

UNIVERSIDAD NACIONAL.  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector :

*Dr. Nabor Carrillo*

Secretario General :

*Dr. Efrén C. del Pozo*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Director :

*Dr. Francisco Larroyo*

Secretario :

*Juan Hernández Luna*

CONSEJO TÉCNICO DE HUMANIDADES

Coordinador :

*Dr. Samuel Ramos*

Secretario :

*Rafael Moreno*

## EDICIONES FILOSOFÍA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Schiller desde México: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.
2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría*. Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.
3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Prólogo y traducción de Luis Villoro.
4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria*. (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830.) Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.
5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo*. Prólogo y traducción de Miguel Bueno.
6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*.
7. Federico Schiller: *Filosofía de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.
8. José Gaos: *La filosofía en la Universidad*.
9. Francisco Monterde: *Salvador Díaz Mirón. Documentos. Estética*.
10. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos y Cinco ensayos sobre Federico Nietzsche*. Prólogo, biografía y bibliografía por Juan Hernández Luna.
11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica*. Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.
12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano*. Prefacio de José Vasconcelos.
13. Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*.

14. Thomas Verner Moore. *La naturaleza y el tratamiento de las perturbaciones homosexuales*. Traducción y nota preliminar del Dr. Oswaldo Robles.
15. Margarita Quijano Terán. *La Celestina y Oteleo*.
16. Romano Guardini. *La esencia de la concepción católica del mundo*. Prólogo y traducción de Antonio Gómez Robledo.
17. Agustín Millares Carlo. *Don Juan José de Eguíara y Eguren y su Bibliotheca Mexicana*.
18. Othon E. de Brackel-Welda. *Epístolas a Manuel Gutiérrez Nájera*. Prólogo y recopilación de la Dra. Marianne O. de Bopp.
19. Gibrán Jalil Gibrán. *Rosa El-Hani (novela) y Pensamientos filosóficos y fantásticos*. Breve antología literaria árabe. Traducidas directamente por Mariano Fernández Berbiela.
20. Luciano de la Paz. *El fundamento psicológico de la familia*.
21. Pedro de Alba. *Ramón López Velarde. Ensayos*.
22. Francisco Larroyo. *Vida y profesión del pedagogo*.
23. Miguel Bueno. *Natorp y la idea estética*.
24. José Gaos. *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*.
25. Juvencio López Vásquez. *Didáctica de las lenguas vivas*.
26. Paula Gómez Alonso. *La ética en el siglo xx*.
27. Manuel Pedro González. *Notas en torno al modernismo*.
28. Francisco Monterde. *La literatura mexicana en la obra de Menéndez Pelayo*.
29. Federico Schlegel. *Fragmentos*. Invitación al romanticismo alemán, semblanza biográfica y traducción de Emilio Uranga.
30. Sergio Fernández. *Cinco escritores hispanoamericanos*.

31. Miguel León Portilla. *Siete ensayos sobre cultura náhuatl.*
32. Wilhelm Windelband. *La filosofía de la historia.* Prólogo y traducción de Francisco Larroyo.
33. Claude Tresmontant. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin.* Prólogo y versión de José M. Gallegos Rocafull.
34. Jesús Guisa y Azevedo y Angel María Garibay K. *La palabra humana.*
35. Agustín Millares Carlo. *Apuntes para un estudio bibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar.*
36. Matías López Ch. *Estadística elemental para psicólogos.*
37. Juan Hernández Luna. *Dos ideas sobre la filosofía en la Nueva España. (Rivera vs. De la Rosa.)*
38. Christoph Martin Wieland. *Koxkox y Kikequetzel. Una historia mexicana.* Traducción y prólogo de la doctora Marianne O. de Bopp.
39. J. Winiecki. *Hebraísmos españoles. Vocabulario de raíces hebreas en la lengua castellana.*
40. Jorge Lukács. *Mi camino hacia Marx.* Introducción a la lectura de Jorge Lukács, selección, traducción y notas de Emilio Uranga.
41. Miguel Bueno. *Conferencias.*
42. Rogelio Díaz-Guerrero. *Tres contribuciones a la psicoterapia.*
43. Leopoldo Zea. *La cultura y el hombre de nuestros días.*

LA CULTURA Y EL HOMBRE  
DE NUESTROS DIAS

L E O P O L D O   Z E A

L A   C U L T U R A  
Y   E L   H O M B R E  
D E   N U E S T R O S   D I A S



México, 1959

Primera edición: 1959

BD41

Z4

J 2

Sin Adquisición

Derechos reservados conforme a la ley  
© 1959 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

*Se reúnen aquí varios trabajos, escritos en diversas ocasiones y con diversos motivos, con un tema general e insistente que expreso en el título del volumen: La cultura y el hombre de nuestros días. Diversos conflictos se plantean a este hombre, antinomias que amenazan amputar su unidad. Problemas de carácter moral, producto del desajuste en que ha caído el hombre de nuestros días, quien ha alcanzado el más alto dominio sobre la naturaleza, pero no sobre sí mismo. El viejo tema platónico de la pugna entre la hbris y la sofrosine sigue siendo el tema de nuestros días. El hombre no ha logrado en el campo de la moral el mismo desarrollo que ha alcanzado en el campo de la ciencia. Por ello*

ciencias y humanidades se le plantean, a veces, como una falsa antinomia.

Varias de estas antinomias son vistas aquí. Se trata de simples ensayos sin más pretensión que plantear, a los estudiantes a quienes están dirigidos estos volúmenes, una serie de problemas que habrán de ser, con seguridad, discutidos en sus cursos de ética y de antropología filosófica.

L. Z.

I

LA CULTURA CLASICA  
Y EL HOMBRE DE NUESTROS DIAS

La encuesta de la UNESCO sobre el papel de la cultura clásica y humanista en la vida cultural de nuestros días, viene a tocar, por su naturaleza, uno de los problemas centrales de nuestro tiempo: el de las relaciones entre la ciencia y el humanismo, la técnica y el hombre. En una época como la nuestra, en la que las relaciones entre los hombres parecen ser más estrechas por obra de la técnica que ha vencido los obstáculos naturales que los separaban, las diferencias ideológicas han establecido obstáculos, al parecer insuperables, que amenazan con destruir el acercamiento físico que ha hecho posible la técnica. Es frase común, pero no por eso menos cierta, la de que el progreso logrado en el campo técnico ha sido en razón

inversa al progreso logrado en el campo cultural y moral. Los logros del hombre en el campo material, lejos de unir al hombre lo han enfrentado con sus semejantes. ¿Es esto un defecto de la técnica? No, de ninguna manera. Esto no es sino un defecto de la inadaptación moral del hombre a las circunstancias que su técnica ha creado. La capacidad de dominio que el hombre ha alcanzado sobre la naturaleza ha sido inversa a su capacidad para comprender a otros hombres, para convivir con ellos. Lejos de ver en otros hombres a semejantes con los cuales ha de convivir, ve en ellos objetos de dominio, tal y como lo pueden ser los animales, las plantas, los minerales y las diversas formas de energía de la naturaleza. Frente a sus semejantes no busca ya instrumentos de comprensión, sino de dominio. Por ello nuestra época se ha caracterizado, también, por su capacidad para crear técnicas de dominio social. Técnicas para las cuales lo importante no es comprender o hacer comprender sino imponer una determinada idea en forma semejante a como se

impone un producto comercial, mediante una determinada técnica de propaganda. Por ello ese acercamiento, provocado por la técnica, entre los hombres, en nuestros días, lejos de estrechar las relaciones entre ellos ha provocado separaciones más tajantes que las que establecían los obstáculos naturales. La técnica se presenta únicamente como un instrumento de dominio natural quedando el mismo hombre incluído en este campo de dominio.

De aquí, entonces, ese interés cada vez más vivo por la técnica del hombre contemporáneo, y ese considerar a las humanidades como un estudio secundario, inactual. Lo importante es una técnica de dominio natural y social que permita, o mantener el dominio establecido, o sacudirse de él para imponer otro. Dominadores y dominados se empeñan en alcanzar una técnica que permita mantener un dominio o cambiarlo. Esta es la preocupación central del hombre que ha logrado predominar; pero lo es también la del que no lo ha alcanzado. Y lo que decimos de los hombres, podemos decirlo también de los pue-

blo. Los pueblos que predominan en nuestros días se empeñan en mejorar los instrumentos técnicos que les permitan sacar mayor provecho de la naturaleza; pero también en mejorar los instrumentos técnicos que eviten que otros pueblos alcancen la misma capacidad de explotación de la naturaleza, por considerar que la misma limitaría la de ellos. Técnicas que permitan el mayor enriquecimiento de unos pueblos conjugadas con técnicas que hagan imposible el de otros. A su vez, los pueblos pobres, pequeños, débiles, se preocupan por alcanzar esa técnica que ha hecho a sus opresores fuertes. La posesión de esta técnica, como salida a su opresión y miseria, se convierte en meta de todos sus esfuerzos. Así, unos y otros, hacen de la técnica, de lo instrumental, una meta. Una meta para el logro de la cual se ha convertido al hombre en instrumento. En un mundo así, la preocupación por la cultura clásica y humanista tiene que ser secundaria, un lujo de hombres desocupados, sin meta, o simple instrumento de erudición académica.

En todo esto no hay sino un regateo, un poner en duda la humanidad de unos hombres en beneficio de otros y, como contrapartida, el esfuerzo de esos hombres, a los que se niega humanidad, por hacerla patente mediante la negación de los que se la niegan. Un círculo vicioso en el que lo humano acaba por desaparecer. De aquí la necesidad de establecer un reajuste, un control a la técnica, que debe estar al servicio del hombre sin discriminación geográfica, racial o social. Un control a la técnica que no es sino autocontrol del hombre por el hombre mismo, esto es, ética. Lo que importa en nuestros días es la creación de una ética que ponga al hombre a la altura de sus 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. Una ética que en lugar de subordinarse a la técnica haga de ella lo

que debe ser: un instrumento de dominio natural al servicio del hombre, esto es, de todos los hombres.

Un ejemplo de cómo el hombre puede reconocer en otros hombres lo humano, independientemente de que físicamente se encuentre separado por una gran distancia, se encuentra precisamente en las relaciones que, hasta hace relativamente poco tiempo, guardaba con su pasado; esto es, con ese mundo de lo que llama cultura clásica. Antes de que el hombre se entregase a esa loca carrera por el predominio natural y social mediante la técnica, guardaba una estrecha relación con hombres que, aunque desaparecidos físicamente, seguían vivos a través de sus obras. Obras en las cuales los hombres se encontraban reflejados en lo más personal de ellos, en su humanidad. Estas obras eran algo más que ejemplos eruditos, ejemplos morales. El hombre veía en ellos ejemplos de acciones, de actitudes, que trataba de adaptar a las circunstancias en que él se encontraba. Y esto no quiere decir que esa humanidad que le

servía de ejemplo y de estímulo le fuese semejante, idéntica a su circunstancia. Tan no lo era que tenía, por eso, que adaptar la lección que le ofrecían a su circunstancia. Unas eran las circunstancias en que habían surgido las obras que le estimulaban a imitar sus hechos, y otras las circunstancias en que él se encontraba. Pero —independientemente de esta diversidad de circunstancias que eran, no sólo temporales, sino también geográficas, religiosas, raciales, etcétera— el hombre reconocía siempre al hombre y aprovechaba su enseñanza. Y no sólo la aprovechaba y usaba, sino que la hacía parte de él, parte de su humanidad: era su pasado. Esto es, lo que él había sido alguna vez para llegar a ser lo que era. Podemos decir que el hombre se ampliaba, se extendía. Venciendo al tiempo se transformaba en parte de esa humanidad que nunca había sabido de él; hacía de la obra de un mundo que ni siquiera se había atrevido a soñar el suyo, una parte esencial de él. Era éste el sentido que tenía para el hombre de hace pocos años la cultura clásica. Este es

también el sentido que se ha perdido en nuestros días, por ese afán del hombre contemporáneo de dominar a la naturaleza y dominar a los otros hombres como si también fueran naturaleza.

La despreocupación o desinterés del hombre actual por las humanidades clásicas no puede ser achacada a las diferencias de circunstancias, sino pura y simplemente al abandono del interés por el hombre en sí, debido a su afán de convertirlo en instrumento. No se debe a que los cuadros de orden de la vida social y pública de nuestros días no tengan cabida para otras experiencias que las modernas. No, lo mismo se podría decir del siglo xix, xviii, xvii ó xvi respecto a los clásicos. El siglo xx es circunstancialmente tan distinto de las circunstancias que dieron origen a la llamada cultura clásica, como lo fueron los siglos citados, en los que esta cultura fue vista como maestra, esto es, clásica. En esos siglos el hombre encontró siempre algo que aprender del humanismo propio de aquella remota edad que consideraba como su inelu-

dible antecedente, como su *haber sido*. Es más, cada uno de estos siglos vio de ese mismo pasado clásico aspectos de lo humano que no fueron visibles para los otros. La cultura clásica fue para los hombres de todos estos siglos modernos una fuente inagotable de experiencias humanas. Experiencias útiles en las cambiantes circunstancias del hombre moderno. Tanto el hombre del siglo xvi, como el del xvii, el xviii y el xix, supieron ver, en hombres nacidos varios siglos antes de Jesucristo, experiencias de lo humano que se asemejaban a las que ellos recibían; antecedentes, por ello, de su propia humanidad. Por eso las comprendieron y, a través de ellas se comprendieron entre sí. Sin embargo, esta comprensión para el pasado empezó a faltar a este mismo hombre en el presente. Este hombre que —al ligar el pasado clásico con el presente, en función de lo que aspiraba a ser con el futuro— había comprendido a hombres circunstancialmente diversos a él, empezó a no comprender, a no querer comprender a otros hombres, en el presente, con los cuales había entrado en con-

tacto al acortar, por medio de la técnica moderna, los espacios./ El hombre que había ligado su cultura moderna con la cultura clásica creando la cultura occidental, no quiso ya comprender ni ligarse a las culturas contemporáneas a la suya con las cuales se encontraba, por obra de la técnica como dominadora de la naturaleza. Este hombre, lejos de ver en los hombres creadores de otras culturas contemporáneas a la suya, a hombres semejantes a él, les negó su humanidad haciendo de ellos simple parte de una naturaleza a conquistar. Más cercanos a él que los mismos clásicos, tan cercanos que ni iba a poder prescindir de ellos para lograr su crecimiento y afianzamiento, fueron, sin embargo, los más lejanos para su comprensión de lo humano. Las semejanzas que había visto en los hombres de lo que consideraba su pasado, no pudo verlas ya en los hombres que formaban su ineludible presente. En lugar de semejanzas, lo que vio, o quiso ver, fueron diferencias. Diferencias culturales, raciales, religiosas, económicas o geográficas que implica-

ron, a su vez, diferencias de calidad humana, a partir de la idea que sobre su propia humanidad se había hecho este hombre.

¿Fue ésta una actitud propia del hombre occidental? No, es una actitud propia de cualquier hombre, en circunstancias semejantes a las que éste encontró, si en ellas permite que predomine el afán de dominio sobre otros, la *hibris* —como dirían los clásicos— y no la *sofrosine*, el dominio de sí mismo como punto de partida en la convivencia entre iguales o semejantes. Es este afán de dominio sobre los hombres el que ha provocado, provoca y provocará siempre la incomprensión del hombre frente a sus semejantes, cuando éstos son sus contemporáneos, porque sabe que la misma implica limitación de su dominio, esto es, reconocimiento de las limitaciones que impone la sola existencia de otras humanidades además de la suya. Afán de dominio que, al negar la existencia de otras formas de humanidad que no sean las propias, niega también el pasado, la historia de esas formas de humanidad. Negación que implica, a su vez,

la afirmación de lo que considera su propio pasado como la única expresión pasada de la humanidad. De aquí ese sentido tan reducido que, a los ojos de culturas distintas de la occidental, toma la llamada cultura clásica y humanista. Término que tiene ya otra expresión en la encuesta que realiza la UNESCO, al entender por tal "La herencia de las épocas más elevadas de las civilizaciones que, en el cuadro de las diferentes culturas, ha servido, durante siglos, para fundar la educación del hombre en tanto hombre". La idea que hace, de la expresión del pasado de una sola cultura, la única cultura clásica y humanista, es la idea propia del hombre cuya única meta es justificar su dominio sobre otros hombres. Para este hombre sólo las expresiones de lo que considera *su* pasado son expresiones de lo humano. El único humanismo será, por ejemplo, de acuerdo con un punto de vista occidental, el representado por las expresiones de la cultura greco-latina, independientemente de que chinos, indios, árabes u otros grupos culturales piensen lo mismo de sus res-

pectivos clásicos. De aquí también esa preocupación de la UNESCO cuando se pregunta: “¿La cultura humanista engendrará, necesariamente, un provincialismo enemigo de la unidad espiritual de la humanidad? O, por el contrario, ¿esta unidad encontrará un fundamento en los valores y en las ideas comunes a las diferentes tradiciones, capaz de inspirar el sentido de la universalidad, el respeto a la persona humana, la tolerancia para las diferentes expresiones de la vida y la cultura, y la más alta facultad para captar el aporte original de cada pueblo?”

La incompreensión, la intolerancia y la estrechez de miras en el campo cultural no son sino formas de expresión del afán de dominio del hombre sobre el hombre. Formas de justificar moralmente la inmoralidad que implica negar a otro hombre su humanidad. Reconociendo el hombre en sí mismo, no sólo al hombre, sino al donador o negador de la humanidad de otros hombres, establece la tabla de valores que le permite rebajarlos sin sentirse a sí mismo rebajado en su conciencia moral.

Es desde este punto de vista que una cultura humanista, si así puede llamársele, engendra el provincialismo. Sucede así, cuando esta cultura es sólo vista en función de los intereses que se quieren justificar y no en función de su expresión humana. No se busca en ella al hombre, sino al antecedente que pueda justificar una determinada situación de predominio actual. Y es a partir de este punto de vista que todo pasado, toda expresión del hombre, en la historia, que no concuerde con los cuadros de justificación del hombre que realiza la discriminación, queda fuera de lo que se considera como humano. Los griegos ya realizaban esta operación al justificar la esclavitud sobre la base de negar humanidad a los hombres que no pertenecían a su cultura, a los bárbaros. El descubrimiento, conquista y colonización de América provocó en el siglo xvi graves disputas sobre la naturaleza de sus naturales, a los cuales se negaba humanidad por el hecho de que no formaban parte de la cultura cristiana-occidental; disputa en la cual se jugaba el derecho de los conquistadores y colo-

nizadores a esclavizar a los indígenas sin pecar contra el espíritu. Pero hubo disputa, es decir, no hubo acuerdo frente a una tesis que negaba humanidad a otros hombres por el hecho de no pertenecer a una determinada cultura. La parte contraria la representó ese auténtico humanismo encarnado en un Las Casas, Vitoria, Zumárraga y otros muchos que, a su vez, se apoyaban en el humanismo representado por un Erasmo, un Moro, un Valdéz, un Vives y muchos más. Humanismo que buscaba en la cultura clásica al hombre, como lo buscaba en el continente que la providencia les había develado. Un humanismo que buscaba en el pasado y en el presente al hombre; un hombre del cual se sabían semejantes. Este es el único humanismo que puede inspirar el sentido de humanidad, respeto a la persona humana y tolerancia para otras expresiones de lo humano.

El hombre de nuestros días, gracias a una técnica más perfecta que la que amplió el orbe del hombre del xvi, se encuentra ahora en estrecho contacto con expresiones de lo

humano que hasta hace poco tiempo le eran aún ajenas. El mundo de lo humano ha crecido en una forma extraordinaria; pero lo que no parece haber crecido es la capacidad del hombre contemporáneo para comprender y hacer suyo este mundo; para asimilarlo haciendo que forme parte esencial de su ser. Aún se mantienen regionalismos, provincialismos y nacionalismos que mantienen separaciones espirituales en donde un conjunto de realidades técnicas, económicas y políticas han forjado unidades. En estos campos los hombres se han visto obligados a establecer contactos; pero lo hacen sin abandonar sus viejos prejuicios sobre un humanismo exclusivo, propio tan sólo de un determinado grupo de hombres en detrimento del de otros. De aquí la necesidad de crear un nuevo humanismo que, a semejanza del que crearon los humanistas del xvi en Europa, permita al hombre contemporáneo comprender a sus semejantes. Dentro de este nuevo humanismo, será, desde luego, de gran importancia la llamada cultura clásica y humanista; entendien-

do por tal el conjunto de grandes experiencias del hombre en el pasado, en las diversas expresiones culturales a que ha dado origen. Este múltiple pasado, en su conjunto, podrá mostrar al hombre actual su relación con toda la humanidad; independientemente de que ésta se haya expresado en una forma o en otra. Las diferencias, por grandes que sean, entre lo que considera su cultura original y las otras, no serán tan grandes que no pueda captar la humanidad que contienen, salvo que su intención sea la de justificar sus concretos intereses y no el comprender su situación en el mundo de lo humano. El heleno Aquiles y el indú Rama no son, a pesar de la diversidad de sus circunstancias, sino expresiones de una misma humanidad en una etapa en la que el hombre se identifica con los dioses. Y lo mismo se podrá decir de las grandes expresiones de la literatura, la filosofía, el arte y la religión de las diversas culturas a que ha dado origen el hombre. Detrás de todas estas expresiones estará siempre un semejante. Un semejante o semejanza que, a su vez, per-

mita comprender, por sus raíces, a los otros semejantes, a los contemporáneos; contemporáneos con los cuales el hombre actual está más estrechamente ligado que nunca.

De esta manera la llamada cultura clásica y humanista dejará de ser propia de eruditos. Será, pura y simplemente, un medio para conocer mejor a nuestros contemporáneos. Una parte de ese humanismo que debe ser la meta de nuestros días. Un humanismo que haga consciente a cada hombre concreto de su puesto o lugar en la humanidad de que es parte. Un humanismo que ligue al hombre con todas las expresiones de lo humano, en el pasado y en el presente, sin discriminación alguna respecto a las mismas. Sólo a partir de este humanismo podrá crearse esa ética de que tan necesitados estamos en nuestros días. Una ética que nos enseñe la forma cómo debemos comportarnos con todos nuestros semejantes. Una ética a la altura de los grandes progresos que el hombre ha alcanzado en el campo de la técnica. Una ética de acuerdo con las circunstancias que la acción del hom-

bre sobre su mundo ha originado. Este humanismo no podrá ser ya visto como un quehacer ajeno a nuestros días, sino como quehacer esencial de ellos. Un quehacer sin el cual todos los progresos que el hombre ha alcanzado hasta nuestros días, corren el peligro de detenerse o desaparecer al culminar en instrumentos de destrucción con los cuales el hombre trata de defender sus cerrados estancos. Sólo mediante este nuevo humanismo el progreso científico dejará de ser un peligro, para convertirse en lo único que debería ser: un instrumento al servicio de la felicidad de todos los hombres.

—1956

II

LA UNIVERSIDAD COMO  
INCORPORACION DE LO HUMANO

¿Humanidades? ¿Ciencias? He aquí una antinomia que no tiene sentido plantear dentro de una universidad. Las unas y las otras no son, ni pueden ser, sino expresiones de una necesaria división de trabajo establecido dentro de la Universidad. Reducir las unas a costa de las otras implicaría reducir a la universidad misma, transformarla en un seminario o en un politécnico. Especializaciones que pueden establecerse, y de hecho se establecen, pero no dentro de la universidad, si ésta ha de conservar el sentido de su nombre. Una universidad, como lo fueron las coloniales, preocupadas centralmente por la enseñanza de la teología, la filosofía, la gramática, el latín y el griego, tenía sentido mientras no surgían las nuevas ciencias. No tiene

ya sentido esta universidad, cuando habiendo surgido estas ciencias se opone a su enseñanza encerrándose en la tradición. Con tal oposición se reduce la capacidad universalista, y deja de ser universidad, para convertirse en una escuela de estudios especializados. Lo mismo sucedería con una universidad moderna que redujera su preocupación a las ciencias modernas, a las ciencias naturales y a la formación de técnicos especializados, considerando a las llamadas humanidades como inútiles y, por ende, innecesarias. Este tipo de universidad también dejaría de ser tal para transformarse en un instituto tecnológico o politécnico. En nuestro caso, sería ésta una duplicación innecesaria. Una universidad, si ha de merecer tal nombre, debe conciliar a las unas con las otras, a las humanidades con las ciencias, dentro del único plano de conciliación posible: el hombre.

El hombre, fuente de toda universalidad asequible a nuestra conciencia, es el lazo de unión de unas ciencias con las otras. Estas no son sino expresión de sus relaciones con el

mundo. Medios de que se sirve para vivir y convivir. Vivencia y convivencia dentro de un mundo que es al mismo tiempo natural y espiritual o social. El hombre se encuentra en relación con la naturaleza y en relación consigo mismo y con sus semejantes. Relaciones cuya unidad se hace patente en el *sentido* que da a las mismas. Pues no basta el conocimiento que se tenga de estas relaciones; a este conocimiento hay que darle un sentido. Sentido de unidad que orienta al individuo en su marcha dentro del mundo que le ha tocado en suerte. El sentido de unidad que permite hablar de pueblos, culturas o civilizaciones como expresiones concretas y definidas en el espacio y el tiempo; en una determinada zona o en una determinada época histórica. Unidad de sentido que delinea posibilidades e imposibilidades, alcances y límites de un determinado pueblo, dándole conciencia de su misión, de su puesto, en la tarea que incumbe a todos los pueblos como parte que son de la humanidad. Esta unidad de sentido es la que corresponde dar a la universidad, independien-

temente de la multiplicidad de especializaciones a que debe atender en el mundo cada vez más heterogéneo en que vivimos.

¿Cuál debe ser esta unidad de sentido? La unidad de sentido la dan siempre los pueblos mismos. Esta unidad se refleja en todas las expresiones de los pueblos. Las universidades no hacen sino recogerlas para hacerla consciente transformándolas en unidad educativa. Por ello las universidades pueden ser, a los ojos del observador, índices de lo que quieren o anhelan determinados pueblos, así como índice de sus posibilidades y limitaciones. Pueblos orientados hacia el dominio material de su mundo físico, son pueblos en los cuales las universidades tienden más a la formación de técnicos cada vez más especializados; pero sin perder el sentido de lo que esa especialización representa para el progreso total de la nación o pueblo. Otros pueblos, por el contrario, se orientan más hacia técnicas —si así podemos llamarlas— de salvación personal, casi ajenas a la comunidad por ellas formada. En estos pueblos las universidades tienden hacia la for-

mación de profesionistas que se encargarán de resguardar estancos profesionales. En estas universidades el estudio de las técnicas de dominio físico no va más allá de lo necesario para resolver los problemas más urgentes. Tal podría ser, a grandes rasgos, la orientación de las universidades en una y en otra América: en Norteamérica y en Iberoamérica.

Dada la especial constitución histórica y cultural de los pueblos de una y de la otra América, el equilibrio que las humanidades y ciencias han alcanzado en muchas de las grandes universidades europeas, es difícilmente alcanzado en las universidades de nuestra América. Las universidades norteamericanas tienden más a la formación de técnicos, no sólo en ciencias naturales, sino también en ciencias sociales y psicológicas. La enseñanza de otras asignaturas, como lo puede ser la filosofía, la literatura y las llamadas lenguas clásicas, no viene a ser sino complementaria. Se trata de materias informativas, más que formativas. El estudiante universitario se informa pero sin tratar de sacar consecuencias

que trasciendan las aulas de la universidad. La especialización de estas materias no podrá tener para él otro carácter que el puramente profesional: el de ser catedrático de filosofía, literatura o historia; pero nada más. Y con esto nada más quiero decir que sus ideas, no ya como profesor, sino como filósofo, literato o historiador serán completamente ajenas a su carácter profesional. Por encima de sus personales preocupaciones estará siempre esa unidad de sentido propia del pueblo norteamericano que es el pragmatismo. Unidad de sentido que recorta y selecciona su conciencia del mundo. El filósofo norteamericano, Ralph Barton Pery, al hablar sobre la orientación de la filosofía en las universidades estadounidenses ha dicho: "Es imposible escapar de la influencia de lo nacional de modo que hay que admitirlo como un hecho sin considerarlo digno de admiración." Así, aunque, "en los Estados Unidos no hay un cuerpo de doctrina ni una escuela filosófica que pueda ser considerada como norteamericana, sí existe un molde intelectual que ha sido creado en los Estados

Unidos como resultado de su historia, de su origen étnico y de ambiente natural y que se ha reflejado en el tipo de filosofar que ha tendido a predominar y prevalecer". El término adecuado para este molde, sigue diciendo Barton Pery "es el de individualismo, tomado en el sentido que sirve para expresar una constelación de presuposiciones más o menos inconscientes". Este individualismo parte de los siguientes supuestos: "Que, desde el punto de vista ordinario, los individuos son reales; que son casualmente eficaces tanto en la competencia como en el acuerdo; que pueden, utilizando las fuerzas de la naturaleza física, someter ésta a sus propios fines, que crean y controlan sus instituciones sociales de las cuales son sus legítimos beneficiarios; que pueden fraguar y realizar sus ideales por el esfuerzo y la inteligencia organizados." Este cuño mental es el que se hace patente en toda la vida norteamericana: en los negocios, las leyes, la política, deportes, escuelas, las ciencias y las artes. Igualmente se hace patente en la filosofía. Este espíritu, "ha ejercido una

influencia selectiva en la filosofía como puede comprobarse analizando las sucesivas corrientes del pensamiento europeo que han sido adaptadas en el suelo americano. Esta filosofía es el pragmatismo. Este pragmatismo no ha hecho otra cosa que tomar de todas las filosofías recibidas aquello que concuerda “con el primado de la voluntad y una filosofía social liberal”.

Por lo que se refiere a nuestra América, la América Ibera, la preocupación, heredada de la Colonia, llevó a nuestras universidades a limitar su enseñanza al campo de las tradicionales asignaturas y a la formación de profesionistas dentro del campo ya clásico de la abogacía y la medicina, aumentada más tarde con la ingeniería con funciones de arquitectura. Profesiones éstas de carácter individualista, pero sin ese individualismo propio de los sajones que sabe ligado su esfuerzo al esfuerzo social y considera su progreso como expresión del progreso nacional y viceversa; que ve el progreso de su comunidad o nación como expresión de su propio progreso. El profesionista

iberoamericano no iba más allá de la solución de sus problemas más limitados e inmediatos. Una entidad más amplia, como lo podía ser la nacional le era casi inasequible. La nación no podía ser vista sino en función de sus concretos y limitados intereses. La nación no era vista sino en relación con el Estado, y el Estado en relación con el gobierno; y éste en relación con personales donadores de privilegios. Privilegios, vuelvo a repetirlo, limitados, mezquinos, expuestos siempre a las altibajas de los donadores. Dentro de esta relación, la política, que debería ser pugna y diálogo sobre la forma y los instrumentos para lograr el propio mejoramiento a través del mejoramiento nacional, se convierte en politiquería, esto es, en instrumento para el logro de ese relativo y mezquino mejoramiento ajeno a todo progreso nacional. Limitadas las preocupaciones de mejoramiento a las donaciones gubernamentales, la preocupación por la adquisición de técnicas para dominar la naturaleza se constreñirá al mínimo de las necesidades impuestas por la marcha de otros

pueblos. Alcanzado ese mínimo de seguridad anhelada, nuestros pueblos no aspiraban a resolver problemas que fuesen más allá de estas urgentes necesidades. En lugar de explotar sus riquezas, preferían hacer donaciones para que otros pueblos las explotaran. Preferían ser proveedores de materias primas antes que transformadores de ellas. Por ello nuestras universidades reducían su enseñanza a ese mínimo de conocimientos, careciendo, en general, de unidad de sentido; exceptuando la que se podía deducir de esta actitud que en ninguna forma podía servir de programa objetivo de orientación.

Sin embargo, no han faltado voces ni esfuerzos por una reforma educativa, incluyendo la universitaria; tratando de situar a nuestros países a la altura de las naciones modernas más desarrolladas. Numerosas voces se han alzado en Iberoamérica en el campo liberal, pidiendo una educación para formar ciudadanos aptos para enfrentarse a sus circunstancias y resolver sus problemas dentro de un marco de interés nacional. Hombres

capaces de crear una nación engrandeciéndose como individuos. Mucho se ha hablado sobre la necesidad de formar individuos de mentalidad abierta a todos los progresos sociales y materiales y capaces de alcanzar estos progresos con sus propios esfuerzos. Para ello las universidades, al menos nominalmente, fueron objeto de reformas, y se inclinó la balanza hacia el estudio de las llamadas ciencias naturales. En México se fue más lejos, se cerró la universidad por considerársele inadecuada para los tiempos nuevos, quedaron en su lugar institutos diversos de cultura. Claro que en este caso no se tuvo visión para ver —como lo viera más tarde Justo Sierra, en 1910— que lo que se necesitaba era una reforma universitaria. Esto es, se necesitaba adaptar la universidad a las nuevas circunstancias creadas o que se querían crear, para que volviese a ser digna de tal nombre. Sin embargo, esta incomprensión vino a ser un índice de lo que vendría después.

El positivismo se presentó en Iberoamérica —tanto en las universidades como en los

institutos de cultura superior que las substituyeron, como en México— como la doctrina capaz de dar a estas instituciones y a la educación en general, el anhelado sentido de unidad. Mucho se habló contra la logomaquia de las viejas universidades y contra la inutilidad de la enseñanza de las lenguas muertas, la filosofía y la literatura. Esto —se decía— no servía sino para acrecentar defectos que habíamos heredado de la raza latina a que pertenecíamos. Se habló también de formar un tipo de iberoamericano nuevo, un hombre práctico, activo, emprendedor, cuyo modelo proporcionaban los pueblos sajones. Para ello se multiplicó la enseñanza de las llamadas ciencias naturales, de acuerdo con la orientación positivista de Comte y de la Escuela Inglesa. Sin embargo, poco o nada se hizo por cambiar ese espíritu que subordinaba los intereses nacionales a los intereses particulares. Por ello en lugar de surgir naciones fuertes surgieron oligarquías, grupos de intereses particulares que seguían haciendo del Estado un proveedor de los mismos. Estas oligarquías,

lejos de entregarse a la tarea de acrecentar el progreso de la nación explotando sus riquezas —con lo cual se habrían enriquecido a sí mismos, enriqueciendo a la nación—, se conformaron, una vez más, con ser proveedores de materias primas, cediendo sus derechos de explotación a las grandes compañías e intereses de la gran burguesía occidental. Nuestras oligarquías volvieron a conformarse con un bienestar relativo, apoyado en estas concesiones. Nuestras universidades o institutos de cultura superior, siguieron produciendo abogados que consideraban obtener un gran éxito cuando se podían colocar en esas compañías, como representantes legales de las mismas, o como intermediarios de ellas con la burocracia gubernamental encargada de hacer las concesiones. Los médicos, en su mayoría, hicieron depender su mayor o menor éxito de las oportunidades que se les presentaban para ser médicos de cabecera de los pudientes dentro de esta seudoburguesía iberoamericana. Los ingenieros, en general, a pesar de que acrecentaron su número con la nueva orien-

tación, siguieron haciendo el papel de arquitectos de las mansiones que este mismo grupo iba adquiriendo. Los técnicos, propiamente dichos, siguieron siendo pocos. Las oligarquías hispanoamericanas no necesitaban técnicos que explotasen las riquezas nacionales, puesto que de éstas se encargaban las compañías a quienes se habían hecho las concesiones. El positivismo terminó en una *logomaquia* que en nada tenía que envidiar a la que había sustituido.

Sin embargo, a partir de la segunda decena del presente siglo, se empezaron a hacer patentes nuevos intentos de renovación nacional que habrían de implicar, a su vez, intentos de renovación universitaria. Fracasada la experiencia positivista se volvió a sentir la necesidad de reorganizar la marcha de la nación; pero esta vez dentro de un marco de unidad de sentido. Este sentido habría de darlo la propia realidad nacional. Sentido que serviría para unificar todas las voluntades, hasta ahora dispersas y anárquicas, orientándolas hacia un mejoramiento y bienestar nacionales

que, por serlo, implicasen el mejoramiento y bienestar de cada uno de los miembros de esta nación. La limitada, mezquina y relativa seguridad a que estaba acostumbrado el hombre de esta América debería ser desechada para alcanzar una seguridad más amplia, garantizada por la nación como expresión de todos y cada uno de sus nacionales. Para el logro de esta segura *seguridad* habría que jugarse el todo por el todo, como si nada estuviese hecho, esto es, mediante una revolución que deshiciese todos los errores y enderezase todos los entuertos. Habría que recuperar, en primer lugar, los derechos que sobre nuestras riquezas habían cedido los viejos mantenedores de una relativa seguridad personal. En adelante, los propios nacionales se encargarían de explotar sus riquezas. Iberoamérica aspiraba a ser ahora algo más que una simple proveedora de materias primas e importadora de objetos *manufacturados con estas materias*. Iberoamérica quería también transformar sus materias primas en objetos manufacturados, para su uso y para su exportación, o para

un intercambio más equitativo. Al decidir esto, Iberoamérica entraba en una de las etapas más difíciles, pero más decisivas para su existencia como conjunto de naciones libres y soberanas. Etapa altamente difícil, porque la ponía en conflicto con los pueblos que habían aprovechado ventajosamente su desgano en incorporarse a la orientación marcada por el mundo occidental de otra forma que la puramente pasiva. La Revolución Mexicana y todos los movimientos de carácter nacionalista, que se presentan en Iberoamérica a partir de 1910, pertenecen a esta etapa en que aún estamos viviendo. Etapa de pugna abierta o sorda contra naciones que están empeñadas en mantener sus privilegios estorbando, por todos los medios a su alcance, la expresión de este nacionalismo defensivo. Este nacionalismo ha dado también origen, como es de suponer, a una reorganización de las universidades iberoamericanas. Reorganizaciones que, ligadas como están, ahora sí, al sentido de unidad nacional, han sufrido los mismos embates que los gobiernos que se han

empeñado en realizar los programas de sus naciones. Allí donde los gobiernos nacionales han sido sustituidos por grupos al servicio de intereses extranacionales, las reformas universitarias han sido frenadas. Sin embargo, este freno ha sido impotente, pues continúan siendo las universidades iberoamericanas los centros de resistencia a la penetración y explotación extranjera y los centros donde se sigue bregando por extender el sentido de unidad nacional consciente a todo el pueblo.

Por lo que a México se refiere, este sentido nacionalista se ha hecho patente en los diversos gobiernos que se han sucedido a partir de la revolución de 1910. La universidad, y esto es sintomático, vuelve a surgir como unidad pocos meses antes de que dé principio el movimiento revolucionario. Su creador, el creador de este resurgimiento, Justo Sierra, la verá en función de esa unidad de sentido nacional, que no supo encontrar el porfirismo a pesar de las delegaciones que de su libertad hizo el pueblo mexicano dotándolo de suficiente poder para su logro. Justo

Sierra, mejor que nadie, tomó conciencia de las causas del fracaso positivista. De los errores en que esta orientación cayó, quedando, como quedó, ajena a la unidad nacional. El cientificismo que se hizo patente en esta época terminó en una logomaquia más, sin sentido para la nación, que debió haberse construido. El maestro Sierra volvió a plantear el problema de la universidad dentro del terreno en que lo concreto se universaliza. Por ello habló de una universidad; pero de una universidad mexicana. Esto es, de una relación entre lo universal y lo concreto. La universidad iba a ser el eje de relación entre México y el mundo de lo humano del cual es parte. Sierra hablaba así de la función de la universidad en su famoso discurso de inauguración de la misma: "La universidad, me diréis, la universidad no puede ser una educadora en el sentido integral de la palabra; la universidad es una simple productora de ciencia, es una intelectualizadora; sólo sirve para formar cerebrales." Eso sería una desgracia, agrega, una desgracia que la universidad

rematase “en la creación de un adoratorio en torno al cual se formase una casta de la ciencia, cada vez más alejada de su función terrestre, cada vez más alejada del suelo que la sustenta, cada vez más indiferente a las pulsaciones de la realidad . . .” No, la universidad no podía ser eso. No, a la universidad me la imagino así, agrega: “Un grupo de estudiantes de todas edades sumadas en una sola, la edad de la plena aptitud intelectual, formando una personalidad real a fuerza de solidaridad y de conciencia de su misión, y que, recurriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotase, con tal que la linfa sea pura y diáfana, se propusiera adquirir los medios de *nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber.*” “Realizando esta obra inmensa de cultura y de atracción de todas las energías de la república, aptas para la labor científica, es como nuestra institución universitaria merecería el epíteto de *nacional* que el legislador le ha dado; a ella toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia; que,

participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales, que constituyen una entidad perfectamente distinta entre las otras . . . Pero no basta esto; no basta distinguir, además hay que ligar a México una vez distinguidas sus posibilidades, con lo humano. “Para que sea no sólo mexicana —dice Sierra—, sino *humana* esta labor . . . , la universidad no podrá olvidar, a riesgo de consumir sin renovarlo, el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en íntima conexión con el movimiento de la cultura general . . .” Nuestra universidad no hará sino incorporarse con su propio saber, en la tarea en que se encuentran enfrascadas todas las universidades, todos los hombres. Desde este punto de vista, México no quiere otra cosa que tomar parte activa en esta labor común a todos los pueblos. “La ciencia avanza —dice Sierra— proyectando hacia adelante su luz, que es el método, como una teoría inmaculada de verdades que va en busca de la verdad, debemos y queremos tomar nuestro lugar en esa divina procesión de an-

torchas.” Pero una universidad en la que sólo las ciencias físicas estuviesen representadas dejaría de ser universidad puesto que se escaparían a esta mecanización del saber y nacionalización de la ciencia muchas zonas de nuestra realidad, de aquí la preocupación de Sierra por fundar la Escuela de Altos Estudios, considerándola como el peldaño más alto de la universidad. “Nuestra ambición —dice— sería que en esa escuela, que es el peldaño más alto del edificio universitario, puesto así para descubrir en el saber los horizontes más dilatados, más abiertos, como esos que sólo desde las cimas excelsas del planeta pueden contemplarse; nuestra ambición sería que en esa escuela se enseñase a investigar y a pensar, investigando y pensando, y que la substancia de la investigación y el pensamiento no se cristalice en ideas dentro de las almas, sino que esas ideas constituyesen dinamismos perennemente traducibles en enseñanza y en acción, que sólo así las ideas pueden llamarse fuerzas; no quisiéramos ver nunca en ella torres de marfil, ni vida contem-

plativa, ni arrobamiento en busca del *mediador plástico*; eso puede existir, y quizá es bueno que exista en otra parte; no allí, allí no.”

Esta es la universidad cuyo futuro discutimos libremente en sus nuevas aulas. La universidad, creada la víspera de la revolución, surgió con miras a construir una nación que, bastándose a sí misma, no olvidase su papel dentro de la común labor que realizan todos los hombres. Sin embargo, la revolución, heredando la desconfianza que para la vieja universidad tuvo el liberalismo, no sintió gran interés por la nueva. La universidad no encontró inmediatamente el apoyo que ha recibido, más tarde, por parte de los gobiernos de la revolución. Estos gobiernos prefirieron construir instituciones tecnológicas en las que se adiestrase a la juventud en el manejo de las nuevas técnicas. Fruto de esta orientación lo fue el Instituto Politécnico. Pero no bastaba esto, no bastaba adiestrar a los jóvenes en el manejo de los nuevos instrumentos de dominio de la naturaleza; era menester, además, dotar de sentido a este dominio. Este era el

papel de la universidad. Tal era también la bandera de nuestra universidad, a pesar de sus miserias y los embates de que fue objeto por parte de las fuerzas políticas que se empeñaban en convertirla en su instrumento. Este papel de orientadora y donadora de sentido de unidad nacional le fue al fin reconocido por los nuevos gobiernos revolucionarios, cuyos miembros se habían ya formado en la universidad. Ahora se ha dado a ésta la oportunidad que reclamaba. La ciudad en que ahora se aloja y los medios de que se le dota, son el mejor signo de esta confianza. Al concederse estos medios a la universidad, con seguridad no se ha querido duplicar el Instituto Politécnico Nacional que posee también sus medios. Con seguridad que no se ha querido formar una escuela o conjunto de escuelas de técnicos. Se ha querido una universidad, ni más, ni menos. Esto es, una institución nacional que dé sentido a las tareas a que México se ha entregado. Una institución que, abstracto de la propia realidad mexicana el sentido que mueve a los mexicanos, lo haga

consciente y lo transforme en orientación nacional.

Por ello resultaba inadecuada la absurda antinomia que se ha querido plantear entre humanidades y ciencias. Esto es, entre ciencias humanas y ciencias naturales. Antinomia absurda, porque ambas se refieren al hombre. En nuestro caso concreto hacen referencia al hombre que nos es más cercano, al hombre de Iberoamérica. Hombre que necesita de las ciencias naturales, para transformar materialmente su mundo y alcanzar el mínimo de independencia a que tienen derecho todos los pueblos; hombre que también necesita de las ciencias llamadas humanas, para dar sentido a este bienestar material y justificar su derecho a la soberanía nacional y personal, como miembro que es de la humanidad. El hombre de Iberoamérica, como todo hombre, necesita vivir; pero también saber para qué vive. Debe transformar su miseria en riqueza; pero con fines más altos que la riqueza personal. No solo de pan vive el hombre, se ha dicho ya con gran acierto. Pero, por su-

puesto, el pan es necesario para que el hombre se entregue a las tareas del espíritu. Esa pugna entre pan y espíritu, es la que ha impedido la incorporación de nuestros pueblos al progreso material y cultural que han alcanzado otras naciones. En nombre del pan, o en nombre del espíritu, las dictaduras liberales y las conservadoras han justificado su acción. En México, en nombre del pan, que nunca se dio a todos, se justificó la dictadura porfirista; como, en nombre del espíritu, se han justificado la Colonia, en sus últimos años, y los gobiernos que se formaron tratando de renovarla. A la universidad corresponde, entonces, mostrar la estrecha relación de las ciencias con las humanidades, del pan con el espíritu. Y esa relación, hemos ya insistido, la establece el hombre necesitado del uno y del otro. Para obtener uno, no es necesario sacrificar al otro, ni a la inversa. Este ha sido nuestro gran error cuya rectificación es ya urgente.

Las ciencias y las humanidades, cuando pierden su relación con esa unidad que es el

hombre, se ha dicho ya, se transforman en logomaquias. En logomaquia, palabrería hueca y sin sentido se convirtieron las humanidades universitarias en los últimos años de la Colonia. La filosofía que le había servido de base, alcanzando en el siglo XIII, en Europa, el justo equilibrio entre el Cristianismo y Grecia, se había anquilosado, en el XVIII, al no buscar un nuevo equilibrio con las nuevas ciencias y la nueva orientación del hombre. El positivismo, que se adopta en Iberoamérica como instrumento para formar un nuevo tipo de iberoamericano práctico y activo, se transforma también en palabrería hueca y sin sentido, nueva logomaquia, cuando se olvida que este hombre necesita de algo más que un supuesto bienestar material, la libertad y todo lo que la misma implica dentro del mundo de la cultura. Logomaquia humanista y logomaquia científica, porque han olvidado su relación con el hombre, tratando a éste como si sólo fuese habitante de un mundo: el espiritual o el material.

En la actualidad, convertir la enseñanza de las lenguas clásicas, el latín y el griego, en eje de la defensa de lo que se llama “humanismo” es tener muy poca idea de lo que el humanismo significa. Las humanidades no pueden reducirse al estudio de los clásicos. Las humanidades deben estudiar al hombre y, por lo que se refiere a nuestras universidades, al hombre del cual es expresión. El estudio de las lenguas clásicas y el estudio de los clásicos griegos y latinos tiene sentido en nuestra universidad porque nuestra cultura se deriva de la cultura greco-latina, como se deriva de la cultura cristiana y la cultura occidental; pero al lado de estas raíces, hay otras que también es menester tener en cuenta para completar nuestra relación con el pasado del cual somos hijos, lo que con tanto acierto ha llamado Paul Rivet *Humanismo indio-mediterráneo*. “Ese humanismo indio-ibérico, o mejor indio-americano, como he propuesto llamarlo —dice Rivet—, es sin duda alguna la característica más notable de las actuales civilizaciones de la América... Semejante fi-

delidad a un doble pasado es ciertamente una fuente fecunda de inspiración y de ideal . . .” Doble pasado que perfila y da origen a una cultura original. “¿Cómo una población que acepta esa doble obediencia no habrá de ser diferente, desde el punto de vista psicológico, de una población que sólo conserva raros vestigios de su breve pasado . . .?” Humanismo que ha de referirse a esa nuestra relación con un doble pasado igualmente poderoso. Por ello no bastará el estudio de las lenguas clásicas y el de la cultura de que son expresión, sino también el estudio de las lenguas y culturas que forman nuestro otro pasado. Pero no estudiar, tampoco, ni las unas ni las otras como una curiosidad, como una obligación, porque es lo tradicional en las universidades. Sino como algo vivo, como algo que aún tiene que ver con nosotros, con el hombre actual.

Nuestras humanidades como nuestras ciencias, volverán a ser palabrería hueca o acción sin sentido si olvidamos, una vez más, los fines para los cuales han sido creadas. Nuestra filosofía dejará de ser auténtica filosofía, si

nos conformamos con repetir teorías y doctrinas extrañas, sin relacionarlas con nuestra realidad. Igual sucederá con nuestra literatura, si nos conformamos con comentar e imitar estilos de otras literaturas, sin adaptarlos a nuestras propias formas de expresión. Algo semejante pasará con nuestra historia, si nos limitamos a relatar la extranjera y la misma nuestra, sin mostrar la relación de la una y la otra con nuestro presente. Pero, a la inversa, pobre será nuestra filosofía, literatura e historia, si no somos capaces de ponerlas en relación con la filosofía, literatura e historia de otros pueblos, especialmente con las de aquellos de la cual es rama nuestra cultura. Lo mismo sucederá con nuestras ciencias, si estas no están orientadas al estudio y potencialización de nuestra realidad. Pero una potencialización con miras a colaborar, como pueblo, en la solución de problemas que son comunes con las de otros.

Tal es y debe ser la labor de nuestras universidades, si han de ser dignas de tal nombre.

Tal es y ha de ser nuestra labor concreta como miembros de estas universidades y como universitarios. Porque la universidad no es una abstracción, sino la expresión de la labor de todos y cada uno de sus miembros. Miembros concretos de los cuales depende su éxito o fracaso, el cumplimiento de su misión o la evasión de la misma. Por ello, nosotros, los profesores y maestros de ella, tenemos la más grande de las responsabilidades. Y grave será esta responsabilidad, si nos conformamos con que los estudiantes de las universidades, en su nueva etapa, alcancen el máximo *confort*, pero olvidan el sentido que tiene su carácter de universitarios. Grave será nuestra responsabilidad, si volvemos a los viejos vicios que hacían de nuestras universidades un instrumento ajeno a sus fines; vicios que no justifican su miseria. Grave será nuestra responsabilidad, si las universidades siguen siendo instrumentos o botín de facciones políticas o confesionales. Nuestras universidades, por supuesto, deben poner a discusión las ideas que animen a esas políticas y a esas confesiones;

pero en discusión de altura universitaria, que permita, dentro de la libre discusión de las ideas, la elección adecuada a cada individuo, en el terreno público. Por ello, si hemos de ser auténticos universitarios, debemos poner nuestra parte para que dentro de nuestras universidades desaparezca toda fobia, toda hostilidad, a unas determinadas ideas en beneficio de otras. Todas ellas deben ser vistas, dentro de la universidad, como expresiones del hombre en busca de personales soluciones a problemas igualmente personales. Pero no tan personales que no puedan ser resueltos dentro de un campo de mayor objetividad. Esta objetividad es la que debe poner la universidad.

La universidad, que debe estar por encima de los grupos llamados de derecha, izquierda o centro. Por encima, pero no eludiendo los problemas y soluciones que los mismos plantean. Por encima, en el sentido de objetividad discursiva; pero no por encima, en el sentido de negativa a tratarlas. Esta objetividad sería imposible y nunca aconsejable: des-

pués de todo cada uno de nosotros lleva su propia orientación que no tiene por qué ser puesta entre paréntesis. Orientación ideológica que no tiene que implicar la negación de otras. Es en esto que debe basarse esa objetividad de que hablo. No en la anulación de nuestra propia ideología, sea esta de derecha, izquierda o centro, sino en el respeto que debemos guardar para otro punto de vista o ideología, por muy opuesto que sea al nuestro. Ese mismo respeto a que tenemos derecho por lo que se refiere a nuestro punto de vista. Más que exclusión o elusión a otros puntos de vista, nuestra labor de universitarios deberá ser la de la comprensión. Esto es, de capacidad para ver otros puntos de vista en otro plano que el de errores. Nuestros estudiantes podrán, en esta forma, sin violencias, orientarse en la solución que ha de darse a los problemas de Iberoamérica. Soluciones en las cuales todos y cada uno de los iberoamericanos deben colaborar, de acuerdo con sus posibilidades. Lo importante será esa fidelidad a nuestra realidad, con independencia de

nuestras ideologías. Es más, estas ideologías deberán ser vistas en función de esta realidad. Realidad que no se agota en los límites de nuestras naciones, aunque ellas sean el centro. Realidad que se extiende tanto como nuestra humanidad. Es dentro de esta humanidad que somos todos y cada uno de nosotros, donde sobran los *antis*. Los *antis* sólo pueden conducir al anti-hombre. A su limitación. A la imposición de unos puntos de vista con sus encubiertos o abiertos intereses, a costa de los puntos de vista e intereses de otros. Limitación que no es sino reducción de lo humano. Estas limitaciones sólo deben ser puestas por la propia humanidad, por sus necesidades. No debe haber más limitaciones que las que exige una justa convivencia. Y es en la justeza de las limitaciones de la convivencia donde la universidad tiene la palabra.

Si nos mantenemos dentro de este espíritu universitario de comprensión, dentro de los límites de lo que es justo para la convivencia humana, fuera de todos los *antis*, desaparecerá, necesariamente, esa absurda pugna

entre ciencia y humanidades, pugna que no puede tener otro origen que el espíritu partidista que las utiliza como banderas para imponer un punto de vista, de izquierda o de derecha, anulando lo que debería ser unitario. Justo Sierra, el fundador de la nueva Universidad Mexicana, al hablar de la ciencia, tenía en mente algo más amplio de lo que por ciencia entienden ahora sus gratuitos opositores o defensores. “La investigación científica —decía el maestro mexicano— será absolutamente desinteresada, pero haciéndose constantemente sobre elementos mexicanos. Constituirá la contribución mexicana al acervo común de la ciencia humana, y tendrá necesidad de aplicar constantemente sus resultados al adelanto social mexicano. Será una ciencia nacional. En la formación integral del hombre nacional, la universidad no descuidará, sino perfeccionará al hombre *físico*, al hombre *moral*, al hombre *intelectual*. Su misión intelectual consiste en dar el timón, en la conducción de la nave, a la razón; si los sentimientos son el aparejo de la nave, y la

nave misma el juicio, el buen sentido, el sentido íntimo de la responsabilidad deben conducirla por el derrotero seguro. Esto constituye la altitud de la universidad." Dentro de esta idea de ciencia, Justo Sierra, comprendió todos los conocimientos que permiten al hombre dominar su mundo material o natural, y orientar este dominio en un sentido nacional y universal. Ciencias naturales y ciencias espirituales, técnicas de dominio y técnicas de sentido. Técnica y filosofía al servicio del hombre concreto, el cual, a su vez, habrá de colaborar en la tarea que incumbe a la humanidad de la cual es expresión y parte.

III

LA CULTURA COMO COMPRENSION  
O RESENTIMIENTO

En épocas como la nuestra, épocas de crisis en las que las tablas de valores han sido alteradas o los valores mismos invertidos, el hombre de cultura, el intelectual, tiene la más grave de las responsabilidades: la de rehacer el mundo de la cultura de acuerdo con la realidad que ha provocado el desajuste y la alteración. Para esto, sin embargo, necesita estar dotado del más difícil de los dones, el de la comprensión. Comprender su realidad y ajustar a ella el nuevo cuadro de valores que, sin subordinarse a la misma, estimule las fuerzas que hagan posible *la realización* de los mismos. Pero esta tarea, insisto, es de las más difíciles porque para el logro de la misma, el intelectual tiene que enfrentarse a una serie de fuerzas exteriores interesadas en

ponerle al servicio de los relativos y parciales intereses que representan. Fuerzas que se presentan ante el intelectual, como se presentan ante el mundo, como la representación de los más altos fines de la cultura y, por ende, del hombre. Y al lado de estas fuerzas que se disputan la subordinación del hombre de cultura, otra más poderosa y difícil de vencer: el sentimiento que tiene el intelectual de su propia obra y de la importancia de la misma, en relación con el mundo en el cual ha de actuar. Sentimiento que puede ser el justo o bien la sobrestimación de la propia obra. Una sobrestimación que no se adecuaba a la realidad dentro de la cual tiene que actuar, y que, por lo mismo, se transforma fácilmente en resentimiento. El resentimiento del intelectual que considera no se le ha dado el reconocimiento que cree merecer. El intelectual que empieza por no comprender su propia situación, por no comprender las posibilidades y alcance de su obra, así como el ámbito dentro del cual actúa, será fácil presa de esas fuerzas empeñadas en subordinarlo a sus con-

cretos intereses, fingiendo el reconocimiento que el intelectual espera de su mundo; un reconocimiento artificial, que tiende sólo a la subordinación del hombre que ha hecho de su propia estimación el centro y meta de su obrar cultural.

A partir de este momento la libertad, esa libertad que se dice caracteriza al hombre de cultura, desaparece haciendo de él un individuo subordinado a intereses que a veces ni siquiera acierta a percibir. Todo lo contrario, puesto al servicio de los mismos, siente que al fin ha logrado el reconocimiento que esperaba, que al fin está al servicio de los grandes fines de la cultura. Su lucha, al lado de esas fuerzas que considera representan la más alta expresión de lo humano y sus fines, es ahora una lucha por alcanzar la libertad o la justicia entre los hombres. Sólo que esa libertad y esa justicia se encuentran, en alguna forma, limitadas por los intereses de los cuales se ha hecho consciente o inconsciente altavoz. No se trata de dar la libertad a todos los hombres, sino tan sólo a aquellos cuyas ideas coinciden

con una cierta idea de la libertad; igualmente, tampoco se trata de llevar la justicia a todos los hombres, sino tan sólo a aquellos que tienen una determinada idea de lo que es lo justo.

Se proclama la libertad de los hombres y los pueblos de todo el mundo; pero al mismo tiempo se condena cualquier expresión de la libertad que en alguna forma limite la de los grupos de los cuales se ha hecho portavoz el intelectual. Igualmente se habla sobre la necesidad de llevar a todos los hombres y pueblos la justicia social, aunque al mismo tiempo se combata toda expresión de la justicia que implique una limitación de lo que el grupo que sostiene esta idea considera lo justo. En un caso y en otro, el hombre de cultura que se ha puesto al servicio de lo que consideraba la Libertad o la Justicia, con mayúsculas, se verá obligado a realizar mil y una acrobacias mentales para justificar la limitación de esa Libertad o Justicia que deberían ser para todos los hombres, hasta el grado de aceptar la posibilidad de que haya hombres

menos hombres que otros, o pueblos con menos derechos que otros, por no estar aún maduros para la Libertad o la Justicia. Hombres y pueblos que quizá aún se encuentran en una etapa muy cercana al primitivismo. Verdaderas criaturas a las que no se puede aún conceder libertades y justicias para las cuales no están preparadas.

Conceder, por ejemplo, la independencia a determinados pueblos, es entregar éstos a la explotación que de ellos harán sus viejos señores feudales; aunque claro, se olvida, que la permanencia de estos señores se debe a la utilidad que la misma representa para la explotación que realiza la civilizada y moderna metrópoli. Igualmente, estos mismos defensores de la libertad y justicia universales no saben qué decir cuando un determinado pueblo, en nombre de esa libertad y justicia afirma —mediante un acto de expropiación, sus derechos sobre un territorio al que nunca ha renunciado— su soberanía; esa misma soberanía que es una expresión de la libertad entre los pueblos. Entonces se alega, seriamente,

que ese territorio no es ya suyo porque nunca se le ocurrió o no pudo construir un canal, como se les ocurrió o pudieron construirlo los que ahora se consideran dueños del territorio; o bien, que no puede tener soberanía un pueblo que está gobernado por dictador capaz de retar a la civilización y desconocer tratados que otros gobernantes habían aceptado. Esos mismos tratados que no tienen empacho en romper los representantes de la "civilización" cuando se considera que sus intereses están en peligro o se amenaza a su expansión. Por el otro lado, también se considerará como justo, el sacrificio de cualquier pueblo, si el mismo sirve para desprestigiar al enemigo ante el mundo y mostrar las ventajas de los pueblos que luchan por la justicia social.

Todas estas razones, es claro, son las razones propias de los intereses que las exponen y no se puede esperar de ellos otra cosa. Lo que ya no tiene sentido es que los mismos sean afirmados, con toda seriedad, por hombres cuya misión, se supone, es mantener los valores universales de la cultura, los valores

del hombre, de la humanidad, que comprende a todos y cada uno de los hombres sin distinción legítima alguna. Puede ser legítimo, esto es, real, el que un individuo, un grupo, una nación o un pueblo vean a los otros y sus problemas en función de sus concretos e ineludibles intereses; lo que ya no es tan legítimo es que el hombre de cultura cuya misión debe ser captar, realizar y conservar los más altos fines de la cultura, haga de esos fines tan concretos y limitados de unos determinados individuos, grupos, naciones o pueblos, los fines propios del hombre, de todos los hombres y exija a los mismos el mayor de los sometimientos. Afirmar que peligrará el futuro de la humanidad y la cultura porque se ha cerrado la posibilidad para los accionistas de una determinada compañía de seguir lucrando, o porque se pone en peligro el orden social, político y económico que se ha establecido en una determinada colonia, es afirmar todo lo opuesto a lo que debería ser la función del hombre de cultura; al igual que afirmar que se pone en peligro el futuro de esa misma hu-

manidad por el hecho de que se critique la acción de un determinado partido, se enjuicie a sus dirigentes o se pongan en tela de juicio sus orientaciones. En un caso y en otro, el intelectual que así actúa no hace sino negar su calidad de tal para transformarse en defensor, consciente o inconsciente, de intereses que no son los universales que dice representar o por los cuales asegura estar luchando. Estos hombres, lejos de estar luchando por la cultura, por el Hombre en el sentido más amplio, están colaborando en la tarea de dividir a los hombres, al asegurar que unos tienen los máximos derechos sobre los otros mediante falsas justificaciones. Pero no sólo ponen al hombre frente al hombre, sino al hombre contra sí mismo, haciéndole inconciliables los valores que le pertenecen y por cuya realización ha luchado siempre.

La libertad parece así inconciliable con la justicia, y viceversa la justicia con la libertad. Lejos de mostrar la conciliación de la una con la otra, el hombre de cultura que ha perdido la conciencia de su función, se empeña en

mostrar la imposibilidad de realizar un valor sin sacrificar el otro. Acaso se afirme, con toda seriedad, que no se intenta tal cosa, que es todo lo contrario, que se está contra todas las expresiones que nieguen la libertad o la justicia en cualquier bando político, social o económico. Pero a continuación, las denuncias sólo están encaminadas a mostrar que es un bando y no el otro, el que comete todas las injusticias y ataca a la libertad. El comunismo es el causante de todas las injusticias y la violación de todas las libertades, asegurará seriamente un grupo de esos hombres; no, asegurarán los otros, todo el daño lo comete el imperialismo. Injusticias y limitación de la libertad que sólo podrán terminar, al decir de unos y de otros, cuando el bando contrario haya sido exterminado. Aunque, ni en un caso ni en otro, ese supuesto bando representante de todo el mal podrá ser exterminado, aunque sí se exterminen y sometan a la esclavitud, con tal pretexto, a hombres y pueblos. Esos hombres y pueblos que estorban en alguna forma la libertad y la justicia sin límites, Y no podrá

ser exterminado el otro bando considerado como "el mal", porque siempre existirán hombres, pueblos cuya concreta libertad implica necesariamente la limitación de una libertad que se quiere absoluta. Porque siempre habrá "otros" para quienes "lo justo para mí" puede ser injusticia para ellos. Esto es, siempre habrá otros hombres, nuestros semejantes, que limiten nuestras ambiciones, nuestro afán de expansión, nuestra libertad como un hacer lo que nos dé en gana, nuestra justicia como un considerar solamente justo lo que a nuestro interés conviene, en la misma forma como nosotros limitamos la ambición, expansión, libertad y justicia de los otros. Es en este "otro" que así nos limita donde siempre ponemos "el mal", un mal abstracto que concretamos, consciente o inconscientemente, cuando se presenta la oportunidad de destruir su limitación, de aplastar al que consideramos la causa de todas nuestras desdichas, la causa de todos nuestros males, esto es, la fuente de todos nuestros resentimientos.

Y aquí es donde enlazamos con lo que decía al principio, con ese espíritu de sobrestimación que, al no ser reconocido, hace al hombre de cultura fácil presa de intereses concretos que nada tienen que ver con lo que debería ser la función del hombre de cultura. Este hombre, llevado por el resentimiento frente a un mundo que no quiere darle la estimación que a sí mismo se ha concedido, se transforma en fácil instrumento de intereses que fingen otorgársela, y busca en otros, otros hombres, posiblemente otros hombres de cultura, la causa que ha estorbado al reconocimiento de su valer. Los otros, los que no han reconocido su valer, deben estar al servicio de fuerzas negativas, contrarias al espíritu y la cultura, ya que él se considera, a sí mismo, como un servidor de ese espíritu y un hacedor de cultura. Los otros deben estar al servicio del mal, llámese éste comunismo o imperialismo. Lo importante es, entonces, de acuerdo con esta ingenua explicación de lo malo y lo bueno por excelencia, delatar al mal, señalar a los instrumentos del mismo, para



que así pueda éste ser eliminado de la tierra. Y el mal, lo malo, está representado por algo tan concreto como lo son determinados individuos que, en alguna forma, se han negado a conceder valor a su obra, o con aquellos que, por no importa cuáles circunstancias, lo han ignorado. Pero la denuncia y azuzamiento para la persecución tendrá un carácter en el que lo individual, lo concreto, habrá sido escamoteado. El trasfondo de resentimiento queda oculto por la declaratoria que afirma, quizá con la sinceridad, producto de una sublimación, que todo eso no es sino una forma de detener al mal, de luchar contra las fuerzas que amenazan al progreso, la civilización, la libertad, la justicia y todos los valores que el hombre ha descubierto o puede descubrir. Los otros, los denunciados, que no supieron reconocer el valor del hombre que ahora los señala, no son ni han podido ser otra cosa que instrumentos de todas las fuerzas negativas de la humanidad.

Así, en nombre de la libertad y para la libertad, o de la justicia y para la justicia, se

formarán instituciones, no sólo políticas sino también culturales que se encargarán de hacer las denuncias convenientes y de azuzar a las fuerzas del bien para que desarraiguen a la maldad de todos los campos, inclusive del cultural. Y expresión de ese mal, será por ejemplo, el que reclame para su pueblo la misma libertad y soberanía que grandes potencias reclamen para el suyo; igualmente será expresión del mal, el que reclame la conciliación de intereses, la paz, la convivencia, la comprensión; porque todo esto ayuda al enemigo, al otro, al mal, si no tiene su origen en lo que el bando del bien considera debe ser la conciliación de intereses, la paz, la convivencia y la comprensión. Estas mismas ideas, en boca de los "otros", no pueden ser sino formas malélicas de engaño; mentiras de comunistas o mentiras de imperialistas. En uno o en otro caso es el "oro de Moscú" o el "oro de Wall Street" el que las ha originado. Hay que sospechar siempre de esas ideas que no tengan su fuente en los representantes legítimos del bien.

Es aquí donde juegan un papel muy importante los renegados. Esto es, los hombres, políticos o intelectuales, que se han evadido o han sido expulsados de un determinado grupo, partido o sociedad. Hombres que han salido de un determinado bando, o han negado una determinada doctrina, porque no alcanzaron dentro de ellas el reconocimiento que esperaban alcanzar. Y aquí cabe hacer una clara distinción entre el converso y el renegado. El converso, a diferencia del renegado, abraza otra fe, otro partido u otra iglesia, porque ha descubierto en él o en ella la verdad que no había podido encontrar en el partido o iglesia en que se encontraba. Pero este encontrar la verdad, la fe que en ella tiene, no le hace negar su pasado en la forma de tratar de arrancárselo como si fuese algo vergonzoso; este pasado no es, ni ha sido, otra cosa que la forma, el camino que le ha permitido encontrar la auténtica verdad. Sin ese pasado, sin ese camino seguido, acaso nunca hubiera tropezado con la verdad. Por eso en los otros, en sus antiguos correligionarios o compañeros de

partido, no ve a enemigos a los que hay que negar, de los cuales hay que avergonzarse, sino hombres, como él, cercanos a la verdad que ha encontrado. Por ello su empeño, su mayor empeño, consistirá en atraérselos, en catequizarlos, en adoctrinarlos. Es un hombre que quiere compartir la verdad encontrada, como antes compartió el camino que le llevó a la misma. Su gran preocupación es buscar la forma de atraer, de hacer comprender a los otros su verdad, la verdad encontrada para compartirla con ellos. El, mejor que nadie, comprende las limitaciones de lo humano y lo difícil que es alcanzar la meta que él ha logrado; por ello su mayor empeño es ayudar a los otros, a sus viejos amigos y camaradas.

Otra es la actitud del renegado. Este, como su nombre lo indica, niega y niega con insistencia, su pertenencia a otro partido o iglesia. Esto no es ni pudo haber sido sino un error, la caída en un mal del que milagrosamente ha escapado. Escapatoria del mal, milagrosa y personal. No a todos los hombres les está dada esta gracia, sólo a él que un buen

día se ha encontrado con el bien y la verdad por excelencia. Con este acto, este individuo ha logrado escapar de las garras de lo negativo y ha demostrado a sus antiguos correligionarios o compañeros, su superioridad, una superioridad que los mismos le habían regateado. El es el hombre que ha alcanzado la verdad, una verdad que sólo está al alcance de los mejores, de los elegidos, de los selectos. Una verdad que no puede estar al alcance de cualquier otro, menos aún de esos otros con los cuales ha convivido. Sin embargo —y aquí está la tragedia del renegado— esta verdad alcanzada y declamada con énfasis exteriormente, no es otra cosa que un instrumento para compensar esa falta de reconocimiento que no había podido alcanzar antes. Es sólo la verdad que mejor le conviene para el logro del reconocimiento anhelado. El reconocimiento de la nueva verdad le permite alcanzar una situación que antes le había sido imposible. Pero, como lo que importa es la situación alcanzada o por alcanzar y no la verdad encontrada, el renegado no tiene otra preocupación

que mantener esa situación o alcanzarla por encima de todo. Teme siempre perderla o no alcanzarla, por ello finge ser el más ferviente creyente de la verdad de que depende su situación. Un creyente único, absoluto, que no transige ante nadie ni ante nada. Es el hombre que más se cuida del cumplimiento formal de esa nueva fe, de su mantenimiento público. Lo importante para él es demostrar a sus nuevos correligionarios que está con ellos; sólo así podrá alcanzar o mantener los privilegios o reconocimientos que siempre ha anhelado.

Por ello el renegado, a diferencia del converso, tratará de mostrar a sus nuevos compañeros que nada tiene ni ha querido tener con aquellos que, por razones ajenas a su voluntad, fueron sus compañeros o correligionarios. Considera esta etapa como un mal que no estuvo en sus manos evitar, y a sus viejos amigos, como la expresión de todo ese mundo del mal del que ha escapado. El los conoce, sabe de sus engaños y acechanzas; de aquí su utilidad, acaso su superioridad entre los miembros

de la comunidad de elegidos a la cual pertenece ahora. El puede mostrarles los secretos de ese mundo de maldad del que ha escapado, denunciar cómo se presentan para vencer al bien. Respecto a sus antiguos correligionarios, mostrará, por todos los medios a su alcance, que no sólo no tiene ya nada que ver con ellos, sino que, inclusive, es ahora su negador, el que los señala a la mano justiciera del bien. Es, pura y simplemente, su delator. No trata, como el converso, de atraerlos a su lado, al mundo al cual pertenece ahora. Y no trata de atraerlos, porque no está en él en función de una fe, de la creencia en una verdad encontrada, sino en función del acomodo material y concreto que ha alcanzado al cambiar de ideas o religión; es un privilegiado que no quiere compartir sus privilegios. No quiere atraer, convertir, sino rechazar, combatir. El mundo está dividido entre buenos y malos, esto es, entre privilegiados y subordinados, y él, el renegado, pertenece a los primeros. Su función es ahora evitar que esos privilegios se amplíen, que sean alcanzados por otros hombres. Por

ello no sólo combate y denuncia o delata a sus antiguos correligionarios, también combate y delata como tales a todo grupo o individuo que en alguna forma niegue los intereses a cuyo servicio se ha puesto. Todo el que piense distinto, todo el que no coincida con los puntos de vista del grupo a cuyo servicio se ha puesto, no es otra cosa que un embozado comunista o un oculto imperialista. La veracidad de esta denuncia tendrá su apoyo en su antigua pertenencia a uno u otro grupo. El, mejor que nadie, sabe quiénes son y cómo se ocultan. El ha puesto este su saber al servicio de la verdad o el bien por excelencia; pero, más hondamente analizado, al servicio de su incurado resentimiento.

De esta forma es como el resentimiento, lo mismo entre políticos como entre hombres de cultura o entre cualquier otro tipo de hombres, da origen a un mundo dividido, sin conciliación posible. Mundo que es la negación del que está obligado el hombre de cultura a crear, si ha de ser fiel a su papel de tal. Sólo la comprensión, la capacidad para encontrar

los lazos de unión del hombre con el hombre, aun en aquellas expresiones de la cultura en que éstas parecen ser obras personales, individuales y únicas, podrá hacer del hombre de cultura un legítimo creador, defensor y continuador de la misma. Cualquier agrupación cultural que no tenga esta meta, que no esté por encima de los intereses, legítimos o no, de la derecha o la izquierda, estará condenada al fracaso como tal; no será otra cosa que instrumento hipócrita o cínico de intereses que no buscan la auténtica libertad ni la auténtica justicia, esto es, la libertad y justicia para todos los hombres sin que la una implique la negación de la otra, o viceversa.

—1956

IV

EL PELIGRO DE LA LIBERTAD  
INTELECTUAL

Pocos temas son tan apasionantes como el que se propuso para las pláticas de “mesa redonda”, organizadas por la UNESCO como colaboración a las actividades del “Tercer Congreso Interamericano de Filosofía”: *El peligro de la libertad intelectual*. Desde luego, el tema, tal como había sido propuesto por la Comisión Organizadora del congreso, se prestaba a diversas interpretaciones. Las cuales eran, a su vez, índice de las no menos diversas circunstancias que las provocaban. En general se podía pensar, y de hecho pensaron así varios de los filósofos que intervinieron en las pláticas, que el tema se refería a los múltiples peligros que en la actualidad amenazan a la libertad intelectual. Peligros que tan patentes se han hecho en los países totalitarios

y aun en aquellos países que, si bien sostienen una política democrática, se dejan también arrastrar por estos caminos para sostener sus propios puntos de vista. Por lo que se refiere a nuestra América, el problema planteado tenía que alcanzar una no menos viva interpretación en este sentido. Un totalitarismo ya ancestral ha estado siempre en pugna con esta libertad amenazándola continuamente con la destrucción. En nuestros días, esta amenaza se hace cada vez más patente, haciendo cada vez más imposible el goce de tal libertad. Varios pueblos hermanos han visto emigrar a los mejores intérpretes de su libertad intelectual, amenazados por nuestros viejos totalitarismos. Y los que no han visto aún tal cosa sienten la amenaza, el peligro de que esto o algo peor suceda. De esta amenaza no escapan ni siquiera pueblos con una gran tradición democrática y libertaria, presos ahora de una histeria que empieza a expresarse en formas persecutorias contra quienes, en uso de esta libertad intelectual, no sostengan puntos de vista cada vez más de carácter oficial, que no pro-

ducto de la libre expresión de los individuos que constituyen la sociedad que se pretende defender, con armas que mucho se semejan a las utilizadas por los totalitarismos amenazantes. Así, partiendo de este punto de vista, el tema planteado por la "mesa redonda" podría ser interpretado como haciendo referencia a los peligros que amenazaban a la libertad intelectual.

Sin embargo, cabía otro punto de vista cuyo planteamiento era no menos importante que el anterior. Interpretación que, sin previa reflexión, podía inclusive parecer chocante con situaciones como las anteriormente descritas: El peligro de la libertad intelectual, tal y como se leía. Esto es, el peligro que implica la libertad intelectual. No sólo el peligro que corre esta libertad, sino los peligros de que ella misma puede ser fuente. Se trataba, no tanto de los peligros que la amenazan como de los peligros que ella podía significar.

Este planteamiento de la cuestión no era nuevo, de hecho se lo plantean las diversas corrientes del pensamiento de nuestra época.

El problema se había planteado dentro de anteriores “mesas redondas” de la UNESCO y, concretamente, en la organizada en esta ciudad de México, en noviembre de 1947, con motivo de la segunda reunión general de esa institución. En esa ocasión las pláticas de la “mesa redonda” se refirieron al *Papel de la Filosofía en la Ciudad Humana*. Las opiniones se dividieron cuando se habló de las garantías que deberían ser dadas a los filósofos, para que éstos pudiesen pensar libremente sin ser constreñidos por las necesidades de propaganda de determinadas ideologías gubernamentales. Quienes se opusieron a estas garantías como fuero especial del filósofo, aducieron la responsabilidad de los mismos en la actitud que tomaran frente a esta propaganda. El filósofo debía correr los mismos riesgos que el resto de los individuos de una sociedad. El pensamiento era también un arma de dos filos, que lo mismo podía servir para construir que para destruir. De lo uno o de lo otro el filósofo tenía que responder, como responde el resto de los hombres en las actitudes que to-

ma. La Segunda Guerra Mundial había puesto de manifiesto esta responsabilidad, no sólo de los filósofos sino de todos los intelectuales en general. Respondiendo por sus convicciones habían muerto, en campos de concentración, filósofos demócratas como Landsberg, mientras a otros, como Rosenberg, se les había hecho pagar con la horca la responsabilidad que les correspondía como filósofos del totalitarismo. El problema quedó en pie, tanto los partidarios de una actitud, como los de la otra, aducieron poderosas razones en favor de su tesis. La UNESCO acordó volver a plantear el problema en cuanto hubiese otra oportunidad.

El "Tercer Congreso Interamericano de Filosofía" proporcionaba la nueva oportunidad. En un principio se pensó fuese éste uno de los temas para las reuniones generales del congreso; después, conocida la posibilidad de que la UNESCO colaborase en el mismo, se propuso como tema para la "mesa redonda" que la misma organizaría. El tema, en general, fue aprobado agregándose tan sólo los pará-

grafos que precisaban y centraban mejor el tema a discutir, el cual se planteó en la siguiente forma:

*El peligro de la libertad intelectual.—  
¿Hasta qué punto es esencial al filosofar  
la preservación de la libertad individual  
del filósofo?*

a) ¿Tiene el filósofo algún derecho particular para reivindicar una completa libertad individual? ¿O debe ser considerado en situación semejante a la de los otros hombres?

b) ¿Qué responsabilidades sociales debe asumir el filósofo como tal, sin negarse en su calidad de filósofo? En forma más particular: ¿el filósofo debe esforzarse por tomar una posición acerca de los problemas concretos que se plantean al común de los hombres en la vida social?

c) Más allá de la pura discusión doctrinaria entre escuelas, ¿tiene la filosofía alguna tarea que realizar para la consecu-

sión de una paz apoyada en la mejor comprensión de los hombres entre sí?

\*

Enfrentarse a los peligros que corre la libertad intelectual en nuestros días es una actitud valiosa y valiente. Ella misma es ya signo de la responsabilidad de que se ha hecho consciente el filósofo en la actualidad. Para salvaguardar esta libertad, el filósofo ha ofrendado su vida, no sólo en la actualidad sino en múltiples ocasiones en el pasado. Sócrates había sido el primer mártir de esta libertad, al que han seguido otros filósofos hasta nuestros días, pasando por Giordano Bruno y Miguel Servet. La historia de nuestra América es también la historia de la lucha en defensa de esta libertad. Por lo que se refiere a la América Hispana esta lucha ha sido el pan cotidiano de nuestra historia. José María Luis Mora, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Manuel González Prada y otros muchos más forman la pléyade de defensores públicos de la liber-

tad intelectual de nuestra América. Estos próceres de la emancipación mental”, como a sí mismos gustaban llamarse, son la mejor prueba del sentido de responsabilidad de nuestros pensadores. Estos pensadores supieron en cada caso jugarse la vida, al igual que el resto de sus contemporáneos, cuando la libertad intelectual se encontró amenazada. En la actualidad, otro grupo no menos valioso de encarcelados o desterrados da fe de que esta actitud no ha cambiado en América.

Ahora bien, este mismo sentido de responsabilidad intelectual de nuestros filósofos podía ser el mejor resorte para plantear el problema mismo de la responsabilidad. Los defensores de la libertad intelectual eran los más indicados para plantearse el problema de las responsabilidades que esta misma libertad implicaba y de los peligros que podía implicar su irresponsabilidad. La libertad intelectual por la cual han sufrido y sufren, no sólo intelectuales sino también aquellos que creen en la intelectualidad, no era en forma alguna algo abstracto. Concretizar

esta libertad era el papel de los filósofos que se reunían para discutirla.

En nuestros días se habla mucho de la bancarrota de la inteligencia. Los regímenes totalitarios, en su lucha por suprimir la libertad intelectual, se han esforzado por convencer a nuestros contemporáneos de la inutilidad de la misma. Para ello se han apoyado en actitudes tomadas por la misma intelectualidad, como aquéllas simbolizadas en la ya clásica "torre de marfil". Actitudes que fueron lanzando fórmulas como la del "arte por el arte", la "ciencia por la ciencia", la "filosofía por la filosofía" y otras más, que no eran otra cosa que justificaciones para una supuesta evasión de la realidad concreta cuya fórmula general era "la libertad por la libertad". Esto es, una libertad sin compromisos morales ni sociales, una libertad que, a fuerza de ser libre, acaba por ser el valor más abstracto e intrascendente.

En aras de esta libertad, el intelectual fue abandonando el papel que con tanta dificultad había ganado en la historia: el de guía,

orientador de la sociedad. La fórmula de Platón, que lo había sido de todos los filósofos que le habían sucedido, aunque algunas veces enmascarasen sus pretensiones, quedaba nula. Ni a los filósofos les importaba ser reyes ni a los reyes ser filósofos. Arbitrariamente se separaba la teoría de la práctica. La primera se convertía en simple juego de malabaristas, y la segunda se abandonaba a los audaces que la encausaban para satisfacer sus propios fines personales. El demagogo que hablaba a los más bajos sentidos del hombre tomó el lugar del intelectual, cuyo papel había sido el de orientador de la sociedad hablando al hombre a través de la más alta de sus facultades, la de su razón. La sensualidad sustituyó al razonamiento, la imposición brutal al convencimiento racional. El odio, estimulado con toda clase de medios entre los que jugaban principalmente los instintos y sus impulsos, desplazó e hizo imposible toda convivencia basada en la mutua comprensión.

Desplazado el intelectual de su papel de orientador y guía, pronto había de ser conmi-

nado a enrolarse en las filas de los nuevos orientadores. La inteligencia iba a ser obligada a dejar su "torre de marfil". No más "arte por el arte", no más "ciencia por la ciencia", no más "filosofía por la filosofía". En esta ocasión, el arte, la ciencia y la filosofía iban a ser puestos al servicio de los nuevos fines. Iban a ser enrolados, comprometidos, en los fines de los partidos triunfantes. Su nuevo papel era justificar estos fines de acuerdo con las consignas que les fuesen dadas. El totalitarismo estaba dispuesto a planificar tanto los impulsos como las mentes, no podía dejar un resquicio por donde pudiese surgir la crítica y con ella la heterodoxia que le destruyese. La intelectualidad iba a ser la encargada de formular y justificar las verdades que convenía al totalitarismo que así se formularsen y justificasen. Esto significaba el fin de la libertad intelectual, como había significado el fin de otras muchas libertades.

La actitud de los totalitarismos obligó al intelectual a tomar nueva conciencia de su situación. La "torre de marfil" había pasado

a la historia. Ahora, quiera que no, era obligado a tomar un sitio, a declararse en pro o en contra de algo. Podía someterse a los dictados de los gobiernos totalitarios, o bien, en nombre de la dignidad humana, negarse a ellos. También cabía otra actitud, que ahora resultaba ser la más difícil, mantenerse aparte, separado de cualesquiera de las actitudes anteriores. Pero, cualquiera que fuese la actitud tomada, se daba cuenta de que ésta implicaba una responsabilidad social. Responsabilidad que no podía abandonar a nadie. De su actitud era él el único responsable. Y era él, porque la adoptaba libremente. Nada podía aducir para escapar a esta responsabilidad. Las situaciones, por muy cerradas que se presenten, no anulan la libertad de elección. El intelectual que se ponía al servicio del totalitarismo, lo hacía tan libremente como el que se rebelaba contra el mismo o trataba de eludir cualquier compromiso. Algunos tratarían de justificar la primera actitud diciendo que los tormentos y persecuciones les obligaban a ello. Pero allí, frente a ellos, se alzaban

otros hombres que preferían estos tormentos y persecuciones, antes que poner su inteligencia al servicio de fines que menoscababan la libertad humana. Los que se empeñaban en mantenerse fuera de todo compromiso social, los que no querían tener nada que ver con una actitud totalitaria o una actitud libertaria, quiera que no se comprometían con ese mundo con el cual nada querían tener que ver. Su abstención justificaba los actos cuya responsabilidad querían eludir.

Surge en esta forma una nueva interpretación de la libertad. Interpretación que no sólo se refiere a la libertad intelectual sino a toda libertad humana. Es esta idea de la libertad que, en la actualidad, es discutida con gran calor por nuevas y viejas concepciones y escuelas filosóficas. La libertad ha dejado de ser fuente pura y simple de todos los derechos, para convertirse en la más grande de las responsabilidades. El hombre, por ser libre, es responsable. El hombre no tiene derecho a ser libre, sino la obligación de ser libre, esto es, de ser responsable. El hombre está obliga-

do en cada instante, en cada una de las circunstancias que se le presentan, a elegir una actitud. Elección que en cada caso es siempre libre, independientemente de las circunstancias en que se encuentre. Es esta su libertad de elegir la que le hace responsable. De su elección tiene que responder en cada caso ante sí, como persona moral, y ante los otros, como persona social.

El intelectual se da, así, cuenta de que ya no es posible una nueva "torre de marfil". Es más, que esta "torre de marfil" es en sí un mito, uno de tantos mitos con los cuales el hombre ha querido justificar su irresponsabilidad. Ahora el intelectual se ha dado cuenta de que ha sido esta "torre de marfil", esta idea que de su libertad tenía, la que ha originado la bancarrota de la inteligencia. Sabe que él y nadie más, es el responsable de esta bancarrota. De ella tiene que responder ante la sociedad, ante los otros hombres con los cuales ha convivido y convive. Si éstos han errado su camino él es el responsable en el más alto grado. La libertad intelectual ha pasado de

ser el más inofensivo de los juegos, al más peligroso de ellos. Por esta razón cabe preguntarse por el peligro que la libertad intelectual puede representar. No sólo por los peligros que corre, ha corrido y correrá.

Nuestro mundo actual es un elocuente testigo de los peligros que corre la libertad intelectual; pero también lo es de los peligros que implica una libertad intelectual irresponsable. Ambos peligros se encuentran estrechamente enlazados, formando un círculo vicioso del cual ha sido difícil escapar. Por un lado ha sido la irresponsabilidad intelectual, a que se hacía antes referencia, la que ha ocasionado, en gran parte, el menosprecio y persecuciones de que ha sido objeto; por el otro, este menosprecio y persecuciones han venido a justificar una actitud intelectual evasiva frente a esta realidad: nada quiere saber la inteligencia de un mundo que no sabe valorarla.

De aquí la importancia de una reunión como la convocada por la "mesa redonda" de la UNESCO. En esta reunión podría discutirse, no sólo lo referente a los peligros que

corre la libertad intelectual, sino también lo referente a los peligros que esta misma libertad lleva en sí cuando no sabe de la responsabilidad que tal libertad implica. Para defender la libertad intelectual, como todas las libertades, es menester, antes que nada, saber qué es esta libertad. Y nadie mejor que un grupo de intelectuales podía definir esta libertad mostrando sus alcances y límites. Porque no basta declamar contra las persecuciones de que es objeto esta libertad, también es menester preguntarse sobre las causas de estas persecuciones y sobre la responsabilidad que sobre ellas corresponda a los propios intelectuales.

Plantearse estas preguntas y otras orientadas en el mismo sentido, es quitar a los agresores de la libertad la justificación de sus agresiones. El intelectual tiene una misión social; él, como todos los hombres, está comprometido con su sociedad y es responsable ante ella. No es, ni puede ser en modo alguno, un individuo con prerrogativas especiales. Su inteligencia no es fuero y, por lo mismo, tampoco

es excusa de responsabilidad. De los riesgos que corra la sociedad, el intelectual es tanto o más responsable que el resto de los individuos que la forman. Pero esta responsabilidad es algo que tiene que ser asumido libremente, esto es, conscientemente. No son las dictaduras las encargadas de señalar a los intelectuales la misión que les corresponde de acuerdo con los intereses perseguidos por las mismas, sino los intelectuales mismos los que tienen que tomar conciencia de su papel social y realizarlo. Es en este acto donde la libertad intelectual se hace plenamente patente.

Que los tiempos están cambiando lo dice la lucha cada vez más abierta de los intelectuales a favor de la libertad, no sólo de la libertad intelectual, sino de las libertades de todos y cada uno de los hombres. Pero el más claro signo de este cambio es el afán por deslindar responsabilidades. Este afán del intelectual por asumir su responsabilidad es el más claro signo de que aspira a recobrar el papel que le corresponde dentro de la sociedad. Ya no se habla de la libertad por la libertad, sino de

una libertad responsable, esto es, de la libertad comprometida. Pero no de una libertad comprometida con este o aquel partido, este o aquel grupo social; sino la libertad comprometida con las mejores y más altas aspiraciones del hombre.

Los intelectuales podrán acertar unas veces, otras podrán equivocarse, que es propio de lo humano; pero en cada caso se actuará responsablemente. De los aciertos y equívocos podrá responder en cada caso el intelectual. La inteligencia, dentro de sus limitaciones, será mejor garantía que las desatadas fuerzas de los instintos.

v

LOS SATELITES Y NUESTRA MORAL

¿Estamos ante una nueva dimensión de lo humano? ¿La técnica, al ampliar las posibilidades del hombre, va a dar origen a un nuevo horizonte de valores? ¿Nuestra moral, nuestra ya vieja moral, permanecerá estática al darse al hombre la posibilidad de realización de mundos que apenas se atrevía a soñar? Estas y otras muchas interrogaciones nos asaltan ante los descubrimientos científicos de estos últimos años, más aún, de estos últimos meses. Apenas hace doce años que el mundo entero se estremeció ante uno de los más fantásticos descubrimientos, ante una de las más grandes hazañas realizadas por el hombre, en su afán por dominar a la naturaleza: el descubrimiento y utilización de la energía atómica. El hombre entraba en una nueva era,

la era que en adelante sería llamada atómica. Pero, ¿cómo entraba en esta nueva era que debería haber llenado de orgullo a la humanidad? Todos lo recordamos. Todos recordamos esa fecha, el 5 de agosto de 1945, como una fecha nefasta en la historia del hombre. No entrábamos a la era atómica con la alegría del hombre que ha vencido un obstáculo, sino con vergüenza y terror. En ese 5 de agosto de 1945 el hombre mostraba, no su capacidad para la creación, sino para la destrucción. Una energía, una tremenda energía que, inédita dentro de las posibilidades del hombre había respetado a éste, se transformaba, en manos del mismo hombre, en un poderoso instrumento de destrucción. Lo que esa fuerza no había hecho al hombre en millares de años, lo hacía ahora bajo la orientación del mismo hombre. Hiroshima ese día, Nagasaki el 9 del mismo mes, señalaban la entrada de la humanidad en la era atómica.

Habían pasado miles y miles de años desde aquella era en que el hombre, casi desnudo, usaba cachiporra o hachas de piedra para de-

fenderse y agredir dentro de una primitiva moral de defensa y ataque. Sin embargo, pese a esos miles de años transcurridos, pese a los múltiples cambios técnicos que se habían presentado entre esa época y la nuestra, la moral del hombre no había cambiado gran cosa. Había abandonado la cachiporra y la piedra sólo para utilizar instrumentos cada vez más efectivos a su estática moral de defensa y ataque. Las bombas atómicas con que se destruyeron las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, no habían sido en manos del hombre otra cosa que lo que fueron la cachiporra y la piedra en manos de nuestros antecesores de la edad de piedra. Nada había cambiado, todo seguía igual; si acaso sólo cambiaba la justificación del hecho, una justificación moral que nunca habría buscado el hombre primitivo. Lejos de señalarse lo injustificado de este hecho, lejos de repudiársele, se le justificaba como un hecho necesario para el bien de la humanidad. La destrucción de una parte de la humanidad era necesaria para el bien de la humanidad en abstracto, aunque esta humani-

dad encarnase, en última instancia, en un determinado pueblo, en una determinada sociedad, en un determinado grupo de hombres y de intereses igualmente limitados. De esta manera, la energía atómica lejos de servir a la humanidad servía sólo a una parte de ella, era un instrumento de dominio natural que el hombre usaba contra el hombre. La energía atómica no servía a la felicidad humana, como no había servido la piedra transformada en hacha de guerra, el acero en espada, el plomo en bala y las alas de Icaro en terribles instrumentos de bombardeo.

Sin embargo, el pasado año de 1957, el 4 de octubre, dio origen a una esperanza que sólo muy especiales circunstancias suelen ofrecer. En ese 4 de octubre de 1957 el mundo entero recibía la noticia de que había aparecido una nueva estrella en el firmamento. Una estrella diminuta, pequeña en tamaño pero grande en esperanzas. Una diminuta estrella cuya grandeza estribaba en que había sido hecha por hombres. En este caso concreto, por un hombre de un determinado país, Rusia,

pero que muy bien pudo haber sido hecha, como lo sería más tarde, por norteamericanos o, bien, por franceses, ingleses, indios o cualquier otro grupo de hombres. Obra, pura y simplemente, de hombres y para hombres. Hombres sólo circunstancialmente distintos de otros hombres, distintos de cada uno de nosotros como cada uno de nosotros es circunstancialmente distinto de otros, pero no más, aunque tampoco menos. ¡Por fin, el hombre podía escapar de un mundo cada vez más pequeño y disputado! ¡Un nuevo horizonte se abría a la humanidad con el lanzamiento de este primer satélite artificial y los que a continuación se enviasen! El hombre estaba en vísperas de satisfacer insoñadas ambiciones. Su ambición podría ahora dilatarse, pues tenía ya el universo como horizonte de máxima posibilidad. ¿Qué iba a suceder? ¿Se sentiría el hombre más poderoso que nunca?, o, por el contrario, ¿iba a darse, como nunca, cuenta de su pequeñez pese a la grandeza de sus ambiciones?

Nada se podía decir, lo único cierto es que ese 4 de octubre de 1957 recordaba otro mes de octubre, el 12 de octubre de 1492, en que otros hombres, con otros pequeños instrumentos, se habían también atrevido a luchar contra la naturaleza para acabar venciénola. También en ese ya lejano mes de octubre de 1492 el horizonte de posibilidad del hombre se amplió. El descubrimiento de América puso fin a una serie de barreras e impedimentos. La humanidad creció y con ella sus posibilidades. Todo quedó relativizado: moral, costumbres, etcétera; pero también todo pareció quedar al alcance del hombre, de cualquier hombre. El viejo mundo, ya demasiado limitado para el nuevo hombre que había hecho el descubrimiento de nuevos horizontes, quedó roto. Entre otras muchas cosas el nuevo hombre abandonaba su preocupación por alcanzar un cielo que no estaba siempre a su alcance sino dependiendo de una voluntad que no era la suya, para entregarse a una nueva tarea, la del dominio de una tierra que ahora crecía ante sus ojos. La felicidad no era ya

cosa de otro mundo, sino de este mundo. La felicidad era algo al alcance del hombre, al alcance de sus posibilidades. Pues bien, este 4 de octubre de 1957 recuerda a ese 12 de octubre de 1492. El mundo, como posibilidad del hombre, vuelve a crecer. Un nuevo horizonte se abre a estas posibilidades de carácter casi infinito. En esta ocasión las posibilidades trascienden la redondez de la tierra, de una tierra ya demasiado pequeña para las necesidades y ambiciones humanas. El cielo, ese cielo que había sido puesto entre paréntesis por el hombre moderno, positivista, afañoso de conquistas concretas, es ahora nuevamente objeto de atención. El cielo está ya al alcance del hombre, al alcance de su ambición concreta, positivista. El cielo, y con el cielo, los infinitos mundos que lo salpican están ya a su alcance. Hacia la conquista de esos mundos y sus riquezas enfoca el hombre sus esfuerzos. Lo primero ha sido saltar nuestra órbita de atracción, pronto vendrá la conquista de ese pequeño mundo, el más cercano a nosotros, la Luna, des-

pués Marte, Júpiter, Mercurio, todo, todo lo que sea posible, que lo que no haga una generación humana lo hará otra y otra. Fue así como se conquistó, como se dominó a la tierra en toda su redondez, a partir del fantástico descubrimiento de América por Colón.

Pero es aquí donde cabe preguntarnos, ¿estamos, desde el punto de vista moral, a la altura de las posibilidades que nos han abierto las estrellas creadas por el hombre? ¿Nuestras ambiciones, hasta ahora limitadas por la estrechez de la tierra, van a transformarse y con ellas nuestra moral? ¿Vamos a continuar dentro de nuestra primitiva moral de defensa y ataque? El descubrimiento de América y, con América, del resto del mundo lejos de unir a sus descubridores, los occidentales, en una gran empresa que beneficiase a todos, los dividió y les hizo disputar el dominio de las nuevas tierras y sus habitantes, con la misma saña con que nuestros antepasados primitivos lucharon por la posesión de una cueva, una pieza de caza o un trozo de sanguinolenta carne. El mundo a que dio origen el descu-

brimiento de Colón pronto se hizo pequeño e insuficiente para las ambiciones de sus descubridores, que han acabado matándose, como nuestros antepasados los trogloditas, por su posesión, aunque utilizando instrumentos más seguros de destrucción. Máxima expresión de estas pugnas han sido las dos últimas grandes guerras llamadas justamente mundiales, hasta quedar en la palestra dos grandes colosos dispuestos a exterminarse por la posesión del redondo mundo descubierto por Colón, que ahora resulta demasiado pequeño, insuficiente para tanta ambición.

Sin embargo, la nueva situación, la que ha abierto el envío de los satélites artificiales como exploración en la conquista sideral, puede ser, precisamente, la que colme las ambiciones que no colmó el descubrimiento de la redondez de nuestra tierra. En esta ocasión el esfuerzo de todos los hombres, la colaboración en una tarea que ya puede ser común a todos los hombres deberá, necesariamente, transformar nuestra moralidad. La infinitud de posibilidades que se abre a la humanidad

deberá dejar a todos los hombres satisfechos, los cuales no tendrán ya por qué sostener esa primitiva moral de ataque y defensa. En este caso, el ataque sería contra algo ajeno a lo humano, y la defensa contra algo, también ajeno, en que pudiese peligrar esta humanidad nuestra. Tal es el tema que encontramos repetido en las historias fantásticas y películas a que ha dado origen este desplazamiento del hombre a planos que trascienden sus limitaciones terrestres.

La infinitud del espacio y la posibilidad de una conquista igualmente infinita, daría al hombre un nuevo horizonte en las relaciones interhumanas. Esta tarea, de realizarse, tendría que ser obra de toda la humanidad y no sólo de un pequeño grupo de ella. Las mezquinas diferencias entre capitalistas y comunistas, imperialistas y coloniales, nacionales y extranjeros, blancos y negros y otras muchas más, tendrían que desaparecer frente a una labor que tendría que ser realizada sobre la base de una estrecha colaboración entre todos los hombres. Los otros hombres, nues-

tros semejantes, no tendrían por qué seguir siendo vistos como enemigos, sino como colaboradores en una extraordinaria tarea, que ha de ser común a toda la humanidad. Una tarea que, de realizarse, trascendería las tradicionales diferencias que hasta ahora han separado a los hombres. El afán de conquista del hombre, por infinito que éste fuera, tendría a su disposición un mundo igualmente infinito de posibilidades. Escapar de las limitaciones de nuestra órbita terrestre significaría, también, escapar de las limitaciones de una moral hecha para esta órbita. Necesitaríamos la imaginación de un Julio Verne o un Huxley, en el campo de la moral, para destacar, perfilar y dibujar las que serían expresiones de una moral con un campo infinito de posibilidades. Ya que desaparecería el eje central de las diferencias entre los hombres, la limitación. La base de los desacuerdos está en la limitación de las posibilidades. Por ello Francisco I de Francia podía declarar, con su acostumbrado cinismo, respecto a sus diferencias con el emperador Carlos V de Alemania, dife-

rencias que habían hecho desangrarse a la Europa Occidental: "No hay tales diferencias, Carlos y yo luchamos porque estamos de acuerdo, ambos queremos lo mismo: el dominio de Europa." Ni más, ni menos. Un mundo demasiado pequeño para las ambiciones de hombres que lo quisieran tener todo en sus manos. Pero, ¿qué sucedería cuando no fuese un mundo, sino muchos mundos, un infinito número de mundos, el que estuviese a la disposición de los hombres, dentro de la posibilidad de sus ambiciones por infinitas que éstas fuesen? Tal es la posibilidad que abren los satélites. Los satélites construídos por el hombre, esas pequeñas lunas artificiales, han roto o pueden romper el nudo gordiano de los desacuerdos del hombre con el hombre, la base de sus ancestrales diferencias y luchas.

Pero, ¿está en verdad el hombre a la altura de estas posibilidades? O, por el contrario, ¿la moral humana sigue tan estática como en el pasado? ¿Podrá el hombre comprender el alcance y posibilidades de estos últimos y maravillosos descubrimientos de su prodigiosa

mente? ¿Su moral podrá, como sus satélites, traspasar el ámbito, la órbita, de sus relaciones terrestres? ¿Podrá ir más allá de sus pequeñas ambiciones terrestres? O, por el contrario, ¿no serán estos satélites sino un instrumento más al servicio de sus limitadas ambiciones terrestres? ¿No le importará al hombre otra cosa que el dominio de esta tierra bárbaramente disputada, el dominio de sus semejantes?

Los satélites, lejos de aclarar el horizonte de las posibilidades del hombre lo han venido complicando. Los hombres no piensan en función de sus posibilidades siderales, sino en función de sus posibilidades terrestres. La alegría que el lanzamiento del primer satélite provocó, ha sido enturbiada por proféticos desastres respecto a lo que tales satélites implican. Nuevamente se habla de ellos como de instrumentos de muerte, como instrumentos al servicio de la ambición de unos hombres en perjuicio de la de otros. Los satélites, estrellas creadas por el hombre, se van trans-

formando en instrumentos cuyo valor no va más allá del que, en el pasado, representaron la cachiporra y la piedra en manos del troglodita. Esto es, en simples instrumentos para deslindar ambiciones, para lograr o afianzar conquistas que no van más allá de esta disputada tierra con su flora, fauna y hombres. Nuevamente se deja sentir el miedo y el egoísmo que parecen no abandonar a las obras del hombre. Los políticos, si no los hombres de ciencia, calificaron a los primeros satélites y, con ellos, sus propios y limitados sueños de grandeza, de “espías celestes” y de “armas absolutas”. Esto es, los satélites como instrumento de predominio terrestre, de predominio sobre todos los pobres mortales que habitan esta tierra. No instrumento de dominio sideral, al servicio de todos los hombres, sino instrumento de dominio del hombre sobre el hombre. Espías celestes, armas absolutas, más terribles que la más terrible de las armas atómicas. Instrumentos de destrucción con los cuales una parte de la humanidad ha de poder decidir la servidumbre de la otra.

Nuevamente la misma preocupación de nuestros antepasados de la Edad de Piedra por el peñazco destructor, la cachiporra o la primitiva hacha. En esta ocasión, pequeñas estrellas para fulminar a los hombres que estorben nuestras pequeñas ambiciones mundanas. Instrumento para matar o esclavizar al hombre. Ni más, ni menos. Estrellas en manos de un hombre cuyas ambiciones no van más allá del horizonte de lo que pueden abarcar sus ojos y su limitada mente, desde el punto de vista moral.

Esto es, estrellas en manos de un hombre cuya moral no ha logrado traspasar las limitaciones que le ha impuesto un mundo siempre estrecho para sus ambiciones. En manos de un hombre que, habiendo escapado a sus limitaciones físicas, no puede aún traspasar las morales que le han creado éstas. Moralmente, este hombre sigue preocupado por imponer sus intereses a los intereses de sus semejantes. En su miopía no va más allá de sus limitados intereses. Aún se mueve dentro de la órbita terrestre de sus pequeñas ambi-

ciones por mucha grandeza que pretenda dar a las mismas. Poder, gloria, riqueza, pero entre hombres y a costa de la de otros hombres. Aún necesita de hombres que sufran su poder para que puedan ser sus testigos; aún necesita de la muerte y destrucción de unos hombres para que otros reconozcan su gloria; aún necesita despojar a unos de sus limitados bienes para que la pobreza pueda ser el mejor testigo de su riqueza. Y todo esto cuando se le abren en el horizonte posibilidades de poder, gloria y riqueza nunca soñadas. Por ello aún se preocupa por dominar a sus semejantes, cuando con su ayuda podría dominar mundos nunca antes imaginados.

Muchos, demasiados, son los signos de esta limitación humana frente a sus propias posibilidades. En los mismos días en que empieza a girar el primer satélite, el profesor Fred Singer de la Universidad de Maryland, en los Estados Unidos, hace una propuesta que no se aclara si fue producto del "humor" sajon o algo extrictamente serio. Propone que tanto los Estados Unidos como la URSS de-

cidan su predominio sobre el mundo, no sobre el cosmos, cañoneando la luna. El que haga los mayores cráteres a la luna —a los que se podría dar nombres “para perpetuar los nombres de los presidentes, primeros ministros y secretarios de partido”—, éste se quedaría con el dominio del mundo. Algo muy deportivo, pero con metas que no van más allá de las ambiciones y razones de Francisco I y de Carlos V en el siglo xvi, ambiciones que muy bien pudieron haber sido zanjadas en uno de los torneos de que gustaba tanto el primero. Las lunas, soles y estrellas, como simples blancos para que los hombres puedan resolver sus limitadas ambiciones terrestres. Ya que el pueblo que hiciese mayores blancos y mayor destrucción de estrellas y soles tenía que ser, necesariamente, el más fuerte y, por ende, el pueblo ante el cual todos los demás pueblos tendrían que someterse. Nuevamente la eficacia de la cachiporra y la piedra, como instrumentos para decidir el dominio del hombre sobre el hombre, y no el predominio del hombre sobre el mundo que le rodea. El hom-

bre señor del universo, pero sólo para poder serlo de otros hombres, para no permitir que en este mundo existan sus semejantes, sus iguales, aquellos con los cuales ha de colaborar.

Y, como producto de todo esto, no la colaboración, la tarea común, sino propuestas para un absurdo reparto de la luna, las estrellas, los soles que aún no se han conquistado. La bizantina discusión sobre el derecho de los pueblos a unos determinados espacios siderales, la soberanía de unos limitando la de los otros, fronteras y paralelos que no deben ser trasgredidos en un universo que vuelve a empequeñecerse. Cartas siderales, códigos, reparto del universo en función con el reparto de la tierra. Naves interplanetarias violando la soberanía de una nación en Marte o la Luna, como pretexto para que los hombres, en esta sufrida tierra, se maten con las mejores armas a su disposición. Ejércitos de hombres luchando en Corea, en la India, Tangayika, Francia, Paraguay o donde sea para vengar la afrenta

de la violación de algún paralelo en la Vía Láctea.

¿Qué hacer en la luna? ¿qué hacer en esos mundos? Observar, espiar, preparar desde ellos la destrucción de los mortales que habitan este mundo. Aún no se llega a la luna, y ya se piensa en lunas artificiales que sirvan como bases de bombardeo. Una noticia nos informa que uno de los países beligerantes se propone lanzar pronto, en el espacio, una "luna inmóvil" que oscilaría suavemente en el curso del día y de la noche. ¿Luna inmóvil para qué? ¿Para inspirar a los poetas del futuro, para que los niños puedan conocer al nuevo hombre de la luna? No, esta luna inmóvil sería una magnífica estación de radio-transmisión y televisión. ¡Magnífico, siempre el sentido práctico del hombre de nuestros días! Pero hay algo más, esta luna artificial tendría una mayor utilidad: "Sería relativamente sencillo —dice uno de los marciales teóricos de estas útiles lunas— dirigir un proyectil balístico desde esta plataforma del espacio contra un blanco fijado en la Tierra."

Ya no son la luna, ni soles ni estrellas los blancos del hombre en su afán por disputarse deportivamente la Tierra, ahora es la misma Tierra el blanco preferido para que se quede con ella el mejor, si es que sobrevive alguien. La pequeña luna como plataforma para bombardear la Tierra mientras se conquista la Luna, Marte, Venus o cualquier otro planeta que sirva, también, de base para más seguros bombardeos terrestres. Esto es, el hombre sin trascender su vieja moral de autodestrucción. El hombre, el hombre de carne y hueso, como eterno blanco del hombre. *El hombre lobo del hombre*, como le llamara ese gran cínico que fuera Hobbes. Esto es lo útil, lo único que vale en un mundo que ha de servir de testigo del triunfo de los mejores. La conquista de mundos que no sean los humanos carece de sentido, sólo tiene sentido hacer sentir la voluntad, el dominio del hombre sobre el hombre. El hombre no puede renunciar al sadismo o al masoquismo como expresión de convivencia.

La competencia continúa así sobre el firmamento, una competencia que no tiene otra meta que la de nuestros antepasados trogloditas, el predominio de un hombre sobre el otro, de un grupo social sobre otro grupo social, de una nación sobre otra nación. No el predominio sobre la multitud de mundos que pueden estar al alcance de los hombres. Por ello, una vez más, sigue faltando una tarea común, sigue faltando la relación interhumana que permitiera al hombre mayores éxitos en su lucha contra la naturaleza. Esta lucha tiene un carácter secundario. Una lucha inútil, ajena a lo que más importa al hombre, el predominio sobre sus semejantes. Continúa la carrera por ver quién tiene mejores armas para destruir al semejante. Ya uno de los estadistas de este mundo moderno, viejo por su moral, se dolía del atraso que en este sentido se encontraba su nación. No el atraso respecto a la conquista de otros mundos, de soles, lunas y estrellas, esto era algo inútil, propio de pueblos despóticos. Instrumento de pro-

paganda, como las pirámides. No, lo que importa es el dominio de la tierra, independientemente del nombre que se dé a este dominio. "Creo —declaraba Foster Dulles— que siempre que los soviéticos logran algo primero en un campo en forma espectacular, logran gran provecho, y en cambio nosotros bajamos en la estimación popular." En su opinión, la conquista de la luna o de cualquier planeta no tendría otra utilidad que la de propaganda. Propaganda para someter unos pueblos al dominio de otros. Esto es lo único que importa, al parecer, en la carrera sideral que vienen entablando norteamericanos y soviéticos. El pueblo que logre mayores conquistas en el universo será, al parecer, también el que logre afianzar su conquista en la Tierra. Lo uno siempre en función de lo otro, nunca la posibilidad de que los pueblos, todos los hombres, se unan para el logro de metas comunes.

¿Estamos así ante una nueva dimensión de lo humano, al ampliarse el mundo de sus po-

sibilidades físicas con los éxitos de su técnica? ¿Los satélites artificiales representan el inicio de una nueva dimensión en el campo de la moral? Desgraciadamente, por lo pronto, no. No hay aún un cambio, ni se anuncia este cambio. El hombre sigue girando aún dentro de la órbita de sus pequeñas ambiciones y temores. El hombre sigue siendo enemigo del hombre. La técnica sigue siendo, en último término, un instrumento, cada vez más perfeccionado de predominio del hombre sobre sus semejantes. La posibilidad de dominio del universo sigue siendo en sus manos lo mismo que la energía atómica, la pólvora, el hierro o la piedra: simple instrumento para destruir o amedrentar a sus iguales. Sus posibilidades son grandes pero sus ambiciones siguen siendo limitadas. Aún no encuentra un mejor testigo de su poder y su gloria que el otro, su semejante, como pasivo blanco de las mismas. Poder sobre los demás, gloria a costa de los demás. Los otros, siempre, como instrumentos de reconocimiento de ese poder y esa glo-

ria limitadamente humanas. ¡Quizá le falta al hombre ese gran testigo de hazañas pasadas, Dios, o los dioses! Esto es, la religión que daba a su obra un alcance que trascendía lo humano. Ahora este Dios, o dioses, no son sino expresión de su limitada humanidad, hechas de sus ambiciones. Aún está el hombre sumido en lo que la modernidad ha llamado *inmanentismo*. Apegado a sí mismo, limitado en sí mismo, sin capacidad para reconocer en los otros la grandeza que quiere le reconozcan en sí.

¿Así va a quedar siempre? Quizá no, y esto ya pertenece al mundo igualmente humano de la esperanza. Aún estamos en los inicios de una nueva etapa del dominio del hombre sobre su naturaleza. Una etapa que al progresar, al dar origen a sus primeros grandes frutos, quizá cambie también el ámbito de la moral humana. El hombre no vive aún ese mundo de mundos pleno en posibilidades; todavía esto es un sueño que acaso pueda ser realizado en un futuro próximo, si antes no se suicida el hombre; quizá entonces se nos pue-

da ofrecer realizada una nueva utopía. Una utopía apenas soñada por los mejores hombres de ayer y los de hoy. Hasta entonces queden estas reflexiones como un ejemplo más de nuestras humanas limitaciones.

— 1958

VI

¿EXISTE UNA CIENCIA MEXICANA?

La versión que se ha dado sobre la conferencia de Guillermo Haro, independientemente de la precisión de la misma, ha provocado un impacto no sólo en los círculos científicos, sino en los culturales en general. Guillermo Haro ha replanteado un viejo problema entre nosotros, no sólo un problema mexicano, sino un problema que de tiempo en tiempo vienen replanteándose pueblos ibéricos como el nuestro. ¿Existe una ciencia mexicana, argentina o española? Una pregunta singular que también nos hemos planteado en otros campos como el de la filosofía y la literatura, o, más general, como cuando nos hemos planteado la pregunta sobre la existencia de una cultura mexicana, argentina o ibérica. Pregunta que nunca se han hecho pueblos

que, a sí mismos, se presentan como la encarnación de la cultura universal o la ciencia, la filosofía o la literatura. Esto es, pregunta que sólo se plantean pueblos que se saben y se sienten marginales, a un lado de eso que se considera como la Cultura, la Ciencia, la Filosofía o la Literatura, sin más, con mayúsculas.

En España, la España del siglo xix y la que le sucedió en el xx, fue la pregunta sobre la existencia o inexistencia de una ciencia española la que provocó un largo debate, que no terminó hasta que el franquismo, en pleno siglo xx, acabó con las esperanzas de hombres empeñados en incorporar a su mundo a la línea que seguían las grandes naciones que formaban lo que parecía la cultura y la ciencia por excelencia, las naciones occidentales. Fueron estas naciones, con el impacto de su expansión económica y política sobre el resto del mundo, las que provocaron la angustiada pregunta, de cuya respuesta dependía la capacidad o incapacidad de estos pueblos marginales para resistir al tremendo impacto.

La respuesta obvia, la más sensata, es la que han dado hombres como Guillermo Haro: No, no existe una ciencia mexicana, argentina o iberoamericana; como tampoco una filosofía, una literatura, o una cultura determinada y concreta. La ciencia, como la filosofía, o todas las expresiones del hombre, son y deben ser universales, esto es, humanas. Y es que estas preguntas, estas interrogaciones, llevan implícitas interrogaciones más hondas que aluden al ser mismo de quienes se hacen estas interrogaciones. Esto es, ¿existen hombres más hombres u hombres menos hombres? Lo humano en función de unas determinadas capacidades que parecerían cambiar entre los hombres, en relación con elementos tan accidentales como la pertenencia a una determinada raza, clase o religión. Y es que el hombre occidental, declarándose a sí mismo el hombre por excelencia, la expresión de lo humano universal, ligaba esta universalidad, de que hacía gala, a su concreta relación racial, nacional, económica, social y religiosa. Lo humano por excelencia dependía, así, del

color azul de los ojos, del rubio del pelo; y la universalidad de sus obras de su pertenencia a una determinada nación como la francesa, la inglesa o la alemana, etcétera. Frente a esta concretización de lo humano y lo universal, los hombres y pueblos que no tenían ese color de ojos y de pelo y no pertenecían a esas determinadas naciones quedaban marginados, fuera de lo humano y lo universal y de los derechos que esta humanidad y universalismo implicaban. De aquí las angustiosas preguntas de pueblos como el nuestro: ¿Existe una ciencia mexicana? ¿Existe una filosofía, una literatura, una cultura mexicanas?

La respuesta a estas preguntas siempre es la misma, una y otra vez, cuando se cae en la trampa de la afirmación occidental, cuando se proyecta a sí misma como lo humano y universal por excelencia. Desde este punto de vista, pueblos como el nuestro, si no culpan al hecho de pertenecer a una raza, a la latina y no a la sajona, a una cultura y no a otra —como lo hicieron nuestros antepasados en el pasado siglo xix—, culparán a su tradición. No

tenemos una ciencia, decían los españoles en el siglo XIX, porque no tenemos una tradición, esto es, porque no hemos sido formados como occidentales, porque no somos europeos, occidentales, alemanes, franceses o ingleses, y, actualmente, porque no somos norteamericanos o rusos. No tenemos tradición científica, no tenemos pasado científico, no hemos sido nunca científicos. ¿Cuál entonces nuestra tradición? Y la respuesta aquí es grave, porque nuestra tradición, nuestro pasado, está formado de un continuo indagar por nuestra falta de tradición, de un continuo preguntarnos por qué no somos esto o lo otro. Somos pueblos en suspenso, expectantes de algo que no tenemos y que sólo podemos tener si hacemos a un lado esa expectación, esa espera, ese dudar de nuestra humanidad, y actuamos, pura y simplemente en función de lo que queremos ser, sin más.

Ya desde este punto de vista, la respuesta a la pregunta planteada tendrá que ser afirmativa si existe una ciencia mexicana, una ciencia que da los primeros pasos, pero que

los da; el principio de lo que ha de ser esa tradición que hasta ahora nos ha faltado. Una ciencia, si se quiere incipiente, como incipiente lo fue también en otros pueblos, que no detuvieron su marcha por esa consideración. Una ciencia hecha y por hacer, por hombres que no tienen, desde el punto de vista humano, que ser inferiores a otros. Ciencia universal, internacional, también, pero hecha por hombres concretos, en circunstancias igualmente concretas; que, en este sentido, todos los hombres y todos los pueblos son semejantes. Ciencia incipiente cuyo desarrollo depende de la capacidad de sus hombres para vencer sus obstáculos y acumular medios que estimulen sus posibilidades. Capacidades y posibilidades propias de todos los hombres, independientemente de su raza, situación social, económica o política; que esto es, en todo caso el horizonte donde ha de hacerse patente toda humanidad, todo hombre, cualquier hombre.

FENOMENOLOGIA DE LA DERECHA

## I

Desde que el hombre ha cobrado conciencia de la historia, se ha encontrado con un mundo dividido en lo que ahora llamamos derecha e izquierda, independientemente de los nombres que esta derecha y esta izquierda hayan venido tomando en diversas épocas y en diversos pueblos. De todos esos nombres tomados, los que mejor indican el sentido que tiene la división son los ahora adoptados de derecha e izquierda. Siempre se habla de derecha en contraposición con la izquierda, y viceversa. El mundo de los hombres parece tener dos caras que, siendo antagónicas, pugnan por convertirse en únicas. Hablar de una de ellas, será hablar de la otra, por lo que he-

mos llamado su contraposición. Por ello, al hablar de la derecha, necesariamente tendremos que referirnos a la izquierda, puesto que aquélla afirma algo que encuentra su contrapartida en ésta.

La palabra derecha lleva ya implícitos varios sentidos, como son el de habilidad y preferencia. La mano derecha es siempre —salvo la excepción de los zurdos— la mano hábil. Estar a la derecha es estar en un lugar de privilegio. La mano es diestra; se está a la diestra. De la derecha se dice también la diestra. Y diestra, a su vez, implica destreza, habilidad, capacidad para algo. Capacidad o habilidad que se puede alcanzar por adiestramiento. La escuela adiestra, prepara, para el logro de unas determinadas habilidades. A su vez, el que está a la diestra, es un privilegiado; y es un privilegiado por una serie de habilidades, capacidades, que le permiten alcanzar el privilegio. Se puede decir que el diestro suele estar siempre a la diestra. El mejor está siempre en el mejor lugar. En el lugar que le corresponde, por así decirlo, en su derecho. Es de-

recho del diestro estar a la diestra o derecha en un orden de privilegios.

Los derechos tienen, así, algo que ver con este espíritu de derecha o destreza. Son los privilegiados, los que están en mejor situación, los que establecen derechos, sus derechos frente a los que no están en su situación por no poseer su destreza. Los derechos son las defensas de esas situaciones. Los hombres, pueblos o clases en situación privilegiada son los que establecen los derechos, cuya vigencia alcanza a esos hombres, pueblos o clases. Así, la derecha, la destreza y los derechos se van implicando en un sentido de preferencia, de rectitud, de derechura. Hay caminos rectos y caminos sinuosos. Caminos que van a una determinada meta y caminos que se apartan de ella. Caminos rectos, derechos, por donde van o marchan los diestros, los que aspiran a un lugar en la diestra, que es la meta de este camino. Caminos que, junto con el lugar a la diestra, ofrecen también los derechos que los garantizan. Por ello el hombre que tiene la destreza para seguir el camino que le ha

de situar a la diestra, es también considerado un hombre recto, derecho. Esto es, un hombre derecho y, por ende, con derechos. Los hombres rectos y con derechos, son los que se mantienen dentro de un determinado orden y lo sostienen. De su capacidad o destreza para sostener este orden dependerá su lugar y, con él, sus derechos. Porque sólo se puede hablar de habilidad o destreza para algo, cuando se ha convertido este algo en meta de esa destreza; como también sólo se puede hablar de un lugar a la diestra cuando se tiene, igualmente, establecido el orden donde se ha de estar a la diestra. Es dentro de un determinado orden donde se valora la destreza, el lugar que corresponde a esa destreza. Igualmente, es dentro de un determinado orden donde son válidos determinados derechos. Y apartarse o alejarse de este orden, será, también, estar en el camino derecho o en el camino errado.

Frente a esto se encuentra la izquierda. La mano izquierda —salvo en el caso excepcional de los zurdos que, por excepcional, es una

alteración de lo recto o co-recto— es la mano menos hábil, menos diestra, si así puede decirse. Es una mano que sólo puede ayudar; la iniciativa corresponde siempre a la derecha que es la diestra. Respecto al orden de colocación, estar a la izquierda es estar fuera del lugar privilegiado, puesto que el privilegiado es el de la diestra o derecha. El que no está a la diestra está a la siniestra. Aquí la palabra siniestra lleva implicaciones que son las opuestas a la diestra. Lo siniestro se deriva de esa izquierda o siniestra. Es, no sólo lo opuesto de la derecha en un sentido puramente local, sino también lo que aspira a destruirlo. Siniestro es lo amenazante, lo que puede destruir o cambiar el orden que debería ser permanente. Lo siniestro es lo que amenaza los derechos de los diestros, de los considerados como mejores. En el orden establecido por la derecha, la izquierda o siniestra está siempre amenazado con destruirlo. La izquierda, no acepta, como la derecha, el lugar que le ha correspondido en virtud de lo que se considera su inhabilidad o falta

de destreza para los fines establecidos, Lo que en la derecha es visto como inhabilidad, como falta de destreza, es visto por la izquierda como otra forma de habilidad, como otra forma de destreza. La izquierda tiene sus valores y sus fines que no son los de la derecha. Se adiestra y se prepara en ellos para establecerlos. Y es esta preparación, este adiestramiento fuera del orden, el que es visto como siniestro para el mismo. La derecha, queriendo mantener su situación, es, así, estática. Su destreza consiste en mantener este estatismo, este orden. La izquierda es dinámica, aspira a cambiar, a transformar el orden con el cual se ha encontrado, un orden que no ha hecho, un orden que no considera como suyo. La izquierda no acepta su situación ni acepta la justificación que a sus privilegios da la derecha. La izquierda exige derechos que no son los establecidos por la derecha. La izquierda, es, en fin, la mantenedora del establecimiento de un nuevo orden, de una nueva destreza, de un nuevo derecho. Es lo otro, lo diverso,

lo siniestro para lo considerado como diestro.  
Una inversión de valores.

## II

Por ello han sido vistos como siniestros todos los cambios de orden. Siniestro fue el cristianismo frente al viejo orden greco-latino. Siniestra fue también la modernidad frente a los valores de la cristiandad. Siniestros son también ahora todos los esfuerzos que se realizan para transformar esa modernidad que dio origen a la burguesía, al capitalismo y al imperialismo. Personajes siniestros en la historia lo han sido Cristo, Lutero y Lenin. Todos ellos, creadores de nuevos órdenes, han sido vistos, por los defensores de los órdenes que les antecedían, como siniestros enemigos del orden. La derecha, desde la situación en que es diestra, condena la nueva destreza como expresión de lo siniestro. Siniestra es toda aspiración a un orden que no sea el establecido. Siniestro es también lo que está fuera de este orden en cuanto aspira a suplantarlo.

Sin embargo, en un orden donde hay una derecha, necesariamente tiene que haber una izquierda; en donde hay hombres diestros, necesariamente tiene que haber siniestros. Privilegiados sólo existen donde hay también los que carecen de privilegios. Esto es, lo uno contiene a lo otro, aunque sus extremos se hallen en las antípodas. La rebelión, la revuelta contra un orden, es consecuencia de esto mismo. Todo orden lleva dentro de sus entrañas la semilla de su transformación, de su dejar de ser un determinado orden, para ser otro distinto. Tal es lo que ha visto la lógica dialéctica, en oposición a la lógica formal. Por ello la primera ha venido a ser la lógica propia de la izquierda, la lógica siniestra; mientras la segunda lo ha sido o lo es de la derecha.

★ En la dialéctica no hay ni derecha ni izquierda, sólo momentos diversos de una permanente transformación social. La izquierda de hoy es la derecha de mañana, que engendrará, a su vez, otra izquierda. Derecha e izquierda no son sino momentos de la marcha de la naturaleza o de la huma-

nidad. En la lógica formal esto no es posible. A sólo puede ser A, como B sólo podrá ser B, sin posibilidad de la asunción de la una en la otra. Si A es positiva, B tendrá que ser negativa. No cabe aquí sino la permanencia o aniquilación de lo positivo; la positividad nunca podrá ser alcanzada por lo negativo. Jamás B podrá ser A; jamás A podrá contenerse en B.

Por ello, las fuerzas que combaten a la derecha serán vistas como fuerzas completamente ajenas a ella. No se verán como productos de su propia actividad, como contrapartidas de su propia situación y privilegios. No; la izquierda, en cuanto es activa y no se conforma con su situación, es vista como lo extraño, lo ajeno, lo que está fuera. Fuera del orden establecido por la cultura greco-romana, no hay sino bárbaros que se semejan a las bestias, así se trate de pueblos diestros en múltiples artes. Fuera del orden representado por la cristiandad no habrá sino infieles o paganos a los que hay que someter, para evitarles las penas del infierno o la caída en la

eterna nada. Fuera de lo que los pueblos modernos han llamado civilización, no habrá sino el primitivismo al que es menester redimir sometándolo. De esta manera justificarán griegos o romanos la esclavitud establecida sobre las espaldas de otros pueblos; la cristiandad el rígido orden medieval y sus esfuerzos de expansión sobre pueblos no cristianos, incluyendo aquí a los americanos; el mundo occidental el sometimiento político, económico y cultural de que fueron y son objeto los pueblos no occidentales.

### III

De esta forma la derecha, o sean los grupos privilegiados, dividirá el mundo en dos partes irreconciliables: el bien y el mal. La única conciliación posible será la que descansa en el sometimiento de la parte no privilegiada y en su aceptación del lugar que le ha tocado en el orden establecido. De no ser así, todo lo que la parte no privilegiada haga por

cambiar su situación, será visto como acción encaminada a transformar, a destruir, a cambiar el orden establecido. Y así es. Sólo que este orden no es visto como lo que es, como un orden entre tantos, sino como el *orden* por excelencia. Los encargados de sostenerlo serán incapaces de concebir otro tipo de orden que no sea ese del que son parte privilegiada. Su lucha, la que entablan frente a los que tratan de alterarlo, es la lucha por el orden sin más, no por su orden. Todo lo que no sea este su orden, será la anarquía, el desorden absoluto, el acabóse de la humanidad. El bien de la humanidad se juega en esta lucha a favor del orden. Fuera de él parece que sólo habrá el fin de los tiempos.

Fuera del orden propio de estos grupos privilegiados no existe otra cosa que el mal. Ellos representan el *bien* por excelencia. Fuera están los conspiradores del *mal*, los siniestros enemigos de la bondad, cuya única meta es establecer la maldad en el mundo. No se acepta que los otros, los desposeídos, los situados en escalas de inferioridad dentro del

orden establecido, tengan sus propios valores positivos, su escala valorativa. Para la derecha no hay más escala valorativa que aquella que la justifica como derecha. Sus valores son los *valores* por excelencia, y valen independientemente de que otros hombres o pueblos acepten o no su validez. ¡Peor para estos hombres o pueblos si no reconocen la validez de los valores establecidos!

Por ello, la derecha nunca aparece luchando por lo que en realidad lucha, por la ampliación y mantenimiento de sus intereses y privilegios. No; su lucha es siempre lucha por el logro de los más altos fines de la humanidad; por la realización y defensa de sus más altos valores. En nombre de la humanidad y para la humanidad se esclaviza a hombres concretos. Para salvar las almas en Dios, se destruyen los cuerpos de los que se apartan del único orden posible. En nombre de la civilización se invaden pueblos y se somete a sus hombres. Los esclavizados, destruidos y sometidos, lejos de protestar contra esta esclavitud, destrucción y sometimiento, deberán mostrar-

se agradecidos, porque en esta forma han escapado a la barbarie, perdición o primitivismo. En nombre de la humanidad y para la humanidad, una gran parte de la humanidad concreta es sometida a otra, que se presenta, no como su explotadora que es, sino como su defensora, como la encargada de cultivarla, salvarla o civilizarla, incorporándola en su orden, el orden, de acuerdo con el lugar que ha de corresponderle, el de sometida. Todo dentro de esa lógica que no acepta oposiciones, contradicciones, que no sean otra cosa que la negación misma de la lógica.

Por ello, frente a esta lógica de derecha, está esa lógica propia de la izquierda de que ya hemos hablado: la lógica dialéctica, que relativiza el orden, la cultura, la religión y la civilización, y hace de la humanidad algo más que la simple expresión de un grupo de privilegiados. Es esta lógica, en sus diversas expresiones, la que hace patentes los ocultos y concretos fines de los grupos que se presentan a sí mismos como mantenedores de los valores aparentemente más abstractos. Por

ello, frente a un orden determinado de interés, es válida la oposición de otro que aspire a satisfacer los intereses de los grupos que no han sido satisfechos. Bien y mal no son sino relaciones propias de la situación de los individuos que valoran.

#### IV

En nuestros días una nueva bandera, como símbolo de un conjunto de valores, es enarbolada, al parecer, nuevamente, en nombre de todos los pueblos. Esta es la bandera de la libertad y la democracia. Nuevamente, un grupo de hombres habla en nombre de la libertad y la democracia, para justificar intereses muy concretos. En nombre de la libertad y la democracia de todos los pueblos se mantienen rígidas censuras y se acallan protestas de quienes, en nombre de las mismas, exigen que se les reconozca a sus respectivos grupos o pueblos. Vemos cómo, en nombre de la libertad y la democracia, se mantienen

ligas con gobiernos que son opuestos a esa libertad y que han llegado al poder por otras vías que no son las democráticas. Y es que no se acepta otra interpretación de la libertad y la democracia, que no sea la establecida por los pueblos o grupos que se dicen sus mantenedores.

Ahora, como ayer, en nombre de otros valores, se quiere mantener, en nombre de la libertad y la democracia, la subordinación de pueblos y hombres que no coinciden con la idea de orden que es propia de los mantenedores de las mismas. Cualquier expresión, de la libertad o la democracia de otros pueblos, que entre en pugna con la de los pueblos que se consideran sus usufructuarios, es vista como expresión de la anti-libertad y la anti-democracia. Los pueblos o individuos que, en nombre de la libertad, tratan de limitar la libertad de hombres o pueblos que se consideran con libertad para decidir destinos que les son ajenos, son vistos como pueblos e individuos totalitarios. Los pueblos que reclaman para sí el mismo respeto a su soberanía que otros

pueblos más fuertes exigen para la suya, son vistos como pueblos al borde de todas las negociaciones. Toda resistencia a la libre intervención de otros pueblos en los destinos de otro más débil, es vista como oposición a los valores libertarios, como oposición a la libertad misma. Querer decidir los propios destinos, sin intervención extraña, es visto como resistencia a aceptar los sistemas democráticos y liberales. La negativa a aceptar un gobierno que no tenga como fundamento la voluntad del pueblo, es vista, por los interesados en el mantenimiento de un gobierno que garantice sus extraños intereses, como expresión anti-democrática. Querer limitar la libre intromisión de otros pueblos es querer, según estos pueblos, poner obstáculos a la libertad. Desde luego, a la de ellos. Y basta esto para que se considere a este pueblo o grupo de hombres como ajeno a toda libertad, fuera de todo derecho. Este pueblo, o grupo de hombres, acusado, en virtud de esta resistencia a una libertad que limita la suya, de totalitario, será

objeto de las represiones más totalitarias que pueden imaginarse.

Sin embargo, estas represiones totalitarias no serán vistas por sus autores como tales, sino como expresión de la más pura libertad y democracia del mundo. Son formas, al parecer necesarias, que toman la libertad y la democracia para imponerse a sus opositores. Guerras preventivas, cuartelazos, violencias y persecuciones son vistos como medios necesarios para extender el ámbito de la libertad y la democracia sobre pueblos y hombres que ignoran esos valores, o bien para defenderse de sus ataques, aun cuando lo hagan en nombre de esos mismos valores. La dualidad bueno-malo sigue funcionando y justificando moralmente la acción de los representantes de lo bueno frente a lo malo: el bien combatiendo al mal. Los buenos eliminando de la tierra a los malos. Y estos últimos vienen a ser todos los que no aceptan la noción que sobre la bondad, lo bueno, tienen los que se llaman a sí mismos los buenos. Todo lo que no coincide con lo que una determinada nación en-

tiende por libertad y democracia, en relación con los intereses de la misma, es señalado como expresión de todas las maldades. Ellos, y sólo ellos, se preocupan por la felicidad del mundo; los otros no, los otros sólo aspiran a su destrucción.

Si se habla, por ejemplo, de paz, la nación que se dice representante de todos los bienes de la humanidad, no aceptará más expresión de la paz que aquella que más beneficie a sus intereses; porque considera que estos intereses son los intereses de toda la humanidad. La nación que se le opone, por el contrario, al hablar de paz, de una paz que no es la sostenida por los representantes del bienestar universal, está hablando de guerra. Porque ¿qué otra cosa puede ser esa idea de la paz que no reconoce los privilegios de la nación que es su defensora? Toda idea de paz que no beneficie a la humanidad concretizada en una sola nación, o un sólo grupo de hombres privilegiados, no puede ser sino engaño, maquinación siniestra de los enemigos de la paz. Presentan a más de una mitad de la hu-

manidad real y concreta maquinando la destrucción de la humanidad. Esa parte de la humanidad real y concreta, al exigir la paz universal, la libertad de los pueblos que aún se encuentran subordinados y el respeto a su soberanía —las mismas exigencias que esa otra parte de la humanidad exige para sí—, parece que no hace otra cosa que buscar la destrucción de la humanidad. Todo lo que altere los privilegios de una parte de la humanidad que se ha erigido en símbolo de toda la humanidad, es visto, por ello, como contrario a ella. La humanidad queda reducida a unos cuantos millones de hombres que, entre otras características, tienen una determinada pigmentación de la piel. Fuera de esta expresión de la humanidad, concreta y determinada, no hay sino sub-hombres, seres inferiores biológica y moralmente. Lo moral será entonces el sometimiento o destrucción de estos entes que amenazan a la humanidad. Esa vieja relación derecha-izquierda, queda así nuevamente establecida con todas sus implicaciones.

De esta manera la derecha hace de sus intereses concretos, los intereses, no sólo de cualquier grupo social, sino de la humanidad misma. Defendiéndolos, no parece defenderse a sí misma, sino defender los intereses totales de lo humano. Ella, ya lo hemos dicho antes, encarna la humanidad, la sociedad, la cultura, la divinidad, la civilización y todos los valores posibles. Fuera está lo que se opone a su realización o mantenimiento. En un aspecto más limitado, la derecha encarna también valores como patria, nación, etcétera. En nombre de la patria o de la nación pide sacrificios a las clases que le están subordinadas. Se habla, por ejemplo, del enriquecimiento y prosperidad de la nación, entendiendo por tal el enriquecimiento y prosperidad del grupo o clase de que es expresión. Se habla de la prosperidad de la nación por el hecho de que los miembros de esta derecha han alcanzado su propia prospe-

ridad. Frente a esta prosperidad no cuenta la miseria de otras clases. Todo lo contrario; cuando se reconoce la existencia de tal miseria se la presenta como la retribución justa de esa prosperidad que se llama nacional.

- La miseria de las clases no privilegiadas es la moneda con que se paga la prosperidad de la clase privilegiada, que, con su prosperidad, representa la prosperidad de la nación. Para que esta prosperidad pueda ser un hecho, se considera necesario un reparto de tareas, en el cual a un grupo le corresponde la de crear la riqueza con sus sacrificios y al otro exponerla gozando sus beneficios. Y es a esta exposición, exhibición de la riqueza de unos en contraste con la riqueza de otros, a la que se llama prosperidad nacional; en forma semejante a lo que se llama prosperidad mundial, cuando en la misma se hace referencia a la prosperidad de una determinada nación con independencia de la miseria de otras, considerada como signo del progreso y triunfo de la civilización sobre la barbarie.

Y a la inversa, toda crítica a esa prosperidad parcial es considerada como un atentado a los fines de la nación, la patria o la civilización. La exigencia de un reparto más equitativo de sacrificios, si no ya de riquezas, es anatematizado y presentado como expresión de siniestras fuerzas que se oponen al progreso de la nación. Se puede hablar, por ejemplo, de que antes del reparto de toda prosperidad o riqueza es menester crear la prosperidad y riqueza. Entendiéndose por esto la formación de poderosos representantes de esa riqueza y prosperidad de los hombres que han de crear la riqueza nacional, creando la suya, de los hombres que han de hacer la prosperidad de la patria, buscando su propia y limitada prosperidad. Por ello se considera necesaria la aparición de estos hombres, independientemente de que la misma represente el sacrificio de los que no tienen sus habilidades para el enriquecimiento y su capacidad para el logro de su propia prosperidad, sin miramiento para la de los otros. En el futuro, en un futuro muy lejano, esa riqueza y prosperidad podrá ser

repartida entre todos los miembros de la comunidad, como premio a sus sacrificios. Claro que este premio se aleja de su realización lo más posible, pues nunca habrá suficiente riqueza, nunca se alcanzará suficiente prosperidad, como para repartirla. En este sentido, la idea de progreso que va implicada en esa riqueza y prosperidad es infinita.

## VI

De estas diversas maneras, la derecha va justificando sus prerrogativas, sus privilegios, mostrando la necesidad de su permanencia. Una permanencia para la cual no le basta el reconocimiento propio, sino que exige el reconocimiento de los otros grupos o clases que no poseen sus prerrogativas y privilegios. Su gran preocupación es sentirse justificada, indispensable. De aquí ese su afán por crear símbolos de lo que considera eterno, permanente; aferrándose a cada uno de ellos como si esa eternidad y permanencia dependiera de su

propia, concreta y limitada existencia. Con lo cual quedan destruidos sus símbolos, sus ídolos; pues no hace otra cosa al ligarlos a su existencia. Pretende, en vano, ligar su limitada existencia a lo ilimitado y esencial. Pretende ser lo terminado, lo hecho, lo que ya no puede ser de otra manera; pues esa otra manera significaría su dejar de ser lo que es. Pero a pesar suyo, a pesar de todas estas sus pretensiones, en sus propias entrañas va creando los elementos que la destruyen y muestran lo efímero y limitado de su existencia, una y otra vez, en una cadena dialéctica que no tiene fin; esa cadena que es la historia de la humanidad. Humanidad siempre escindida, dividida, pugnando por alcanzar prerrogativas y privilegios que tengan el carácter de lo eterno.

Frente a estas pretensiones de universalidad y eternidad de la derecha, estará siempre su otra cara, su inevitable complemento, el fruto de sus esfuerzos por ser la única y limitada usufructuaria de prerrogativas y privilegios: la izquierda. La siniestra negadora de los mismos. La que pone a prueba una y otra vez

la validez universal y eterna de sus pretensiones. El elemento creador que transforma y reforma lo que se pretende ya eterno y permanente. El tentador, incitador, de una humanidad cuyos fines trascienden siempre los limitados fines de la parte que se ha erigido en símbolo total de ella misma. En esta humanidad la que, una y otra vez, va cobrando conciencia de su propia existencia, frente a las pretensiones siempre limitadas de una parte de ella. Conciencia de los límites de esos privilegios y prerrogativas; límites que la misma humanidad va marcando en la medida en que se extralimitan los individuos, grupos o naciones que los alcanzan.

—1957

## ÍNDICE

- I. La cultura clásica y el hombre de  
nuestros días . . . . . 1956 7
- II. La universidad como incorporación de  
lo humano . . . . . 1956 29
- III. La cultura como comprensión o re-  
sentimiento . . . . . 1956 67
- IV. El peligro de la libertad intelectual 1956 (89)
- V. Los satélites y nuestra moral . 1958 109
- VI. ¿Existe una ciencia mexicana? . 1958 137
- VII. Fenomenología de la derecha . 1957 145

EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA,  
BAJO LA DIRECCIÓN DE RUBÉN  
BONIFAZ NUÑO, SE TERMINÓ LA  
IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO EL DÍA  
21 DE SEPTIEMBRE DE 1959. LA  
EDICIÓN ESTUVO AL CUIDADO DE  
RAMÓN LUNA S. Y HUBERTO BATIS.  
SE HICIERON 1,500 EJEMPLARES.