

RAFAEL MORENO MONTES DE OCA

Sentido y Función de la Filosofía Mexicana



En tiempo de

Año X



Cuadrante

No. 4

UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE SAN LUIS POTOSI

1986

Filosofía

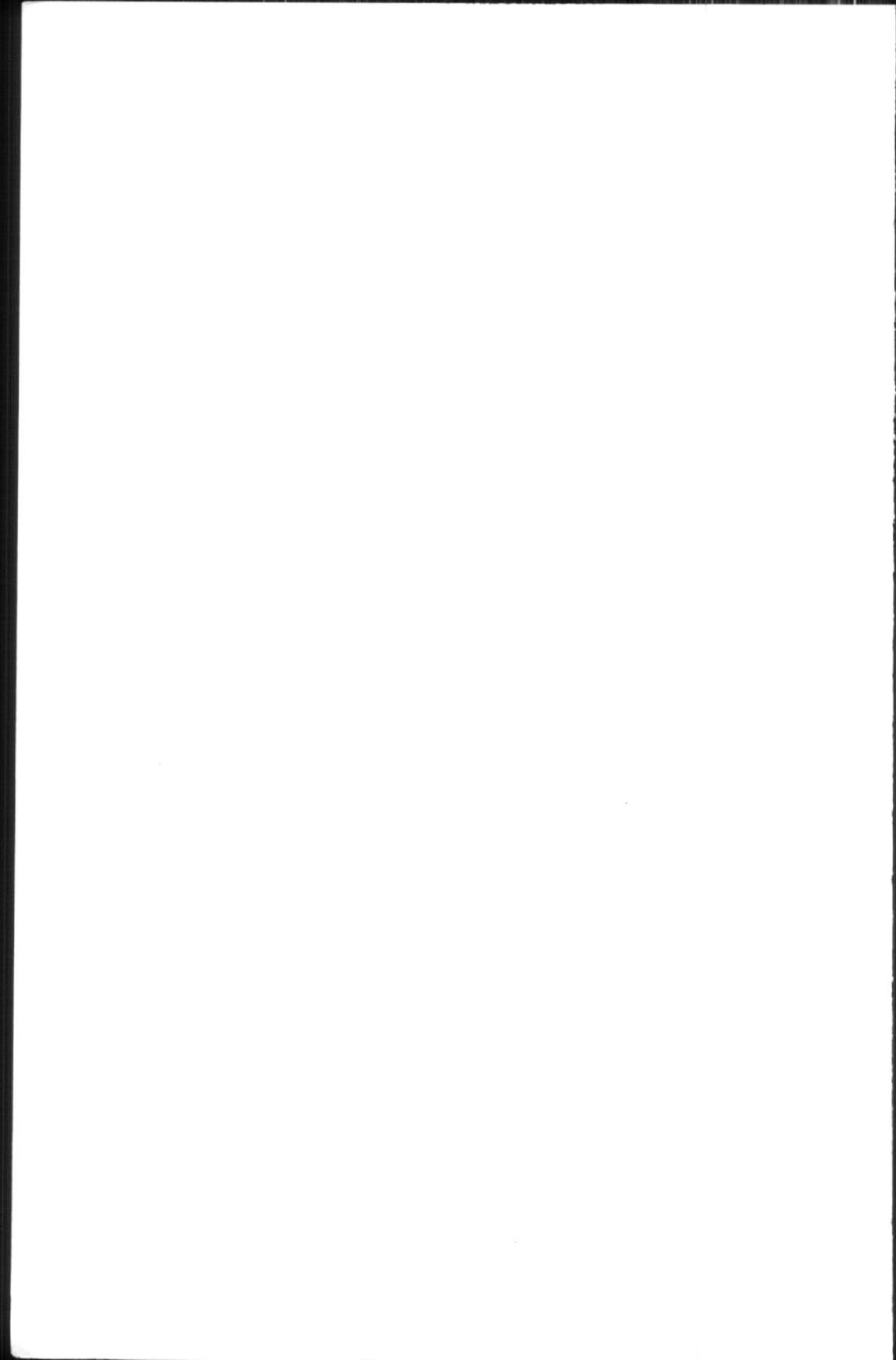
1378

1378

Num. Reg	EUP 21
Procedencia	donación
Proveedor	EUP.
Fact. Núm.	—
Precio	\$ 200.00
Fondo	Don 104 EUP
Catalogador	—
Fecha	1/06/05.

LSP. LPN.

SENTIDO Y FUNCION
DE LA FILOSOFIA MEXICANA



RAFAEL MORENO MONTES DE OCA

Sentido y Función de la Filosofía Mexicana



En tiempo de

Año X



Cuadrante

No. 4

UNIVERSIDAD AUTONOMA
DE SAN LUIS POTOSI

1986

EX LIBRIS



SISTEMA DE
BIBLIOTECAS

U.A.S.L.P.

EUP21

EUF
101 0972
11654

Sentido y Función de la Filosofía Mexicana

RAFAEL MORENO MONTES DE OCA*

PREOCUPA el sentido y la función de la filosofía nuestra para decir cómo los mexicanos deben filosofar hoy y mañana. Más que de una empresa nueva se trata aquí de la vieja cuestión de si existe o no una filosofía mexicana, a partir de la cual indicar, o sugerir al menos lo que el mexicano metido a filósofo haga. Al indagar el sentido y la función de la filosofía mexicana se pierde de vista la llamada filosofía latinoamericana, o americana, que, sin embargo, queda comprendida en estas definiciones. A la filosofía latinoamericana se llega fundamentalmente por la mexicana, sin que ello suprima las hondas y múltiples diferencias nacionales. La posibilidad y el hecho de una crea la posibilidad y el hecho de la otra, debido a la unidad histórica de los pueblos latinoamericanos. El deseo de una filosofía mexicana, genuina, original, valiosa da racionalidad al deseo de una filosofía latinoamericana auténtica.

Existencia de la filosofía mexicana

No está en cuestión la filosofía mexicana. En la bús-

* Universidad Nacional Autónoma de México.

queda de su sentido y función se admite, desde luego su existencia. La filosofía mexicana es un hecho. Con esto se acepta, como punto de partida, otra tesis de la mayor importancia, a saber, que la filosofía mexicana existe en cuanto mexicana, en cuanto una filosofía diferente de la occidental, específica y propia de los mexicanos. La expresión filosofía mexicana no mienta la filosofía en México, sino el peculiar producto de la actividad filosófica de los mexicanos. Lo cual sólo puede pensarse en el caso de tener la convicción previa de que hay una filosofía nacional, resultado de caracteres y especificidades mexicanas. Convicción que descansa en otro supuesto: La filosofía no se presenta como una y universal; se da como una pluralidad de filosofías referidas a las naciones y a los tiempos. El saber filosófico participa dialécticamente de lo nacional y de lo universal. Sin tensiones, una filosofía nacional alcanza el carácter de universal. Además, el asunto del hombre sujeto de la filosofía viene a ser decisivo. Es el hombre con una historia, con una voluntad, con unos propósitos, con un compromiso determinado el que hace filosofía. Como es su historia y compromiso, así será su filosofía. Pasado y futuro van religados. Por eso el sentido y la función de la filosofía mexicana se descubre en sus rasgos salientes y en su problemática peculiar. La historia actúa. Aplicado lo anterior al caso, viene a ser lo mismo que decir: para hablar del sentido y de la función de la filosofía mexicana es preciso considerar previamente lo que ha sido. No se busca definir la filosofía, sino saber el significado y la acción de la filosofía mexicana. El propósito consiste en comprender un fenómeno humano mediante su pasado, esto es, su historia.

Bajo estos supuestos cobra vida la voluntad de tener una filosofía mexicana, o de crearla cuando no se tiene, que animó la etapa de los años cuarenta. La decisión de realizar la filosofía como un valor de la civilización mueve los afanes de Caso y de Vasconcelos. Luego Samuel Ramos hace la teoría de la cultura mexicana en tanto que mexicana, y poco tiempo después José Gaos valora la filosofía nuestra y la justifica plenamente. El propósito de alcan-

zar tal filosofía logra su culminación al terminar la década de los cuarenta, cuando el grupo Hiperión se esfuerza en producirla. Pero ya en los sesenta el deseo de una filosofía nacional estaba disminuido. La mayoría de los filósofos comenzaban a preferir el simple cultivo de la filosofía sin más determinación. Ya no es deseable tener filosofía de manera compulsiva, con imperativo necesario, como si de ello dependiese la adquisición de la identidad o su conservación. La filosofía se profesa igual que las otras formas de la cultura. No se dice que sea innecesaria su posesión. Lo que se pone en tela de duda, hasta olvidar la cuestión, es la voluntad misma de contar con una filosofía propia. Y con ello no se niega la capacidad filosófica del mexicano, ni menos su notoria vocación a la filosofía. Sólo se rechaza conscientemente la búsqueda expresa de temas o de métodos que sean mexicanos. ¿Acaso el cambio indica que la inteligencia nacional abandona su sueño de cuatro siglos de lograr una participación universal? Se trata de un momento que puede ser transitorio, en que la madurez da la calma para dedicarse a la filosofía, a sabiendas de que al fruto, de ser bueno, se le llamará filosofía mexicana. El deseo, con todo, ha estado presente y es una nota de la filosofía mexicana.

La expresión filosofía mexicana implica varios sentidos, diferentes al de filosofía en México, puesto desde 1942 en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; significa sencillamente la filosofía que existe, su carácter, sus tendencias, sus etapas, sus cultivadores, sus temáticas, sus características. Por filosofía mexicana, en cambio, se entienden cuatro significados.

1. La filosofía como forma cultural practicada por los mexicanos. Desde el siglo XVI a nuestros días los mexicanos enseñan, escriben, practican, promueven la filosofía en México. Hemos tenido, pues, filosofía como forma de cultura. La escolástica en el siglo XVI, una modernidad peculiar en los siglos XVIII y XIX, el positivismo, el espiritualismo de la Generación del Ateneo, la fenomenología, el historicismo, el existencialismo, el marxismo, la filosofía ana-

lítica han sido una función cultural ordinaria, igual que otras funciones de la cultura.

2. Tipos mexicanos de filosofar. En el cultivo ordinario de la filosofía, cada época y cada filósofo le imprimen a su disciplina un carácter especial, diríamos, una modalidad y un estilo mexicanos; palabras que no tienden a precisar la actividad psicológica, sino más bien el proceso mismo del filosofar. Encontramos en la historia un modo escolástico renacentista, un eclecticismo casi natural desde Sigüenza hasta Francisco Larroyo y Eduardo García Máynez, una tendencia antropológica desde Fray Alonso hasta Samuel Ramos, una clara apropiación de la filosofía europea más reciente, un propósito deliberado de moderar las significaciones de las filosofías apropiadas, una vocación por aplicar las filosofías a la construcción de la realidad nacional, un pasar por alto y aún deslegitimar el propio pasado filosófico.

3. Filosofía creadora de mexicanos. Aquí se habla de la obra hecha y no de un proceso, de una creación y no de una actividad psicológica, de una filosofía producida por los mexicanos y no de su filosofar. Con ello se quiere señalar por mexicana aquella filosofía que, a semejanza de los europeos, hagan los mexicanos, con aportaciones reconocidas, mediante sistemas fructíferos, con una escuela influyente, con una tradición activa. El adjetivo mexicano denota la perfección y la determinación que corresponde a la filosofía nuestra. Es manifiesto que, si por creadora entendemos, extrapolando los términos, una obra de impacto mundial, que sobresale con fuerza propia, carecemos de una filosofía así. Pero, ¿estamos desprovistos totalmente de cualquier grado de creación?, ¿no hay personalidades de excepción, como Gamarra en el siglo XVIII, Munguía en el XIX, Caso en el XX?, ¿y qué decir del futuro?

4. Filosofía de tema mexicano. Al lado de los temas consagrados —la verdad, el ser, la belleza, la bondad, la felicidad, la sociedad, el acontecer histórico—, hay una reflexión sobre el hombre y sobre objetos sociales, políticos y

éticos mexicanos que merecen el nombre de filosofía. ¿Cómo, si no, llamaríamos a dos libros de Leopoldo Zea, *Filosofía americana sin más* y *Filosofía de la historia americana*? Y antes, ¿en qué especialidad colocaríamos la obra de José Gaos que revalora el quehacer filosófico hispanoamericano, *El pensamiento de lengua española*?; a partir quizá de Carlos de Sigüenza y Góngora hay filosofía mexicana en este sentido. No basta para ello que el tema concreto sea mexicano. Lo nacional puede ser objeto de una reflexión con un punto de vista universal y entonces el resultado no será mexicano específicamente. Se requiere que el punto de vista bajo el cual se lleva a cabo la reflexión sea mexicano.

La existencia de la filosofía entre nosotros, cualquiera que sea su significado, no está en duda. Con ello, sin embargo, no se resuelve la cuestión de la filosofía mexicana, si no se desata el nudo de las preguntas que la constituyen. Sabemos ciertamente que es bueno y deseable tener una filosofía mexicana, pero, de primer intento, parece difícil hoy decir dónde se encuentra. Por lo menos no todos aceptan que haya una tradición indiscutible y una escuela que enseñe técnicas de trabajo, métodos de búsqueda, soluciones de los problemas, tal como sucede con la filosofía francesa, inglesa o alemana. El hecho surge abrumador: nada original y revolucionario han producido los mexicanos. Las mejores obras funcionan a manera de ecos y, en el mejor de los casos, son simples replanteamientos de doctrinas y temas europeos. No podemos mostrar una masa crítica de autores que aporten contribuciones significativas. Si, pues, interrogamos por una filosofía innovadora, creadora, original y que aporte novedades, la respuesta nos resulta desfavorable. No pertenecemos a la historia general de la filosofía, pues no hay una filosofía mexicana reconocida. Y, ¿qué sucede si inquirimos por la normalidad filosófica entre nosotros, o por la autenticidad de nuestro filosofar? Las interrogantes no son ociosas. En la circunstancia de no haber ni tradición, ni escuela, ni filosofía reconocida, ni autenticidad filosóficas, el futuro carecerá de alternativas y obedecerá, por lo tanto, a la pura espontaneidad y será producto del arbitrio.

Cuatro etapas de filosofar

Las preguntas pueden resolverse descubriendo el sentido de las generaciones que transcurren de Caso a nuestros días. Tal vez no haya conciencia de la historia; hay, en cambio, definición en sus temas, inclinaciones, metas y actuación. Naturalmente continúan históricamente las presencias. Se sobreponen Caso, Ramos y los discípulos del primero; José Gaos, Francisco Larroyo, Eduardo García Máynez, Eduardo Nicol, coexisten con las últimas promociones; otro exponente de generación, Leopoldo Zea, es activo creador de verdades y filosofemas. Con todo, nuestro intento se clarifica bien aduciendo, por etapas, el sentido que conscientemente y de modo deliberado dan los profesantes de la filosofía a su actividad.

La primera etapa pertenece a los llamados patriarcas: Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes. Los tres, símbolos de la inteligencia mexicana en los primeros veinticinco años del siglo veinte, llevan a la normalidad la filosofía que ya estaba naturalizada desde el siglo XVI. Ajustan el pensar mexicano a las corrientes de la época, desapareciendo así el atraso crónico que padecíamos; también conocen y cultivan sistemáticamente la filosofía, dejando atrás la imaginiería filosófica y la ignorancia de la historia que nos caracteriza en la segunda mitad del siglo XIX. Sin proponerse como meta la originalidad, filosofan por cuenta propia y son ejemplo, con un valor distinto, de que hacer filosofía es crear de modo personal. Pensaban para aportar. El punto de partida para Caso es una verdad, una doctrina sostenida por un autor; el punto de llegada es la reflexión propia, distinta de cualquier otra. La filosofía se presenta así con ideas y planteamientos nuevos, verdaderas creaciones y no meras repeticiones y ecos. Algunas veces, Antonio Caso, igual que Vasconcelos, reflexiona por sí mismo y produce un todo coherente, por ejemplo, el sistema contenido en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. De esta manera a la normalidad filosófica añaden la autenticidad, de la cual no se preocupan, ya que simplemente se dedican a pensar filosóficamente. En el futuro

no será necesario proponerse hacer la verdadera filosofía; Caso y Vasconcelos dieron el salto dialéctico del filosofar inauténtico al auténtico. Proceden, además, con técnica en el uso de los conceptos, en el manejo de los textos, en el conocimiento de los autores. Con todo, son filósofos asistemáticos, que desconciertan porque no se ajustan al principio de no contradicción y porque, incluso, aman la literatura y se expresan literalmente; pero sus obras son valiosas. Tienen discípulos; sobre todo Antonio Caso extiende la filosofía por el país y de sus lecciones nacen escuelas mexicanas: el neokantismo, el neotomismo, la fenomenología en sus diversas modalidades. Los filósofos que antes fueran individuos de excepción comienzan a constituir una fuerza colectiva. Gracias a ellos, hay un clima filosófico, que se advierte tardíamente en la historia nuestra porque la filosofía, igual que el buho de Minerva, aparece en el crepúsculo, después de la economía, la política, la ciencia. Importante para nuestro propósito es repetir, con el riesgo de ser ingenuos, que con Caso y Vasconcelos hay historia y tradición filosóficas mexicanas, si bien no son conscientemente operativas. Constituyen, al decir expreso de José Gaos, la filosofía mexicana que alcanza la misma altura de otras obras sí reconocidas por la historia de la filosofía. Históricamente, la negación de la existencia de una filosofía mexicana valiosa en Caso y Vasconcelos debe estimarse como un pasar por alto los hechos, e igualmente como una injusticia, "y no sólo de los no mexicanos con los mexicanos, sino incluso de éstos consigo mismos". El colmo viene a ser, pues, que los mexicanos se ignoren a sí mismos y se juzguen con los valores emitidos por los extraños.

Caso y Vasconcelos relacionan, cada uno a su modo, la filosofía universal con la filosofía mexicana. La filosofía es una forma universal de la cultura, pero también adopta el carácter de las nacionalidades. En Caso los problemas nacionales son vistos desde una perspectiva individual y, a la vez, desde la universalidad; los problemas y la historia del país se expresan en términos universales. Vasconcelos, por su parte, conserva la ambivalencia entre la filosofía que in-

variablemente considera universal y la filosofía peculiar que atribuye a los pueblos latinoamericanos. Según él, las filosofías verdaderas no son doctrinas de ocasión, como lo fuera el positivismo; son válidas universalmente como el platonismo o el idealismo; México necesita una filosofía universal que le traiga la salvación; con el mismo derecho que el pueblo alemán, el francés o el inglés, los mexicanos tienen el derecho a su escuela nacional y a partir de ella hacia la humanidad. No se trata de formular un nacionalismo mexicano, sino de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional. Caso y Vasconcelos inician el arraigo de la filosofía en el suelo de la vida nacional. En el futuro no podrá hablarse llanamente de una filosofía neutra universal, ni podrá silenciarse el hecho y la posibilidad de la filosofía nacional.

Forman la segunda etapa los discípulos de Caso: Oswaldo Robles, Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez, Paula Gómez Alonso y el mismo Samuel Ramos, pese a su rebeldía. A los cuales vienen a integrarse los transterrados que dijo Gaos: Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Eugenio Imaz, Juan Roura Parella, José María Gallegos Rocafull, Eduardo Nicol y el propio José Gaos. Imposible hablar de todos. Para nuestro propósito Ramos y Gaos los representan. Con ellos la normalidad filosófica se acrecienta. Insistencia suya, machacona, clavada en el ánimo, fue conocer la filosofía, toda la filosofía, en sus fuentes, y reflexionar particularmente a partir de los filósofos más actuales. Mientras Vasconcelos y sobre todo Caso resuelven la penuria filosófica mexicana, Ramos y Gaos tienen ya el trato completo con filósofos y filosofías. El *Hacia un nuevo humanismo* de Ramos muestra, más que ninguna obra de los años cuarenta a sesenta, que la inteligencia mexicana estaba ya familiarizada con las filosofías de la época y las entendía por dentro y las asimilaba provechosamente. Su profesionalismo está fuera de duda. Gaos se caracterizó por enseñar la filosofía contemporánea; Ramos desde 1925 propuso la reflexión sobre la última y más actual filosofía europea como la condición de todo filosofar auténtico.



Ni Ramos ni Gaos buscaron la originalidad. Ambos se apartan de la imaginación literaria, de los conceptos confusos y de la expresión retórica. Esto mismo lleva a cabo su generación. Ya Ramos en 1934 dijo que los mexicanos habían de preocuparse por la perfección y no por ser originales. Gaos, vuelto pronto mexicano, aboga por la seriedad filosófica, por el trabajo a fondo, por pensar y enfrentarse a los filósofos bajo el riesgo propio. Ramos escribió que el filósofo mexicano estaba obligado a reflexionar por sí mismo bajo el estímulo de los textos de los mejores filósofos; en 1925 principia a expresar por escrito sus hipótesis filosóficas, esto es, sus posiciones o tesis personales frente a los filósofos europeos. Ninguna duda cabe por eso que estos filósofos mexicanos hayan practicado una filosofía auténtica y además original.

No consideraron, por otra parte, que faltara capacidad filosófica a los mexicanos; su tarea fue posibilitar a los mexicanos la hechura de su filosofía. No era para ellos una acción de futuro, pues ya había realizaciones filosóficas. Con su generación coinciden en obrar filosóficamente a partir de la filosofía europea. La mexicana, solía decir Ramos, es una filosofía derivada de la europea. Lo cual no es obstáculo para que reconozca la existencia formal de la filosofía mexicana. Ramos publica su historia sobre el tema en 1943 y asegura que la filosofía se encuentra expresada en medio de las ideas económicas, religiosas, políticas, sociales, educativas. Gaos, dedicado desde España a revalorar la filosofía de habla española, reivindica la filosofía mexicana en una visión hispanoamericana. Para él existe una filosofía específica y peculiar nuestra, a la cual llama pensamiento y caracteriza por sus temas inmanentes al hombre —en oposición a los temas trascendentales de la filosofía— y por sus modos de expresión. Ramos se singulariza por su análisis del complejo de inferioridad presente en la cultura y el hombre mexicano; indica cómo los bienes culturales son copia e imitación irreflexiva. A su vez Gaos prueba que los filósofos nuestros seleccionan desde dentro, desde la propia tradición y necesidades, la filosofía de moda, y que nuestra creación es la peculiar modificación que realizamos al apli-

car la teoría a la vida. Es el primero en afirmar que lo propio es tema de filosofía. En la cuestión de la filosofía mexicana, escribe, venimos a parar en esto: "americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de las circunstancias americanas, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América".

La filosofía viene a ser una forma occidental que adquiere la especificación de cada pueblo. De hecho Ramos y Gaos producen filosofía mexicana, de objeto mexicano y piensan filosofía de objeto universal, que también viene a ser mexicana. La filosofía mexicana resulta así original en una doble vertiente: por su origen, por el pueblo que la vuelve posible, y por ser expresión distinta de la filosofía occidental, de la que es desarrollo y parte. Para ellos es un falso problema preguntar cuándo habrá filosofía mexicana, similar a la francesa o a la alemana. Hay filosofía mexicana en los dos sentidos apuntados. Si los mexicanos piensan "suficiente filosofía, sin más habrá filosofía" mexicana. "La cuestión, según Gaos, no está... en hacer filosofía" mexicana, "sino en hacer" los mexicanos filosofía. "De lo que hay que preocuparse no es... de lo español o lo americano", hay que preocuparse "de lo filosófico de la filosofía española o americana". Pero requieren de nosotros que no midamos con la vara europea a estos dos productos. La filosofía de tema mexicano resulta válida para la resolución de problemas; la filosofía, en cambio, de tema universal es valiosa por su autenticidad y rigor. Esos autores fueron claros, determinantes. Enseñaron dos cosas: si olvidamos la especificidad histórico-social de México, la filosofía nacional se evade; si queremos una elaboración sistemática similar a la de Kant, Hegel, Heidegger, no la encontraremos todavía.

Las ideas de Ramos y de Gaos son filosofía mexicana. No igualamos las cimas europeas, pero no es cierto que las más significativas obras de la generación de Ramos y Gaos sólo repitan las cuestiones planteadas por los europeos, sin ningún aporte original, sin ninguna novedad.

Hoy nos enseñan que filosofar no consiste en imitar, des-

preocupados de la creación; tampoco en formular conceptos y doctrinas a espaldas de las raíces de nuestra condición histórico-existencial. La filosofía mexicana expresa, por un lado, lo mexicano y, por otro, participa de la filosofía occidental recreándola. Ramos y Gaos evitan los dos extremos en que zozobra la filosofía mexicana: o se la considera inferior, o, con benevolencia exagerada, sus resultados históricos se ponen a la par de las escuelas europeas. Ellos, por hilos diferentes, explican la aparición de dos tendencias opuestas: la filosofía nacional y americana sostenida por Leopoldo Zea, lo mismo que el profesionalismo de la filosofía rigurosa pugnada por los filósofos de la última etapa.

Leopoldo Zea, que ha logrado venturosamente erigir escuela, afirma que la filosofía mexicana existe porque se necesita. En efecto, América y México requieren tener conciencia de sí, en tanto son, y de su peculiar convivencia con los hombres. La filosofía es igualmente necesaria como liberación de la dependencia que se ha experimentado desde principios del siglo XIX. No obsta ser un pueblo o un continente sujeto a la dependencia. Es cierto que la cultura de una sociedad sometida adquiere las características de esa sociedad. Pero la filosofía, que a veces causa la mutación histórica, es meditación auténtica en medio de un mundo subdesarrollado. Se refiere, es fácil comprenderlo, a una filosofía propia que habrá de ser resultado de una nación también propia. Pero, ¿cómo hablar de filosofía nacional si ésta vale universalmente? Leopoldo Zea resuelve el problema de una filosofía a la vez nacional y universal afirmando que de una se pasa a la otra. Con estas ideas Leopoldo Zea se torna exponente de la tercera etapa.

Normalidad, rigor, originalidad, autenticidad son también para Leopoldo Zea notas de la filosofía, pero éstas no se cumplen en el pensamiento abstracto, sino en el compromiso concreto, histórico, circunstancial. El tema no es el de los filósofos europeos. Es la propia realidad en su aspecto político, ético, social, económico. En tal sentido la filosofía es mexicana por cuanto estudia las circunstancias mexi-

canas. Por encima de la historia, de la sociología y la economía conoce la realidad con una mayor profundidad y generalidad. De este modo puede decirse que la filosofía mexicana no viene a ser una mala copia, o una simple refundición, de la europea, sino una filosofía distinta. No se trata de una reflexión desprovista de rigor y de método. Al contrario es indispensable usar los mejores instrumentos creados por la experiencia occidental para lograr la revelación de nuestro ser, incluso, llegado el momento de la madurez, es preciso elaborar los recursos lógicos que garanticen la eficacia de la reflexión. El rigor lógico repercute en la cabal aprehensión de la realidad. Tampoco se trata de inventar un objeto peculiar para la filosofía mexicana, sólo se prosigue el modo de filosofar occidental, que siempre, por debajo de los temas más universales y abstractos, ha meditado sobre asuntos de la sociedad en torno.

Y esto no significa excluir los temas de la filosofía universal. Es tan legítimo reflexionar sobre los objetos de nuestra circunstancia como ponderar los universales. Lo mexicano y lo universal se comunican. Las reflexiones de asunto mexicano conducirán a objetos universales, igual que éstos se descubren en aquéllos. La filosofía debe comenzar siendo mexicana o americana, pero debe terminar siendo humana. "No basta, dice, querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres". En tal sentido Leopoldo Zea escribe que si reflexionan con autenticidad los mexicanos o los latinoamericanos, existirá verdadera filosofía mexicana o latinoamericana. "Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura". La filosofía, pues, que sea una creación estricta de los mexicanos, esa será filosofía mexicana.

Bajo semejantes postulados, Leopoldo Zea hace filosofía mexicana y señala cómo hacerla. Sus libros *América como conciencia*, *Filosofía americana como filosofía sin más*, *Filosofía de la historia americana*, entre otras igualmente nombrables, son demostraciones de un filosofar que se ini-

cia en la historia de las ideas y luego se convierte en una filosofía mexicana, o americana, rigurosa, estricta, diversa de aquellas que historiaron y reivindicaron Ramos y Gaos. Leopoldo Zea, con su obra y sus discípulos, forma parte de la historia de la filosofía mexicana.

La cuarta etapa, cuyas posiciones llegan, con variantes occidentales en nuestros días, se inicia con una parte de una generación decepcionada de sus maestros y a la vez capturada por la última filosofía de los años cincuenta.

El grupo llamado Hiperión retoma de Ramos, Gaos y Zea el tema de la filosofía mexicana y lo eleva a tema propio, a tema generacional. Su propósito básico consistió en hacer nada menos que la filosofía de lo mexicano. El objeto mexicano fue por antonomasia el objeto filosófico. Alcanzaron análisis valiosos sobre la cultura y catalizaron la conciencia nacional, pero quedaron a distancia de su objetivo. Poco después algunos del grupo estudian en Europa y descubren la filosofía analítica. Con tal impulso y con tal arma juzgan que el proyecto de una filosofía mexicana era ilícito y se dan al trabajo de levantar casi de la nada nuestra filosofía. Reaccionan contra los tiempos por metafísicos, contra el afán de originalidad y contra las elaboraciones literarias o antropológicas sobre el país. Quedan superados esos afanes constitutivos de las etapas anteriores. Ahora simplemente se filosofa con la tranquilidad de realizar bien el oficio de filósofo.

Los filósofos de esta corriente pronto fueron una tendencia, pagaron su tributo a la historia de la filosofía mexicana y negaron su pasado, como los positivistas frente a los liberales y los eclécticos, Caso frente al positivismo, Ramos frente a Caso. Salvo excepciones, la historia de la filosofía nacional resulta al mexicano más extraña que la historia general. En busca de una filosofía rigurosa no tienen por filosofía estricta el historicismo, la fenomenología y el existencialismo de los años cuarenta. Prefieren un filosofar que piense metódicamente un problema, aunque para ellos se

inspire en reflexiones de autores alemanes o ingleses. Los hechos parecían justificarlos, pues los filósofos mexicanos no han constituido escuela.

“¿Quién, se pregunta Luis Villoro en 1968, sigue actualmente el ‘monismo estético’ de Vasconcelos o el ‘existencialismo de la caridad’ de Antonio Caso?” No tuvieron en cuenta la posibilidad de su misma existencia y, considerando sólo un aspecto de su presente, determinaron que no podía hablarse de “ruptura con una tradición propia”, porque sencillamente en México no existía “una tradición filosófica” vigente.

La sentencia sobre la filosofía anterior nace de compararla con los grandes sistemas europeos; encuentran en los mexicanos algunas soluciones de detalle, meras aportaciones insignificantes ante la gran masa de teoría importada, pero nunca un pensamiento riguroso, auténtico, capaz de alimentar una tradición. Esto acontecerá cuando se alcance un rango científico y similar al de los países avanzados. Además, Vasconcelos, Caso, Ramos, Gaos, Zea son criticados a la luz de una filosofía concebida como una disciplina que establece las condiciones del buen argumento, la validez de todo discurso, la pulcritud lógica de cualquier sistema de proposiciones. Nuestros filósofos no quedan bien librados. Resulta entonces comprensible sostener que la generación pasada practicó dos inconsecuencias. Una fue cultivar la filosofía como una expresión nacional, “ligada estrechamente a su circunstancia histórica”. Contra esta filosofía de “sabor local” han reaccionado las generaciones jóvenes, para las cuales la filosofía como auto reflexión nacional cumplió ya su misión. Resulta ser un buen síntoma el hecho de que la filosofía vuelva a ser tarea reflexiva sobre los problemas de validez universal. Otra consistió en haberse cuidado de una filosofía estéril, concebida a la manera de una “invención personal”, pletórica de concepciones confusas. Vasconcelos, Caso, Ramos, Gaos, no han tenido continuadores, no por ignorancia de sus doctrinas o por desvío del espíritu nacional, sino porque carecieron de rigor y de hondura en sus análisis conceptuales.

La señal por eso de la filosofía mexicana actual es el profesionalismo. Villoro en 1968 afirmó que la misión de las nuevas generaciones era “lograr un tratamiento riguroso en filosofía y acceder a un pleno profesionalismo”. No se proyectó el abandono de la problemática usual en filosofía, sino el cambio de actitud. En 1967 los editores de la revista *Crítica* señalaron que la nueva tendencia se caracterizaba por “un modo distinto de encarar la labor filosófica”, y no por la aparición de “doctrinas nuevas”. Esto quiere decir que las generaciones actuales tienen la obligación de ejercitar procedimientos de trabajo más rigurosos y más técnicos. Pueden esperar las obras originales y los aportes, con tal de que haya precisión en el método. Todo lo cual se consigue a través de una formación adecuada. La cuestión de la filosofía mexicana es, por ahora, asunto de pedagogía. Practicar las virtudes académicas. Erradicar la imaginación filosófica, vencer la pobreza técnica con la cual se ha ejercido la reflexión. Tales son las metas del cambio de actitud del filosofar mexicano.

Exceptuemos al marxismo que aplica el materialismo histórico a la realidad mexicana y también exceptuemos a todos aquellos que de alguna manera practican el método de la historia de las ideas. Apartados ellos, la lección resulta clara. Tal vez las nuevas generaciones no han igualado ni en creación ni en obras a un pasado inmediato. En cambio, ponen en práctica otras técnicas, métodos precisos y análisis críticos de investigación. En las diversas tendencias rige la convicción de que los problemas filosóficos son comunes; lo mismo habrá que reconocer de las soluciones. El quehacer es universal y no es lícito particularizarlo ni por los asuntos ni por los métodos. La filosofía adquiere maneras de ciencia. Los filósofos mexicanos están inmersos en una realidad histórico-social, pero ello en nada se relaciona con la empresa filosófica. Lo mexicano de la filosofía viene a ser un accidente y no una substancia, un adjetivo y no un sustantivo. En todo caso lo mexicano enriquece la doctrina universal. Lo que importa en consecuencia es hacer filosofía sin más. Cuando los mexicanos alcancen nuevas soluciones de

carácter universal, esas soluciones serán mexicanas por añadidura, por haber sido pensadas en México, por mexicanos y en circunstancias propias, particulares, definidas. El camino a la originalidad, escribió Villoro, "no pasa por la peculiaridad sino por la hondura y el rigor del pensamiento".

Están dadas las alternativas

Todo lo dicho tiende a mostrar que la filosofía mexicana no puede mirar el futuro a partir de cero. Hay historia y también una tradición en nuestro pasado inmediato, las cuales no son activas en el ánimo nuestro, parte por ignorancia, parte porque se aplica la medición de las cimas europeas, parte porque historia y tradición son juzgadas desde una filosofía opuesta. No imaginamos; emitimos testimonio para que ya no cumplamos en nosotros el colmo, que enunció Gaos, de ignorarnos y de juzgarnos con los juicios y los valores de los extranjeros. Lo cual quiere decir que hoy se filosofa con el apoyo de los antecesores. La conciencia histórica nos lleva a asimilar los hechos, en vez de acumularlos como otras veces ha sucedido. Con la conciencia histórica hemos de asumir el pasado en el presente. Cosa importantísima para el futuro, pues la asimilación del pasado en el presente, lo dijo Antonio Caso, hace imposible su repetición, esto es, se convierte en experiencia. De tal modo el pasado, lejos de ser un claustro en sí mismo respecto del presente y el futuro, es más bien un agente que nos descubre el sentido de la filosofía y, al mismo tiempo, nos impide cometer los mismos errores.

La historia muestra en qué sentido hablamos actualmente de filosofía mexicana: porque la filosofía universal se aplica a las urgencias y problemas nacionales, porque es creación de mexicanos, porque el objeto de reflexión es mexicano. Para Caso, Vasconcelos y después Ramos, filosofar es reflexionar sobre los grandes temas, pero éstos se aplican a la realidad nacional y se eligen desde esa realidad. Esta es otra manera de filosofar. En Gaos el filosofar lícito, y probado históricamente, consiste en reflexionar sobre la propia realidad, sin que ello excluya la reflexión de tema univer-

sal. Y Zea afirma que la filosofía tiene por tema la propia realidad, de la cual se parte hacia la universalidad. Quedan practicadas, y en parte unidas, la vía de la reflexión abstracta y la vía de la reflexión sobre la condición humana, concreta, histórica, de los mexicanos. No tenemos por qué introducirnos en el dilema de escoger una filosofía de temas mexicanos o una filosofía de objetos universales. Hay una tercera solución: aplicar lo universal a lo mexicano. Existe una relación dialéctica de lo propio y de lo humano, de lo peculiar y de lo universal. En el fondo no se trata del hecho histórico solamente. No basta que Vasconcelos, Caso, Ramos y Gaos hayan dejado filosofía y pensamiento. De la filosofía misma nacen las dos posibilidades, pues la historia de ésta justifica las dos formas de filosofar, una sobre los graves temas tratados por los filósofos, otra sobre los temas vivos, apremiantes, inmanentes al hombre. En la circunstancia mexicana las dos formas de filosofar no indican concepciones inconexas; indican dos formas de filosofar complementarias.

Las dos maneras de filosofar coinciden en pedir una mayor rigurosidad y precisión en la reflexión. Puede la filosofía mexicana proseguir con el cultivo de las dos escuelas dominantes, el marxismo y la filosofía analítica. Son dos maneras apropiadas de aprender a filosofar. Mas no puede dejar de ser crítica. Hoy sólo debe hacerse filosofía con la práctica del pleno profesionalismo, que significa hondura, lenguaje científico, precisión conceptual, orden lógico, técnicas y métodos probados, conocimiento crítico de las filosofías. Desde un ángulo, el de la preocupación y la vanidad personal, no hay razón para hablar de autenticidad como meta. Pero sí cuando se advierte el descuido de los idiomas, de la vinculación filosofía-ciencia, del conocimiento de los clásicos. Es bueno procurar la liberación que dijo Villoro: "del atractivo de las generalidades convincentes, de las analogías fáciles, de las consonancias retóricas". Nunca será de más cultivar la fundamentalidad tan exigida por Ramos y Gaos.

El ideal es sin duda hacer filosofía al modo europeo, pero no existe tensión por hacerla. Ahora se trata simple-

mente de hacer filosofía a secas, de modo natural. La creación filosófica llegará sin afanes, de manera espontánea. El proyecto necesario de las primeras etapas, consistente en tener y hacer filosofía mexicana, está detenido. La última generación prefirió el simple cambio de actitud y no la originalidad o la invención personal. Evidentemente el profesionalismo no termina en clarificar problemas, sino en encontrar nuevas ideas, en lograr nuevos conceptos, en llegar a novedades. Esto se requiere de modo necesario para cumplir el requisito, condición *sine qua non*, de hacer filosofía como los europeos. En el presente y en el futuro habrá que volver al objetivo de la filosofía original, no como un afán angustioso, sino como la consecuencia del profesionalismo y la normalidad filosófica. Sin duda la filosofía está constituida por las filosofías originales, y Europa, modelo del filosofar, sigue buscando novedades y éstas son el criterio para componer la historia de la filosofía. Cuando Aristóteles hizo filosofía no reflexionó sobre Platón, sino a partir de su maestro pensó por sí mismo. Igual hicieron los mexicanos Caso, Vasconcelos, Gaos y Ramos; se aventuraron a dejar los textos y a pensar por sí mismos. El filósofo es el que vive originalmente las vivencias de la filosofía, mientras el aprendiz la vive con el filósofo original.

A las generaciones actuales se plantea la obligación, o de crear filosofía, o de formar para que en el futuro sea creada. La filosofía mexicana ha ganado en extensión. Ha dejado de ser meditación de unos cuantos de vocación excepcionalmente clara y eficaz. En estas condiciones, las escuelas donde hay clases de filosofía, y aquellas destinadas especialmente a la enseñanza, como las Facultades de Filosofía y Letras, ejercen el oficio del filósofo, pues unas y otras comunican los contenidos de la filosofía con sentido profesional, con método riguroso, con afición a los clásicos, con percepción honda de los problemas, con amplia información, se publican libros, surgen revistas, abundan actos de difusión, hay reuniones y congresos. Todo ello crea las condiciones para formar el criterio filosófico, suscitar el clima propicio a la filosofía, poner la semilla que germinará en mayores

frutos. Para crear, sin embargo, no basta el clima favorable, se requiere la voluntad que organice y proponga finalidades. Al hecho de tener una escuela profesional de filosofía hay que añadir la voluntad expresa de que la escuela crezca y progrese. De otro modo no se pasará a la ardua tarea de la creación o de la originalidad. Si cada generación que enseña o que aprende filosofía, además de poner las condiciones del filosofar estricto, no ejerce la voluntad de tener la filosofía, no se propone metas filosóficas, la filosofía no llegará.

Bien manifiesta es la vinculación de la filosofía mexicana con la europea, hasta el punto de que repite sus etapas, copia sus tendencias y se inspira en sus exponentes. Sigue la tradición europea porque es su tradición. La filosofía mexicana es "derivada", dijo Samuel Ramos. La filosofía no se genera en nuestro ambiente espiritual, por lo menos en primera instancia. Se traslada ya hecha y acabada. Con todo, ninguna filosofía se trasplanta en "un vacío de reflexión reflexiva". El positivismo cae en tierra abonada; el marxismo crece en el materialismo y el socialismo del siglo XIX y del XX; la filosofía analítica se beneficia de la normalidad y la autenticidad filosófica anteriores. A ello se debe que nuestra historia no sea la narración del proceso de la filosofía europea en México, sino del desarrollo de la filosofía europea en México. La mera imitación, el simple trasplante, el puro remedo, la burda calca son formas erróneas. Lo correcto y positivo es la integración. Nos corresponde un filosofar integrado a la tradición europea. A México le tocó, debido a la conquista y a la colonización, continuar la historia de la filosofía en igualdad "de derechos y de posibilidades" con los países europeos.

Es erróneo también aplicar la categoría de importación al filosofar mexicano. Al hacerlo, la función espiritual de la cultura se concibe geográficamente y entonces parece que la circunstancia occidental no es igualmente la circunstancia mexicana. En tal sentido México no sería la cuarta parte del mundo en donde se desarrolle la cultura de Occidente, sino una entidad cerrada. Occidente no sería una herencia;

sería lo extraño y no propio. Pero la verdad llana es que los mexicanos asumen su herencia y nada más, cuando acuden a la filosofía europea. La dependencia no está en el hecho de usar esta filosofía; está en el modo de usarla.

Si lo anterior es cierto, a las generaciones actuales no sólo corresponde el trabajo riguroso y un gran esfuerzo para alcanzar metas de creación. También deben practicar el autoconocimiento. La dependencia no se acaba con la voluntad de crear. Una nación, huelga decirlo, no puede estar buscando las condiciones para ser independiente en lo político, lo económico y lo cultural, mientras la filosofía permanece al margen. Esto significa que habrá para los mexicanos una filosofía auténtica y original, siempre que el todo social supere su estructura, esto es, siempre que nuestra sociedad y cultura cancelen el subdesarrollo y la dependencia. La filosofía auténtica y creadora no puede existir en abstracto, sino como expresión de una sociedad independiente. Mientras tanto existirán sólo individualidades de excepción, pero no un clima de vocaciones.

El autoconocimiento implica, en primer lugar, una tarea importante: revalorar filósofos y filosofía mexicana, luego, en el caso de no hacerse filosofía americana o filosofía mexicana sin más, aplicar las verdades o los contenidos, de la escuela o de la corriente que se cultiva, a la realidad nacional, para elevarla a máxima conciencia de sí, para explicarla, para reconstruirla. En tercer lugar, escoger la filosofía europea con una adopción electiva. Que no sea la moda el único arbitrio en la selección de la filosofía. Que ésta sea una resultante de conocer la historia y el ser mexicano. Lo que necesitamos es, con base en el conocimiento, obtener los puntos de referencia que nos den una perspectiva mexicana. Hay que ver la filosofía europea desde México y no a México desde Europa. De tal modo los mexicanos nos injertaremos en el tronco de la filosofía europea, pero como una rama nueva que podrá llegar a ser una unidad independiente. La tarea, en palabras de Gaos, será "rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro".

En el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ella designadas, en mérito de estas y la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por ello (en su ámbito) por motivos de piedad, en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la rebelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez". (Weber, *Economía y Sociedad* pp. 172-173)

Dentro de estos tipos de dominación, es en la dominación carismática donde encontramos el cambio a nivel político. La dominación carismática en su forma pura, se distingue plenamente de la dominación tradicional y racional; en tanto que éstas dan origen a instituciones encargadas de la satisfacción de necesidades cotidianas, la dominación carismática surge en momentos de crisis económicas, políticas o ideológicas, como una respuesta revolucionaria, fuera de lo cotidiano. Se da cuando las acomodaciones de la política cotidiana ya no son suficientes.

Cuando se agota la legitimidad de un cierto tipo de relaciones de dominación (tradicional o burocrática) aparece un jefe carismático, que no pertenece al grupo dominante, y sin embargo resuelve el vacío de la legitimidad. Hay una especial demanda de liderazgo carismático en tiempo de dificultades, demanda que ocasionalmente reaparece también en los sistemas permanentes de dominación. Sea como este sucede, el liderazgo carismático se da más frecuentemente en los trances de emergencia, por lo que se asocia con una conmoción colectiva, que expresa la reacción de las masas populares a alguna experiencia extraordinaria, y las mueve a entregarse a un conductor heroico. De ahí que este liderazgo sólo se acerque a su tipo puro en el momento en el que se origina, a diferencia de las otras dos estructuras más durables.

El dominador es un individuo dotado de capacidades fuera de lo común, esto es, de carisma, que se presenta ante las masas como un mensaje innovador. Weber define carisma como: "(...) la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de carcería o caudillos militares), de una personalidad por cuya virtud se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otra, como enviado de Dios o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe caudillo guía o líder". (Cfr. Weber, *Economía y Sociedad*, p. 193) La prueba de sus dones se acompaña con la exigencia de sumisión a sus mandatos.

El carácter revolucionario de la dominación carismática explica su despegue respecto a todas las normas establecidas (una característica fundamental es su extralegalidad). En este aspecto, su oposición es completa respecto a la dominación tradicional o racional: el jefe carismático no acepta ninguna norma que él no haya creado y en caso de litigio apela a la revelación, la inspiración o voluntad propia. De esta manera el Derecho está siempre desfilado y la ofensa del lado de los contrarios que se resisten a aceptar su dominación.

Esto ocasiona a su vez que la dominación carismática sea esencialmente extraeconómica, ya que el líder toma a su cargo el cumplimiento de una misión ajena a los quehaceres cotidianos. Ahora no puede negarse que el liderazgo carismático tenga una mínima estructura económica. Hay, sin duda, líderes carismáticos que rechazan todas las posesiones y todo el ingreso regular, pero el criterio decisivo consiste en descargarse de cualquier preocupación relativa a las fuentes regulares de ingreso; no en renunciar a los bienes del mando como tales.

Estos dos rasgos, la extralegalidad y lo extraeconómico hacen que la situación de dominación carismática no pueda considerarse una organización en el sentido de una asocia-

ción de hombres y cosas según los principios de finalidad y medio (dominación racional).

Sin embargo constituye "(...) una forma estructural social con órganos personales y un aparato de pretensiones y bienes adaptados a la misión del portador del carisma". (*Economía y Sociedad*, p. 854)

Esta peculiar organización que se adapta primordialmente a la misión del líder se compone de discípulos elegidos por sus méritos singulares, de manera que constituyen una "aristocracia carismática" dentro del grupo mayor de prosélitos. Los discípulos que la integran están unidos por la fidelidad común al jefe carismático y a su misión. Su sostén material y su posición social no dependen de beneficios, salarios u otras formas de retribución, ni de títulos o categorías jerárquicas. Viven en una comunidad en la que participan del uso de los bienes donados al líder o conquistados por éste, quien los distribuye sin tener que rendir cuentas. Esta organización viene siendo el equivalente del "cuadro administrativo" en los tipos tradicional y racional.

Así pues, este tipo de dominación se da cuando las sociedades ya no cumplen su rutina y tiene necesidades que ponen en peligro la convención, se da en situaciones extraordinarias y fuera de lo cotidiano; y una persona dotada de carisma aparece o es encontrada por el pueblo, en su búsqueda de una solución, pero poco a poco la dominación carismática se convierte en estructuras más estables; esto es lo que se denomina: rutinización del carisma (es decir, cuando la dominación carismática se racionaliza o tradicionaliza): "Si el movimiento que ha arrancado a un grupo dirigido carismáticamente del círculo de lo cotidiano refluye otra vez en este último, el 'puro' dominio del carisma queda cuando menos refrenado, trasladado al campo de lo institucional". Weber, *Economía y Sociedad*, p. 856, T. II)

El prototipo de esta pauta de cambio fue la figura carismática de Jesús, los apóstoles y las instituciones religiosas.

En cuanto las comunidades adoptan la práctica de elegir un jefe, en vez de seguir libradas a liderazgo carismático en su sentido primitivo, esa elección empieza a ligarse a ciertas normas de procedimiento legitimadas por una tradición social o por principios legales. Cabe reafirmar que a pesar de su transformación o ligación con otros tipos de dominación, la característica esencial de la dominación carismática está en que: el ejercicio de la autoridad está ligado a una persona concreta, y a las cualidades que la singularizan.

Cuando desaparece la persona portadora del carisma, la sucesión se da en función de:

- a). una búsqueda, según señales del portador del carisma
- b). una revelación divina
- c). una designación directa del portador del carisma
- d). un carisma hereditario
- e). rituales y medios mágicos.

Con la rutinización del carisma por motivos de sucesión, van paralelos los intereses del cuadro administrativo, por la necesidad de vivir materialmente de la vocación, y se da:

- a). una apropiación de los poderes de mando y de las probabilidades lucrativas por los secuaces y discípulos y bajo regulación de su reclutamiento.
- b). La tradicionalización o legalización puede ser:

1.— Hay normas para el reclutamiento: educación, prueba

2.— las normas carismáticas se transforman rápidamente en estamentales y tradicionales para el cuadro administrativo

3.— el cuadro administrativo lucra en beneficio de sus miembros y se da: *cargos-burocratización
*feudos-feudalización.

La rutinización del carisma implica que este deje de ser ajeno a lo económico; se adapta a la cobertura de las necesidades económicas de los sujetos. Con la rutinización y adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática desemboca en las formas de la dominación cotidiana, patrimonial (en particular estamental) o burocrática: "Un motivo impulsor de la rutinización del carisma es siempre, naturalmente, la tendencia al afianzamiento, es decir, a la legitimación de las posiciones de mando y de las probabilidades económicas en beneficio del séquito y de los adeptos del caudillo. Otro es, sin embargo, la forzosidad objetiva de adaptación de las ordenaciones y del cuadro administrativo a las exigencias y condiciones normales y cotidianas de una administración." (Weber, *Economía y Sociedad*, p. 202, T. I).

Así, la rutinización del carisma se identifica con la adaptación a las condiciones de la economía como fuerza de lo cotidiano continuamente operante; en este sentido, dice Weber que la economía es dirigente y no dirigida, pero sobre las diferentes posibilidades de adaptación a la economía, queda reservado para el estudio particularizado. (Cabe recordar que son tipos ideales y a Weber le interesan las especificidades).

El carisma puede tener una transformación autoritaria. La validez de la autoridad carismática descansa sobre el reconocimiento condicionado por la corroboración de los dominados, cuando se da la rutinización del carisma y aumenta la racionalización, ocurre que esto sea después el fundamento de legitimidad en vez de consecuencia de la legitimidad.

El legítimo por medio de su propio carisma se convierte en imperante por gracia de los dominados. El imperante se convierte en jefe elegido, la concepción de derecho se acerca al tipo de dominación legal, ya que se reconocen los pronunciamientos jurídicos carismáticos.

El cambio más importante es el de la denominación plebiscitaria, cuando el imperante sea legitimado y recono-

cido por las masas, y así el principio de elección puede también ser aplicado al cuadro administrativo. Esto es típico de las democracias en Norteamérica según Weber.

El mando absoluto del líder carismático se transforma en el de un servidor de los dominados. La transformación autoritaria del carisma conduce a la racionalidad en la economía, pues el imperante plebiscitario busca apoyarse en una burocracia que funcione pronto y sin entorpecimientos; se trata de eliminar los poderes tradicionales y crear intereses económicos vinculados a él por solidaridad de legitimidad. Se sirve de la formalización del derecho y puede fomentar la economía formalmente racional.

La administración con funcionarios selectivos puede perturbar la economía racional porque es burocracia de partido y no burocracia racional.

Nos encontramos con que tanto en el cambio cíclico a nivel cultural como en el que se da a nivel político, el cambio se da por el carisma, uno es en la élite carismática y otro en el individuo carismático. Este tipo de cambio tiende finalmente a ser un cambio lineal, tiende a la racionalidad o adecuación de medios a fines.

Aunque Weber no llegó a relacionar los dos tipos de cambio —cíclico y lineal— los movimientos descritos por éste sobre la estructura sociopolítica, posibilitan la reorganización de los sistemas culturales a una creciente racionalización, o sea que a medida que los cuadros administrativos de la dominación se aproximan al modelo burocrático, los movimientos carismáticos que llenan los vacíos de legitimidad se presentan cíclicamente, aunque la institucionalización completa y estable de la dominación racional-legal es un caso límite, o sea un tipo ideal.

Tenemos pues que ambos, la racionalidad y el carisma pueden ser unas veces mantenedores de la tradición, y otras, fuerzas revolucionarias. Ambos patrones pueden ser factor de conservación o de cambio.

4.— APLICACION DE LA TEORIA WEBERIANA EN UN ESTUDIO CONCRETO:

A continuación se presentará un estudio hecho por Bendix, en el que se detecta claramente la influencia metodológica de Weber. “Un estudio de las ideologías administrativas” (Tomado de *La razón fortificada*).

“En el curso de la industrialización los patrones y sus portavoces desarrollan ideas para justificar el ejercicio de la autoridad sobre los obreros y acrecentar su obediencia y eficiencia. (...) estas ideologías son llamadas empresariales en la fase primitiva de la industrialización y administrativas cuando las empresas económicas están plenamente desarrolladas”. (Bendix, op. cit., p. 230)

El estudio en cuestión refleja un interés por las ideologías administrativas que definen la disciplina de las masas en el proceso de industrialización y que tienden a persuadir a aquellos cuyos intereses sirven y a las masas del pueblo para quienes son las ideas dominantes de su tiempo. (La legitimidad en Weber se da en función de una serie de creencias compartidas entre gobernantes y gobernados).

La hipótesis en torno a la que gira el planteamiento de Bendix plantea que todas las empresas económicas tienen en común una relación entre los patrones y los obreros. Y todas las ideologías de la dirección de empresas tienen en común el esfuerzo por interpretar el ejercicio de la autoridad a una luz favorable.

Se pretende encontrar argumentos en favor de dos posturas:

*la posición de los constituídos en autoridad que gobiernan sin gobernar en absoluto o gobernando en favor de las mayorías

*la posición de una mayoría que obedece órdenes cuando está de acuerdo o porque esa obediencia le ofrece oportu-

nidades de progreso. (Aquí la autoridad juega el papel de medio para lograr el fin de la racionalización).

Es importante señalar que la relación de autoridad entre patrones y obreros es punto de partida y condición necesaria de la industrialización. Una minoría manda y una mayoría obedece donde quiera que se hayan establecido empresas económicas. La minoría no estará satisfecha mandando sin una justificación superior, pero la mayoría no cooperará suficientemente para provocar esas justificaciones. Esto concluye en el hecho de que las fricciones entre gerentes y obreros son propias de las empresas económicas a grande escala.

El estudio de Bendix examina esas fricciones y su solución administrativa durante las fases primitiva y madura de la industrialización, en el marco de las civilizaciones rusa e inglesa. (Utilización del método histórico-comparativo). Parte de la suposición de que las fricciones entre gerentes y obreros en las grandes empresas económicas son universales. (También cumple el requisito de la sociología comprensiva que consiste en generalizar).

Este planteamiento debe ser diferenciado en tanto se distinga entre una fase primitiva y una madura de la industrialización, ya que en la etapa primitiva la creación de una fuerza de trabajo industrial implica una separación del obrero respecto al medio tradicional de sus actividades económicas previas. Así mismo, es una etapa en la que se pretende justificar la industrialización ante el público en general.

La fase madura de la industrialización implica que la mayoría se ha acomodado más o menos a la disciplina de la fábrica, pero no está satisfecha.

A continuación, Bendix plantea las características propias de los dos momentos de la industrialización y hace una comparación entre los casos ruso e inglés.

*La industrialización en su fase primitiva, viene acompañada por la creación de una fuerza de trabajo no agrícola que se ve forzada a soportar las consecuencias de las grandes dislocaciones sociales y económicas, que ponen fin a la subordinación tradicional de las clases inferiores. Otro problema propio de este proceso es la reintegración cívica de la recién creada fuerza de trabajo industrial (la legitimidad de un orden institucional fluctúa con el sentido de la obligación cívica según los planteamientos metodológicos weberianos), ya que la industrialización trae consigo la educación de las masas que frecuentemente ha resultado en demandas de reconocimiento social y político de los obreros.

En una naciente sociedad industrial, este problema hace que los grupos dominantes se enfrenten con alternativas típicas:

— oposición a la industrialización e intento de mantener las relaciones tradicionales entre las clases

— búsqueda para hacer progresar la industrialización, utilizando la subordinación de los obreros como medio para sus propios fines, pero rechazando las obligaciones tradicionales de la clase dominante.

*En Inglaterra la subordinación tradicional del pueblo fue rota por una rápida industrialización. La clase empresarial naciente rechazó la obligación del rico de mantener al pobre; este rechazo fue contrarrestado por la fuerza de las opiniones tradicionales. Finalmente los empresarios encontraron nueva fórmula que consistía en un llamado igualitario que invitaba a los obreros a estimular las cualidades de sus patrones y con eso lograr el éxito para todos.

*En Rusia, la subordinación de las clases inferiores se mantuvo incluso cuando los cambios legales habían puesto fin a las condiciones en que esa subordinación había sido defendida. En ausencia de una posición cívica apropiada

al papel cambiado, las masas se rebelaron contra la persona del Zar, símbolo del orden social que antes habían apoyado.

Los procesos inglés y ruso muestran el problema que surge de una ruptura con la subordinación tradicional en una sociedad que experimenta la industrialización.

Lo importante para Bendix es detectar en qué condiciones resolverá el problema de incorporar la recién reclutada fuerza de trabajo industrial a la comunidad política y económica de la nación.

La industrialización crea un potencial revolucionario como consecuencia de los problemas propios de su fase primitiva, pero lo hace desaparecer cuando esa fuerza de trabajo se reincorpora a la comunidad nacional. (Legitimidad institucionalizada en función de una integración cívica). "Las ideologías empresariales son un elemento de la capacidad de la sociedad de reincorporar la fuerza de trabajo industrial creada recientemente". (Bendix, p. 238)

La amenaza revolucionaria de una nueva sociedad industrializada, implica la búsqueda por parte de los obreros de un reconocimiento cívico en la sociedad.

En las fases primitivas de la industrialización inglesa, los problemas de las relaciones obrero-patrón, salían siempre que todas las operaciones laborales dependían hasta cierto punto de una ética interiorizada de la realización del trabajo entre obreros. (Punto de vista cultural que orienta las acciones).

En Rusia, la exigencia de sumisión estaba únicamente relacionada con la obediencia civil y la ortodoxia religiosa. La actitud de los patrones dependía del ejercicio de la autoridad modelada conforme a la de los terratenientes y del Zar. En Rusia, así mismo, sólo surgió una ética de la realización del trabajo, hasta que la industrialización llegó a ser sinónimo de desarrollo de empresas a gran escala. La educa-

ción masiva de los obreros y la organización técnica y administrativa ocurrieron paralelamente.

En occidente la educación masiva fue resultado de un crecimiento no planeado mientras que en Rusia se desarrolló bajo el caudillaje del partido.

Así pues, la industrialización y burocratización de las empresas económicas, entre la ética de una inculcación laboral y la introducción de una tecnología y una organización administrativa, han ocurrido bajo la supervisión del partido. En el sistema ruso las diferencias de poder y posición son tan grandes como en cualquier sociedad clasista, pero los conflictos de la distribución de recompensas quedan suspendidos y las diferencias de clase son negadas al hacer de la realización del trabajo una prueba de lealtad al partido.

En la civilización occidental, la distribución es discutida, aunque los gerentes recurren a la buena fe de sus subordinados para conseguir el apoyo de su cooperación. (Legitimidad de la dominación).

Finalmente, Bendix concluye que intentó mostrar que en Inglaterra las ideologías empresariales llegaron a hacer un llamado moral positivo al obrero. Este llamado fue importante en tanto llevó a una reintegración cívica de la clase obrera naciente y por lo tanto llevaba a una desintegración del potencial revolucionario propio de la industrialización.

Actualmente la industrialización en Rusia por ejemplo, sugiere que la ética laboral requerida puede originarse sobre todo por los llamados nacionalistas llevados a cabo mediante una coerción política.

(Acción respecto a un: fin
valor; racionalización
dominación política.)

De la investigación propuesta por Bendix se detectan claramente algunos de los supuestos metodológicos planteados por Weber.

El punto de partida en Bendix es el método histórico-comparativo propuesto por Weber: es un análisis de la manera en que se solucionaron las fricciones obrero-patrón en Rusia e Inglaterra, en un período de industrialización primitiva. Factores que influyeron en el hecho de que esos conflictos se solucionaran de manera diferente. Bendix determina claramente el papel de los diferentes antecedentes que originan un acontecimiento, el medio a través del que plantea la causalidad histórica como algo ocurrido si no hubiese existido determinado antecedente, es la comparación, misma que muestra otra posible evolución de las condiciones históricas.

El análisis de Bendix no pierde de vista la riqueza de la metodología weberiana, ya que también echa mano de proposiciones generales (como lo plantea la sociología comprensiva): las fricciones entre gerentes y patrones en las grandes empresas económicas son universales.

Hay en general, a lo largo del estudio de Bendix, algunos planteamientos en torno a los que guía la investigación, como por ejemplo: autoridad y su legitimidad, acción racional respecto a valores y fines, racionalización, legitimidad del orden institucionalizado, estratificación social respecto a una clase y un partido concretamente. Es obvio que sus puntos de partida son el método histórico comparativo y la sociología comprensiva en tanto —como ya se señaló— hay una interpretación de las acciones sociales basada en una relativa universalidad de los comportamientos; en el caso de nuestro estudio, se da hacia el interior de la clase obrera inglesa específicamente, un comportamiento guiado por el sentido subjetivo que el actor le da, y que está en relación con el comportamiento de otros actores: los obreros pierden su potencial revolucionario a medida que van introyectando una ética laboral surgida a partir de la legitimidad de la autoridad que supone que la mayoría obedece porque el obedecer implica progreso: racionalización.

Bendix construye un tipo ideal a comparar con dos casos

concretos, su tipo ideal es un esquema (el proceso de desarrollo de la sociedad industrial) retomado a partir de una realidad determinada de las relaciones interpersonales que conlleva tras de sí una concepción generalizada.

Así mismo, esta propuesta, mezcla dos tipos ideales: la acción y los valores; Bendix por ejemplo cuando ilustra con el caso inglés, maneja claramente estos dos tipos: cuando Inglaterra empezó a industrializarse, la subordinación tradicional se rompió mediante un llamado igualitario (interiorización de una ética laboral que paralelamente implicaba la legitimación de la autoridad) que llevaba al progreso (adecuación de un valor para lograr un fin: progreso).

Cuando Bendix habla del caso ruso, expresa cómo el partido legitimaba su dominación en función de una serie de valores compartidos como por ejemplo la lealtad. Valores que eran utilizados como medios para introducir tecnología, organizar administrativamente y lograr cada vez un mayor progreso.

Finalmente, cabe concluir señalando que el estudio de Bendix refleja un cambio cíclico que oculta un cambio lineal: racionalización, misma que a veces actúa como mantenedora de la tradición (subordinación tradicional inglesa), o como fuerza revolucionaria (rebelión de las masas rusas).

5.— CRITICAS Y APORTACIONES DE WEBER:

Respecto a la metodología, Héctor Díaz-Polanco plantea que en la medida en que las categorías weberianas no se refieren a relaciones objetivas, sino a fenómenos que expresen un sentido subjetivo, se puede decir que las categorías weberianas no muestran un carácter esencialmente histórico, sino que suponen un distanciamiento de los fenómenos reales, determinando así categorías relativamente vacías de contenido histórico. Estas categorías vacías, implican un efecto de distanciamiento de la realidad que refleja la con-

gruencia de los planteamientos metodológicos weberianos, ya que sólo cuando las categorías son más o menos vacías, es posible establecer la distancia necesaria (determinada por el tipo ideal) que llega a ser estratégica para el conocimiento que implica un ordenamiento conceptual de la realidad. (Díaz-Polanco, et. al. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*, p. 70)

Bendix por su parte, critica el hecho de que Weber no haya previsto que en las condiciones modernas la fe en el carisma podía combinarse con las estructuras burocráticas y llevar a una grave corrupción en ambas, tanto en la burocracia como en el dominador carismático. (Bendix: *La razón fortificada*, p. 180)

Díaz-Polanco critica también el hecho de que Weber no detecta el peligro que puede traer tras de sí el hecho de que la realidad aparente puede engañar al científico con sus reflejos mistificadores, esto, ya que Weber no propone una realidad como tejido de relaciones sociales objetivas, sino sólo como acciones que dependen del sentido que los actores le atribuyen, es decir, en Weber no existe una concepción de la realidad por medio de la que se pueda distinguir su expresión aparente de las relaciones esenciales; por eso no hay una elaboración teórica de lo real-concreto, sino que se da lugar a que haya una reducción de la realidad a los elementos esenciales en términos del sentido captado. La construcción del objeto se circunscribe —mediante el tipo ideal— a causar esa reducción obviamente a partir de elementos seleccionados unilateralmente por el investigador. (op. cit., p. 70)

Aunque Weber introduce en sus planteamientos metodológicos al sujeto cognoscente como protagonista de la conquista teórica, en el momento de proponer tipos ideales, lo cierto es que da pautas para que resurja el empirismo, ya que el conocimiento científico no se basa en la construcción teórica misma, sino que depende de la confrontación de ésta con la realidad. De esta manera se vuelve a conceder a la realidad empírica la capacidad de aportar (mediante la con-

trastación) un conocimiento inmediato. Es así como a pesar de que se concede un importante papel a la construcción, permanece la ilusión del saber inmediato, es decir, Weber no introduce aún en sus planteamientos la acción de "ruptura" que protege contra la evidencia del dato. (op. cit., p. 72)

En la teoría weberiana, la ausencia de un sentido de la historia puede hacernos caer en un historicismo, en el sentido de analizar los sistemas socio-económicos en el orden cronológico en que históricamente han aparecido, en vez de proceder a su análisis según su importancia estructural. (v. gr. Historia económica general; op. cit, p. 73 de Díaz-Polanco).

J. M. Vincent en su libro *La metodología de Max Weber*, considera que la concepción weberiana desemboca en un pluralismo de la explicación e incluso en un pluralismo metodológico, acentuando que es posible y lícito aislar tal o cual factor de la vida social para buscar una explicación sin que pueda atribuírsele un valor definitivo u obsoleto, es decir, que la utilización de este factor excluya que podamos recurrir a un principio de explicación totalmente opuesto, que tenga también un gran valor heurístico.

También plantea que si el presente no es más que continuidad heterogénea, opacidad de la práctica, simple confrontación de voluntades en un contexto indescifrables, no es posible llevar a cabo un examen por poco objetivo que éste sea, más que en lo que ya se ha realizado y no puede transformarse por la voluntad. (Vincent, *La metodología de Max Weber*, pp. 19, 26)

Vincent al igual que Aron, plantean que la ciencia en la óptica weberiana no es más que un determinismo de la probabilidad retrospectiva y cae en el relativismo. La racionalidad de la ciencia sólo es formal, y no sustantiva o material; en otras palabras, la ciencia es racional por el rigor de sus procedimientos operatorios y no por sus resultados.

Así mismo, Vincent afirma que la división establecida

por Weber entre el ser y el deber-ser, entre el hecho y el valor, entre la racionalidad formal y la sustantiva, entre el fenómeno y la deducción, no puede ser aceptada en ningún caso como tal, o sea como un caso que señala los límites de la investigación científica. Ciertamente debe reconocerse la necesidad de distinguir desde el punto de vista científico, juicios de valor y juicios de hecho, pero de ello no se desprende que el mundo de los valores sea inaccesible al examen científico crítico e incumba únicamente a una historia formal.

Otra cuestión argumentada por el mismo autor se refiere a que la sociología comprensiva se convierte en una tipología de los comportamientos; la sociedad tal como la concibe esta sociología, se convierte en un ensamblaje de modelos, de comportamientos intencionales o también en una combinación relativamente coherente de tipos ideales.

ESQUEMA DEL CAMBIO SOCIAL:

*cíclico

Forma del cambio social:

*lineal

Dirección del cambio: progreso (racionalización). Weber tiene una visión escéptica del cambio, ya que el dominio técnico mediante el conocimiento especializado trae consigo una deshumanización.

Origen del cambio: multicausalidad histórica.

Apertura a la intervención del hombre en la Historia: líder carismático (personal), sin embargo, hay una tendencia a la racionalización.

B I B L I O G R A F I A

- Acosta E. Daniel, *Teoría, metodología y técnicas de investigación en la investigación social*,
Licenciatura abierta de Sociología,
No. 3, UIA, México, 1978.

Alonso J.A., *Metodología*,
Editorial Edicol,
México, 1977.

Aron R., *Las etapas del pensamiento sociológico*, (T. II),
Editorial Siglo Veinte,
Buenos Aires, 1976.

Bendix R., *Max Weber*,
Editorial Amorrortú,
Buenos Aires, 1972.

Bendix R., *La razón fortificada*,
Editorial FCE,
México, 1975.

Bravo V. et. al., *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*,
Editorial Juan Pablos,
México, 1979.

Freund J., *Sociología de Max Weber*,
Editorial Lotus Mare.
Buenos Aires, 1976.

Gil M.C., *Max Weber*,
Editorial Edicol,
México, 1978.

Vincent J.M., *La metodología de Max Weber*,
Editorial Anagrama,
Barcelona, 1972.

Weber M., *Economía y Sociedad* (T. I y II),
Editorial FCE,
México, 1974.

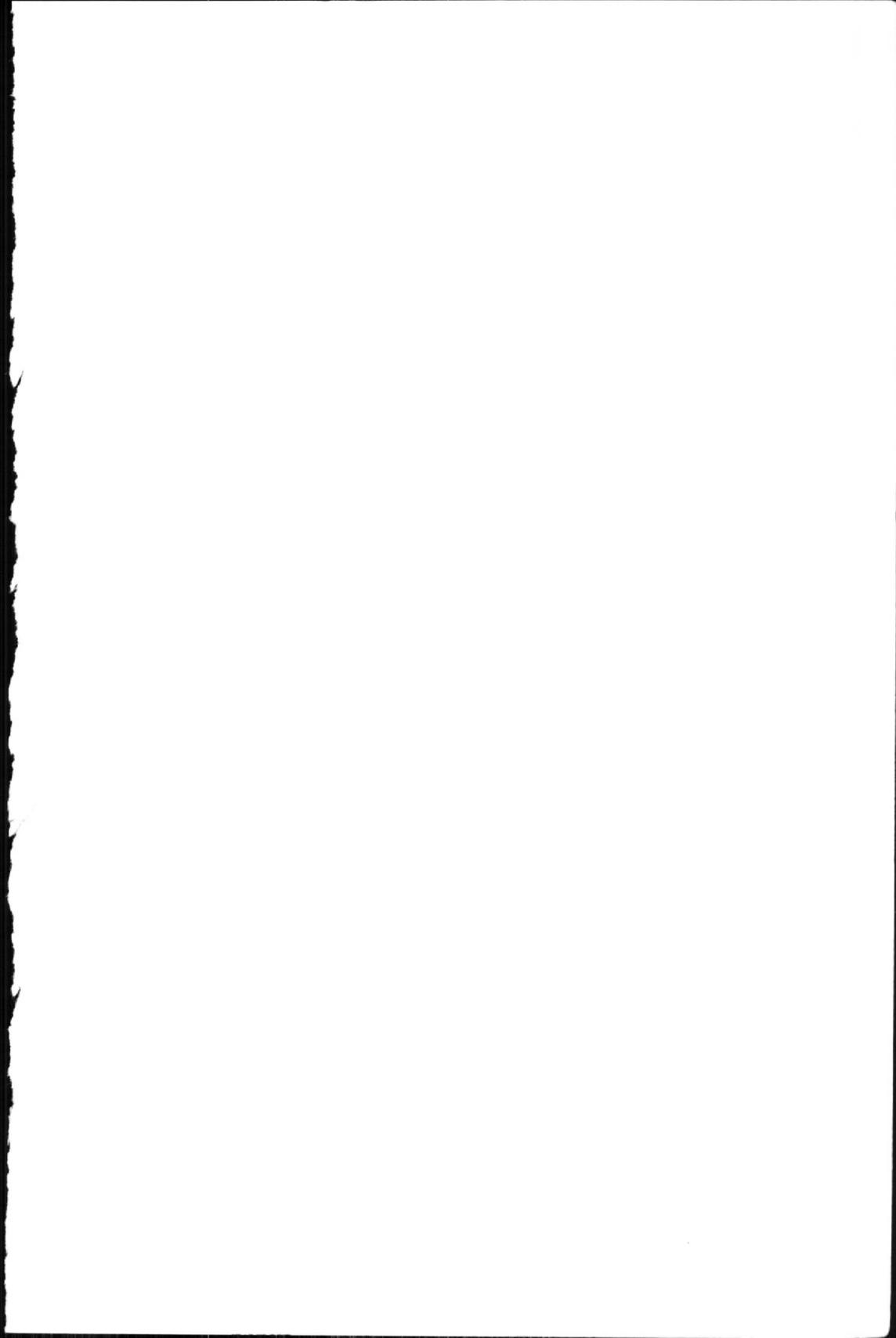
Weber M., *Historia económica general*,
Editorial FCE,
México, 1978.

Weber M., *Ensayos sobre metodología sociológica*,
Editorial Amorrortú,
Buenos Aires, 1973.

Weber M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*,
Editorial Diez,
Buenos Aires, 1976.

Weber M., *Ensayo sobre sociología contemporánea*,
Editorial Martínez Roca,
Madrid, 1972.

Zeitling I., *Ideología y teoría sociológica*,
Editorial Amorrortú,
Buenos Aires, 1977.



EX LIBRIS



SISTEMA DE
BIBLIOTECAS
U.A.S.L.P.

No. DE REG.
EUE 21

EX LIBRIS



SISTEMA DE
BIBLIOTECAS

U.A.S.L.P.

No. DE REG.
EUEZ 1





EUP21