

Las relaciones germano-mexicanas desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente

Bolívar Echeverría

Comentario a la parte filosófica del libro.

Antes que nada quiero agradecer a León Bieber la invitación que me hizo, y que yo acepté gustosamente, a participar con un comentario en la presentación de este libro en el que se recojen los trabajos presentados en un simposio organizado por la Cátedra Extraordinaria Guillermo y Alejandro de Humboldt, a cargo precisamente del Dr. Bieber.

Quisiera decir, de entrada, que se trata de un libro cuya lectura ha resultado para mí sumamente provechosa como lo será también seguramente para todos aquellos lectores comprometidos en muy distintas ramas del saber que se interesen por ubicar su propio quehacer dentro de la historia de las ideas y las influencias culturales.

Superados dos obstáculos iniciales --el primero, la fealdad de la portada, y el segundo, la transcripción obligada pero en verdad prescindible de los discursos oficiales que encabezaron dicho simposio--, (superados, digo, estos obstáculos,) el lector se interna en un conjunto de trabajos de calidad desigual en el que predominan sin embargo las contribuciones bien elaboradas, originales, informativas y sugerentes. Si bien el que destaca es el apartado dedicado a la historia económica de las relaciones entre Alemania y México, y aunque, por ejemplo, no deje de percibir el bien logrado empeño de Ottmar Ette por demostrar la actualidad de la autoafirmación de Alejandro de H. como "ciudadano universal" ni deje de disfrutar el informado y sugerente estudio de Helga von Kügelen sobre las "imágenes de México en Alemania desde la conquista hasta el presente", yo, por mi parte, dada la "deformación profesional" de mi gusto, me inclino a prestar mayor atención a los trabajos dedicados en este libro a los asuntos filosóficos, a la historia de la influencia de los filósofos y las escuelas filosóficas alemanas sobre el quehacer filosófico en México.

El lector encuentra en este libro dos trabajos sobre este asunto: el primero, cuyos autores son Carlos Pereda y Gustavo Leyva, versa sobre "La recepción de la filosofía alemana en México". El segundo lleva por título: "Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensión filosófica", y su autor es

Francisco Gil Villegas.

Se trata de dos trabajos que lejos de duplicar el tratamiento del tema son más bien complementarios entre sí. El primero ofrece una visión panorámica, se diría exhaustiva, de la historia de la influencia alemana en el estudio de la filosofía en México, mientras el segundo se concentra en la tarea de precisar la verdadera magnitud y el verdadero sentido de la acción de la filosofía de Ortega y Gasset --filosofía puente entre Alemania y el mundo cultural hispanohablante-- en el medio mexicano.

Pereda y Leyva siguen un método que elige los principales autores y las principales corrientes de la historia de la filosofía alemana y observa la influencia de los mismos en el cultivo académico de la filosofía en México, a lo largo de una historia que comenzaría a mediados del siglo XIX. El neokantismo, la fenomenología y el existencialismo, la filosofía analítica y el marxismo; Hegel, Nietzsche y Ortega son reconocidos en el trabajo de filósofos mexicanos que van de Larroyo y García Maynes a Villoro, Rossi, Ramón Xirau y Sánchez Vazquez, pasando sobre todo por la época de la "filosofía de lo mexicano", con Portilla, Uranga y Zea, en la que los filosofemas alemanes aparecen indirectamente, transmitidos por los filósofos españoles transterrados, es decir, por Gaos, Nicol, García Bacca y Joaquín Xirau, entre otros. No falta en esta historia la mención de la peculiar influencia de Nietzsche, a través de André Gide, en la literatura mexicana, especialmente en el grupo de los "contemporáneos". El panorama que Pereda y Leyva ofrecen al lector es, lo digo una vez más, de alcances exhaustivos; esto a tal punto, que ofrece incluso un estado de cosas filosóficas de nuestros días, en el que figuramos generosamente, me imagino que todos los que actualmente hablamos de filosofía en el medio académico, considerados siempre en nuestra cercanía con la filosofía alemana contemporánea.

Por su parte, el trabajo de Gil Villegas profundiza en el estudio de la influencia de Ortega y Gasset, sobre todo a través del magisterio de José Gaos, en el medio filosófico mexicano. Demuestra, en primer lugar, que, aparte de la vía de los filósofos transterrados, la influencia de la filosofía alemana en México tuvo otras vías de acceso, y precisa después la importancia que tuvo el que la primera impronta de Gaos en la discusión filosófica mexicana fuera en torno a la reactualización del curso de Ortega y Gasset sobre el cristianismo, donde se tematiza la peculiar definición agustiiana de las relaciones entre teología y filosofía. Gil Villegas entrega además al lector dos apuntes, uno sobre el grupo Hiperión y la filosofía de lo mexicano y otro sobre la influencia de Ortega en Octavio Paz; en ambos un eficaz recurso a lo anecdótico se pone al servicio de la explicación de esos momentos de la influencia

indirecta de la filosofía alemana en el medio cultural mexicano.

Muchos son los temas que quedan planteados en estos dos trabajos sobre las relaciones del quehacer filosófico en México con la historia de la filosofía europea y en particular con la alemana. Hay sin embargo uno de ellos que me inquieta sobre manera desde hace algún tiempo y sobre el que quisiera decir brevemente unas palabras.

Se trata del viejo problema acerca de la posibilidades de los cultivadores del discurso reflexivo en la América latina de hacer una "filosofía sin más", como lo formuló Salazar Bondy, es decir, una filosofía que no esté atada al tratamiento de determinados temas particulares de la realidad latinoamericana y que sea meramente expresiva o sintomática de su propia excentricidad, sino una filosofía universal, como lo sería la filosofía europea moderna, para la cual su identificación histórico cultural no pasaría de ser un aspecto accesorio o superficial.

Es este un tema que reaparece obligadamente a partir de la principal afirmación crítica del trabajo de Pereda y Leyva.

"Todo pensamiento filosófico fecundo, dicen los autores, tiene sus puertas y sus ventanas bien abiertas: vive tanto en conversaciones con su propia tradición como con otras tradiciones, y cuanto mayor sea su capacidad de dialogar, mayor será su riqueza." Ahora bien, la disposición al diálogo, esta dimensión indispensable del pensar por uno mismo, no debe confundirse, como suele suceder con mucha frecuencia en el mundo de la alta cultura latinoamericana, con la sumisión colonial, con el abandono de esa capacidad de pensar por uno mismo y la afiliación pasiva a ciertas ideas adoptadas, "importadas" de otras circunstancias discursivas, que uno no ha compartido y de las que uno se encuentra excluido por definición. Dos vicios serían, de acuerdo a Carlos Pereda, los principales vehículos de esa sumisión colonial: por un lado el "fervor sucursalero" y por otro, el "afán de novedades". "De acuerdo con el primer vicio ... anglosajona." (216)

Este hecho criticado por Pereda y Leyva, al que podemos llamar "el hecho colonial en filosofía", adquiere una vigencia especial en el cultivo del discurso filosófico en la América latina. Lo que debería llevarnos, pienso yo, a la siguiente pregunta: cuando hablamos de una presencia más que considerable de lo colonial en el cultivo latinoamericano de la filosofía, ¿a qué nos referimos propiamente? ¿Nos referimos sobre todo a una actitud de quienes la cultivan o nos referimos sobre todo a una situación de

los mismos? ¿Se explica lo colonial por una actitud, por un "uso y costumbre", cuyo saludable abandono es capaz de generalizarse paulatinamente, de dejar de ser la excepción, algo que se encuentra sólo en pocos de nuestros filósofos, y pasar a ser la regla? ¿O lo colonial se explica más bien por una situación, por una característica de los "medios de producción", llamémoslos así provocadoramente, que, por más creativa y autónomamente que puedan ser empleados por nuestros filósofos, conducirán siempre esa creatividad y esa autonomía por la vía de la dependencia y la repetición?

Mi comentario se encamina por esta segunda manera de explicar el hecho colonial en el cultivo de nuestra filosofía.

Pienso que el filosofar no se hace con ideas sino con palabras; que consiste en un modo peculiar de usar la lengua y que su quehacer se desenvuelve dentro del peculiar estado histórico en que se encuentra esa lengua y en medio de las configuraciones concretas que han adoptado los distintos usos o hablas de la misma. Y pienso además que el filosofar en español, y particularmente en el español latinoamericano, se desenvuelve con una lengua y en medio de configuraciones del habla cuya definición de lo que puede ser el discurso reflexivo difiere considerablemente de la que ha prevalecido en la historia europea como definición del discurso filosófico moderno.

Hace unos años, en uno de los suplementos culturales de la ciudad, apareció un artículo inquietante. El autor hablaba de la dificultad que tiene para "trascender", para tener vigencia universal, el trabajo de un filósofo que escribe su "papers" en español. La única manera de hacerlo, decía, es la de ser traducido al inglés y publicado en alguna de las revistas filosóficas de alcance internacional. Dadas estas circunstancias, concluía, los filósofos españoles y latinoamericanos deberían tratar de escribir sus trabajos directamente en inglés. Se trata de un artículo inquietante porque implica, tal vez involuntariamente, un elogio de lo que Marcuse llamaba la "tolerancia represiva". Presupone que la filosofía de nuestros días tiene y debe tener el mismo carácter universal abstracto que tuvo la filosofía cuando fue una filosofía teológica, una filosofía al servicio de la verdad revelada, y cuando pudo por lo tanto ser dicha en una sola lingua franca, esto es, el latín de claustro; un latín que se caracterizaba por ser represor de las coloraciones idiomáticas en las que se expresa la concreción de la vida. Sólo que ahora ese carácter universal abstracto sería el de una filosofía profana (cripto-teológica, dirá Heidegger) de pretensiones universales y el "latín" o la lingua franca filosófica sería ahora, en el mejor de los casos, el inglés de Oxford o de Boston.

En mi opinión, lo que el artículo mencionado ignora es el hecho de la historicidad propia de la constitución del discurso filosófico de la modernidad "realmente existente". Lo que ha sido y el modo como ha sido la filosofía moderna sólo pueden explicarse como resultados de la destrucción del discurso teológico por parte de esa "revolución cultural" que conocemos como la Reforma protestante del cristianismo. Y sólo en tres de las lenguas europeas modernas, en aquellas cuyas sociedades se reestructuran bajo el impacto de la Reforma, se da, y en cada una de ellas de forma muy diferente, la conformación de un discurso filosófico específico, de un discurso reflexivo post-teológico. Entre ellas, por supuesto, no se encuentra de ninguna manera la lengua española, como tampoco las otras del que se mantuvo como orbe católico mediterráneo.

Los usos del español, las configuraciones de su habla, no sólo no se apartan de la modalidad teológica del discurso reflexivo sino que, por el contrario, impulsados por la empresa de la Contrarreforma, se aferran a ella y la renuevan de manera revolucionaria y creativa durante el siglo barroco. El español se comporta como si no necesitara desarrollar un discurso filosófico moderno propio, como si su modo tradicional de cultivar la reflexión fuera más efectivo y poderoso, incluso para los tiempos modernos, que el de la filosofía de más allá de los Pirineos.

Quienes cultivamos la filosofía y lo hacemos en español incursionamos por lo tanto en un terreno que nos es constitutivamente extraño; extraño, no por estar en medio de una lengua natural que no es la materna (el inglés, el francés o el alemán), sino extraño por lo que él es en sí mismo, como terreno posibilitante de un cierto tipo de reflexión, como un terreno que no fue delimitado como tal en los usos tradicionales de la lengua española y que por tanto no puede ser "trasladado" directamente a ella, proveniente de alguna de esas tres lenguas, en las que sí fue delimitado. La modernidad del discurso reflexivo en español no se encaminó por la sustitución del discurso teológico por otro, el discurso filosófico; tuvo otras vías de realización y cultivo, menos atadas a la ciencia y más a la poesía. Es un terreno de reflexión diferente del consagrado como "filosófico"; un terreno del cual aparentemente deberíamos apartarnos si queremos hacer propiamente "filosofía", "filosofía sin más".

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que si hoy se habla, y con razón, de la existencia de varias modernidades alternativas dentro de la modernidad europea, de igual manera se puede hablar también de varios modos del discurso reflexivo moderno, sin reducir éste al modo que ha reservado para sí el nombre de "filosofía". Cuando hablamos de una "filosofía sin más", no podemos referirnos en verdad a algo que sería la única configuración posible del discurso reflexivo moderno; nos referimos solamente

a una configuración particular del mismo, a esa que, entre otras, propias de otras lenguas modernas, cristalizó en el uso de las tres lenguas que el siglo XIX consagró como las "lenguas de la cultura".

Quisiera terminar con una consideración final.

De acuerdo a lo anterior deberíamos decir que, continuar siendo nosotros mismos, esto es (tomando a la mismidad en el grado que correspondería al quehacer filosófico), continuar siendo hablantes de la lengua española, sea ésta peninsular o americana, y, al mismo tiempo, hacer "filosofía sin más", "filosofía moderna", filosofía tal como se la hace en "las Casas Centrales del pensamiento", es una empresa doble que resulta, en principio, imposible. La situación histórica nos condenaría a la condición colonial y al cultivo de los vicios que le corresponden, el "fervor sucursalero" y el "afán de novedades". Y esta sería, en efecto, la realidad, si no tuviéramos a nuestra disposición la estrategia barroca que nos ha permitido sobrevivir durante ya varios siglos. Es posible, me parece, cultivar esa "filosofía sin más", pero siempre que lo hagamos a nuestro modo, de nuestra manera. Nuestro "pensar por nosotros mismos", con autonomía y originalidad, como lo plantean Pereda y Leyva en su trabajo, debería consistir, no tanto en sumarnos --siguiendo el ejemplo de Ortega y Gasset-- a un proyecto reflexivo para el cual no disponemos de los "medios de producción" idóneos, sino más bien en servirnos de él para reafirmarnos en los modos del discurso reflexivo que sí son cultivables a partir de nuestra lengua y los usos de la misma que se generan en nuestras sociedades.

Termino con esto mi comentario a la parte filosófica de este volumen dedicado a examinar las relaciones germano-mexicanas a través de la historia.