

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades
Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales



HUMANISMO DESPUÉS DEL PORFIRIATO: ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN MÉXICO 1909-1953

TESIS que para obtener el **GRADO** de
MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: **JAMES ROBERT MILLIKAN**

Directora: **DRA. CRISTINA CÁRDENAS CASTILLO**

Tlaquepaque, Jalisco. Abril de 2021.

RESUMEN

La presente investigación reconstruye la historia de la ética y la antropología filosófica en México en los años posteriores al declive del positivismo comtiano. El primer capítulo presenta un bosquejo filosófico y social del porfiriato (1876-1911), ilustra cómo el pensamiento de Justo Sierra se alejó paulatinamente del positivismo acérrimo y expone la ética antipositivista del Ateneo de la Juventud Mexicana (1909-1914). El segundo capítulo investiga el espiritualismo y la filosofía moral del ilustre ateneísta José Vasconcelos, enfocándose en *La raza cósmica*, sus discursos educativos y su autobiografía *Ulises criollo*. El tercer capítulo presenta los principales rasgos culturales del nacionalismo en el periodo revolucionario (1910-1940), prestando especial atención a la historiografía de Alan Knight y al indigenismo de Alfonso Caso, Miguel León-Portilla y Elsa Cecilia Frost. El cuarto capítulo gira en torno a la filosofía de Samuel Ramos y su visión del “hombre concreto” desarrollada en su obra *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica*; este capítulo también expone la influencia del fenomenólogo personalista Max Scheler sobre el pensamiento de Ramos. El quinto capítulo ubica los planteamientos de Leopoldo Zea en el contexto filosófico de México a mediados del siglo XX, abordando principalmente su historicismo y su relación con el grupo Hiperión de la Universidad Nacional Autónoma de México (1948-1952). La tesis concluye con un epílogo sobre el concepto de la angustia en la filosofía de Martin Heidegger y Octavio Paz que, desde esta base filosófica, proporciona algunos referentes intelectuales y autobiográficos de las teorías socioculturales de *El laberinto de la soledad*. Se cierra este trabajo con las reflexiones finales y propuestas de nuevas vetas de investigación.

Palabras clave:

Positivismo, Filosofía del Siglo XX, México, Ética, Antropología Filosófica

Índice

Introducción	6
Esquema del trabajo.....	8
Agradecimientos	10
CAPÍTULO UNO: POSITIVISMO EN MÉXICO	12
Bosquejo filosófico y social del porfiriato:.....	13
Justo Sierra: lo moral y lo espiritual en su filosofía de la educación	25
El Ateneo de la Juventud y el final del porfiriato	31
CAPÍTULO SEGUNDO: JOSÉ VASCONCELOS	41
José Vasconcelos y su misión educativa.....	42
<i>La raza cósmica</i> : una obra profética	46
El Vasconcelos de <i>Ulises criollo</i> : ¿Existencialismo cristiano?.....	57
CAPÍTULO TERCERO: CULTURA INDÍGENA EN EL MÉXICO REVOLUCIONARIO 66	66
En búsqueda de la esencia de la cultura mexicana	67
La vinculación social y la matriz cultural indígena.....	71
Metafísica indígena después del porfiriato.....	80
CAPÍTULO CUATRO: SAMUEL RAMOS	88
La visión de Ramos de una educación integral.....	89
Antropología filosófica y el “hombre concreto”	94
Estética y cambio social	101
CAPÍTULO CINCO: LEOPOLDO ZEA	106
El grupo filosófico Hiperión	107
Leopoldo Zea y la búsqueda de una filosofía mexicana universal.....	111
Semillas de la filosofía de la liberación	115
Epílogo	121
El concepto de la angustia en Heidegger y Octavio Paz	122
Reflexiones finales y nuevas vetas de investigación	130
Balance crítico	135
Fuentes documentales	138

*Maciuhtia o in quinequi noyollo
 zan chimalli xochitl,
 in ixochiuh Ipalnemoani.
 ¿Quen conchiuaz noyollo yehua?*

*Onen tacico,
 tonquizaco in tlalticpac.
 ¿Zan ca iuhquin onyaz
 in o ompopoliuhxochitla?
 ¿An tle notleyo yez in quenmanian?
 ¿An tle nitauhca yez in tlalticpac?
 ¡Manel xochitl, manel cuicatl!*

*¿Quen conchihuaz noyollo yehua?
 Omentacico,
 tonquizaco in tlalticpac.*

*Man tonahuiacan, antocnihuan,
 ma onnequechnahualo nican.
 Xochintlalticpac, ontianemi.
 Y e nican ayac quitlamitehuaz
 in xochitl, in cuicatl,
 in mani a ychan
 Ipalnemohuani.*

Esfuércese, quiera mi corazón,
las flores del escudo,
las flores del Dador de la vida.
¿Qué podrá hacer mi corazón?

En vano hemos llegado,
hemos brotado en la tierra.
¿Sólo así he de irme
como las flores que perecieron?
¿Nada quedará de mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!

¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
hemos brotado en la tierra.

Gocemos, oh amigos,
haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
las flores y los cantos,
ellos perduran en la casa
del Dador de la vida.

- Ayocuan Cuetzpaltzin
(Siglo XVI)

Introducción

El liberalismo de John Locke, sí; el comunismo de Marx y Engels, sí; pero, ¿acaso alguna filosofía política se ha fundamentado en el positivismo del sociólogo Auguste Comte? Ésta fue la inquietud que me surgió al estudiar la historia de la presidencia de Porfirio Díaz, a lo largo de sus más de tres décadas en el poder. Al investigar más —sobre todo en las obras de *El positivismo en México* de Leopoldo Zea y *Positivismo y porfirismo* de Abelardo Villegas— la novedad y la unicidad de este proyecto social me parecieron cada vez más sobresalientes y cada vez más peculiares de las que había encontrado en mis estudios universitarios previos. Estaba enganchado.

En mi tiempo libre, empecé a estudiar la filosofía porfiriana y posporfiriana, leyendo a autores como Justo Sierra, José Vasconcelos y Samuel Ramos, cuyos planteamientos me atrajeron para aprender más. Al profundizar en mi investigación, me surgieron dudas como: ¿cuáles fueron las consecuencias de la adopción del positivismo en la sociedad mexicana? y ¿qué pasó en el plano ético y antropológico cuando —como prescribe el positivismo comtiano— la base metafísica de la vida social fue debilitada? y, finalmente, después de que este periodo científicista hubo decaído, ¿cuáles corrientes filosóficas surgieron en su estela, y cómo se relacionaban estas nuevas teorías con la filosofía que desplazaron? Éstas y otras asociadas preguntas delimitaron los parámetros del foco de interés filosófico que ha culminado en este trabajo de tesis.

Ahora bien, además del puro interés académico, siempre ha estado presente la pregunta de por qué y para qué sirve este trabajo de grado. Esta pregunta persistente se combinó con mi inquietud académica para dar a mi investigación un enfoque práctico. Algunos compañeros han sugerido que estas consideraciones pragmáticas deslucen la investigación —porque instrumentalizan y marginan temas que son relevantes pero no inmediatamente útiles— y me aconsejaron no mencionarlas. Sin embargo, por respeto a las normas de la transparencia y la honestidad académica, presento aquí una segunda motivación.

El martes 21 de febrero de 2017, el Papa Francisco dio un discurso a los participantes en el foro internacional sobre “Migración y paz” en la Ciudad del Vaticano. En esa alocución, el Papa dijo que, frente el desafío mundial de los movimientos de inmigrantes y refugiados, “nuestra respuesta común se podría articular en torno a cuatro verbos: acoger, proteger,

promover e integrar”.¹ Dicho de otra manera, cualquier respuesta cristiana adecuada al desarraigo de los inmigrantes y refugiados debe incluir estos cuatro elementos. Más aún, esta preocupación por los forasteros ha sido un mensaje central de su pontificado desde su inicio, y la repetición de este mensaje en discursos subsecuentes subraya la prioridad de Francisco de que personas de buena voluntad sigan el camino propuesto para aliviar a los sufrimientos asociados con la migración.

Ahora bien, esta exhortación tiene un peso particular para los Estados Unidos, un país con 36.6 millones más inmigrantes que cualquier otro país,² y cuya historia como *Una nación de inmigrantes* —para usar el título del libro de John F. Kennedy— es una característica clave de su identidad. Con 44.4 millones de inmigrantes en los Estados Unidos en 2017,³ muchos de los cuales reciben educación, ingresos económicos y aceptación de parte de la cultura dominante a niveles desproporcionadamente bajos con respecto a los que nacieron en los Estados Unidos, la importancia de esta tarea de acoger, proteger, promover e integrar es más urgente que nunca.

Por otra parte, de estos 44.4 millones de inmigrantes, 11.2 millones —más del 25%— nacieron en México,⁴ casi cuatro veces la cifra de China, el país de origen que ocupa el segundo lugar. Aunque la estadística forma una base inadecuada para fundamentar una respuesta humanitaria —de hecho, los límites de la cosmovisión científicista para realizar la tarea de construir una sociedad deseable es un tema central de esta tesis— estas cifras, en combinación con la reflexión ética sobre la migración y la paz, me conducen a una segunda respuesta a las preguntas de por qué y para qué hago esta investigación: si la comprensión cultural e histórica es una condición necesaria para acoger, proteger, promover e integrar los inmigrantes, y si los límites de tiempo, recursos y oportunidades de familiarizarme con una cultura distinta a la del Estado Unidos me obliga a investigar un solo país, no hay mejor tema de investigación que la filosofía, la historia y los valores en México después del porfiriato.⁵

¹ Francisco, “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el foro internacional sobre ‘Migraciones y paz’” en *Liberia Editice Vaticana*, 21 de febrero de 2017. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html Consultado 16/VI/2020.

² Gilles Pison, “Which countries have the most immigrants?” en *World Economic Forum*, 13 de marzo de 2019. <https://www.weforum.org/agenda/2019/03/which-countries-have-the-most-immigrants-51048ff1f9/> Consultado 16/VI/2020.

³ Jynnah Radford, “Key findings about U.S. immigrants” en *Pew Research Center Fact Tank*, 17 de junio de 2019. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/06/17/key-findings-about-u-s-immigrants/> Consultado 16/VI/2020.

⁴ *Idem*.

⁵ A lo largo de mis estudios en México, unos profesores han cuestionado si una investigación más contemporánea no sería mejor para entender al país actual. Estoy de acuerdo con la importancia de estudiar autores después de 1953 y, en esta tónica, presento algunas obras pendientes para futuras investigaciones en la sección de reflexiones finales. No obstante, mis estudios de la historia de la filosofía me han convencido de que es menester tener una

A pesar de mi respeto por la enseñanza de la Iglesia Católica, no quiero dar la impresión de que esta tesis es el resultado de un deber racionalmente frío, un trabajo hecho, sin mayor reflexión, para cumplir mecánicamente con las prioridades del Papa. Nada más lejos de la verdad. En un nivel personal, los cinco años que trabajé en escuelas estadounidenses en las que la mayoría de los alumnos eran de herencia latina y mis tres años viviendo y estudiando en Guadalajara han sido encuentros con una gran riqueza cultural. En esta tónica, el estudio de la filosofía, la historia y la espiritualidad en México en el periodo posporfiriano ha sido —lejos de un mero medio, un fin— un proyecto motivado principalmente por una verdadera estima.

Para resumir, mis respuestas a las preguntas de para qué y por qué de esta tesis son tres: primero, el interés intelectual en las consecuencias de la adopción de la filosofía positivista en México; segundo el deseo de lograr una mayor competencia cultural y, así, ser más capaz de acoger, proteger, promover e integrar a los inmigrantes en los Estados Unidos y, tercero, la voluntad de entender mejor la historia, las creencias y prácticas de un país que admiro. Estos objetivos han sido mi estrella polar durante las largas horas de lectura, reflexión y redacción que han culminado en esta tesis.

Esquema del trabajo

El presente trabajo sigue un orden cronológico, con la excepción del tercer capítulo, que pasa al periodo precolombino y colonial para contextualizar los cambios filosóficos y sociales durante la Revolución Mexicana y en los años posteriores a ella. Sin embargo, sería engañoso leer este texto como una historia lineal, en la cual cada etapa sigue nítidamente como una consecuencia directa del periodo anterior. Más bien, entre 1909 y 1953 México vio varios movimientos filosóficos, afectivos y culturales fundamentados en una gran diversidad de fuentes y tiempos, en los cuales la lógica del progreso cronológico no funciona. Es cierto que había tendencias y trayectorias intelectuales y culturales en el periodo posporfiriano, pero el periodo se entiende mejor en términos de flujo y reflujo de la metafísica, la antropología filosófica y la ética que están, en un sentido, fuera del tiempo.

El primer capítulo es un prolegómeno a los núcleos centrales desarrollados a lo largo de este trabajo de grado. Empieza con una breve y compacta historia de la filosofía moderna que intenta exponer el clima metafísico y político en el que la “física social” de Comte ganó influencia en México. Puesto que la metafísica —tanto del canon occidental como de los

base filosófica y histórica sólida antes de pasar a los debates de nuestros tiempos. Esta tesis intenta edificar esta base.

pueblos autóctonos— es un hilo conductor en las investigaciones éticas y antropológicas en los subsecuentes capítulos, se enfatizan las cosmovisiones ontológicas del periodo, sobre todo en las reformas porfirianas de las escuelas públicas. Después de este bosquejo filosófico y social del porfiriato, pasamos a una investigación de la filosofía de Justo Sierra, cuyo pensamiento tiene elementos que se pueden caracterizar como comtianos y metafísicos a la vez. El aprecio de Sierra por la filosofía, sobre todo en su discurso en la inauguración de la UNAM en 1910, contribuyó a un clima intelectual que vio un renacimiento de las artes y las letras en el país; el capítulo termina con la investigación de un fruto importante de este clima intelectual: el Ateneo de la Juventud Mexicana.

El segundo capítulo es una investigación de la vida y pensamiento del ilustre ateneísta José Vasconcelos. Enfocándonos en su clásico libro *La raza cósmica*, en sus discursos educativos y en su autobiografía *Ulises criollo*, este capítulo plantea la tesis de que Vasconcelos fue una figura clave en la recuperación de la ética anti-positivista, que su pensamiento constituye una especie de existencialismo cristiano y que sus textos dieron un paso importante hacia la celebración y la integración de la cultura autóctona en la autoimagen mexicana. Además de sus aportes filosóficos, se estudiaron también sus contribuciones a la política, la educación pública y la retórica.

El tercer capítulo es el más ambicioso y quizá más polémico de la tesis. Esta sección va más allá de la filosofía para dialogar con la historia, la religión e incluso con la arqueología con el propósito de dar una aproximación integral de la cultura mexicana en el siglo XX. Se consideran los aportes filosóficos del periodo en torno a la “mexicanidad” —por supuesto, desde una mirada crítica y con el debido escepticismo sobre la validez de sus hallazgos— y se ponen en diálogo con los planteamientos sobre la cultura precolombina articulados por Miguel León-Portilla y Elsa Cecilia Frost. Consideré textos adicionales sobre la historiografía, la economía política prehispánica, las visiones utópicas en las Américas, el marxismo en la Constitución de 1917 y la metafísica precolombina para esbozar una aproximación a las características de la matriz cultural y social durante y después de la Revolución.

El cuarto capítulo gira en torno a la filosofía de Samuel Ramos, con atención particular en su obra *Hacia un nuevo humanismo: programa de una antropología filosófica*. Se investigan sus interlocutores filosóficos, tanto europeos como mexicanos, especialmente el fenomenólogo personalista Max Scheler. Esta sección plantea la tesis de que, a pesar de las fallas en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos es un excelente filósofo que merece reconocimiento por sus contribuciones a la axiología, la antropología filosófica, el historicismo, la filosofía de la educación y la estética.

El quinto capítulo explora la filosofía de Leopoldo Zea, con el propósito de ubicar sus obras dentro de la evolución de la filosofía mexicana a lo largo del siglo XX. Como Ramos, con su insistencia en que la filosofía tome en serio el diálogo con el análisis cultural e histórico (el punto de partida de su antropología filosófica en su “hombre concreto”), Zea trató de abrir la filosofía a una más profunda consideración de las características únicas de América Latina. Este capítulo explora cómo los relatos del *Popol Wuh* y la diversidad de opiniones de los filósofos que formaron el grupo Hiperión condujeron a Zea a plantear una filosofía orgullosamente mexicana y, finalmente, a formular una filosofía de la liberación.

El trabajo concluye con un epílogo que considera el concepto de la angustia en *Ser y tiempo* y *El laberinto de la soledad*. Se consideran los efectos sobre Heidegger de haber vivido durante la República de Weimar y los efectos sobre Paz de haber viajado a la India como embajador de México y de haber tenido familiares aliados con Emiliano Zapato durante la Revolución y —por medio de una lectura antropológica, histórica y ética de sus obras más representativas— plantea la tesis de que hay una congruencia básica entre las aportaciones de ambos autores. Se cierra este trabajo con las reflexiones finales y propuestas de nuevas vetas de investigación.

Agradecimientos

Antes de pasar al primer capítulo, me gustaría agradecer a algunas personas que hicieron posible esta tesis. Primero y sobre todo, agradezco a mi asesora, Dra. Cristina Cárdenas, por su ayuda con la gestión de este proyecto, y especialmente por su cuidadosa revisión de la ortografía y gramática de los múltiples borradores. Asumo la responsabilidad completa por cualquier error todavía presente. También me gustaría agradecer a los compañeros jesuitas y laicos que me han sugerido cambios tanto en la redacción como en la argumentación de la tesis. Entre muchas observaciones valiosas, los comentarios y objeciones de Enmanuel Restrepo, Genaro Ávila y Uriel Sánchez fueron especialmente perspicaces y han fortalecido considerablemente mis planteamientos. Las observaciones y sugerencias documentales del Dr. Alfonso Alfaro añadieron más matiz a mi acercamiento historiográfico al porfiriato y de la Revolución y han abierto nuevas líneas de investigación para futuros estudios. He modificado este borrador final para integrar su retroalimentación. En cuanto a las fuentes documentales filosóficas, estoy especialmente agradecido por las recomendaciones del Dr. Alberto Saladino García —exalumno de Leopoldo Zea y actualmente profesor de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Autónoma del Estado de México— y por los textos estudiados en la excelente clase de Antropología Filosófica II impartida por el Mtro. Luis

Alfonso González, S.J., en el otoño de 2017. Además, me gustaría agradecer a la Compañía de Jesús y los benefactores que me han encomendado y hecho posible este tiempo de estudios en ITESO; aún con sus dificultades —amplificadas por la grave pandemia que estamos viviendo actualmente— las experiencias académicas, comunitarias, apostólicas y espirituales me han brindado una formación excelente. Finalmente, doy gracias al Dador de la vida que me sigue animando en cada etapa de esta peregrinación terrenal; dedico este trabajo *ad maiorem Dei gloriam*.

James Millikan, S.J.
Zapopan, Jalisco
Abril 2021

CAPÍTULO UNO: POSITIVISMO EN MÉXICO

Bosquejo filosófico y social del porfiriato: Auguste Comte, positivismo y el caso de México

Introducción filosófica

Immanuel Kant, el filósofo más influyente de la Edad Moderna, dedicó sus estudios tempranos al desarrollo de un proyecto específico: la formulación de una metafísica científica. Con los avances en las ciencias naturales durante la Ilustración, Kant lamentó la falta de progreso en la ontología y trabajó para formular una filosofía primera que obtendría la misma base rigurosa de la que ya gozaban la física, la astronomía y las matemáticas. A pesar de sus esfuerzos, este proyecto fracasó. La reflexión crítica y la lectura de David Hume, en las palabras de Kant, “interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente”.⁶ Al abandonar los intentos de construir una metafísica científica (por lo menos en continuidad con la filosofía primera racionalista), la historia de las ideas dio un paso hacia un rol mucho más limitado de la metafísica en la filosofía, las ciencias y las ciencias sociales.

Aunque la separación con la ontología clásica propuesta por Kant fue decisiva, su filosofía sólo constituye un primer paso hacia la decadencia de la filosofía primera. Mientras que Kant reconoció un lugar limitado para la metafísica (por ejemplo, él afirmó que las cosas en sí existen en el ámbito del noúmeno) subsiguientes filósofos como Fichte, Schelling y Hegel negaron la realidad de las cosas más allá de los fenómenos que observamos. Los argumentos de estos idealistas alemanes marginaron aún más los estudios sobre la metafísica, y contribuyeron a un espíritu intelectual en el que lo práctico, lo medible, y los hechos útiles obtuvieron predominio sobre el estudio del ser. Por lo tanto, las investigaciones vistas como no científicas tuvieron una relevancia empobrecida en las investigaciones de los intelectuales del siglo XIX, abriendo la puerta a un nuevo sistema de pensamiento: el positivismo.

Antonio Ibarguengoitia, en su libro *Suma filosófica mexicana*, explica las raíces filosóficas del positivismo de la siguiente manera:

Esta doctrina filosófica [positivismo], que nace en Europa a mediados del siglo XIX, se deriva principalmente en el terreno gnoseológico, de las especulaciones de Emanuel Kant (1724-1804) las cuales son recogidas y sistematizadas por el pensador francés Augusto Comte (1798-1857). Este último afirma que sólo el método positivo o

⁶ Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999, p. 29.

experimental tiene valor científico en filosofía y, por lo tanto, todo aquello que rebase lo sensible, debe eliminarse de la Filosofía.⁷

Dicho de otra manera, cuando Kant reformuló su metafísica y desarrolló su teoría de que los entes suprasensibles son incognoscibles, su filosofía hizo un giro escéptico con respecto a los elementos inmateriales o más allá del alcance de la experimentación científica. Habiendo recibido este golpe crítico, la filosofía primera se encontró en una situación de debilidad y vulnerabilidad frente los avances cada vez más fuertes de la ciencia.

Ahora bien, Auguste Comte (1798-1857) creció en este contexto filosófico europeo y su famoso enunciado de que el ser humano es “*teólogo* en su infancia, *metafísico* en su juventud i *físico* en su virilidad”⁸ refleja la influencia del idealismo alemán que ve con escepticismo la existencia de las realidades metafísicas. Consecuentemente, en lugar de cualquier referencia al noúmeno en su filosofía, Comte propuso una *física social* cuyo único interés es la investigación de los fenómenos y la búsqueda de las leyes eternas que rigen la interacción de estos hechos. Tomando como punto de partida la existencia de las leyes objetivas de la física social, la meta de la sociología comtiana fue descubrir las características de tal orden y, por medio de las modificaciones de los patrones sociales y políticos, lograr el progreso de las naciones.

Como es bien sabido, el proyecto de Comte falló. Sin embargo, aunque la sociología contemporánea considera al positivismo clásico una filosofía equivocada, la posición comtiana —sobre todo sus ideas expresadas en su *Curso de filosofía positiva*— tuvo una gran importancia en la teoría social y política en Europa y América Latina durante los siglos XIX y XX, y, por lo tanto, merece un cuidadoso estudio. Esta sección explicará los principales rasgos de la sociología positivista propuesta por Auguste Comte, expondrá la historia de la aplicación del positivismo en México a fines del siglo XIX y a inicios del siglo XX en el gobierno y en las escuelas, y explicará algunas de las causas de su decadencia.

Los principios de la “física social” de Auguste Comte

La culminación del idealismo alemán fue la filosofía de Hegel que dejó la metafísica del pasado y subrayó la importancia de la razón y la libertad en el progreso de la historia. Aunque Comte apoyó la abolición de la metafísica, también consideró al racionalismo hegeliano con su énfasis en la importancia del Espíritu y el Absoluto como un sistema incompatible con su positivismo. Herbert Marcuse, en su libro *Razón y Revolución*, explica

⁷ Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, Ciudad de México, 2006, p. 161.

⁸ Auguste Comte, *Principios de filosofía positiva*, Librería del Mercurio, Santiago, 1875, p. 75.

esta postura de Comte de la siguiente manera: “La filosofía positiva de Comte establece el cuadro general de una teoría social que contrarrestará estas tendencias ‘negativas’ del racionalismo”.⁹ Según Comte, el racionalismo de la Ilustración que está presente en los argumentos tortuosos de Hegel suele pasar desde abstracciones no sustentadas hasta conclusiones absurdas; por tanto, una nueva filosofía social debería evitar las cadenas de razonamiento que se divorcian de las realidades por medio de un descuido de lo empírico o que postulan nuevas categorías metafísicas incompatibles con las ciencias exactas. Una lectura breve de la *Fenomenología del espíritu o las Ciencias de la lógica* de Hegel, con su teoría de la unión de los contrarios en su lógica monista y su dialéctica teleológica, muestra la brecha entre el hegelianismo y los proyectos científicos que buscaban claridad y fundación en lo concreto.

La solución de Comte a estos excesos fue un enfoque radical en los hechos, un énfasis en los datos que constituyen la sociedad y una aplicación del método científico en el ámbito social de la misma manera que las disciplinas, como la biología, lo utilizan para hacer avanzar el conocimiento. Esta solución implicaba, en la mente de Comte, una ruptura con la filosofía. Como Marcuse resume,

Comte describe el contraste entre la teoría positivista y la filosófica de la manera siguiente: la sociología positiva se preocupa de la investigación de los hechos antes que de ilusiones trascendentales, del conocimiento útil antes que de la contemplación ociosa, de la certeza antes que de la duda y la indecisión, de la organización antes que de la destrucción y la negación.¹⁰

Con esta separación de los intereses de la filosofía clásica, al despreciar la filosofía negativa de Hegel con su dialéctica de la negación determinada, Comte puede ser considerado —además de fundador de la sociología— como el primer filósofo de la ciencia en el sentido moderno. Una investigación del contenido de su *Curso de Filosofía Positiva* ayuda a entender los elementos claves de esta nueva “física social” y sus consecuencias para la antropología filosófica.

Comte explica las características del ser humano que ha pasado al estadio positivo en términos de la educación y el intelecto. Como Aristóteles con su énfasis en la importancia de la *frónesis* (prudencia) para establecer la supuesta superioridad de una clase de personas, él describe al hombre positivo que actúa de acuerdo con la sociología comtiana en términos de su intelecto, interés y orientación académica:

⁹ Herbert Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1979, p. 333.

¹⁰ *Ibidem*, p. 332.

En el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a investigar el orden i el destino del universo, i a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para consagrarse únicamente a descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento i de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión i de semejanza.¹¹

Dicho en otras palabras, la sociología de Comte no busca el *por qué* del mundo, sino que está satisfecho de terminar el análisis con el *qué* de los hechos y las relaciones entre ellos. El ser humano en el estado positivo, según Comte, restringe sus estudios a lo que el método científico identifica como el orden de la sociedad que evoluciona y logra progreso, sin hacer referencia a las causas ni a la investigación normativa de la cultura. Aunque parece inocuo, este proyecto comtiano de formar hombres positivos tuvo graves consecuencias para la cultura, la educación y la política en los países que adoptaron sus doctrinas. El caso de México durante el siglo XIX e inicios del siglo XX es un clásico ejemplo de los efectos disruptivos del positivismo.

Positivismismo en México

Como la filosofía de la Revolución Rusa que llegó a Moscú por medio de los estudiantes rusos que estudiaron en Alemania, el positivismo llegó a México por medio de los estudios en Francia de Gabino Barreda. Antonio Ibargüengoitia explica el impacto de estos estudios en el extranjero y la adaptación de las doctrinas comtianas del joven Barreda de la siguiente manera:

Después de haber escuchado la voz del mayor difusor del Positivismo [en el ciclo de conferencias sobre Filosofía Positivista impartido por Augusto Comte] don Gabino llega a México con el convencimiento de que esa doctrina era precisamente la solución de los problemas que aquejan a su patria y que, para llegar a imponer la mentalidad positivista en la juventud, era necesario hacer una reforma total de los estudios para dar a los jóvenes una formación tal, que ‘ningún rasgo de las ciencias fundamentales llegara a constituir un misterio para los educandos’.¹²

He aquí las raíces de las iniciativas, tanto políticas y sociales como educativas, propuestas por los positivistas que formaron el gabinete durante la presidencia de Porfirio Díaz. No obstante, la aceptación de la sociología comtiana no surgió en un vacío con la elección de Díaz en 1876; para entender por qué estas nuevas ideas encontraron apoyo en México a finales del siglo XIX, es necesario primero entender algunos hechos históricos y políticos antecedentes.

¹¹ Auguste Comte, *Principios de filosofía positiva*, pp. 72-73.

¹² Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, pp. 162-163.

Además de las consecuencias en el ámbito ontológico —las cuales Karl Leonhard Reinhold resumió sucintamente en la declaración de que “Kant había destruido la metafísica”¹³— el proyecto del idealismo alemán también tuvo importantes consecuencias para la política. Al culminar en el Espíritu Absoluto de Hegel, el idealismo formuló una nueva manera de entender el sujeto social haciendo mayor énfasis en su identidad nacional. El filósofo e historiador de la ciencia Peter Godfrey-Smith explica: “Para Hegel los individuos son mucho menos importantes que el Estado, considerado como un todo, especialmente en el papel del Estado en la gran marcha del progreso histórico”.¹⁴ Esta identidad, fundada en la dialéctica teleológica del Estado, reemplazó la pertenencia social basada en las relaciones religiosas o vínculos monárquicos. Este proceso se aceleró con la influencia del positivismo ya que, como Marcuse describe, “El individuo desempeña un papel muy reducido en la sociología de Comte; está enteramente absorbido por la sociedad, y el Estado es un mero producto marginal de las leyes inexorables que rigen el progreso social”.¹⁵

Ahora bien, conforme a este papel reducido del individuo, la cosmovisión del positivista afirma que la sociedad está guiada por leyes eternas e invariables; consecuentemente, los intentos de los sujetos para actuar con autodeterminación individual son inútiles: son ilusiones de los sujetos que todavía no entienden que su vida entera está determinada por las leyes de la “física social”. Para los países de América Latina que envidiaban a los países industrializados y cuestionaban por qué en sus propios países faltaba desarrollo, había presión para sacrificar la libertad individual por un autoritarismo que prometió regir la sociedad según estas “leyes” de la sociedad para lograr la evolución y el progreso. Con la elección de un “ingeniero social” formado en la filosofía positiva, el público razonaba, sería posible actualizar la maquinaria nacional —particularmente las escuelas, la infraestructura y las fábricas— y llegar a ser un país desarrollado, moderno y ilustrado. Éste fue el contexto social y político que precipitó el porfirismo en México.

La constitución de 1857 y la presidencia de Porfirio Díaz

Porfirio Díaz fue un líder complejo formado por experiencias de amplio alcance. Después de dejar sus estudios del seminario en Oaxaca, él estudió derecho y entró en el ejército

¹³ Jean Grondin, *Emmanuel Kant. Antes/Después*, p. 76. Cabe señalar que las obras kantianas de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* intentaron reconstruirla desde los escombros.

¹⁴ Peter Godfrey-Smith, *Theory and reality: an introduction to the philosophy of science*, University of Chicago, Chicago y Londres, 2003, p. 23. Texto original: “For Hegel, individuals are less important than the state as a whole, especially the role of the state in the grand march of historical progress”.

¹⁵ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, p. 349.

donde ganó fama en la batalla contra Francia el 5 de mayo de 1862 en Puebla. Estos fueron los turbulentos años después de la Constitución, un periodo de cambio violento, como Leopoldo Zea nota en su libro *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo, y decadencia*:

La Constitución de 57 no es otra cosa que una violencia hecha a la realidad mexicana. El querer la vigencia de leyes para las cuales no está preparado el pueblo mexicano, es violentar la realidad, es hacer revolución.¹⁶

La nueva Constitución, la cual fue aplicada por Benito Juárez durante su presidencia entre 1857 y 1861, dejó en su estela fuertes cambios económicos y sociales, tales como la nacionalización de la tierra y los bienes de la Iglesia Católica, la formación de la Escuela Nacional Preparatoria en 1868 (con su currículo positivista formulado por Gabino Barreda) y la suspensión del pago del interés en los préstamos de dinero de países como Francia (que desembocó en la invasión francesa en 1862-1867). Como frecuentemente es el caso en los tiempos de revolución, había contrarrevoluciones y luchas de poder entre las facciones sociales. En este ámbito caótico en México, un periodo de ruptura con las normas y costumbres del pasado, de choques culturales entre la visión tradicional y la nueva visión basada en las nuevas filosofías, surge un nacionalismo que eligió a Díaz para restablecer el orden.¹⁷

Aunque el espíritu de la Constitución de 1857 fue la separación de poderes y la transferencia pacífica de la autoridad de los partidos, no es lo que sucedió en la realidad. Abelardo Villegas en su libro *Positivismo y porfirismo* subraya esta paradoja: “El liberalismo culmina en una dictadura, única instancia que se consideró factible no sólo para lograr el orden sino para reorganizar al país y hacerlo cumplir en sustancia lo que se había trazado”.¹⁸ Con la misma lógica de los que argumentan que la censura de la gente intolerante es necesaria para salvaguardar la verdadera y libre expresión, los mexicanos liberales justificaron la mano dura de Díaz con el argumento de que la dictadura era necesaria para erradicar a los enemigos del liberalismo y disfrutar el progreso social. Justo Sierra, filósofo positivista mexicano, comentó que “el porfirismo sacrificó la evolución política a la evolución social”.¹⁹ Para Sierra y los otros positivistas, el desarrollo social y económico justificó la política autoritaria.

¹⁶ Leopoldo Zea, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo, y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1968, p. 266.

¹⁷ Esta caracterización es, por supuesto, una simplificación. En realidad, la elección de Díaz fue más el fruto de muchos movimientos individuales y dispersos que una marcha unificada del pueblo mexicano (como la filosofía de la historia hegeliana, por ejemplo, interpretaría este evento). En particular, los indígenas y los católicos resistían las políticas de Porfirio Díaz.

¹⁸ Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, S.E.P., Ciudad de México, 1972, p. 18.

¹⁹ *Idem*.

¿Y en qué consistió este programa de reforma? Primero fue un plan económico. Observando los planteamientos de la economía clásica de que el capital busca el mayor rendimiento, Díaz aseguró los préstamos extranjeros para hacer a México más atractivo para la inversión internacional. Éste fue un plan, como notó Justo Sierra, para abrir “nuestras fronteras al riel y a la industria americana”.²⁰ Con la mejor infraestructura de los ferrocarriles, la expansión de las minas y el desarrollo de la agricultura, la economía mexicana se expandió rápidamente y formó nuevas élites económicas. El ascenso al poder y la influencia de la nueva burguesía confirió más apoyo a las reformas y las teorías positivistas de Díaz.

Hasta este punto, las reformas de Porfirio Díaz parecen sensatas acciones en concordancia con las sugerencias de los macroeconomistas que estudian el desarrollo internacional; sin embargo, la filosofía positivista demanda más que la aplicación de los principios de las ciencias económicas en el ámbito de los negocios y el derecho de los contratos: el positivismo es, a fin de cuentas, una filosofía totalitaria que engloba no sólo las ciencias sociales sino también las creencias más íntimas de las personas. Por lo tanto, las reformas de Díaz pronto pasaron al ámbito intelectual y educativo del país. Villegas subraya la ambición del plan de desarrollo propuesto por los discípulos de Comte con las siguientes cuestiones retóricas:

¿Qué es lo primero que se necesita para hacer posible la prosperidad de un pueblo? ¿No es el deseo y el respeto del orden, la convicción de que debe haber un freno para los impulsos y pasiones del individuo, una ley cumplida, medios de contener la violencia y proteger las vidas y propiedades contra la fuerza física?²¹

Al enfocarse en los deseos, el respeto, las convicciones y las pasiones, el positivismo del porfiriato abrió la puerta a una filosofía política que —en el nombre del progreso— intentaría desplazar las creencias morales y religiosas tradicionales del pueblo mexicano. Esta reeducación de los mexicanos se volvió una misión explícita para las preparatorias públicas durante el porfiriato.

La educación positivista en México: las metas y los métodos

Comte explica en términos claros la importancia de la educación en la implementación de la doctrina del positivismo:

Una segunda consecuencia no menos importante i de un interés mucho más apremiante, que está destinada a producir hoy día el establecimiento de la filosofía positiva definida en este discurso, es la de presidir a la reforma jeneral de nuestro

²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹ *Ibidem*, pp. 161-162.

sistema de educación. En efecto, ya los buenos espíritus reconocen unánimemente la necesidad de reemplazar nuestra educación europea, aún esencialmente teológica, metafísica i literaria, por una educación *positiva*, de conformidad con el espíritu de nuestra época, i adaptada a las necesidades de la civilización moderna.²²

Aunque las semillas de una educación positivista en México estaban presentes desde 1833 con la presidencia de Antonio López de Santa Anna y su apoyo al liberalismo anticlerical, estas metas en la instrucción pública fueron expandidas ampliamente durante la administración de Porfirio Díaz, especialmente por medio de la filosofía de la educación de Gabino Barreda. Siguiendo a Comte, el plan educativo de los porfiristas trabajaría para eliminar cualquier referencia a la herencia teológica o metafísica presente en la educación clásica, enseñando sólo lo que se puede sostener por los hechos demostrados por el método científico.

La fluidez entre la formación académica tradicional y los valores judeocristianos enraizados en la metafísica ayuda a entender por qué la educación tenía una importancia clave en las reformas porfirianas. Justo Sierra afirmó que “la Escuela Preparatoria es la piedra fundamental de la mentalidad mexicana”,²³ y José María Luis Mora, uno de los pensadores que más influyó a Barreda, proclamó que “los hombres positivos fueron llamados a ejecutar las reformas especialmente de la educación, porque la antigua educación ‘falsea y destruye de raíz todas las convicciones que constituyen a un hombre positivo’”.²⁴ La retórica iconoclasta contra la educación humanística o religiosa es uno de los elementos más sobresalientes de los discursos políticos de este periodo, y muestra la alta prioridad que los porfiristas dieron a las escuelas para implementar su filosofía.

Para Porfirio Díaz, la necesidad de reformar las preparatorias nacionales fue abundantemente clara, ya que la reforma política desde entonces “no había podido vencer en el campo espiritual, en la conciencia de los mexicanos”.²⁵ Dicho de otra manera, mientras que las conciencias de los jóvenes no estuvieran formadas por el Estado positivista y sus prioridades no se conformaran con la visión del positivismo porfirista, los sueños de Díaz quedarían frustrados. Incluso si las reformas hicieron que las estructuras económicas recompensaran las decisiones basadas en un análisis económico positivista, si las conciencias seguían sintiéndose incómodas con la filosofía que subyace a tales reformas, el poder y la influencia de la burguesía serían vulnerables. En el análisis de los porfiristas, esta incomodidad estuvo especialmente

²² Auguste Comte, *Principios de filosofía positiva*, p. 106. Dicho sea de paso, este tipo de discurso se parece mucho a los argumentos usados en Lisboa para justificar la expulsión a la Compañía de Jesús en siglo XVIII.

²³ Abelardo Villegas *Positivismo y porfirismo*, p. 115.

²⁴ Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, p. 83.

²⁵ *Ibidem* p. 63.

presente en la población católica del país que —quizá por su creencia en la advertencia de San Gerónimo *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere* (un hombre de negocios nunca, o casi nunca, puede agrandar a Dios)— se resistía al plan económico y social del positivismo.

Leopoldo Zea, comentando sobre el conflicto entre los valores tradicionales del catolicismo y estas políticas porfirianas, escribió: “Uno de los postulados de la burguesía liberal mexicana era el de libertad de conciencia. Sin esta liberación la independencia política de México no era otra cosa que un mito... para esto era menester una educación no católica”.²⁶ Según los positivistas, con la abolición de las supersticiones primitivas presentes en la educación clásica el hombre avanzaría hasta la calidad de vida de los países industrializados. Por eso, la reeducación de las conciencias mexicanas en las escuelas públicas fue una alta prioridad del porfirismo.

El fracaso y la decadencia del positivismo

La educación positivista, con todas sus promesas de avances sociales, no tuvo el impacto esperado en la reforma de México. De hecho, la obra *Catecismo positivista: o exposición sumaria de la religión universal* —publicado por Comte en 1852— es una especie de concesión a sus críticos en el sentido de que el proyecto positivista articulado en su *Curso* era imposible. Comte llegó a la conclusión de que la filosofía de su *Curso* era incapaz de educar a los ciudadanos de las naciones de una manera deseable. Lo que fue imposible para Comte en Europa también fue imposible para Díaz en México: a fin de cuentas, las reformas positivistas porfirianas basadas principalmente en el *Curso* fracasaron no sólo como un proyecto educativo, sino en tres ámbitos: en el ámbito de la educación, en el ámbito de la filosofía y en el ámbito político.

Antes de pasar a estas fallas, empero, es importante detenerse en algunas consideraciones que añaden matices a la historiografía del periodo porfiriano. Como bien observó Edmundo O’Gorman, “la misión del historiador consiste en explicar a los muertos, no en regañarlos, entre otras cosas porque no hay empeño más vano”.²⁷ En esta tónica, cabe integrar tres consideraciones que ayudan a evitar la denuncia y la absolutización en términos maniqueos del proyecto porfiriano.

Primero, Porfirio Díaz tuvo una influencia limitada sobre los cambios económicos, sociales y educativos; como el historiador Alan Knight plantea, “El presidente Díaz era

²⁶ *Ibidem*, p. 65.

²⁷ José Ortiz Monasterio Prieto, *México eternamente: Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004, p. 61. Es una cita de Edmundo O’Gorman.

poderoso —pero ‘no omnipotente’— y dependía de los oligarcas estatales, que normalmente sostenía”.²⁸ En lugar de un gran ingeniero social comtiano operando las palancas de la maquinaria social para fabricar un México nuevo, Díaz era más bien un líder sumergido en las *corrientes sociales* durkheimianas de su momento histórico. Aunque existían desacuerdos con la política de don Porfirio en los sectores conservadores y religiosos del país, el derrumbe de los conservadores durante la Guerra de Reforma de 1857-1860 dio a las élites criollas la oportunidad de avanzar su proyecto económico durante el porfiriato. Consecuentemente, no es posible hablar del “pueblo mexicano” como si fuera un grupo unido, homogéneo y uniforme de acuerdo con las reformas de Díaz y los Científicos.

Segundo, mucho de la historia y la investigación filosófica durante el siglo XX — incluyendo las obras de Zea y Villegas— fue escrito durante “la Pax priista”,²⁹ en la cual el Partido Revolucionario Institucional derivó gran parte de su legitimidad de una especie de leyenda negra sobre el periodo porfiriano. Consciente o inconscientemente, la historiografía en el periodo posrevolucionario asumió esta lectura absolutista. En realidad, la presidencia de Porfirio Díaz —como la Revolución y el periodo de reforma y reconstrucción revolucionarias (1910-1940)— tuvo su luces y sombras. Se nota en los relatos históricos de este periodo una tendencia hacia el pensamiento binario con una confianza excesiva en los hallazgos del investigador, muchas veces radicada en “una capitulación insensata a la teología hegeliana o a las ‘grandes fuerzas impersonales’ de Tolstoy”.³⁰

Tercero, hay un peligro en dar demasiado peso explicativo a las objeciones filosóficas al positivismo. En lugar de un desacuerdo con la coherencia de la argumentación filosófica del *Curso* de Comte, los antipositivistas durante la presidencia de Díaz radicaron sus objeciones en su cosmovisión religiosa. Para los sectores sociales populares en México, la visión comtiana que lucha en contra de la dimensión religiosa y metafísica representó “la antítesis desafiante de su propia identidad marcada por el espíritu del catolicismo tradicionalista que llegaría a predominar tras las restauraciones monárquicas posteriores a la Revolución francesa”.³¹ Consecuentemente, a pesar de la aprobación por parte de ciertas élites, la implementación del comtismo durante los 31 años del poder de Díaz generó resentimiento y desilusión con la dirección de la sociedad, y desembocó en movimientos antipositivistas durante el porfiriato.

²⁸ Alan Knight, *La Revolución Cósmica: Utopía, Regiones y Resultados ~México 1910-1940*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2013, p. 80.

²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 162.

³¹ Alfonso Javier Alfaro Barreto, “Del acuerdo tácito a la relación abierta: Los ricos también lloran” en *Foreign affairs en español*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Ciudad de México, año 2, N° 1, abril/junio de 2002, pp. 144-164, p. 150.

Con estos tres matices en mente, pasemos ahora a las fallas educativas, filosóficas y políticas del porfiriato.

Las reformas de Barreda y Díaz en la educación estaban basadas en la idea de que la consideración más importante es la prosperidad material. Aunque la pobreza representa una verdadera amenaza al bien común de una sociedad, y merece dedicación para aliviarla, hay otros elementos importantes para el bienestar de la sociedad menos medibles, elementos que la educación positivista no puede abordar. Zea nota la vacuidad de este modelo educativo con su conclusión: “una educación materialista no podía formar sino individuos cuyos intereses estarían limitados a lo material; una educación de tal naturaleza no podía sino destruir los vínculos que hacen posible una sociedad y una nación”.³² Los alumnos que se titularon de las preparatorias sin una preocupación por el bienestar del prójimo eran más propensos a caer en el aislamiento y en las situaciones vulnerables asociadas a ello. Ésta fue la crítica principal contra la preparatoria pública por parte de los clérigos; ellos mantuvieron “que dicha escuela era la culpable de los suicidios, duelos y otra multitud de males sociales”.³³ Una educación que reduce la formación a la preparación económica ignora dimensiones esenciales del ser humano y está destinada a fallar en su proyecto de formar ciudadanos responsables con vidas plenas.

Como sistema de filosofía, el positivismo fracasó también. El ataque a la metafísica hecho por el idealismo alemán fue extendido por el comtismo y coronado por Nietzsche, quien vio a los positivistas como “los últimos idealistas del saber”.³⁴ Sin embargo, mientras que la metafísica era despreciada en los círculos filosóficos, la dimensión trascendente resucitó en las corrientes de la fenomenología y el personalismo. El positivismo cayó en la trampa “de despreciar la metafísica, y, por tanto, de rechazar la existencia del derecho natural y la moral”,³⁵ y muy pronto los estudiosos observaron su error. Sin los valores basados en la metafísica, la filosofía se vuelve vacía y se separa de los verdaderos afanes de la gente. Más aún, cuando la filosofía no responde al anhelo metafísico, las personas corren el riesgo de buscar sentido en el totalitarismo político y la ideología fascista. El positivismo es una filosofía no sólo vacía sino también peligrosa.

A pesar de los problemas tanto en el ámbito educativo como filosófico, los positivistas siguieron apoyando este sistema por su aparente valor político. Porfiristas como Sierra argumentaron que era menester hacer estos sacrificios para lograr el orden social que avanza

³² Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, p. 379.

³³ *Ibidem*, p. 202.

³⁴ Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, p. 28.

³⁵ Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, p. 609.

hacia el progreso. Sin embargo, el porfirismo fracasó en este aspecto político también. Como Zea describe, “El positivismo, que se había presentado como una doctrina puesta al servicio del orden nacional, no podía engendrar sino el desorden, al formar hombres preocupados por intereses egoístas, sin capacidad para el sacrificio”.³⁶ La gran ironía del proyecto de Porfirio Díaz, el soldado que ganó su fama por su valor en la batalla de Puebla, es que no pudo formar ciudadanos con los valores del sacrificio nacional que son necesarios para defender el interés común del Estado.

Síntesis

El positivismo de Comte fue un intento de lograr un nuevo movimiento en la historia de las ideas. Con un dramático nuevo enfoque en los hechos del ámbito social, Comte dio a luz la nueva disciplina de la sociología con el sueño de lograr el progreso de las naciones. Sin embargo, Comte no pudo salir de la herencia de la filosofía metafísica ni racionalista, ni pudo plantear una teoría política universal.

En su teoría de los tres estados—teológico, metafísico y científico— Comte estaba siguiendo el camino trazado por el idealismo alemán de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, y su filosofía tiene las marcas de este movimiento intelectual. Por todos sus intentos de salir del subjetivismo y alcanzar la objetividad científica, Comte y sus ideas fueron un producto de su tiempo.

Los logros de Comte en el ámbito político son limitados también. Parte de su fracaso fue por causa de lo que Villegas llamó “su arraigado europeocentrismo”,³⁷ pero también se puede identificar su arrogancia intelectual como una piedra de tropiezo. El comportamiento de los seres humanos, y por extensión las sociedades, no está regido por los previsibles modelos estadísticos como en las ciencias naturales, sino por modelos que los matemáticos sólo pueden explicar con las teorías del caos. Puesto que sus teorías omitían la atención a las variedades de los factores culturales y dada la ausencia de consideración en el comtismo de lo que John Maynard Keynes luego llamará “los espíritus animales” presentes en las comunidades, el intento de desarrollar una ciencia social con la inmutable validez de la física estaba destinado a fallar.

No obstante, aunque ya sabemos que no podemos entender las leyes universales de las sociedades, *si es verdad* que los funcionarios y los tecnócratas de los dos siglos anteriores

³⁶ *Ibidem*, p. 379.

³⁷ Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, p. 9.

operaron bajo la suposición de que tal proyecto era posible. Es imposible entender la historia de países como Brasil y México que pasaron por períodos de profundo positivismo sin una comprensión de los axiomas y los métodos de Comte y sus discípulos. Por tanto, el positivismo merece el cuidadoso estudio de los filósofos, los científicos sociales, y los historiadores hoy día. Las ciencias sociales jamás serán una ciencia pura y dura, pero la familiaridad con la sociología y las ciencias del comportamiento ayuda mucho para entender cómo es el mundo desde una perspectiva más amplia.

Puesto que el positivismo de Comte y Spencer tuvo una importante influencia en la historia de las ideas, amerita un estudio cuidadoso de sus propuestas por medio de las herramientas de la filosofía y las ciencias sociales. No obstante, a pesar de su influencia durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, las doctrinas positivistas han sido desplazadas por el neopositivismo y varias corrientes filosóficas que incorporan la dimensión metafísica del ser humano. En el caso de México, desde la ceniza del positivismo surgió el fénix de la filosofía humanista, y con ella avances en las artes, las letras, la filosofía de los valores y la antropología filosófica a lo largo del siglo XX en el país. Un primer protagonista en este proyecto de la recuperación del humanismo entró en la escena desde un origen sorprendente: el mismo gabinete del gobierno de Porfirio Díaz. Esta persona fue Justo Sierra, un personaje complejo y controversial, cuyo pensamiento investigaremos ahora.

Justo Sierra: lo moral y lo espiritual en su filosofía de la educación

La idea de universidad de Justo Sierra

Bajo la bandera de orden y progreso, Porfirio Díaz implementó grandes cambios en la estructura y organización social y política de México. Como varios estudiosos han comentado, estas reformas encontraron su inspiración en la sociología positivista de teóricos como Augusto Comte y Herbert Spencer y tenían el objetivo del avance científico y económico del país. Sin embargo, a pesar de su enfoque social y político, en palabras de William Raat, “el positivismo... ‘no alcanzó el rango de filosofía política oficial del régimen [porfiriano]; fue ante todo una filosofía de la educación’”.³⁸ Dicho de otra manera, para entender el corazón

³⁸ Josu Landa Goyogana, *La idea de universidad de Justo Sierra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2005, p. 41. Es una cita de William Raat.

positivista del porfiriato, es menester estudiar los aportes educativos de este periodo que se plasmaron en las escuelas primarias, secundarias y preparatorias a la educación superior. Esta sección investiga la filosofía educativa de Justo Sierra durante la dictadura de Díaz y argumenta que, aún con su eurocentrismo y desprecio de la cultura indígena, sus doctrinas deben ser consideradas en concordancia con la tradición moral, humana y espiritual del siglo XIX.

Antes de elaborar este punto, hay que aceptar hechos históricos indiscutibles: fungiendo como ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de 1894 a 1900 y como Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes de México de 1905 a 1911, Justo Sierra fue una de las figuras más importantes y influyentes durante el periodo porfiriano, y fue un cómplice —si no uno de los líderes principales— de las reformas de la dictadura. Sin embargo, no se puede disminuir su filosofía política a una caricatura del positivismo más extremo. Josu Landa, en su espléndido libro *La idea de universidad de Justo Sierra*, subraya que “no se puede reducir la multiplicidad y riqueza de sus facetas al simple hecho innegable de que fue uno de los principales integrantes del gobierno presidido por Porfirio Díaz”.³⁹ Una lectura imparcial y cuidadosa de los contemporáneos de Sierra comprueba la validez de este análisis de Landa. Se pueden notar las críticas y desprecios de las doctrinas de Sierra por parte de positivistas como Agustín Aragón y León. Landa explica,

Por cierto, un verdadero hombre de partido, un sacerdote del positivismo (esto es, alguien completamente opuesto al modo de ser del campechano), como Aragón, despachará con una palabra al Sierra de esta época [1876]: ‘Era... un metafísico’.⁴⁰

Lejos del intento de limitar todo conocimiento a los límites del método científico —la postura propuesta por Comte en su teoría de los tres estadios— Sierra siempre mantuvo el aprecio por la herencia metafísica en Europa y México. A pesar de su gran influencia en la aplicación de las reformas políticas, educativas y sociales en el periodo, una descripción unidimensional o reduccionista de Sierra no captura adecuadamente la complejidad de su filosofía y espíritu.

Ahora bien, tomando en cuenta estas críticas de los positivistas más devotos, tampoco es verdadero que Sierra fuera un conservador o un tradicionalista en sus recomendaciones culturales y educativas. Quería progreso, pero a la vez no era un iconoclasta. Mientras que sus estudios históricos y jurídicos lo condujeron a reconocer la necesidad de cambios serios en la filosofía política y educativa del país, nunca aceptó la aniquilación de la herencia que había formado la identidad de la nación como un medio justificado para el avance material del país.

³⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 70-71.

Esta tensión creativa entre el deseo por la preservación y el interés en la superación es fundamental para la comprensión de su pensamiento educativo. Según Landa, la clave hermenéutica para comprender su planteamiento es el análisis hegeliano:

... puede afirmarse que en un momento de su desarrollo, el proceso de elaboración de la imagen de una nueva universidad por parte de Sierra implica la negación-superación, la anulación-conservación (lo que en la dialéctica hegeliana se tipifica como *aufheben*) de la tradición universitaria mexicana.⁴¹

Resumiendo su relación con el positivismo, se nota que —a la vez que Sierra afirma que la ciencia es “la gran palanca de los adelantos modernos”⁴²— su filosofía educativa también reconoce “un papel considerable de lo espiritual en la vida educativa”.⁴³ Esta combinación de opiniones hace de Sierra una figura compleja que parece difícil ubicar en categorías estrictas. Quizás el análisis más fiel del corazón de su filosofía de la educación es la afirmación de que su postura se enfoca en guardar lo bueno de la educación tradicional y a la vez seguir los caminos del progreso bajo un intento de transformar mejorando, negar superando o suprimir conservando sus propuestas de la escolarización.

Lo anterior explica elementos claves en la doctrina educativa de Sierra; sin embargo, su pensamiento queda oscurecido sin una profundización en la idea del progreso que subyace en sus doctrinas. En esta línea, es importante notar que los fines que Sierra perseguía no sólo fueron el bienestar material del país, sino también un proyecto de identidad nacional cohesionada que mantiene una orientación ética. Aunque Sierra estuvo seriamente preocupado por el progreso económico, sus escritos maduros plantean una cosmovisión que busca un futuro pleno en un sentido más amplio que el de la visión normalmente asociada con el discurso político durante el porfiriato. Profundizando este punto, Landa escribe sobre Sierra que,

... a su juicio, la educación es un proceso con un claro sentido teleológico; un proceso, en suma, que apunta a un progreso moral y, por lo tanto, constituye una concatenación de actos, logros y avances, cuya meta última es la formación de un sujeto moralmente comprometido con su entorno; esto es, un sujeto eminentemente ético.⁴⁴

En la tradición de Aristóteles y Santo Tomás, Sierra afirmó la conexión entre la antropología política y el estado final pleno que debe guiar los pasos de reformas en el ámbito social. Más aún, y en concordancia con las doctrinas de Kant, los planteamientos metafísicos de Sierra están al servicio de la fundamentación de una ética considerada como inconmensurable con los cálculos meramente económicos y materiales. Todo esto resalta la

⁴¹ *Ibidem*, p. 32.

⁴² *Ibidem*, p. 49. Es una cita de Sierra.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 95.

diferencia entre la filosofía de Sierra y las posturas más extremas de los porfiristas. Para Sierra, el progreso científico es laudable, pero no se debe perder de vista el progreso espiritual y moral en sus propuestas de reformas.

Este punto subraya el carácter amplio de la cosmovisión de Sierra frente a las dimensiones científicas y metafísicas de la vida. Este anhelo de una filosofía integradora explica el interés ascendente en la filosofía del espiritualismo a lo largo de su vida con la maduración de su pensamiento. Landa explica,

Sierra halla en el espiritualismo un universo de valores, tradiciones, virtualidades estéticas y morales, sabidurías eudemológicas, creencias, etcétera, que actúa como contrapeso y complemento de su culto a la razón y su cientismo (*sic*).⁴⁵

El valor que Sierra encuentra en el espiritualismo de Bergson, Cousin y otros autores es la afirmación de la imposibilidad de ubicar la experiencia humana dentro de los límites del cientificismo estricto; en este punto, Sierra diverge de los teóricos del porfirato más doctrinarios. En la filosofía de Sierra podemos ver las semillas del Ateneo de la Juventud y las valoraciones metafísicas que finalmente condujeron a la decadencia de la doctrina positivista en México, semillas que florecerían en la recuperación de la ética y el humanismo integral a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

Un ejemplo claro de la complejidad y sutilidad del pensamiento de Sierra es su discurso pronunciado en la inauguración de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1910. En tal discurso, Sierra tiene un tono de tolerancia, aprecio por la libertad en la investigación académica y, definitivamente, una actitud favorable para la filosofía en general y la metafísica en particular. En esta ocasión Sierra pronunció:

Dejaremos libre, completamente libre, el campo de la metafísica negativa o afirmativa, al monismo por manera igual que al pluralismo, para que nos hagan pensar y sentir, mientras perseguimos la visión pura de esas ideas eternas que aparecen y reaparecen sin cesar en la corriente de la vida mental: un Dios distinto del Universo, un Dios immanente en el Universo, un Universo sin Dios.⁴⁶

A diferencia de la política de los positivistas más ardientes, Sierra ya no considera la conciencia como un impedimento para los proyectos de desarrollo y sensibilidad moderna, sino un espacio privilegiado donde cada sujeto puede formular sus valores y prioridades más íntimas de una manera libre y sin coerción.

Y con este nuevo aprecio hacia la metafísica, Sierra también empieza el proceso de recuperación de la tradición literaria y humanística que había sido marginalizada durante el

⁴⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁶ Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 174. Es una cita de Sierra.

periodo porfiriano. Según Gabriel Vargas Lozano, el elemento clave de esta presentación es que Sierra:

... pronuncia un nuevo discurso en el que aboga por la importancia de la filosofía como tal y después de mencionar que se estudiará a educadores sociales como Víctor Hugo, Juárez, Lincoln, Garibaldi, Sarmiento y muchos otros entre los que incluye a Carlos Marx (i) pero no menciona a Comte (i), añade que ‘una figura de implorante vaga hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello’.⁴⁷

Por esta razón, la inauguración de la UNAM el 22 de septiembre de 1910 representa un parteaguas en el aprecio nacional por la investigación filosófica. Antonio Ibargüengoitia explica:

Así volvía la metafísica y toda la filosofía a aparecer, en el campo de la cultura mexicana en aquel año de 1910, mismo en el que estaba a punto de iniciarse el más serio movimiento social de México. En ese acto de reinauguración de la Universidad Nacional se abrían las puertas a todas las corrientes filosóficas.⁴⁸

Esta valoración nacional de las humanidades y la filosofía animó y amplió el alcance de las investigaciones de estudiosos de la sociedad, la ética y la expresión literaria, e inició una especie de renacimiento de las artes y letras en México que duraría por varias décadas. Los cambios en el clima intelectual también tuvieron consecuencias en el ámbito político; muy pronto surgieron más fuertes críticas a la presidencia de Díaz —ya en su trigésimo cuarto año en el poder— y con esta crítica del viejo régimen maduró la dislocación social que se manifestó en la Revolución. Mientras que el país estaba avanzando hacia la revolución, un grupo de autores, ensayistas y filósofos estaba asumiendo un papel decisivo en el ámbito intelectual y social: el Ateneo de la Juventud. Ya reunido en 1910, este colectivo de artistas y estudiosos estaba listo para sembrar nuevos proyectos culturales en la tierra intelectual preparada por Sierra con la inauguración de la UNAM.

Aprecio de la metafísica europea, desprecio de la ontología precolombina

Antes de pasar al Ateneo de la Juventud, es importante presentar un detalle biográfico de Sierra que complica aún más su legado. A pesar de su aceptación de la importancia del espíritu, lo moral y lo extrarracional en su filosofía educativa, Sierra mantuvo el eurocentrismo típico del porfiriato, un eurocentrismo que se manifestó particularmente en el desprecio de las

⁴⁷ Gabriel Vargas Lozano, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana” en *Literatura Mexicana*, Instituto de Investigaciones Filológicas - UNAM, Ciudad de México, año 21, N° 2, julio/diciembre de 2010, pp. 27-38, p. 32.

⁴⁸ Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 174.

tradiciones de los pueblos originarios de Mesoamérica. Desde su perspectiva, la cultura indígena era incompatible con un México moderno e ilustrado, y si la nación iba a respetar a las “‘zonas’ espirituales del hombre, parajes de la ‘interioridad’ de los hombres, que no pueden ser penetrados por la ciencia positiva ni por la lógica”,⁴⁹ tales zonas debían encontrar su origen exclusivamente en la tradición occidental.

Si Sierra evitó los errores del cientificismo más extremo de su tiempo, no alcanzó a evitar el eurocentrismo estridente del comtismo. Este hecho ubica el pensamiento político de Sierra en un campo similar a estudiosos como Vicente Riva Palacio quien era, según José Ortiz Monasterio, “un ecléctico y no, propiamente, un positivista”.⁵⁰ Lejos de la síntesis sociopolítica articulada por figuras como Francisco Clavijero, Sierra no logró articular un lugar adecuado para los pueblos originarios del país. Haciendo referencia a la obra de *México a través de los siglos* de Vicente Riva Palacio, Monasterio observa:

... la obra de Clavijero [...] tiene mayor profundidad histórica y mejor instinto al reconocer que este país tenía que dar cuenta de su pasado indígena, no sólo por razones historiográficas sino para formar una identidad reconocible, auténtica de —añadiremos nosotros— independiente.⁵¹

El lenguaje del “mayor profundidad” y “mejor instinto” usado para comparar la historiografía de Clavijero con la de Riva es mucho más suave que el análisis de los méritos de las investigaciones de Sierra planteada por el historiador jesuita Mariano Cuevas:

Justo Sierra, literato bombástico, que sin previos estudios de metodología, sin pisar ningún archivo, porque odiaba el documento y se gloriaba de odiarlo, se puso a copiar todos los errores históricos que halló en libros impresos en francés, para declamarlos después, ante jóvenes indefensos y darlos luego a la estampa bajo su nombre y apellido.⁵²

Dejando a un lado las críticas de las investigaciones y planteamientos de Sierra, su pensamiento eurocéntrico y, por extensión, anti-indígena complica su legado como una figura célebre de la historia mexicana.

El racismo de Sierra hacia las comunidades autóctonas de su tiempo está extensamente documentado. En las ediciones de *La Libertad*, por ejemplo, leemos el siguiente desprecio por las lenguas prehispánicas: “entiéndase bien que nuestra idea es absolutamente opuesta a la conservación de estos idiomas [indígenas] con otro carácter que el de simples documentos

⁴⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁰ José Ortiz Monasterio Prieto, *México eternamente...*, p.183.

⁵¹ *Ibidem*, p. 43

⁵² *Ibidem*, p. 339. Es una cita de Mariano Cuevas, S.J.

arqueológicos”.⁵³ Mucho más que una devaluación de sus lenguas, esta marginación se extiende prácticamente a todos los elementos de las culturas originarias presente en México en su periodo. Resaltando este punto, Landa explica,

... en el mismo texto queda también evidenciado que las metas del progreso de México pasan por el cadáver cultural de sus comunidades indígenas; proceso etnocentrista y etnocida en el que la educación habrá de desempeñar un papel primordial.⁵⁴

Esta actitud colonialista encontró su expresión en las recomendaciones sierrianas para la educación en México en general (y en las regiones pobres e indígenas en particular) e impulsó la expansión de la educación obligatoria. Consideremos, por ejemplo, la siguiente cita desde su puesto como Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes:

... uno de los grandes objetos de la instrucción obligatoria, uno de los fines a que debe tender para el porvenir, es ir destruyendo, borrando, toda esa multitud de idiomas o dialectos [indígenas] y estableciendo en lugar suyo una sola lengua, la lengua nacional.⁵⁵

Como se muestra en la retórica de “borrando” y “desarrollando” la cultura, aún si existe un espacio para la metafísica y lo trascendente en la filosofía y las metas educativas de Sierra, su doctrina no se pudo escapar de un eurocentrismo totalizante que consideró las culturas y las tradiciones autóctonas como incompatibles con el verdadero progreso del país. La diversidad de sus planteamientos e ideas nos remite a la “imposibilidad de encasillar [a Sierra] en un compartimiento teórico-ideológico”⁵⁶ en cuanto su relación con el cientifismo y la metafísica; no obstante, su ubicación en el continuo entre el indigenismo y el eurocentrismo absoluto no admite los mismos matices.

El Ateneo de la Juventud y el final del porfiriato

Introducción

En el año 1909, la presidencia de Porfirio Díaz entró en su trigésimo tercer año. A la vez, mientras que la política nacional siguió operando bajo la lógica positivista en el ámbito social y académico, nuevas obras literarias y filosóficas empezaron a aparecer en traducciones

⁵³ Josu Landa Goyogana, *La idea de universidad de Justo Sierra...*, p. 114. Es una cita de Sierra.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 115. Es una cita de Sierra.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 64.

españolas. Los libros de Nietzsche y Bergson, entre muchos otros, plantearon ideas cautivadoras y a veces en pleno desacuerdo con la filosofía oficial basada en la “física social” de Comte y Spencer. Con una mezcla de deseo de novedad y una inconformidad con la filosofía política porfiriana, un grupo de filósofos, ensayistas, artistas y poetas se juntaron “con el objeto de contribuir al adelanto de la cultura y el arte, tanto a través de su estudio y discusión por parte de sus integrantes como de la difusión de las ideas en sectores más amplios”.⁵⁷

El Ateneo de la Juventud nació el 28 de octubre de 1909, y continuó sus reuniones periódicas hasta 1914. Sus miembros distinguidos incluían a los filósofos Antonio Caso y José Vasconcelos, el ensayista Alfonso Reyes, el poeta Enrique González Martínez y el muralista Diego Rivera, entre varios otros críticos, humanistas y estudiosos.⁵⁸ El proyecto ateneísta — propone una filosofía que engloba e integra las ciencias exactas, la estética, y la moral— tiene su antecedente en figuras como Francisco Clavijero. Abelardo Villegas, en la nota introductoria al discurso vasconceliano “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”, observa que “los ateneístas son un tanto paralelos a los humanistas mexicanos del siglo XVIII, son humanistas con formación científica”.⁵⁹ Después del discurso de Justo Sierra en la inauguración de la UNAM en 1910, la investigación filosófica y literaria había obtenido una elevada respetabilidad en los círculos académicos, y los integrantes esperaban que, por medio sus estudios y publicaciones, el Ateneo desembocara en un renacimiento intelectual y cultural en el país que reemplazaría el positivismo e implantaría una nueva filosofía nacional a la altura de los tiempos.

Ahora bien, a pesar de su enfoque intelectual y filosófico, los ateneístas también tenían una fuerte vertiente social y política. Liliana Weinberg explica las ambiciones políticas del Ateneo de la siguiente manera:

Si bien una de las principales metas del grupo fue renovar las lecturas, criticar el positivismo y el materialismo, defender una postura humanista e incidir en el plano de las ideas y la educación, tuvieron también una amplia presencia en la vida política en los últimos días del viejo régimen.⁶⁰

En palabras de Fernando Curiel Defossé, su proyecto fue, sobre todo, “una ambiciosa recuperación de lo nacional mexicano y los valores latinoamericanos, para lograr una identidad

⁵⁷ Liliana Weinberg, “Alfonso Reyes y el Ateneo de la Juventud” en *Iberoamericana*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, año 21, N° 2, abril/junio de 2019, pp. 115-143, p. 118.

⁵⁸ Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 172.

⁵⁹ José Vasconcelos Calderón, *Gabino Barreda: Nuestro contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2014, p. 4.

⁶⁰ Liliana Weinberg, “Alfonso Reyes y el Ateneo de la Juventud”, p. 135.

que, además de real, fuera viable en el futuro”.⁶¹ Este proyecto dirigido a la renovación del carácter nacional del país dio al Ateneo —si no un carácter revolucionario— una perspectiva crítica que plantearía fuertes objeciones contra las ideas políticas del porfiriato.

En suma, aunque existió durante un periodo breve y, como veremos, su proyecto no resultó en la transformación social deseada, el Ateneo de la Juventud representa un capítulo importante en la historia, no sólo de la filosofía, sino también de la política, de la educación y de la sociedad en México en el siglo XX. Esta sección explicará algunos de sus aportes principales en estos ámbitos, planteará la relación entre estas aportaciones y el declive de la filosofía política porfiriana y sugerirá algunas razones del impacto limitado de su proyecto intelectual en la cultura popular.

Las obras de Alfonso Reyes

Entre los textos de autores mexicanos estudiados en el Ateneo, las obras de Alfonso Reyes merecen especial atención. Además de ser textos de alta calidad literaria, llena de prosa que confirma la opinión de Jorge Luis Borges sobre el autor (Borges consideró a Reyes “el mejor prosista de la lengua española de este y del otro lado del Atlántico”),⁶² sus ensayos desarrollaban importantes ideas políticas que ponían en duda las presuposiciones positivistas de la dictadura de Díaz.

Reyes, quien tenía apenas veinte años al inicio del Ateneo, escribe con un gran vigor y una pasión que contrastan con el tono cansado y amargado de los porfiristas. Además de sus aportes intelectuales, la presencia de Reyes en el Ateneo dio al grupo energía y entusiasmo joven en sus estudios y publicaciones. En palabras de Wienberg,

La gran prosa de Reyes se anuncia ya en esta gráfica y temprana oposición entre la ‘gerontocracia’ del régimen y su concepción de la historia que los defensores de Porfirio Díaz consideraban clausurada y acabada.⁶³

Esta frescura de su prosa hizo del ensayista, además de un colaborador clave en la producción intelectual del grupo, un “punto de contacto entre todos... [y] uno de los pilares más importantes en el sostenimiento del grupo”.⁶⁴ Por su importancia intelectual y social en el

⁶¹ Fernando Curiel Defossé, “El Ateneo de la Juventud en dos tiempos: porfirismo, Revolución” en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, Ciudad de México, año 16, N° 1 y 2, enero/diciembre de 2011, pp. 17-26, p. 17.

⁶² Jordi Gracia, “Alfonso Reyes o la continuidad del saber” en Alfonso Reyes, *La experiencia literaria y otros ensayos*, Fundación Banco Santander, Madrid, 2009, p. xxvii. Es una cita de Jorge Luis Borges.

⁶³ Liliana Weinberg, “Alfonso Reyes y el Ateneo de la Juventud”, p. 129.

⁶⁴ Jorge Pedraza Salinas, *Alfonso Reyes en la generación del Ateneo de la Juventud*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2012, p. 162.

colectivo, una investigación de sus obras constituye una excelente introducción a la mente y el corazón del Ateneo de la Juventud.

Reyes publicó *El suicida* en 1917 en Madrid. Esta colección de once ensayos —“todo ellos escritos en el lapso de ocho años (el más antiguo databa de 1909)”— fueron los frutos de la reflexión, los comentarios y las retroalimentaciones de los miembros del Ateneo.⁶⁵ La trama del primer ensayo gira alrededor de la muerte de un joven y la subsecuente investigación filosófica y literaria sobre las causas de esta tragedia, en una especie de relato existencial. En su típico estilo poético, Reyes escribe dramáticamente,

Sí, el suicidio. Aquellos ojos abiertos, plenos de significaciones terribles, no nos permiten engañarnos. Este suicidio tiene un sentido que es necesario averiguar. Varias hipótesis pueden proponerse sobre el caso.⁶⁶

A pesar de su carácter literario, a lo largo del primero y los otros diez ensayos, Reyes —con delicadeza y tacto— se acerca a temas que sobrepasan la expresión artística para lanzar comentarios sociales y políticos.

Ahora bien, cualquier cuestionamiento de la legitimidad del régimen de Porfirio Díaz era terreno peligroso para Reyes. Su familia tenía relaciones cercanas con el gabinete porfirista que le había ayudado a lograr poder e influencia en la sociedad durante los años de dictadura. De hecho, las conexiones entre la familia Reyes Ochoa y el gobierno de Díaz generarían problemas para Reyes y sus consanguíneos durante los años revolucionarios en los que los beneficiarios del viejo régimen sufrieron represalias. Por medio de sus ensayos, empero, el joven Reyes sí lanzó sutiles críticas contra las políticas del viejo régimen.

Para entender la esencia de la crítica de *El Suicida*, es menester entender las teorías sociológicas populares en las primeras décadas del siglo XX. La obra *El suicidio*, publicada por Emile Durkheim en 1897, estableció una relación estadística entre la religión y el disminuido riesgo de suicidarse. En particular, el catolicismo, Durkheim argumentó, forma una especie de baluarte entre los gemelos peligros del aislamiento social y el fanatismo comunitario asociados con la autodestrucción. En los años posteriores a la publicación de esta clásica obra funcionalista, los cleros usaron la prevalencia del suicidio en la sociedad mexicana para defender los méritos de las prácticas religiosas tradicionales contra las políticas irreligiosas del porfiriato.

⁶⁵ Sergio Ugalde Quintana, “*El suicida* de Alfonso Reyes y *Motivos de Proteo* de José Enrique Rodó” en *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, Ciudad de México, año 33, N° 66, enero/junio de 2018, pp. 91-113, p. 96.

⁶⁶ Alfonso Reyes, *El suicida* en *Obras Completas. Tomo III*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1963, pp. 219-230, p. 224.

En este debate social y religioso, la enseñanza pública fue un terreno de batalla especialmente disputado: al identificar el progreso económico con el *Summum Bonum*, razonaron los cleros, la formación educativa porfiriana estaba titulando ciudadanos incapaces de superar los fracasos de la vida y, consecuentemente, contribuyendo a la desesperanza que conduce al aumento en las tasas de los suicidios. Éste es el contexto en el que debemos leer la siguiente pregunta retórica de Reyes en *El suicida*: “¿qué fe pasaremos a una filosofía, si, invirtiendo nuestros propósitos y abusando de nuestro mandato, en vez del secreto de la vida nos abre el secreto de la muerte?”⁶⁷ De esta manera sutil e indirecta, Reyes y los ateneístas sembraron las semillas de la deslegitimación de la filosofía positivista y, con ella, contribuyeron a la disrupción política que surgiría después de la dictadura de Díaz.

Ahora bien, en otras secciones de *El Suicida*, las críticas al positivismo aparecen más directamente. En contra de los teóricos que plantean la posibilidad de predecir las acciones humanas con una “física social” que no toma en cuenta los gustos estéticos, los valores ni los afectos, Reyes escribe:

Los hombres de ciencia... afirman que las aventuras de los navegantes y las emigraciones de las tribus, borradas al polvo de los tiempos, no obedecen más que a la ley de la oferta y la demanda, y a cierto amor instintivo por los precios baratos. Y no es así.⁶⁸

En el análisis de Reyes y los otros ateneístas, si hay una justificación para la doctrina positivista, no es su capacidad de dirigir la sociedad hacia un predeterminado fin específicamente diseñado por los políticos científicos o economistas. Los estudios filosóficos, literarios y artísticos durante el Ateneo resaltaron que los seres humanos son sumamente complejos y sus intereses demasiado variados para que los políticos o educadores rijan su comportamiento con una especie de ingeniería social.

Asimismo, esta crítica al cientificismo desenfrenado es un tema central en las obras de Reyes, notable en el carácter ético y antimaterialista de sus escritos desde sus primeros discursos y ensayos. En su alocución “En el aniversario de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria” dado en 1907, por ejemplo, leemos:

La Escuela es lo mejor que tenemos... y sólo en ella se logra vivir con la pura inteligencia, aparte de obligaciones mezquinas; ...aparte de todo lo que no sea labor del intelecto. ...Alumnos de la Preparatoria: Nunca seáis adustos. Antes bien, sed risueños, sed audaces, sed libres, y sobre todo, no seáis *bohémios*.⁶⁹

⁶⁷ *Ibidem*, p. 228.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁹ Alfonso Reyes, “Alocución en el aniversario de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria” en *Obras Completas, Tomo I*, pp. 313-319, p. 318.

La insistencia de que la educación no esté reducida a la capacitación económica estará repetida en su *Cartilla moral*, en la cual escribe que “el hombre debe educarse para el bien” ya que “la voluntad moral trabaja por humanizar más y más al hombre, levantándose sobre la bestia”.⁷⁰ Aunque aparece en una forma más desarrollada y más cercanamente ligada con la antropología filosófica en la *Cartilla moral*, la alta estima por la educación en los valores y la insistencia en que la sociedad no pierda contacto con la formación que promueva las ambiciones más nobles es un hilo conductor en todas las obras de Reyes, y sus aportes en este ámbito encontrarían eco en los discursos contra el analfabetismo en la siguiente década.

En suma, los ensayos de Reyes son emblemáticos de los planteamientos éticos y educativos de los ateneístas. Por medio de una educación integral, razonaban, las escuelas pueden cultivar los mejores elementos que están presentes en la cultura mexicana y por este medio lograr un futuro pleno. Ernesto Guadarrama Navarro resume esta visión de Reyes y los otros ateneístas de la siguiente manera:

La educación que hiciera posible esto [es decir el avance cultural] tenía que ser integral, abarcar la metafísica, la ciencia, la ética, la axiología y sobre todo la estética; la ética era de suma importancia porque guiaría al hombre a los valores supremos; la estética, porque, como se ha mencionado, lleva al hombre a actuar desinteresadamente, además de que es la intuición estética la facultad que distingue al ser humano.⁷¹

Ahora bien, los ensayos de Reyes representan una contribución clave a la vida intelectual, literaria y social del Ateneo. No obstante, a pesar del estilo admirable de la prosa de Reyes, sus ensayos sirvieron más que nada para estimular los gustos estéticos de una cierta élite de la república. Aún después de que Díaz dejara la presidencia en 1911, las doctrinas económicas y sociales del porfiriato todavía gozaban de un fuerte apoyo dentro de la burguesía. Un ataque más directo y sustancial era necesario para desplazar el positivismo atrincherado en la sociedad mexicana; ésta fue la tarea de Antonio Caso.

La filosofía cristiana de Antonio Caso

En su polémico “Ramos y yo: ensayo de valorización personal”, publicado junto con Samuel Ramos en 1927, Antonio Caso escribe, “Mi obra como derrocador de la filosofía

⁷⁰ Alfonso Reyes, *Cartilla Moral: conciencia del entorno*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2005, pp. 39 y 42.

⁷¹ Ernesto Guadarrama Navarro, “El Ateneo de la Juventud. Sus propuestas y su papel como educadores” en *Estudios*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Ciudad de México, año 11, N° 106, otoño de 2013, pp. 158-166, p. 163.

comtista pertenece a la historia de las ideas de México. Ella dirá algún día que provoqué la batalla y tuve la buena fortuna de triunfar en la contienda".⁷² En la mente de Caso, su planteamiento filosófico y las ideas articuladas en su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, dieron un golpe fatal a las doctrinas positivistas en México. A pesar de la presunción de este enunciado de Caso, un análisis documental confirma la importancia de su pensamiento en la decadencia de la filosofía de Comte.

Ahora bien, la crítica principal contra el gobierno porfiriano lanzada por Caso era su obsesión con el desarrollo material y económico. Quizá influida por la tesis weberiana en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de que las ambiciones del mercado muy pronto pudieran suplantar los valores espirituales y éticos, Caso explicó por qué, desde su punto de vista, el fetiche de los bienes materiales era antitético al desarrollo de una cultura mexicana en la que el desinterés y la caridad tenían prioridad.

Resumiendo esta línea de análisis de Caso, Ernesto Guadarrama Navarro escribe: "Para Caso, el gobierno porfirista entendía a la existencia solamente como economía, por lo que el egoísmo inherente a tal concepción de la vida infectaba todo el conocimiento positivista de la época".⁷³ Desde el error inicial de haber levantado las aspiraciones económicas sobre los valores que conducen a la vida plena, razonaba Caso, las políticas porfiristas eran incapaces a construir una sociedad deseable.

Ahora bien, esta crítica de la vida económica desligada de las consideraciones éticas aparece en las obras de los otros ateneístas,⁷⁴ pero su argumentación tiene una expresión más lúcida y mejor adaptada a los gustos del público en las obras de Caso. Luis de Llera Esteban, comentando sobre el impacto de su filosofía escribe "Antonio Caso fue el que más se distinguió en la campaña que el Ateneo emprendió en contra del dominio exclusivo de la filosofía positivista en las aulas, sobre todo en las de la Escuela Nacional Preparatoria"⁷⁵ y, según Antonio Ibarguengoitia, Caso era "el primero de los grandes restauradores de la filosofía en México".⁷⁶ ¿A qué podemos atribuir la mayor difusión y aceptación de los argumentos de Caso en comparación con los otros miembros del Ateneo de la Juventud?

⁷² Luis de Llera Esteban, "Del Positivismo al Ateneo de la Juventud", en *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Artes y las Letras*, Real Academia de Extremadura, Cáceres, año 22, N° 1, enero/diciembre de 2014, pp. 49-86. Ver especialmente p. 75.

⁷³ Ernesto Guadarrama Navarro, "El Ateneo de la Juventud. Sus propuestas y su papel ...", p. 161.

⁷⁴ Alfonso Reyes, "El suicida", p. 276. "El que ha abdicado de sus bienes, o que los transporta todos en su ligera mochila, ése es el hombre superior. Los bienes encadenan el alma, y, sobre todo, el bien de los bienes, el inmóvil, el territorial. Los Padres de la Iglesia, anticipándose al socialismo, predicaron ya que el que posea la tierra es un enemigo de Cristo".

⁷⁵ Luis de Llera Esteban, "Del positivismo al Ateneo de la Juventud", p. 75.

⁷⁶ Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 189.

Un factor clave es el estilo retórico de los discursos de Caso, es decir, su capacidad de lanzar críticas políticas en una formulación clásica que realmente movía las mentes y los corazones de sus compatriotas. Consideremos, por ejemplo, el estilo ciceroniano de su alocución contra el viejo régimen en su libro *La noche*:

Porfirio Díaz fue en sus comienzos un gran gobernante. Soldado de la República, bajo su espada se desvanecieron las sombras de los pasos dejados por Maximiliano. De Cuétaro en las cenizas traídas por el viento, nos llegaba el áurea de la libertad mexicana. Pero, paulatinamente, toleró el entronamiento de una oligarquía que hizo del egoísmo el único móvil de su existencia, de una casta de privilegiados y latifundistas que se adueñaron del patrimonio nacional; de una oligarquía hambrienta que hizo presa de las riquezas, las libertades y los destinos mexicanos.⁷⁷

Balanceado, juicioso, y afirmando los buenos inicios del gobierno porfiriano antes de notar sus fallos morales, la prosa de Caso tiene la energía exhortativa del discurso de Marco Antonio en *Julio Cesar*. Más aún, además de su admirable estilo retórico, los textos de Caso utilizan con gran efecto las alusiones a la tradición cristiana. Consideremos, por ejemplo, esta cita de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*:

La esencia del cristianismo es la caridad, virtud que es fe y esperanza indisolublemente, amor que es ciencia y anhelo a la vez, pero amor divino en su raíz, porque si entregar lo propio podría explicarse en razón de la propia estupidez, amar a los enemigos y orar por los que nos calumnian y persiguen solamente puede ser obra de la gracia, como dice San Agustín.⁷⁸

En los mexicanos quienes, a pesar de los años de anticlericalismo del porfiriato, mantenían profundas raíces religiosas, estas palabras encontraron un apoyo amplio. Además, con la entrada más directa de la Iglesia católica en el ámbito social con la publicación de *Rerum Novarum* de León XIII en 1891, hubo una cierta apertura pública a criticar las políticas desde una perspectiva cristiana. Este anhelo de recuperar los valores fundantes de la república amplificó la popularidad de la tesis de Caso y aceleró el declive de la filosofía política antirreligiosa impuesta por Díaz y sus discípulos.

El consenso histórico es que Antonio Caso fue uno de los filósofos mexicanos más importantes de la primera mitad del siglo XX, una figura clave en la decadencia del positivismo y el renacimiento de la tradición filosófica. Su contribución a la filosofía mexicana más duradera, sin embargo, fue su influencia sobre la siguiente generación de pensadores en el país. En Caso tenemos un ejemplo de obras filosóficas que dialogan con un amplio campo de estudios incluyendo la teoría social y política popular, dando a sus investigaciones una

⁷⁷ Luis de Llera Esteban, “Del positivismo al Ateneo de la Juventud”, p. 75.

⁷⁸ Antonio Ibarra Engueta, *Filosofía Mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, Ciudad de México, 1967, p. 251. Es una cita de Caso.

relevancia excepcional. Ernesto Guadarrama Navarro, resumiendo este punto, escribe: “Sus ideas sobre la necesidad de hacer una filosofía que no se desentendiera de la realidad en la que se elabora, tendrían eco en la obra de Samuel Ramos y Leopoldo Zea, por mencionar algunos”.⁷⁹ La elaboración de Caso de una filosofía “que no se desentendiera de la realidad” fue, por desgracia, excepcional entre los miembros del Ateneo de la Juventud, y ayuda a explicar los efectos limitados del trabajo intelectual y cultural del grupo.

El fracaso del Ateneo de la Juventud

En cuanto a su meta de deslegitimar el positivismo, el Ateneo de la Juventud logró su objetivo: autores como Antonio Caso y Alfonso Reyes mostraron la disyunción entre los valores de la filosofía porfiriana y los valores que conducen a una sociedad deseable, y aceleraron el abandono la filosofía comtista. En cuanto a su objetivo de plantear una nueva filosofía de amplia difusión y plena aceptación en la sociedad mexicana, empero, debemos concluir que sus esfuerzos, si no fracasaron, no tuvieron los resultados inmediatos deseados.

¿Por qué —si el Ateneo logró el rechazo del positivismo— no se pudo generar más apoyo para sus nuevas propuestas filosóficas? En breve, según Nora Fernández, los ateneístas fracasaron porque plantearon “un proyecto vedado en la práctica a un alto porcentaje de la población mexicana: indígenas, campesinos y obreros”.⁸⁰ Dicho de otra manera, en su profundización de las ideas propuestas por autores como “Schopenhauer, Kant, Boutroux, Eucken, Bergson, Potincharé, William James, Wundt, Nietzsche, Schiller, Lessing, Winkelham, Taine, Ruskin, Wilde, Menéndez Pelayo, Croce y Hegel”⁸¹ este colectivo de jóvenes se volvió autorreferencial y desligado de los intereses y preocupaciones comunes.

Consideremos, por ejemplo, la filosofía de Bergson. Contra el evolucionismo de Spencer que pretendía explicar todos los cambios sociales según un análisis omnímodo del la “supervivencia del más apto”, Bergson “consideraba que la evolución no es un simple desarrollo que obedece a una cadena causal necesaria, sino un desenvolvimiento que inventa a cada paso formas y contenidos”.⁸² A pesar de sus valiosos e interesantes aportes (los cuales fueron reconocidos con el Premio Nobel en Literatura en 1927), el espiritualismo de Bergson presupone una familiaridad con las teorías de Spencer y Darwin, una base científica adecuada

⁷⁹ Ernesto Guadarrama Navarro, “El Ateneo de la Juventud. Sus propuestas y su papel...”, p. 165.

⁸⁰ Nora Fernández, “Praxis cultural / praxis política: el fracaso del Ateneo de la Juventud en México revolucionario”, en IX Congreso Argentino de Hispanistas: El Hispanismo ante el Bicentenario, La Plata, Argentina, abril de 2010, pp. 1-6, p. 1.

⁸¹ Luis de Llera, “Del positivismo al Ateneo de la Juventud”, p. 66.

⁸² Ernesto Guadarrama Navarro, “El Ateneo de la Juventud. Sus propuestas y su papel ...”, p. 159.

para entender los procesos biológicos y una comprensión de la sociología clásica, es decir, una formación alcanzable para unas pocas élites. Puesto que al iniciar la Revolución en 1910 sólo 15% de la población sabía leer y escribir, no es una sorpresa que la filosofía promovida por los ateneístas generara tan poco interés público.

Sin duda, el Ateneo de la Juventud representa un capítulo importante en la formación de algunas de las figuras públicas más ilustres del siglo XX. La influencia cultural que tuvieron Diego Rivera y José Vasconcelos a partir del año 1920, por ejemplo, no debe ser subvalorada. No obstante, desde una mirada global, la crítica de Carmen Rovira de que el Ateneo “se trató de un grupo de intelectuales procedentes de la pequeña burguesía que ‘olvidaron o no querían reconocer los problemas políticos y sociales del momento’”⁸³ tiene más que un grano de verdad. Los ateneístas querían promover un nuevo camino que sería distinto de la “gerontocracia” del gobierno porfiriano; sus esfuerzos en este proyecto, empero, faltaban de la madurez, tacto y reflexión crítica sobre su audiencia necesarios para lograr una amplia difusión. A pesar de sus aportes valiosos en las artes y letras, las palabras de Gabriel Vargas Lozano son ciertas: “El Ateneo fue entonces una agrupación cultural formada por quienes serían figuras excepcionales de la cultura mexicana pero que, como grupo, no supieron estar, en aquel momento, a la altura de los tiempos”.⁸⁴ He aquí la razón principal de las fallas de los ateneístas.

Brillantes y entusiasmados, los miembros del Ateneo produjeron valiosas obras de filosofía, arte, literatura y poesía durante sus reuniones entre 1909 y 1914. No obstante, a causa de su falta de diálogo con la realidad social y política de su período, sus sueños de un renacimiento literario y filosófico se vieron frustrados. Pero quizá descartar los esfuerzos del Ateneo de la Juventud con la evaluación de que fue un “fracaso” sería demasiado severo; después de todo, el colectivo ofreció experiencias formativas a algunos de los artistas e intelectuales más famosos de toda la historia mexicana, y sus reuniones —por ejemplo, en el caso de Alfonso Reyes— desembocaron en obras importantes. Lo que sí es cierto es que el camino hacia una filosofía nueva que tuviera una plena aceptación cultural sería más largo, encadenando paulatinamente muchos altibajos a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

⁸³ Gabriel Vargas Lozano, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana”, p. 35. Es una cita de Carmen Rovira.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 37.

CAPÍTULO SEGUNDO: JOSÉ VASCONCELOS

José Vasconcelos y su misión educativa

Los inicios de la valoración de la cultura indígena

La filosofía de José Vasconcelos no sólo representa un alejamiento del cientificismo dogmático del positivismo (un camino recorrido también por Justo Sierra en las décadas anteriores), sino también un movimiento gradual hacia la valorización de la herencia precolombina del país. Tres elementos en los discursos de Vasconcelos —el renovado interés en el espíritu del hombre, la celebración de la obligación moral y la formulación de la identidad mexicana en términos más amplios que sus meras raíces españolas— funcionaron en conjunto para facilitar la transición desde el positivismo porfiriano hacia un nuevo humanismo al servicio de la autonomización de México. Esta sección expone estas tres posturas en los discursos educativos de Vasconcelos entre 1920 y 1924 con el propósito de explicar el proyecto de cristalizar la identidad nacional.

El célebre lema de la UNAM propuesto por Vasconcelos, “Por mi raza hablará el espíritu”, se distingue profundamente del lema positivista del “orden y progreso”. La diferencia entre las dos filosofías subraya que, en la cosmovisión de Vasconcelos, un bienestar meramente material o una “paz” en la tiranía no constituyen un progreso pleno. Sus discursos exponen esta cosmovisión amplia; en su “Carta a la juventud de Colombia” (1920), por ejemplo, se nota la ruptura con la filosofía política propuesta por Porfirio Díaz:

La sociedad en que se vive, generalmente, representa lo que ya ha pasado: el espíritu, en cambio, vive en perpetuo mañana; su intención de conjunto nos hace ser hombre antiguo y hombre moderno, rejuvenecedor del presente y visionario del porvenir. Sólo rompiendo abiertamente con el medio contemporáneo podremos alcanzar progreso.⁸⁵

Al orientar la vida hacia un futuro que englobe el espíritu, y que no desprecie el pasado como un anacronismo superfluo, Vasconcelos formula una antropología filosófica que une el pasado, el presente y el futuro en un proyecto compartido para lograr una sociedad más plena.⁸⁶ Y esta prioridad antropológica es un tema recurrente en sus discursos; cuatro años después, para el Día del Maestro en 1924, por ejemplo, leemos su fórmula para la verdadera educación: “Primero es crear hombres y después se pueden ensayar teorías”.⁸⁷ Como estas citas resaltan, la consideración del espíritu de ser humano, lejos de ser algo que daña el proyecto del progreso

⁸⁵ José Vasconcelos, *Discursos 1920-1950*, Botas, Ciudad de México, 1950, p. 63.

⁸⁶ En esta continuidad propuesta entre el “hombre antiguo y hombre moderno”, podemos detectar elementos de la filosofía educativa de Sierra que supera y a la vez conserva la tradición del pasado en nombre del avance histórico y social.

⁸⁷ José Vasconcelos, *Discursos 1920-1950*, p. 112.

(como sostienen los positivistas más extremos del porfiriato), es una tarea indispensable para lograr una educación adecuada.

A diferencia de los porfiristas quienes intentaron “vencer en el campo espiritual, en la conciencia de los mexicanos”,⁸⁸ donde las doctrinas tradicionales eran vistas como incompatibles con el progreso, Vasconcelos plantea una filosofía de la educación que es decididamente antipositivista. La filosofía de la educación de Vasconcelos respeta la dimensión espiritual del alumno y la libertad de la conciencia. Plantea —en lugar de la ética utilitarista de Mill preferida por los porfiristas— una cosmovisión espiritual y moral que entiende el progreso en un sentido más pleno que la mera expansión económica o el alejamiento de los orígenes religiosos y metafísicos del país.

Esta síntesis entre lo ético y lo espiritual en el pensamiento de Vasconcelos es especialmente notable en el estilo retórico de sus discursos. Para Vasconcelos, la moral no es un vestigio de un estado primitivo de la humanidad que debe ser descartado para el progreso social, sino una realidad absoluta que nos exige sacrificar y construir y, por este medio, alcanzar un bien mayor. Entre los tres elementos tradicionales de la retórica —el *logos*, el *pathos* y el *ethos*— es la combinación de los últimos dos lo que da a sus discursos el mayor peso persuasivo.

Consideremos, por ejemplo, su “Discurso contra el analfabetismo” en los años 1920. En una exhortación poderosa, leemos que “La campaña que nos proponemos emprender es más importante que muchas guerras; por lo mismo, esperamos que nuestros compatriotas sabrán responder al llamado urgente del país, que necesita que lo eduquen rápidamente para poder salvarse”.⁸⁹ Con la misma fuerza de un rey enviando sus soldados a luchar contra un enemigo destructivo, Vasconcelos predica “un entusiasmo cultural semejante al fervor que ayer ponía nuestra raza en las empresas de la religión y la conquista”.⁹⁰ En la taxonomía de prioridades éticas del país, el aprendizaje de la siguiente generación debe ocupar la misma importancia que el sobreviviente en tiempos de una invasión extranjera. Claramente, la ética propuesta por Vasconcelos no es un juicio privado de gustos, permitido teóricamente en un sistema educativo como un medio para un fin positivista mayor, sino un pilar indispensable en el desarrollo integral de la nación; mientras que los positivistas y luego los marxistas predicaron el interés propio como la motivación para el cambio social, la ética de Vasconcelos está basada en un

⁸⁸ Leopoldo Zea, *El positivismo en México...*, p. 63.

⁸⁹ José Vasconcelos, *Discursos 1920-1950*, p. 28.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 11.

profundo respeto por la cosmovisión que da prioridad a las causas más grandes que el sujeto mismo.

Ahora bien, este discurso ético es omnipresente en los escritos de Vasconcelos sobre la educación. Leemos en su “Discurso pronunciado en el teatro Arbeu en la fiesta del maestro” por ejemplo, que “libertador y maestro son sinónimos”,⁹¹ y, en referencia a los frutos de esta lucha por la libertad, “si persevera y cumple de veras su misión moral, tarde o temprano el maestro reemplazará en el mando al soldado y entonces comenzará a civilizarse México”.⁹² Aún un análisis superficial de sus discursos elimina cualquier duda de que la conciencia y la ética son dimensiones fundamentales en el proyecto educativo con el intento de lograr un México orgulloso y pleno.

Al establecer de nuevo la importancia de la ética y la antropología filosófica en el tema de la educación, Vasconcelos propone una especie de vuelta a las tradiciones y a los valores aceptados por los mexicanos influyentes en el siglo XIX. Hasta este punto, podemos ver una básica compatibilidad entre el pensamiento de Vasconcelos y los porfiristas moderados como Justo Sierra. Sin embargo, en el proceso de elaborar su visión para la transformación educativa del país, Vasconcelos también propone algo novedoso para las élites de su tiempo: el inicio de una valoración favorable de la cultura indígena en la identidad mexicana.

Recordando que, para Sierra, “las metas del progreso de México pasan por el cadáver cultural de sus comunidades indígenas”,⁹³ las palabras de Vasconcelos en su carta a Brasil presentando una estatua de Cuauhtémoc son especialmente contrastantes con el discurso durante el porfiriato:

Me cabe la altísima honra de ofrecer al Brasil, a nombre de México, esta estatua de nuestro mayor héroe indígena, del héroe que está más cerca del corazón mexicano... Pues este indio es para nosotros un símbolo de la rebeldía del corazón; es la crispación del brazo ofendido, pero también el alarde de la mente. Y ahora Cuauhtémoc renace porque ha llegado, para nuestros pueblos, la hora de la segunda independencia, la independencia de la civilización, la emancipación del espíritu, como corolario tardío, pero al fin inevitable, de la emancipación política.⁹⁴

Esta elevación de Cuauhtémoc al nivel de los otros héroes nacionales como Hidalgo y Juárez representa una ruptura decisiva con el eurocentrismo del periodo porfiriano. Aunque muchos otros elementos de la filosofía de Vasconcelos no escapan al racismo endémico de su

⁹¹ *Ibidem*, p. 45.

⁹² *Ibidem*, p. 107.

⁹³ Josu Landa, *La idea de universidad de Justo Sierra*, p. 114.

⁹⁴ José Vasconcelos, *Discursos 1920-1950*, p. 92 y p. 95.

tiempo, encontramos en sus discursos un paso hacia la mayor apertura que se fue observando en las décadas posteriores.

Ahora bien, es importante notar que este discurso en favor de la herencia autóctona está basado en la veneración de los indígenas *muertos* y no en los vivos; no obstante, la negación de la tradición española para afirmar un México multicultural que este hecho representa es todavía notable. Con las palabras de Vasconcelos —“levantamos a Cuauhtémoc como bandera y decimos a la raza ibérica de uno y otro confín: ‘Sé como el indio; llegó tu hora; sé tú misma’”⁹⁵— México alcanzó un nuevo nivel de aceptación de la experiencia diversa del país. La cultura europea ya no era un sinónimo de superioridad; poco a poco México buscó dentro de sus propias fronteras lecciones sobre cómo lograr el progreso.

Estos cambios sísmicos en la identidad nacional del país encontraron una expresión en el microcosmos del sistema escolar. El maestro en la imaginación de Vasconcelos no sería “malas copias”⁹⁶ (para usar una frase de Leopoldo Zea) del profesor español —es decir, enseñando para la formación de conciencias ilustradas y eurocéntricas como buscaba el gabinete de Porfirio Díaz— sino un verdadero mexicano, orgulloso de sus raíces y diversidad cultural, y plenamente comprometido en el mejoramiento de su país. En esta visión Vasconcelos presenta como ejemplar otra figura de la herencia precolombina: Quetzalcóatl, dios del aprendizaje.

Hoy la conciencia colectiva saborea inspirarse en Quetzalcóatl, cuya alma se multiplica en cada uno de los maestros. ¡Quetzalcóatl, el principio de la civilización, el dios constructor, triunfará de Huitzilopochtli, el demonio de la violencia y el mal, que tantos siglos lleva de insolente y destructor poderío! ¡Triunfará hoy o mañana, pero es el maestro quien tiene en sus manos la bandera inmortal!⁹⁷

Al recuperar el discurso moral, al celebrar la importancia del espíritu y al regresar a los relatos de la cultura precolombina, Vasconcelos usó su puesto como primer Secretario de Educación Pública entre 1921 y 1924 para poner en marcha profundos cambios en la escolarización de México que tendrían fuertes consecuencias para la cultura y la identidad del país. Quizá el planteamiento de Claude Fell es el mejor testimonio de la importancia del proyecto educativo de Vasconcelos durante este periodo:

A través de la acción de su secretario de Educación, México encarna sus dificultades y lagunas, pero también sus posibilidades y recursos. México toma realmente conciencia de sí mismo. A su manera, dirigiéndose a un público enorme y heterogéneo, Vasconcelos emprende esta obra de autoconocimiento (o de ‘reconocimiento’) que más tarde continuarán, a otra escala y con distinto registro, Samuel Ramos, Emilio Uranga,

⁹⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁹⁶ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, Ciudad de México, 1972, p. 7.

⁹⁷ José Vasconcelos, *Discursos 1920-1950*, p. 114.

Leopoldo Zea, Octavio Paz. Gracias a Vasconcelos, México pierde su rostro mímico y se arranca sus primeras máscaras.⁹⁸

Podemos ver en Vasconcelos un personaje que es bisagra entre las doctrinas porfiristas con su aceptación poco crítica de la cultura europea y con los descubrimientos de la riqueza mestiza, una riqueza que serviría como la piedra angular en la formulación de un nacionalismo mexicano fuerte e independiente.

La raza cósmica: una obra profética

Introducción

A lo largo de la historia nuevas ideas, nuevos valores y distintas crisis han emergido, ganado influencia y finalmente han declinado. Sin embargo, los periodos de influencia pocas veces tienen demarcaciones precisas: ciertas ideas no pertenecen sólo a una categoría intelectual, sino que trascienden las fronteras entre las categorías disciplinarias y existen entre dos o más sistemas de pensamiento. Hay varios ejemplos de este fenómeno: dos grandes obras de Miguel de Cervantes, el *Don Quijote* y *Persiles*, afirman y se burlan a la vez de los modelos tradicionales de la caballería; Vasco de Quiroga, en su aplicación de la *Utopía* de Moro, avanzó en la educación humanista y renacentista de Michoacán mientras que mantuvo la continuidad con la teología y la filosofía escolástica de la Edad Media; *Las mil y una noches* es una obra del Oriente y a la vez un libro firmemente integrado en la imaginación de Occidente; *Los hermanos Karamazov* es un libro que presenta un escepticismo religioso en la figura de Iván Karamazov y también ofrece una de las mejores expresiones de la fe ortodoxa de todos los siglos en la figura del padre Zósima. Aunque las ciencias avanzan con el desplazamiento de las teorías anteriores, las artes —en su expresión creativa— son capaces de superar las leyes de la no contradicción de la lógica desde Parménides y presentar una reconciliación de las ideas opuestas.

El célebre, aún controversial, libro *La raza cósmica* de José Vasconcelos es un ejemplo de una obra que existe en dos distintos momentos a la vez: la obra simultáneamente plantea y refuta las posturas filosóficas y políticas de su tiempo. En este libro coexisten la herencia

⁹⁸ Claude Fell, *José Vasconcelos: Los años del águila (1920-1925)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1989, p. 669.

cientificista del porfiriato y las corrientes claramente antipositivistas del espiritualismo, el mosaico de los planteamientos del Ateneo de la Juventud y el socialismo. El texto expresa preocupaciones sobre la amenaza del anarquismo y, en consecuencia, argumenta con decisión a favor de la necesidad de libertad tanto política como creativa. Vasconcelos celebra la herencia precolombina mientras confía en el *telos* de un futuro mejor para la “raza final” que, en su opinión, es imposible construir sin la aportación europea. Estos elementos existen en una tensión creativa en la mente expansiva de este filósofo, educador y político; y justamente en este dinamismo intelectual es donde reside el gran genio de *La raza cósmica*.

En su capacidad de sostener varias tesis y dar la voz a posturas antagónicas en su libro, Vasconcelos ejerció un rol importante en la integración de la sociedad mexicana que en su tiempo estaba en discordia. Esta sección investiga el contexto histórico, político, educativo y filosófico de México en 1925 —el año en que *La raza cósmica* fue publicado— y fundamenta la tesis de que Vasconcelos fue una figura clave en la construcción de la cohesión social en México. Retomo cinco elementos del pensamiento de Vasconcelos para apoyar esta tesis central: primero, la construcción de una filosofía propiamente mexicana adaptada a las complejidades del país, segundo, la integración de la dimensión espiritual en su antropología filosófica, tercero, la comunicación de un discurso ético que provoca los sueños de los ciudadanos para un futuro mejor, cuarto, la aplicación de las teorías científicas para ganar el apoyo de las clases ilustradas y, quinto, su propuesta de un sistema político y educativo que responda a las preocupaciones mexicanas sobre los peligros de la anarquía a la vez que protege a la libertad de conciencia. En conjunto, estos cinco elementos de los discursos vasconcelianos generaron el apoyo del público y constituyeron una contribución clave en la reconstrucción de la paz en los años posteriores a la Revolución Mexicana.

Una nueva filosofía en los años de la reconstrucción

Porfirio Díaz terminó sus 35 años como presidente de México en 1911, no en una transferencia pacífica del poder, sino en el caos de la Revolución Mexicana. Esta revolución, que duró desde 1910 hasta 1924, fue una consecuencia de varias tensiones políticas que surgieron durante el porfiriato: alrededor del 30% de la tierra mexicana estaba bajo el control de los extranjeros, las generaciones más jóvenes del pueblo no estaban de acuerdo ni con el espiritualismo y las otras filosofías políticas propuestas por el Ateneo ni con el positivismo del gabinete porfirista y, finalmente, la larga presidencia de Díaz hizo muy difícil una transición pacífica del poder. La revolución, donde un millón de mexicanos perdieron la vida, fue un tiempo de conflicto ideológico e inestabilidad. Aunque el combate terminó oficialmente en

1917 con la ratificación de la nueva Constitución (lo cual varios autores identifican como la primera constitución socialista moderna), los siguientes años mostraron que todavía existían llagas abiertas en varias partes de la cultura mexicana. Fue en este contexto que José Vasconcelos tomó protesta como rector de La Universidad Autónoma de México (1920-1921), ejerció como primer secretario de Educación Pública (1921-1924) y empezó a trabajar para sanar estas heridas.⁹⁹ Un primer paso en este proyecto fue la articulación de una filosofía propiamente mexicana.

De la misma manera que el siglo XIX fue un tiempo de independencia política para México, el siglo XX vio una nueva autonomía filosófica que puso distancia respecto al pensamiento europeo. En lugar del positivismo francés —al cual Abelardo Villegas criticó por “su arraigado eurocentrismo”¹⁰⁰— nuevas corrientes filosóficas adaptadas a las complejidades de América Latina ganaron influencia en los años después de la Revolución. José Vasconcelos identifica claramente por qué este hecho filosófico es tan importante para la formación de una sociedad unida:

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el *deus ex machina*. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental.¹⁰¹

Como esta cita afirma, la filosofía tiene una gran influencia sobre la formación de la conciencia colectiva de un país. En el acto de rechazar a la filosofía europea, la autoconciencia de los mexicanos dio un paso más allá de las luchas internas entre porfiristas y espiritualistas, por ejemplo, hacia una autodefinición basada en la articulación de las diferencias respecto a la cultura europea. La nueva filosofía ofrecida por Vasconcelos y otros filósofos del período ayudó a construir un nuevo orgullo en personas que, según Vasconcelos y luego Samuel Ramos,¹⁰² han internalizado un sentimiento de inferioridad que frustra el orgullo nacional.¹⁰³

⁹⁹ Enrique Krauze, *La Pasión De José Vasconcelos*, Televisa, Ciudad de México, 2002. <https://www.youtube.com/watch?v=fubakzN00AM>.

¹⁰⁰ Abelardo Villegas, *Positivismo y porfirismo*, S.E.P., México, 1972, p. 9.

¹⁰¹ José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, México, 1983, p. 156.

¹⁰² En la introducción a la segunda edición de su *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos subraya lo que él llama la “tesis fundamental del libro... que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad”. Samuel Ramos Magaña, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Colección Austral, México, 2001, p. 10.

¹⁰³ Leopoldo Zea identifica esta independencia filosófica más con el pensamiento de Samuel Ramos, sin embargo, es evidente que la siguiente cita se puede aplicar a la aportación vasconceliana también: “Una pregunta había de surgir en la mente de Samuel Ramos, una pregunta audaz por lo inusitada: ¿Por qué no hemos de poder pensar los mexicanos por cuenta propia? ¿Por qué México no ha de tener una filosofía que sea expresión de su

“Por mi raza hablará el espíritu”

La articulación de una nueva filosofía fue un importante paso en el proceso de reconstruir los vínculos sociales en México; sin embargo, no toda filosofía funciona en este proceso de reconstrucción. La filosofía analítica del estilo de Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, por ejemplo, con su exclusión de la metafísica en nombre del rigor lógico, no es capaz de abarcar todos los elementos fundamentales del ser humano; para lograr la verdadera cohesión social, es necesario pasar más allá de los límites de la razón natural para integrar el espíritu. Como el título completo sugiere, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana* intenta articular una meta trascendente que dirigiría los pasos mexicanos en conjunto. La presentación de esta visión de futuro en la que el pueblo mexicano puede encontrar la comunión trascendental es la segunda gran aportación de la filosofía de José Vasconcelos.

En su explicación de la frase “por mi raza hablará el espíritu” que él eligió para la Universidad Nacional Autónoma de México, Vasconcelos afirmó que “significa en este lema la convicción de que la raza nuestra elaborará una cultura de tendencias nuevas, de esencia espiritual y libérrima”.¹⁰⁴ Este resumen de su pensamiento subraya la autodeterminación en la búsqueda filosófica y la integración de lo trascendente. Vasconcelos explica esta dimensión espiritual como un elemento fundamental de la cultura mestiza en la última sección de su obra:

La gente que está formando la América hispánica, un poco desbaratada, pero libre de espíritu y con el anhelo en tensión a causa de las grandes regiones inexploradas, puede todavía repetir las proezas de los conquistadores castellanos y portugueses. La raza hispana en general tiene todavía por delante esta misión de descubrir nuevas zonas en el espíritu ahora que todas las tierras están exploradas.¹⁰⁵

El afán de avanzar hacia “nuevas zonas en el espíritu” y la inconformidad con la mera satisfacción de necesidades materiales es una de las características más notables de la cultura indígena, y es un elemento clave en la motivación del progreso. Como los jesuitas que reconocieron la importancia de la *cura personalis* que educa al cuerpo, a la mente y al espíritu, *La raza cósmica* presenta una visión integradora de la formación del pueblo mexicano, en la que la quinta raza logrará la plenitud espiritual. Esta visión —así como el arte o la retórica— pasa más allá de los límites de la razón natural y, por tanto, es capaz de motivar a la sociedad en su avance hacia la comunión fraterna. La celebración de la dimensión espiritual de la vida

circunstancia?”. Leopoldo Zea Aguilar, *La filosofía en México*, Biblioteca Mínima Mexicana, México, 1955, p. 73.

¹⁰⁴ <https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/identidad-unam/lema>

¹⁰⁵ José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica*, p. 176.

fue una tesis central de los ateneístas, pero fue Vasconcelos en *La raza cósmica* quien la expresó de una manera que generó el apoyo de una porción más amplia de la sociedad.

La educación y la antropología filosófica

Esta conexión con el ámbito espiritual también fue una importante característica del trabajo de Vasconcelos en su fundación de la Secretaría de Educación Pública. Pablo Latapí Sarre, en su libro *La moral regresa a la escuela: Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*, explica por qué una formación educativa es insuficiente si no está en diálogo con el ámbito espiritual de los alumnos:

... los sistemas educativos y en particular la organización de la educación pública, deben procurar proporcionar una educación integral y por tanto abarcar la formación en la fe, en el caso de los alumnos creyentes; para que los principios religiosos puedan inspirar todo el *currículum*, es de desear que las escuelas públicas acepten que los alumnos creyentes reciban instrucción religiosa y moral congruente con su fe.¹⁰⁶

Latapí entiende que la conciencia y el encuentro con lo divino en la vida de los alumnos es un núcleo sagrado y que la educación laica no puede ser integrada como un conocimiento robusto si la enseñanza no está en concordancia con estas creencias profundas. José Vasconcelos —quien fue hijo de una madre católica muy devota, estudiante del espiritualismo, practicante de la contemplación durante su carrera política y que finalmente regresó al catolicismo de su niñez después del suicidio de su pareja Antonieta— fue un hombre profundamente marcado por un encuentro con lo Absoluto que influyó en sus trabajos a lo largo de su vida, y la impronta de este encuentro permea su postura política, filosófica y educativa.

Ahora bien, esta integración de la dimensión sagrada en sus discursos es una de las grandes aportaciones de la antropología filosófica de Vasconcelos; sin embargo, es sólo un ejemplo entre muchos de los proyectos dirigidos hacia la construcción de una unidad del ser humano propuesta por la filosofía en el siglo XX. Mientras que Jacques Maritain estaba trabajando para reconciliar el dualismo entre alma y cuerpo en la conciencia europea con su célebre *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad*, Vasconcelos y Samuel Ramos estaban desarrollando una filosofía mexicana que tomara conciencia de las complejidades de la herencia indígena. Pasaremos a la filosofía de Ramos en los siguientes capítulos, pero adelantemos una cita de su obra *Hacia un nuevo humanismo* que subraya la importancia de esta corriente filosófica:

¹⁰⁶ Pablo Latapí Sarre, *La moral regresa a la escuela: Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, pp. 104-105.

El nacimiento de aquella disciplina [de la antropología filosófica] corresponde a la aparición de una nueva conciencia de la vida humana que ya no [se] satisface comprendiéndose por secciones o fragmentos, sino que se descubre a sí misma como un todo unitario que sólo como tal puede estudiarse para saber lo que es.¹⁰⁷

Al presentar una filosofía que integra la herencia cultural mexicana y que integra el espacio supraracional de la espiritualidad, la antropología filosófica de Vasconcelos propuso un punto de referencia para construir vínculos sociales con la sociedad fracturada por la Revolución. En una década marcada por la reducción del espíritu a regularidades positivistas, la antropología filosófica y el diálogo con lo trascendente en sus discursos educativos ayudó a recuperar un humanismo integral.

Una ética del porvenir

La raza cósmica posee un fuerte carácter ético. La tesis central del texto —que la sangre mestiza es la clave para lograr la perfección racial— presupone que hay una jerarquía entre los seres humanos, una postura que recae sobre una evaluación moral. Ignorando por el momento las objeciones de este análisis eugénico, es claro que la filosofía de los valores juega un importante papel en el planteamiento de José Vasconcelos, una postura filosófica influida fuertemente por la herencia del positivismo del porfiriato y las rebeliones contra tal filosofía articulada por el Ateneo de la Juventud. Esta ética vasconceliana jugaba un importante papel en la construcción de una causa común para los mexicanos en los años después de la Revolución.

Vasconcelos presenta un excelente resumen de las corrientes éticas que estaban presentes en el contexto histórico de México en los años veinte en *La raza cósmica*. En su articulación de su postura moral, se nota la lucha interna que representa establecer una ética que estaría en concordancia con sus convicciones y que respondería a las complejidades de su momento histórico:

El cristianismo predicó el amor como base de las relaciones humanas, y ahora comienza a verse que sólo el amor es capaz de producir una Humanidad excelsa. La política de los Estados y la ciencia de los positivistas, influenciada de una manera directa por esa política, dijeron que no era el amor la ley, sino el antagonismo, la lucha y el triunfo del apto, sin otro criterio para juzgar.¹⁰⁸

Como vimos en el capítulo anterior, la filosofía comtiana intentó construir una “física social” capaz de explicar las leyes absolutas que rigen la sociedad en su camino hacia el

¹⁰⁷ Samuel Ramos Magaña, *Hacia un nuevo humanismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1962, p. 39.

¹⁰⁸ José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica*, p. 167.

progreso.¹⁰⁹ La versión de este sistema de pensamiento en México poseyó un fuerte carácter spenceriano inclinado hacia el darwinismo social. Consecuentemente, las relaciones entre los miembros de la sociedad empezaron a aproximarse al desagradable proverbio latino *Homo homini lupus est* más que a la ética cristiana de “El que quiera ser el primero, que se haga servidor de todos”.¹¹⁰ Vasconcelos entendió que una filosofía capaz de unir los elementos antagonistas del país debía desechar la ética egoísta de Comte; sin embargo los avances económicos asociados con las reformas positivistas y el sentimiento anticlerical de la clase burguesa hicieron más complicada la articulación de una ética explícitamente antipositivista en los discursos y publicaciones vasconcelianos.

Los movimientos en contra de la ética individualista, especialmente en la filosofía educativa, estaban presentes aún cuando Porfirio Díaz estaba en el poder. Hasta Justo Sierra, uno de los ideólogos positivistas más comprometidos durante el porfiriato, reconoció la importancia del ámbito moral en la educación. Pablo Latapí observa, citando a Sierra, que

El plan de estudios de la Escuela Preparatoria, del 17 de enero de 1907, precisó que la clase de moral incluiría un resumen somero de las más importantes generalizaciones de la sociología, y su fin principal sería ‘... hacer sentir a los alumnos la importancia de los vínculos sociales y la necesidad de obtener el perfecto desarrollo físico, intelectual y moral de cada uno de los asociados, así como la unión cooperativa de todos, para realizar el bien común’.¹¹¹

Ahora bien, tal ética no sólo sirve como un punto de referencia en el mundo actual, también tiende un puente con los valores del pasado y las esperanzas del futuro. Con una confianza en los méritos del futuro, es posible sublimar la insatisfacción del presente en el nombre del bien común del porvenir. Samuel Ramos explica este fenómeno de una manera espléndida en *Hacia un nuevo humanismo*:

Las normas de valoración nos permiten concebir cómo estas cosas imperfectas deben ser. El mundo de valores es pues una proyección ideal de cómo deben ser las cosas. Los valores constituyen la meta de toda acción humana.¹¹²

Vasconcelos, con su planteamiento teleológico de una excelsa quinta raza futura y su afirmación del valor de la fraternidad entre las clases, logra en *La raza cósmica* una visión cautivadora que invita a los ciudadanos a dejar atrás las disputas de la Revolución y construir un mejor futuro compartido. Este proyecto está permeado por elementos de una ética cristiana que estaba presente en la cultura mexicana desde la colonia; no obstante, la ética vasconceliana

¹⁰⁹ Dicho sea de paso, las obras de Spencer fueron escritas antes que *El origen de las especies* de Darwin.

¹¹⁰ Marcos 10:35.

¹¹¹ Pablo Latapí Sarre, *La moral regresa a la escuela*, p. 36.

¹¹² Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 45.

hizo importantes concesiones a los grupos ilustrados y burgueses que fueron claves en la difusión más amplia de su filosofía moral.

Una rama de olivo para las élites

Aunque Vasconcelos reconoció la vacuidad de la ética positivista en *La raza cósmica*, debía estar atento a la gran influencia que tal filosofía había ejercido sobre las clases altas. La conexión entre las reformas del porfiriato y la expansión de la economía está claramente documentada. El respeto a la validez universal e indisoluble de los contratos legales del siglo XIX estimuló una gran inversión de capital extranjero en los ferrocarriles, hecho que repercutió en la expansión de la industria mexicana. La riqueza generada por este proceso construyó una nueva clase de *nouveaux riches* que naturalmente sentía afinidad hacia las creencias filosóficas, políticas y económicas que sustentaban la fundación de este periodo de crecimiento económico.

Estos hechos socioeconómicos ayudan a explicar el lenguaje mesurado que Vasconcelos usó al hablar de los méritos y el alcance del método científico. Desde el Ateneo de la Juventud, Vasconcelos reconoció que “la ciencia se ha mostrado impotente para ‘definir los primeros principios y menos aún los ideales definitivos’; el terreno quedaba entonces libre para actividades hasta entonces consideradas sospechosas y estériles: la especulación filosófica, el arte, la religión, actividades éstas que, para Vasconcelos, están vinculadas”.¹¹³ Esta falta de fe en la validez de los axiomas del pensamiento positivista no constituyó una objeción suficientemente grave para abandonar una base científicista —y, en particular, biologicista— de sus propuestas sociopolíticas.

Más allá de la justificación económica, gran parte de la élite apoyó también las tácticas políticas del porfiriato. En el análisis de este sector social, la naturaleza salvaje de la sociedad mexicana hizo que la mano dura de Díaz fuera la única manera de transformar México en un país moderno. Moisés Navarro González, en su explicación de los argumentos a favor de esta posición, se apoya en Justo Sierra para afirmar que la nueva clase alta,

... apoyada en la sociología de Spencer, interpretó los gobiernos de Juárez y de Díaz como el tránsito de la era militar a la industrial. Esta tesis le permitió justificar la dictadura ‘progresista’ de Porfirio Díaz, porque dada nuestra historia, nuestra geografía, ‘...y nuestra verdadera constitución social, nuestro verdadero modo de ser político tenía que ser una dictadura, para no ser una anarquía’.¹¹⁴

¹¹³ Claude Fell, *José Vasconcelos: Los años del águila (1920-1925)*, p. 367.

¹¹⁴ Moisés González Navarro, *Sociología e historia en México*, El Colegio de México, México, 1985, p. 14. Es una cita de Justo Sierra.

José Vasconcelos reconoció que esta opinión estaba presente en la sociedad mexicana, y tomó precauciones para evitar la apariencia de que él estaba apoyando a las ideas que podían llevar a la anarquía. Y aquí reside parte del gran genio del filósofo: en su recuperación de una ética de amor y en su presentación de la plenitud de la quinta raza del porvenir, Vasconcelos no regresa a la metafísica premoderna, sino que propone una ontología parcialmente fundada en la ciencia de su época. Al subrayar su deferencia hacia la ciencia —o más bien lo que en hoy día está reconocido como una especie de pseudociencia— *La raza cósmica* tranquiliza las conciencias de los mexicanos preocupados por el regreso a un pasado visto como anticientífico y caótico.

Es en este contexto histórico que la siguiente cita de Vasconcelos, que funda una gran parte de su planteamiento filosófico sobre la biología, tiene más sentido:

La ley de Mendel, particularmente cuando confirma ‘la intervención de factores vitales en la rueda motriz físico-química’, debe formar parte de nuestro nuevo patriotismo. Pues de su texto puede derivarse la conclusión de que las distintas facultades del espíritu toman parte en los procesos del destino.¹¹⁵

Un patriotismo basado en la ciencia es un patriotismo, según el análisis de las nuevas élites, estable y firme que no corre el riesgo de la inestabilidad o, peor, de la anarquía que puede amenazar la riqueza y la oportunidad política. Esta justificación genética tuvo el apoyo de las clases altas, mientras que la celebración de la importancia central de la cultura mestiza animó a las clases populares. Por su capacidad de generar el consenso político, *La raza cósmica* brilla como un ejemplo de una obra que apoya un futuro que resuelve las disputas y sana las heridas profundas del país.

El justo medio entre los naufragios gemelos de la anarquía y la dictadura

La preocupación sobre la posibilidad del anarquismo ocupó un lugar prominente en las conciencias de los mexicanos en los años después de la Revolución; no obstante, la amenaza de una dictadura —y la posibilidad de una sangrienta transferencia del poder al llegar a su fin— también generó preocupaciones. *La raza cósmica* de Vasconcelos está atenta a estas dos preocupaciones y presenta una tercera vía para una filosofía política capaz de satisfacer las ansiedades de los dos grupos. Analicemos cómo esta tensión fue resuelta en el sistema escolar mexicano.

Leopoldo Zea, reflexionando sobre el nuevo contexto socioeconómico que surgió durante la presidencia de Porfirio Díaz, explica que:

¹¹⁵ José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica*, p. 167.

Después del triunfo de la burguesía mexicana se hacía urgente el establecimiento del orden. Pero no bastaba un orden superficial, era menester un nuevo orden que tuviese como base la conciencia de los mexicanos. Era menester una nueva educación que desplazarse a la establecida por el clero.¹¹⁶

Para mantener la estabilidad de la siguiente generación de burgueses, los positivistas se enfocaron en la formación de las conciencias de los alumnos en las escuelas de una manera que limitara lo que estaba visto como excesivo e irracional en la devoción religiosa popular. Con una conciencia científica —racionalizaron los anticlericales— los ciudadanos tendrían una disposición estable, dócil, e ilustrada que ayudara a desarrollar un país moderno e industrializado.

Vasconcelos, quien había sido educado en un ambiente positivista, vio los méritos de tal sistema filosófico; no obstante, la preocupación por la libre expresión hizo que rechazara los elementos claves de los argumentos burgueses. Susana Quintanilla explica claramente que la libertad de las conciencias fue una preocupación central para Vasconcelos:

La libertad de elegir, esto es lo que Vasconcelos reclamó en nombre de su generación en la conferencia intitulada “Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” que impartió en septiembre de 1910 para cerrar el programa organizado por el Ateneo de la Juventud en los festejos por el centenario del inicio de la Independencia de México.¹¹⁷

Dada la opción entre un excesivo control intelectual en las escuelas y una excesiva deferencia a la libertad de la conciencia, Vasconcelos eligió la libertad. En sus argumentos a favor de mayor autonomía para las siguientes generaciones, una importante dimensión de la antropología filosófica —la dimensión ética— se mantuvo. Pablo Latapí explica esta importante conexión entre la libertad y la posibilidad de la acción moral en su libro *La moral regresa a la escuela*:

Lo esencial del ámbito moral es la capacidad humana de optar, de modo libre y responsable, ante valores diferentes; este ámbito está constituido por los actos específicamente ‘humanos’ que involucran la inteligencia, la voluntad y el sentimiento.¹¹⁸

La libertad de conciencia, tanto en las escuelas como fuera de ellas, es una piedra angular en la antropología filosófica vasconceliana: sin la capacidad de elegir, la integración de la acción ética y el discernimiento sobre los bienes basado en la espiritualidad es imposible.

¹¹⁶ Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, p. 32.

¹¹⁷ Susana Quintanilla, “Por qué importa Vasconcelos” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Universidad de Murcia, Murcia, España, año 34, N° 75, pp. 1281-1303, p. 1297.

¹¹⁸ Pablo Latapí Sarre, *La moral regresa a la escuela*, p. 19.

Vasconcelos reconoció los riesgos y las ventajas de la libre conciencia y argumentó a favor de la libertad.

Aún en los casos en que un camino es claramente mejor que otros, Vasconcelos argumenta que no es lícito interferir con la libre elección. En *La raza cósmica* esta opinión está formulada de la siguiente manera: “Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía”.¹¹⁹ Para Vasconcelos, la llegada a la plenitud final de la quinta raza sólo se cumplirá cuando los libres y bien informados ciudadanos mexicanos usen sus propias fuerzas para lograrla. Vasconcelos reconoció que la sanación de las heridas de la discordia sólo fue posible por medio de personas formadas para la libertad que toman control de su propio destino y luchan por un futuro mejor, un futuro libre de las enfermedades de la opresión y la manipulación.

Unas palabras de síntesis

La década de los años veinte no fue un periodo pacífico. Entre 1926 y 1929, casi cien mil mexicanos murieron en la Cristiada, una guerra íntimamente conectada con las tensiones religiosas y políticas del país de las décadas previas. *La raza cósmica* no fue una obra cuya publicación concordó inmediatamente con el cese de los conflictos. Sin embargo, muchas de sus contribuciones intelectuales constituyeron la base para la prolongada expansión económica y la estabilidad política que ya está popularmente descrita como “el Milagro mexicano”.

La nacionalización del petróleo con la empresa Pemex por Lázaro Cárdenas en 1938, por ejemplo, reflejó un nuevo orgullo en las propias fuerzas del país y la independización de la inversión extranjera; este giro nacional hacia la nueva confianza en los proyectos nacionales se acerca a los consejos de Vasconcelos de descartar los sentimientos de inferioridad e invertir en los dones de un país con una identidad mestiza. La estabilidad en el ámbito económico y político, de manera similar, sugiere que los ciudadanos crean en un destino de plenitud que justificó la sublimación de las insatisfacciones en el nombre de un mejor porvenir, un elemento clave de la argumentación de *La raza cósmica*.

A fin de cuentas, es imposible establecer una relación causal entre la filosofía vasconceliana y la prosperidad y la cohesión social en la mitad del siglo pasado; las herramientas de las ciencias sociales no presentan una narrativa definitiva. Lo que sí es evidente

¹¹⁹ José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica*, p. 120.

es que José Vasconcelos propuso “un ‘lienzo absoluto e irresistible del futuro’”,¹²⁰ lo que influyó fuertemente a varios sectores de la sociedad mexicana. Su pensamiento teje juntos los hilos de la mente y el espíritu, lo político y lo educativo, lo biológico y la ética y —lo más importante— el presente y el futuro: un futuro en el que las esperanzas y gozos del pueblo mexicano llegarían a su plenitud. Por esta razón, más que un político, un educador o aún filósofo, José Vasconcelos Calderón merece el título de un profeta del porvenir.

El Vasconcelos de *Ulises criollo*: ¿Existencialismo cristiano?

Una lectura kierkegaardiana de su autobiografía

Introducción

Søren Kierkegaard es un autor cuyo pensamiento representa un puente entre dos etapas históricas: la reflexión filosófica formulada en diálogo respetuoso con la fe cristiana, y la exploración angustiosa del existencialismo. Kierkegaard a mediados del siglo XIX —siguiendo las pautas de los románticos contra el racionalismo y cientificismo de su periodo— se preocupaba por un sentido último de la vida que englobaría las experiencias religiosas, psicológicas y afectivas en su filosofía. La lucha del autor para lograr esta síntesis existencial se plasmó en un conjunto de obras filosóficas que tienen mucho que decir a nuestros tiempos.

Dos generaciones después y a 9000 kilómetros de Dinamarca, José Vasconcelos también vivía en una cultura en transición entre dos etapas históricas: Vasconcelos creció en el contexto político positivista de Porfirio Díaz, pero —como él escribió junto con Antonio Caso en el Ateneo de la Juventud— tuvo el anhelo de una filosofía más allá de los puros límites de la razón científica. El autor ocupó puestos públicos importantes en el gobierno revolucionario y anticlericalista, pero mantuvo una mirada espiritual compatible con el catolicismo de su niñez. Sus obras encontraron resonancia con las clases más altas y cultas de México, pero también los pueblos más sencillos fueron animados por su visión de un futuro mexicano integrado y pleno. En suma, Vasconcelos es un pensador cuyo pensamiento ocupa un espacio liminal entre el país pre- y posrevolucionario y, aún con sus fallas personales, su planteamiento—así como el de Kierkegaard— merece más estudio.

¹²⁰ Susana Quintanilla, “Por qué importa Vasconcelos”, p. 1296. Es una cita de Enrique Krauze.

Esta sección expone la filosofía de Kierkegaard basada en sus obras *La enfermedad mortal*, *El concepto de la angustia* y *la Ejercitación del cristianismo*, en el intento de describir su antropología filosófica, su teología moral y su experiencia religiosa, manteniendo a José Vasconcelos como un interlocutor a partir de su autobiografía *Ulises criollo*. Sobre la base del análisis de su formación filosófica y su desarrollo social, sostengo la tesis de que Vasconcelos debe ser considerado un existencialista en la línea de Kierkegaard, Dostoievski y Nikolái Berdiáev.

La visión antropológica de Kierkegaard

En los resúmenes de la historia de la filosofía, Kierkegaard es frecuentemente presentado en contraste con el hegelianismo. Su programa de filosofía y teología en la Universidad de Copenhague estaba fuertemente influido por Hegel, y el disgusto del autor por su profesor hegeliano H.L. Martensen, así como por su contemporáneo Hans Christian Andersen, es bastante conocido. Sin embargo, estudiosos contemporáneos han puesto en duda este supuesto antagonismo entre Kierkegaard y el filósofo alemán, hasta el punto de que varios teóricos identifican a Kierkegaard como un filósofo hegeliano.¹²¹ Dejando a un lado las claras diferencias estilísticas, quizá la similitud más notable entre los autores son sus planteamientos de la unión de los contrarios presente en el sujeto humano. Cuando Kierkegaard escribe que “El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis”,¹²² vemos la continuación de un monismo que pasó por Heráclito, Spinoza y finalmente llegó al individuo hegeliano que encuentra su plenitud en el Absoluto.¹²³ En la comprensión del sujeto como una síntesis, tanto Hegel en su *Fenomenología del espíritu* como Kierkegaard en *La enfermedad mortal* testifican que “el hombre es espíritu”¹²⁴ y afirman, “¿Pero qué es el espíritu? Es el yo”.¹²⁵

Ahora bien, el paralelo más obvio entre el contenido hegeliano de Kierkegaard y la filosofía de José Vasconcelos es la antropología teleológica: Kierkegaard postula la posibilidad de un futuro pleno en el que la angustia ha sido superada —o por lo menos se encuentra un sentido— por la fe, y Vasconcelos imagina un futuro pleno de la síntesis de la raza cósmica.

¹²¹ Ver por ejemplo Jon Stewart, “Kierkegaard as a Hegelian” en *Enrahonar*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España, año 17, Nº 29, 1998, pp. 147-152.

¹²² Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Luarna Ediciones, Madrid, 2019, p. 12.

¹²³ Este encuentro con la plenitud es el que en Kierkegaard no puede afirmarse sino como paradoja. La síntesis no es reconciliación sino tensión paradójica. Estoy agradecido a Pedro Reyes, S.J. por esta clarificación.

¹²⁴ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 12.

¹²⁵ *Idem*. En Hegel, este “yo” (subjetivo) no es lo último en el espíritu. Otra vez, estoy agradecido a Pedro Reyes por este comentario.

No obstante, la reflexión biográfica de Vasconcelos muestra la lucha del autor para integrar y armonizar lo infinito-trascendente con lo científico-finito en su corazón, cercana a la del autor danés. Es evidente, por ejemplo, que la reacción de Vasconcelos al escuchar el discurso de una cátedra médica sobre la gestación de un infante comparte con Kierkegaard su característica lucha interna existencial sobre su identidad:

Con el detalle de la placenta, los desgarramientos y los líquidos, queda para toda la vida un océano de asco de toda función fisiológica. Y así yo cuento mi nacimiento desde el día que por primera vez, siendo niño, me pregunté:
—¿Quién soy? ¿Qué soy?¹²⁶

Ahora bien, esta reflexión sobre la vida como proceso biológico y a la vez la vida como espíritu mueve a Vasconcelos a una angustia intelectual y espiritual. En esta tónica, Vasconcelos recuerda la enseñanza de su preparatoria de que "La observación y la experiencia constituyen las únicas fuentes del saber"¹²⁷, pero también reconoce que este camino hacia el conocimiento es inadecuado, ya que

Newton, y Comte, y Spencer [son] catalogadores de hechos..., ninguno merecía el nombre de filósofo. Penetrar la maraña de los hechos para descubrir el hilo conductor, remover y animar la entraña misma de la creación, eso es ser un filósofo.¹²⁸

Se nota en Vasconcelos la lucha por una comprensión adecuada de quiénes somos como seres humanos, una investigación que —como Kierkegaard en su búsqueda por “el verdadero hombre, el hombre íntegro, el hombre por excelencia”¹²⁹— no se puede reducir al alcance limitado de la investigación de las ciencias puras. Consecuentemente, los dos autores, en sus anhelos de tener una base espiritual para su filosofía, desarrollan una antropología filosófica que engloba el espíritu y lo material, lo finito y lo infinito en la vida plena del hombre reflexivo.

La teología moral

La teoría de los tres estadios —es decir, la progresión adecuada del hombre que pasa desde la vida estética (hedonista), a la ética y finalmente a la religiosa— es una de las interpretaciones de Kierkegaard más citadas en el discurso filosófico popular. A pesar de las disputas contemporáneas sobre la validez de esta interpretación de Kierkegaard, tal teoría ha ejercido una profunda influencia sobre autores del siglo XX y del siglo XXI. Martin Heidegger,

¹²⁶ José Vasconcelos Calderón, *Ulises criollo*, Ediciones Botas, Ciudad de México, 1937, p. 343.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 176.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 220.

¹²⁹ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Colección Austral, Ciudad de México, 1994, p. 22.

por ejemplo, en su análisis de la dictadura del Uno y la banalidad de las habladurías de las masas, basa su análisis en esta teoría kierkegaardiana clásica.¹³⁰

¿Pero cuál es el mecanismo que impulsa a los seres humanos hacia su estadio adecuado? Según Kierkegaard, este camino nace de la angustia, una angustia generada por una reflexión ética y existencial de la vida.¹³¹ Como en la filosofía aristotélica de las causas finales, la ética y la religión ejercen un magnetismo que nos atrae hacia el estadio superior; sin embargo, como la filosofía griega que “comienza de la admiración”,¹³² el inicio del camino hacia la vida plena para Kierkegaard también tiene una causa inicial: la meditación sobre la desesperación y la angustia fundamental de la vida. Kierkegaard explica este mecanismo con estas palabras:

Pero sea hombre de edad o joven, la desesperación es la misma: no se llega a una metamorfosis de lo que hay de eternidad en el yo, haciendo posible esta lucha exterior a la conciencia, que intensifica la desesperación hasta una forma aún más elevada, o que conduce a la fe.¹³³

En el descubrimiento de lo infinito que habita en nuestro ser, podemos llegar a la desesperación de la conciencia, lo que nos conduce —siempre por medio de la libre elección del sujeto— hacia la ética y finalmente hacia la vida religiosa. Para Kierkegaard, tal angustia es inevitable para toda la humanidad, ya que “nadie ha vivido nunca y no vive fuera de la cristiandad sin estar desesperado, ni dentro de la cristiandad”.¹³⁴ Desde este planteamiento existencial, Kierkegaard propone un camino universal desde la meditación sobre la desesperación hasta el desarrollo ético y religioso.

Ahora bien, quizá por sus convicciones luteranas, Kierkegaard no equipara la “eternidad en el yo” con la ley natural o la ley divina escrita en nuestros corazones; sin embargo, la compatibilidad de esta reflexión trascendente con la teología moral tomista es bastante clara: en el cultivo del silencio exterior e interior, en la creación de espacios sobrios para escuchar la conciencia, toda la humanidad puede —si quiere— escuchar la llamada de Dios y optar por el camino que conduce hacia la expresión religiosa.

¹³⁰ José Rey de Castro resume esta teoría de la siguiente manera: “La existencia del hombre ha de resolverse en el estadio religioso que, recogiendo lo más sublime de lo estético y la necesidad de la ética, eleva la existencia a la trascendencia; porque todo hombre tiene un fondo religioso que traspasa y transforma una existencia exterior”, José Rey de Castro, “Angustia, libertad y pecado en ‘el concepto de angustia’ de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard” en *Synesis*, año 10, N° 1, Universidad Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, 2018, pp. 147-165, p. 159.

¹³¹ Más precisamente, la angustia surge por el binomio paradójico del que está constituido el yo. La reflexión es siempre un sucedáneo.

¹³² Antonio González Fernández, *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2014, p. 13.

¹³³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 112.

¹³⁴ *Ibidem*, 36.

La estética de Vasconcelos juega un papel importante a la hora de lograr una filosofía personal capaz de integrar al espíritu, lo moral y su teoría política. Como bien nota Claude Fell, “Su pensamiento estético, que inspiró directamente a la acción que realizó dentro de la SEP, es a la vez coherente y alógico. Coherente porque, como Bergson, Vasconcelos establece vínculos estrechos entre, por un lado, las actividades estéticas y, por el otro, la psicología y la moral”.¹³⁵ La referencia a Bergson, cuyo espiritualismo representó una de las propuestas más atractivas para los jóvenes revolucionarios quienes estaban insatisfechos con el positivismo porfiriano, no es una coincidencia: como Fell observa, “Vasconcelos construye el sistema educativo y cultural implantado a partir de 1920-1921 sobre la filosofía espiritualista adquirida, preciada y expuesta en el Ateneo de la Juventud”.¹³⁶ Los intentos de superar el carácter alógico y sintetizar esta propuesta estética de Vasconcelos fueron una tarea de las siguientes generaciones de filósofos, entre las cuales Samuel Ramos representa el intento más notable. Lamentablemente, como veremos, la filosofía mexicana gestionada “sobre los principios epistemológicos de la Ilustración” por los estudiosos de la UNAM a lo largo de los décadas treinta, cuarenta y cincuenta jamás logró los éxitos de la matriz socio-estética del México virreinal “irradiado por la influencia del catolicismo barroco”.¹³⁷

La fe de Vasconcelos, enraizada en la teología preconiliar, está de acuerdo con la filosofía de la ley divina y natural explicada por Agustín y Tomás de Aquino, y reconoce —como Kierkegaard— la reflexión sobre estos preceptos como un vehículo universal para llegar al conocimiento divino. Se nota esta impronta escolástica en casi cada capítulo de *Ulises criollo*, pero esta formación está especialmente presente en sus confrontaciones con el laicismo. Por ejemplo, al escuchar un discurso anticatólico, Vasconcelos explica que la experiencia lo hizo:

... recordar las anticipaciones del San Agustín de mi infancia cuando decía refiriéndose a Dios: “Y no te acercas sino a los contritos de corazón; ni serás hallado por los soberbios, aunque con curiosa pericia cuenten las estrellas del cielo y las arenas del mar o investiguen el curso de los astros”.¹³⁸

En este discurso sobre la capacidad del hombre de encontrar la presencia de Dios en la reflexión de un corazón sincero,¹³⁹ Vasconcelos concuerda con Kierkegaard: al buscar en lo más profundo de nuestro ser, encontramos el impulso que nos pone en camino hacia la fe.

¹³⁵ Claude Fell, *José Vasconcelos: Los años del águila...*, p. 367.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 662.

¹³⁷ Alfonso Alfaro, “Del acuerdo tácito a la relación abierta: Los ricos también lloran”, pp. 159 y 162.

¹³⁸ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 179.

¹³⁹ La eficacia de la gracia es importante en este proceso: la posibilidad del encuentro con Dios no surge de la capacidad del hombre sino porque Dios viene a encontrarlo gratuitamente. Es ese don el que Kierkegaard reconoce existencialmente.

Ahora bien, además de esta ruta contemplativa hacia el encuentro con lo trascendente, Vasconcelos también valora la exuberancia de las fiestas como una expresión religiosa. Aquí la extroversión de la vida pública está en contraste con la vida privada y melancólica del autor danés. Explicando su encuentro con la fiesta de la Virgen de Guadalupe, Vasconcelos describe la emoción como:

Luz, calor y colores, confusión de castas, dialectos indígenas, trajes bizarros; todo el México misterioso y complejo que el sentimiento religioso, hábilmente ligado a la idea de patria, unificaba un instante. El *Non fecit talliter* a través de nuestra historia angustiosa podría parecer irónico a un juez imparcial, pero a nosotros nos confirmaba la promesa de un augusto destino colectivo (*sic*).¹⁴⁰

Para Vasconcelos, tanto el camino de la interioridad como el éxtasis caótico de las fiestas religiosas son una ruta para superar la angustia y llegar a una ética pública del bien común que a la vez fortalezca la fe. Para Vasconcelos, el estadio de lo estético no debe ser abandonado para pasar a lo ético y lo religioso: el sujeto puede avanzar hacia su *telos* en la participación de la devoción popular. El hombre pleno no sólo surge de la reflexión y el encuentro con la ironía socrática como plantea Kierkegaard, sino también en la alegría y festejo común de los pueblos sencillos. Mientras que Kierkegaard lamenta “¡Muy raros son aquellos cuya vida, y aún débilmente, tenga un destino espiritual!”,¹⁴¹ Vasconcelos mantiene una cosmovisión más optimista sobre la presencia de la vida espiritual en la masa.

Una ética subjetiva

En la mayoría de las historias de la filosofía, Kierkegaard es considerado como el padre del existencialismo. Al subrayar la importancia de la reflexión individual, al seguir el *logos* y los afectos en las cuestiones sobre el sentido de la vida, al plantear la tesis de que el hombre pleno surge de una elección libre de una vocación en la sociedad, Kierkegaard construyó la base filosófica sobre la cual los existencialistas y personalistas edificaron sus obras en el siglo XX. Para tomar solo un ejemplo, el personalista ruso Nikolái Berdiáev —con su afirmación de que “el fin último [para los seres humanos] no podía ser otro que la conquista de la libertad y su ejercicio efectivo por todo hombre”¹⁴² ya que la libertad “constituye la condición primera tanto de la vida como de la creación”¹⁴³— es un filósofo en continuidad con el célebre danés

¹⁴⁰ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 93. En el texto la cita tiene una falta de ortografía. Nosotros sabemos que la frase correcta es *non fecit taliter omni nationi*.

¹⁴¹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 106.

¹⁴² Marcelo López Cambrero, *et. al*, *Personalismo existencial. Berdiáev, Guardini, Marcel*, Fundación Emmanuel Mounier-SOLITEC-IMDOSOC, Madrid, 2006.

¹⁴³ Leonida Gancikov, “Berdjaev o Berdiaef, Nikolái Aleksándrovic” en *Diccionario de filosofía*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986, p. 140.

melancólico. La psicología existencial de Dostoievski y los personalistas franceses también deben muchos elementos al planteamiento de Kierkegaard, sobre todo la aportación fundamental del filósofo: El sujeto libre, reflexivo y con raíces personales profundas constituye la persona que ha llegado a su plenitud.

Ahora bien, esta celebración de la individualidad de la persona debe ser entendida no sólo como una aportación de la antropología filosófica o un planteamiento teológico, sino como una cosmovisión de una ética de subjetividad plena. Las consecuencias morales de la filosofía de Kierkegaard se siguen lógicamente de un estudio de su obra *O lo uno o lo otro*. Este libro plantea un mundo en el que no hay distinción ética entre la vida del hombre en búsqueda de santidad y pureza según la tradición cristiana, y el hombre hedonista al que sólo le interesa su propio placer sin consideración por sus obligaciones con los demás. Como Alasdair MacIntyre ha notado en su obra *Tras la virtud*, en un sistema ético basado sólo en la razón, desconectado de los valores de nuestros antepasados, no hay manera de decir que o lo uno o lo otro de estos estilos de vida es más encomiable.¹⁴⁴ Dicho de otra manera, el sujeto debe estudiar, reflexionar y discernir su camino de la vida ética, ya que el consenso ilustrado no es un mapa confiable. Solamente el sujeto que está atento a sus propias angustias y anhelos logra superar la desesperación y la enajenación de la vida de la masa y vive la vida de una manera ética. He aquí la razón por la cual Kierkegaard celebró al individuo en su desarrollo del yo auténtico.

Más aún, el énfasis kierkegaardiano en esta ética subjetiva es tan fuerte que el autor afirma que “se peca cuando, ante Dios o con la idea de Dios, desesperado, no se quiere ser uno mismo”.¹⁴⁵ Como Heidegger con su énfasis en la necesidad de cuidar la vocación para la cual hemos entregado la vida, para Kierkegaard tomar refugio en las vanidades de la masa y evitar la responsabilidad de ser uno mismo es una ofensa contra lo divino. Explicando la importancia de esta vida propia, Kierkegaard describe el camino adecuado para que el hombre cumpla con su finalidad de la siguiente manera:

... en su relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo suméjase (*sic*) a través de su propia transparencia en el poder que le ha planteado. Y a su vez, esta fórmula, como tantas veces lo hemos recordado, es la definición de la fe.¹⁴⁶

En este análisis del yo, la reflexión y la perfección, encontramos las semillas del famoso enunciado de Thomas Merton: “Ser santo significa ser yo mismo”.¹⁴⁷ Tanto en el ámbito ético como en el ámbito religioso, la obligación de vivir la vida propia es absoluta. Más aún, al

¹⁴⁴ Ver Alasdair MacIntyre, *After virtue: a study in moral theory*, Bloomsbury, Londres, 2014, pp. 39-45.

¹⁴⁵ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 143.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 265.

¹⁴⁷ Thomas Merton, *Nuevas semillas de contemplación*, Sal Terrae, Bilbao, 2009, p. 10.

cultivar un yo auténtico el sujeto naturalmente llega a la identidad espiritual; Kierkegaard explica este fenómeno con estas palabras: “El yo aumenta con la idea de Dios, y recíprocamente, la idea de Dios aumenta con el yo”.¹⁴⁸

En esta priorización de la vida propia y la formulación de una identidad individual, hay claros paralelos con la vida de José Vasconcelos. Por ejemplo, en la sección de su libro sobre su escolarización temprana, leemos su angustiada letanía de preguntas existenciales:

—¿Soy eso? ¿Qué es eso? ¿Qué es un ser humano? ¿Qué soy? Y ¿qué es mi madre? ¿Por qué mi cara ya no es la de mi madre? ¿Por qué es preciso que ella tenga un rostro y yo otro? ¿La división así acrecentada en dos y en millares de personas obedece a un propósito? ¿Qué objeto puede tener semejante multiplicación? ... En suma, no quería ser yo. Y al retornar cerca de mi madre, la abrazaba y oprimía con desesperanza. ¿Es que hay un útero moral del que se sale forzosamente, así como del otro?¹⁴⁹

Este desesperado grito existencial en el que “no quería ser yo” subraya la lucha en Vasconcelos para construir una identidad no basada en la vida estética de la masa, sino en entregar la vida a su vocación con toda la fuerza de su libertad para desarrollar una existencia propia caracterizada por una ética y una antropología filosófica subjetiva. Esta tensión interna al intentar vivir una vida moral es un hilo conductor a lo largo de su autobiografía, y muestra que el autor —como Kierkegaard en el siglo anterior— encuentra la fundación de su ética en la experiencia subjetiva.

Con por lo menos siete tomos escritos en su vida, Søren Kierkegaard es un filósofo con una obra extensa. Desde su tesis de doctorado sobre la ironía de Sócrates, sus contribuciones a la ética en *O lo uno o lo otro*, pasando por sus obras más existenciales *La enfermedad mortal* y *El concepto de la angustia* hasta sus contribuciones a la teología en *Ejercitación del cristianismo* y *Temor y temblor*, el autor hizo muchas contribuciones a la filosofía del siglo XIX que han tenido profundos efectos sobre la filosofía, la literatura y la psicología.

Aún con un enfoque más social, José Vasconcelos también contribuyó mucho a la filosofía y las humanidades de su tiempo. Desde la antropología filosófica de *La raza cósmica*, pasando por la teoría de los valores en su *Ética*, hasta sus contribuciones a la educación y la política, Vasconcelos merece el título de uno de los pensadores mexicanos más importantes del siglo XX. La impronta de su trabajo y vida está presente en organizaciones como la Secretaría de la Educación Pública y la Universidad Nacional Autónoma, así como la filosofía latinoamericana en el siglo XXI.

¹⁴⁸ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 151.

¹⁴⁹ José Vasconcelos, *Ulises criollo*, pp. 33-34.

En el caso de los dos autores, sus libros abarcan no sólo un amplio terreno intelectual, sino también una larga historia. Sus formaciones religiosas ponen sus planteamientos en diálogo con la tradición cristiana, mientras que sus estudios de autores como Hegel y sus contribuciones al existencialismo ubican sus pensamientos en los debates filosóficos que continúan hasta el día de hoy. En el caso de Vasconcelos, sus obras marcan la transición entre la filosofía positivista del porfiriato y la recuperación de los valores en el Ateneo de la Juventud y el periodo posrevolucionario. Además de su profundidad, los dos autores muestran una amplitud tremenda en la exposición de sus ideas.

Ahora bien, con obras tan extensas, ¿cómo lograron Kierkegaard y Vasconcelos presentar filosofías integradoras? La respuesta es simple: al fundamentar sus planteamientos en el ser hombre. El hombre —que es una síntesis de lo finito y lo infinito, de los procesos bioquímicos y un espíritu más allá de los epifenómenos, de las deducciones de la razón y las intuiciones supra-rationales— es la única piedra angular capaz de unificar la tremenda diversidad de ideas formuladas por estos autores. El desarrollo del sujeto hace posible la comprensión de la unitotalidad que engloba la suma de las experiencias tanto naturales como humanas.

Y he aquí la importancia del existencialismo, un movimiento al cual estos dos autores pertenecen: al presentar un camino para el desarrollo del sujeto en sus dimensiones afectivas, éticas y religiosas, los dos escritores presentan la posibilidad de superar la discordia interna y llegar a una finalidad plena. Aún con sus faltas y fallas, Kierkegaard y Vasconcelos indican la dirección hacia un nuevo humanismo integral, y por eso siguen siendo relevantes. Sus biografías no constituyen una especie de *La vida de los Santos* para replicar en las acciones cotidianas, ni estarían estos autores halagados por este tipo de comparación irreflexiva. El mejor tributo a los autores es algo mucho más difícil: escuchar las angustias y los anhelos que residen en lo más profundo de nuestro ser para seguir nuestro propio camino y llegar a nuestro yo auténtico y pleno.

CAPÍTULO TERCERO: CULTURA INDÍGENA EN
EL MÉXICO REVOLUCIONARIO

En búsqueda de la esencia de la cultura mexicana

Una palabra sobre “la mexicanidad”

Después de haber recorrido la filosofía positivista del porfiriato y algunas de las propuestas de los filósofos y ensayistas del Ateneo Juventud, tenemos una imagen más completa del ambiente intelectual en el que surgieron nuevas corrientes filosóficas a inicios del siglo XX. Sin embargo, este estudio nos aporta condiciones necesarias, pero no suficientes, para acercarnos a la historia de la cultura en México en las subsecuentes décadas. La filosofía no surge de un vacío, y un análisis incluso de las obras más especulativas se enriquece con una investigación de la cultura en que tales obras surgieron. En el caso de México, para tener una comprensión adecuada de este período, es menester acercarse a las raíces precolombinas del país, una herencia que recibió renovada atención en el discurso nacional a lo largo del siglo pasado.

Ahora bien, el estudio de la “mexicanidad” o la “esencia” de la cultura mexicana es una línea de investigación polémica bajo los estándares académicos contemporáneos. Además de sus repetidas fallas para identificar regularidades en la cultura, los intentos de los filósofos y los científicos sociales para describir el carácter nacional con las herramientas de la psicología social han sido asociados con la siniestra historia de la “ciencia racial” y otras ramas perversas del análisis social. Gilberto Giménez explica la presencia de este problema incluso en algunos de los estudiosos más célebres del siglo pasado en su ensayo “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. Incluyo una cita larga aquí a causa de la alta importancia de su crítica:

El gran problema en ciertos sectores de las ciencias sociales, sobre todo en México, es la tendencia a ‘psicologizar’ las categorías estadísticas, los grupos y los colectivos. Y es que existen precedentes que presionan en esta dirección, como cierta literatura que de Samuel Ramos hasta Octavio Paz busca definir nada menos que ‘la psicología del mexicano’. Así, para Samuel Ramos el principio generador de la identidad del mexicano sería el complejo de inferioridad; para Octavio Paz, la soledad; y para algún otro, la melancolía. Nadie pone en cuestión el valor literario y hasta heurístico de la obra de estos autores. Más aún, para mí Octavio Paz, sobre todo en *El Laberinto de la Soledad* (1994), es el Ortega y Gasset mexicano. Pero una cosa es el valor literario y otra muy distinta la validez de las hipótesis sociológicas que se sustenta en lenguaje literario. Hablar de la ‘psicología del mexicano’, de la ‘psicología de la mujer’ o de la ‘psicología de la juventud’ me parece una aberración sociológica, porque se está hipostasiando y ‘psicologizando’ agregados estadísticos que no pueden ser tratados como si fueran actores sociales. No existe la ‘psicología del mexicano’ ni mucho menos esa famosa doble historia que señala Paz: la historia aparente y la historia subterránea que desde los sacrificios aztecas y la Malinche habrían dejado huellas traumáticas en la conciencia de los mexicanos. Lo grave del caso es que esta ‘sociología literaria’ puede provocar en sus lectores lo que Bourdieu llamaba ‘efecto de teoría’. Es decir, como

Octavio Paz es un autor muy reconocido y de vasta influencia, sus lectores pueden terminar identificándose realmente con la imagen del mexicano diseñada en su ‘teoría’. De este modo la teoría hace existir ‘performativamente’ lo que antes de ella no existía.¹⁵⁰

Reitero que estoy consciente de que la reflexión filosófica sobre lo “esencial” de lo mexicano es problemática. Este terreno polarizador es aún más peligroso debido a mi propia herencia estadounidense y mi experiencia limitada con la cultura mexicana. No obstante, un recorrido honesto de la historia de la filosofía mexicana en el periodo posporfiriano es imposible sin consultar los textos de autores como Ramos y Paz. No pretendo afirmar que sus conclusiones sobre la cultura mexicana son verdaderas, sólo que sus planteamientos han ejercido una importante influencia sobre la reflexión filosófica del país. Con esta advertencia, podemos proceder al análisis histórico y cultural de México.

¿Tradición europea o autóctona?

Los debates sobre la esencia de la cultura mexicana muestran una tensión entre los autores que enfatizan las raíces españolas y los pensadores que subrayan las raíces indígenas. En una observación que argumenta la importancia de la herencia española, Samuel Ramos observa que:

... sería biológicamente imposible hacer tabla rasa de la constitución mental que nos ha llegado la historia. No nos tocó venir al mundo aislados de la civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso, no por un azar, sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada.¹⁵¹

Para Ramos, la cultura mexicana no existe sin referencia a la cultura europea; sin embargo, él intenta construir una identidad mexicana que sería distinta a la cultura ibérica. Este proceso de independización filosófica del siglo XX siguió las pautas de la independencia política del siglo XIX, y desembocó en un sistema de pensamiento híbrido en México. Leopoldo Zea resume el trabajo de Ramos en este ámbito de la siguiente manera:

El paladín de esta actitud ha sido Samuel Ramos que ha convertido en preocupación filosófica la realidad mexicana; fruto de sus primeras preocupaciones lo ha sido ese hermoso y discutido trabajo titulado *El Perfil del Hombre y la Cultura de México*, en el que los problemas mexicanos de la cultura son vistos desde una altura filosófica, tratando de encontrar la realidad de lo propiamente mexicano.¹⁵²

¹⁵⁰ Simeón Gilberto Giménez Montiel, “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en Gabriela Castellano Llano, *et. al* (Coords), *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, Universidad del Valle, Ciudad de México, 2010, pp. 35-60, pp. 40-41.

¹⁵¹ Samuel Ramos Magaña, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 20.

¹⁵² Leopoldo Zea Aguilar, *La filosofía en México*, pp. 41-42.

Ramos representa un intento de formular una filosofía basada en la realidad mexicana, es decir, un intento de construir una matriz ética, antropológica y metafísica que será definitivamente distante de la matriz europea, pero, a la vez, con elementos claves derivados de la herencia occidental.

Filósofos y filósofas mexicanos más contemporáneos a menudo subrayan la naturaleza autóctona de la cultura mexicana. Elsa Cecilia Frost, por ejemplo, plantea la tesis de que la identidad indígena ha sido escondida, pero no vencida, por la conquista. Ella explica que,

Nos encontramos, así, con que la cultura indígena no sólo no fue destruida como creen algunos, sino que permaneció casi intacta lado a lado con la de los conquistadores, infiltrándose lentamente en ésta hasta hacer un híbrido de ella. La verdadera cultura de México no es la española... sino la indígena que nos hemos empeñado vanamente en someter.¹⁵³

Así como la conquista de la Antigua Grecia por los romanos provocó la sobrevivencia e incluso la dominación de la cultura helénica en Italia y el norte de África, según Frost la cultura de México prehispánico ha ejercido una fuerte influencia en la cosmovisión de los conquistadores.

Leopoldo Zea también opinó sobre la naturaleza de la identidad mexicana, aceptando la influencia ibérica y francesa, pero argumentando en favor de la adaptación de estas ideas al contexto latinoamericano. Zea resume su opinión sobre este asunto en un párrafo memorable de su obra *En torno a una filosofía americana*:

Necesitamos de las ideas de la Cultura Europea pero cuando las ponemos en nuestra circunstancia las sentimos grandes porque no nos atrevemos a adaptarlas a esta circunstancia. Las sentimos grandes y no nos atrevemos a recortarlas, preferimos el ridículo de quien se pone un traje que no le acomoda.¹⁵⁴

Como muestran esta cita y las anteriores, bajo las teorías sobre la cultura europea y la cultura mexicana subyacen muchas de las obras importantes en la historia de la evolución del pensamiento latinoamericano. Una tesis sobre la filosofía mexicana en el siglo XX debe tomar en cuenta los planteamientos culturales de estos autores.

La raza cósmica de José Vasconcelos es un ejemplo de una obra de antropología filosófica basada en un análisis de este tipo. Vasconcelos nota en la famosa conclusión de su obra que:

Finalmente, en el centro debía erigirse un monumento que en alguna forma simbolizara la ley de los tres estados: el material, el intelectual y el estético. Todo para indicar que, mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna

¹⁵³ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2009, p. 132.

¹⁵⁴ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, Ciudad de México, 1945, p. 35.

del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica.¹⁵⁵

Así como Comte propuso una ley de los tres estados en camino a la superación de la metafísica y la plenitud de la sociedad positivista, Vasconcelos propuso una evolución racial de la humanidad en la que los mestizos representan la cúspide antropológica. Con esta confianza en la superioridad de la cultura latina, Vasconcelos propone una emancipación de la filosofía de los opresores, dando un importante paso en la historia del pensamiento latinoamericano.

En las décadas posteriores a la publicación de *La raza cósmica* surgieron muchos intentos para lograr la visión de Vasconcelos de una filosofía propiamente mexicana. Muchas de las políticas de Vasconcelos en su puesto como primer secretario de Educación Pública representan un esfuerzo para realizar su proyecto. Las ideas de Vasconcelos sobre la filosofía mexicana en el siglo XX fueron semillas que florecieron a lo largo del siglo. Las repercusiones del pensamiento de Vasconcelos no sólo influyeron a la antropología filosófica, sino también a las teorías morales.

Desde los tiempos de la colonia, México pasó de una filosofía neotomista, hacia la filosofía humanista, hacia la filosofía ilustrada y comtiana a finales de siglo XIX. En el siglo XX surgió una filosofía de los valores en México con raíces fenomenológicas, personalistas y neokantianas, caracterizada por la pregunta de cómo debe ser la sociedad. Este paso desde la filosofía descriptiva hacia la filosofía normativa fue el contexto en el que Samuel Ramos, en su libro *Hacia un nuevo humanismo*, afirmó que “la filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que el hombre debe ser”.¹⁵⁶ Este interés en los deberes, esta preocupación por la visión a la que la sociedad aspira también es una idea central de la filosofía de Elsa Cecilia Frost. La filósofa sostiene sobre la situación mexicana que “nuestro mal ha consistido en sentirnos dependientes, en querernos adaptar a la cultura europea en vez de adaptar ésta a nosotros. Nuestro deber no es imitar sino americanizar la cultura occidental a fin de hacerla auténticamente nuestra”.¹⁵⁷ Para Frost, es un imperativo construir una sociedad que esté en concordancia con la identidad mexicana y que se preocupe por los desafíos y las oportunidades propias del país. La aspiración a una mayor autonomía ideológica y la visión utópica de un futuro libre de las cadenas de las pautas impuestas por la cultura

¹⁵⁵ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 186.

¹⁵⁶ Samuel Ramos Magaña, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 21.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 69.

Europea son temas recurrentes en mi investigación documental y dan cabida a profundizaciones posteriores en esta temática.

Estos dos polos —por un lado, el autóctono puro y, por otro, el europeo puro— de la reflexión filosófica y social durante el siglo XX marcan los límites de las discusiones nacionalistas durante los años posporfirianos. Mis investigaciones me han convencido de que el planteamiento de Frost es el que tiene más la razón; es decir, que la herencia precolombina sigue jugando un papel decisivo en la cultura del país, una influencia observable no sólo en la construcción de la identidad nacional en la conciencia colectiva durante el siglo pasado, sino también en los hechos concretos de la cohesión social y las formulaciones metafísicas, éticas y antropológicas que subyacen en los proyectos educativos. Esta tesis es el tema de la siguiente sección.

La vinculación social y la matriz cultural indígena

Introducción

En un planteamiento que resalta la importancia de la cultura autóctona en el ámbito social contemporáneo, varios antropólogos e historiadores han argumentado que el tejido social en México ha pasado por tres estadios: primero la comunidad del *calpulli*, segundo la cofradía y finalmente, en nuestros tiempos, el cártel.¹⁵⁸ Dada la estrecha relación entre estos estadios y la constitución social y política del país, se impone una investigación histórica de la vinculación comunitaria. La dictadura de Porfirio Díaz, la Revolución Mexicana, la Cristiada y la fragmentación social que acompañó el desarrollo económico en el siglo XX no sucedieron en un vacío, sino que surgieron en el contexto de la cohesión y la desintegración cultural. Esta sección plantea la tesis de que la herencia precolombina jugó un rol clave en los éxitos y los fracasos en los proyectos de construir la unidad social y comunitaria después del porfiriato.

El calpulli en México Prehispánico

Antes de considerar los casos del siglo XX, es necesario profundizar en las estructuras sociales antes de la Conquista y durante el virreinato. En el caso de los nahuales, aunque había guerras *entre* los pueblos originarios, *dentro* de los pueblos existía una robusta vinculación

¹⁵⁸ Éste es un planteamiento de Alfonso Alfaro del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales en el ITESO.

social. Con respecto a esto, la sociedad precolombina en México tenía varios elementos en común con la sociedad feudal de la Edad Media en Europa. El rey supremo en Mesoamérica, el *tlatoani*, tenía una autoridad religiosa que se puede comparar con el derecho divino de los reyes en Europa entre los siglos XI y XVII; es decir, los sujetos trataron de organizar las comunidades según un orden cósmico observado en las tradiciones religiosas mediado por esta figura que tenía legitimidad tanto política como religiosa.

Como escribió el antropólogo Guaman Poma en 1944, el *tlatoani* era un déspota que ejecutó tres funciones: “la primera en los negocios de la guerra; la segundo en el culto divino, y la tercera en los frutos de la tierra, para que siempre hubiese mucha hartura”.¹⁵⁹ El poder absoluto del *tlatoani* para los nahuas en el ámbito político, religioso y económico permitió la coordinación y la unión de prácticamente todos los ámbitos sociales en el *calpulli*. Bajo el yugo de este líder supremo, las estructuras sociales estaban estrictamente establecidas y controladas, dando al *calpulli* un orden y una cohesión absoluta.

La manera en que el *tlatoani* rigió la vida económica de su comunidad subraya la manera en que la vinculación social estaba protegida. Aunque la sociedad náhuatl tenía maneras de redistribuir los bienes, había claras distinciones entre las clases que concordaban con privilegios y limitaciones en las comunidades. Según Pedro Carrasco, esta distinción entre las clases —así como la de los campesinos y señores en Europa en la Edad Media— es la clave para entender la esencia de esta sociedad prehispánica. Carrasco afirma:

Lo más importante en la organización económica del México antiguo era el hecho de que había una economía dirigida y regulada por el organismo político. La base de la economía era una estructura de dominación definida por la existencia de dos estamentos fundamentales: los nobles (*pipiltin*), que formaban, como personal de gobierno, la clase dominante que controlaba los medios materiales de producción, y los plebeyos (*macehualtin*), que eran la clase trabajadora dependiente política y económicamente de la nobleza.¹⁶⁰

La economía planeada, cuidadosamente regulada por los líderes políticos, mantenía la producción de recursos necesarios para sostener la economía. Pero, a pesar de esta desigualdad de poder económico y social, las relaciones entre los *pipiltin* y los *macehualtin* no estaban caracterizadas por la explotación y el resentimiento, sino por conexiones fuertes y fraternas. Este aspecto de la cultura se caracterizaba por compartir los bienes y el consumo (no el consumismo) en celebraciones, un hecho que aseguró que las cosas materiales no se convirtieran en un medio para ejercer poder sobre los demás o fomentar la envidia. Esta

¹⁵⁹ Pedro Carrasco Pizana y Johanna Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, México, Ciudad de México, 1985, p. 225.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 23-24.

tendencia de formar comunidades cercanas y no acumular recursos excesivos todavía se nota en la generosidad y la actitud de desapego a los bienes materiales en los pueblos indígenas como los Tseltales, los Choles y los Zoques en Chiapas, hechos que subrayan las profundas raíces de la vida comunitaria en la cultura mexicana.

Ahora bien, esta organización de la economía según las direcciones del *tlatoani* y los *pipiltin* en la sociedad no es la consecuencia de una decisión puramente racional, sino la articulación de una visión espiritual del pueblo. Johanna Broda explica esta situación de la siguiente manera:

En el México antiguo existía el deseo de situar simbólicamente al gobierno dentro del orden del universo, de ligarlo con la cosmovisión. El orden humano se concebía como réplica del orden divino.¹⁶¹

A diferencia del discurso frío, calculador y basado puramente sobre la razón científica del porfiriato, para los nahuas la distribución de los bienes entre las clases, la presencia de la economía informal como los tianguis y las fiestas religiosas con dimensiones económicas establecieron una estructura comunitaria que mediaba entre la sociedad y el orden trascendente. Esta natural proclividad a organizar la economía según un orden socio-religioso, y no sólo según los incentivos racionalistas del mercado libre, ayuda a explicar por qué el proceso de transformación según un modelo económico neoliberal y positivo ha estado asociado con malas consecuencias para la sociedad mexicana en años recientes. Como Karl Polanyi anota: “la esencia del progreso puramente económico... es el mejoramiento al precio de la dislocación social”.¹⁶²

Con lo anterior en mente, se puede afirmar que entre la *polis* de la Antigua Grecia, el pueblo medieval y las ciudades en México prehispánico, la sociedad precolombina en México es la más cercana a lo que Wittfogel llama el “modo asiático”, es decir un sistema político despótico que controla cada aspecto de la economía y de la sociedad.¹⁶³ Ahora bien, aunque los líderes como el *tlatoani* tuvieron todo el control de la sociedad, las obligaciones sociales entre las comunidades de compartir los bienes no fueron impuestas de una manera principalmente coercitiva. Carrasco explica cómo cada miembro de la sociedad contribuyó al sistema político económico:

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 222-223.

¹⁶² Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2003, p. 82.

¹⁶³ Karl Wittfogel, *Oriental despotism: A comparative study of total power*, Vintage Books, New York, 1981.

Todo individuo en el México antiguo tenía la obligación de dar su *tequitl*. *Tequitl* quiere decir oficio, trabajo o tributo: se puede decir que es la obligación que todo individuo tiene de contribuir algo a la sociedad.¹⁶⁴

En lugar de la ambición por el lucro o el temor de morir de hambre por no tener suficientes ingresos, el incentivo para la producción en la sociedad fue el deseo de no fallar a la obligación de dar su *tequitl*. Los bienes colectados por los líderes de la sociedad eran redistribuidos a las familias para vivir. Esta estructura social es una de las prácticas más emblemáticas del *calpulli*; Pedro Carrasco explica esta forma de vivir como un “comunismo primitivo” con las siguientes características:

Desde el punto de vista económico el *calpulli* habría sido una corporación en posesión comunal de la tierra distribuida igualitariamente entre sus miembros para el uso familiar.¹⁶⁵

Para resumir, se puede decir que la civilización azteca reconoció un “destino universal de los bienes” dirigido al apoyo y bienestar de todos sus miembros. La cohesión de las familias y la popularidad de los sistemas económicos redistributivos en México durante la primera mitad del siglo XX tienen su base en este modo de comunidad establecido por la civilización azteca.

El tejido social en México después de la Conquista

Elsa Cecilia Frost argumenta que “la Colonia no es, como quieren los conservadores, el origen de México, sino un oscuro paréntesis durante el cual el ‘verdadero’ pueblo estuvo sepultado bajo el yugo de una estructura extraña”.¹⁶⁶ Dicho de otra manera, una auténtica interpretación cultural de México debe estar sustentada sobre un análisis adecuado de la sociedad indígena. Sin embargo, la influencia española es igualmente innegable, ya que “nadie sostiene —ni puede hacerlo— que la cultura mexicana sea indígena pura”.¹⁶⁷ A pesar de la cohesión en las comunidades individuales antes de la Conquista, los *calpullis* tenían una constitución guerrera frente a los otros pueblos, y “fue la Colonia la que logró hacer de todas las tribus un solo pueblo”.¹⁶⁸ Dado que la cultura prehispánica no logró la unión pacífica de las distintas tribus, el análisis de cómo los colonizadores construyeron la comunidad es importante para entender el proyecto del nacionalismo y los retos de la vinculación social en el periodo después del porfiriato.

¹⁶⁴ Pedro Carrasco Pizana y Johanna Broda, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, p. 29.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶⁶ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, p.55.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 120.

Ahora bien, como los puritanos en la Nueva Inglaterra con su anhelo de construir una sociedad que sería “una ciudad asentada sobre un monte”,¹⁶⁹ los conquistadores tenían su propia visión utópica que explicaba las estructuras sociales de la Nueva España: el proyecto de construir la sociedad católica en su forma más pura. Este impulso de reconstruir las glorías de la Edad Media fue motivado por el hecho de que en 1492 —el mismo año que Cristóbal Colón descubrió las Américas— España terminó con la reconquista de la Península Ibérica, convirtiendo o expulsando a todos los judíos y moros. Elsa Cecilia Frost describe este fervor de la Reconquista en la Nueva España de la siguiente manera en *Las categorías de la cultura mexicana*:

En las Indias se ve una especie de compensación por los ocho siglos de lucha contra el Islam, el trofeo de la victoria, a la vez que la invitación a proseguir, en las nuevas tierras, la misma lucha. ... Hay que reconocer en los conquistadores un deseo de hacer llegar el cristianismo en su forma más pura hasta los indígenas.... Podríamos decir que, después de la Edad Media, nada ha habido tan impregnado de catolicismo como la conquista de América.... Para el español, la Conquista tuvo siempre algo de cruzada.¹⁷⁰

Como nota Frost, la búsqueda del *regnum christi* —el fin obtenido en España después de más de 700 años de ocupación mora— constituyó la visión cultural fundamental en las colonias españolas. Tal visión utópica tuvo numerosas consecuencias para la vida social en la Nueva España y ha influido la política en América Latina hasta nuestros días.

Desde una cierta perspectiva, las visiones de América Británica y América Hispánica se parecen mucho: ambas culturas buscaban una nueva civilización cristiana purificada de los errores y los vicios de Europa. Sin embargo, el protestantismo de Norteamérica y el catolicismo en México tienen ideologías distintas que afectan profundamente la interacción entre grupos de diferentes culturas. Estas características religiosas en el Nuevo Mundo afectaron profundamente las relaciones entre los indígenas, los criollos, y los mestizos.

Corriendo el riesgo de ser demasiado simplista, los puritanos de las colonias británicas radicaban su identidad en su interpretación de la Biblia. Se puede notar el énfasis en el estudio de la Biblia en los primeros actos políticos en las colonias; por ejemplo, el *Old Deluder Satan Act* (el Viejo Acto del Engañoso Satanás) de 1642 empezó las primeras escuelas con el propósito explícito de dar los alumnos la capacidad de leer e interpretar la Biblia y por este medio evitar la maldición. Este énfasis en una cierta interpretación de las escrituras, combinado con “el sentido que tenían los puritanos de sí mismos como pueblo elegido, reforzó

¹⁶⁹ Mateo 5:14.

¹⁷⁰ Elsa Cecilia Frost *Las categorías de la cultura mexicana*, pp. 77, 79 y 122.

naturalmente los instintos segregacionistas de los colonizadores”.¹⁷¹ El resultado fue una exclusión casi absoluta de los indígenas de la vida de las colonias británicas.

A diferencia de las colonias inglesas, en México las relaciones con los indígenas fueron significativamente más abiertas. Con la filosofía política y religiosa típica de la España de la Reconquista, la inclusión de los indígenas en la sociedad mexicana fue mucho más amplia que en la Nueva Inglaterra. John Elliot y Martha Balcels notan en su libro *España, Europa y el mundo de ultramar: (1500-1800)* que:

En la España medieval la religión, más que la cultura y el origen étnico, era la línea divisoria entre los mundos hispánico y musulmán, y técnicamente las barreras contra el matrimonio mixto podrían superarse con la conversión al cristianismo.¹⁷²

Dicho de otra manera, los conquistadores basaron su visión utópica en la sociedad medieval en la que la religión constituye el atributo cultural más fundamental, una filosofía que hace más fácil la aceptación de los indígenas.¹⁷³ Aunque persistían fuertes divisiones raciales y hubo muchos abusos entre los españoles —quienes fueron considerados más puros por su “limpieza de sangre”— y los indígenas y mestizos, los bautizados y quienes participaban en el rito de la misa fueron generalmente tratados con más aceptación en la sociedad mexicana que los indígenas en Norteamérica. De esta manera, la cultura católica formó una matriz que hizo posible una identidad mexicana que engloba el rico mosaico cultural del país.

Es posible observar las diferencias entre los caracteres religiosos de los colonizadores de los Estados Unidos y México en las retóricas políticas. La historia del racismo y la explotación contra los negros, indígenas y latinos en los Estados Unidos está basada en una lógica intolerante del puritanismo que sospecha de los que no leen la biblia ni comparten la actitud de superioridad en su discurso. La visión utópica de la ciudad asentada sobre un monte, rodeada por muros de protección, permanece en la imaginación popular de los estadounidenses y ayuda a explicar su política e identidad social.

En contraste con Estados Unidos, México continúa relacionándose solidariamente con los otros países católicos de América Latina. Comentando sobre las diferencias culturales, el presidente estadounidense Teddy Roosevelt notó que “la absorción de los países latinos por los

¹⁷¹ John H. Elliot y Marta Balcels, *España, Europa y el mundo de ultramar: (1500-1800)*, Taurus, Madrid, 2010, p. 213.

¹⁷² *Ibidem*, p. 210.

¹⁷³ André Chastel y Robert Klein notan el rol de la historia en la construcción de la visión de la sociedad ideal: “Desde hacía mucho tiempo la historia había servido de repertorio de *exempla*, para ilustración de la vida moral.” Para España, esta historia ideal fue la sociedad medieval. Los humanistas identificaron a “Roma, Grecia e indirectamente Egipto y el Próximo Oriente, [como] los países históricos por excelencia”. André Chastel y Robert Klein, *El humanismo*, Salvat, Barcelona, 1971, p. 77.

Estados Unidos es larga y muy difícil mientras estos países sigan siendo católicos”,¹⁷⁴ palabras que subrayan la eficacia del catolicismo latinoamericano en el establecimiento del tejido social. La convicción de la igualdad entre todos los países de origen católico —una postura de solidaridad reflejada, por ejemplo, en la Corte Interamericana de Derechos Humanos— ha presentado problemas para los Estados Unidos de América en sus intentos de aumentar su poder sobre México, Centro y Sudamérica. En suma, aunque los colonizadores de América Latina y de Norteamérica tenían ambiciones de formar las utopías cristianas, de todos modos, conservan visiones radicalmente distintas sobre quién puede ser aceptado dentro de sus fronteras. Una mayor comprensión de las motivaciones y ambiciones de los españoles ayuda a entender los hechos sociales y políticos siglos después de la llegada de Cortés a Veracruz.

Retos para la cohesión social mexicana en el siglo XX

A pesar de la matriz religiosa que contribuye a la unidad social mexicana, la violencia del siglo XX y XXI muestra que la armonía de los *calpullis* y la visión igualitaria fundada sobre la igual dignidad conferida a todos los bautizados ha decaído. Una explicación de esta desintegración social es la fuerza destructiva de la doctrina positivista y la asociada sobrevaloración de la razón científica. Subrayando este punto, Luis Villoro escribe:

Al negar la razón incierta, al desdeñar los resultados de un conocimiento personal, se clausura también la posibilidad de buscar un camino seguro para orientar nuestra vida personal y colectiva. Detrás del cientificismo acecha el nihilismo.¹⁷⁵

El positivismo no sólo es incapaz de motivar el don auténtico y el sacrificio no calculado, sino que también impide la comunión colectiva. Es solamente desde el ámbito metafísico que podemos afirmar—para usar un término de la ética kantiana— que las personas en una sociedad son miembros del “reino de los fines”¹⁷⁶ y por tanto tienen la dignidad que forma la base de toda auténtica comunidad de encuentro y respeto. En palabras de Villoro,

Una persona tiene derecho a ser tratado como fin y no sólo como medio porque se reconoce en ella un valor tal que los otros deben aceptar si quieren, a su vez, comportarse como agentes morales.¹⁷⁷

La eliminación de la explotación, el engaño y las variadas formas de manipulación está asociada con la cosmovisión que ha perdido el sentido trascendental dentro de la sociedad. De

¹⁷⁴ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, p. 159.

¹⁷⁵ Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1997, p. 28.

¹⁷⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1921, p. 46.

¹⁷⁷ Luis Villoro, *El poder y el valor...*, p. 303.

esta manera, la marginalización de la metafísica por medio de la filosofía de Gabino Barreda, Justo Sierra y otros teóricos porfiristas tuvo un efecto directo y negativo sobre la base moral de la sociedad. Los aztecas tuvieron su *tlatoani* y los *pipiltin* que vinculaban la sociedad con el orden cósmico y la civilización católica afirmó la dignidad conferida por Dios y el valor de amar al prójimo; la lógica del positivismo no pudo establecer la misma profundidad espiritual para anclar una sociedad cooperativa y unida, y este hecho hizo surgir las guerras y conflictos después del porfiriato.

Aun con la recuperación de la metafísica en las investigaciones filosóficas después de la dictadura de Díaz, el tejido social continuó sufriendo daños por una razón diferente: la expansión económica en los años cincuenta y sesenta. En la misma línea del razonamiento de Karl Polanyi, Luis Villoro explica que:

A mayor competencia, mayor desigualdad, a mayor desigualdad, mayor desintegración de la sociedad. El Estado neutral es el simple testigo de esa desintegración. Al no inclinarse por ninguna formulación de un bien común, no propone ningún valor superior a la aceptación tolerante del que cada individuo o grupo determine.¹⁷⁸

En su enfoque atomista, intensamente competitivo y egoísta, la economía neoclásica y neoliberal lucha contra los valores de cooperación, celebraciones onerosas y varias otras prácticas sociales que sostienen la vinculación social. En la medida en que el Estado toma una actitud de *laissez faire* que facilita la expansión de la lógica puramente económica, está entrando al camino que conduce a una crisis cultural y social.

El historiador Alan Knight —con su observación de que la Revolución “fue estimulada menos por una pobreza duradera que por cambios bruscos y provocadores en las relaciones sociales”—,¹⁷⁹ concuerda con esta línea de análisis. Más allá de la influencia de la destitución económica en las grandes revoluciones mundiales, es el desencanto sociopolítico el que frecuentemente aporta la chispa que inicia el incendio. Es cierto que la hambruna en Francia a finales del siglo XVIII aumentó los sentimientos revolucionarios, pero la filosofía del *Contrato social* de Rousseau basada en una autonomía radical era la causa próxima. Knight nota que “Es un cliché, pero correcto, señalar que, si la pobreza, la desigualdad y la opresión produjeran automáticamente la revolución, hubieran ocurrido muchas más revoluciones en la historia; mientras que, en la realidad, son fenómenos raros”.¹⁸⁰ Por ende, hay que ver más allá de las cifras económicas para explicar las causas de la Revolución mexicana.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 313.

¹⁷⁹ Alan Knight, *La Revolución Cósmica...*, p. 78.

¹⁸⁰ *Idem*.

Una comparación con España en el siglo XX es iluminadora. Después de una vinculación artificial lograda por medio de la autocracia a lo largo de varias décadas, tanto México como España pasaron por un periodo de cambio social revolucionario. Knight observa que:

España, forzosamente unificado por Franco, hoy en día es el país de las autonomías, incluso autonomías que —en Cataluña y el País Vasco— albergan fuertes movimientos nacionalistas. México, también unificado de manera algo forzada por Díaz, se fragmentó durante la Revolución, que, en sus inicios era un fenómeno notablemente localizado y descentralizado.¹⁸¹

A mi parecer, la fragmentación del periodo revolucionario en México se debe en gran parte a la pérdida de una matriz social que gozaba de una base metafísica, un hecho que atribuyo al desprecio de la cosmovisión religiosa y metafísica inherente al positivismo divulgado por Gabino Barreda y sus discípulos durante el porfiriato. Para los sectores económicos populares, marcados por las pautas del *calpulli* y el catolicismo barroco, esta situación era intolerable. Aunque Knight argumenta que “no hay para qué invocar a virrey y tlatoanis: la coyuntura de 1911-1913, cuando una revolución social siguió a treinta y cinco años de autoritarismo, hizo la introducción de la democracia muy difícil, si no imposible”,¹⁸² la erosión de la base metafísica del tejido social era un hecho decisivo en la inhabilidad para lograr una transición pacífica a un nuevo régimen político.

En suma, la cultura prehispánica jugó un papel decisivo en los momentos de unión y desintegración social en la historia de México. En la medida en que los políticos implementaron sistemas económicos, filosóficos y sociales en conflicto con la cosmovisión de los pueblos originarios, el país sufrió daños en su matriz social. Esta enajenación fue especialmente grave durante el porfiriato y los movimientos asociados que intentaron—implementar un sistema económico de *laissez faire*. Para lograr una cultura de unión y orgullo nacional, el país buscaba una fundamentación filosófica que englobara todos los sectores sociales. La igualdad social propuesta (aún imperfectamente) por la fe católica constituyó una base más sólida para un pueblo mexicano unido que el elitismo protestante estadounidense, pero los movimientos anticlericales de los inicios del siglo XX obligaron a una fundamentación más amplia y profunda. Éste fue el papel de la metafísica precolombina que recibió ascendente importancia en la filosofía social de Vasconcelos y sus herederos, y contribuyó a la sanación de las heridas culturales durante la reconstrucción posrevolucionaria.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

¹⁸² *Ibidem*, p. 227.

Metafísica indígena después del porfiriato

Contexto

Estudiemos en más detalle el contexto político de la primera década de la Revolución. Así como Benito Juárez se apoderó del terreno de la Iglesia católica con la justificación de que era por el bien del interés público, uno de los proyectos principales de los nueve presidentes mexicanos entre 1911 y 1917 fue un “rescate” del poder económico de manos de los ingleses, estadounidenses y otros países que todavía ejercían poder sobre proyectos de desarrollo. Este espíritu de independencia se intensificó durante este periodo, y en los subsecuentes años surgió una identidad concebida en contraste con lo extranjero. La popularidad de los movimientos de Pancho Villa en el norte de México y de Emiliano Zapata en el sur se debe entender no solamente como una rebelión contra los latifundios mexicanos, sino también como una oposición a la influencia de los estadounidenses, canadienses y europeos quienes en ese tiempo eran dueños de aproximadamente 20% de los recursos de la república. Tal discurso independentista buscaba una fundamentación de su identidad que lo distinguiría de la cultura occidental. En esta tónica, la promulgación de la Constitución de 1917 durante la presidencia de Venustiano Carranza representa un paso gigantesco en el camino hacia un México más autónomo.

Ahora bien, la Constitución Mexicana no sólo es un documento jurídico que edifica su planteamiento sobre leyes abstractas; el documento plantea una visión de la identidad del país que engloba el ámbito sociológico y antropológico. El Artículo 2 (en la versión del año 2001) es una de las secciones más notables en este sentido: con afirmaciones como “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” y “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental”¹⁸³ el documento claramente plantea una composición cultural distinta de la europea. A diferencia del anti-indigenismo de Juárez o la asumida universalidad del comtismo eurocéntrico durante el porfiriato, la Constitución en su forma actual —con su celebración de la herencia autóctona del

¹⁸³ “Texto original de la Constitución de 1917 y de las reformas publicadas en el *Diario Oficial de la Federación* del 5 de febrero de 1917 a lo de junio de 2009”, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones de la UNAM, pp. 93-396, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2802/8.pdf> Consultado el 30 de enero de 2020, p. 94.

país— constituye un documento hecho propiamente por y para México en su totalidad y diversidad. Elsa Cecilia Frost en *Las categorías de la cultura mexicana* explica el fruto de este giro filosófico de la siguiente manera: los mexicanos asumieron la creencia de que “lo indígena es nuestro asidero, nuestra sustancia, no una influencia exterior, sino uno ‘de los elementos presentes en nuestra Constitución’”.¹⁸⁴ Aunque el discurso nacional en 1917 estaba lejos de la aceptación de la multiculturalismo (aún imperfectamente presente en el México actual), la cristalización de la Constitución y los subsecuentes proyectos sociales y políticos que trataron de definir la identidad nacional dirigieron el país hacia la incorporación de la cultura indígena en el discurso nacional, y tuvieron importantes repercusiones en el ámbito filosófico en los años posrevolucionarios, un período marcado por una crisis metafísica, ética y antropológica en la estela del positivismo porfirista.

Un primer intento para recuperar la coherencia filosófica: el discurso marxista

Como varios autores han comentado, la Constitución de 1917 es notable por ser “la primera constitución socialista moderna, anterior a la constitución de la Unión Soviética”.¹⁸⁵ Estos elementos frecuentemente asociados con el socialismo incluyen el Artículo 3 que estableció una educación pública, gratuita y laica (una de las propuestas principales del Manifiesto Comunista); el Artículo 27 que estableció reformas agrarias con la meta de empoderar a los desposeídos y el Artículo 123 que aumentó los derechos de los obreros frente a los intereses de los empresarios. Estas provisiones dieron al documento la impronta de la cosmovisión política de Marx y Engels y —a pesar de sus varios elementos positivistas— relacionaron la identidad del país con una filosofía socialista cargada con lenguaje moral, antropológico y ontológico.¹⁸⁶

Las conexiones entre el planteamiento marxista y la axiología son abundantes y claras; la injusticia de la explotación del proletariado, el carácter siniestro de los dueños de la producción que pagan un sueldo insuficiente y la visión utópica del obrero que ha superado la enajenación en la utopía poscapitalista —para dar sólo tres ejemplos— son afirmaciones que son inseparables de la filosofía de los valores. En esta tónica, se puede entender la apropiación del discurso marxista en la Constitución como un paso hacia una nueva ética laica que los políticos esperaban que sirviera para motivar y construir vínculos en el ámbito social.

¹⁸⁴ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana*, p. 133. Es una cita textual de Uranga.

¹⁸⁵ Daniel Levy, *México: Paradoxes of Stability and Change*, Routledge, New York, 2018, p. 127. Original: “The first modern socialist constitution, preceding the Soviet Union’s”. Traducción propia.

¹⁸⁶ Cabe subrayar que el marxismo y el anarquismo llegaron a México por medio de los Estados Unidos y no, como los relatos sobre Trotsky y otros marxistas de los años treinta a veces sugieren, de Rusia.

Este intento de basar la ética social en la teoría marxista es un tema recurrente en la historia de México. Quizá las conversaciones de León Trotsky con Diego Rivera durante la presidencia de Lázaro Cárdenas a partir de su asilo político de 1936 son las más famosas, pero la antropología filosófica de Erich Fromm, quién ocupó un puesto en la UNAM desde 1949, y se dedicó a la enseñanza del psicoanálisis en la escuela de medicina, es una teoría más elaborada. En su libro *Marx y su concepto del hombre*, Fromm plantea la tesis de que “Marx se preocupa, principalmente por la emancipación del hombre como individuo, la superación de la enajenación, el restablecimiento de su capacidad para relacionarse plenamente con el hombre y la naturaleza”,¹⁸⁷ un claro programa marxista para una vida integral. Esta visión antropológica y ética está fundada en la libertad del proletariado de las cadenas impuestas por la burguesía, y la consecuente transformación de los individuos alienados en personas plenas que hacen sus labores con dignidad y creatividad. Este hombre libertado se puede entender en contraste con el obrero hiperespecializado condenado a labores repetitivas en “una sola ocupación durante toda su vida”.¹⁸⁸ Para Marx, esta liberación es el primer paso de la superación de lo que en *El capital* identifica como el “hombre fragmentario”¹⁸⁹ y constituye las condiciones para la posibilidad del “desarrollo del hombre total, universal”.¹⁹⁰ La liberación es la fuente de plenitud en la antropología marxista, y sobre este concepto filosófico social descansa todo su contenido ético.

A pesar de los méritos de esta propuesta, para lograr una filosofía moral robusta es menester tener una base más sólida que la débil ontología de las “superestructuras” postuladas por la filosofía marxista y la libertad agudamente entendida como la emancipación. Luis Villoro subraya el problema de la siguiente manera:

Si Marx está en contra de las prácticas moralistas es porque piensa que el proletariado no abrazará la causa revolucionaria por puro desinterés moral, sino porque ella redundará en su personal beneficio.¹⁹¹

Con la apelación al propio interés en su postura moral, la filosofía marxista fue destinada a sufrir el mismo problema que condujo al positivismo a su decadencia: en pocas palabras, los proyectos y oficios mexicanos que requieren el sacrificio y una generosidad dolorosa no tienen sentido —y por tanto no tienen apoyo— bajo la lógica del egoísmo. Dicho de otra manera, sin una cosmovisión metafísica que impulse a preocuparse por un bien mayor

¹⁸⁷ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1970, p. 10.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 30. Es una cita textual de *El capital* de Marx.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹⁹¹ Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 165.

es dudoso que los ciudadanos cumplan con las obligaciones que el gobierno no les puede imponer. Consecuentemente, los políticos y los académicos que buscaban una identidad nacional arraigada en la ética estaban obligados a buscar otra fuente. Y en este momento decisivo, a diferencia de los siglos anteriores, los mexicanos no buscaban afuera de sus fronteras sino dentro de ellas: en la gran riqueza de la herencia precolombina encapsulada en los pueblos originarios del país.

La metafísica indígena

Con el fracaso del intento de sostener la ética sobre los planteamientos sociológicos de Marx, el nacionalismo mexicano se embarcó en un período de interés y celebración de la cultura precolombina (aunque, debe ser notado, todavía con desprecio y racismo contra los pueblos indígenas actuales). Esta apreciación de las raíces indígenas se manifestó —entre otros caminos— en un renovado interés por la arquitectura, el arte y la poesía de los pueblos autóctonos. Como en Europa durante el Romanticismo, surgió una nueva creencia en los sentimientos y en la intuición como un camino epistemológico válido, un proceso que dio nueva legitimidad a la identidad de las culturas prehispánicas.

El proceso de recuperar la identidad autóctona del país fue retador. Por un lado, la síntesis planteada por Clavijero de un humanismo edificado sobre los pilares de la Corona, la Guadalupana y la cultura indígena fue inaceptable en los años posteriores de la ratificación de la Constitución, puesto que su carácter laico no admitió la fundamentación religiosa. Por el otro lado, el discurso político predominante desde la presidencia de Juárez hasta los años veinte —no obstante los aportes de Vasconcelos en sus discursos educativos— recae sobre un fuerte desprecio del valor de los pueblos originarios. La adaptación de la teoría de los estadios comtianos a la historia de México por autores como Vicente Riva Palacio fue, por desgracia, común. José Ortiz Monasterio observa que, “En cuanto a la periodización positivista de la historia, es notable lo bien y fácilmente que [Riva la] aplicaba a las tres grandes épocas de México: la prehispánica (teológica), la colonial (metafísica) y la independiente (científica —sobre todo el último tercio del siglo—)”.¹⁹² La ecuación de la cultura autóctona con el estadio teológico primitivo generó resistencia a los intentos para integrar las raíces indígenas en el discurso nacionalista. A pesar de las dificultades en derivar una base metafísica adecuada para edificar la identidad nacional de la cultura autóctona, algunas obras alcanzaban a fundamentar esta matriz.

¹⁹² José Ortiz Monasterio Prieto, *México eternamente...*, p. 159.

Un ejemplo de este giro metafísico, estético y epistemológico está visible en los cuadros de Diego Rivera producidos en los años treinta. A pesar de su filosofía comunista personal, los temas estéticos de sus obras radican en una metafísica precolombina decididamente distinta de la de Marx. La representación de sus sujetos con las flores (“*flores y cantos* [in xóchitl, in cuícatl]”¹⁹³), por ejemplo, es una referencia a una ruta para alcanzar la esencia de las cosas distinta que la propuesta por el racionalismo occidental: Según Miguel León Portilla, por medio de lo poético y afectivo el pueblo náhuatl afirmó la posibilidad de llegar a “lo único verdadero en la tierra”.¹⁹⁴ Los efectos de este renovado interés en la cultura y el arte precolombino también se nota en la arquitectura y el arte de los edificios de la Universidad Nacional Autónoma de México, un hecho que subraya la nueva opinión de que no hay conflicto entre la investigación rigurosa y la identidad autóctona. En lugar del discurso de la validez y la normatividad apropiada en la filosofía y ciencia del Occidente, los artistas, filósofos y teóricos sociales en el periodo posrevolucionario empezaron a sacar el agua viva de la verdad de sus propios manantiales, es decir, la cultura y tradición mexicana que había estado presente desde antes de la Conquista.

Además del arte, los hallazgos arqueológicos de la primera mitad del siglo XX también contribuyeron a la identidad autónoma del país. El descubrimiento de la Tumba 7 en Monte Albán 1932 por Alfonso Caso, por ejemplo, ayudó a desacreditar los relatos de la inferioridad de los indígenas y legitimó la cultura autóctona como una matriz adecuada para una nación soberana. Este hecho despertó un nuevo interés en la antropología prehispánica, un despertar que continuó con la publicación de *La religión de los aztecas* del mismo Alfonso Caso en 1936. Sus conclusiones, las cuales fueron expandidas en el célebre *El pueblo del Sol* en 1953, representaron un momento decisivo en la historia de la popularidad de la metafísica precolombina.

El planteamiento de Caso enfrentó algunas de las críticas más fuertes a la cultura prehispánica, y por medio de su análisis antropológico y arqueológico contribuyó al largo proceso del cambio de las actitudes en este ámbito. En un discurso en la misma línea de Montaigne en su ensayo “De caníbales”,¹⁹⁵ el antropólogo mexicano afirma:

¹⁹³ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1979.

¹⁹⁴ *Ibidem*, 131.

¹⁹⁵ Michel de Montaigne, “De caníbales” en *Montaigne. Ensayos*. Secretaría De Educación Pública, 1945, § XXX, pp. 156-167, p. 162. El ensayista escribe: “Creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama *barbarie* a lo que es ajeno a sus costumbres”. Elaborando este punto, Montaigne resalta que hay “muchas personas llenas y ahítas de toda suerte de comodidades y riquezas; que los otros mendigaban de hambre y miseria.” Que el primer grupo disfrute su vida cómoda sin dar apoyo al segundo, dice Montaigne, es no menos bárbaro que el canibalismo.

El sacrificio humano entre los aztecas, por mucho que repugne a nuestra sensibilidad, no es sino una de tantas aberraciones que reviste el sentimiento religioso en la historia de la humanidad y que, partiendo de falsos supuestos, que se consideran evidentes, puede conducir, con toda lógica, a las más terribles consecuencias.¹⁹⁶

Según Caso, el infame sacrificio humano de los aztecas era solamente un ejemplo más de la naturaleza violenta del hombre, una naturaleza presente también en la cultura occidental en hechos históricos como la quema de herejes y la pena de muerte por delitos civiles. En la misma medida en que los criollos lanzaron críticas contra los pueblos originarios por su cultura violenta, también debieron hacer crítica a la herencia española. Este argumento constituyó un fuerte golpe contra los prejuicios anti-indígenas, y abrió la puerta para una mayor aceptación de la filosofía prehispánica.

¿Y cuál fue el aporte principal de esta filosofía prehispánica en este proceso? En una palabra, es una profunda reverencia por la dimensión metafísica del ser humano. Francisco Javier Clavijero —hablando sobre las lenguas autóctonas— subraya este punto con su comentario de que “no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica”.¹⁹⁷ Este espacio para lo metafísico en el lenguaje se refleja también en las actitudes históricas: varios teóricos han atribuido la rápida expansión del cristianismo en la Nueva España a una creencia profundamente abierta a lo numinoso. Tal postura filosófico-metafísica estuvo especialmente presente en la cultura náhuatl en la figura del *tlamatini* (sabio), sobre el cual León Portilla escribe, “[este personaje] ‘conoce lo (que está) sobre nosotros’, *topan*, lo que nos sobrepasa, y *mictlán*, la región de los muertos, es decir, ‘el más allá’”.¹⁹⁸ La reverencia por la dimensión trascendente de la vida, y el interés profundo en la naturaleza metafísica de la realidad son dos de las notas más emblemáticas de la cultura precolombina.

Ahora bien, este interés metafísico es especialmente notable en la profunda religiosidad de los pueblos autóctonos. Su carácter espiritual fue notado desde los primeros escritos de Sahagún, pero la primera mitad del siglo XX vio importantes pasos en el proceso de entender la identidad religiosa originaria como una clave hermenéutica no sólo de la cultura histórica, sino también de la actual del país. Alfonso Caso observa, por ejemplo:

Esta profunda religiosidad del indio mexicano, que se conserva hasta nuestros días, es el hilo rojo en la trama de su historia; nos permite entender su modo de obrar, indolente

¹⁹⁶ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971, p. 96.

¹⁹⁷ León Portilla, *Filosofía náhuatl*, pp. 36-37. Es una cita de Francisco Javier Clavijero.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 73.

unas veces, activo y enérgico otras, pero siempre estoico, porque la vida del hombre, según piensa, depende de la voluntad impenetrable de los dioses.¹⁹⁹

León Portilla, en su investigación de los textos originarios de la conquista, subraya esta “profunda religiosidad” que sostuvo la cosmovisión metafísica. La última página de su obra magistral explica que:

En su postrera actuación ante Cortés y los doce primeros frailes, después de expresar sus razones, no vacilaron en afirmar los tlamatinime, frente a la imagen de su cultura destruida: "Si como sostenéis nuestros dioses han muerto, dejadnos mejor ya morir".²⁰⁰

Con las nuevas revelaciones del período sobre el carácter espiritual de la cultura prehispánica, con los argumentos sobre la utilidad de comprender esa herencia metafísica y con el análisis ético-antropológico que refutó los prejuicios lanzados hacia el indio, las primeras décadas después del porfiriato vieron un cambio radical en la opinión pública acerca de la compatibilidad entre la cultura originaria y la moderna. En varios círculos la conclusión fue clara: no hay conflicto entre la metafísica precolombina y la construcción de un México moderno, unido e independiente. Sin embargo, en esta caminata hacia mayor aceptación el país encontró un fuerte viento en contra: el viejo fantasma del positivismo.

Respuestas a las facciones positivistas

A pesar del aprecio por su poesía, arte y expresión religiosa, sobrevivió en ciertas facciones una resistencia a la integración de la cultura prehispánica en la identidad del país. Una de las críticas principales de este grupo recalcitrante surgió desde la ideología positivista: en la misma línea del eurocentrismo de Comte, este grupo argumentó que las expresiones religiosas y metafísicas autóctonas eran incompatibles con la conciencia científica, y por tanto debían ser anatematizadas en el México moderno.

Aquí, otra vez, los descubrimientos arqueológicos y antropológicos del período apoyaron una política de integración y pluralidad. Estos estudiosos observaron que la gran importancia de la agricultura en Mesoamérica impulsó un cuidadoso estudio de los tiempos de siembra y cosecha en la época prehispánica, lo cual hizo surgir en los pueblos mayas y aztecas una astronomía sofisticada y calendarios precisos para lograr una mayor exactitud en la agronomía. Sobre este punto, León Portilla afirma,

¹⁹⁹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, p. 125.

²⁰⁰ Miguel León Portilla, *Filosofía náhuatl*, p. 289. Dicho sea de paso, en esta exclamación angustiada de los vencidos, escuchamos la misma conclusión de Pavel Florenskij, uno de los más importantes filósofos personalistas del siglo XX: “¡No, sin Dios no se puede vivir!”, Pavel Florenskij, *La sal de la tierra*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 9.

Exigiendo estos calendarios complicados cálculos matemáticos, de rigurosa exactitud y universalidad, puede con razón afirmarse que su conocimiento y manejo constituía algo muy semejante a una ciencia.²⁰¹

Estas revelaciones sobre la presencia de una ciencia exacta antes de la llegada de los españoles fueron transformadoras en el discurso sobre los indígenas. La arquitectura y la avanzada expresión analítica presente en su astronomía refutó los ataques de los positivistas de que el pensamiento autóctono era incompatible con la producción científica y tecnológica. En su lugar, surgió la nueva opinión de que la cultura prehispánica era distinta, no inferior, a la española establecida en México en el siglo XVI.

Con los argumentos de Caso sobre la equivalencia entre las “barbaridades” presentes en los sacrificios de las aztecas y las atrocidades de la cultura occidental, con los hallazgos que subrayan la complejidad y el carácter avanzado del desarrollo matemático y científico de la cultura autóctona, y con el deseo de los mexicanos de definirse como un país intelectualmente independiente de las potencias extranjeras, los enemigos del indigenismo fueron suficientemente silenciados para alcanzar una sustancial aceptación de la cultura prehispánica en el nacionalismo mexicano. Éste es el contexto en el que los planteamientos de Vasconcelos presentados en su *Raza Cósmica* encontraron mayor apoyo. Sin embargo, a las teorías de Vasconcelos les faltaba la forma sistemática y el diálogo con las otras corrientes intelectuales de su tiempo para desarrollar una filosofía rigurosa. Fue en esta tierra intelectual fecunda que la semilla de una nueva corriente intelectual —una que engloba la antropología filosófica, la reflexión existencial y los anhelos políticos del país— empezó a florecer: el planteamiento de Samuel Ramos.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 80.

CAPÍTULO CUATRO: SAMUEL RAMOS

La visión de Ramos de una educación integral

Introducción

“Si Caso, Vasconcelos y Valverde pueden ser considerados como los restauradores de los estudios académicos de la filosofía”, escribe Antonio Ibargüengoitia, “Samuel Ramos deberá ser considerado como el pensador que le dio la dirección definitiva y clara a la Filosofía en México, para que esta disciplina pudiera desarrollarse armónicamente y provocara el entusiasmo que hoy en día se observa por los estudios de esta clase”.²⁰² A pesar de que Ramos tuvo a Antonio Caso como maestro en la Escuela Nacional Preparatoria y luego colaboró con José Vasconcelos en la Secretaría de Educación, sus obras tienen un tono distinto de sus antecesores. De la misma manera, aunque Ramos reconoció la importancia de los trabajos de Vasconcelos —especialmente en el ámbito educativo— para el desarrollo de la filosofía social del país, Ramos finalmente optó por una línea más sistemáticamente filosófica que Vasconcelos. Como bien observó Claude Fell,

Solamente Samuel Ramos, tanto en *Veinte años de educación en México*, como en *El perfil del hombre y la cultura en México*, y más tarde Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, atribuyen una importancia capital para la evolución sociocultural moderna de México a la acción realizada por Vasconcelos durante la presidencia de Álvaro Obregón [es decir, 1920-1924].²⁰³

Ramos sí valoró los aportes de Vasconcelos, pero el aprecio por su trabajo se concentró más en sus obras educativas que en su filosofía. En consecuencia, el pensamiento de Ramos divergió paulatinamente del de Vasconcelos de la misma manera que había divergido de la filosofía de Antonio Caso. Este hecho tiene sentido desde la mirada histórica, ya que cuando Ramos “empieza su reflexión filosófica, ha pasado ya la etapa más violenta de la Revolución y el panorama político y cultural puede verse ahora desde otro ángulo, y con una perspectiva más universal que la de los primeros revolucionarios”.²⁰⁴ En breve, con Ramos la filosofía mexicana encuentra una expresión nueva, con un tono fresco y en diálogo con un campo de estudio más amplio que las preocupaciones principales de la generación del Ateneo de la Juventud.

Un hilo conductor en las obras de Ramos es su estilo de análisis intelectual y social que intenta dialogar con las corrientes intelectuales europeas y a la vez toma en serio las complejidades del contexto mexicano. En las palabras de Francisco Larroyo, la filosofía de Ramos trata de “adecuar el pensar europeo a la realidad americana, el perfil del hombre

²⁰² Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 253.

²⁰³ Claude Fell, *José Vasconcelos: Los años del águila*, p. 660.

²⁰⁴ Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 253.

americano..., que por ser hombre, y por lo mismo, semejante a cualquier otro hombre, posee, sin embargo, determinados y ciertos caracteres peculiares”.²⁰⁵ Desde este planteamiento teórico en el que los autores extranjeros y los hechos concretos de la cultura mexicana son interlocutores, “Samuel Ramos sustenta una concepción filosófica en torno de la cultura mexicana de cara a ideas freudianas, existencialistas e historicistas”.²⁰⁶ Desde esta mirada, el joven Ramos dedicó sus esfuerzos a una clara misión: “no sólo de restañar las heridas, sino de buscar la curación definitiva a los males de la Patria”.²⁰⁷

Como Gabino Barreda quien, después de haber estudiado un curso con Comte en Francia, fue convencido de que el positivismo era la clave para el auténtico progreso social en México, Ramos —por medio de sus estudios de Ortega y Gasset, Max Scheler, Freud, Adler y varios otros representantes de la filosofía y la teoría social— buscó en el humanismo un programa intelectual que propiciara una sociedad mejor. Tal proyecto es más evidente en su *Perfil del hombre y la cultura en México* y en su ensayo “Veinte años de educación en México”, pero encuentra su expresión máxima en sus obras más tardías como *Hacia un nuevo humanismo* y *Filosofía de la vida artística*. Este capítulo analizará los planteamientos de Ramos presentados en estos textos para sostener la tesis de que su “hombre concreto” representa un paso decisivo en el camino de la filosofía mexicana hacia mayor diálogo con el contexto histórico real del país, la educación y la dimensión trascendental de la humanidad.

Interlocutores

Así como David Hume despertó a Immanuel Kant de su “sueño dogmático”, podemos decir que las obras de Scheler y otros filósofos europeos del siglo XX despertaron a Samuel Ramos de su ideología temprana. Juan Hernández Luna, en la introducción del segundo tomo de las *Obras completas* de Ramos, explica que un momento decisivo en el desarrollo del pensamiento del autor ocurrió cuando, “Frente a Boutroux y Bergson, aparecieron Brentano, Rickert, Spengler, Husserl, Scheler, Dilthey y Ortega y Gasset, pensadores que se le presentaron en franco disentiimiento con el mundo intelectual construido por Caso”.²⁰⁸ Con las lecturas de estos autores, Ramos dio un gran paso hacia su pensamiento maduro.

¿Y cómo formaron a Ramos los autores europeos? Carlos Lepe Pineda, explicando los núcleos de las obras del autor, escribe que “Ramos posee tres tendencias en su pensamiento

²⁰⁵ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, Ciudad de México, 2005, p. 32.

²⁰⁶ *Ibidem*, p.198.

²⁰⁷ Antonio Ibargüengoitia, *Suma filosófica mexicana*, p. 253.

²⁰⁸ Juan Hernández Luna, “Introducción” en *Samuel Ramos: Obras Completas II*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1977, pp. i-xviii, p. xii.

que pueden, a su vez, ser caracterizadas por los autores que ayudaron a conformar cada una de ellas. Estas tendencias son: el psicologismo, la fenomenología y la axiología”²⁰⁹. Sobre los filósofos específicos que formaron estas tres corrientes de estudios, Lepe Pineda afirma lo siguiente: “Psicología: Alfred Adler, Freud, Jung. Fenomenología: Heidegger y Husserl. Axiología: Hartmann y Scheler”.²¹⁰ Como veremos, las axiologías de Scheler y Ramos tienen mucho en común, porque basan su teoría en el análisis de fines y en una reverencia por la dimensión espiritual del ser humano.

La necesidad de una finalidad metafísica en la educación

Ahora bien, Ramos subraya que la naturaleza humana se preocupa por metas más allá de los apetitos y los intereses inmediatos. En su análisis, los seres humanos tienen un anhelo de un relato metafísico que dé sentido a su jornada en la vida: “El hombre necesita, para vivir, de ideas y convicciones firmes sobre la existencia,” afirma Ramos en su ensayo sobre la educación, “y si la enseñanza oficial no las da, entonces procura adquirirlas como se pueda”.²¹¹ Por lo tanto, la decisión fundamental en la formación de la siguiente generación no es la elección entre laicidad y espiritualidad, sino entre una creencia de carácter religiosa y otra. Para justificar esta tesis, Ramos describe las primeras décadas del siglo XX, en las que la educación en México experimentó dos ejemplos de “religiosidad”.

El primer modelo fue el positivismo, empezado por Juárez y expandido durante el porfiriato por teóricos como Justo Sierra y Gabino Barreda. Este sistema de pensamiento fue extensamente estudiado por Leopoldo Zea en su célebre *El positivismo en México*, y Ramos concuerda con muchas de las críticas subrayadas por Zea. Ramos explica, apoyado en un estudio histórico, cómo el intento de lograr la neutralidad metafísica se convirtió en su propia ideología, argumentando que:

Desde que el Estado mexicano se hizo cargo de la educación pública, quiso abstenerse de toda responsabilidad ideológica y creó el laicismo, que en principio obliga a las escuelas a mantenerse en completa neutralidad frente a ciertas creencias fundamentales y a respetarlas en el educando. De hecho, el laicismo tendía a la negación de las creencias religiosas, y el gobierno de Juárez sentó el precedente de establecer una doctrina oficial, como política educativa, en consonancia con la política general. Esta doctrina fue el positivismo.²¹²

²⁰⁹ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos” en María del Carmen Rovira (Coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1997, pp. 946-965, p. 960.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ Samuel Ramos, “Veinte años de educación en México” en *Obras Completas II*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1977, pp. 79-95, p. 88.

²¹² *Ibidem*, p. 87.

En lugar de presentar una actitud agnóstica sobre las cuestiones de los valores y las creencias religiosas, la filosofía educativa del siglo XIX y los principios de siglo se XX convirtió en una fuerte crítica contra las devociones populares y las referencias de sentido de la población; al tratar de mantener la neutralidad ontológica, la educación en México giró hacia a una fuerte crítica contra la educación religiosa y la metafísica tradicional.

Ahora bien, después del Ateneo de la Juventud en 1909, había un renovado interés en la recuperación de la metafísica en la pedagogía; en este propósito el espiritualismo de Bergson asumió un puesto importante en la filosofía de la educación. Sin embargo, desarraigadas de la herencia metafísica judeocristiana, las reformas educativas asumieron una nueva metafísica, que surgió en el siglo XIX a causa del vacío dejado por el escepticismo: las presuposiciones de la filosofía marxista. Ramos explica los fundamentos débiles de esta teoría que se fue incorporando en la Constitución de 1917 y se pregunta:

¿Acaso el “materialismo dialéctico”? Pero el materialismo dialéctico no es una doctrina científica, sino una interpretación filosófica que descansa en supuestos metafísicos muy discutibles, por ejemplo, que la materia contiene un principio racional.²¹³

Los ejemplos del positivismo y de la ideología marxista muestran que la dimensión metafísica es una referencia inevitable en la vida humana, y los intentos para borrarla del horizonte de la formación educativa sólo hacen que nuevas ontologías surjan desde los escombros en otros ámbitos socioculturales.

Puntos de concordancia con la filosofía de Max Scheler

Las causas de las creencias de un autor son múltiples; por tanto, no podemos identificar a Scheler como la fuente única de la axiología de Ramos. Sin embargo, una lectura de *El puesto del hombre en el cosmos* muestra varios elementos en común entre el filósofo alemán y el filósofo mexicano. Esta sección subraya la filosofía de los valores de Scheler en conexión con la antropología filosófica, la fenomenología y el personalismo de Ramos.

Consideremos, por ejemplo, la explicación de Scheler sobre la facultad del ser humano y el libre albedrío frente a los apetitos. Comparando esta capacidad con la falta de razón de los animales, Scheler nota que:

El hombre es, según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida — vida que le estremece con violencia—. El hombre puede reprimir y someter los propios impulsos; puede rehusarles el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. Comparado con el animal, que dice siempre ‘sí’ a la realidad, incluso

²¹³ *Ibidem*, p. 92.

cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta da la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad.²¹⁴

Esta protesta “contra toda mera realidad”, la insatisfacción con la sobrevivencia mundana subraya el rol de la metafísica en la filosofía en Scheler y es una creencia que concuerda con la lectura histórica de Ramos sobre el fracaso de las reformas metafísicas en la educación mexicana.

Más aún, el horizonte metafísico de Scheler está estrechamente conectado con los valores; la mera existencia del ascetismo presupone una jerarquía de bienes y una preferencia de bienes espirituales sobre los bienes inferiores. En la taxonomía ética de Scheler, “El espíritu es el que verifica la represión de los impulsos, mediante la voluntad, que, guiada por las ideas y los valores, rehúsa a los impulsos opuestos a dichas ideas y valores”.²¹⁵ Esta cita muestra la conexión entre la ética, la antropología filosófica y el espíritu y es una visión que concuerda con la cosmovisión ética de Ramos que es irreducible a un frío cálculo silogístico sobre lo moral.

Hacia una vida plena

Esta visión triple que integra el espíritu, la ética y la metas supra-rationales Ramos la plantea en su propuesta educativa para formar una humanidad plena. La conclusión de “Veinte años de educación en México” sintetiza las consideraciones que Scheler desarrolla a lo largo de *El puesto del hombre en el cosmos*. Después del cuidadoso estudio de los límites y las fallas de la educación pública en México, Ramos afirma que:

La verdadera reforma educativa, la que llegue hasta el fondo de los problemas de la cultura nacional, está por hacer. Sería aquella reforma que, partiendo de un conocimiento profundo del espíritu mexicano, tratara de corregir sus vicios y desarrollar sus virtudes, tendiendo a la creación de un tipo humano superior al existente; el sistema de educación buscado sería el que hiciera rendir a la raza mexicana sus mejores frutos. Tal educación no podría ser puramente espiritual, pero tampoco exclusivamente material; ni sólo orientada en el sentido de la técnica, ni sólo en el de la cultura del espíritu. Más bien se orientaría a formar hombres, en el sentido integral de la palabra. Ha llegado el momento de superar los puntos de vista parciales y fundirlos en una síntesis totalizadora.²¹⁶

El énfasis en la formación balanceada y amplia es abundantemente claro en la filosofía educativa de Ramos. De la misma manera en que su filosofía dialoga con realidades y autores alemanes, españoles y mexicanos, su visión de la educación lucha contra cualquier

²¹⁴ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938, p. 30.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

²¹⁶ Samuel Ramos, “Veinte años de educación en México”, p. 94.

reduccionismo que trataría la formación intelectual como un proceso de pura capacitación económica o tecnocrática.

En suma, para Ramos, una reforma educativa atomizada no sirve. Asimilando las perspectivas de Scheler, el filósofo mexicano ha de concluir que la enseñanza debe mantener la coherencia en lo más profundo del ser del alumno. Así como el ser humano es una unidad de mente, cuerpo y espíritu, la educación también debe lograr la integración. Y esta coherencia es el fruto de la jornada hacia adentro del espíritu, facilitada por formadores que ya han llegado a la profunda ordenación de sus facultades psicoafectivas.

Las flores cortadas y puestas en un vaso mantienen su belleza unos pocos días antes de morir; la educación desenraizada de lo más profundo y eterno del ser humano es similarmente moribunda. Recuperando la filosofía de los valores que está en diálogo con relatos arquetípicos, Ramos responde a los afanes espirituales primordiales que afirman la inconmensurabilidad de la vida humana con los bienes, y sostiene que la educación puede asegurar el puesto único del hombre en el cosmos y ponerlo en el camino hacia la plenitud.

Antropología filosófica y el “hombre concreto”

Introducción

“Como doctrina de la esencia, factores y sentido de la historia”, escribe Francisco Larroyo sobre la antropología filosófica, “esa rama de la filosofía comprende y valora la vida de cada época y lugar a fin de calibrar su rendimiento (sea positivo o negativo) dentro del curso universal de la cultura humana”.²¹⁷ Dicho de otra manera, la investigación de la pregunta de quiénes somos como seres humanos con las herramientas de la filosofía pretende entender la naturaleza humana en su sentido más amplio, dialogando con la historia, la cultura y la dimensión trascendente de la vida, y, a la vez, proponiendo un camino hacia un futuro mejor.

Es en este sentido que Ramos intenta desarrollar su cosmovisión del “hombre concreto”²¹⁸: según el filósofo mexicano, el ser humano es irreductible a los meros procesos bioquímicos, está orientado hacia un horizonte teleológico, y debe ser formado para la integración de sus facultades del cuerpo y del alma, y es sólo cuando estas dimensiones del ser

²¹⁷ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 295.

²¹⁸ Samuel Ramos Magaña, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 104.

humano están presentes que su verdadero florecimiento en el sentido más amplio puede ocurrir. Así como para Kant —para quien toda su obra “no es al final sino una respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?”—²¹⁹ la antropología filosófica de Ramos —sobre todo en su obra *Hacia un nuevo humanismo*— está situada en la encrucijada de su axiología, su filosofía educativa, su estética y sus planteamientos culturales que tienen el propósito de mejorar la sociedad. Por lo tanto, es necesario estudiar los planteamientos de Ramos en este ámbito de “la investigación del hombre en términos ontológicos”²²⁰ para tener una comprensión adecuada de su visión filosófica y social. Antes de considerar directamente las propuestas de Ramos, empero, es menester entender la antropología con que Ramos dialoga: la amenaza de que el ser humano se convierta en *homo faber*, una preocupación propuesta por Max Scheler y luego expandida por Hannah Arendt.

El problema con el *homo faber*

El hombre y la historia (Mensch und Geschichte) de Max Scheler subraya la importancia central de la antropología filosófica. En 1924 el filósofo alemán escribe que “No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica”.²²¹ Después de haber afirmado la urgencia de tal investigación, Scheler explora varios elementos de la disciplina, subdividiendo la obra en cinco temas. No obstante, aunque el texto explora un amplio conjunto de consideraciones de la antropología filosófica, Scheler dedica la sección central al desarrollo de la teoría del *homo faber*. La reducción de la esencia humana al *homo faber* representa una grave amenaza para la dignidad humana. Scheler explica tal ideología de la siguiente manera:

La tercera ideología sobre el hombre, que domina entre nosotros... es, dicho brevemente, la de las teorías "naturalista", positivista y también "pragmatista", todas las cuales quiero designar con la breve fórmula del *homo faber*. Esta doctrina empieza por negar una "facultad racional" separada, específica en el hombre. No hay entre el hombre y el animal diferencias de esencia; sólo hay diferencia de grado.²²²

Este reduccionismo espiritual —la limitación del ser humano a sus facultades animales, la equivalencia del valor con la utilidad pragmática y la cosmovisión positivista de la historia sin un horizonte moral o espiritual — forma el núcleo de esta postura filosófica. *Homo faber* es la visión de un hombre empobrecido, es un intento de entender la humanidad en términos

²¹⁹ Jean Grondin, *Emmanuel Kant. Antes/Después*, Criterion, París, 1991, p. 67.

²²⁰ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 295.

²²¹ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, Pléyade, Madrid, 1981, p. 3.

²²² *Ibidem*, pp. 26-27.

científicos desligados de la matriz de los valores y las metafísicas en que esa ciencia moderna surgió. Scheler marca varios problemas con esta visión de la humanidad, Scheler y algunos otros filósofos posteriores como Jacques Maritain propusieron soluciones. Esta reflexión filosófica sobre el ser humano fue uno de los proyectos de la fenomenología y el personalismo en Europa a lo largo del siglo XX.

Hannah Arendt entendió *homo faber* de una manera distinta, pero estaba de acuerdo con Scheler en su valoración de esta postura antropológica: los dos autores consideraron esta manera de enfrentar la vida moralmente empobrecida. “La parcial y unilateral orientación del trabajo del *homo faber*,” explica Arendt en su libro *La condición humana*, es un ejemplo eminentemente característico del “aspecto mecanicista de la naturaleza y el utilitarismo práctico del siglo XVIII”.²²³ El problema central del “utilitarismo antropocéntrico del *homo faber*”²²⁴ continúa Arendt, es que “el *homo faber* ... sólo encuentra su propia relación con otras personas mediante el intercambio de productos”.²²⁵ De la misma manera en que Antonio Caso se preocupó por la vida entendida como economía, Arendt se preocupó por un estadio de la vida humana que —después de haber estado distorsionado por la axiología positiva de Mill y de haber sido formalizado por el utilitarismo de Bentham— reduce cualquier interacción a los cálculos de la utilidad. Entre otros problemas que surgen de esta antropología egoísta, la transformación de la sociedad en una colección de *homines fabri* resulta en fisuras en el tejido social.

Ahora bien, la exploración de nuevas respuestas a los desafíos presentados por la degradación del *homo faber* no sólo ocurrió en Europa y los Estados Unidos; también en América Latina hubo una explosión de interés en la antropología filosófica del siglo XX, un hecho que correspondió a la independización política e intelectual de estos países. José Gaos, José Vasconcelos y Leopoldo Zea hicieron contribuciones a esta disciplina; sin embargo, Samuel Ramos en su *Hacia un nuevo humanismo* representa una de las contribuciones más notables. José Gaos consideró esta obra “un breviario de la filosofía actual”,²²⁶ un clásico en la filosofía ética y fenomenológica que presenta un camino distinto que prioriza la plenitud humana sobre el reduccionismo del cientificismo y el análisis tecnocrático.

Más allá de la mera ciencia

²²³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 169.

²²⁴ *Ibidem*, p. 174.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 178-179.

²²⁶ Juan Hernández Luna “Introducción” en *Samuel Ramos...*, p. xvi.

Aunque no era un positivista, Ramos tampoco estaba en contra de la ciencia. Ramos inició sus estudios universitarios en la medicina y su formación científica es visible en sus textos. Incluso la axiología de Ramos, además de la influencia de Scheler, tiene la impronta de Hartmann quien buscó una fundamentación de lo moral sobre una base que concordara con los avances lógicos y científicos de su época. En suma, la filosofía de Ramos da peso a las ciencias naturales y de la vida, y afirma que un sistema moral y antropológico debe tomar en serio este ámbito de los saberes empíricos. “Como reacción frente a la concepción naturalista del hombre” concluyó Ramos, “la filosofía actual ha restaurado ciertos valores genuinamente humanos, pero esta vez sobre bases positivas”.²²⁷ Frente a los nuevos hallazgos científicos, Ramos vio al futuro y no al pasado para sostener sus teorías.

Ahora bien, Ramos no se opuso a los métodos empíricos, pero sí rechazó la desvalorización de la dimensión trascendental que fue común en las comunidades científicas de su época. Carlos Lepe Pineda en su ensayo “Samuel Ramos” estudia este punto: “Para Ramos el problema del hombre de su tiempo no puede ser resuelto ni desde la economía ni desde ninguna otra instancia aislada. De lo que se trata es de una ‘reforma espiritual’ que logre recuperar el equilibrio de su ser”.²²⁸ En palabras de Ramos, en su filosofía “la noción de espíritu ha recobrado sus derechos autónomos frente a las negaciones del materialismo”.²²⁹ Al afirmar la importancia del espíritu y ligarlo con la metafísica del ser, Ramos desarrolla una antropología filosófica con consideraciones ontológicas y trascendentes que contrastan con el *homo faber*.

Esta afirmación de la dimensión espiritual es más que una creencia privada sin consecuencias para la vida social; la presencia de lo trascendente da a la antropología de Ramos un tinte religioso, entendido en su sentido etimológico como *re-ligare*, es decir, un ámbito de ser que ayuda para construir y mantener los lazos sociales. Esta dimensión religiosa está vinculada también con lo moral, y explica la cosmovisión ética planteada en *Hacia un nuevo humanismo* que da al ser humano un propósito para la vida. Elaborando su filosofía moral, Ramos escribe, “la filosofía es en este sentido una investigación de la conciencia normativa, y su misión no se limita a comprender al hombre empírico, sino además al hombre como idea, lo que el hombre debe ser”.²³⁰ Dicho de otra manera, para Ramos la axiología ofrece a la humanidad un referente futuro que sirve para dirigir sus pasos hacia un estadio más pleno y fraternal. He aquí un punto de contacto entre la ética, la antropología y la historia de la cultura.

²²⁷ Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 103.

²²⁸ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos”, p. 952.

²²⁹ Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 103.

²³⁰ *Ibidem*, p. 21.

Más aún, estas dimensiones humanas están radicadas en la ontología, haciéndolas distintas al ámbito psicológico, y dan a la visión de la naturaleza humana de Ramos un carácter distinto al de la axiología puramente positivista. La negación de la metafísica y el espíritu en la axiología positiva es uno de los elementos más sobresalientes del *homo faber* criticado por Scheler. En esta cosmovisión empobrecida,

El llamado ‘espíritu’ pensante, la facultad de ‘voluntad central’ y de proponerse fines (facultad aparentemente distinta del instinto), los valores y las valoraciones, el amor espiritual —y también, por lo tanto, las obras de esos agentes (la cultura)— son simplemente epifenómenos tardíos, inactivos reflejos conscientes de ciertos agentes que actúan también en el mundo animal infrahumano.²³¹

Así pues, tanto para Scheler como para Ramos, la metafísica del ser y el devenir de la humanidad tiene una fuerte vertiente espiritual; es decir, poseemos una identidad irreductible a los meros elementos bioquímicos y tenemos un propósito más allá de nuestra función económica. Lógicamente, la antropología de Ramos contrasta fuertemente con el *homo faber* criticado por Scheler y Arendt.

Cabe subrayar que esta dimensión espiritual es un elemento esencial en el humanismo integral de Ramos y el proceso para avanzar en su desarrollo constituye un eje fundamental en sus obras. El desarrollo de un ser humano integral, formado en la ética y en la vida del espíritu son los elementos más importantes de la antropología filosófica articulada en el ser del “hombre concreto” de Ramos. Toda la filosofía de *Hacia un nuevo humanismo* es guiada por esta finalidad de la comprensión contextualizada del ser humano. Resumiendo este punto, Ramos escribe:

En el texto de la exposición he procurado definir por su orden lógico los problemas y tareas de la antropología filosófica. Estas aparecen escalonadas desde el establecimiento de los principios o axiomas fundamentales de esta ciencia hasta llegar a una concepción del hombre concreto.²³²

Ahora bien, además de su espiritualidad, el hombre concreto tiene un horizonte definido —es decir, concreto— que dirige sus pasos hacia un mayor bien. Elaborando este punto, Lepe Pineda explica que, para Ramos, “El hombre es un ser teleológico, que se guía por fines”²³³ y, por esta razón, irrevocablemente ligado con su preocupación por los fines, “el hombre es un ser axiológico. El hombre es un ser que valora y que se guía por valores”.²³⁴ En este punto, la distinción entre la filosofía de Ramos y las corrientes neopositivistas que niegan la dimensión

²³¹ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, p. 27.

²³² Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, p. 102.

²³³ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos”, p. 952.

²³⁴ *Idem.*

trascendental y última del ser humano es clara, y la continuidad de las obras de Ramos con la filosofía de Vasconcelos y los otros miembros del Ateneo de la Juventud es evidente.

La fundamentación ética y teleológica es sumamente importante en la filosofía de Ramos; sin embargo, además de sus dimensiones morales y espirituales, el hombre concreto para Ramos es un “hombre en un determinado período y en cierto paraje de la Tierra”.²³⁵ Dicho de otra manera, los valores y los anhelos que dirigen el ser humano hacia el futuro pleno están condicionados por la cultura y la historia en las que está formado y, consecuentemente, es menester que la ética y la antropología filosófica dialoguen con la historia de la cultura. A diferencia de las filosofías abstractas y especulativas que predominaban en Europa, en la filosofía de Ramos vemos el característico estilo latinoamericano del autor, es decir, un continuado interés por la fundamentación de la teoría en el contexto de tiempos, lugares y personas. Al preocuparse por la dimensión social del hombre concreto, podemos ver la influencia sobre Ramos de Ortega y Gasset y su famoso enunciado “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.²³⁶ A fin de cuentas, esta consideración de las influencias sociales, políticas, económicas, psicológicas y familiares empuja la antropología filosófica de Ramos a un ámbito más allá de lo meramente filosófico a los elementos esenciales del país en la formación de la siguiente generación que superarán las fallas del *homo faber*: la educación.

La educación redux

Lepe Pineda explica que una preocupación central para Ramos fue el deseo de “anular el dualismo clásico de la filosofía occidental (alma-cuerpo) mediante la propuesta de un hombre integral cuyas facultades no se encuentran abismalmente lejanas una de otras”.²³⁷ Esta formación del hombre integral no ha sido posible, según Ramos, por la educación economicista durante el porfiriato, ni por el adoctrinamiento de la educación marxista basada en la metafísica débil de las superestructuras y sus teorías del materialismo histórico. Para lograr esta meta de educar seres humanos plenos e integrales, según Ramos, es menester una:

...escuela única, con métodos únicos—unificados— que apuntan a la transmisión de saberes y sobre todo de valores objetivos y que pretenden, finalmente, la formación de personas en el sentido más estricto del término: la formación de seres que encarnan la verdadera espiritualidad humana.²³⁸

²³⁵ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 295.

²³⁶ *Ibidem*, p. 198. Es una cita de Ortega y Gasset.

²³⁷ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos”, p. 957.

²³⁸ *Idem*.

Así pues, con su característico deseo de una filosofía aplicada que conduciría a una sociedad mejor, en sus planteamientos hay una indisociable conexión entre la antropología filosófica, la ética y la educación. Esta alta priorización de Ramos de la formación educativa fue una constante durante toda su vida, notable, por ejemplo, en sus años como profesor en la Escuela Nacional Preparatoria (1921-1926).²³⁹

Ahora bien, un hilo conductor a lo largo de su trabajo en el campo de la educación fue la convicción de que hay una gran distinción entre la formación educativa integral y la de la mera enseñanza tecnocrática. Para el *homo faber*, hay alta presión para ver la educación en términos de entradas de capital, es decir como si la enseñanza fuera solamente relevante cuando se avanza las capacidades productivas en un sentido estrictamente económico. Ramos, en cambio, tiene una visión educativa recibida de Antonio Caso y José Vasconcelos y enriquecida por filósofos como Max Scheler en la que la educación transforma lo más profundo del ser de los alumnos.

Y este espíritu educativo de Ramos sigue influenciando a las siguientes generaciones. Para tomar sólo un ejemplo, la filosofía integradora de José Manuel Villalpando en su *Filosofía de la educación* contiene profundos ecos de la educación del hombre concreto propuesto por Ramos:

Este es el gran descubrimiento de la pedagogía de la cultura: dar a todos los hombres una formación completa... Dar a cada hombre toda la cultura, en las proporciones que sea posible asimilar, se conoce con el nombre de *educación integral*.²⁴⁰

Esta cita de Villalpando permite unas palabras de síntesis sobre algunos elementos fundamentales de la educación holística propuesta por Ramos y sus herederos. Al dialogar con la cultura, la formación integral transmite los valores de los antepasados, de una manera que no niega la dimensión espiritual del alumno. De esta manera, la educación integral da una formación completa y avanza un plan de formación que supera el dualismo entre el alma y el cuerpo y la asociada fragmentación y atomización de lo intelectual y lo afectivo. Tanto para Scheler como para Ramos y Villalpando la formación necesaria para nuestros tiempos engloba todas las dimensiones del alumno; es decir, es menester educar con la finalidad de formar alumnos en la antropología del “hombre concreto” y no como si fuera *homo faber*. Por esta razón, como Ramos intuyó, la antropología filosófica y la filosofía de los valores siguen siendo referentes fundamentales para la filosofía política y educativa en nuestros tiempos.

²³⁹ Ramos fue además director de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México (1944-1952), miembro del Colegio de México a partir del 1952 y ejerció diversos cargos en la Secretaría de Educación Pública a partir de 1932.

²⁴⁰ José Manuel Villalpando, *Filosofía de la educación*, Porrúa, México, 1968, p. 76.

Estética y cambio social

Introducción

La exhortación kantiana de que los seres humanos siempre deben ser tratados como fines en sí mismos, y jamás como medios de un fin, fue un gran aporte en la historia de la ética y la antropología. Como hemos visto, Ramos tomó esta formulación de la dignidad de cada miembro de la sociedad y la enriqueció con las herramientas del historicismo de Ortega y Gasset y el psicologismo de Adler, para formular su “hombre concreto” que está radicado en un contexto cultural. Este eje concreto de la acción es fundamental para cualquier filosofía moral y cualquier antropología filosófica ya que, en palabras de Antonio González, “El estudio de la praxis nos muestra ese momento en el que no somos cosas sino personas y no estamos, por tanto, destinados a servir a las cosas ni a ser tratados como tales”.²⁴¹ Dicho de otra manera, la profundización en el campo de acción complementa la investigación ético-antropológica, y es un elemento fundamental en la defensa de la dignidad única e inalienable del ser humano. En la obra *Hacia un nuevo humanismo*, consecuentemente, podemos ver los aportes éticos, sociales, antropológicos, fenomenológicos, y ontológicos de la filosofía de Ramos que sirven como baluarte contra la utilización de los demás para fines egoístas. Sin embargo, estos temas en su filosofía dejaban una rama esencial de análisis fuera—la estética— a la cual Ramos dedicaría sus esfuerzos intelectuales durante los últimos años de su vida.

Aunque en la superficie aparecen poco relacionadas, las consideraciones estéticas están íntimamente ligadas con la ética y la antropología. Hannah Arendt, comentando sobre los problemas que surgen en una filosofía demasiado antropocéntrica e insuficientemente preocupada por la estética, observa que

... si el hombre es el fin más elevado, ‘la medida de todas las cosas’, entonces no sólo la naturaleza, tratada por el *homo faber* como casi el ‘material sin valor’ sobre el que trabajar, sino las propias cosas ‘valiosas’ se convierten en simples medios, perdiendo con ello su intrínseco ‘valor’.²⁴²

Dicho de otra manera, si queremos, por ejemplo, afirmar que una obra de arte es bella o buena —en un sentido intrínseco que no se reduce su valor a su utilidad para los seres

²⁴¹ Antonio González Fernández, *Surgimiento...*, p. 10.

²⁴² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 174.

humanos— es menester desarrollar una filosofía que tome en serio la estética y dialogue con la ética. Por esta razón, los medievales ubicaron lo Bello con los otros trascendentales de lo Bueno y lo Verdadero: una comprensión integral del ser no puede excluir sus características estéticas. Ramos subraya justamente este punto con su enunciado de que “lo que llamamos belleza es en concreto una constelación de valores”.²⁴³

Más aún, Ramos expande esta línea de análisis que combina la ética con lo bello, vinculando su teoría estética con la historia, la libertad y los procesos políticos. En suma, su última obra importante, la *Filosofía de la vida artística*, publicado diez años después de su *Hacia un nuevo humanismo*, no es un ejercicio especulativo que puede ser considerado aparte de sus libros anteriores, sino un texto clave para entender el pensamiento filosófico y social del Ramos de una manera integral y global.

Ramos, la estética kantiana, y la política mexicana

En la *Crítica del juicio*, Immanuel Kant va más allá de la metafísica y la ética para desarrollar una estética de conceptos como lo bello, el placer y lo sublime. Aunque esta obra no ha recibido tanto estudio como las otras *Críticas*, su planteamiento hizo una gran contribución al Romanticismo del siglo XIX y tuvo repercusiones en el pensamiento de teóricos latinoamericanos. Esta sección recorre algunos momentos claves de la evolución de la filosofía estética en México y plantea la tesis de que, dada su influencia en la formación de los gustos y las valoraciones, la estética merece una mayor atención como un factor explicativo de los cambios sociales de los últimos siglos.

El Romanticismo, y con ello la filosofía ilustrada, llegó a México en 1830 en las obras de Víctor Cousin. Samuel Ramos, en su *Historia de la filosofía en México*, nota que: “En los escritos de este pensador francés se inicia en México el estudio de la historia de la filosofía”.²⁴⁴ Esta recepción de la filosofía moderna correspondió a un alejamiento del escolasticismo y del humanismo clásico y a una reformulación de los valores y los gustos. En su lugar surgieron los ideales de la Ilustración, la revolución científica y el espíritu de la Revolución francesa. Durante este periodo un filósofo tuvo particular importancia: “En los resúmenes históricos de Cousin se encontraron las primeras referencias a la filosofía de Kant”.²⁴⁵ Con Kant la filosofía moderna llegó a México.

²⁴³ Justino Fernández, “El pensamiento estético de Samuel Ramos” en *Diánoia*, Universidad Nacional de México, Ciudad de México, N° 6, año 6, enero/diciembre de 1960, pp. 151-162, p. 159. Es una cita de Ramos.

²⁴⁴ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1943, p. 113.

²⁴⁵ *Idem.*

Sin embargo, el contexto histórico en el que los mexicanos leyeron a Kant en el siglo XIX fue muy distinto al de 1787, el año de la publicación de la *Crítica de la razón pura*. El kantismo resumido por Cousin ha pasado por el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, y en este proceso añadió el espíritu, la música y el arte a las teorías metafísicas. La filosofía presentada por Cousin en México en 1830 postuló los límites de la lógica deductiva al acercarse a los conceptos más valorados por los románticos; había un hambre por la incorporación de la estética en el ámbito social y filosófico.

Si Kant limitó la razón especulativa en la *Crítica de la razón pura* para crear un espacio para la ética de su *Crítica de la razón práctica*, los neokantianos usaron la *Crítica del juicio* para limitar el reino de los gustos subjetivos y para construir una valoración normativa estética universal. Samuel Ramos, en su *Filosofía de la vida artística*, nota el agudo interés por “*el método trascendental* de Kant y los neokantianos que parte de la conciencia artística para indagar las condiciones que hacen posible el arte, y los fundamentos de la validez de los juicios y normas estéticas”.²⁴⁶ Los lectores de Kant a finales de siglo XVIII tuvieron más interés en las condiciones de posibilidad de la experiencia; los románticos europeos y mexicanos en siglo XIX, en cambio, tuvieron interés en las condiciones de posibilidad de la evaluación válida de la expresión artística. Ya no era suficiente con la contemplación de lo bello, los mexicanos del siglo XIX querían juzgar con autoridad y una certitud epistemológica sobre lo que constituye lo sublime, lo bello y lo placentero.

Ahora bien, la filosofía ha tratado de razonar sobre la verdad, y no sólo sobre las apariencias, desde, por lo menos, los diálogos platónicos. ¿Por qué este desarrollo de la estética fue tan importante durante el periodo romántico? Lo que hizo revolucionaria la contribución de Kant fue radicar esta universalidad en la *autonomía* del sujeto. En lugar de presuponer formas ideales de lo bello que existen independientemente de los sujetos con una especie de realismo estético, Kant planteó el agente racional como legislador y sujeto de sus juicios del valor. Este cambio desde la heteronomía hasta la autonomía constituyó un nuevo capítulo en la historia de la filosofía. El análisis de Ramos subraya cómo la autonomía kantiana en la estética constituyó una revolución de la filosofía normativa: “Ningún filósofo, hasta Kant, había señalado con tanto rigor el carácter autónomo de la esfera de lo bello, así como su dignidad, reservándole un lugar aparte dentro de la filosofía, al mismo nivel que la lógica y la ética”.²⁴⁷ A pesar de su mayor fama en el ámbito de la ética, la metafísica y la epistemología, Kant

²⁴⁶ Samuel Ramos, “Filosofía de la vida artística” en *Obras Completas III*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977, pp. 109-254, p. 221.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 219-220.

también cambió radicalmente la valoración artística con sus *Críticas*.²⁴⁸ Este giro copernicano en el campo estético tuvo consecuencias más allá de los debates artísticos, ejerciendo también una fuerte influencia cultural.

La estética en el liberalismo radical

El espíritu de esta autonomía en el ámbito moral y en el ámbito de los gustos también influyó la filosofía política en México. Ramos nota que “la libertad y el progreso fueron las ideas directrices de la vida mexicana durante todo el siglo XIX... la llamaron *liberalismo*. Liberal es el que ha dejado de ser servil, el que ha conquistado su libertad”.²⁴⁹ Para el agente moral, en la formulación kantiana, la lucha radica en tener suficiente dominio sobre la voluntad para cumplir los deberes; la universalidad del análisis estético, de una manera semejante, se basa en la justificación del sujeto autónomo. El liberalismo, siguiendo las pautas de la autonomía kantiana en el ámbito artístico y el ámbito moral, defiende el estatus sacro de la libertad política del individuo.

En el análisis de Ramos, esta combinación de la autonomía kantiana y la expresión artística tuvo un gran impacto en la política mexicana en los años 1830:

El liberalismo y el Romanticismo se unen en México como doctrinas afines. Ambas representan tendencias avanzadas en la literatura y en la política. Son en aquel momento expresiones equivalentes del espíritu revolucionario. El ideal de libertad, el afán de romper con todas las normas del pasado, el individualismo anárquico que por todas partes se manifestaba son, lo mismo en política que en literatura, tendencias características del Romanticismo.²⁵⁰

El individualismo anárquico, la negación de la autoridad exterior para aumentar el poder del agente, tiene su base en la ascendente fuerza de la autonomía como la génesis de la universalidad. En el ámbito tanto ético como estético y político, esta filosofía representa una rebelión contra la herencia normativa del pasado. Este período políticamente turbulento correspondió a una prolongada disrupción artística y cultural en la que la matriz estética y social del arte barroco fue suplantado por nuevas expresiones artísticas de origen extranjero. Las raíces de esta rebelión, como Ramos nota, es el neokantismo influyendo a través del

²⁴⁸ Este intento de capturar la verdad, de evitar el relativismo, sigue siendo la marca de la filosofía de los valores kantianos hasta el día de hoy. Pablo Natorp explica en su obra sobre el neokantismo de la Escuela de Marburgo que: “La filosofía es, según el sentido clásico del término, el esfuerzo infinito hacia la verdad fundamental, y no la pretensión de tenerla”. Pablo Natorp, *Kant y la escuela de Marburgo*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1912, p. 14. La universalidad de las normas, también, es la tesis central de *Las fuentes de la normatividad* de Christine Korsgaard. La autora mantiene la postura kantiana de que la autonomía radica en la verdad universal.

²⁴⁹ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pp. 107-108.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 111.

Romanticismo que llegó a México en las obras de Cousin y sus contemporáneos. Esta filosofía fue transformadora.²⁵¹

Aunque el Romanticismo, junto con el liberalismo desenfrenado, fue un agente de ruptura y disolución en México, la estética después de Kant no debe ser una maldición para la cultura. José Villalpando en su *Filosofía de la educación* explica el rol adecuado de la educación estética:

“La educación estética... es el contenido cultural a través del cual forma a los hombres... El hombre formado estéticamente... [es] el que más y mejor ha cultivado el sentimiento”.²⁵²

Al abrir a lo bello y a los sentimientos, sin anular la tradición de la cultura clásica en el nombre de una autonomía absoluta, la educación estética puede complementar la tradición de las artes liberales y mantener los valores, relatos y gustos fundamentales de la civilización. Construida sobre una fundación sólida, la educación estética tiene mucho que aportar a la formación integral.

La metafísica, la epistemología, la ciencia y la recuperación de los libros clásicos de la Antigüedad: éstas son las influencias intelectuales frecuentemente citadas en la narrativa de la génesis de la Modernidad; sin embargo, la estética kantiana y romántica tuvieron un impacto fuerte en la conciencia colectiva del Occidente. Los estudiosos debaten si el giro hacia una validez estética radicada en la autonomía del sujeto fue una bendición o una maldición para la cultura, pero —a mi parecer— es que su influencia es frecuentemente subvalorada. Para entender los orígenes y la esencia del liberalismo, para comprender mejor los afectos y los gustos en nuestros tiempos, y para tener una imagen más completa sobre la historia de la cultura desde la Ilustración, es menester recuperar el estudio de la estética. La *Filosofía de la vida artística* de Ramos es un excelente ejemplo de cómo se puede llevar a cabo este trabajo.

²⁵¹ Ahora bien, aunque los textos más emblemáticos de la Ilustración sí llegaron —como Ramos nota— por medio de Cousin, el espíritu de la Ilustración llegó antes. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1773-1814, por ejemplo, sucedió en México por causa del jansenismo ibérico y el interés económico de las élites criollas en México quienes descartaron el humanismo de estudiosos como Erasmo y la síntesis barroca jesuita y optaron por las propuestas del *parti philosophique* francés y sus representantes en el mundo hispano.

²⁵² José Manuel Villalpando, *Filosofía de la educación*, p. 258.

CAPÍTULO CINCO: LEOPOLDO ZEA

El grupo filosófico Hiperión

Introducción

“Dentro del historicismo mexicano”, escribe Larroyo, “la orientación hacia lo concreto iniciada por Samuel Ramos encuentra una nueva formulación en Leopoldo Zea”.²⁵³ Para este filósofo de la nueva generación —nacido 1912, el cuarto año del Ateneo de la Juventud— la verdadera filosofía debía dialogar con el contexto histórico en que las ideas filosóficas surgieron, tomando en cuenta las influencias culturales que siguen configurando la cosmovisión social e intelectual del pueblo. En esta línea, la filosofía de Zea está caracterizada por una preocupación de no convertirse en “un conjunto de filosofemas desligados o desarraigados de la circunstancia histórica en donde se han producido”.²⁵⁴

Esta postura teórica que tenía en alta estima a la historia impulsó a Zea a desarrollar una filosofía que, en sus palabras, “Trató de encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más”.²⁵⁵ Existe un hilo conductor en sus obras sobre el positivismo en México, la historia de la filosofía en América Latina, Simón Bolívar y muchos otros textos. Este interés fundamental por entender los relevantes factores sociales y culturales —un interés compartido con Ramos y radicado en el historicismo de Ortega y Gasset— se manifiesta no sólo en sus obras, sino también en la biografía de Zea. José Gaos, comentando sobre la filosofía de Ramos, escribió que “ya en *El perfil del hombre y la cultura en México...*, aunque en el título precede el hombre a la cultura, en el texto proceden la historia y la cultura al hombre”.²⁵⁶ Estas palabras estaban dirigidas hacia Ramos, pero esta priorización del análisis social sobre las abstracciones filosóficas es típica de Zea también. Su decisión de unirse a y luego dirigir el grupo filosófico Hiperión muestra este deseo de comprender el contexto concreto en México.

Investigación ontológica sobre la propia realidad mexicana

El grupo filosófico Hiperión fue fundado en 1948 con el propósito, en las palabras de Larroyo, “de laborar en el crucial problema de una filosofía propia: el problema del hombre mexicano, el problema de lo que el mexicano sea... [ya que] la reflexión en torno del mexicano

²⁵³ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 199.

²⁵⁴ *Idem*.

²⁵⁵ Leopoldo Zea, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 196.

²⁵⁶ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1953, p. 13.

es condición ineludible de cualquier intento encaminado a una transformación futura”.²⁵⁷ En la formulación de este grupo podemos ver el interés fundamental de Zea de que las investigaciones filosóficas no se separen del contexto concreto. Al intentar acercarse a la “mexicanidad” o la “esencia” del ser mexicano, el grupo continuó el camino empezado por Ramos en su interés por el hombre concreto en el discurso filosófico. Quizá la mejor manera de entender el carácter del trabajo de este grupo es un breve acercamiento a las obras de algunos de sus miembros: Emilio Uranga, Jorge Portilla y Luis Villoro.

Emilio Uranga nació en 1921, recibió su formación básica en una escuela de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. En 1941 entró en la UNAM con el deseo de estudiar medicina, pero después de tres años cambió las ciencias de la salud por la investigación filosófica, donde fue influido por José Gaos. En 1948 entró en el grupo Hiperión y un año después escribió su primera obra importante *Ensayo de una ontología del mexicano*, la cual fue incluida en su libro *Análisis del ser mexicano*, publicado en 1952.

En este último libro, así como en el *Perfil* de Ramos, se nota la formación médica del autor, sobre todo en su intento de “diagnosticar” las imperfecciones del carácter nacional y proponer un tratamiento para lograr un mayor bienestar. Para Uranga, quien estimaba la cultura europea (un hecho que se expresa en su dedicación a la traducción al español de las obras de Dilthey, Merleau-Ponty, Lukács y Schlegel después de haber estudiado en universidades alemanas), una deficiencia cultural del mexicano era su rebelión contra la herencia española: “Y si oponerse es determinarse, como dicen los filósofos”, escribe Uranga, “la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano. Todas las otras oposiciones son derivadas o secundarias, y suponen siempre la originaria y radical negación de lo español”.²⁵⁸

A pesar de su aprecio de la cultura europea, en concordancia con los ateneístas cuarenta años antes, Uranga rechazó el eurocentrismo del positivismo y adoptó una antropología filosófica que valoraba la dimensión fenomenológica del ser humano. En una cita que refleja su continuidad con la filosofía de Husserl, las conclusiones del Ateneo de la Juventud y las investigaciones de Ramos, Uranga escribe:

Una antropología filosófica del hombre mexicano es indudable que sólo puede surgir si se rechazan las pretensiones del positivismo y de la ciencia natural a decir la última palabra sobre el hombre. La crítica al positivismo abre el camino hacia el ‘nuevo humanismo’.²⁵⁹

²⁵⁷ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 199.

²⁵⁸ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, Ciudad de México, 1952, p. 72.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 47.

Las obras de Uranga representan un intento de aplicar las metodologías de la filosofía europea a la cultura mexicana, recuperando lo mejor de sus raíces españolas y a la vez tomando en serio el historicismo, el estudio fenomenológico, y —con la apertura típica del Grupo Hiperión— el contexto concreto de la diversa cultura mexicana. Varios elementos de la filosofía de Uranga también están presentes en la filosofía de Jorge Portilla.

Jorge Portilla murió en 1963 a los 45 años, tuvo una vida breve, pero con logros académicos notables. Estudió derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México, y luego produjo ensayos filosóficos novedosos en el Grupo Hiperión con notas del hegelianismo y del historicismo típico de José Gaos. En su obra más notable, *Fenomenología del Relajo*, se nota el intento de Portilla de acercarse al ser del mexicano por medio de un análisis histórico y político. Por ejemplo, en una sección que subraya la influencia del virreinato aún después de su disolución en 1821, Portilla escribe:

Nuestra historia es la de unas cuantas individualidades señeras que emergen de tiempo en tiempo sobre el pantano quieto de las sordas pugnas políticas. Es la historia de la acción de los caudillos y de sus seguidores personales. Los mexicanos no creemos tanto en el liberalismo como en Juárez; no tanto en el orden y el progreso cuanto en Porfirio Díaz; no tanto en la reforma agraria y en el movimiento obrero cuanto en Zapata y en Cárdenas; y el liberalismo, el orden y el progreso, la democracia, la reforma agraria y obrera no existen si no existen Juárez, Díaz, Madero, Zapata o Cárdenas. El pecado político verdaderamente grave no es tanto el cambiar de ideología o de programa cuanto la infidelidad personal al caudillo.²⁶⁰

Por medio de este estudio político e histórico —combinado con un análisis del sentido del humor, el sarcasmo y las burlas de los mexicanos— la *Fenomenología del relajo* de Portilla intentó actualizar el *Perfil* de Ramos y, por este medio, fundamentar un punto de partida adecuado para la reflexión filosófica sobre la cultura. No obstante, al igual que en las obras de Ramos, con su creencia de que “la cultura mexicana ha de conformarse esencialmente como *cultura criolla*”,²⁶¹ en Portilla, la cultura considerada relevante para contextualizar su reflexión filosófica fue la española, una suposición teórica que excluyó a un gran porcentaje de la población mexicana.

De todos los hiperiones, Luis Villoro fue el autor que más intentó acercarse a la profunda herencia precolombina del país, y también su pensamiento es el más próximo a la filosofía de Leopoldo Zea. En su primera gran obra, *Los grandes momentos de indigenismo en México*, Villoro intenta responder a la pregunta “¿cuál es el ser del indio que manifiesta a la

²⁶⁰ Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, 1984, p. 136.

²⁶¹ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos”, p. 951.

conciencia mexicana?”,²⁶² por medio de un estudio histórico, fenomenológico, existencial y cultural del país.

En cuanto a la investigación del pasado, sobre todo las raíces precolombinas del país, Villoro afirma que “la historia es un instrumento para lograr la conciencia de unidad y solidaridad en el indio actual”,²⁶³ un planteamiento que concuerda con la búsqueda de la “esencia de la mexicanidad” que formó el núcleo de investigación de Uranga, Ramos y Portilla. Especialmente en los primeros capítulos de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, hay un tono de optimismo sobre la posibilidad de hallar definitivamente la identidad cultural.

Sin embargo, a pesar de algunos enunciados que tienen un tono de universalidad (por ejemplo, Villoro plantea la tesis de que “lo indígena es, pues, *presente y futuro propio*”),²⁶⁴ la obra llega a la conclusión de que la cultura mexicana es mucho más fluida que la “mexicanidad” imaginada por otros autores. En una conclusión que concuerda con la tesis de Ortega y Gasset de que el carácter fundamental de la vida es que siempre se está “haciendo”²⁶⁵ (es decir, que el ser humano no es fijo en su identidad), Villoro rechaza la idea de una identidad fija antropológica o cultural. Aplicando esta fluidez en el ámbito de la cultura autóctona, Villoro escribe:

El indigenismo contemporáneo es una expresión simbólica de esa inestabilidad por medio de conceptos raciales. El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento.²⁶⁶

En otras palabras, no hay manera de identificar definitivamente lo esencial de la cultura mexicana; siempre está en movimiento hacia un futuro, continuamente bajo la influencia de su historia y los hechos concretos que “refluyen” —para usar un término zubiriano— sobre los miembros de la sociedad.

Este dinamismo básico de la identidad de los mexicanos, a fin de cuentas, hace imposible una antropología filosófica que pretenda definir la “mexicanidad” desligada del historicismo, la hermenéutica y la fenomenología. Ésta es la razón por la cual, después de las reflexiones y las discusiones del Grupo Filosófico Hiperión, Leopoldo Zea llegó a la siguiente conclusión en su libro *El pensamiento latinoamericano*:

²⁶² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1996, p. 13.

²⁶³ *Ibidem*, p. 260.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 290.

²⁶⁵ Oliver Holmes, "José Ortega y Gasset" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.), invierno de 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/gasset/> Consultado el 26/V/2020.

²⁶⁶ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 275.

A la pregunta ¿Qué es el mexicano? con que se inicia esta búsqueda [del Grupo Hiperión], se contesta con una aparente perogrullada: El mexicano es, pura y simplemente, un hombre, como todos los hombres.²⁶⁷

Como Heidegger, para quien el *Dasein* (el ser allí, la categoría a la cual el hombre pertenece) no tiene esencia, sino existencia, Villoro y Zea concluyeron que el hallazgo de una mexicanidad objetiva y universal es irrealizable, y ampliaron sus investigaciones filosóficas al diálogo con la política y la historia. Si una filosofía universal es posible, razonó Zea, no puede estar radicada en lo más esencial hombre, sino en ser omniabarcante, englobando la historia y la cultura en su amplia diversidad. Este planteamiento de una filosofía universal no excluye la metafísica, un error cometido por los positivistas que hizo un profundo daño al tejido social, pero sí reconoce la necesidad de ligar la ontología con las ciencias sociales y los otros ámbitos del saber.

Leopoldo Zea y la búsqueda de una filosofía mexicana universal

Introducción

“La filosofía americana”, según Leopoldo Zea, “ha de interesarse por los problemas clásicos de la filosofía (Dios, mundo, vida, conocimiento...) pero, en virtud de plantearse los hombres de América, las soluciones serán americanas y, por ende, diferentes y peculiares, teñidas de americanidad, por así decirlo”.²⁶⁸ Como esta cita subraya, a pesar de sus importantes contribuciones a la filosofía latinoamericana, Zea no era un filósofo iconoclasta que hubiera descartado la filosofía europea para plantear una filosofía puramente independiente y mexicana. De hecho, Zea recibió una formación filosófica clásica en la UNAM, valoraba el pensamiento europeo y casi optó por escribir su tesis de doctorado sobre los sofistas griegos porque valoró que “ellos hablaron del hombre como medida de todas las cosas”.²⁶⁹ Fue sólo cuando su asesor José Gaos le preguntó, “¿Por qué no trabaja usted sobre algún tema de la filosofía en México?”,²⁷⁰ que Zea empezó a investigar seriamente el pensamiento

²⁶⁷ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1976, p. 282.

²⁶⁸ Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, p. 232.

²⁶⁹ Leopoldo Zea, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Cuadernos Americanos, Ciudad de México, 2002, p. 21.

²⁷⁰ *Idem*.

latinoamericano. En esta tónica, la filosofía de Zea representa una síntesis del pensamiento europeo y mexicano que integra valiosos aportes de una multiplicidad de fuentes.

Después de haber escrito su tesis sobre el positivismo en México, Zea llegó a la conclusión de que la filosofía eurocéntrica propuesta por Comte no había tenido el efecto deseado sobre la sociedad mexicana durante el porfiriato. En esta línea, se nota un hilo conductor en sus esfuerzos académicos para desarrollar una filosofía —así como intentó Ramos con su antropología filosófica— que tomaría en serio los contextos concretos de la sociedad y que afirmaría el papel de las letras, la filosofía primera y la axiología en la realización de una sociedad plena.

Desde mi punto de vista, esta contextualización es una tarea absolutamente necesaria para cualquier filosofía que espera servir como una matriz para lograr una cultura integrada; se sigue como un corolario, si la finalidad de la formación es el bien común de la sociedad, que la verdadera educación debe mantener estas consideraciones siempre presentes. Esta sección analiza el conflicto entre el positivismo y la cohesión social, y —aplicando el pensamiento de Samuel Ramos y Leopoldo Zea— plantea la tesis de que la herencia humanística, la ética y la metafísica son tres elementos indispensables para el florecimiento social.

La educación humanística y la vinculación social

En su libro *La cultura y el hombre de nuestros días*, Leopoldo Zea presenta una defensa apasionada de la educación humanística. En el análisis de Zea, la formación holística que ofrece la educación clásica abre el horizonte del ser humano y promueve la integración social. Para tomar un ejemplo concreto, un futuro científico se enfrentaría en un programa de artes liberales con varios interlocutores de la historia, la filosofía y la sociología que impulsarían un diálogo con personas que se dedican a otros estudios. En lugar de los silos aislados que frecuentemente resultan de la educación tecnocrática, la formación humanística tiende puentes entre una gran pluralidad de profesiones y estilos de vida.

Reflexionando en este punto, Zea explica que “una universidad, si ha de merecer tal nombre, debe conciliar, las unas con las otras, a las humanidades con las ciencias, dentro del único plano de conciliación posible: el hombre”.²⁷¹ Es por medio de la integración humanística que la educación superior recibe su marca universal. “El hombre”, continúa Zea, “fuente de toda universalidad asequible a nuestra conciencia, es el lazo de unión de unas ciencias con las

²⁷¹ Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre en nuestros días*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959, p. 32.

otras”.²⁷² En la educación humanística, todos los ámbitos del ser humano están involucrados y puestos en diálogo con las ciencias, las artes y varias otras disciplinas que ejercen una influencia sobre la vida humana. Consecuentemente, esta formación integradora construye vínculos con otros que se especializan en estas disciplinas variadas, promoviendo la cohesión social.

Hay un área de esta formación humanística que merece un enfoque especial: la enseñanza ética. El humanismo transmite no sólo conocimiento, sino también los relatos morales; es decir, la tradición oral y escrita capaz de dirigir los pasos de las civilizaciones hacia un objetivo común. En su articulación de las convicciones más profundas, lo moral ocupa un espacio en la condición humana más allá de lo físico. Samuel Ramos, en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, subraya elocuentemente esta importancia de lo moral explicando que si fuera posible satisfacer todos los deseos materiales del mundo,

Queda todavía uno sin resolver: hallar el sentido de la existencia humana. ¿Cómo debo vivir? ¿Cómo debo amar? ¿Cómo debo morir? Porque estas preguntas seguirán planteándose y acaso con más fuerza que nunca. Esa humanidad utópica que vive en el mejor de los mundos, se preguntará angustiada y doliente: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es lo humano? ¿Cómo haremos de la vida del hombre algo profundo y radiante?²⁷³

Esta explicación de la gran importancia de la ética también demuestra la cercanía entre las preguntas acerca de los valores y la antropología filosófica; un análisis antropológico demuestra que hay dimensiones humanas que, aunque no son biológicamente necesarias, son esenciales para la vida. La observación de que “no sólo de pan vive el hombre” sigue siendo verdadera el día de hoy. Aunque el desarrollo económico ha posibilitado la autosuficiencia material, el afán ético mantiene su fuerza normativa en la sociedad y aumenta la interdependencia comunitaria.

¿Y cuál es la esencia de las cuestiones éticas que conectan con las raíces de la experiencia humana y por ende pueden formar una base para la unión social? En una palabra, es la metafísica.

En México en el siglo XX, fue el deseo de recuperar la metafísica que impulsó el surgimiento de la filosofía del espiritualismo y los movimientos antipositivistas como el Ateneo de la Juventud. Refiriéndose al porfiriato, Ramos sostiene que “el positivismo es, como crítica de la religión, poco satisfactorio, y muy inferior a ésta como sucedáneo, por su falta de sentido metafísico”.²⁷⁴ Leopoldo Zea concuerda con este análisis: “El positivismo terminó en

²⁷² *Idem.*

²⁷³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 103. Es una cita de E. Curtis.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 74

una *logomaquia* que en nada tenía que envidiar a la que había sustituido”.²⁷⁵ Al quedarse en la superficie de la experiencia humana, la formación positivista sería incapaz de formar una sociedad cohesionada que pudiera aguantar las tormentas políticas y sociales dirigidas hacia el espíritu humano.

Ahora bien, esta metafísica no sólo forma lazos sociales durante un momento específico de la historia, sino que también puede servir como una transversalidad entre el pasado, el presente y el futuro. Ésta es la conclusión de Samuel Ramos al observar que el estudio de la historia y la cultura mexicana nos permite “comprender que el humanismo no pertenece exclusivamente a una determinada época del pasado y que su esencia es, por decirlo así, extratemporal”.²⁷⁶ En un sentido real, la educación humanista que integra la metafísica es eterna. Un ejemplo de la religión en Mesoamérica subraya este punto.

Ricardo Falla, en su libro *El Popol Wuj: una interpretación para el día de hoy*, concuerda con este punto de vista de Ramos sobre el carácter transversal de la expresión metafísica y espiritual en la cultura no sólo en la sociedad iberoamericana, sino también en la vida comunitaria prehispánica. Falla explica que un “factor central de la cohesión social de las comunidades ha de ser la espiritualidad maya hereda de los abuelos y abuelas, pero creativamente adaptada a las circunstancias actuales, es decir, transformándolas activamente”.²⁷⁷ La religión para los ki’che’ es una herencia transmitida en el espíritu, y a causa de este carácter metafísico, tiene una temporalidad cósmica. San Agustín de Hipona en la conclusión de su *Confesiones* captura bien este carácter trascendental de la religión en sus famosas palabras: “Tarde te amé, Belleza tan antigua y tan nueva”. Para Agustín y los ki’che’, la experiencia de Dios es más extensa que los límites de la historia.

Como la educación humanística, los relatos en el *Popol Wuj* integran la fe, la ética y la antropología filosófica. Comentando sobre el relato maya de la creación, Falla explica que “los primeros seres humanos... fueron hechos de maíz”,²⁷⁸ una afirmación del ámbito de la antropología filosófica que da sentido para la vida y promueve la vinculación social. En contraste con el desencanto occidental que ha surgido después de la reducción de la vida humana a procesos bioquímicos, los mayas están animados por su creencia en que “la creación del ser humano parece ser un hecho necesario, porque los seres humanos son los alimentadores

²⁷⁵ Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre en nuestros días*, p. 44.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 104.

²⁷⁷ Ricardo Falla-Sánchez, *El Popol Wuj: una interpretación para el día de hoy*, Instituto AVANSCO, Ciudad de Guatemala, 2013, p. 161.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 113.

de los Dioses”.²⁷⁹ Los mayas entienden la vida en términos de la cooperación con lo inefable, y esta amplia metafísica ayuda a formar la comunidad integrada.

Integrador, ético y extratemporal: He aquí tres elementos del pensamiento humanístico que permiten el avance de la cohesión social de una manera inaccesible al positivismo. Con estas características éticas y antropológicas, las comunidades son capaces de romper el provincialismo y sanar las heridas de la fragmentación. Las consecuencias para la educación y la política son claras: hay una urgente necesidad de una nueva formación que englobe todos los ámbitos del ser humano. En cuanto a lo moral, Zea explica que:

... lo que importa en nuestros días es la creación de una ética que ponga al hombre a la altura de los adelantos técnicos. Una ética que permita al hombre reconocer a sus semejantes, cualquiera que sea la posición social o geográfica de éstos; cualquiera que sea el color de su piel o la orientación de su religión e ideas. Una ética que, por encima de todas esas diferencias, vea al hombre en relación con hombres.²⁸⁰

En cuanto a la antropología filosófica, es necesario recuperar las dimensiones despreciadas de los seres humanos, y que estas dimensiones sean integradas en una educación que reconozca que la finalidad de la vida no es sólo el bienestar material, sino también el florecimiento afectivo y espiritual. En mi análisis filosófico y cultural, es sólo con tal nuevo humanismo, alimentado por la rica tradición de la filosofía clásica, que surgirá la sociedad cohesiva y armoniosa, capaz de aguantar los desafíos del futuro.

Semillas de la filosofía de la liberación

Introducción

En 1969 Leopoldo Zea escribió: “Latinoamérica está aún formada por pueblos cuya mentalidad sigue siendo la que le impusieron cuatro siglos de coloniaje ibero, pero ahora bajo una nueva dependencia, con todas las implicaciones de la misma, en el campo económico, social, político y cultural”.²⁸¹ Estas palabras representan uno de los primeros ejemplos de la filosofía de la liberación en América Latina. Según esta corriente de pensamiento, América Latina ha sufrido una colonización intelectual que ha reducido a los hispanos a la servidumbre y a la dependencia.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 124.

²⁸⁰ Leopoldo Zea, *La cultura y el hombre en nuestros días*, p. 13.

²⁸¹ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo veintiuno, México, 1969, p. 12.

En el análisis de Zea, este estado de infantilización también tiene una salida por medio de la independencia del yugo europeo y estadounidense; él explica que si “el conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la humanidad expansiva del conquistador y dominador”²⁸² la madurez y la autonomía llegarán. ¿Y la llave para quitar estos candados del imperialismo? Zea cita las recomendaciones del filósofo Juan Bautista Alberdi: América Latina necesita “la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediatos para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia”.²⁸³ En la visión de Zea en 1969, es menester el desplazamiento de la filosofía europea por un nuevo sistema de pensamiento latinoamericano; y así, desde una nueva matriz filosófica llegará la liberación económica y social para los latinos.

¿De dónde surgió esta rebelión contra la cultura occidental? ¿Cómo fue posible que la filosofía de la liberación ganara tanta influencia sobre el escolasticismo, el positivismo francés y el neokantismo que tenían tanto apoyo unas pocas décadas antes? Aunque las causas son múltiples, se puede identificar importantes elementos de la filosofía de la liberación en la filosofía de Samuel Ramos, José Gaos y el propio Leopoldo Zea en sus obras tempranas. Esta sección subraya algunas de las contribuciones de estos autores a esta emancipación intelectual.

Desde una visión de la deficiencia hasta una visión del don

Desde los tiempos de Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria y Francisco Suárez existía un agudo interés en la antropología filosófica en torno de las civilizaciones precolombinas. Desgraciadamente, en casos como el de Sepúlveda, este interés se manifestó en un desprecio de la cultura indígena. Aplicando selectivamente la *Ética nicomáquea* y la *Política* de Aristóteles, Sepúlveda argumentó que los pueblos autóctonos de la Nueva España eran inferiores a los europeos, y por este medio justificó la esclavitud y el genocidio cultural. Esta filosofía racista tuvo repercusiones hasta el siglo XX.

Samuel Ramos, en su *Perfil del hombre y la cultura en México*, plantea la tesis (tomada del psicoanálisis de Adler) central de que los mexicanos han interiorizado esta retórica de la inferioridad y que esta patología se manifiesta en los problemas sociales del país. Sin embargo, —y en contraste con las teorías de Sepúlveda y los conquistadores— Samuel Ramos no propuso una mayor occidentalización en México, sino una autoconquista: la apropiación de la

²⁸² *Ibidem*, p. 29.

²⁸³ *Ibidem*, p. 24. Es una cita de Juan Bautista Alberdi.

cultura y el contexto de México con el propósito de una nueva autonomía social. Según Ramos, “México necesita conquistar mediante la acción disciplinada de un auténtico pensamiento nacional, su verdad o conjunto de verdades, como las tienen o las han tenido otros países”.²⁸⁴ Ramos reconoció las diferencias fundamentales entre la cultura mexicana y la cultura europea, pero en lugar de ver estas diferencias en términos de deficiencias, propuso la celebración de la cultura y herencia intelectual (aunque, es necesario precisarlo, tal celebración solamente incluyó ciertos grupos culturales del país) y la construcción de una nueva identidad nacional.

Este multiculturalismo y este interés en la cultura y el conocimiento original de México formó una importante matriz que permitió el surgimiento de la filosofía de la liberación con su rechazo de la hegemonía intelectual del Occidente. Sin embargo, aunque Ramos argumentó a favor de la pluralidad epistemológica con su hombre concreto, todavía mantuvo la universalidad en el ámbito de la antropología filosófica. Si su *Perfil del hombre* postuló que existía un *homo mexicanus* en términos socioculturales, su *Hacia un nuevo humanismo* subrayó su creencia de que, en su forma más elemental, sólo hay *homo sapiens*. Al explorar “la esencia del hombre y de las opciones que se nos proponen al respecto”²⁸⁵ en *Hacia un nuevo humanismo*, la filosofía de Ramos estaba en continuidad con la filosofía de la Edad Moderna y su creencia en la posibilidad de definir la naturaleza humana.

José Gaos también intentó a mantener la universalidad en su antropología filosófica a pesar de sus preocupaciones sobre la posibilidad de que este proceso redujera la riqueza de la diversidad cultural. Aunque Gaos buscaba “Una *antropología* que unifique la pluralidad de personas, perspectivas y valores”,²⁸⁶ también afirmó que esta postura necesita la contrabalanza de una visión de la humanidad en que todos son “individualmente diferentes y únicos unos de otros”.²⁸⁷ Esta convicción probablemente fue la consecuencia de los hechos históricos del siglo XX en los que las ideas de unidad y cohesión cultural sufrieron fuertes golpes por las dos Guerras Mundiales, y la Guerra Civil española que obligó a Gaos a huir a México de su nativa España.

José Moreiras explica cómo la historia influyó a la filosofía mexicana. Con las revelaciones de los horrores de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, Gaos reconoció que la uniformidad de las creencias y el desprecio de ciertas expresiones de la

²⁸⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 136.

²⁸⁵ Alain Guy, “Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México” en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, año 6, N° 6, septiembre/diciembre de 1960, pp. 163-169, p. 167.

²⁸⁶ Antonio José Moreiras Gómez “La antropología filosófica de José Gaos” en *Thémata: Revista de filosofía*, Universidad de Salamanca, Salamanca, N° 46, julio/diciembre de 2012, pp. 547-551, p. 548.

²⁸⁷ *Idem*.

naturaleza puede tener consecuencias graves. Moreiras, citando a Gaos, sintetiza estos sentimientos en torno a los proyectos eugenésicos del siglo anterior:

Una de las ‘notas’ características de las dictaduras totalitarias contemporáneas ha sido la pretensión de eliminar cualquier discrepancia en el pensamiento, mayoritariamente establecido, a través de determinados medios de ejercer la violencia de una manera más o menos explícita. El ejemplo presente de la experiencia totalitaria de 1945, para Gaos, invita a poner en tela de juicio esta *pretensión de unanimidad*. A “sospechar” si ese “deseo de que piensen lo mismo todos los hombres” no esconde en origen un ‘deseo oculto’ de “superioridad y dominación sobre los demás”. Este deseo de superioridad y dominación incluiría a los filósofos mismos, quienes, en cuanto que exponen su filosofía como verdadera, intentan supeditar todas las demás filosofías a la suya propia. Por esta razón, Gaos propone, en contraposición al anterior ideal de la unanimidad, la aceptación de la plural riqueza del universo, de visiones del mundo y también de las filosofías, como la única forma de unanimidad valiosa que pudiera ser deseable para nuestro presente.²⁸⁸

Ahora bien, este lado oscuro de la búsqueda de la una unanimidad en cuestiones éticas y antropológicas fue decisivo en la evolución del pensamiento mexicano. Las violaciones a los derechos humanos, los intentos de exterminar grupos de personas percibidos como inferiores a la raza aria, y el uso del método científico para maximizar la capacidad destructiva de las armas mostró el lado siniestro de la cultura y la herencia filosófica occidental. Estos ejemplos debilitaron aún más la credibilidad de la filosofía europea y envalentonaron a los filósofos latinoamericanos a creer en la riqueza de su propia historia y cultura y aceleraron la independencia intelectual. El fruto de este proceso fue la filosofía de la liberación.

El surgimiento de la filosofía de la liberación en las obras de Leopoldo Zea

En 1945, más de dos décadas antes de su planteamiento de una filosofía de la liberación en *La filosofía americana como filosofía sin más*, Leopoldo Zea escribió *En torno a una filosofía americana*. Este libro preparó la tierra para sus teorías más radicales de su pensamiento tardío. Aquí recordemos la fuerza con la cual Zea argumentó que “El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana”,²⁸⁹ un razonamiento que reconoció que la matriz cultural europea varía con respecto a la matriz mexicana. Ésta fue una observación que luego pondría en duda la universalidad no sólo de la filosofía, sino también de las ciencias de la conducta y aún naturales. Zea sugiere en 1945 que

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 551.

²⁸⁹ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, p. 35.

la aceptación de la epistemología europea sin adaptaciones a la herencia latina es tan ridícula como “quien se pone un traje que no le acomoda”.²⁹⁰

Cabe subrayar que este diagnóstico de los problemas del país no era nuevo. Citemos solamente un ejemplo, Vicente Riva escribió durante el porfiriato que “Quizá nuestro gran defecto nacional haya consistido en la poca fe que hemos tenido en nosotros mismos, y la demasiada veneración en las cosas y los adelantos de otros países, que al través de exageradas relaciones han tomado a nuestros ojos proporciones gigantescas”.²⁹¹ De hecho, una de las características más sobresaliente de la filosofía mexicana en la primera mitad del siglo XX es la falta en el país de la reflexión filosófica de los siglos anteriores.

Dadas las incongruencias entre el Viejo y el Nuevo Mundo, Zea propuso una tarea para los intelectuales de América Latina: “Una filosofía americana deberá iniciar ésta su tarea que consiste en buscar los valores que sirvan de base a un futuro tipo de Cultura. Y ésta su labor tendrá como finalidad la de salvaguardar la esencia humana, aquello por lo cual un hombre es un hombre”.²⁹² La necesidad de construir una cultura fuerte y robusta exige una filosofía de los valores y una antropología filosófica distinta de las que llegan de Europa o los Estados Unidos; el verdadero progreso para los latinoamericanos debe surgir desde adentro.

Y este último punto, que la fuente de un verdadero avance cultural sólo se encuentra en el interior, sería fundamental para la filosofía de la liberación articulada por Zea en 1969. Ahora usando términos explícitamente referentes a la esclavitud, Zea nota que “El latinoamericano, decían los próceres de nuestra emancipación mental, se ha empeñado en repetir, en copiar, los frutos de la cultura europea en lugar de imitar el espíritu que los ha originado”.²⁹³ Más aún, en un enunciado que rearticula las conclusiones del Grupo Filosófico Hiperión, Zea nota, “El hombre, cuya identidad se busca, el hombre que es cada uno de nosotros, al que hay que salvar culturalmente, no en una abstracción, sino algo concreto, y hay que salvarlo en concreto: el hombre de carne y hueso, el hombre sin más”.²⁹⁴ Esta confianza en los recursos, las fuerzas y las tradiciones de América Latina, así como un alejamiento de la cultura y filosofía occidental, serían axiomáticas en este nuevo sistema.

La recuperación del espíritu latinoamericano, la aceptación del pluralismo cultural, el rechazo del arquetipo europeo como la plenitud de la civilización, un escepticismo frente a la posibilidad de la verdad universal de las ciencias sociales, una celebración de las obras literarias

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ José Ortiz Monasterio, *México eternamente...*, p. 143. Es una cita de Riva.

²⁹² Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 72.

²⁹³ *Ibidem*, p. 22.

²⁹⁴ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, p. 282.

y artísticas de Hispanoamérica, un nuevo humanismo y una ética coherente, basada en una metafísica en concordancia con las creencias de la gente: he aquí los elementos de la filosofía de la liberación en América Latina. Es una postura decididamente distinta de las filosofías eurofílicas que florecieron a finales del siglo XIX, una perspectiva que siguió un camino de pensamiento presente en la filosofía de José Vasconcelos, Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea, formado por el contexto histórico, y gestionado por un nuevo orgullo regional. Estos autores marcan el sendero que los exponentes de la filosofía de la liberación han caminado.

Epílogo

El concepto de la angustia en Heidegger y Octavio Paz

Introducción

Martin Heidegger publicó *Ser y tiempo* en 1929, once años después del fin de la Primera Guerra Mundial, y en plena angustia de la República de Weimar. Los dolores sufridos con el fallecimiento de millones de jóvenes en la guerra —muchos por medio de armas nuevas con poderes asombrosos— contribuyeron a un rechazo público del relato del progreso científico e histórico. Alemania y Europa Occidental en 1929 enfrentaron una crisis de valores y fe que se puede observar en las obras del autor.

De la misma manera que Heidegger fue influido por su contexto histórico, Octavio Paz fue marcado por la Revolución Mexicana (1910-1940) y su introspección sobre la evolución del país desde la llegada de Hernán Cortés en 1519. En cuanto al cambio revolucionario, el padre de Paz era asistente de Emiliano Zapata, y la persecución de los zapatistas después de la ratificación de la Constitución de 1917 desembocó en la expulsión y ruina financiera de la familia. En cuanto a la reflexión histórica sobre la génesis de la nación mexicana, los *selenopolitanos*—los hijos de la Malinche— habían recorrido una vía dolorosa desde la Conquista, especialmente en la desorientación que había surgido al perder la confianza en la viabilidad en la matriz cultural barroca del siglo XVIII. Así como sucedió en Europa, estos cambios sociales revolucionarios contribuyeron a una ruptura con la cultura tradicional que hasta entonces había sostenido al país. Estas llagas todavía no habían sanado en 1950 cuando Octavio Paz publicó su célebre *Laberinto de la soledad*, y las consecuencias sociales y filosóficas de estas heridas forman un núcleo central en el planteamiento de la obra.

A causa de su Premio Nobel en Literatura en 1990, Octavio Paz es uno de los estudiosos mexicanos más reconocidos a nivel mundial. Sin embargo, sus contribuciones como filósofo han sido subvaloradas. Además del carácter literario de sus obras, Paz es un heredero de una rica tradición ética, fenomenológica y ontológica, ramas de la filosofía desarrolladas por Martin Heidegger.²⁹⁵ Aunque José Gaos publicó su traducción del *Ser y Tiempo* en 1951 (un año después de la publicación de *El laberinto de la soledad*) el pensamiento heideggeriano estuvo presente en español desde 1931 por medio de las publicaciones de Xavier Zubiri.

²⁹⁵ La cosmovisión de Paz —como Vasconcelos, Rivera y Ramos— tiene una marcada vertiente estética. Fue durante su estancia en Nueva Delhi, en su trabajo de Embajador a la India (1962-1968), que maduraron sus ideas sobre la estética y espiritualismo. Sus planteamientos estéticos —los cuales fueron especialmente marcados por su estudio de las prácticas tántricas— aparecen más claramente en sus obras posteriores a *El laberinto de la soledad*, pero los gérmenes de su cosmovisión estética y antipositivista están aún presentes en este libro.

Ahora bien, estos puntos de concordancia histórica y biográfica entre los dos autores facilitan una comparación entre sus tesis filosóficas. Este epílogo investiga un concepto de los dos autores que, sostengo, es fundamental para la comprensión de su obra: el concepto de la angustia. Por medio de un análisis de la relación de esta idea con la dictadura del Uno, la vida impropia, la condición de arrojado y la soledad, planteo la tesis de que el estado angustiado del *Dasein* es la clave hermenéutica para entender *Ser y Tiempo* y *El laberinto de la soledad*.

La cosmovisión de la angustia para Martin Heidegger

Para Heidegger, la angustia surge cuando el *Dasein* no está-en-casa en el mundo. Dicho de otra manera, la angustia es una categoría afectiva en la que el sujeto que debe “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de”²⁹⁶ no encuentra un fundamento adecuado para su ser. Ahora bien, la angustia es un concepto que los filósofos morales contemporáneos como Simon Kirchen y Debbie Roberts llaman “grueso”; es decir se conecta con una gran cantidad de elementos del ser del hombre, por ejemplo, el sentido que rige la vida y determina el camino al cual el *Dasein* debe entregarse y cuidar en el futuro. Por ser un concepto tan central, entender lo que significa la angustia para Heidegger nos permite entender la metodología y la totalidad estructural del *Dasein*.

Lo anterior ayuda a ubicar el concepto de la angustia en la filosofía heideggeriana, pero ¿qué significa realmente este término? Un ejemplo instructivo: cuando el *Dasein* no tiene un objeto intencional surge la angustia, sentido como desesperación y enajenación en su estado indeterminado. Con el siguiente ejemplo, queda más claro el papel que juega la angustia en el planteamiento heideggeriano de la analítica existencial:

Como una disposición afectiva que satisface estas exigencias metodológicas, se pondrá a la base del análisis el fenómeno de la angustia. La elaboración de esta disposición afectiva fundamental y la caracterización ontológica de lo abierto en ella en cuanto tal, arrancará del fenómeno de la caída y delimitará la angustia frente al fenómeno afin del miedo, analizado más arriba. La angustia, en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*, junto con presentar al *Dasein* mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del *Dasein*. Este ser se revelará como cuidado.²⁹⁷

Esta cita articula la razón por la cual la angustia es una disposición afectiva, así como por qué este concepto puede servir como un puente de acceso de la totalidad originaria del ser

²⁹⁶ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 193.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 183.

del Dasein; la angustia para Heidegger está ubicada en la intersección de los conceptos claves de su fenomenología, vinculando su filosofía de la ontología, la caída, el miedo y el cuidado.

Una de estas relaciones entre los términos de su fenomenología merece especial atención: la vinculación de la angustia con la experiencia de la caída. Heidegger explica la caída como una enajenación del sujeto mismo, una categoría existencial que —como en la teología cristiana— es un estado originario y ubicuo para el Dasein. Desarrollando este punto en *Ser y tiempo* explica que “En la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo”,²⁹⁸ una articulación de la enajenación en la tradición de Hegel, Feuerbach y Marx, ya que estos filósofos entendieron por este concepto una discordancia entre los anhelos del espíritu y la realidad de la vida. Cualquier ente que ha experimentado la insatisfacción y el hambre de novedades puede entender el contenido afectivo y existencial que la angustia y la caída implican.

Otra manifestación de la angustia es la condición de arrojado en la que el Dasein se enfrenta con la nihilidad. En esta teoría heideggeriana, notamos la influencia de Nietzsche sobre el autor: si Dios ha muerto, entonces el Dasein ha perdido una fuente tradicional de sentido y dirección, y naturalmente pasa a una experiencia de dislocación en lo más fundamental de su ser. Esta situación se ha vuelto peor en los años después de las guerras del siglo XX, ya que la angustia aumenta en proporción directa a la intensidad del fenómeno de estar en la condición de arrojado. La intensidad de esta angustia ha subido hasta el punto de ser imposible ignorarla y el Dasein ya se enfrenta con un camino de bifurcación: debe elegir entre el nihilismo y el abandono al sin sentido que este camino implica, o encontrar refugio en el Uno —es decir— en la vida de la masa que no responde a los anhelos más profundos de la vida.

Ahora bien, esta aperturidad del Dasein que lo conduce a la angustia está profundamente marcada por la filosofía de Kierkegaard, el padre del existencialismo. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard describe este concepto de una manera que tiene muchos paralelismos con la cosmovisión de la caída de Heidegger:

Pero sea hombre de edad o joven, la desesperación es la misma: no se llega a una metamorfosis de lo que hay de eternidad en el yo, haciendo posible esta lucha exterior a la conciencia, que intensifica la desesperación hasta una forma aún más elevada, o que conduce a la fe.²⁹⁹

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 186.

²⁹⁹ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 112.

Para el filósofo danés, la angustia (o la desesperación) está especialmente presente cuando el sujeto no puede armonizar e integrar lo infinito de su ser con lo finito de su vida cotidiana. No obstante, la angustia no solamente es una experiencia reservada a los que no han aceptado su dimensión infinita —por ejemplo, por una filosofía cristiana—, ni es una experiencia necesariamente mala. Al contrario, la angustia puede servir como un mecanismo que conduce a una vida plena si mueve al hombre desde el estadio estético (la vida poco profunda de la masa) al estadio ético, y finalmente al estadio religioso en el que —como Kierkegaard sostiene en *El concepto de la angustia*— el ser humano será “el verdadero hombre, el hombre íntegro, el hombre por excelencia”.³⁰⁰

Heidegger se apoya en el paso del ser humano desde el estadio estético al estadio ético, pero niega que pasar a la vida religiosa sea apropiado para el sujeto, una actitud que muestra la marca nietzscheana de su filosofía.³⁰¹ En lugar de proponer la vida cristiana como una manera de suprimir los dolores de la angustia, Heidegger postula que solamente hay dos caminos posibles: la vida en el Uno y la aceptación de la finitud básica de la existencia humana.

El primer camino, la vida en el Uno, representa un intento de vivir con la “angustia evitada”. A pesar de su popularidad y su atracción, este estadio de la vida remite el hombre a la “vida impropia”, la cual Heidegger considera una opción inadecuada. En lugar de la vida impropia de la masa, el autor propone una confrontación con la angustia en la aceptación de la finitud de la vida, es decir, en encontrar paz en nuestra identidad como “seres para la muerte”. En esta apertura de la vida, según Heidegger, el ser humano vive la “vida propia” digna de las personas serias y reflexivas. Al optar por esta “vida propia”, Heidegger sigue las pautas de Kierkegaard y Nietzsche.

Lo que es abundantemente claro es que, para Heidegger, la vida en el Uno —marcado por las habladuras vanas y la ausencia de la interioridad— no constituye una vida satisfactoria, ya que:

El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros.³⁰²

³⁰⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 22.

³⁰¹ La siguiente cita subraya la distancia que Heidegger quiere poner entre la filosofía y la religión: “Se dice que mi trabajo filosófico es fenomenología católica. Probablemente porque soy de la convicción de que también pensadores como Tomás de Aquino o Duns Scoto han entendido algo de filosofía, quizá más que los modernos. El concepto de fenomenología católica es, sin embargo, aún más absurdo que el concepto de una matemática protestante.” Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 46.

³⁰² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 176.

A pesar de sus aparentes comodidades, refugiarse en el Uno finalmente conduce a un antagonismo entre los miembros de la sociedad con lo cual las relaciones de convivencia se convierten paulatinamente —empezando, por ejemplo, desde la aparentemente inocua presencia de las habladurías— en una lucha de vida o muerte (para usar el lenguaje de Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo) en la que la lógica de la competición rige la interacción social y las categorías del bien y del mal devienen banales e irrelevantes para la masa. La baja valoración de este intento de escapar de la angustia es uno de los mensajes más claros de *Ser y tiempo*. Frente a esta experiencia afectiva de la angustia —lo que Kierkegaard explica como una experiencia existencial en la que “a cada instante real de la desesperación, el desesperado lleva todo lo posible pasado como un presente”.³⁰³— el refugio en el Uno es el ámbito de los cobardes.

El concepto de la angustia en Octavio Paz

Así como para Heidegger la angustia conduce al Dasein a encontrar una manera de estar en casa en el mundo (y por tanto a superar la condición arrojada), para Octavio Paz la soledad mueve a los seres humanos a pasar de la angustia a la vida plena. Esta sección explora el rol que juegan la angustia y la soledad para mover el ser humano más allá de su condición arrojada para encontrar una existencia propia.

A pesar de su estilo más literario, antropológico y poético que la filosofía de Heidegger, *El laberinto de la soledad* hace importantes observaciones metafísicas y éticas. Consideremos, por ejemplo, la siguiente explicación del mecanismo de la soledad y la angustia en su análisis de la cultura mexicana:

La soledad, que es la condición misma de nuestra vida, se nos aparece como una prueba y una purgación, a cuyo término angustia e inestabilidad desaparecerán. La plenitud, la reunión, que es reposo y dicha, concordancia con el mundo, nos esperan al fin del laberinto de la soledad.³⁰⁴

En esta reflexión sobre el camino hacia la plenitud, se notan elementos tanto kierkegaardianos como heideggerianos: en los tres autores hay una clara exhortación a salir del espacio poco profundo e irreflexivo, a enfrentar la angustia en la soledad interior, y salir de esta purgación a un estadio más pleno. En esta propuesta se nota la herencia de sus respectivas culturas que anteriormente celebraron lo caballeresco y la nobleza, la elección del individuo para salir de un estadio fácil e indigno a un estadio más virtuoso.

³⁰³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, p. 21.

³⁰⁴ Octavio Irineo Paz Lozano, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1992, p. 82.

Ahora bien, aquí la situación de soledad capturada en el texto *El laberinto de la soledad* es fundamental. Tanto Alemania como México en los años después de las guerras, experimentaron una dislocación de la metafísica tradicional que había formado la matriz de vinculación en los años anteriores. En Heidegger, este contexto social influyó su opinión de que la tradición filosófica occidental ha olvidado el sentido real de ser —y por tanto más de 2000 años de ontología debían ser descartados— mientras que a Paz, las memorias de los muertos en la Revolución Mexicana lo movieron a la convicción de que:

Frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del "ninguneo": el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila.³⁰⁵

Este estado de dislocación se puede entender en términos existenciales³⁰⁶ justamente de la misma manera que Heidegger entiende la condición arrojada: en los dos casos, el hombre es libre pero confrontado con la necesidad de elegir una manera para tratar de sentirse en casa.³⁰⁷ Para Paz, esta búsqueda es principalmente la expresión del anhelo por la comunión, un afán clave para entender las causas de la Revolución. El autor explica:

Como las fiestas populares, la Revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de suicidio y de vida, todo mezclado.

¿Y con quién comulga México en esta sangrienta fiesta? Consigo mismo, con su propio ser. México se atreve a ser. La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano.³⁰⁸

Significativamente, esta exhortación de superar la autoenajenación y lograr una reconciliación cultural es un mensaje central de Leopoldo Zea, quién escribe en *América como conciencia* que “Es menester que el hombre vuelva a comulgar con sus ideas, de no ser así no pasará de ser un mutilado, un inútil. Su única utilidad será de tipo maquinal dando lugar al automatismo, a la deshumanización, a la ciega masificación del hombre”.³⁰⁹ Tanto para Zea como para Paz y Heidegger, el ser humano debe enfrentar su soledad y angustia para alcanzar el estadio de la vida plena. En el análisis de Paz, empero, este impulso para escapar del refugio en la masa por medio de una lucha tuvo una expresión sangrienta en los años de 1910 a 1930.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 81.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 33. Ya que esta “soledad, fondo de donde brota la angustia”, es lo de “todos los hombres”.

³⁰⁷ Es decir, una manera de “anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el mundo) en medio de”.

³⁰⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 62.

³⁰⁹ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, p. 141.

La promesa de la comunión por medio de la guerra puede ser muy seductora. Al dedicar las fuerzas en equipo contra el enemigo común, parece que la enajenación básica de la vida en la condición arrojada desaparece. A pesar del alivio existencial ofrecido por la acción bélica, tal intento de lograr la vida plena corre el peligro de volverse totalitarista. Cómo Paz nota, “El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión”,³¹⁰ y los políticos pueden aprovechar este hecho fundamental de la naturaleza humana para realizar acciones en contra del bien común. La siguiente y última sección explica este grave peligro.

La dictadura del Uno o el cuidado

La dictadura del uno representa una de las ideas más novedosas y también más siniestras en la filosofía de Heidegger. Esta dictadura se refiere a una homogeneidad que rige los pensamientos, acciones y creencias de la gente. Según Heidegger, hay un modelo normativo que todos aceptan, y actúan según sus reglas. Este sistema es una totalidad, es un absoluto, y es absorbido fácilmente por una totalidad aún más absoluta. Heidegger explica este fenómeno de la siguiente manera:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.³¹¹

En esta cita casi podemos escuchar la justificación de Hitler de las acciones del *Gestapo* o los campos de concentración, así como las defensas de los acusados de crímenes contra la humanidad durante el Tercer Reich que “sólo estaba siguiendo órdenes”; el camino es corto desde la aceptación de lo que las autoridades identifican como “irritante” hasta el cumplimiento de su “solución final” para exterminar el grupo que provoca esta irritación. La historia del siglo XX es un testamento de la importancia de reflexionar y analizar el poder de la dictadura del Uno.

Frente la tentación de vivir la vida impropia en la comunión ilusoria del Uno, el Dasein —para el bien de la humanidad— debe elegir otro camino: entregarse a su vocación en el mundo y cultivarla con un espíritu de cuidado. Heidegger explica los méritos de esta opción con la afirmación de que “la *perfectio* del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su

³¹⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 82.

³¹¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 131.

ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es ‘obra’ del ‘cuidado’”.³¹² Esta perfección posibilitada por la vida entregada con dedicación y reflexión es una rara nota optimista en su oscura analítica existencial. Frente a la crisis metafísica del nihilismo en marcha, Heidegger presenta una salida de la angustia de la crisis filosófica.³¹³ Y ésta es, a fin de cuentas, también la invitación de Octavio Paz: seguir edificando aún cuando el camino está difícil. No hay otra manera:

Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres.³¹⁴

Para Paz, el reconocimiento de la angustia mexicana al darse cuenta de su identidad como *selepolitanos* —hijos del Malinche— cuyas propuestas socioculturales barrocas han sido superadas por la Ilustración y el positivismo, y cuyo tejido social ha sufrido grave daño durante la Revolución, no exculpa a la nación de la tarea de auténticamente reconciliarse y recuperar la comunión entre sus ciudades. Y en lugar de ser un deber sombrío, al final de nuestro laberinto de la soledad nos espera la esperanza:

Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.³¹⁵

Finalmente, al aceptar la soledad de la vida, al no elegir el refugio fácil del Uno, es posible acercarse a una solidaridad subyacente en toda la humanidad y encontrar la comunión que supera la angustia, al reconocernos “huérfanos de pasado y con un futuro por inventar” pero con un horizonte trascendente, así podemos aceptar nuestra tarea de poner nuestra mano en el arado y alcanzar nuestras metas; es un trabajo arduo, pero al fin de esta jornada podremos descansar al haber logrado la vida propia; el Dasein, al final de su angustiado laberinto de la soledad, estará en casa.

³¹² *Ibidem*, p. 199.

³¹³ Dicho sea de paso, éste es el camino propuesto por Voltaire más de 250 años antes: “lo importante es cultivar nuestra huerta”. Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2016.

³¹⁴ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 72.

³¹⁵ *Ibidem*, 81.

Reflexiones finales y nuevas vetas de investigación

Al llegar al final de una investigación que ha durado varios meses, es tentador presentar unas conclusiones que pretenden ser definitivas y universalmente válidas. No obstante, —como avances en la epistemología, la hermenéutica y filosofía de la ciencia han subrayado— tales conclusiones no suelen ser justificables. Consideremos, por ejemplo, el planteamiento del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein sobre la inducción científica. El autor dice en el apartado 5.132, “‘Leyes de inferencia’ que —como en Frege y Russell— hayan de justificar la inferencia, no tienen sentido y son superfluas”.³¹⁶ Dicho de otra manera, el paso desde el análisis de hechos históricos y filosóficos a teorías omniabarcantes es difuso, y la validez de tales inferencias es muy dudable; a pesar de la popularidad de los autores que sostienen que han alcanzado estas teorías globales, muchas veces ellos —y los seguidores que los leen— son víctimas de una “concepción inductivista ingenua de la ciencia”, que, en las palabras de Alan Chalmers, “está muy equivocada y es peligrosamente engañosa”.³¹⁷

Aún las matemáticas, consideradas por muchos como la fuente de la validez más absoluta, se enfrentan con marcados límites epistemológicos. Heidegger argumentó justamente este punto en 1929 con su observación de que “La propia *matemática*, que es aparentemente la ciencia más rigurosa y más sólidamente construida, ha experimentado una ‘crisis de fundamentos’”,³¹⁸ una observación que pone en duda los méritos de cualquier fundamento del conocimiento humano. En suma, los investigadores deben ver sus hallazgos con un escepticismo sobrio, incluso en el caso del pensamiento regido por las reglas más rigurosas de investigación y articulado por los estudiosos con la más seria preocupación de posibles sesgos.

En lugar de emitir un juicio definitivo y absoluto sobre la esencia del humanismo después del porfiriato, me limito a presentar algunos temas que —desde mi punto de vista— concuerdan con la investigación documental de este periodo. Estos temas, tomados en conjunto, representan una especie de síntesis de este trabajo de tesis. Los divido en cinco apartados: primero, el carácter social de la filosofía mexicana; segundo, el papel de la metafísica en el tejido social; tercero, la cultura indígena en la identidad nacional; cuarto, la dimensión ética en la escolarización y, quinto, la dimensión trascendental en la antropología

³¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 2010, § 5.132.

³¹⁷ Alan Chalmers, *Qué es esa cosa llamada ciencia: Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1990, p. 24.

³¹⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 20.

filosófica en el periodo posporfiriano. Concluyo con una síntesis que sugiere futuras líneas de investigación y una reflexión sobre la actitud filosófica.

El carácter social de la filosofía mexicana

En comparación con la filosofía analítica del siglo XX la filosofía mexicana tiene una notable vertiente social. Por ejemplo, cuando Gabino Barreda estudió la filosofía comtiana en Francia, su interés lo motivó a buscar aplicaciones en la sociedad mexicana con el propósito de lograr el progreso nacional. Las reformas positivistas tuvieron su máximo impacto, no en los debates sobre teorías abstractas por profesores en la torre de marfil, sino en los cambios educativos implementados para formar conciencias científicas. De la misma manera, el carácter aplicado de *La raza cósmica* junto con el historicismo y el análisis cultural que subyacen al “hombre concreto” de Ramos resaltan el carácter social de la filosofía mexicana moderna y contemporánea.

El Ateneo de la Juventud Mexicana es un importante caso de prueba de esta teoría del carácter social del discurso filosófico. Mientras que algunos ateneístas, como Alfonso Reyes, escribieron textos que resonaban con una cierta élite de la sociedad mexicana, fue la filosofía cristiana de Antonio Caso la que dialogó con una más amplia sección de la sociedad y generó el máximo apoyo público. La investigación de las primeras décadas del siglo XX en México confirma que fue el alejamiento de los problemas y los intereses comunes lo que resultó en el “fracaso del Ateneo de la Juventud”, para usar la frase de Nora Fernández.

Los intentos del grupo Hiperión de radicar su antropología filosófica no en una teoría abstracta sino en un estudio de los hechos particulares de la sociedad mexicana, hacen aún más evidente la tendencia de la filosofía mexicana a buscar una fundamentación social. Además, el hecho de que Justo Sierra, José Vasconcelos, Leopoldo Zea y Samuel Ramos tuvieran importantes cargos en la UNAM, la SEP y otros puestos de gobierno muestra que la investigación filosófica solía buscar su concreción en obras educativas y proyectos políticos y, de la misma manera, los trabajos de las personas en sus oficios profesionales frecuentemente buscaban una fundamentación filosófica.

La metafísica en el tejido social

La observación de Clavijero, anotada en *La filosofía náhuatl*, de que los lenguajes indígenas son especialmente bien adaptados a las discusiones metafísicas sugiere que la *filosofía primera* ha sido importante en Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles. Claramente, en la Nueva España la metafísica jugó un papel importante también, formando un

núcleo clave de la filosofía tomista y neo-aristotélica que predominaba en la Nueva España hasta el siglo XIX. Para subrayar el alta estima por la metafísica en Iberoamérica, cabe recordar que las *Disputaciones metafísicas* —publicadas por Francisco Suárez en la Escuela de Salamanca en 1597 con el propósito de adaptar la filosofía escolástica al contexto del Nuevo Mundo— mantuvieron su influencia hasta el siglo XX, apareciendo incluso en las notas bibliográficas de Heidegger.

Ahora bien, las profundas raíces metafísicas en México chocaron con los intentos de Porfirio Díaz y su gabinete para reemplazar el arraigado estadio metafísico y religioso por el estadio positivista, produciendo reacciones negativas que repercutieron considerablemente a nivel cultural. No podemos atribuir las causas de la Revolución Mexicana a un solo evento, sin embargo —además de los 31 años de dictadura que hicieron difícil una transición política pacífica y la proliferación de latifundios extranjeros en el país— es muy probable que, al haber perdido las raíces metafísicas de la sociedad, haya sido más fácil doblegar el pueblo hacia la guerra.

A fin de cuentas, concuerdo con Caso, Vasconcelos, Ramos, Scheler y Zea en su opinión de que la sociedad que ha perdido su propósito metafísico es más débil y moralmente empobrecida. Al recuperar los valores clásicos de la generosidad, la caridad y el servicio — todos conceptos que remiten el ser humano a una fundación en la filosofía primera— estos autores desarrollaron teorías que promovieron el bien común, sanaron heridas, y fundamentaron una matriz para fortalecer el tejido social en la reconstrucción posrevolucionaria.

La cultura indígena en la identidad nacional

Los debates sobre la cultura predominante en México tienen una larga y polémica historia. Los debates entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en el siglo XVI y los de Clavijero en el siglo XVIII están exhaustivamente estudiados y no tiene sentido reproducirlos aquí. Estas discusiones acerca de la identidad nacional continuaron en el siglo XX, y una comprensión adecuada de los filósofos mexicanos estudiados en esta tesis requiere una familiaridad con sus comentarios sobre este asunto. Corriendo el riesgo de ser demasiado simplista, puedo decir que Ramos argumentó en favor del predominio de la *cultura criolla*, Vasconcelos celebró el corazón mestizo del país y Frost identificó la cultura indígena como la más influyente en la identidad nacional. No quiero juzgar quién tiene o no tiene razón en este debate; tal búsqueda de la “mexicanidad” es inconcluyente (es la opinión de Zea con la disolución del Grupo Filosófico Hiperión) o tan metodológicamente problemática (en la

opinión de Gilberto Giménez) que es académicamente indefendible. Lo que, en mi opinión, es más abarcable y justificable, es la investigación de la manera en la que la cultura y la historia indígena fueron usadas para desarrollar un relato nacional y construir una identidad política autónoma.

Incluso antes de la publicación de *La raza cósmica* en 1925, los discursos educativos de Vasconcelos contra el analfabetismo incluyeron referencias a Cuauhtémoc y Quetzalcóatl, combinando la filosofía precolombina con exhortaciones sobre el deber de dar oportunidades educativas a la siguiente generación. Alfonso Caso y Diego Rivera continuaron esta celebración de la herencia autóctona, usando sus investigaciones arqueológicas y sus obras artísticas para promover una opinión pública orgullosa de su pasado prehispánico. Aunque Ramos es una excepción notable, la tendencia en la filosofía en los años posteriores al porfiriato logra una mayor valoración de los pueblos originarios en las investigaciones sobre la identidad nacional.

Ahora bien, esta incorporación del aporte indígena en la identidad nacional no surgió *ex nihilo* cuando terminó la dictadura de Díaz en 1911. Basta retomar sólo dos ejemplos —el uso de Miguel Hidalgo de la tilma de Nuestra Señora de Guadalupe en la Guerra de independencia, la cual representa a María con características indígenas, y la imagen del águila, el nopal y la serpiente (es decir, el relato náhuatl de la fundación de Tenochtitlán) en la bandera mexicana a partir de 1821— para mostrar la cercana relación entre el nacionalismo y el indigenismo en el país. No obstante, según mi investigación, sólo después del porfiriato México se alejó de la filosofía eurocéntrica (primero del liberalismo de Santa Anna y Juárez y después del positivismo de Díaz) y se embarcó en un proyecto filosófico basado más firmemente en la cultura americana en general —y en la cultura indígena en particular— para articular la identidad del país.

La dimensión ética en la escolarización

Las críticas más fuertes contra la educación positivista se enfocaban en su incapacidad de formar alumnos con una cosmovisión ética que guiaría a una sociedad deseable. Este hecho fue notado por Zea y Antonio Caso desde sus primeras obras, y esta tesis fue insinuada de manera progresiva pero más directa por Alfonso Reyes a partir de 1910. Además de la preocupación de que los alumnos estaban saliendo de las preparatorias con conciencias egoístas muy susceptibles a la desesperación (e incluso al suicidio), hubo un consenso público de que la educación subordinada a fines economicistas no estaba inculcando en los alumnos el espíritu de solidaridad y compromiso con el bien común.

Pablo Latapí, en su obra *La moral regresa a la escuela*, explica que los inicios del siglo XX vieron un renovado énfasis en la formación en valores. En esta tónica notamos, por ejemplo, la instrucción en la responsabilidad social y cívica en el currículo de la Preparatoria Nacional en 1907 y la apertura en favor de la investigación ética y filosófica en el discurso inaugural de la UNAM dado por Justo Sierra en 1910. Este periodo vio un renovado interés en la formación ética y, aunque la Constitución de 1917 subordinó la educación religiosa a la educación laica y pública del Estado, hubo importantes arreglos para respetar las creencias religiosas de los alumnos.

Este proyecto de la recuperación de lo moral se desarrolló paulatinamente a lo largo de la siguiente mitad de siglo. A pesar de la nueva dirección indicada por Vasconcelos durante sus años como secretario de Educación Pública (1921-1925), Samuel Ramos opinó en su ensayo “Veinte años de educación en México” (1941) que la instrucción pública, en general, había descuidado su obligación de dar una formación ética, y había educado alumnos con un carácter inadecuado. La relación entre la filosofía de los valores y la formación educativa es un hilo conductor entre casi todos los autores estudiados en esta tesis; de esta manera, la investigación del humanismo después del porfiriato es *de facto* una investigación de la historia de la educación del mismo periodo, en la cual el papel de lo moral en la escolarización es sumamente importante.

Trascendencia y antropología filosófica

Al negar el estadio religioso, el positivismo quitó la fundamentación de la dignidad innata planteada por la tradición judeocristiana; al negar el estadio metafísico, aún la formulación kantiana del ser humano como miembro del *Reino de los Fines* y la prohibición de tratar a los demás como medios perdió su base. De esta manera, el cientificismo porfiriano tuvo grandes consecuencias para la antropología filosófica en el país, cambiando la vida en — para usar el término de Scheler— un conjunto de epifenómenos tardíos desligados de un sentido último. La historia de la reflexión en este ámbito a lo largo del siglo XX en México es caracterizada por el intento de recuperar la dimensión espiritual y trascendente perdida durante el porfiriato.

El lema de Vasconcelos, “por mi raza hablará el espíritu”, muestra la apertura trascendente de su filosofía: una dimensión identificada en el ser del pueblo mexicano en *La raza cósmica*, ciertamente, pero quizá *Ulises Criollo*, con su tono de existencialismo cristiano, es un mejor ejemplo de la valoración del espíritu en su cosmovisión filosófica. La refutación de la antropología materialista del *homo faber* en *Hacia un nuevo humanismo: programa de*

una antropología filosófica, es un ejemplo más de cómo la historia de la filosofía de este período afirmó la dimensión trascendente del ser humano y se alejó del utilitarismo materialista del positivismo.

Un ejemplo final de la novedad de la antropología filosófica mexicana después del porfiriato es su énfasis en el carácter histórico y la investigación cultural y social en sus planteamientos. La fundamentación del “hombre concreto” en Ramos radica en una fenomenología, y la axiología y los estudios psicologistas tienen como punto de partida el contexto mexicano; esto contrasta con las teorías antropológicas basadas principalmente en la especulación metafísica y la pretensión de universalidad de sus teorías de la naturaleza humana. La brecha entre el estilo de la antropología filosófica en el extranjero con el “hombre concreto” de Ramos y los hiperiones, condujo a Zea a desarrollar uno de los más tempranos ejemplos de la filosofía de la liberación en las Américas, es decir, una corriente filosófica que combina el espíritu con la praxis social y política.

Balance crítico

Esta tesis ha intentado resumir algunas de las corrientes filosóficas mexicanas principales del siglo pasado, articulando la génesis y la evolución de este pensamiento después del porfiriato. Por desgracia, esta rica tradición humanística —con la posible excepción de Octavio Paz— es poco estudiada en las universidades anglosajonas, una decisión curricular que ignora sus valiosos aportes y su estrecha relación con la historia del período. En cuanto a la meta de identificar temas claves y subrayar la relevancia y novedad de los planteamientos de algunos de los filósofos más importantes del período, me atrevo a decir que el objetivo está cumplido.

No obstante, hay muchos temas que quedan más allá del alcance de esta investigación. La investigación documental de los filósofos europeos que influyeron a Caso, Vasconcelos, Zea y —en menor medida— Ramos pudo haber sido más profunda. Un estudio del historicismo de Ortega y Gasset, por ejemplo, hubiera ayudado a entender mejor los proyectos filosóficos de los años 1940 en adelante. Además, dada la estrecha relación entre la investigación filosófica y la historia, un estudio histórico más cuidadoso de la Revolución y la Cristiada hubiera ayudado a entender mejor el contexto concreto en el cual la filosofía dialogaba. Profundizar más en este estilo de estudio histórico es un pendiente para futuros trabajos.

Limitar el foco de interés a los años de 1909 a 1953 también presenta desafíos en la tarea de articular una visión global de la filosofía del siglo pasado. Excluyendo el bosquejo filosófico y social del porfiriato y las secciones que investigaban la influencia de la cultura prehispánica, la tesis empieza en 1909 (el primer año del Ateneo de la Juventud) y termina en 1953 (el año de la disolución el Grupo Filosófico Hiperión), dos momentos en los que hubo una especie de consenso sobre los problemas más urgentes de la filosofía actual. No obstante, como las obras de los años sesenta y setenta de Zea subrayan, la importancia de la filosofía de este periodo se fue refinando con el paso de los años. Varios filósofos fueron influyentes en los años cincuenta y aún después, aunque dos autores en particular merecen una mención especial.

El primer autor es Miguel León Portilla. Esta tesis incluye algunas citas de su clásico libro *Filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes* (1956) con el propósito de entender los aportes de la cultura precolombina en la filosofía posporfiriana, mas la importancia de esta obra para la filosofía universitaria y popular exige una elaboración mayor. La elevación del pensamiento precolombino a la misma altura de la filosofía occidental representa una revolución en la manera de hacer filosofía no sólo en México, sino también a nivel mundial. A pesar de las críticas de su estilo de análisis histórico (Edmundo O’Gorman, por ejemplo, plantea varias objeciones importantes a su filosofía de la historia), León Portilla dio un paso importante en la celebración de la cultura prehispánica en el ámbito académico, y este trabajo se habría enriquecido si hubiera incluido una investigación de las consecuencias sociales y políticas de la publicación de esta obra.

El segundo autor que lamento no haber estudiado es Enrique Dussel. En mi limitada investigación de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, me percaté de las numerosas referencias en las revistas a su filosofía de la liberación. Una lectura de algunas de sus obras —por ejemplo, su *Ética de la liberación*— hubiera sido una interesante manera de continuar la investigación de la historia de la ética y la antropología filosófica del siglo pasado, particularmente con referencia al trabajo empezado por Zea. Afortunadamente, mi formación jesuita me brindará oportunidades para estudios futuros; los aportes teológico-filosóficos de Dussel me parecen tierra muy fecunda para futuras labranzas durante los estudios de teología. Estoy consciente de que la filosofía y teología de Dussel —a pesar de su aportes valiosos— tiene una base metafísica, ética y antropológica que muchas personas no comparten. Para entender la cosmovisión teológica-filosófica de un sector más amplio de los mexicanos, también me interesa estudiar las obras de autores como Lucas Alamán, David Brading, Enrique Krauze y Juan Sánchez-Navarro y Peón.

Para concluir, ofrezco unas palabras de síntesis sobre el espíritu de la filosofía. La investigación en este ámbito nunca llega realmente a un final. Una buena pregunta filosófica, lejos de ser un problema para resolver, siempre resulta en nuevas preguntas mejor formuladas. Al leer más textos, se abren nuevas líneas de investigación y surgen nuevas perspectivas sobre lo que antes se consideraba definitivamente comprendido. En esta tónica, este recorrido por la filosofía mexicana ha sido únicamente la primera etapa de un sendero que se extiende hacia un horizonte distante, una llegada a un pico que permite ver a distantes cerros que jalan el espíritu hacia una comprensión más plena. Ojalá que pueda continuar esta peregrinación con gran ánimo y liberalidad para llegar, con la *Sedes Sapientiae* como mi guía, salvo y sano a mi destino.

Fuentes documentales

Alfaro Barreto, Alfonso Javier, Alfonso Javier Alfaro Barreto, “Del acuerdo tácito a la relación abierta: Los ricos también lloran” en *Foreign affairs en español*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Ciudad de México, año 2, N° 1, abril/junio de 2002, pp. 144-164.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Carrasco Pizana, Pedro y Broda, Johanna, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Nueva Imagen, México, Ciudad de México, 1985.

Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971.

Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México Moderno, Ciudad de México, 1919.

Cassirer, Ernst Alfred, *Antropología Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1965.

Chalmers, Alan, *Qué es esa cosa llamada ciencia: Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1984.

Chastel, André y Klein, Robert, *El humanismo*, Salvat, Barcelona, 1971.

Comte, Auguste, *Principios de filosofía positiva*, Librería del Mercurio, Santiago, 1875.

Curiel Defossé, Fernando, “El Ateneo de la Juventud en dos tiempos: porfirismo, Revolución” en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, UNAM, Ciudad de México, año 16, N° 1 y 2, enero/diciembre de 2011, pp. 17-26.

Elliot, John Huxtable y Balcells, Marta, *España, Europa y el mundo de ultramar: (1500-1800)*, Taurus, Madrid, 2010.

Falla-Sánchez, Ricardo, *El Popol Wuj: una interpretación para el día de hoy*, Instituto AVANSCO, Ciudad de Guatemala, 2013.

Fell, Claude, *José Vasconcelos: Los años del águila (1920-1925)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1989.

Fernández, Justino, “El pensamiento estético de Samuel Ramos” en *Diánoia*, Universidad Nacional de México, Ciudad de México, N° 6, año 6, enero/diciembre de 1960, pp.151-162.

Fernández, Nora, “Praxis cultural / praxis política: el fracaso del Ateneo de la Juventud en México revolucionario” en IX Congreso Argentino de Hispanistas: El Hispanismo ante el Bicentenario, La Plata, Argentina, abril de 2010, pp. 1-6.

Florenskij, Pavel, *La sal de la tierra*, Sígueme, Salamanca, 2005.

Francisco, “Discursos del Santo Padre Francisco a los participantes en el foro internacional sobre ‘Migraciones y paz’” en *Liberia Editice Vaticana*, 21 de febrero de 2017. https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazioni-pace.html Consultado el 16 de junio de 2020.

Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1970.

Frost, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2009.

Gancikov, Leonida, “Berdjaev o Berdiaef, Nikolái Aleksándrovic” en *Diccionario de filosofía*, Ediciones Rioduero, Madrid, 1986.

Gaos y González-Pola, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, 1953.

Gaos y González-Pola, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1973.

Giménez Montiel, Simeón Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en Castellano Llano, Gabriela *et. al.* (Coords), *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, Universidad del Valle, Ciudad de México, 2010, pp. 35-60.

Godfrey-Smith, Peter, *Theory and reality: an introduction to the philosophy of science*, University of Chicago, Chicago y Londres, 2003.

González Fernández, Antonio, *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 2014.

González Navarro, Moisés, *Sociología e historia en México*, El Colegio de México, México, 1985.

Gracia, Jordi, “Alfonso Reyes o la continuidad del saber” en *Alfonso Reyes. La experiencia literaria y otros ensayos*, Fundación Banco Santander, Madrid, 2009.

Grondin, Jean, *Emmanuel Kant. Antes/Después*, Criterion, París, 1991.

Guadarrama Navarro, Ernesto, “El Ateneo de la Juventud. Sus propuestas y su papel como educadores” en *Estudios*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Ciudad de México, año 11, N° 106, otoño de 2013, pp. 158-166.

Guy, Alain, “Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México”, en *Diánoia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, año 6, N° 6, septiembre/diciembre de 1960, pp. 163-169.

Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

Hernández Luna, Juan, “Introducción” en *Samuel Ramos: Obras Completas II*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1977, pp. i-xviii.

Holmes, Oliver, "José Ortega y Gasset" en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.), invierno de 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/gasset/> Consultado el 26 de mayo de 2020.

Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía Mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, Ciudad de México, 1967.

Ibargüengoitia, Antonio, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, Ciudad de México, 2006.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1928.

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Espasa-Calpe Calpe, Madrid, 1921.

Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999.

Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Colección Austral, Ciudad de México, 1994.

Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*, Luarna Ediciones, Madrid, 2019.

Knight, Alan, *La Revolución Cósmica: Utopía, Regiones y Resultados ~México 1910-1940*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2013.

Krauze Kleinbort, Enrique, "Antonio Caso: El filósofo como héroe" en *Revista de la Universidad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, N° 29, septiembre de 1983, pp. 1-10.

Krauze Kleinbort, Enrique, *La Pasión De José Vasconcelos* (documental), Televisa, Ciudad de México, 2002.

Landa Goyogana, Josu, *La idea de universidad de Justo Sierra*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2005.

Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, Ciudad de México, 2005.

Latapí Sarre, Pablo, *La moral regresa a la escuela: Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Latapí Sarre, Pablo, “¿Sirve de algo criticar a la SEP? Comentarios a la Memoria del sexenio 1995-2000” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, Ciudad de México, volumen 6, N° 13, septiembre/diciembre de 2001, pp. 455-476.

León Portilla, Miguel, *Filosofía Náhuatl: Estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1959.

Lepe Pineda, Carlos, “Samuel Ramos” en Rovira, María del Carmen (Coord), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1997, pp. 946-955.

Levy, Daniel, *México: Paradoxes of Stability and Change*, Routledge, Nueva York, 2018.

López Cambronero, Marcelo *et. al.*, *Personalismo existencial. Berdiáev, Guardini, Marcel*, Fundación Emmanuel Mounier-SOLITEC-IMDOSOC, Madrid, 2006.

Llera Esteban, Luis de, “Del Positivismo al Ateneo de la Juventud” en *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Artes y las Letras*, Real Academia de Extremadura, Cáceres, año 22, N° 1, enero/diciembre de 2014, pp. 49-86.

MacIntyre, Alasdair, *After virtue: a study in moral theory*, Bloomsbury, Londres, 2014.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1979.

Maritain, Jacques, *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de una nueva Cristiandad*, Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1996.

Merton, Thomas, *Nuevas semillas de contemplación*, Sal Terrae, Bilbao, 2009.

Ortiz Monasterio Prieto, José, *México eternamente: Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.

Montaigne, Michel de, “De caníbales” en *Montaigne. Ensayos*. Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México, 1945, pp. 156-167.

Moreiras Gómez, Antonio José, “La antropología filosófica de José Gaos” en *Thémata: Revista de filosofía*, Universidad de Salamanca, Salamanca, N° 46, julio/diciembre de 2012, pp. 547-551.

Natorp, Pablo, *Kant y la escuela de Marburgo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1912.

Paz Lozano, Octavio Irineo, *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1992.

Pison, Gilles, “Which countries have the most immigrants?” en *World Economic Forum*, 13 de marzo de 2019. <https://www.weforum.org/agenda/2019/03/which-countries-have-the-most-immigrants-51048ff1f9/> Consultado el 16 de junio de 2020.

O’Gorman, Edmundo, “La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el ‘encuentro del Viejo y Nuevo Mundos’” en *Quinto Centenario*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, año 17, N° 12, enero/junio de 1987, pp. 17-31.

Pedraza Salinas, Jorge, *Alfonso Reyes en la generación del Ateneo de la Juventud*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2012.

Polanyi, Karl, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2003.

Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo*, Fondo de la Cultura Económica, Ciudad de México, 1984.

Quintanilla, Susana, “Los principios de la reforma educativa socialista: imposición, consenso y negociación” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, Ciudad de México, año 1, N° 1, enero/marzo de 1996, pp. 137-152.

Quintanilla, Susana, “Por qué importa Vasconcelos” en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, Universidad de Murcia, Murcia, España, año 34, N° 75, octubre/diciembre de 2017, pp. 1281-1303.

Radford, Jynnah, “Key findings about U.S. immigrants” en *Pew Research Center Fact Tank*, 17 de junio de 2019. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/06/17/key-findings-about-u-s-immigrants/> Consultado el 16 de junio de 2020.

Ramos Magaña, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa, Ciudad de México, 2001 (Colección Austral).

Ramos Magaña, Samuel, “Filosofía de la vida artística” en *Obras Completas III*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1977, pp. 109-254.

Ramos Magaña, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1962.

Ramos Magaña, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1943.

Ramos Magaña, Samuel, *Obras Completas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1977.

Ramos Magaña, Samuel, “Veinte años de educación en México” en *Obras Completas II*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1977, pp. 79-95.

Rey de Castro, José, “Angustia, libertad y pecado en ‘el concepto de angustia’ de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard” en *Synesis*, Universidad Católica de Petrópolis, Rio de Janeiro, año 10, N° 1, enero/julio de 2018, pp. 147-165.

Reyes, Alfonso, “Alocución en el aniversario de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria” en *Obras Completas, Tomo I*, pp. 313-319.

Reyes, Alfonso, *Cartilla Moral: conciencia del entorno*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2005.

Reyes, Alfonso, *Cartilla moral acompañada de los ensayos Mi idea de la Historia y Lo mexicano y lo universal*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.

Reyes, Alfonso, *El suicida* en *Obras Completas. Tomo III*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1963, pp. 219-230.

Reyes, Alfonso, *La experiencia literaria y otros ensayos*, Fundación Banco Santander, Madrid, 2009.

Reyes, Alfonso, *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1963.

Rovira Gaspar, María del Carmen, et. al., *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Pléyade, Madrid, 1981.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1938.

Stewart, Jon, “Kierkegaard as a Hegelian” en *Enrahonar*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España, año 17, N° 29, enero/diciembre de 1998, pp. 147-152.

Texto original de la Constitución de 1917 y de las reformas publicadas, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones de la UNAM, Universidad Nacional Autónoma de

México, Ciudad de México, 2009, pp. 93-396.
<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2802/8.pdf> Consultado el 30 de enero de 2020.

Ugalde Quintana, Sergio, “*El suicida de Alfonso Reyes y Motivos de Proteo de José Enrique Rodó*” en *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, Ciudad de México, año 33, N° 66, enero/junio de 2018, pp. 91-113.

Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón, Ciudad de México, 1952.

Vargas Lozano, Gabriel, “El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana” en *Literatura Mexicana*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Ciudad de México, año 21, N° 2, julio/diciembre de 2010, pp. 27-38.

Vasconcelos Calderón, José, *Discursos 1920-1950*, Botas, Ciudad de México, 1950.

Vasconcelos Calderón, José, *Gabino Barreda: Nuestro contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2014.

Vasconcelos Calderón, José, *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, Ciudad de México, 1983.

Vasconcelos Calderón, José, *Ulises criollo*, Ediciones Botas, Ciudad de México, 1937.

Villalpando, José Manuel, *Filosofía de la educación*, Porrúa, Ciudad de México, 1968.

Villalpando, José Manuel, *Líneas generales de pedagogía comparada*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1961.

Villegas, Abelardo, *Positivismo y porfirismo*, Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México, 1972.

Villoro, Luis, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1997.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1996.

Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Penguin Random House, Barcelona, 2016.

Wasserman, Mark, “Foreign Investment in Mexico, 1876-1910: A Case Study of the Role of Regional Elites” en *The Americas*, Cambridge University Press, Cambridge, año 36, N° 1, julio/septiembre de 1979, pp. 3-21.

Weinberg, Liliana, “Alfonso Reyes y el Ateneo de la Juventud” en *Iberoamericana*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, año 21, N° 2, abril/junio de 2019, pp. 115-143.

Wittfogel, Karl, *Oriental despotism: A comparative study of total power*, Vintage Books, Nueva York, 1981.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 2010.

Zea Aguilar, Leopoldo, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.

Zea Aguilar, Leopoldo, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, Ciudad de México, 1972.

Zea Aguilar, Leopoldo, *El Nuevo Mundo en los retos del nuevo milenio*, Cuadernos Americanos, Ciudad de México, 2002.

Zea Aguilar, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, 1976.

Zea Aguilar, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1968.

Zea Aguilar, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, Ciudad de México, 1945.

Zea Aguilar, Leopoldo, *La cultura y el hombre en nuestros días*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 1959.

Zea Aguilar, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo veintiuno, Ciudad de México, 1969.

Zea Aguilar, Leopoldo, *La filosofía en México*, Biblioteca Mínima Mexicana, Ciudad de México, 1955.

Zea Aguilar, Leopoldo, *Latinoamérica: un nuevo humanismo*, Bolivariana Internacional, Tunja, Colombia, 1982.