

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

40

OCTUBRE-DICIEMBRE

1950

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 11.00
Exterior	Dls. 2.00
Número suelto	\$ 3.00
Número atrasado	4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
José Gaos	<i>Lo mexicano en filosofía</i> 219
Eduardo Nicol	<i>Meditación del propio ser</i> 243
José Revueltas	<i>Posibilidades y limitaciones del mexicano</i> 255
Alfredo Gómez de la Vega.	<i>La actuación y dirección en el teatro mexicano</i> 275
José Domingo Lavín	<i>Notas sobre la clase patronal mexicana</i> 293
Raoul Fournier	<i>Cantinflas y la risa</i> 313
Juan Hernández Luna	<i>Primeros estudios sobre el mexicano en nuestro siglo</i> 327

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Raúl Cardiel Reyes	<i>La idea del descubrimiento de América.</i> (Edmundo O'Gorman.) 355
Elena Orozco	<i>Don Justo Sierra. Su vida, sus ideas y su obra.</i> (Agustín Yáñez.) 359

	Págs.
Luis García Romero	<i>Introducción a la lógica jurídica.</i> (Eduardo García Máynez.)
	365
Pedro Rojas Rodríguez	<i>El laberinto de la soledad.</i> (Octavio Paz.)
	370
Bernabé Navarro	<i>Filosofía mexicana del siglo XVI.</i> (Oswaldo Robles.)
	377
J. H. Luna	Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras
	383
Publicaciones recibidas	387
Registro de revistas	389

LO MEXICANO EN FILOSOFIA

Esta conferencia va a ser un intento de “dar razón”, “razón de ser”, del filosofar sobre lo mexicano —incluido en ello el mexicano— que viene constituyendo el núcleo de la presente serie de cursos y conferencias. Dado que la filosofía fué definida algún día precisamente como “dar razón”, como *logon didonai*, el intento que va a ser esta conferencia resulta un intento de filosofía del mentado filosofar sobre lo mexicano, de filosofía de la actual filosofía del mexicano, expresión en la que el genitivo “del mexicano” puede entenderse así en el sentido del sujeto que filosofa como en el sentido del objeto sobre el cual filosofa este sujeto. Pues bien, la radical “razón de ser” de la actual filosofía del mexicano es, a mi modo de ver las cosas, el afán de una filosofía mexicana que viene moviendo a los mexicanos cultivadores de la filosofía. Es lo que espero haya quedado confirmado al llegar al final de la conferencia. Mas para llegar a él, me parece menester empezar por decir que el afán a que acabo de hacer referencia implica toda una filosofía de la filosofía, no de la filosofía en una generalidad abstracta y vaga, sino en la concreción real de su historia. El repetido afán implica, en efecto, una filosofía de las relaciones entre filosofía y nacionalidad, en la historia universal en conjunto y en particular en México; y no sólo hasta el día de hoy, sino también desde este día . . . Por tanto, será el desarrollo de tal filosofía de las relaciones entre filosofía y nacionalidad, conciso como lo impone la máxima duración posible de una conferencia, la única manera de dar de la actual filosofía del mexicano la razón de ser prometida.

Es una idea universalmente aceptada la de que la filosofía es creación de unos pocos pueblos: dos pueblos orientales, el hindú y el chino, y menos de media docena de pueblos occidentales, uno antiguo, el griego, y cuatro modernos, el italiano, el francés, el inglés y el alemán, citados:

estos cuatro en el orden cronológico de sus más grandes filósofos, Bruno, Descartes, Locke y Hume, Kant y Hegel. La idea se funda ante todo en el hecho de que la mayoría de los más grandes filósofos, de toda la historia de la filosofía, desde los orígenes mismos de la filosofía hasta el mismo día de hoy, son "nacionales" de esos pueblos, lo que tendría una manifestación singularmente destacada en el otro hecho de haber esos grandes filósofos escrito toda su obra, o la parte más importante de ella, o cuando menos una parte tan importante como la que más, en los idiomas de los respectivos pueblos, sin más excepción digna de nota que la de Leibniz, el cual escribió la parte más importante de su obra filosófica en francés. Pero este primer fundamento de la idea se fortifica con otros hechos. Los mismos pueblos han sido también los más grandes hogares de cultivo y difusión de la filosofía mediante asimismo sus más grandes centros de cultura, las grandes "escuelas" de la Antigüedad clásica, las grandes universidades de Italia, Francia, Inglaterra y Alemania desde los siglos de plenitud de la Edad Media hasta el siglo actual. Y entre estos centros y los filósofos, los más grandes y los no tan grandes, hay relaciones muy apretadas y significativas: las escuelas de la Grecia clásica, las principales de las cuales siguen siendo las principales durante toda la Antigüedad clásica, sin más excepción que la de la escuela de Alejandría, tuvieron por fundadores a filósofos, sin más excepción, de nuevo, que esta misma escuela de Alejandría; y las grandes universidades aludidas han sido los lugares donde se formaron o donde profesaron o profesan, o donde ambas cosas, la mayoría de los filósofos medievales, modernos y contemporáneos. Estos hechos no son únicos: a la creación de la filosofía han cooperado filósofos de otros pueblos y razas, entre ellos alguno de los más grandes, como Spinoza, y al cultivo y difusión de la filosofía centros culturales de otros países. Pero esta cooperación no representaría hechos del volumen ni la importancia de los apuntados en lo anterior. El volumen y la importancia de estos hechos no los menoscabarían ni siquiera ciertas atenuaciones, reservas o distinguos que habría que hacer, para ser plenamente exacto, en el sentido de que en la historia de la filosofía hay porciones de un peculiar *internacionalismo* y tan voluminosas e importantes, también, como la edad helenístico-romana o la Edad Media occidental.

Pero el hecho de significación más decisiva dentro de este orden de hechos sería el de que la filosofía cultivada, creada y difundida como se ha indicado, se integraría de una serie de filosofías verdaderamente "nacionales", no sólo por la localización de los centros cultivadores y por la nacionalidad de los creadores, ni siquiera, además, por los idiomas en que se expresarían, sino también, y quizá sobre todo, porque tendrían características tan nacionales o étnicas como la idiomática y más íntimas que ésta a la filosofía o al filosofar mismos y más peculiares de éstos: ciertas orientaciones o inclinaciones generales del espíritu filosófico, ciertas maneras de pensar o filosofar, incluso ciertos filosofemas, serían característicos de cada una de esas filosofías nacionales, así el panteísmo de la filosofía hindú, el interés primordialmente moral o eticismo de la filosofía china, el sentido visual u óptico, el "eidetismo", de la filosofía griega, el racionalismo de la francesa, el empirismo de la inglesa, el pensar "trascendental" de la alemana — porque el pueblo y la cultura toda hindúes tendrían por fondo un sentido panteísta del mundo, el pueblo y la cultura chinos una preferencia fundamental por la vida humana en su aspecto social y moral, el pueblo y la cultura griegas serían "eidéticos" —piénsese en su arquitectura, escultura, épica y teatro—, el pueblo y la cultura franceses predominantemente racionalistas, los ingleses radicalmente empíricos y los alemanes caracterizados por una peculiar cavilosidad y profundidad, dos matices semánticos unidos en la palabra alemana *Gründlichkeit*, que los alemanes mismos emplean para designar un valor especialmente estimado y por ende requerido de ellos en obras como las filosóficas, científicas y hasta artísticas.

Esta relación, entre las características nacionales de las filosofías y las de los pueblos creadores de ellas, resulta paradójica tan pronto como se recuerda, por una parte, que los filósofos han querido y pensado crear filosofía universal, universalmente válida o verdadera, y, por otra parte, se comprueba que, de hecho, han creado semejantes filosofías nacionales y, en cuanto tales, más comprensibles, atractivas y convincentes, más valiosas y hasta más verdaderas para los respectivos connacionales que para los extranjeros. Filósofo hay, aunque no sea, ciertamente, de mucho fuste, que ha estampado, al tratar precisamente de este tema de que estoy tratando ahora, estas afirmaciones: "Kant sería en el pensamiento francés un fenómeno imposible: yo creo, incluso, que hasta

aquí no lo ha comprendido todavía en su problema esencial ningún francés". El que ha estampado estas afirmaciones es un alemán de nuestros días, pero no precisamente un "nacionalista", y es muy probable que estas sus afirmaciones expresen una manera semejante de pensar de muchos miembros de distintos pueblos acerca de los miembros de otros. No sé si representará en el presente caso una solución del problema que entraña toda paradoja el pensar que quizá la única manera de que una filosofía sea universal, estribe en que sea lo más nacional posible, a la manera, también, como parece que las grandes obras universales de la literatura deberían su universalidad, por lo menos en parte muy fundamental, a ser tan griegas como la *Iliada* o la *Odisea*, tan romanas como la *Eneida*, tan francesas como las tragedias de Racine o las comedias de Molière o tan alemanas como el *Fausto*... En todo caso, parece que de semejante paradoja no está libre ni siquiera la ciencia, ni siquiera la más científica de todas las ciencias, la matemática, a pesar de que la ciencia, y singularmente la matemática, es más "universalmente verdadera" sin duda que la literatura, pero también que la filosofía; al menos se habla de la matemática "griega" y de la matemática "moderna" en un sentido muy afín a aquel en que se habla de filosofía griega, francesa y alemana: la matemática griega sería exclusivamente *geometría*, matemática de las figuras "visibles", por obra del "eidetismo" de los griegos; la matemática moderna sería principalmente "cálculo", "análisis", por obra del espíritu menos "vidente", más "abstracto", de los modernos.

Pero lo que interesa a los fines de esta conferencia *no son las características nacionales o étnicas que diferencien a las distintas filosofías nacionales unas de otras, sino las características nacionales o étnicas que distinguan a los pueblos creadores de la filosofía de los no creadores de ésta al menos con la misma grandeza, en la misma medida*, es decir, las características típicas de los pueblos filósofos. E inmediatamente salta a la vista que Grecia, Italia, Francia, Inglaterra y Alemania han sido pueblos *hegemónicos culturalmente*; que Francia e Inglaterra siguen siéndolo; que Alemania quizá no haya dejado de serlo; y que Grecia, Francia e Inglaterra han sido pueblos *hegemónicos políticamente* y Alemania ha estado a punto de serlo. Estos cinco pueblos no han sido ni son los *únicos* hegemónicos ni política ni culturalmente — basta recordar a Roma en la antigüedad, a España en la Edad Moderna, a los Estados

Unidos y Rusia en el día de hoy; pero esos cinco pueblos figuran entre los que han sido o son hegemónicos política o culturalmente o ambas cosas. Tampoco el más grande momento de creación filosófica de cada uno ha coincidido con el de máxima plenitud de su hegemonía política ni siquiera de su hegemonía cultural: Platón y Aristóteles son posteriores no sólo a las guerras médicas, sino al "siglo de Pericles" y a la gran poesía épica, lírica y trágica griega; la segunda mitad del siglo xvii y la primera del xviii, que es el período en que cae la creación de las obras maestras de la filosofía inglesa, caen a su vez entre el siglo de la reina Isabel y el siglo de la reina Victoria; la época de la gran filosofía y cultura toda clásica de Alemania abarca, bien curiosamente, una etapa del más profundo abatimiento político de los países germánicos, y la misma Francia, en cuyos reinados de los Luises XIII y XIV coinciden Descartes y Malebranche, sus más grandes clásicos literarios y la hegemonía política, alcanza sólo durante el decadente reinado de Luis XV la *acmé* de su hegemonía cultura internacional— pero lo cierto es que Francia ha tenido todo esto un poco antes o un poco después, como lo cierto es que Grecia tuvo su Homero, su Píndaro y sus trágicos y ganó las guerras médicas, Inglaterra ha tenido su literatura elisabetiana y su imperio victoriano, y Alemania ha estado a punto de lo que todos sabemos.

Aunque no saltase a la vista tan inmediatamente como el hecho de la hegemonía política y cultural de Grecia, Italia, Francia, Inglaterra y Alemania, hay otro hecho de muy especial significación en punto a las características distintivas de los pueblos creadores de la filosofía: esos mismos cinco pueblos son los grandes y, en la proporción de esta grandeza, únicos creadores de la *ciencia* en el sentido moderno de esta palabra. También en relación con esta creación hay faltas de coincidencia como las indicadas hace unos momentos: la edad de oro de la ciencia griega es la alejandrina, posterior a todas las edades de oro de la Grecia clásica; la ciencia alemana tiene, a pesar de Leibniz, su centro de gravedad en punto posterior a aquel en que lo tiene la filosofía alemana; y aunque en Descartes coincida lo que coincide de filosofía y de ciencia, y Locke y Newton sean contemporáneos, la ciencia francesa y la ciencia inglesa han creado desde Descartes, Locke y Newton quizá relativamente más y mayor, en conjunto, dentro de la ciencia que de la filosofía

— pero lo cierto es, una vez aún, que hubo una ciencia alejandrina y que la ciencia moderna es creación de Italia, Francia, Inglaterra y Alemania en términos perfectamente equiparables a aquellos en que se les reconoce la creación de la filosofía en los tiempos modernos. El caso de Italia es singular: Roma fué hegemónica política y culturalmente sin filosofía ni ciencia propias; Italia ha alcanzado la *acmé* de su filosofía al final del período en que fué hegemónica culturalmente y contribuyó como hasta entonces ninguna otra nación a la creación de la ciencia moderna; pero su aportación a la filosofía sin duda no es y su aportación a la ciencia moderna parece no ser tan voluminosa ni importante en conjunto como las francesas, inglesas y alemanas.

La coincidencia, en suma, de las hegemonías filosófica y científica, cultural y política en los mentados pueblos puede explicarse o comprenderse por las relaciones entre los “sectores de la cultura” acabados de nombrar. Sin cierto grado, relativamente elevado, de cultura no sería posible obtener ni mantener una verdadera, una efectiva hegemonía política, y, a la inversa, un instrumento muy eficaz de hegemonía política y un motor que impulsaría a ella sería un grado elevado de cultura, sobre todo de una cultura abarcante de creación filosófica y científica, ya que la ciencia es fuente de la técnica y ésta proporciona medios de dominación material, y también la ciencia, pero más aún la filosofía, suministran ideas capaces de servir como medios de dominación espiritual. Sería lo que vendría aconteciendo crecientemente en la historia, sobre todo en los tiempos modernos, y con singular transparencia en el día de hoy. Por lo demás, *nada sería tan natural como que la hegemonía cultural abarque una hegemonía filosófica y científica en algunos casos, ya que no los abarca en todos. Pero ¿por qué la coincidencia entre las hegemonías filosófica y científica?* —Antes de responder a esta pregunta, permítaseme intercalar una observación que me parece decisiva acerca de la coincidencia aún entre las hegemonías política y cultural, abarque ésta o no la filosófica o la científica o ambas. Y es que todas estas hegemonías parecen deberse, como condición necesaria, si no suficiente, a una voluntad de *superación* de sí mismos y de los demás, de superioridad a los demás y de supremacía *sobre ellos, que ha animado e impulsado, y sigue animando e impulsando, a ciertos pueblos durante sendos períodos de sus respectivas historias dentro de la historia universal—* porque parece bien perceptible asimismo

el fenómeno que puede llamarse de la fatiga histórica: no parece tratarse simplemente de que los pueblos no puedan menos de decaer por obra de una fatalidad opuesta a su voluntad; se trata de que los pueblos parecen acabar por sentirse tan fatigados del peso y de los pesares ajenos a la hegemonía política, que acaban también por preferir dejarla o dejársela quitar... ¿No estamos presenciando en la actualidad el espectáculo de tal fatiga histórica en Francia e Inglaterra, mientras que los Estados Unidos y Rusia nos ofrecen el de aquella voluntad y el del consecuente y pujante avance hacia la pugna por la hegemonía, que ha solido ser objeto de una pugna mortal para uno de los pugnantes?...

Según, pues, cuanto se acaba de apuntar, el porvenir de la filosofía en general se presenta vinculado no sólo al de la cultura asimismo en general, sino, también, especialmente al de la hegemonía política mundial y radicalmente al de la voluntad de hegemonía política y cultural —o voluntad que pudiera reemplazar a ésta. Porque la cultura ¿no declinará si se universaliza la fatiga histórica, si no sigue propulsándola la tensión de la voluntad de hegemonía— u otra que pudiera reemplazar a ésta? ... Porque se vislumbra la posibilidad de que la voluntad de hegemonía fuese reemplazada por otra capaz de dar los mismos frutos, por una voluntad de emulación en punto a laborar por el progreso de la humanidad en conjunto...

Mas vengamos ya a la cuestión de la coincidencia entre las hegemonías filosófica y científica. ¿Hay entre estos dos sectores de la cultura relaciones que la expliquen o hagan comprensible? — Platón y Aristóteles vienen a decir que la filosofía nació del mito como algunos seres míticos y algunos seres reales: causando la muerte de sus progenitores. Por "mito" podemos y debemos entender en general la cultura "primitiva" y lo que de ella es supérstite en la cultura más "progresiva" hasta hoy, y en especial la religión. Pero allá por los tiempos de los primeros filósofos griegos tuvo sus orígenes la ciencia, la investigación metódica de verdades de "pensamiento", como las matemáticas, y de "realidad", como las físicas, y la fundamentación o verificación de semejantes verdades por medio de demostraciones o de observaciones y experimentos susceptibles de ser hechos o comprobados por cualquier sujeto capaz de y dispuesto a tomarse el trabajo necesario. Mito y ciencia diferirían tanto por sus *objetos* cuanto por la *relación de los sujetos con estos objetos*:

los objetos del mito no serían los objetos *parciales, especiales*, de "pensamiento" o de "realidad", de la ciencia, sino objetos imaginados y concebidos como situados más allá de la "realidad" de *este mundo perceptible por los sentidos* y aún más allá del pensamiento mismo, pero a la vez como "causas" de la *totalidad* de los objetos; y la relación de los sujetos con los objetos míticos sería la de *imaginarlos y concebirlos* así, y *creer* en ellos, y *portarse* de ciertas maneras derivadas de esta fe o que ésta vendría a explicar, mientras que la relación de los sujetos con los objetos científicos sería la de investigarlos y fundamentarlos o verificarlos científicamente. El mito había tenido y sigue teniendo un gran éxito, pero el éxito de la ciencia no ha parecido muy inferior al del mito —por lo menos a los creyentes en la ciencia, estoy por decir a los creyentes míticamente en ella. Sin embargo, ni siquiera éstos han sido capaces de renunciar al mito o a su éxito. ¿Por qué, entonces, no conjugar mito y ciencia, entrando con los objetos de la ciencia en relaciones míticas o con los objetos del mito en relaciones científicas? . . . Y, en efecto, los pitagóricos, los cabalistas, los astrólogos, los teósofos y los espiritistas entraron con objetos de la ciencia como los números, los astros o los fenómenos psíquicos en relaciones míticas; y en relaciones científicas con los objetos como Dios o el alma han intentado entrar— los filósofos, "demostrando" la existencia de Dios o la de un alma sustancial, espiritual, inmortal. . . En estas relaciones y métodos científicos estribaría el "dar razón", "razón de ser", por el que un día se definió la filosofía. La medieval sería una buena confirmación de lo que acabo de insinuar: es, en volumen y por su índole, mucho más que filosofía, propiamente, teología, debido justo al no aplicar a los objetos de la fe religiosa —cristiana, islámica, judaica— exclusivamente métodos científicos, por el uso hecho de la revelación. En todo caso, si cuanto acabo de insinuar fuese como acabo de insinuarlo, se comprendería por qué son los mismos pueblos los grandes creadores de la ciencia y de la filosofía. La muy especial significación de este hecho sería precisamente ésta: sin ciencia no podría haber filosofía. La relación, por lo demás, no se daría sólo en los pueblos; se ha dado, de hecho, en los individuos, en los filósofos. Porque si filosofía es el intento de hacer ciencia con objetos no científicos, semejante intento implica que quien lo emprenda conozca en buena medida la

ciencia, sea en buena medida hombre de ciencia. Y, en efecto, sabido es cómo los grandes filósofos han sido a la vez grandes hombres de ciencia.

Ahora bien, es general pensar que la filosofía viene recorriendo un período de reflorecimiento o renacimiento desde principios de siglo aproximadamente, porque no es menos general pensar que los dos últimos tercios del siglo pasado fueron un período en que, si la filosofía no desapareció, estuvo representada principalmente por una filosofía de baja estofa, como consideran a la materialista las demás, o por una filosofía como la positivista, tan "limitadora" de la filosofía, que equivaldría a una paradójica negación de ésta. En cambio, desde principios de siglo aproximadamente, se habrían desarrollado brillantemente de nuevo la filosofía idealista y la metafísica. Sin embargo, hace ya algún tiempo que expresé públicamente ciertas dudas acerca de este renacimiento o reflorecimiento de la filosofía. No se me ha ocurrido, naturalmente, negar los hechos del dominio público: la abundancia de las publicaciones consideradas como filosóficas; el alto nivel intelectual de no menos de ellas que en los mejores tiempos de la filosofía; el interés de un público creciente por ellas y por cuanto se presenta relacionado con la filosofía... Lo dudoso es el significado de estos hechos, empezando por el significado del fundamental: las filosofías dominantes en este medio siglo. En definitiva me parece que no representan una restauración de la metafísica, ni en la forma prekantiana de ésta, ni en la forma de los grandes sistemas postkantianos del idealismo alemán; sino una ampliación y un ahondamiento de la filosofía de la cultura en general y singularmente de la filosofía de la filosofía, en el sentido neokantiano y diltheyano de estas filosofías. Los filósofos contemporáneos, o no han hecho metafísica en aquel sentido, ni un sistema universal como el de Hegel, o lo que han hecho de metafísica en aquel sentido ha resultado lo de menos éxito entre toda su obra, como lo que en la filosofía de Bergson hay de estricta metafísica del *élan vital* o como la metafísica del impulso y el espíritu del último período de Scheler; lo que los filósofos contemporáneos han hecho con verdadero éxito es filosofar sobre las condiciones de posibilidad y sobre la posibilidad misma de la ciencia y de la filosofía y de los otros sectores de la cultura: la fenomenología de Husserl no es sino un esfuerzo por fundamentar como ciencia rigurosa la filosofía y con ella el resto y el todo del conocimiento humano; la filosofía de Dilthey, que aunque

producida en los últimos decenios del siglo pasado y el primero de éste, sólo en los siguientes hasta hoy se ha difundido vastamente y ha influido profundamente, es una filosofía de la vida como condición de posibilidad de las ciencias del espíritu y de la cultura; la filosofía de Heidegger es una filosofía del ser del hombre como condición de posibilidad de la ontología —y, últimamente, de la historia del hombre; y en cuanto antecedente de una filosofía como ésta han tenido el mayor éxito, de toda la filosofía de Bergson, los filosofemas de éste sobre el tiempo... Todo esto significa que la filosofía sigue en la línea iniciada por Locke, cuando desvió a la filosofía desde el filosofar sobre el origen de las cosas hacia el filosofar sobre el origen de las ideas, y convertida por Kant en filosofía crítica de la cultura. Los filósofos contemporáneos ya no filosofan tanto directamente sobre el más allá de una existencia de Dios o una inmortalidad del alma, como un Aristóteles o un Descartes, cuanto sobre el hombre, creyente en Dios o en la inmortalidad, o afanoso de creer en el uno y en la otra, o resignado a no hacer más que creer en el uno y en la otra, o a ni creer en el uno ni en la otra, o no interesado por semejantes creencias... En suma: en la actualidad, la filosofía parece no ser sino una investigación de los sectores de la cultura humana y del hombre mismo sumamente difícil de distinguir de las "ciencias humanas" por unos imprecisos límites entre lo científico y lo filosófico en el investigar semejantes objetos.

La relación entre lo que acabo de decir sobre la filosofía en la actualidad y lo que antes dije sobre mito, ciencia y filosofía me parece que salta a la vista. Lo que antes dije sobre mito, ciencia y filosofía no fué sino un superconciso resumen de una filosofía de la filosofía, la ciencia y el mito. Y lo que acabo de decir sobre la filosofía en la actualidad, la prolongación de esta filosofía de la filosofía, la ciencia y el mito hasta el momento actual. La filosofía habría empezado por ser una frustránea ciencia de lo mítico, y habría acabado por ser ciencia de esta frustración...

En esta evolución, desde la pseudociencia de los objetos del mito hacia la ciencia de los sectores de la cultura, se han impuesto últimamente dos tendencias convergentes: la tendencia a tomar los sectores de la cultura, objeto de las ciencias humanas y de la filosofía de la cultura, en su concreta circunstancialidad en torno al sujeto mismo filosofante y cien-

tífico, y la tendencia a entender el dar razón de ser de estos objetos, o el método, ya no como un dar razón *esencial* de los existentes sino como un dar razón existencial de ellos. La primera tendencia trae a hacer filosofía y ciencia de lo propio en el sentido más estricto, en el cual implica lo actual, y en este sentido representa el ápice del historicismo y personalismo de nuestros días. La segunda tendencia, que es obviamente la del existencialismo también de nuestros días, viene a reemplazar el método más venerable de la filosofía por el peculiar de la ciencia en el sentido estricto de la moderna de la naturaleza.

Interesante, sobre todo a nuestros fines, sería *prever* si la filosofía seguirá la misma línea ya indefinidamente, con la posibilidad de desaparecer absorbida en puras ciencias humanas, o volverá a una línea como la de la metafísica pre- y post-kantiana; y si —cuestión en la más apretada relación con la anterior— continuará siendo, incluso crecientemente, historicista, personalista, existencialista.

Lo previsible depende, a mi ver de *lo visto* en el anterior resumen de filosofía de la filosofía prolongada hasta el momento actual. La filosofía quiso ser ciencia de lo mítico mientras no se vió la congruencia entre los objetos y los procederes del mito, por una parte, y los de la ciencia, por otra, y la incongruencia entre los objetos del mito y los procederes de la ciencia como entre los objetos de la ciencia y los procederes del mito. Una vez vistas estas congruencia e incongruencia, no parecen previsibles sino estas cosas: la persistencia *de la ciencia*, inclusive de la *ciencia del mito*, no *de los objetos míticos* —y haya de ser esta ciencia del mito pura ciencia o ciencia y filosofía—, y la persistencia *del mito mismo*... porque no es seguro, como mínimo, que la ciencia del mito haya de acabar con el mito mismo. O en otros términos: parece que dentro del horizonte de lo previsible desde la atalaya o, si ustedes lo prefieren, el abismo del hoy, los hombres seguirán, por una parte, creando o recreando mitos, en todo caso creyendo en ellos, y, por otra parte, haciendo ciencia, inclusive de su crear o recrear mitos y creer en ellos... En cuanto a los métodos de tendencia historicista, personalista y existencialista, parecen demasiado vinculados a la particularidad de las cosas humanas, por un lado, y a la del método de la ciencia —que es una de las cosas humanas—, por otro lado, para que se presente como fundadamente previsible el abandono, al menos, de ellos.

Así concisamente examinadas las relaciones entre nacionalidad y filosofía en general, y la índole y evolución contemporánea e incluso futura de esta última, procede examinar, aunque sea sólo como es fuerza, de la misma manera concisa, las relaciones de México con la filosofía en el pasado y el presente — y el porvenir.

De la idea general y generalizada de que sean los pueblos señalados en la primera parte de esta conferencia los creadores de la filosofía, en un sentido en el que no lo es ningún otro, no es sino idea parcial, por un lado, pero por otro aceptada incluso de los mexicanos, la de que no hay aún una filosofía mexicana, en el sentido en que hay una filosofía francesa o alemana. Mas, por otra parte, son un hecho, un hecho histórico, las relaciones, seculares incluso, de México con la filosofía. Estas relaciones son las que procede examinar. El hacerlo requiere la fijación de ciertos conceptos, casi me atrevo a decir "categorías", con o en los que caracterizar o definir e interpretar y valorar la obra de México en relación con la filosofía, que no llegaría aún a ser la de creación de una filosofía mexicana.

México no habría hecho hasta hoy ninguna *aportación* a la filosofía universal. En el dominio de la filosofía no habría hecho más que *importar filosofías extranjeras*, prácticamente europeas con exclusividad. Es decir, los mexicanos cultivadores de la filosofía, en México o fuera de México, esto último como, por ejemplo, algunos de los jesuitas mexicanos desterrados a Italia en 1767, y los extranjeros cultivadores de la filosofía en México, como, por ejemplo, Fray Alonso de la Veracruz, si no es un anacronismo y hasta una herejía considerarle como extranjero, no habrían hecho más que exponer, en una forma u otra, filosofías extranjeras.¹ Pero inmediatamente se ocurre una cuestión: ¿es posible que la importación de filosofías sea un hecho histórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como *aportativa*,

¹ La importación atribuida a los desterrados sugiere este reparo: ¿qué pueden haber importado en México los desterrados de él? Pero no es difícil la réplica al reparo: éste se funda en un concepto tan estricta cuan infundadamente geográfico, material, de México; para el concepto histórico, cultural, humano y único fundado de México —como de cualquier "cultura"—, puede haber un "México peregrino" fuera de los límites geográficos del país llamado México. Es un buen ejemplo más de la necesidad y de la manera de afinar los conceptos historiográficos e historiológicos.

siquiera en grado mínimo? . . . Si se escruta la historia de la filosofía en México con el instrumento óptico al que puede compararse la pregunta anterior, pronto se ve todo lo siguiente.

Las importaciones han implicado a partir de cierto momento una actividad de elección. Quizá un primer período de la historia de la filosofía en México sea el redondeado precisamente por la mera importación de la filosofía escolástica exclusiva en la metrópoli española, sin nada que pueda considerarse como elección de una filosofía entre las muchas integrantes de la filosofía universal. Pero a partir por lo menos de la mitad del siglo XVIII ya no es lo mismo. Los jesuitas y los no jesuitas, como Gamarra, que hacen en la vida filosófica de la colonia las innovaciones tan estudiadas en estos años, *eligen* entre las muchas filosofías ya integrantes de la universal precisamente la filosofía *electiva* o *ecléctica*, para importarla. Los otros mayores momentos de importación de filosofías en México, el de importación de la filosofía del liberalismo en la primera mitad del siglo pasado, el de importación de la filosofía positivista en la segunda mitad del mismo siglo y el de importación de filosofías antipositivistas, espiritualistas, en los primeros decenios de este siglo, han sido momentos igualmente de activa elección filosófica, aunque ninguna de las filosofías importadas en ellos se llame ya electiva. Ahora bien, todas estas importaciones electivas *han elegido en el mismo sentido: en contra de las filosofías que en el momento representaban desde más o menos tiempo la tradición, en favor de filosofías que el curso ulterior de la historia ha probado que marchaban en el sentido de la innovación y de la hegemonía; pero, a una, con cierta moderación, así en relación a las filosofías innovadoras y hegemónicas, como en relación a la tradicional: no siempre fué ésta rechazada ni siquiera reemplazada totalmente por las elegidas, ni fueron éstas las más extremas entre aquellas innovadoras y hegemónicas.* Y sin embargo, las filosofías representativas de la tradición en cada momento estaban ahí, hubieran *podido* ser *electivamente* continuadas o importadas con preferencia a las innovadoras; incluso *lo natural* hubiera sido que las hubieran preferido personalidades, por lo menos, como las de los jesuitas del XVIII y Gamarra, tan vinculadas por su carácter sacerdotal a la tradición. Y no menos natural es que los innovadores tiendan precisamente en cuanto tales al extremismo.

Mas, aquel momento central del siglo XVIII ha sido en la historia de México un momento capitalmente divisorio: de las que pueden llamarse la edad de la importación *desde fuera* y la edad de la importación *desde dentro*. El primer momento de importación es el de una importación hecha por quienes vienen de fuera de México a éste, trayendo la filosofía del país de su procedencia; mientras que a partir del momento central del siglo XVIII, los momentos de importación son de importaciones hechas por personalidades del país que, *no sólo* a la vuelta de un viaje al extranjero, sino antes de hacerlo e incluso *independientemente de todo viaje al extranjero*, importan en el país filosofías. Esta división de edades, de importación desde fuera y de importación desde dentro, representa algo más profundo que ella misma: el importar con *espíritu de metropolitano* que se traslada a la colonia o con *espíritu de colonial*, o el importar con *espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente*.

Pero las importaciones hechas con este último espíritu no se han reducido a ser activamente *electivas*: su actividad ha ido más allá de la de elegir. La importación de filosofías innovadoras no podía menos de plantear el problema de su *inserción en lo nacional*, constituido como estaba en cada momento por la tradición correspondiente a éste: la solución fué la de *adaptación* de lo importado a las peculiaridades culturales del país en cada momento. El caso más relevante de semejante adaptación parece ser el cifrado por el cambio del lema o divisa del positivismo comtiano, *orden, progreso y amor*, por el lema o divisa *orden, progreso y libertad*, en la que la *libertad* reemplaza al *amor* de aquélla por concesión al liberalismo cuyo triunfo acababa de ser condición de *posibilidad*, cuando menos, de la importación del positivismo.

Pero tampoco en la adaptación de lo innovador importado a las peculiaridades culturales del país se quedó la actividad de las importaciones hechas con el indicado espíritu. De la *inserción de lo innovador importado en lo nacional* se pasó a la *inserción de lo nacional en lo innovador y en lo hegemónico*. El mito en plenitud representa una manera de ver el mundo entero y una manera de regular la vida entera: los objetos del mito son o abarcan en una forma u otra principios universales. Los objetos de la filosofía son los del mito: a ellos debe, pues, la filosofía la *universalidad* que la caracteriza. Por tanto, la creación o la adopción de una filosofía acarrea que el creador o el adoptante no pueda menos de

concebirse *incluso en la filosofía creada o adoptada*. Lo que esto quiere decir lo explica el caso quizá también más relevante ofrecido por la historia de la filosofía en México. Vuelve a ser caso del positivismo. Barreda no se redujo a importar el positivismo en México: incluyó a México en la historia universal según la ley de los tres estados de la filosofía de Comte; e incluyó a México en la historia universal según esta ley nada menos que como *protagonista de un agón o lucha concebida como decisiva* del curso de la historia universal. He aquí, en efecto, estas palabras de la oración cívica que pronunció en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867, es decir, el primer aniversario de la independencia nacional subsiguiente al triunfo de la República Mexicana sobre el Imperio de Maximiliano:

“Conciudadanos: vosotros recordáis en este momento, que el sol del 5 de mayo que había alumbrado el cadáver de Napoleón I, alumbró también la humillación de Napoleón III. Vosotros tenéis presente que, en ese glorioso día, el nombre de Zaragoza, de ese Temístocles mexicano, se ligó para siempre con la idea de independencia, de civilización, de libertad y de progreso, no sólo de su patria, sino de la humanidad. Vosotros sabéis que haciendo morder el polvo en ese día a los genizaros de Napoleón III, a esos persas de los bordes del Sena que más audaces o más ciegos que sus precursores del Eufrates, pretendieron matar la autonomía de un continente entero y restablecer en la tierra clásica de la libertad, en el mundo de Colón, el principio teocrático de las castas y de la sucesión en el mando por medio de la herencia; que venciendo, repito, esa cruzada de retroceso, los soldados de la República en Puebla, salvaron como los de Grecia en Salamina, el porvenir del mundo al salvar el principio republicano, que es la enseña moderna de la humanidad.”

Las importaciones de filosofía en México hechas desde dentro o con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente, han sido tan activamente electivas y adaptativas que, llegando a la inserción de lo nacional en lo innovador importado como protagonista de un *agón* decisivo del curso de la historia universal, pudieran estimarse *importaciones aportativas* por ello — sólo, si no hubiera lo que hay aún... Es que filosofías como la filosofía de la existencia de Caso y la filosofía estética de Vasconcelos tienen un grado de consistencia y de originalidad plenamente igual al de muchos pensadores que figuran en las *Historias de la Filosofía* — a pesar de lo cual no figuran en éstas

tales maestros mexicanos. Pero prescindiendo por un momento de dar satisfacción al deseo de ver la forma de reparar tal injusticia, para lo cual será lo primero descubrir o señalar la razón, o más bien sinrazón, de la misma, concluyamos que las *importaciones* de filosofía en México han sido *aportativas* a la filosofía en grado no inferior al de otras muchas filosofías que figuran en las Historias de la Filosofía por sus *relativas* aportaciones a la filosofía universal.

Pero lo más importante de todo es el sentido unitario que inequívocamente perfilan las importaciones de filosofía en México hechas a partir del siglo XVIII inclusive. Este sentido consiste en algo más que en lo antes señalado, que en ser importaciones electivas de lo innovador y que han llegado a insertar a México en la historia universal como protagonista de un acto decisivo de ella. Esto tiene su razón de ser en lo radical del espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional, y patriótica creciente con que se han hecho, y lo radical de este espíritu es la colectiva *voluntad* de crecer o progresar precisamente en independencia y personalidad hasta — ¿la hegemonía?... Pero antes de detenernos en este último término y en la voluntad que lo persigue, debemos volver sobre la injusticia mentada hace un momento.

Es, pues, un hecho, un hecho histórico, que, en suma, México no ha dejado de hacer a la filosofía aportaciones como otras registradas en la Historia de la Filosofía, a pesar de lo cual no se encuentran registradas en esta Historia las suyas, antes, por el contrario, la idea de no haber hecho hasta hoy ninguna aportación a la filosofía universal se generalizó — incluso entre los mexicanos, si no principalmente entre ellos, pues que la ignorancia de la filosofía mexicana por los no mexicanos llegaría al extremo de ignorar dicha idea... Los mexicanos habrían aceptado como autovaloración propia la ajena ignorancia de ellos... ¿Cuál es la — sinrazón de semejante injusticia de la Historia de la Filosofía con la filosofía mexicana, de los no mexicanos con los mexicanos, de éstos consigo mismos? Un doble hecho, político y cultural: la dependencia política de América respecto de Europa y la dependencia de las valoraciones culturales respecto de las políticas. La dependencia política de América respecto de Europa dejó en América un espíritu de subordinación cultural a Europa que ha persistido no sólo mucho más acá del logro de la independencia política, sino incluso donde no sigue justificándolo el desnivel cultural.

Así continuó la excolonia política de España siendo colonia cultural de Europa. Pero toda esta situación ha cambiado ya mucho en los últimos años. Y no sólo los americanos, sino los mismos europeos vienen dándose cuenta de ello. Por ende cabe esperar la pronta reparación de una injusticia como la que ha sido objeto de estas sumarias consideraciones. Pero la reparación vendrá fundamentalmente por la vía de la evolución de la filosofía en México, a la que paso, pues.

Vistas las relaciones de México con la filosofía en el pasado, veamos las presentes.

Lo rigurosamente actual en punto a la filosofía en México son los empeños actualmente en marcha por articular una filosofía de lo mexicano y singularmente del sujeto de lo mexicano, del mexicano. Tal es el tema común a esta serie de cursos y conferencias. Los empeñados en la articulación de tal filosofía son principalmente los jóvenes que más se han destacado intelectualmente en las últimas generaciones arribadas a la edad de entrar en la vida pública, pero su empeño ha recibido lecciones y estímulos de los antecedentes —alguno, decisivo— que tiene en la obra de los maestros de las últimas generaciones anteriores a la suya. Uno de los empeños parciales del gran empeño total de los jóvenes aludidos es precisamente el remontar en busca de los inicios del interés por lo mexicano, para reconstruir su desarrollo hasta la actualidad. Y alguno de los jóvenes aludidos ha podido remontar, sin que ello parezca exagerado, a la admiración de Hernán Cortés por la grandeza cultural del Imperio azteca. Si se toma lo mexicano, no en el sentido de lo aborigen puro, sino en el de la “transculturación” indo-hispánica, el siglo XVIII vuelve a presentarse como decisivo. Nada tan natural como que el espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica que encontramos en la raíz de las decisivas elecciones filosóficas hechas por aquel siglo, *incluya* el interés por lo *distintivamente* patrio. Mas, para venir aquí, donde el tiempo apremia, a los antecedentes inmediatos de lo actual, y aun sólo, entre lo actual, de lo filosófico, no es posible dejar de señalar los que se encuentran en la obra de Caso y Vasconcelos y, más decisivamente, en la obra de Samuel Ramos, no sólo por su influjo directo en los repetidos jóvenes y reconocido de ellos, sino por otra razón aún, muy importante filosóficamente.

La filosofía de la cultura puede concebirse como una filosofía *de la cultura en general*, y así es como la conciben la mayoría de los filósofos contemporáneos de la cultura, pero no es así como la conciben los repetidos jóvenes. Lo que éstos se hallan empeñados en articular es una *filosofía de la cultura mexicana*. Pero esta concepción no es original de ellos. Su origen remonta un poco más allá. A la filosofía de las circunstancias españolas que fué la primera original planeada y parcialmente desarrollada por Ortega y Gasset. Allá por 1914 se consideraba éste como un profesor de filosofía *in partibus infidelium*, en tierras de infieles a la filosofía, hostiles o, cuando menos, indiferentes a ella. Pero el individuo no existe, no *es*, sino en y con su "circunstancia". El filósofo no podía ser sino en y con su circunstancia hispánica. Si ésta no se salvaba para la filosofía, tampoco se salvaría el filósofo. Pero salvar una circunstancia es actualizar *el logos*, el sentido que en potencia entraña toda cosa, aun la aparentemente más sin sentido, más *i-lógica*, o bien, y puesto que el sentido o *logos* se actualiza por medio del *concepto* y semejante actualización no sería otra cosa que filosofar — en el sentido de la filosofía de la cultura, salvar una circunstancia es potenciarla conceptuándola o filosofando sobre ella: no, pues, sobre la cultura en general, sino sobre la cultura concreta en torno del sujeto filosofante.

Mucho más apretadamente que todos los vínculos anteriores entre la cultura, la ciencia y la voluntad de hegemonía, por una parte, y, por otra parte, la filosofía, vincula esta filosofía la filosofía, o se vincula a sí misma, a su circunstancia cultural. En ésta y con ésta tiene que salvarse, tiene que ser, aunque sea salvando o cooperando a salvar la circunstancia. Lo que quiere decir prácticamente: una filosofía de la circunstancia cultural es *una misma cosa* con ésta, con una circunstancia de cultura potenciada, de cultivo de la ciencia, especialmente la humana, y de voluntad potente para propulsarla.

Esta lección de Ortega la aprendió Samuel Ramos, según este mismo declara, hasta el punto de presentar su filosofía como consistiendo esencialmente en una filosofía de la circunstancia mexicana, en el mismo sentido de la filosofía de la circunstancia española de Ortega. Y es la lección que han aprendido de él a su vez los jóvenes empeñados en articular la filosofía de lo mexicano.

Este concretar circunstancialmente la filosofía de la cultura es sin duda un genial acierto teorético. En todo caso es característico de la dirección de la filosofía contemporánea de lengua española a que acabo de referirme.

Los empeños por articular una filosofía de lo mexicano y singularmente del mexicano tienen por razón de ser inmediata la idea de que filosofar sobre lo mexicano y el mexicano sería el proceder conducente con más seguridad a la filosofía mexicana en el afán de la cual tienen su razón de ser radical los mismos empeños. Mas es obvio que si sobre lo mexicano filosofasen no mexicanos, el resultado no sería la filosofía mexicana de la que se experimenta el afán. En cambio, si sobre cualesquiera otros objetos filosofasen mexicanos, el resultado sí sería la filosofía mexicana de la que se experimenta el afán. Filosofía de mexicanos sobre cualquier objeto no puede menos de tener una especificidad característica, en la medida en que la filosofía tampoco puede menos de realizarse en filosofías expresivas de la personalidad, no sólo étnica, sino hasta individual, de los respectivos autores, y en que los mexicanos filosofantes tienen sin duda esta doble personalidad. La cuestión parecería ser, pues, que *mexicanos filosofasen* — sobre cualquier objeto. Sin embargo, los objetos de la filosofía no son indiferentes para la historia de la filosofía. Hay una historia de los objetos de la filosofía que es parte condicionante de la historia total de la filosofía. Y, así, en la actualidad hay una serie de objetos que van desde objetos tan universales por abstractos como los de la lógica matemática hasta los más concretos de la cultura circunstanciada, y que son los objetos impuestos por su historia a la filosofía — en tanto el genio no imponga a la filosofía objetos a redopelo de su historia. Los objetos actuales de la filosofía se ordenan en esferas de circunstancialidad concéntricas desde el centro que es cada sujeto hasta la circunstancia de éste más alejada de él, que es la de los objetos más abstractos y universales. Este orden quizá sirviera para planificar la colaboración de los muchos participantes hasta ahora con falta de orden y plan en los empeños de articulación de una filosofía de lo mexicano.

De esta falta de orden y plan forman parte, y fundamental, las deficiencias que me parecen perceptibles en el manejo de los métodos aplicados y atribuibles no sólo a una práctica aún corta, sino también a una reflexión insuficiente o nula sobre ellos. Pondré por ejemplo las condi-

ciones mínimas requeridas por el método más actual, y, como consecuencia de lo insinuado acerca de la historia de los objetos de la filosofía y de las relaciones existentes entre objetos y métodos en general, más importante de los aplicables: un método que merezca llamarse propiamente "existencialista", a diferencia de todo método más propiamente "esencialista".

Una serie de proposiciones que prediquen sendas notas del sujeto "lo mexicano" o "el mexicano" concebido como una esencia fija que se trataría de definir por medio de esas notas, sería el resultado de la aplicación de un método esencialista. Un método existencialista consistiría, por el contrario, en ir aduciendo una serie de fenómenos que irían constituyendo, integrando, *históricamente y con la aducción misma de ellos*, lo mexicano y al mexicano. Porque para la posición existencialista no se reduce todo a la inexistencia de teorías absolutas de esencias absolutas y a la existencia exclusiva de teorías *históricas y existenciales* de semejantes esencias, sino que lo radical es que no hay estas esencias, antes bien una *confección histórica y existencial de las esencias mismas*, por medios entre los cuales la teoría es uno, pero sólo uno.

Sobre todo si se perfecciona la metodología de estos empeños por articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano y si se planifica la colaboración de los participantes en ellos, parece bien fundada, pues, la idea de que ellos serían el proceder conducente con más seguridad a la filosofía mexicana de la que se experimenta el afán. Mas ¿y este afán? Es hora y el momento de venir a él.

Implica evidentemente una doble convicción: la de que una filosofía mexicana es posible y apetecible. Las anteriores consideraciones de esta conferencia acerca de la filosofía en general y de las relaciones entre la filosofía y México en particular, han versado precisamente sobre las condiciones de posibilidad y de apetecibilidad de una filosofía mexicana. Florecimiento de la cultura en general, cultivo de la ciencia en especial, voluntad de hegemonía política o por lo menos cultural, o una voluntad equivalente, si tal se diera, se presentaron como las condiciones de posibilidad de una filosofía en general; los objetos de la cultura circunstanciada y el método existencialista, como las condiciones de posibilidad, si no absolutamente forzosas al menos más favorables, de la filosofía en la actualidad. El carácter nacional de la filosofía sería obra espontánea, por

decirlo así, de la personalidad étnica de sus autores, como su carácter personal lo sería de la personalidad individual de éstos. Y el apetecer una filosofía no podría deberse más que a la persistente creencia en el éxito de la aplicación de métodos científicos a objetos míticos o en que el resultado de la aplicación de métodos científicos a las cosas humanas no debe conceptuarse exclusivamente de ciencia, sino aún de filosofía. Todas estas condiciones se dan actualmente en México. De la apertencia de una filosofía mexicana no hay que dar aquí más pruebas. El progreso general del país es un acelerado espectáculo cotidiano para sus moradores. La vocación y aptitud del mexicano, como del hispanoamericano en general y del español, para el tratamiento no sólo literario y artístico, sino también científico, de las cosas humanas, es un hecho histórico como no lo es la aptitud, o por lo menos la vocación, de los mismos para el tratamiento científico de las cosas naturales. Y del espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica vivo y activo cuando menos desde el siglo XVIII, es retoño, en la Revolución del presente siglo, el nacionalismo y la voluntad de destacarse entre los pueblos como campeón de un orden mundial fundamental y esencialmente dirigido al robustecimiento mutuo de las personalidades colectivas e individuales cuya plural diversidad es la riqueza misma de la Humanidad. Los problemas planteados por este orden mundial, que tanto afecta a México, no sólo como campeón de él, sino sobre todo como miembro de él, representan, entre las esferas de circunstancialidad en que se ordenan los temas actuales de la filosofía, la o las intermedias entre la de los objetos más abstractos y universales y la más concreta en torno suyo, para el filósofo mexicano.

Pero ni siquiera con lo que acabo de decir he dicho todo lo que acerca de las relaciones entre México y la filosofía en el pasado, el presente y el futuro me parece posible decir, porque aun no he dicho precisamente lo que me parece más radical de todo ello. Es lo siguiente.

La historia humana tiene una estructura dinámica muy notable. Es un presente peculiarmente renovado, y cada presente tiene su pasado y su futuro, esto es, un pasado que lo determina parcialmente a él, al presente, pero que a una es determinado parcial y retroactivamente por él, por el presente, y un futuro determinado parcialmente por él, por el presente, pero que a una lo determina parcial y anticipativamente a él, al presente.

La determinación retroactiva de su pasado por cada presente permite indicar cómo puede venir por la vía de la evolución de la filosofía en México la reparación de la injusticia cometida por la Historia de la Filosofía con la filosofía mexicana, lo que al par servirá de ejemplo explicativo de semejante determinación, a primera vista imposible o por lo menos muy problemática. Imaginemos a estos jóvenes empeñados en articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano que sea una filosofía mexicana, triunfantes ya en sus empeños, esto es, reconocidos universalmente como filósofos. ¿No obrará su triunfo retróactivamente sobre el pasado de la filosofía en México, haciendo reconocer universalmente en él filosofías no sólo antecedentes de la filosofía de los triunfantes, sino dotadas de valor propio? . . . Imaginemos a los mismos jóvenes fracasados, como niños prodigios que no cumplen lo que prometen. ¿No obraría su fracaso retróactivamente sobre el pasado de la filosofía en el país, consolidando la idea de no haber una filosofía mexicana en el sentido en que se experimenta el afán de que la haya? . . . Es que el pasado humano no está integrado exclusivamente de hechos materiales con elementos adicionados por el espíritu de cada presente.

Y la estructura toda de la historia permite hacer comprensiblemente las siguientes indicaciones finales.

No sería posible decir definitivamente qué sea lo mexicano, ni en filosofía ni en general. Y no sólo porque lo mexicano, en filosofía como en general, tenga un futuro impredecible, sino porque ni siquiera lo que haya sido lo mexicano en el pasado es definitivo . . .

Pero si lo que realmente se va haciendo es confeccionar lo mexicano y el mexicano, entre otros medios con la teoría, con la filosofía, no sólo resulta patente la responsabilidad histórica y nacional de estos jóvenes empeñados en articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano, sino que me cabe poner punto final a la razón de ser de estos empeños, historicista, personalista y existencialista ella misma, que prometí desde el principio de esta conferencia y me atrevo a pensar que he dado en alguna medida, a lo largo de ella con la consideración siguiente.

Los profetas por excelencia son los del Antiguo Testamento. ¿En qué radica su profetismo? En ser profetas del Dios de Israel. El Dios de Israel es un Dios "de palabra", pero no en el sentido del *logos* griego, ni siquiera del *Logos* helenizante del Cuarto Evangelio, sino en el sentido

en que decimos en español castizo —quién sabe si judaico— que un hombre “tiene palabra”, es “un hombre de palabra”, es “de fiar”. El Dios de Israel es un Dios que da, que empeña su palabra, y que la cumple, porque su palabra es, más que la expresión de su pensamiento o razón, sobre todo la expresión de su voluntad —como cuando la Virgen dice al Ángel del Señor: “hágase en mí según tu palabra”, es decir, “cúmplase en mí tu voluntad”— y porque esta voluntad es todopoderosa. El profeta de este Dios es un verdadero “profeta”, “predice” lo que se “cumple”, porque no es más que el “portavoz” de la palabra empeñada por la divina voluntad todopoderosa. Pues bien, esta explicación del profetismo hebraico es aplicable a toda profecía, a toda predicción. *Las predicciones sobre las cosas humanas se cumplen en la medida en que las cosas sobre que versan dependen de una voluntad humana que las quiere.* En la voluntad de México está, pues, el que se cumpla la profecía acerca de su filosofía con que, simple portavoz, voy a poner fin a esta conferencia en unas palabras de Ortega y Gasset que me vienen a la memoria — sin duda no sin causa (un momento parejamente auroral de España, infortunadamente frustrado; ojalá no se frustré este de México):

“Hay en el aire fabulosa inminencia. Los minutos transcurren estremecidos . . .

Apriessa cantan los gallos e quieren crebar albores.”

Estas últimas palabras, de tan mexicana actualidad, son, empero, del viejo y castellano *Cantar de Mio Cid*.

JOSÉ GAOS