

prolongar y vivificar su pensamiento hechos por Jorge Eliccer Gaitán con: su manifiesto de 1933 (radical socialista), la fundación de un movimiento político y la elaboración de la Plataforma del Colón. Antes de morir, como Uribe, asesinado.

Frente a este panorama de carencias y de odios, sí, pero también de una herencia ideológica de casi medio siglo que es posible utilizar y desarrollar, Santa, en este trabajo suyo —escrito sí, primariamente para sus alumnos, pero que a los nocolombianos latinoamericanos identificados con los colombianos nos sirve para conocer la situación política dolorosa de su país— señala que:

“Las actuales generaciones tienen el deber de estudiar a fondo la realidad nacional, darle un pensamiento y una doctrina a los partidos tradicionales o buscar la solución a la encrucijada en nuevas agrupaciones políticas más ajustadas a las exigencias del medio. Pero, de todas maneras, cualquiera que sea el camino a seguir, debe acompañarlas la honestidad, la sinceridad en sus convicciones y el propósito de servir a la patria” (146).

Cuánto de estas directrices de Santa es lo que puede tener valor para realidades latinoamericanas distintas de la colombiana es algo que cada uno de nosotros —latinoamericanos— tiene que determinar en relación con las trayectorias históricas y las situaciones presentes de su propio pueblo. En el caso de México, si bien podemos reconocer que la Revolución de 1910 y las reflexiones sobre la misma nos dejan un poco menos en el desamparo ideológico, no debemos percatarnos menos de la necesidad de que la ideología propulsora de nuestra nacionalidad en el mundo de hoy se clarifique al máximo; de que se obtengan de ella las últimas y más benéficas consecuencias para la vida nacional y la cooperación internacional; de que se instrumenten

adecuadamente los planes y programas de ella derivados a fin de que lleguen a realizarse verdaderamente... La necesidad asimismo de que, dentro de la unidad de concepciones mayores que pueden y deben regir la constitución y subsistencia de una nacionalidad fuerte y digna internacionalmente, no sólo se permita, sino incluso se propicie aquella diversidad de opiniones gracias a la cual —si se evita caer en el atomismo individualista— es posible promover la fecundidad de las fuerzas creadoras en lo cultural, en lo social e incluso en lo científico y lo técnico.

Un libro como el de Eduardo Santa, una actividad como la de Antonio García permiten pensar que, si en Colombia como en Latinoamérica toda, casi todo está por hacer, existen ya elementos si no abundantes sí valiosos y tradiciones si no antiguas sí firmes así como ambiciosas prospecciones para realizarlo.

VILLEGAS, Abelardo: “Esquema para una Historia de la Filosofía en México.” *Revista de Historia de las Ideas*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. No. 1, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1959, págs. 191-215.

La cercanía entre la filosofía mexicana y los imperativos vitales apuntada por Abelardo Villegas nos la muestra al mismo tiempo como producto y como motor de la vida social mexicana, cuando no intenta dar forma y contenido a grandes movimientos sociales gestados en la inquietud popular pero necesitados de clarificación intelectual, para llegar a constituir un auténtico y eficaz programa de vida nacional y de vinculación internacional en el dominio de lo humano.

Sin señalar lo que pudo ser lucubración filosófica en la vida de los antiguos habitantes del actual territorio de Méxi-

co —que Miguel León-Portilla se ha encargado de mostrarnos en *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes* (1)— Villegas apunta que lo que los españoles pretendieron en tierras americanas fue establecer una cultura y desarrollar una civilización semejante a la suya en tiempos en que España más que representante de la cultura occidental renacentista era el último baluarte medioeval, sirviendo la filosofía escolástica como instrumento de conformación de la mentalidad mexicana en ese orden.

Escolástica de tercera mano, que abusa de la dialéctica, la filosofía colonial cuenta sin embargo con Fray Alonso de la Veracruz quien comprendía ciertas reivindicaciones humanísticas, orientaba su labor a la enseñanza y aprendía las lenguas indígenas para penetrar en el alma de los mexicanos, corrigiendo sin embargo menos de lo que pretendía. Preservadas las colonias españolas de la infiltración renacentista hasta el xvii, algunas comienzan a burlar la vigilancia. Y, por otra parte hay quienes, como Sor Juana, alcanzan a ver la insuficiencia de algunos conceptos tradicionales, lo artificioso de las categorías aristotélicas y la necesidad de no desdeñar lo real por lo puramente formal.

En el xvii y el xviii, hace observar Villegas, la crítica a la escolástica no implica repudio a la religión con la que se trata de conciliar la filosofía. Pero, en cambio, la posibilidad de crítica filosófica arrastra tras sí una posibilidad de crítica política: “España había acostumbrado a sus colonias a aceptar sin discutir la autoridad religiosa, intelectual y civil; por consiguiente, la rebelión contra el ‘magister dixit’ se transformó, poco después, en rebelión contra la propia autoridad civil” (196). En este sentido, el filósofo Juan Benito Díaz de Gamarra resulta precursor de la independencia.

En el xviii, los científicos Alzate y Ba-

tolache oponen al escolasticismo el método del raciocinio y la experiencia por lo que se ha afirmado que quienes primero influyeron en los mexicanos para realizar su independencia fueron Descartes, Newton, Condillac que los prepararon para la lectura de Voltaire, Diderot, Franklin y Payne. Se forjaba así un liberalismo respetuoso de la religión y “ejemplo de esta curiosa síntesis entre liberalismo y catolicismo es el propio cura don Miguel Hidalgo, iniciador de la Independencia de México” (198).

La Independencia —que en estrictos términos sociológicos no puede considerarse una “revolución” aunque así la llame Villegas, y precisamente por las razones que él apunta fue “eminente-mente política: después de once años de lucha, el orden social y mental impuesto por España seguía siendo el mismo, pero ahora sin España” (198), como que la única diferencia consistía en que a las capas privilegiadas de la población se había agregado el ejército de acuerdo con un proceso de aumento de privilegios que ha señalado Víctor Alba en *El Militarismo*.

Contra esta situación era contra la que habían de luchar los nuevos liberales encabezados principalmente, en lo ideológico, por don José María Luis Mora, quien consideraba: que tales estamentos erraban precisamente —al adherirse a instituciones y prácticas incompatibles con la libertad— por no tener idea de lo que es una nación y anteponer los intereses particulares o de cuerpo a los nacionales; que siendo el clero y el ejército necesarios debían estar, sin embargo, al servicio de la nación, y que el único porvenir para México radicaba en el cultivo, la minería, la industria y el comercio.

El ejecutor del pensamiento liberal había de ser Benito Juárez, quien realizó como suprema obra liberal, “la separación de la Iglesia y el Estado, lo que

implicaba una transformación radical pues se intentaba no sólo una reforma política sino espiritual y no sólo el Estado fue laico, sino también lo fue la educación". En este sentido, la Reforma fue la primera auténtica revolución de México, y la primera revolución mexicana nació con el signo de la secularización de las instituciones. Consecuentemente, si anudamos éstas nuestras a las consideraciones de Villegas, podremos afirmar que con la Reforma se inicia la marcha de México de un estadio comunitario a uno societario, de uno de indiferenciación institucional y funcional, a uno en que se sale del continuo indiferenciado, aparecen diferentes funciones que deben realizar instituciones diferentes y en que se plantea la necesidad no de volver a subsumir unas en otras sino de coordinar funcionalmente esas diferentes instituciones, si la sociedad que haya de resultar de ello ha de servir de base para la estructuración de una *nueva* comunidad nacional que supere lo societario y que no se quede como la antigua, en sus umbrales.

La radicalización del liberalismo, convertido en jacobinismo, hizo que muchos le señalaran como "bueno para pelear, pero no para mantener la paz y reorganizar el Estado" y que se le acusara de anarquía —en forma parecida a como Pinheiro Machado puso en situación dramática al civilismo de Ruy Barbosa por no haber sabido relacionar éste las situaciones buscadas con las situaciones existentes—, con lo cual se pensó en la necesidad de buscar: un nuevo régimen político ("la dictadura pacífica") y una nueva doctrina ("el positivismo").

La ley de los tres estados, de Comte, sirvió a Barreda para interpretar la historia mexicana y proyectar las tendencias interpoladas por él extrapolándolas hacia el futuro. La dominación española representó para Barreda el estadio teológico; la guerra de independencia y la

lucha entre liberales y conservadores el estadio metafísico característico por su sentido crítico, polémico y anárquico y el estadio que se iniciaba, el positivo en el que había de imperar el lema comtiano en el que Barreda substituía el amor por la libertad, con lo que el lema modificado rezaba: Libertad, Orden y Progreso, siendo la substitución una concepción que se hacía en favor de los liberales, fuertes aún.

En lo político, tras la lucha entre los caudillos que subsiguió a la muerte de Juárez, triunfa Porfirio Díaz quien se propuso establecer la paz y el orden, recurriendo a métodos radicales. Durante el porfirismo aparece el grupo de "los científicos" como una especie de manifestación tecnocrática "avant la lettre", pero, entre ellos, toca a Juste Sierra dudar de la efectividad plena de la ciencia para la resolución de los problemas sociales y el mantenimiento de la paz, presintiendo un gran temblor por debajo de las grandes teorías, encontrándose asimismo en él la conciencia de una necesidad de establecer las bases de un pensamiento propio mediante la nacionalización de la ciencia y la mexicanización del saber, tomando las ideas de donde brotaren pero adaptándolas a la circunstancia mexicana, y buscando abrirse asimismo a un amplio humanismo reñido con cualquier cerrado nacionalismo que viviendo de sí mismo acabaría por anquilosarse.

Asimismo en contra del positivismo que excluía de la cátedra la filosofía y restringía la enseñanza de las humanidades, se levantaron los miembros del Ateneo de la Juventud (Caso, Vasconcelos, Reyes, Henríquez Ureña, González Martínez, Martín Luis Guzmán). Antonio Caso, "jefe de una rebelión más importante que la iniciada por el maderismo", según Vasconcelos, señaló la primacía de un ética sobre una cosmología y señaló tres formas fundamentales de

existencia (la existencia como economía, como desinterés y como caridad) que corresponden 1) con la economía, la violencia, el egoísmo y la voluntad de poder, en un caso —estrechamente relacionado con lo biológico y que tiene como forma más sutil a la ciencia misma—; 2) con el arte, la intuición, el desinterés, la voluntad creadora, en otro caso —no necesariamente aristocratizante en cuanto todo hombre es capaz de momentos de desinterés—, y 3) con la donación de sí mismo, finalmente —implícita en la caridad auténtica. Tipología de formas de vida con la que podría correlacionarse la tipología psicológica frommiana, que a Caso le sirvieron a su vez para interpretar la historia mexicana reciente puesto que, a esta luz, el porfirismo aparecía como economía, “época de baja satisfacción de las necesidades biológicas”, y la Revolución de 1910 como “una gran crisis capaz de hacer sanar destruyendo; que brinda la oportunidad de vivir formas más humanas de existencia” (208).

José Vasconcelos, por su parte, se abre a la circunstancia iberoamericana, desde su circunstancia mexicana y, simultáneamente, desde el punto en que le coloca su concepción filosófica. De acuerdo con ésta, la substancia una vez creada tiende a dispersarse (cf. entropía) pero un impulso de la misma la reorganiza y la eleva pasando por lo físico, lo biológico y lo humano, realizándose a su vez la evolución de lo humano del guerrero al intelectual y al político y finalmente a lo espiritual o estético. Como Caso, Vasconcelos “quiso ver en la Revolución de 1910, más que un movimiento armado, una oportunidad para realizar formas de vida axiológicamente superiores” con lo cual reconocieron, según podemos apreciar, su verdadero carácter *revolucionario* en cuanto transformación de la mundivisión correspondiente que es el modo en que ha querido caracterizar

una revolución el doctor Francisco Carmona Nenclares.

Pero, si la Revolución es no sólo cambio estructural, profundo, de las formas de convivencia regido por un cambio en la cosmovisión de una sociedad, sino también cambio posible gracias a factores no sólo objetivos sino subjetivos de toma de conciencia, la Revolución Mexicana de 1910 perfila más claramente su carácter de tal con los estudios de Samuel Ramos quien se interesó por la problemática de lo mexicano, aplicando a la situación mexicana el circunstancialismo de Ortega y Gasset.

Según el diagnóstico de Ramos, México “ha padecido las consecuencias de una errónea comparación de sí mismo con las civilizaciones europeas... cuyo remedio consiste en comprender que la circunstancia mexicana es diferente a la europea, y que para apreciarla es menester formar una escala de valores adecuada a la cultura mexicana... que permitirá superar no una inexistente inferioridad del mexicano sino su existente sentimiento de inferioridad” (212).

Discípulo de Ramos y del “transtrado” profesor español José Gaos, Leopoldo Zea —que entre las corrientes múltiples neokantianas, neotomistas, axiológicas, marxistas, que se desarrollan en el ámbito universitario mexicano parece continuar y apegarse más a esta línea de desarrollo que parece apuntar hacia lo que puede ser originalidad de la filosofía cultivada en México— se propone, desde México, el problema de una filosofía americana considerando que “tal filosofía está condenada al fracaso si el sentido de esa investigación no estriba en considerar a lo americano como punto de partida —y no como fin en sí— para el logro de un objetivo más amplio: alcanzar una verdad válida para todo hombre que se encuentre en una situación semejante a la nuestra” (213).

En suma, los esquemas de la historia

de la filosofía en México de Abelardo Villegas que hemos seguido tan de cerca como ha sido posible muestran, en este dominio, una creciente toma de conciencia nacional, pero una toma de conciencia que, al descubrirnos nuestras características propias, al permitirnos delinear en forma cada vez más nítida nuestros proyectos de vida nacional nos han permitido reencontrar una humanidad que habíamos perdido al través de la adopción de patrones heteronómicos, devolviéndonos con ello al esfuerzo cooperativo que requiere el estudio de todo lo humano.

ORGAZ, Raúl A.: *Ensayos Históricos y Filosóficos*. Obras Completas III. Prólogo del Dr. Henoch D. Aguiar. Assandri. Córdoba, Argentina, 1960, páginas 356.

De Raúl A. Orgaz pueden recogerse fácilmente las frases ponderativas de por lo menos dos grandes estudiosos y maestros de la Sociología en Latinoamérica: el doctor Lucio Mendieta y Núñez le considera una inteligencia privilegiada al servicio de la disciplina, desaparecida cuando aún cabía esperar mucho y muy bueno de su pluma; el doctor Alfredo Poviña, que le contó como uno de sus maestros hace resaltar lo sistemático de sus trabajos, la modestia y la sencillez de su esfuerzo, realizado "con un tecnicismo sin contemplaciones y con una inmensa honradez y seriedad científica" pudiendo considerarse que "fue una vida al servicio de la inteligencia y una vocación inequívoca al servicio de la Sociología".

A estas apreciaciones, cabe agregar las que hace, en la evocación de sus recuerdos sobre Orgaz, Henoch Aguiar que convivió y trabajó con él durante mucho tiempo, tras haber sido su maes-

tro. Aguiar recuerda de Orgaz su vida de estudiante cumplido, de inteligencia despierta, de curiosidad insaciada, que entre sus compañeros destacaba por percatarse más del alcance y sentido de los hechos. En la Universidad, su labor es doble, de aprender y difundir lo aprendido iniciando desde pronto su colaboración en las revistas universitarias. Tras corta permanencia en Europa —interrumpida por la Primera Guerra— regresa a Córdoba en donde como profesor y en contraste con otros profesores sabios que no obstante su sabiduría se abstendían de publicar textos, da a la imprenta obras suyas tras haber sido el impulsor del propio Aguiar (cuando era éste su maestro) en la publicación de textos ajenos.

"Cuando Orgaz se hizo cargo de la enseñanza de la Sociología, ya era un maestro, por su vocación, por su preparación, por la claridad de su vida. Enseñaba y ejemplificaba" (13). Por otra parte, como Durkheim —de quien cabe recordar que frecuentó las aulas— no improvisaba sus cátedras, sino las sometía a la guía de rigurosos cuadros sinópticos. Esa cátedra la desempeñó hasta 1946 en que, con gran dolor suyo, fue separado de la docencia universitaria cuando acababa de publicar su *Sociología*.

Como abogado colaborador de Henoch Aguiar, realizó el ejercicio profesional "más que como un oficio venal, como un alto magisterio, auxiliar de la justicia, a cuyo triunfo, el abogado debe, ante todo, concurrir".

Conforme a lo señalado por el propio Aguiar, no obstante haberse consagrado casi exclusivamente al estudio, Orgaz vivió espiritualmente en su medio, observándolo y analizándolo con su instrumental sociológico y enriqueciendo con ello su conocimiento mismo de lo social así concretizado, y participando en él al través de una postura definida, favorable a la democracia y a la libertad. "Fue