

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON

Año I

Nº 1

1960

válido el rompimiento con el historicismo, con los mitos de la ciencia, de la historia y del progreso, del hombre-Dios.

A este punto la desesperada soledad del "Solo" —solo en la mentira de Dios y en la del mundo— que culmina en la trágica epopeya del suicidio metafísico, se hunde en él la áspera dulzura del infinito deseo de caer siempre más abajo en el abismo, de la "vuelta" al líquido caos primitivo (sentimientos estos que se encuentran, por ejemplo, en el joven Werther y en Ana Karenina), empujado por el ansia de confundirse con los elementos de la naturaleza: disolverse en el aire, en el agua, en el fuego, en la tierra, sentidos en toda su potencia de fuerzas cósmicas necesarias, así como lo sintieron los filósofos griegos antes de Sócrates y con todo el sentido trágico del que quiere anularse en los elementos que no conocen luz de conciencia y responsabilidad de voluntad. Sentido pánico de la naturaleza, don de nuestra vida a la tierra madre, que está ahí esperando beber nuestra sangre, que da vida a una incomprensible existencia. Es el atractivo del viaje de regreso sin regreso, del desierto, de la montaña, de la estepa, de la pampa, la atracción "homérica", de la naturaleza potente en su insignificante grandeza, en la cual es tiempo desde siempre que el hombre anule su propia existencia. Es el vértigo de la libertad que no le interesa nada ser libre, y anula el sentido dionisiaco de sí misma en el baile eterno de los elementos.

Traducción de: GIANCARLO VON NACHER

## BERGSON EN MÉXICO: UN TRIBUTO A JOSÉ VASCONCELOS

Dr. PATRICK ROMANELL  
Universidad de Texas

CON ANTERIORIDAD A LA REVOLUCIÓN MEXICANA de 1910, México, era, pese a todos los intentos y propósitos, una colonia cultural de Europa, no obstante el progreso alcanzado por su independencia política de España, un siglo antes. Con la Revolución, México nació como entidad cultural "*per se*".

En contraste con la bandera ostensiblemente anti-nacionalista de la Revolución Rusa de 1917, la Revolución de México, en 1910, fue abiertamente nacionalista, en su orientación general. La Revolución Mexicana, a principios del siglo XX, no solamente llegó a sobrepasar a la Guerra de Independencia, de principios del siglo XIX, propugnando por una recuperación política y económica de México, sino que dentro de la búsqueda de una plataforma política, llega también a completar la conquista hispana, de comienzos del siglo XVI, si consideramos así su esfuerzo intelectual y cultural, en el descubrimiento de México mismo. Este descubrimiento de México —en su aspecto ideológico— realizado por los propios mexicanos, se refleja en forma más precisa en esos pensadores que han interpretado la Revolución en términos que giran en torno al concepto-pivote de la *mexicanidad*.

Así, si queremos comprender qué es lo que hay de nuevo sobre el México antiguo, es necesario acudir en última instancia, a sus filósofos más representativos. ¿Cuál es el motivo de esta actitud?

Porque aun en el caso de que no quisiéramos aceptar —*in toto*— la opinión del eminente historiador médico, Henry E. Sigerist, cuando afirma que “los filósofos son los más poderosos hacedores de la historia”,<sup>1</sup> por lo menos, es necesario admitir que éstos son sus más persuasivos “rehacedores”. De la misma manera que no podríamos comprender a los Estados Unidos de América sin los pensadores del Iluminismo, así también, no es posible hacerlo con los Estados Unidos Mexicanos, sin considerar a los *pensadores* de la Revolución. Ahora bien, de todos los “pensadores patriotas” de la Revolución Mexicana, el más grande ha sido, sin lugar a duda, el recientemente desaparecido, José Vasconcelos (1882-1959). Para comprender su contribución intelectual, en su propio contexto, es necesario echar una breve mirada al desarrollo general de la filosofía en México, durante los últimos cincuenta años.

La filosofía mexicana contemporánea se puede dividir, en términos generales, en dos períodos: 1) El Bergsoniano (de 1910 a 1925) y 2) el Ortegaiano (a partir de 1925). Cada uno de estos períodos encuentra sus últimas raíces, en una forma o en otra, en la Revolución Mexicana de 1910. Tal y como tuve ocasión de señalarlo en reciente conferencia sobre este tema, en la Universidad de Indiana, la Revolución procrea la idea de la *mexicanidad* y esto trae, como consecuencia, la germinación, en el transcurso del tiempo, de la idea de una filosofía mexicana. Al comienzo del período bergsoniano, el acercamiento a la idea de una “filosofía mexicana”, se realiza primordialmente sólo como *filosofía*, mientras que en el segundo, u orteguiano, este acercamiento hacia la misma idea, se da primeramente, como *mexicano*. La razón para establecer esta diferencia entre las dos etapas en la nacionalización del pensamiento mexicano puede no parecer muy obvia; mas, sin embargo, antes de esto, no es posible encontrar una filosofía *mexicana* auténtica del todo, ya que naturalmente, debió haber sido primero filosofía, como tal.

Ahora bien, de acuerdo con Samuel Ramos, el filósofo español, José Ortega y Gasset ciertamente ayudó a la presente generación intelectual en México, a encontrar “la justificación epistemoló-

gica de una filosofía nacional”<sup>2</sup> pero fue, sobre todo, el filósofo francés, Henri Bergson, quien ayudó a la generación mexicana, la anterior a la Revolución, para encontrar la justificación metodológica de la filosofía misma, lo que distingue a la filosofía en México, desde su curso inicial, a partir de 1910, es precisamente una tenaz búsqueda para lograr autonomía. Mientras una gran porción de esa filosofía dependía de las llamadas “Filosofías Madres” europeas para su inspiración, la filosofía mexicana contemporánea, no se preocupará ya más en ser tutelada por patrones ajenos, ya se trate de la Iglesia, del Estado o de la Industria. Ya que el alcance histórico de este ensayo se limita al período inicial bergsoniano de la filosofía mexicana contemporánea, ¿cómo podría especificarse el que la filosofía en México pudiese adquirir su autonomía en el terreno de la investigación? Esto nos lleva directamente a la contraparte filosófica, en 1910, la insurrección en contra del positivismo en México, parangonable con el famoso *Grito de Dolores*, de 1810.

La primera manifestación pública organizada de la insurrección mexicana en contra del positivismo, data de una serie de conferencias auspiciadas por una sociedad de jóvenes intelectuales, llamada “El Ateneo de la Juventud”, fundada el 28 de octubre de 1906, en la ciudad de México. En conmemoración del primer Centenario de la Independencia Mexicana el Ateneo programó seis conferencias públicas que tuvieron lugar en la Facultad de Derecho, de la Universidad de México, durante los meses de agosto y septiembre de 1910. Estas conferencias fueron impresas el mismo año, en forma de panfleto. En la introducción de las mismas, leemos que el propósito de esta serie de conferencias fue “estudiar, la personalidad y los trabajos de los pensadores hispano-americanos, de los hombres de letras”.<sup>3</sup> Sin embargo, el motivo real que estaba en el fondo de las conferencias del Ateneo, era crear un ferviente interés para que se extendieran en todo el territorio mexicano, los ideales *hispano-americanos*, de tal manera, que el pueblo mexicano pudiera encontrar un modo legítimo de expresarse a sí mismo, y por ello, sentirse espiritualmente dentro

de un hogar común. De las seis personalidades hispanoamericanas que habrían de servir de tema en las conferencias, sustentadas por los propios miembros del Ateneo, cuatro fueron mexicanos (Manuel José Othón, José Joaquín Fernández de Lizardi, Sor Juana Inés de la Cruz y Gabino Barreda), los otros dos fueron, Eugenio M. de Hostos, de Puerto Rico y José Enrique Rodó, de Uruguay. Los jóvenes conferencistas incluyeron a las, para entonces, eventuales celebridades del México nuevo, como Antonio Caso, Alfonso Reyes y José Vasconcelos (el segundo de los mencionados, el "Benjamín del Ateneo", es hoy el único superviviente), así como a Pedro Henríquez Ureña, de Santo Domingo, el "Sócrates" del grupo.

Aunque los esfuerzos subsiguientes del Ateneo en el campo de la educación para los adultos, no tuvieron el impacto inmediato en el despertar de México, sus miembros habían avizorado —podemos afirmar en forma retrospectiva— que su búsqueda para una independencia intelectual constituiría, en el plano ideológico, lo que la Revolución Mexicana de 1910 es en lo político. Más aún, de las seis conferencias auspiciadas por el Ateneo en el último verano de 1910, la que llegó a acercarse más a externar el descontento general hacia la ideología positivista que había reinado en México por dos generaciones, fue la última, pronunciada por Vasconcelos con el título de "Don Gabino Barreda y las Ideas Contemporáneas". Invirtiendo los conceptos a Comte, por la restauración del valor en todo su "sentido poético" del hombre y tomando al principal discípulo mexicano de Comte, Gabino Barreda, para culparlo de no haberse percatado de que los principios científicos son "meras hipótesis", Vasconcelos invocó en su apoyo, a Poincaré, Carnot, Clausius, Lord Kelvin y a Bergson, cerrando su atrevida exposición, con palabras en contra de la filosofía oficial del régimen decadente de Porfirio Díaz en México; "El Positivismo de Comte y Spencer, nunca podría satisfacer nuestras aspiraciones".<sup>4</sup>

Esta última conferencia de la serie, la que fue dicha por Vasconcelos en la tarde fatídica del 12 de diciembre de 1910 (o sea

tres días antes de la fecha de la conmemoración de la Independencia de México, y casi en la víspera de la Revolución misma), expresó en forma clara el espíritu que animaba a la nueva generación del Centenario, a la que pertenecía y que hemos bautizado como la Declaración Mexicana de la Independencia Filosófica.

A pesar de los posibles desacuerdos que podamos tener con el recientemente desaparecido Vasconcelos, debido a su cambio de pensamiento en sentido conservador, no hay duda de que el primer Vasconcelos, con su *Grito del Ateneo* en contra del Positivismo, llegó a ser en 1910, el Padre Hidalgo de la Filosofía Mexicana.

Si Comte y Spencer (así como sus discípulos mexicanos, Gabino Barreda y Justo Sierra, respectivamente), nunca pudieron satisfacer las aspiraciones de los Ateneístas ¿qué filósofos lo hubieran logrado? Para obtener una contestación, tomamos la versión que sobre este punto da Henríquez Ureña: "Hemos sentido la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica, que ya una gran mayoría del país ha advertido de inmediato. Vimos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva como para no estar equivocada. Nos lanzamos entonces a la lectura de todos los filósofos para quienes el positivismo era condenado como inútil, partiendo de Platón —que fue nuestro más grande maestro—, hasta Kant y Schopenhauer. Llegamos a considerar aun a Nietzsche seriamente. ¡Imagínense eso! Descubrimos a Bergson, Boutroux, James y Croce".<sup>5</sup>

Incidentalmente, el escritor dominicano no especifica en el pasaje anteriormente citado, una influencia peculiar en Vasconcelos durante esa época, expresamente, la de Plotino y la del misticismo hindú. Pero de todas las fuentes de inspiración que se encontraban en el fondo de la insurrección mexicana en contra del positivismo, la subsecuente evidencia lo conduce a uno a la conclusión de que el que más influencia ejerció fue Henri Bergson. Claramente aparece esto, si examinamos la obra de Caso y de Vasconcelos, los dos más grandes filósofos del Ateneo y de la generación del Centenario. De hecho, en su tributo a la memoria de

Bergson en 1941, Vasconcelos admite, claramente, que en la primera etapa de su propio pensamiento fue "sin duda bergsoniano", otorgándole al filósofo francés su reconocimiento por haber sido "el más importante animador filosófico de nuestra era".<sup>6</sup>

El porqué de la profunda influencia que Bergson ejerciera en México en la primera década del presente siglo, no es difícil imaginárselo. Así como el gran filósofo francés había elaborado a principio de siglo, una nítida doctrina de la intuición en *Una introducción a la Metafísica* (1903), que se convirtió en un arma para combatir al positivismo, fundado por su propio paisano, Augusto Comte, y desarrollada, posteriormente, a través de los lineamientos evolucionistas de Darwin establecidos por el positivista inglés Herbert Spencer; Caso y Vasconcelos, después, en el mismo siglo, invocarán en su oportunidad al intuicionismo bergsoniano, con objeto de atacar a Comte, así como a sus discípulos mexicanos. Tampoco es difícil explicarse por qué la reacción en contra del positivismo en México durante el siglo XIX haya sido más violenta, que la de su predecesor en Francia.

El positivismo en México no fue simplemente un producto de especulación de gabinete —ya que toda especulación metafísica, por definición positivista, resulta inconveniente o inadecuada—. ¡En cambio, el positivismo mexicano era un arma de propaganda del Presidente Díaz, "el tirano honesto"! y esto era tan verdadero que fue necesaria una revolución entera para sacudirse, tanto el arma, como al tirano. Ahora bien, dado el apoyo político que se le otorgó en México al positivismo, aproximadamente de los años de 1867 a 1910, ¿es posible dudar el por qué los jóvenes Caso y Vasconcelos, se hayan vuelto hacia Bergson para obtener una ayuda en la restauración y rehabilitación de la filosofía especulativa?

Dejando a los políticos a un lado, lo que en realidad cuenta filosóficamente es lo siguiente: aunque Caso y Vasconcelos permanecieron hasta el fin, como discípulos de Bergson, no fueron simples imitadores o expositores suyos en México. La verdad es que ambos desarrollaron el pensamiento bergsoniano en dos aspectos

distintos. Mientras Caso desarrolló un "dualismo ético", derivado del dualismo científico siguiendo una de las corrientes del pensamiento bergsoniano, Vasconcelos sigue a su vez, un "monismo estético" que se desprende de la corriente del monismo místico que le incluye. No es necesario agregar que esta pronunciada diferencia entre los dos bergsonianos mexicanos indica por sí misma la ambigüedad de Bergson en su propia posición filosófica, como así podrá advertirse fácilmente en su última y más importante obra, *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*. La inestabilidad del sistema bergsoniano en filosofía, se debe al conflicto de dos corrientes que operan en su pensamiento. Por una parte, como un dualista en biología, Bergson asume la dualidad del origen de la materia y de la vida, cuando establece que la "vida no puede ser resuelta en hechos físicos y químicos, opera en la forma de una causa especial, agregada a lo que ordinariamente llamamos materia".<sup>7</sup> Pero, en otro aspecto, como un místico en religión, se encuentra lógicamente forzado a interpretar la materia y la vida como "aspectos complementarios de la creación".<sup>8</sup> Sin embargo, la solución para tratar de hacer justicia a ambas corrientes —la dualística y la monística—, es —curiosamente— el confundir el *dualismo* con una teoría de *doble aspecto* metafísico —lo que constituye el dilema de Bergson.

Para observar cómo Caso y Vasconcelos difieren de Bergson, así como entre ellos mismos, es necesario hacer una breve comparación de sus respectivas obras. Principiaremos con un análisis comparativo de Caso y Bergson.

Antonio Caso, quien acostumbraba impartir sus enseñanzas de Sociología y de Filosofía con elocuencia consumada, en la Universidad de México, se sentía satisfecho de emplear su dualismo bergsoniano, en términos sociológicos, en vez de utilizarlo en términos biológicos o psicológicos. Haciendo una distinción polarizadora y reminiscente de Heinrich Rickert, escribió: "La cultura, está lógicamente, opuesta a la naturaleza".<sup>9</sup> Esta polaridad entre la naturaleza y la cultura se interpreta en forma ontológica, recibiendo una elaboración desde el punto de vista de un neo-vitalismo,

como así se encuentra en su obra principal *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, la que apareció primeramente en 1916 bajo un título más breve y con un subtítulo de *Ensayo sobre la esencia del cristianismo*. La tesis central de la obra consiste en que solamente a través del "amor" (en el sentido paulino de *caridad*), el hombre puede llegar a obtener una "victoria mística" <sup>10</sup> sobre la *vida*. Explotando para sus propias finalidades, el punto de vista bergsoniano en *La Evolución Creadora*, en el sentido de que cada organismo persigue "solamente su propia conveniencia" y "va por aquello que demanda el menor esfuerzo", <sup>11</sup> Caso concluye que la vida, *sub specie utilitatis*, es esencialmente un negocio egoísta. De aquí que el completo significado moral de la proposición, general: "La cultura está opuesta, lógicamente a la naturaleza", sea: "El amor está opuesto, lógicamente, a la vida".

Caso no ha necesitado emplear tantas palabras para decir lo anterior, pero eso es lo que substancialmente persigue en su libro. Podemos preguntarnos: ¿Cómo esta *cosmovisión cristiana*, la que no solamente asume un conflicto entre la vida y el amor, sino que llega a constituir la mayor "antinomía" de la ética y de la religión, pueda ser comparada con la posición de Bergson?

Debemos hacer notar que Bergson confiesa en su último testamento, *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* (1932), que sus conclusiones místicas "completan naturalmente, aunque no necesariamente, aquello contenido en nuestro libro anterior, <sup>12</sup> *La Evolución Creadora*" (1907), su obra maestra.

Ahora bien, el punto importante en la confesión bergsoniana, es la distinción implicada entre un *natural* y un *necesario* complemento de su posición filosófica. Esto es significativo, ya que nos lleva a la cuestión de ver cómo Caso presta su propia contribución al Bergsonismo en México.

El ensayo de Caso sobre la existencia (1a. edición, en 1916; 2a. en 1919 y la 3a. en 1934) es importante, no solamente en las dos primeras ediciones, anticipando el "cabal misticismo", <sup>13</sup> proclamado en la obra de Bergson, de 1932. En virtud de haber-

se colocado de esta manera, nos demuestra también, que el discípulo mexicano había advertido años antes que su maestro francés, las conclusiones místicas de *Las dos fuentes de la Moralidad y de la Religión*, las que no necesariamente completan aquellas alcanzadas en *La Evolución Creadora*. Porque lógicamente, tanto "el ímpetu de amor" y el "ímpetu de vida", resultan incongruentes, después de todo y a pesar de lo afirmado por Bergson. De hecho, el trabajo de Caso es más consistente en esta materia, con una ética de amor, que las "Dos Fuentes" mismas de Bergson, en las que se escribió que "toda moralidad sea por presión o por aspiración, es, en esencia, biológica". <sup>14</sup> ¿Por qué es esto así? Porque en contraste con el biologismo metafísico de Bergson, el meollo en la filosofía de la conducta en Caso, estriba en que toda moralidad genuina, es en esencia, *antibiológica*, ya que lo biológico para él llega a ser idéntico con el egoísmo. Consecuentemente, si la vida no llega a ser algo de que podamos vanagloriarnos, no debemos hacer una virtud moral de una necesidad biológica. En pocas palabras, ¡abajo con la Regla de Acero del *élan vital*! ¡La Cruz de Jesús simboliza la Regla de Diamante de la Ética!

Para resumir la relación de Caso con Bergson, así como su contribución al bergsonismo en México, podemos decir que mientras Bergson nos muestra lo que es *debido* en la vida, Caso nos indica lo que hay de *equivocado* en ella. Como Bergson, Caso es un neovitalista, pero siendo característicamente mexicano, es un neovitalista, con un toque *trágico*. La oda de Caso es en desprecio, no en aprecio de la vida. Ahora bien, aparte de las dificultades semánticas que producen términos tales como "vida" y "amor", el mensaje de Caso es de la más grande significación espiritual, especialmente en tiempos como los nuestros, cuando vemos que lo que se está haciendo son precipitados preparativos para una simple supervivencia en un mundo mecanicista que tal vez no pueda proporcionar ni siquiera medios de vida para una simple almeja, menos aún para el hombre mismo.

En lo que respecta a la contribución de Vasconcelos al bergso-

nismo en México, permítasenos lanzar un vistazo a la forma en que difiere de Caso. La nota más distintiva de identificación del sistema vasconceliano de filosofía, el "monismo estético", bastaría para distinguirlo, repetimos, del dualismo Cristiano o ético de Caso. Este sello característico, proviene originalmente del título de un pequeño libro, publicado en 1918, *El Monismo Estético*, que es un prelude de su sistema. El libro así llamado, conteniendo el sistema mismo, fue precedido en otra clase de anticipos, como su obra titulada *Pitágoras* (1916) y seguido de tres compactos volúmenes, *Tratado de Metafísica* (1929), *Ética* (1932) y *Estética* (1936). Esta trilogía de Monismo estético fue completada por la *Lógica Orgánica* (1945) y la *Todología* (1952). Suficientemente irónica, la *Todología* intentó ser la culminación mística del sistema y, de hecho, constituye el último testamento del autor, pero como su título sugiere (con perdón de los lingüísticos puristas) es un verdadero "potpourri", tratando de manera puramente especulativa, toda clase de cosas terrenas y... ¡celestes también!

Debe tomarse nota que el primer esquema de Vasconcelos que contiene su punto de vista, aparecido en su ensayo sobre *Pitágoras*, sale en el mismo año —1916— en el que aparece la primera edición de la principal obra de Caso, cuyo título original fue: *La Existencia como Economía y como Caridad*. Sin embargo, es sencillo advertir desde el principio, que aunque ambos tratadistas observan el mundo desde una perspectiva espiritual, Vasconcelos la interpreta en su totalidad, en términos *estéticos*, más que *éticos*. El punto importante que es necesario mantener en la mente acerca de Vasconcelos y de Caso, tanto como en la relación de ambos con Bergson, es que mientras Caso anticipa en cierta forma las conclusiones místicas de éste, en *Las dos Fuentes*, Vasconcelos no sólo anticipa, sino que las actualiza, trabajándolas y presentándolas, virtualmente, en un nuevo sistema de filosofía. Para precisar nuestro aserto, en este punto, Vasconcelos fue un cerebro mucho más creador que Caso, aunque por ningún concepto, tan cuidadoso como lo fue Caso en su formación escolar.

El hecho de que Vasconcelos no haya recibido aún el reconoci-

miento filosófico que se merece en México —para no mencionar otros países— solamente prueba la fatalidad consagrada por el proverbio, de que el profeta no recibe honores en su propia tierra. Hay, desde luego, excepciones a esta indebida negligencia para con Vasconcelos, el filósofo.<sup>15</sup> Sin embargo, si yo pudiera aventurarme a ser, por ahora, un profeta, predigo que llegará por sus propios méritos a ser un filósofo conocido algún día y que su obra será examinada seriamente en terrenos estrictamente filosóficos, tal y como en cualquier forma, deberá ser. Cuando ese día llegue, su sistema de Monismo Estético, cuyo acento mismo en la coordinación de elementos heterogéneos, es un insinuante reflejo del *mestizaje* cultural de México mismo, será visto en sus proporciones verdaderas y será considerado como producto más genuino de la *mexicanidad* y de la "Filosofía Mexicana", que todos los sueños de una "Raza Cósmica", y que todas las especulaciones que se antojan extravagantes en esos dos trabajos, que juntos constituyen la propaganda de Vasconcelos, el político: *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1927). Dentro de lo que podamos pensar del "monismo estético", como sistema, tiene, al menos la virtud de ser una filosofía, y no solamente una obra de propaganda, exhibida como "Filosofía Mexicana".

Volviendo, sin más circunloquios, a la consideración de la originalidad de Vasconcelos con respecto a Bergson, hay, por lo menos, tres aspectos, en los cuales, Vasconcelos, el discípulo, sigue al maestro, y de esta manera o de otra, llega más cerca que el filósofo francés a la acariciada meta del "completo misticismo", que ambos tienen en común.

En primer lugar, Vasconcelos remueve la corriente dualística en la metafísica bergsoniana, insistiendo a través de su sistema filosófico en un riguroso "monismo existencial", de energía cósmica, junto a un "monismo jerarquizado" y diversificado —la materia, la vida y la conciencia son concebidas como tres diferentes "revulsiones" de la misma energía, es decir, no como tres substancias diferentes.<sup>16</sup> Sin embargo, debe agregarse para completar la exposición, que después del regreso de Vasconcelos a la Igle-

sia Católica, ya en sus últimos años, reintrodujo la corriente dualística de la religión tradicional a su pensamiento. Esto aparece así en plenitud en un escrito preparado para el XII Congreso Internacional de Filosofía, en Venecia, el que vio la luz un poco antes de su muerte. En dicho escrito, que tal vez haya sido el último que publicara, Vasconcelos sencillamente declara que Dios, el Creador, es el único ser "quien no es energía".<sup>17</sup>

En segundo lugar, parte de la originalidad de Vasconcelos con respecto a Bergson, descansa en que desintelectualiza el último concepto inicial de la intuición como "simpatía intelectual", haciéndolo "super-intelectual": *pathos* o *emoción*.

Al verificarlo así, Vasconcelos anticipa la variada "extensión" de la intuición más allá del límite filosófico que Bergson estableciera en *Las dos Fuentes*, desde convicciones místicas. Pero aún así, persiste una diferencia entre los dos pensadores. En tanto que el maestro francés diferencia la "intuición mística"<sup>18</sup> de otras variedades y tiene algunos escrúpulos acerca de su formalidad cognoscitiva, el discípulo mexicano en su andar a través de la mística en metodología, llega a tanto, que insiste en que todas las intuiciones, en el fondo, son místicas, esto es, "supraintelectuales". Para Vasconcelos, no hay diferencia, con excepción del nombre, entre el camino del profeta y del santo, en un aspecto; y el camino del poeta y del filósofo, en el otro; tanto como cada uno de ellos, en su propia manera, revela la *res significans*, hacia el órgano especial del hombre de "emoción estética". Esto nos lleva hasta el corazón mismo del Monismo Estético, como sistema filosófico, y de lo que es único, sobre esto, su denominada metodología *estética* o "Lógica Orgánica".

La más característica y novedosa cuestión acerca del Monismo Estético, como sistema de filosofía, es que el autor deliberada y audazmente, le asigna primacía a la *imaginación*, como una forma de conocer, en una época en que, prácticamente, todo mundo jura y se inclina por el método de la ciencia. Para apreciar la contribución de Vasconcelos y no tomarla, así como así, no debemos olvidar que —salvando algunas notorias excepciones— la

imaginación ha sido metodológicamente sospechosa, por largo, largo tiempo, en la historia del pensamiento occidental, con el resultado neto de que esto, a semejanza de la pobre *Cenicienta*, ha sido obligada a jugar un papel secundario frente a sus más favorecidos rivales: la razón y la voluntad. Con los cambios del siglo, sin embargo, el *status* de la imaginación ha cambiado considerablemente. Testimonio de lo anterior, lo es, por ejemplo, la significativa obra hecha por Croce y por Bergson a ese propósito, así como la visión de Montague, en el sentido de que la imaginación creadora es el más próximo acercamiento a los caminos del "Ser primordial".<sup>19</sup> Más aún, a últimas fechas, la voz de la imaginación comienza a ser escuchada hasta en los propios centros científicos, como así nos lo ilustra, en reciente contribución, la pluma de Edmund W. Sinnott, un distinguido botánico norteamericano.<sup>20</sup> A pesar de todo, para nuestro conocimiento, ningún pensador ha hecho tan fuerte advocación a la lógica significación de la imaginación como Vasconcelos —por lo menos, desde la época del preñado presentimiento de Schelling de que el arte es el *organon* de la filosofía.

De seguro, —como en el caso de Bergson—, Vasconcelos puede ser criticado fácilmente por haber tomado su método favorito de imaginación, demasiado seriamente y por no haber optado por otras más sobrias vías de conocer, suficientemente serias. Tal crítica del romanticismo, en lógica, es sin duda alguna, pertinente, pero no debemos desdeñar el otro lado del cuadro. Dicho esto, podríamos colocar las más elevadas contribuciones de Vasconcelos, en relación a Bergson, como sigue: mientras Bergson enseña a nuestro mundo contemporáneo qué es lo *equivocado en la ciencia*, Vasconcelos enseña qué es lo *debido en el arte*. La diferencia entre los dos mensajes, es naturalmente, de énfasis, pero en materia de filosofía tales diferencias de acento, producen todas las diferencias en la teoría.

El Monismo Estético representa un desarrollo más elevado del pensamiento bergsoniano, en el sentido de que hace explícito, lo que es solamente implícito en la defensa de Bergson a la metafísica, en un mundo dominado por la ciencia, es decir, que la metafísica

puede verdaderamente substanciar sus fines sin oposición a los conceptos de la ciencia, *siempre y cuando* opere con las intuiciones concretas del artista. Extendiendo la tesis de Bergson en el ensayo clásico contenido en *La Risa* (1900), en el sentido de que el arte nos lleva "cara a cara con la realidad misma"<sup>21</sup>, y aclarando el significado de la intuición bergsoniana, que es "estética en carácter", Vasconcelos llega a la implicativa conclusión de que la única forma de la comprensión completa de las cosas es a través de la "intuición estética" o "pensamiento estético".<sup>22</sup> ¿Por qué? Porque las cosas, siendo actualmente "heterogéneas", solamente pueden ser comprendidas por un modo de pensamiento que sea apropiado a ellas, y el modo que ensambla con las circunstancias es precisamente el pensamiento *estético*, producto de la imaginación creadora. Si esto es así, entonces tanto la verdad metafísica como la verdad artística *coinciden*.

De acuerdo con nuestro autor mexicano, la dificultad fundamental con el razonamiento discursivo u ordinario —el tipo deductivo de pensamiento usado exclusivamente en las matemáticas puras, y en grado menor, en las ciencias naturales— es aquel que reduce lo "heterogéneo" a lo "homogéneo", lo particular a lo general, lo concreto a lo abstracto. Esta reducción de lo cualitativo a los campos de lo cuantitativo, sin duda es muy útil para la información científica, pero la ciencia no es sabiduría. Sin embargo, en lugar de admitir cándidamente las limitaciones de su método analítico, los racionalistas (Vasconcelos les llama *abstraccionistas*), reaccionan como la zorra de la fábula, considerando no maduras a las uvas que se encuentran fuera de su alcance. En otras palabras y resultando bastante irónico, por cierto, el pensamiento es en sí mismo más complejo de lo que los racionalistas creen. ¿En qué parte descansa la superioridad del pensar *estético* sobre el tipo ordinario? En su fuerza de "coordinación", responde Vasconcelos. Este poder para coordinar a todas las áreas del conocimiento sin reducirlas a un último y común denominador, es la propiedad peculiar de la imaginación humana. Contrariamente a la opinión popular, la imaginación del hombre no es una "facultad arbitra-

ria", ya que la mente humana, además de estar conformada en conjuntos de categorías, como así lo establece Kant, "está también condicionada con formas especiales de comprensión, aplicable a los fenómenos estéticos", denominados, "ritmo, melodía y armonía".<sup>23</sup> Esta "trinidad estética" —ritmo, melodía y armonía— constituye, por cierto, el *Apriori Estético* vasconceliano, descubrimiento que él proclama "en gran parte" como suyo.<sup>24</sup> Ahora bien, cualquiera que pueda ser nuestra opinión de esta variedad mexicana de Trascendentalismo Estético, hay algo de alentador e instructivo acerca de su intento para efectuar por medio de la imaginación, una concordancia de la razón con la emoción, especialmente cuando hemos llamado así, "cognocitivistas" y "emotivistas", en estos días, a aquellos que los separan innecesariamente. En esta forma, Vasconcelos sobrepasa a Bergson, en el aspecto segundo o metodológico.

En tercero y último lugar, Vasconcelos lleva el misticismo más allá que Bergson, no solamente porque es más completo monista en metafísica y más completo intuicionista en metodología, sino porque también es un místico más completo en filosofía práctica. Esto provoca más aún, la cuestión crucial y delicada relativa al contenido mismo del misticismo, así como a la definición del ideal místico.

De acuerdo con Bergson, "el último fin del misticismo es el establecimiento de un contacto, consecuentemente de una parcial coincidencia, con el esfuerzo creador, que en sí misma manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. Se concibe al gran místico como un ser individual, capaz de trascender las limitaciones impuestas a las especies por su naturaleza material, si bien continuando y extendiendo la acción divina. Tal es nuestra definición".<sup>25</sup> Esta es la definición de Bergson, de un completo misticismo y de un gran místico, pero no la de Vasconcelos. Por el contrario, para los ojos de nuestro filósofo mexicano, el último objetivo del misticismo no es buscar una "identidad" o coincidencia, parcial o total, sino una "armonía" de la criatura y el Creador.<sup>26</sup> En una palabra, misticismo no es panteísmo. Más aún, en realidad el gran místico, para Vasconcelos, sería esa persona excepcional, la cual

obtiene éxito no solamente "triunfando sobre la materia", como Bergson lo precisa, sino que triunfa trascendiendo las limitaciones de la vida misma, esto es, triunfando sobre la vitalidad. De los dos puntos de vista expuestos, ¿cuál revela la más grande penetración en el problema que se ha planteado?

Si un no-místico, como yo mismo, pudiera aún hablar acerca de algo que ha sido admitido como inefable, sospecho que el punto de vista de Vasconcelos está más relacionado con la experiencia mística en sí misma, que el sostenido por Bergson, el que aparece un tanto demasiado sensible y demasiado secular, para adaptarse a la peculiar lógica de la situación. En este respecto la concepción bergsoniana del ideal místico es tal, que su modelo individual se mantiene tan ocupado con los negocios divinos, que no tiene tiempo para detenerse a escuchar la voz de Dios.

Bergson identifica el misticismo total, con el misticismo de la Cristianidad, pero su interpretación humanística de este último, sería prontamente combatida por los propios místicos cristianos. De acuerdo con Vasconcelos —quien habla por ellos—, la última meta de la *mística*, la que constituye la "ciencia suprema", es obtenible solamente a través de la "operación sobrenatural" de la gracia, esto es, a través de la Gracia de Dios, no a través de cualquier esfuerzo del hombre.<sup>28</sup>

En relación con esto, a Bergson puede justificársele un tanto en su insistente actitud sobre "el completo misticismo es la acción"<sup>29</sup> y no mera contemplación. Sin embargo, temo que se encuentra en un camino equivocado, cuando insiste al mismo tiempo, que la marca distintiva de un misticismo completo, es su fe "en la eficiencia de la acción humana"<sup>30</sup> y de esto concluye que su fe es lo que hace superior al misticismo de la Cristianidad de las otras formas históricas de misticismo. Pero su conclusión acerca de la superioridad del misticismo cristiano, aunque cierta, está basada en una dudosa concepción de que el místico cristiano efectivamente cree en la eficacia de la acción humana. No, Vasconcelos afirmaría que lo que completa al misticismo cristiano, "misticismo activo", es su completa fe en la eficacia de la acción *divina*, no

de la acción *humana*. En otro aspecto, ¿qué es lo que distinguiría al misticismo cristiano del humanismo ético? Además el autor mexicano piensa que "hay una profunda diferencia entre lo religioso y lo ético" y lo ético alcanza en su sistema filosófico un "rango secundario".<sup>31</sup> Si bien la esencia de la religión reside en "saber cómo perdonar", la esencia de la moralidad descansa en saber cómo dar y tomar —siendo simplemente la justicia una cuestión de cálculo, materia de cheques y balances.<sup>32</sup>

Para recapitular, el más interesante aspecto del Monismo Estético, cuando se ha comparado con la filosofía de Bergson, es que ésta culmina en el misticismo por el camino de la experiencia *artística*, en vez del de la experiencia *moral*. Si bien cualesquiera diferencias que hubiera entre Bergson y Vasconcelos, en el pensar filosófico, son debidas en última instancia, al hecho de que en el primero, el misticismo final se deriva de cuestiones *éticas* y en último, de cuestiones *estéticas*.

Tal ha sido el caso. Se sigue de las precedentes consideraciones que un místico estético, como Vasconcelos, quien aproximó su oído a la música de las esferas y, como resultado, fue apto, para ser más receptivo, a la voz de Dios; es un místico mejor en teoría —aunque no necesariamente un mejor moralista— que un místico ético como Bergson, para quien la principal preocupación fue el mejoramiento o "la conquista del mundo".<sup>33</sup> Aunque el mismo Bergson estaba convencido de que la mística cristiana ejemplifica en la historia, lo que él llamó el misticismo completo, parece que tuvo bastante del aura de los profetas judíos, en sus antecedentes culturales, así como en su propia alma, para adoptar un totalizador misticismo cristiano.

En cualquier forma, independientemente de quien pueda tener razón sobre la esencia del misticismo, Vasconcelos apoyándose en Schopenhauer y en contra de Bergson, afirma que la meta última de la vida humana, "es trascender la vida" y no "crearla".<sup>34</sup> En forma breve, podemos decir que, como su compatriota, Antonio Caso, fue un radical pesimista acerca de la vida.

Con estos breves comentarios sobre el misticismo, cerraremos

este resumen de la influencia de Bergson en México. De las tres principales contribuciones de la filosofía mexicana contemporánea: —(1) desarrollo del bergsonismo, (2) desarrollo de la idea de una filosofía nacional, y (3) desarrollo de un sentimiento trágico de la vida— nuestro estudio se ha limitado a discutir la primera contribución, la cual es, hasta ahora, la más importante que se ha hecho en México hasta el presente. El bergsonismo mexicano, el que nació con la Revolución, como una reacción en contra del positivismo, se desarrolla después de 1910, en dos direcciones, cada una correspondiendo a una corriente del pensamiento bergsoniano.

En la primera parte de nuestro tributo, hecho en memoria de Vasconcelos, tratamos de demostrar, en forma sumaria y por motivos de contraste, que Antonio Caso representa una versión más consistente, en México, de Bergson el dualista, en la que desarrolló un *declarado* dualismo cristiano.

En la segunda, el intento ha sido hecho para demostrar, con cierto detalle, que José Vasconcelos representa una versión más consistente en México, de Bergson, el Místico, en la que, a su vez, desarrolló un *abierto* misticismo católico. Ya habíamos mencionado el hecho de que, en 1941, el año en que Bergson murió, Vasconcelos rindió un gran tributo al maestro francés, en su artículo "Bergson en México", publicado en la principal revista filosófica de México, *Filosofía y Letras*.<sup>35</sup> De aquí en adelante, el año de 1959 será recordado siempre, en los anales de la filosofía occidental, tanto por el centenario del nacimiento de Henri Bergson, como porque en dicho año, su más grande discípulo en la América Latina, José Vasconcelos, de México, murió.

Traducción del

LIC. ALBERTO GARCÍA GÓMEZ

#### REFERENCIAS

1. HENRY E. SIGERIST, *A History of Medicine*, vol. I (New York, Oxford University Press, 1951), p. 31.
2. SAMUEL RAMOS, *Historia de la filosofía en México* (México, Imprenta Universitaria, 1943), p. 149.
3. ANTONIO CASO, *et. al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud* (México, Imprenta Lacaud, 1910), p. 7.
4. *Ibid.*, p. 164.
5. Quoted in ALFONSO REYES, *Pasado inmediato y otros ensayos* (México, El Colegio de México, 1941), p. 47.
6. JOSÉ VASCONCELOS, "Bergson en México", *Filosofía y Letras*, tomo I, No. 2 (1941), p. 239.
7. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion* (New York, Holt, 1935), p. 104.
8. *Ibid.*, p. 245.
9. ANTONIO CASO, *La Filosofía de la cultura y el materialismo histórico* (México, Alba, 1936), p. 160.
10. *Ibid.*, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (2nd. ed., México, México Moderno, 1919), p. 128.
11. HENRI BERGSON, *Creative Evolution* (New York, Holt, 1911), p. 129.
12. *Ibid.*, *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 245.
13. *Ibid.*, p. 210.
14. *Ibid.*, p. 91.
15. PATRICK ROMANELL, *Making of the Mexican Mind*. (Lincoln, University of Nebraska Press, 1952), pp. 95-138; *La formación de la mentalidad mexicana* (México, El Colegio de México, 1954), pp. 109, 159; "El Monismo Estético de José Vasconcelos", *Revista di Filosofia*, vol. XLIV, No. 2 (1953), pp. 137-157. Also, DR. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *La Filosofía de José Vasconcelos* (Madrid, Cultura Hispánica, 1958).
16. JOSÉ VASCONCELOS, *La revulsión de la energía* (México, 1924), pp. 1-22.
17. *Ibid.*, "El hombre y la diversidad de la naturaleza", *Revista Mexicana de Filosofía*, Año, I, No. 2 (1958), p. 6.
18. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion*, pp. 244-245.
19. WILLIAM P. MONTAGUE, *Great Visions of Philosophy* (La Salle, Open Court, 1950), p. 25.
20. EDMUND W. SINNOTT, "Man's Unique Distinction", *Main Currents in Modern Thought*, Vol. 14, No. 5 (1958), pp. 99-106.
21. HENRI BERGSON, *Laughter* (New York, Macmillan, 1911), p. 157.
22. JOSÉ VASCONCELOS, *Todología* (México, Botas, 1952), pp. 55 y 156.
23. *Ibid.*, p. 193 Als, "The Aesthetic Development of Creation", in *Papers and Abstracts of the Second Inter-American Congress of Philosophy* (New York, Columbia University Press, 1947), p. 124.
24. *Ibid.* *Estética* (3a. ed., México, Botas, 1945), pp. 215 y 641.
25. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 209.
26. JOSÉ VASCONCELOS, *Todología*, p. 73.

27. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 246.  
 28. JOSÉ VASCONCELOS, *Todología*, p. 244.  
 29. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 215.  
 30. *Ibid.*, p. 214.  
 31. JOSÉ VASCONCELOS, *Todología*, p. 164.  
 32. *Ibid.*, p. 165.  
 33. HENRI BERGSON, *The Two Sources of Morality and Religion*, p. 229.  
 34. JOSÉ VASCONCELOS, *Tratado de metafísica* (México, México Joven, 1929), p. 205.  
 35. Tomo I, No. 2 (1941), pp. 239-253.

## EL REALISMO AXIOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA TOMISTA

Dr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI  
 Universidad Católica Argentina  
 "Santa María de los Buenos Aires"

1. *La ubicación del ser del hombre, entre Dios y el ser material, determina el problema de su perfeccionamiento en su diversas dimensiones: teórica, práctica y técnico-artística.*—Por su espíritu el hombre está ubicado entre el Acto Puro de Dios y los seres materiales. Tal situación óntica del hombre determina el modo de su obrar; dentro del cual ocupa especial lugar la actividad axiológica, tanto en su aspecto de aprehensión o *estimación de los valores* como en el de su elección o *realización* práctica de los mismos.

En la cima del Acto está Dios, quien es, por eso mismo, omniperefección en suma simplicidad. Su Esencia y su Existencia, y su Actividad y su Objeto cuasi especificante, están identificados en el único y simplicísimo Acto. La Actividad de Dios —Intelección y Volición— es tan *necesaria* como su Existir, como que está con El identificada. Y como el objeto cuasi especificante de tal actividad no puede ser sino esa misma Existencia o Actividad, síguese que el Conocimiento y Amor que Dios tiene de sí sean tan necesarios como su Existir. Todo *en Dios es necesario* respecto a su Ser y Actividad. Su libertad sólo es respecto a los objetos finitos, los cuales únicamente pueden ser y existir fuera de El. Dios es la *necesidad* por la plenitud del Acto, por la realización total de todo Ser.