

4
2ej**UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL**ESCUELA DE FILOSOFIA CON ESTUDIOS
INCORPORADOS A LA U. N. A. M.

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

LA ALTERACION COMO FUNDAMENTO DE UNA ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA COLECTIVISTA EN ADOLFO MENENDEZ SAMARA**T E S I S**Que para obtener el titulo de:
LICENCIADO EN FILOSOFIA

p r e s e n t a

VICTOR MANUEL ZAVALA CONTRERASTESIS CON
FALLA DE ORIGEN

México, D. F.

1986



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

C O N T E N I D O

INDICE.	4
PROLOGO.	6
SEMBLANZA.	9
INTRODUCCION.	12
I - EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE MENENDEZ SAMARA.	15
II - LA ALTERACION.	
2.1. Preliminares.	23
2.2. El conocimiento de que habremos de morir.	25
2.3. El saber de la muerte.	30
2.4. El conocimiento del "yo" ajeno.	34
2.5. Cómo sabemos del "alter".	39
2.6. Saber y Conocer.	42
2.7. La alteración es "incomplimiento".	46
III - INDIVIDUALISMO Y COLECTIVISMO.	
3.1. Preliminares.	48
3.2. El individualismo.	50
3.3. El colectivismo.	55
3.4. El individuo y la persona.	59
3.5. El individuo es una abstracción.	61

IV - LA ANTROPOLOGIA COLECTIVISTA.**4.1. Preliminares. 64****4.2. El humanismo trascendental. 67****4.3. La axiología. 73****CONCLUSIONES. 78****APENDICE. 82****BIBLIOGRAFIA. 90**

PROLOGO.

La discusión sobre si hay o no pensamiento filosófico en México es un hecho del pasado. La energía que, hasta no hace mucho tiempo, era empleada para discernir si somos o no importadores de filosofías, debe encausarse ahora a la investigación, valoración y rescate de lo que consideramos nuestro.

Ocupados en polémicas motivadas por la falta de confianza en nuestros propios recursos, hemos dejado de largo a personalidades, sin cuya aportación, la historia de la filosofía en México está incompleta.

Es el caso de Adolfo Menéndez Samará, filósofo mexicano que abarca la primera mitad de este siglo. Escritor de obras didácticas, ensayos, artículos criticas bibliográficas etc., su obra revela al hombre entregado a la producción y divulgación filosóficas.

El hecho de que sea escasamente mencionado en trabajos acerca de la filosofía mexicana, no es criterio para pensar que su obra carezca de profundidad o de importancia, puesto que la presente investigación es la segunda que implica la lectura y el análisis de la mayoría de sus obras.

En estos escritos encontramos una calidad de pensamiento digna de ser considerada y analizada, sin que esto signifique que se trate de un autor fácil. Su forma expositiva escrita que es un tanto densa y compleja, tal vez hasta poco clara y poco matizada; por otra parte, su actitud polémica, franca, su sagacidad y sentido crítico hacen agradable su lectura.

Sin lugar a dudas se trata de un verdadero representante de la cultura filosófica de nuestro país, que debe dejar de ser el gran ausente en los tratados de filosofía, no solo mexicana, sino también latinoamericana.

El tema de la antropología filosófica fue uno de los que

mayormente preocupó a nuestro autor; por desgracia, sus actividades didácticas, "el trabajo agobiador para asegurar la pitanza", le impidieron dedicar más tiempo de su breve vida a la investigación y producción filosóficas para "cumplir con su destino social".

Mi único interés al investigar a un autor mexicano casi desconocido, es hacer de algún modo, justicia en él a todos aquellos personajes que, por extrañas circunstancias, son ignorados en su esfuerzo por hacer una aportación al patrimonio cultural de la humanidad.

SEMBLANZA.

Adolfo Menéndez Samará nació el 8 de agosto de 1906, en la ciudad de Puebla. Murió en Coyoacan, D.F. el 17 de enero de 1954. Fue hijo de Don Baldomero Menendez y Acebal, uno de los fundadores de la Cruz Roja Mexicana, quien siempre se distinguió por su filantropía, y de Doña Eugenia Samará de Menéndez.

Desde pequeño manifestó aptitudes artísticas, sobre todo en el orden de las artes plásticas, mismas que cultivó a lo largo de su vida. En su obra escrita, comprobamos que su interés estético fue teórico, además de práctico.

Hizo sus estudios en la Escuela Nacional Preparatoria, después en la Nacional de Jurisprudencia y obtuvo la licenciatura y el doctorado en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde fue alumno distinguido de Don Antonio Caso.

El doctor Adolfo Menéndez Samará comprometió su vida con la filosofía, en el sentido de que se consagró al estudio, la investigación, la crítica y la aportación en el terreno filosófico, no solo a través de sus escritos, sino también en el diálogo con sus discípulos en innumerables aulas académicas.

"Nos impresionó agradablemente su aspecto jovial, su mirada bondadosa y los movimientos amplios y pausados de sus manos en los que se adivinaba su generosidad. Después, su trato se fue haciendo más continuo y rebasó los límites un trato protocolario de la relación entre maestro y alumnos. Y así fue como paulatinamente fuimos conociendo y penetrando no solamente en su vida personal, sino en sus inquietudes y trabajos de creación intelectual".

El anterior es un comentario sobre el maestro, de Jesús Castañón R., uno de sus discípulos.

Impartió numerosas cátedras en la Universidad Nacional,

en la Escuela Nacional Preparatoria, y en el Centro Cultural Universitario (hoy Universidad Iberoamericana).

Fue el creador y primer Rector del Instituto de Altos Estudios del Estado de Morelos, hoy Universidad del mismo nombre (1948-1954).

Su pensamiento está expuesto no solamente en sus libros, sino también en las múltiples conferencias, que dictó en gran número de instituciones culturales del país.

En los escritos anteriores a su fallecimiento, Menéndez Samará afirma que sus afanes filosóficos se resumen en dos problemas: Dios y el hombre como ente colectivo. Considerando su deber intelectual aportar lo que su capacidad le permitiera a estas cuestiones.

INTRODUCCION.

La obra escrita de Adolfo Menéndez Samará es vasta y valiosa; abarca gran diversidad de aspectos de interés filosófico y cultural. La presente investigación pretende exponer su pensamiento constitutivo de una antropología filosófica colectivista.

Aunque el trabajo está dividido en cuatro capítulos, podemos distinguir en él dos partes: la primera referente a lo central del pensamiento filosófico de nuestro autor, que a su vez fundamenta la segunda, que constituye su contribución antropológico filosófica.

En el primer capítulo se expone de manera sintética lo

que Menéndez Samará llama "realismo trascendental", aunque también se explica la evolución intelectual que lo condujo a concebir lo que constituye su postura.

El realismo trascendental tiene su fundamento en lo que Menéndez Samará llama "alteración". En el segundo capítulo se detalla la forma en que este concepto fue elaborado, porque es particularmente interesante, para este trabajo de antropología filosófica, descubrir que la filosofía de nuestro autor parte de inquietudes y de experiencias de lo humano.

Para Menéndez Samará es muy importante distinguir su postura, tanto de la antítesis, como de las concepciones semejantes; es por esto que se dedica un tercer capítulo para exponer y refutar, por una parte el individualismo, generado inicialmente por el realismo aristotélico-tomista en su concepción de lo "en sí", y en la actualidad por el existencialismo; y por otra, algunas teorías que según nuestro autor, no pasan de pretensiones como antropologías colectivistas.

Finalmente, el cuarto capítulo está constituido por la exposición del humanismo trascendental, una antropología colectivista donde el hombre se explica por los demás hombres; y por la axiología, como vivencia estimativa y

cúlmen de toda posible alteración del hombre.

La hipótesis colectivista de Menéndez Samará no fue ampliamente desarrollada, pero los fundamentos están dados. Mi intención es mostrar como su concepto de alteración fundamenta la esencia del hombre como ente colectivo.

Este trabajo es el producto de la lectura reflexiva de la mayoría de las obras de Menéndez Samará, pero son particularmente importantes, incluso para identificar su pensamiento, "Menester y Precisión del Ser", y "Esquema de un Ideario".

I. EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE MENENDEZ SAMARA.

La iniciación de Menéndez Samará en la filosofía se efectuó a través del neokantismo. Su formación fue idealista, sin que esta corriente filosófica prevaleciera indefinidamente en su evolución como pensador.

En efecto, la inquietud intelectual motivada por su "afán de saber" y por su sentido de veracidad consigo mismo, lo condujo a la búsqueda de una filosofía que respetara la realidad y la interpretara en conformidad con los hechos.

Su primer paso en esta búsqueda fue localizar las contradicciones internas del neokantismo, del que siempre experimentó insatisfacciones.

La primera contradicción de esta corriente la encuentra en su concepto de la verdad, la cual, siendo definida como objetivo y no como realidad, está por encima de nuestro alcance cognocitivo, pues nuestra conciencia empírica no puede obtener todas las determinaciones de un objeto, es decir, la realidad absoluta, la conciencia trascendental. Por tanto, dice Menéndez Samará que los realistas se contradicen al pretender que su definición de verdad es verdadera.

Por otra parte, si el acto de verdad es contingente y la verdad necesaria, cómo encontrar un criterio científico de verdad?

Asimismo, Menéndez Samará hace suyo el cuestionamiento de Oswald Kupie al sistema kantiano de las categorías, en el sentido de que no queda claro cuál es el proceso de la conciencia del sujeto de conocimiento, para discriminar entre las categorías al ordenar el material caótico de las sensaciones.

Finalmente, Menéndez Samará recurre al objeto inicial de sus propias investigaciones para refutar el idealismo:

"El idealismo marburguense explica el alter, los otros yo, como objetos creados categóricamente en el acto del conocimiento; que categorías funcionan para conocer de la muerte del alter, puesto que mientras vivimos no tenemos experiencia de la muerte, y sin embargo, porque los otros mueren sabemos que habremos de morir? (1)

Si bien Menéndez Samará se plantea en principio el problema de superar su iniciación idealista, no es su intención el "dar de bruces" en la posición contraria, es decir, el realismo, del cual "nunca tuvo dudas de su invalidez". (2)

A la base de sus críticas al realismo, encontramos que es la afirmación de la existencia de las cosas en sí lo que, a juicio de Menéndez Samará, es imposible aceptar.

Encuentra que en el realismo, el espacio y el tiempo son concebidos ontológicamente como modos de ser, como accidentes de la sustancia; cuando el ser deja de existir por su contingencia, se convierten en realidad con entidad en

-
- (1) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Neokantismo y Anti-neokantismo En: Suplemento dominical de "El Nacional", México, Nueva Epoca, No. 72, 15 de agosto de 1948, p.2.
 (2) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un Ideario, México, Ed. Antigua Librería Robredo, 1951, p. 8.

sí, lo cual implica que ya no son modos de ser en sí, sino que los seres en sí son realidad en ellos. El ser en sí ya no es en sí sino en el espacio y en el tiempo.

Desde el punto de vista gnoseológico, Menéndez Samará se pregunta cómo es posible que se dé la relación entre sujeto y objeto del conocimiento, si el ser en sí que es objeto de conocimiento, existe con independencia del sujeto, que es también en sí.

Y en cuanto al concepto de verdad, considera que el realismo no tiene respuesta cuando se le pregunta sobre como sabemos que se ha dado la adecuación entre el juicio y la situación a que este se refiere.

No obstante haber encontrado contradicciones en los pensamientos realista e idealista, Menéndez Samará acepta algunos aspectos propuestos por ambas corrientes filosóficas.

Con el idealismo coincide en que el conocimiento es constituido por las categorías lógicas del entendimiento, pero con base en la categoría ontológica de la relación, es decir, acepta también del realismo que la teoría del conocimiento deberá estar fundada en la ontología.

Al tratar de interpretar los hechos como "realmente suceden", Menéndez Samará parte de vivencias interpersonales que le llevan a elaborar una gnoseología del "tú", que responda a una relación ontológica entre el "yo" y el "tú". De esta investigación surge el concepto de alteración como relación coexistencial, y descubriendo en la experiencia que la alteración no sólo atañe al hombre y sus relaciones con otros hombres, Menéndez Samará amplía su concepto de alteración al universo entero; es decir, concibe la realidad como una relación de coexistencia, como una estructura coexistencial donde las existencias son miembros de un todo relacional.

Menéndez Samará designa su propia posición como realismo trascendental; realismo en tanto que concibe las cosas como lo que son o existen; trascendental porque las cosas están en relación mutua estructurando al todo, es decir, la realidad.

La categoría de relación toma un nuevo significado en el realismo trascendental, pues se convierte de lógica a ontológica, como realidad existencial del acto de conocimiento. En la alteración lo alterante y lo alterado dejan de ser lo que son para convertirse en participaciones mutuamente referidas.

Dice Menéndez Samará que no es posible hablar de una existencia en general, sino de existencias que se participan mutuamente; la realidad toda es participación de las existencias entre sí, es decir, alteración.

Lo participado en la alteración es el ser, aunque no se participa con integridad porque el ser no está entero, absoluto, en cada una de las existencias alteradas, aunque cada existencia es, pero, es "incompleción" (+) y limitación, por tanto participa solamente, sin que sea el ser.

La existencia del hombre se constituye como tal en y por la alteración, es decir, participa de lo alterante, al mismo tiempo que se constituye en existencia y se revela como participante, coexistente.

Dice Menéndez Samará, que si ontológicamente hay existencia, entonces la gnoseología, la epistemología, la axiología, la antropología, etc., han de explicarse a partir del mismo fundamento.

(+) "Incompleción" se refiere a que las existencias requieren que sean alteradas. Esto se explica más adelante.

De este modo puede explicarse el funcionamiento seguro y riguroso de las categorías del entendimiento en el acto de conocimiento, pues el sujeto y el objeto forman una relación en la que no es posible otorgar independencia a las partes, sino que están mutuamente referiadas.

Es importante distinguir en el pensamiento de Menéndez Samará la diferencia entre los conceptos de saber y conocer. La alteración constituye un saber que no es actividad judicativa, pues la conciencia alterada es preteorética, prejudicativa y preconceptual. Así, el conocimiento se funda en un saber ontológico; es decir, el saber no se dá como una construcción de la conciencia, ni es copia de algo objetivo. El conocimiento en cambio, está constituido por juicios que penetran lo irracional susceptible de ser racionalizado.

La alteración es susceptible de racionalizarse, pero el proceso de conocimiento descubre que la alteración está al principio, antes del conocimiento como realidad absoluta dada en la existencia alterada.

El criterio de verdad que le asegura Menéndez Samará que su postura filosófica tiene validez, lo encuentra en un proceso de eliminación de errores, descubriendo lo que no son las cosas, e identificando lo verdadero.

En lo que respecta a la antropología (que como hemos visto, deber ser fundada en la ontología), la explicación del realismo trascendental de Menéndez Samará conduce a un colectivismo en virtud de la coexistencia ontológica de la alteración. Es decir, que en esta postura desaparecen el "yo" y el "tú" para constituirse en "nosotros", en una categoría antropológico- metafísica.

II. LA ALTERACION.

2.1. Preliminares.

El concepto de alteración es central en el pensamiento filosófico de Menéndez Samará; su descubrimiento fue obtenido en el estudio del conocimiento del "tú" y en la investigación acerca de como sabemos que habremos de morir. Es decir, Menéndez Samará parte de experiencias interpersonales, existenciales y descubre la realidad humana en absoluta interrelación.

El saber de la muerte pareciera que la preocupa más que el hecho mismo de morir, sin embargo, su inquietud está

unida al deseo de encontrar un consuelo ante el fatal acontecimiento. Por otra parte, la investigación sobre el conocimiento del "alter" de los "otros yo", le permite introducirse al campo gnoseológico partiendo del hecho real de las relaciones interpersonales.

Fundar el conocimiento en un previo saber ontológico revelado en el acto de alteración, le permite explorar la existencia de territorios en los que no habitan directamente ni el concepto ni el juicio, "como el arte que place sin conceptos y no habla tanto a la razón". (3)

La alteración se revela además, para Menéndez Samará como "incomplimiento" de las existencias, pues estas precisan cualquier cosa extraña para obtener su perfección; en el incomplimiento, se revela la inestabilidad y finitud de las existencias.

(3) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y Precisión del Ser, México, Ed. Antigua Librería Robredo, 1946, pp. 51-52.

2.2. El conocimiento de que habremos de morir.

Dice Menéndez Samará que el discurso intelectual de una persona tiende a encerrarla en el mundo de la razón, en el cual, sin duda, encontrará satisfacciones; pero este contentamiento intelectual puede llevar a separar lo que se vive y lo que se piensa, o por lo menos a descuidar aquel acontecimiento que fue motivo de reflexión, para perderse en un pensamiento universal. (4)

Uno de los temas de su constante preocupación en el que se refleja la anterior posición, es el de la muerte; y es a partir de una experiencia dolorosa, como descubre que vivir cercanamente el suceso de la muerte es diferente a realizar ensayos epistemológicos de ella. No obstante, es también la reflexión en este hecho, uno de los caminos por los cuales concibe la idea central de su pensamiento, y le ayuda a clarificar su posición filosófica frente a otras posturas. (5)

A Menéndez Samará le parece que no existen explicaciones satisfactorias del saber de la muerte y cuestiona, primeramente, al positivismo neokantiano que exige la experiencia inmediata como condición del conocimiento.

Según Kant, la limitación del tiempo debe tener como

punto de partida una intuición inmediata, dado que, cuando no hay experiencia, no hay dato sensorial, por lo cual el entendimiento no tiene por qué usar las categorías lógicas, y por tanto no hay conceptos.

La intuición de un lapso (finito), solo es posible entonces en una intuición empírica, de modo que no hay manera de conocer nuestra finitud, sino hasta el momento mismo de experimentarla interna e inmediatamente. Pero es el caso, afirma Menéndez Samará, que sabemos de nuestra finitud sin la experiencia de la muerte, sin la intuición inmediata, sin estar muriendo. (6)

Por otra parte, siendo consecuentes con este tipo de positivismo, no se puede explicar lo que es la muerte sin recurrir a la ilegalidad de traspasar la empirie, pues toda la experiencia que se tiene es la percepción de un cuerpo inmóvil, que nada tiene ya que ver con la vida; confirmándose finalmente la imposibilidad del neokantismo para explicar como se conoce que uno ha de morir. (7)

 (4) Ibid. pp. 51-52

(5) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de ..., obr. cit., pp. 37-38.

(6) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., pp. 49-50.

(7) Ibid. p. 74.

Con respecto al existencialismo, dice Menéndez Samará que ni Heidegger, Jaspers u otros existencialistas han elaborado una gnoseología de la muerte, pues se limitan a dar como un hecho que conocemos que habremos de morir. (8)

El existencialismo de Heidegger no aporta, según él, ninguna novedad en su afirmación de que el hombre es un ser para la muerte, y, a su juicio, el tratamiento filosófico falsea el sentido psicológico de la angustia, que es más bien desasosiego y no tanto tranquilidad como quiere Heidegger. (9)

La importancia de esta observación se manifiesta si consideramos que es en la angustia donde, según Heidegger, se revela la finitud temporal del *dasein*; pero, como veremos, para Menéndez Samará es inadmisibles pretender que se sabe de la propia muerte en el aislamiento de la individualidad. (10)

-
- (8) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 38.
(9) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., pp. 52-53.
(10) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de ..., obr. cit., p. 38.

Por esto, la desvitalización de la muerte es considerada por Menéndez Samará como la postura más común entre muchos pensadores de todas las épocas, y tiene su explicación en la búsqueda de un consuelo ante el fatal acontecimiento.

En su reflexión acerca del saber de la muerte, Menéndez Samará descubre que al comienzo y al final de este proceso razonante hay dos extremos irracionales estrictamente subjetivos, que aluden a un hecho que todavía no se presenta. Acepta en principio que supo que había de morir por boca de sus mayores. Pero una vez que siente consolidada en sí mismo la idea de la muerte, experimenta el miedo de saber a ciencia cierta que hay un final de la vida ineludible; este miedo se ve reforzado por el ingrediente corporal del posible dolor que causará el suceso. Posteriormente al razonamiento, experimenta el sentimiento de angustia provocada por la incertidumbre de no saber cuándo. (11)

La búsqueda de un consuelo en estas circunstancias es lo que propicia la desvitalización de la muerte, es decir, hacer de la muerte un hecho completamente desligado de la vida.

(11) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., pp. 62-63.

Se recurre entonces a la esperanza de una vida futura que comienza con la muerte, y que puede alcanzarse por la virtud y el menosprecio de esta vida. (12)

Modernamente se sustituye la virtud por el hábito; es decir, si quitamos toda extrañeza al acto de morir, nos habituaremos a su pensamiento, reduciéndose así el factor conciencial de la atención, despojando a la muerte del horror que la acompaña. Esta habituación excluye el elemento de la vida futura. Además de considerarla una desvitalización de la muerte, Menéndez Samará rechaza este tipo de consolación alegando que solo puede tenerla un sujeto de especial constitución psicológica. (13)

(12) MENENDEZ SAMARA, ADDLFO: Menester y ..., obr. cit., pp. 61-62.

(13) Ibid. pp. 65-67.

2.3. El Saber (+) de la muerte.

La experiencia del fallecimiento de un ser querido, llevó a Menéndez Samará al descubrimiento de una explicación satisfactoria del saber de la muerte.

Su propia certidumbre de que había de morir se basaba en la certidumbre racional de los otros, pero esto le dejaba insatisfecho, pues, si se trataba de un conocimiento hereditario, el problema era saber cómo lo supo el primer hombre en adquirirlo y lo transmitió a los demás. (14)

En el análisis de este hecho, una vez acaecido, lo primero que se presenta es que la muerte está simbolizada en la falta de expresiones. El cadáver es un cuerpo sin movimiento. Menéndez Samará cae en la cuenta de que su propia experiencia del cadáver difiere en su experiencia de la persona viva, y no únicamente en cuanto a la percepción, sino, y sobre todo, en cuanto a la vivencia. (15)

(14) Ibid. p. 68.

(15) Ibid. pp. 72-73

(+) Es importante hacer notar que Menéndez Samará llama "saber" al contenido de las vivencias alteradas por considerar que la conciencia de este hecho es preteórica, en la que no interviene función alguna judicial.

Dice Menéndez Samará que cuando la persona vivía, su presencia corporal y sus expresiones simbólicas motivaban en él resonancias psíquicas, en unas ocasiones de adhesión, en otras de disensión a su criterio. El contacto con aquella existencia le hacía descubrir resonancias vivenciales en forma de sentimientos solidarios, pensamientos afines y aspiraciones comunes, constituyéndose en realidad en vivencias mutuas.

Estas resonancias vivenciales eran determinadas por las manifestaciones de la existencia del otro, y provocaban en Menéndez Samará una enajenación, en el sentido de que las vivencias dejaban de ser exclusivamente de uno para convertirse en algo compartido.

"Su presencia corporal y sus expresiones simbólicas, eran inmediatamente aprehendidas y determinaban, precediéndolas, a mis resonancias; su presencia me efectaba enajenándome, en el sentido de que mis vivencias dejaban de ser exclusivamente mías; todo mi proceso vivencial se convertía en algo nuestro; mi yo era sustituido por un nosotros que estaba constituido por él, en cuanto presencia física y expresión simbólica, y yo con mis resonancias vivenciales". (16)

A este tipo de relación Menéndez Samará lo llama alteración. En las resonancias vivenciales, en las alteraciones, se encuentra implícita una existencia que no

(16) Ibid. p. 71.

es la propia. Por medio de expresiones, una existencia trascendente altera en la propia inmanencia.

Ante el cuerpo, ya sin movimiento, se ahuyentaron las resonancias de la alteración. Pero una nueva clase de alteración vino a sustituir la anterior, la despojada de temporalidad que ahora pertenecía únicamente a la persona viva.

La angustia y el miedo cesaron a partir del momento en que Menéndez Samará compartió en un nosotros esta muerte; compartida en la propia alteración de triste descanso ante la inexpressión.

En estas circunstancias, a través del contacto con la singularidad de la inexpressión del cadáver de la persona querida, Menéndez Samará volvió a tener conocimiento de su propio tener que morir, y según él, la primera experiencia humana de la muerte debió de ser algo semejante.

Menéndez Samará considera que esta forma de conocimiento por la alteración, supera la simple información que hemos recibido de nuestros semejantes respecto de la muerte, puesto que es un conocimiento vital, una experiencia compartida. Esta es la razón del rechazo de las tendencias a desvitalizar la muerte, puesto que durante la vida se

encuentra presente la muerte, todavía ausente.

"Al vitalizar la muerte se hace de la vida, nuestra vida de alteración, la base de la muerte, el supuesto de la muerte, concluyendo la fragilidad de la existencia". (17)

(17) Ibid. p. 74.

2.4. El conocimiento del "yo" ajeno.

Al analizar las inconsistencias del idealismo, y criticarlas, Menéndez Samará se pregunta si no hubiera sido más consecuente el idealismo empezando mejor por analizar el conocimiento del tú.

La conciencia trascendental del idealismo es un ser abstraído de la conciencia de todos los hombres, lo que implica haber otorgado a cada hombre una conciencia.

Pero la conciencia del tú en el positivismo neokantiano nos es inexperimentable pues qué categorías se pusieron en juego para saber que el tú posee una conciencia como la del yo, que habita en su cuerpo? Y dado que el cuerpo es lo único que nos es dado en la empirie, Menéndez Samará se pregunta si no se habrá procedido con acriticismo al suponer algo que existe detrás de lo que se aprecia físicamente.

El estudio del conocimiento del yo ajeno es abordado por Menéndez Samará, inicialmente en su Breviario de Psicología, pero en sus obras posteriores también aparece referido, dado que este es otro de los caminos por los cuales llegó a la idea central de su pensamiento.

Los intentos hechos hasta entonces para explicar la

forma como obtenemos el conocimiento de los "otros yo", del yo de los demás, no fueron completamente aceptados por Menéndez Samará, y habiéndolos rechazado, se dá a la tarea de realizar un nuevo análisis del conocimiento del "tú".

Si bien el idealismo solamente suponía la existencia del tú, otras teorías trataron de explicarlo, pero Menéndez Samará une sus propias críticas a las de otros autores que también las rechazaron.

a) Teoría de la proyección sentimental o endopatía (einfühlung) de Teodoro Lipps.

Según esta teoría, para conocer el yo del otro, nuestro sentir fue proyectado fuera de nosotros en dirección al otro ser viviente. Nuestro yo realizó una fuga de sí mismo y se proyectó en el yo del otro.

Max Scheler se une a otros autores que criticaron esta teoría alegando que no se dice en favor de qué datos se efectúa una fusión afectiva en el cuerpo del otro. Es decir, no se explica lo que favoreció este hecho y por tanto es considerada una teoría que exige una fe ciega y no una convicción fundada en la evidencia, o simplemente en una hipótesis más o menos fundada. (18)

Según Menéndez Samará, esta teoría no pone en claro el mecanismo del acto del conocimiento del yo ajeno, y su defecto consiste en que se despreocupa de la percepción corpórea para suponer la fusión afectiva de nuestro yo con el de los otros hombres, saltando por encima de la percepción de sus cuerpos, que constituyen, según su propio criterio, el dato inmediato y fundamento del conocimiento de los alter egos. (19)

b) Teoría del juicio analógico.

La teoría dice que cuando yo percibo a tu cuerpo y sus expresiones, establezco una analogía con el mío y mis expresiones, de donde concluyo que tú eres como yo, luego tú tienes un yo como el mío.

Menéndez Samará advierte que, por una parte, en la conclusión del juicio analógico se hace irrumpir subrepticamente un cuarto término, el yo; y por otra, mi yo no es mi cuerpo, sino que tiene que vivir con él y otras cosas más. Su falsedad consiste en que de la simple percepción del cuerpo ajeno, se pretende haber obtenido la noción del yo del otro. (20)

(18) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Breviario de Psicología, 2da Ed. México, Ed. Antigua Librería Robredo, 1945, p. 281
 (19) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Autoexposición Filosófica,

Por otra parte, Menéndez Samará no es partidario de la idea de que el conocimiento de los otros yo se da en un proceso de raciocinio, porque la experiencia nos dice que hay una penetración inmediata de los otros yo.

c) Teoría de la intuición analógica de Scheler y Klages.

Esta teoría es aceptada por Menéndez Samará sólo en cuanto afirma que conocemos la existencia de los otros yo a través de sus experiencias físicas, pero es rechazada a partir de que sus autores hacen intervenir un intuicionismo irracionalista que con anterioridad había sido rechazado por Menéndez Samará, por contradictorio, pues constituye un producto de la razón. (21)

En efecto, la intuición en cualquiera de sus formas, ya sea racional o irracional, es el fundamento de todo saber, pero rechaza los conceptos para ser explicada, pues sólo se comprende lo que es, intuyéndola. Pero es el caso, dice, Menéndez Samará, que los intuicionistas hablan de ella por medio de conceptos y razonamientos.

En: Memorias y Revista, Academia Nacional de Ciencias, México, Nums. 2-3, 1948, pp. 134-135.

(20) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Breviario de ..., obr. cit., pp. 281-282.

(21) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Manual de Introducción a la Filosofía, Ed. Antigua Librería Robredo, México, 1947, pp. 88-92.

Como resultado de este análisis crítico de las teorías sobre el conocimiento que tenemos del "yo" ajeno, Menéndez Samará se dá a la investigación personal en este tema apoyado, según parece, en lo que Husserl llama "intencionalidad de la conciencia".

2.5 Como sabemos del "alter".

Este asunto es de primordial interés para Menéndez Samará, pues fundamenta su postura antropológica colectivista, superando el individualismo.

"El tema no ha merecido la suficiente atención de los filósofos, profundizando en cambio, las relaciones del hombre con el mundo -epistemología, las características de su proceder vivencial -psicología, sus productos en las interrelaciones sociales -sociología, sus actividades económicas -economía, la constitución y funcionamiento de su cuerpo -anatomía y fisiología, la constitución de sus tejidos -histología, desintegración de sus componentes sustanciales -química orgánica. Pero solo unas cuantas veces hemos preguntado: cómo sabemos del "tú", del alter? (22)

La expresión es la forma de manifestación del yo en el mundo. La percepción de un hombre se limita a la captación de su cuerpo, no obstante, sabemos que es un ser viviente y que posee un psiquismo, es decir, un yo. Menéndez Samará formula su propia hipótesis para explicar como obtenemos este saber.

Dice que percibimos en la realidad la expresión de los otros hombres: expresiones corporales, gesto, mímica, lenguaje oral o escrito, etc. Estas expresiones producen en nosotros un proceso psicológico que llamo "resonancia vivencial". Se trata de un acontecimiento que sucede en

nuestra conciencia, y por lo tanto lo conocemos como vivencia propia

Lo que sucede en la resonancia vivencial es una enajenación nuestra, resultado de dos hechos: la expresión de uno y la resonancia vivencial del otro. Menéndez Samará lo llama también alteración. La alteración es una relación estructural entre los alter -lo heterogéneo- y nosotros, en expresión y nuestra respuesta vivencial.

Por lo tanto, el yo ajeno no se ofrece nada más como cuerpo, pues para que así sucediese debía ser inexpresivo el alter; en tanto que sujeto psicofísico, lo percibimos, como cuerpo, como expresión, y como un yo ajeno que se encuentra implícito en su expresión corpórea que altera.

Hay entonces, algo común en el nosotros, es decir, entre el alter y el yo, entre el que conoce o percibe y el conocido o percibido; eso común es el respectivo yo. (23)

(22) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 54

(23) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Autoexposición ..., art. cit. p. 136.

El yo del otro se nos entrega como supuesto en el preciso momento en que nuestro yo está ocupado en la percepción alterada del gesto corpóreo del alter. (24)

Nuestras vivencias alteradas forman una estructura que encierra lo mío y lo suyo. Menéndez Samará entiende por estructura la totalidad que constituye algo nuevo al reunirse dos o más elementos, cuyas condiciones latentes solo se hacen patentes al agregarse. A partir de esto, Menéndez Samará concluye que ciertas vivencias no nos pertenecen estructuralmente (aunque somos nosotros mismos quienes las tenemos), son vivencias que aunque discurren en nuestro yo, pertenecen también a los alter, en tanto que las motivan. (25)

(24) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Breviario de ..., obr. cit., p. 283.

(25) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit. p. 23.

2.6 Saber y Conocer.

La distinción entre estos dos conceptos reviste gran importancia en el pensamiento filosófico de Menéndez Samará. En el fondo, reflejan su inquietud por superar un racionalismo objetivista, sin caer de lleno en el irracionalismo subjetivista.

La experiencia por excelencia, es considerada por Menéndez Samará como la alteración. Se trata de una experiencia inmediata en la que se dá el mundo objetivo. Es un modo de saber inmediato que nos entrega lo alterante concreto, preconceptual y prejudicativo. En la alteración se dá lo irracional como susceptible de convertirse en racional.

El conocer científico constituye una experiencia indirecta, mediata; la ciencia es la interpretación intelectual de la alteración, y está constituida por juicios y conceptos universales.

El saber, para Menéndez Samará, es un acontecimiento anterior y más amplio que el conocer. La sabiduría no se constituye en la copia de un ser objetivo, ni se trata de conceptos constituidos por leyes regulativas de la conciencia trascendental.

Según Menéndez Samará, existen realidades irreducibles a la operación judicativa. Esta afirmación se apoya en su concepción de las órdenes de la razón y lo irracional. Lo irracional es antitético de lo racional; no obstante, lo irracional es razonable por lo menos en parte; aquél aspecto de lo irracional que desborda la razón es designado por Menéndez Samará como lo a-racional. Lo a-racional es el supuesto racional de aquel ingrediente de lo irracional que no es posible racionalizar.

La sabiduría es dada al hombre en la alteración; el saber de la alteración es el comienzo del existir, es un elevarse al plano de las existencias pues son las fundantes del conocer. Para Menéndez Samará el conocimiento es un estado de la inteligencia; la sabiduría es un modo de ser del hombre.

"Conocer se refiere a las condiciones de lo que se conoce; para conocer se necesita del análisis, observación e inquisición, amén de un criterio; para saber no es suficiente poseer la observación y el conocimiento científico; es necesario convivir con el mundo, la historia, el hombre, la naturaleza y Dios". (26)

La sabiduría es la participación del hombre en lo alterante, es el reconocimiento de la coexistencia de un ser susceptible de convertirse en sujeto de conocimiento, con

otro ser susceptible de convertirse en objeto de conocimiento.

Menéndez Samará encuentra que la base del conocimiento es el existir alterado: "porque existo, sé; y porque existo y sé que coexisto alterado, conozco". (27)

Desde luego que la alteración fue descubierta al final de un proceso razonante, pero ese conocimiento informó que la alteración está al principio como existencia absoluta.

Dice Menéndez Samará que no todo lo que constituye alteración es susceptible de convertirse en conocimiento, sino que existe una gran variedad de respuestas a lo alterante, puesto que el ser es alteración (relación), no hay alterante son alterado, y todas las existencias no son en sí. Su explicación dice que la alteración es la existencia que se opone a cualquier cosa, pero que al mismo tiempo se deja penetrar por ella en virtud de la coexistencia.

(26) MENÉNDEZ SAMARÁ, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., p. 98.

(27) Ibid. p. 99.

La alteración no es pasiva, el alterante no se determina por un mundo externo en sí, sino que existe una alteración mutua. Esto queda más claro cuando Menéndez Samará describe la alteración como "incomplimiento".

2.7 La alteración es "incomplimiento".

En la alteración hay dos vertientes: una que ya es, otras que todavía no es, sino que devendrá. Esto explica que las existencias apetezcan cualquier cosa extraña a ellas para obtener su perfección. Lo perfectible de las existencias supone en ellas la posibilidad de lograrlo, como posibilidad.

En este sentido, la alteración es limitación de la posibilidad de perfección respecto de las existencias, y limitación de estas respecto a sus correspondientes alterantes.

El "incomplimiento" y la limitación se revelan como el aspecto relativo de la alteración, sin embargo, empujan a las existencias hacia un fin más importante como lo es la inalcanzable perfección de las existencias, un límite ilimitado, más allá del cual no hay nada. (28)

Dice Menéndez Sagarra que en el "ya es", se descubre un movimiento hacia el interior, hacia la perfección del ser, que constituye un pseudo absoluto y que es la característica de la existencia.

En el "todavía no es", se tiende hacia el último

"complimiento" al que la existencia está orientada; es un movimiento hacia el exterior, hacia la perfección absoluta y es la característica de la esencia:

Lo esencial es un no ser en tanto que existente como posibilidad que solamente deviene.

Menéndez Samara afirma que de este modo se sigue conservando la posibilidad del proceso dialéctico del conocimiento racional y judicativo, que contiene el ideal del conocimiento potencialmente en el orden ontológico; y al mismo tiempo, se conserva el carácter absoluto de la alteración en cuanto saber, porque se constituye en la respuesta de la existencia humana a los otros existentes.

Así pues, en la existencia se unifican los contrarios: el "ya es" y el "todavía no es", pues la existencia (el "ya es"), deviene esencia ("todavía no es").

"En verdad las existencias parten de la nada -porque todavía no constituyen todos propietarios de sus partes- y aspiran hacia un absoluto; este esfuerzo de movimiento es el lecho formal de la capacidad de alteración que encuentra límite en lo absoluto".
(28)

(28) Ibid. p. 106.

(29) Ibid. p. 109.

III. INDIVIDUALISMO Y COLECTIVISMO.

3.1. Preliminares.

La explicación del ser como relación, conduce a Menéndez Samará a concebir la esencia humana como coexistencia, es decir, concebir al hombre como ente colectivo.

Esta explicación, sin embargo, tiene la tarea inicial de superar su antítesis individualista. El individualismo encuentra su apoyo metafísico en la afirmación del ser en sí, que como hemos visto, presenta contradicciones y dificultades insostenibles para Menéndez Samará.

Pero una nueva concepción del individualismo aparece en la filosofía con el pensamiento existencialista, que pretende ser un humanismo. Un humanismo mal entendido, dice Menéndez Samará, pues se ocupa de "el hombre" en abstracto, porque trata de la esencia de lo humano pese a que los existencialistas sostengan que solo buscan lo individual.

Respecto a las teorías colectivistas que se han manejado en el pensamiento filosófico, Menéndez Samará manifiesta su propia postura considerándolas insuficientes en cuanto a sus fundamentos.

Su concepto de persona le hace rechazar el de individuo, sentando así, las bases para su propia visión antropológica.

3.2 El individualismo.

Menéndez Samará entiende por individualismo la doctrina que sostiene la primacía de los seres en concreto, seres cuyas características esenciales los hacen ser distintos unos de otros, singularizándolos, sin que puedan formar parte de otras cosas, puesto que cada individuo es un todo, imposible de ser fragmentado o dividido sin destruirlo; pero también un ser incapaz de trascenderse en su propia individualidad. (30)

Para esta doctrina lo colectivo es un fenómeno aditivo, un amontonamiento de partes que son pensadas como existentes con anterioridad e independientes entre sí y por sí mismas.

En una breve revista de los pensadores y las corrientes que generan el individualismo, Menéndez Samará coloca a la cabeza al realismo aristotélico, para el cual solo existen las "ousias", substancias, es decir, individuos; el ser es lo individual, y el principio de individuación es la forma. Del mismo modo, el tomismo, para el que "existencia est singularium", el individuo es una realidad completa, indivisa, que comprende una naturaleza, la existencia, caracteres esenciales y caracteres accidentales. Su principio de individuación es la materia cuantificada.

Aunque en el Renacimiento se llegó a estimar que el hombre puede vivir al margen de la colectividad, es en este tiempo, cuando Juan Jacobo Rousseau descubre, a juicio de Menéndez Samará, un principio colectivista extraordinariamente importante, que expondremos más adelante.

Dentro de las corrientes contemporáneas, Menéndez Samará califica al existencialismo de individualista.

Dice que el existencialismo es "la ocupación o preocupación del sí mismo del yo de cada quien" (31). Este individualismo se funda, en última instancia, en el proceso biológico de cada uno, pues la muerte es un asunto de cada quien.

Los existencialistas pretenden dar una nueva solución a las relaciones entre el ser (lo absolutamente general) y el ente (lo absolutamente individual); el ser ha de explicarse a través de la existencia humana (cada hombre es un ente). Por esto, los existencialistas se valen del método fenomenológico a fin de encontrar la esencia de la propia existencia; encuentran que el ser de la existencia es una esencia con existencia real. Es decir, que el ente es una esencia real en tanto que existente.

Por lo al indagar sobre esa esencia, se obtiene que la propia esencia es tan originaria como la del mundo en que se encuentran, por tanto el mundo será explicado desde mi propia existencia, porque la condición de mi existencia es la condición de posibilidad de las otras existencias. (32)

Una de las consecuencias de esta explicación resulta ser, según Menéndez Samará, que no es posible hablar de conocimientos científicos objetivamente válidos o verdaderos, pues habrá verdad mientras haya existencia, la propia existencia; pero tampoco intemporales (conocimientos), puesto que la existencia es temporalidad finita. De donde se llega a un relativismo científico, pues habrá tantas verdades científicas como posibles existencias humanas.

"Los existencialistas quieren explicar al mundo, partiendo de la existencia de cada uno de nosotros, adoptando el llamado historicismo, que ni siquiera es una explicación relativa a una cierta colectividad colocada en tal o cual época, como la concepción Spengler, sino que se trata de un relativismo individualista como el pragmatismo". (33)

(30) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., pp. 42-43.

(31) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: La Filosofía en México (Carta sobre el Existencialismo). En: Suplemento dominical de "El Nacional", México, 2da. Época, num. 116, 15 de junio de 1949, p. 6, cl. 2.

(32) Ibid. p. 6 cls. 3 y 4.

(33) Ibid. p. 6, col. 4.

Kierkegaard quiere hacer valer la persona individual; la existencia como singularidad aparece como protesta ante los valores universales de una razón valedera para todos, que niega lo singular en cada uno.

Jaspers, descubre la singularidad irrepetible que es apertura a lo trascendente, ante lo cual se percata íntimamente de la fragilidad del propio ser.

Sartre pretende escapar del solipsismo con conceptos como el de intersubjetividad; pero el alter sartreano solo puede explicarse desde el propio yo, porque la existencia posee relación solo consigo misma.

En fin, lo que Menéndez Samará tiene que reprocharle al existencialismo, es la consecuencia final de sus concepciones: sabemos del mundo y del alter en la revelación del propio existir; pues según Menéndez Samará, esta postura conduce a un solipsismo incapaz de trascenderse, y a considerar mi existencia como la medida de las otras existencias (si se pretendiera superado el solipsismo).

Por otra parte, Menéndez Samará no considera que la vivencia existencialista legitime el saber de la muerte, de la propia finitud del existir.

"¿Sé que he de morir porque tales vivencias me entregan el convencimiento de mi muerte? Supo el primer hombre que existió que era finito y un ser para la muerte, mientras discurría como existente?"
(34)

(34) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 52.

3.3 El Colectivismo.

No obstante que en filosofía el individualismo tiene como antítesis el universalismo, Menéndez Samará opta por el término sociológico de colectivismo por considerarlo específicamente humano.

Su concepción de colectivismo corresponde a un humanismo en el cual el hombre solo puede explicarse por los demás hombres.

"Entiendo, pues, por colectivismo aquella explicación del hombre por lo humano, es decir, el hombre por los demás hombres, puesto que no se basa en sí mismo ni se autodetermina, sino que es miembro de un todo que existe en virtud de él mismo y como sus leyes son de las partes, reconoce el hombre principios heterónomos que lo hacen ser lo que es".
(35)

Dado que no es posible concebir el todo sin los miembros, es necesario reconocer la existencia propia del hombre articulada a la totalidad, y al mismo tiempo la libertad del hombre y sus acciones, que no se pierden pues posee existencia propia articulada a la totalidad. Pero además Menéndez Samará, insiste en que el todo está siempre por encima de las partes, de modo que la única realidad es para él la totalidad, como entidad creadora de la cultura.

El primer pensador que concibió un principio

colectivista, fue, en opinión de Menéndez Samará, Juan Jacobo Rousseau. Dicho principio es el de la necesidad de los demás hombres. Rousseau no concibe que un hombre solo pueda franquear el paso que existe entre este y el animal. Y es precisamente esta necesidad la que lo lleva a la comunicación en virtud de su perfectibilidad; su necesidad es la de superar lo biológico, el instinto. La comunicación se perfecciona en el lenguaje, por medio del cual el hombre transmite lo que aprendió a sus semejantes, enseñándolos, educándolos, perfeccionándolos.

En opinión de Menéndez Samará, después de Rousseau, Kant pretendió sostener un colectivismo.

Kant entendió la cuestión antropológica en una forma crítica puesto que no solo explicó el conocimiento del mundo por las categorías o legalidades, sino también al hombre. La necesidad de que el hombre conociera sus límites gnoseológicos, lo obliga a universalizar las leyes del juicio.

Al acuñar la idea de la conciencia trascendental, en apariencia constituye un principio colectivista, pero en realidad se trata de un supuesto lógico del conocimiento constituido por las legalidades del propio conocer. Por tanto, el idealismo crítico no implica colectivismo, como noción humana, sino lógico. (36)

El colectivismo de Marx, es considerado por Menéndez Samará como económico, fundado no en noción humana alguna, sino en un principio material del cual la sociedad es sólo una consecuencia. (37)

En cuanto al existencialismo, Menéndez Samará considera que Gabriel Marcel es el único representante que, si bien no desarrolla un colectivismo, tampoco se afilia, por lo menos en apariencia, al individualismo.

De los problemas abordados por Marcel, Menéndez Samará considera como el más importante el intento de superación de la antinomia "yo y tú". Sin embargo, a juicio suyo, el tú marceliano es muy amplio al ser definido como todo lo que es "no-yo", sin distinguir el no-yo hombre del no-yo mundo, que

(36) Ibid. pp. 48-49

(37) Ibid. p. 49.

por otra parte, siguen siendo individuales tanto el tú como el yo, imposibilitando la participación del "nosotros".

En el análisis del "yo", Marcel cae en el dualismo al considerar el cuerpo como "yo encarnado", pues aunque el yo es para él una totalidad que existe, el cuerpo pertenece a algo, es decir, al espíritu.

Finalmente, Marcel no llegó a realizar una epistemología del "yo" con referencia al "tú", siendo que el "tú" es el supuesto trascendente de la interrogación por el "yo". (38)

(38) Ibid. pp. 52-54.

3.4. El Individuo y la persona.

Según Menéndez Samará, el individuo es tal en cuanto constituye un conjunto de partes, no se puede dividir o descomponer porque destruiríamos el carácter por el que conocemos su existencia, pues las partes no son concebidas del mismo modo como lo es el conjunto.

A los seres organizados, a los seres vivos, los llamamos individuos; a los inanimados, los llamamos cosas. Las individualidades que alteran lo hacen con su simple presencia; pero los que alteran comunicando existencia por su gesto, por el verbo, además de la presencia, son designados por Menéndez Samará como personas.

Dice que la persona es un hombre en relación con otros, es decir, que altera por su comunicación al expresar lo individual (+); persona es producir resonancias, resonancias vivenciales, alteraciones. (39)

Su concepto de hombre es el del ser en "relación espiritual de coexistencia alterada con el mundo". (40)

(+) Individuo como atributo no tiene en Menéndez Samará sentido de individualidad, sino que se refiere a lo particular de esa relación de coexistencia.

(39) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., p. 31.

(40) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 31.

3.5. El Individuo es una abstracción.

Menéndez Samará afirma que el individuo es una abstracción. Lo es en cuanto al hombre, porque no solo se revela como simple presencia (como es el caso de las que llamamos cosas), puesto que además se comunica.

Por lo que respecta a los demás seres vivos, también revelan su existencia comunicándose, procediendo a organizarse como "exceidades".

El sujeto de alteración no es una entidad existente en sí detrás de las partes (es decir, las manifestaciones, las expresiones), sino que es el todo que por reunir las dentro de orden determinado, constituye una existencia organizada, algo nuevo y distinto a la mera suma de partes.

Dado que según esta explicación el todo es el propietario de las partes, Menéndez Samará designa como conjunto poseedor a toda existencia mientras la desintegración de sus partes no sea tan importante que la hagan peligrar como un todo.

Por lo que se refiere a un conjunto propietario en forma estática, sus partes se encuentran relacionadas entre sí cumpliendo una función pertinente, constituyendo un conjunto

que es algo novedoso.

En cuanto dinámico, el conjunto poseedor revela dos posibilidades de dinamismo:

a) La que constituye el proceso de organización de las partes para formar un conjunto propietario.

b) Un dinamismo propio que comunica la propia existencia del conjunto ya organizado. (41)

Dentro de la primera posibilidad de dinamismo se sitúan todas las existencias, tanto las vivas como las inorgánicas; respecto de estas, dice Menéndez Samará que solo tienen una forma de expresarse, y es precisamente la de no expresar nada, cosa que no implica la anulación de la alteración, sino que constituye su propia forma de alteración.

Pero en el caso del hombre, de los vegetales y de los animales, el dinamismo tiende a comunicar la existencia. El dinamismo expresivo de animales y plantas altera a los hombres, pues en todos los seres vivientes hay una apetencia por conservar la vida, en ocasiones fomentándola o bien difundiéndola.

(41) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Menester y ..., obr. cit., pp. 88-89.

En el caso del hombre, lo psíquico es la novedad resultante de todo el factor biológico, novedad con referencia a la mera funcionalidad material del cuerpo. (42)

La constitución dinámica del hombre en el nivel psíquico, supone que al comunicar su propia existencia como conjunto ya organizado, encontrará formas de alteración específicamente humanas, es decir, relaciones de coexistencia en las que se implica un colectivismo en virtud de la alteración.

Pero como hemos visto, resulta que no solo la persona puede constituirse en alterante, sino que el mundo en general, de donde concluye Menéndez Samará que no hay individuos en la realidad.

Dice Menéndez Samará, que la vida y la existencia de los seres de la alteración no deben considerarse como cualidades, sino que constituyen la misma alteración. De otra forma, se estaría suponiendo la existencia de un individuo o substancia que fuera el portador de estas cualidades. (43)

(42) Ibid. p. 95.

(43) Ibid. p. 91.

IV. LA ANTROPOLOGIA COLECTIVISTA.

4.1. Preliminares.

Hemos visto que Menéndez Samará concibe a la persona como un ente comunicante, al cual, si llamamos individuo, le restamos su calidad de persona; es decir, el hombre es un ente en relación con otros, pues no solo se altera por su copresencia, sino que se comunica, y comunicar es arrojar de sí, trazar la propia existencia en la vida del otro.

La existencia del hombre se revela a Menéndez Samará, no como un "yo" aislado, sino como un "nosotros" donde el individuo se diluye; el hombre, como "yo", está constituido

ontológicamente como "nosotros", si no fuera así, no podría ser perfectible ni comunicar en el diálogo sus conocimientos, sus emociones, etc.

El realismo trascendental de Menéndez Samará que explica lo ontológico como existencia relacional, postula un humanismo trascendental y legitima su hipótesis en la gnoseología del "tú". Es a partir de la experiencia del "tú", como Menéndez Samará fundamenta su teoría.

En el colectivismo, el hombre y sus acciones no carecen de libertad, porque el hombre posee una existencia propia articulada a la totalidad, a la colectividad, así, la libertad toma la forma de responsabilidad y compromiso voluntario y altruista.

En su axiología, Menéndez Samará acepta el principio de intencionalidad de la conciencia: no toda relación objetiva es convertida en alteración; para que se dé alteración, es necesario que entre el alterante y el alterado haya cierta armonía; es decir, en el sujeto de la posible alteración está la iniciativa de optar entre los potenciales alterantes con los que conviene, por aquél que existencial y estructuralmente posee las condiciones necesarias para estructurar la relación.

la elección de los valores, en Menéndez Samará, distingue la estimación immanente, de acuerdo a gustos y preferencias; y la trascendente, de acuerdo a criterios morales, religiosos, etc.

Dios tiene cabida en el realismo trascendental de Menéndez Samará, y lo concibe como la novedad o todo propietario con referencia a la suma total de todas las posibles alteraciones de todos los posibles alterantes alterados; la mera suma no constituye al todo propietario, sino algo novedoso con referencia al total de las existencias; Menéndez Samará lo llama Dios.

Sin embargo, desde el punto de vista axiológico, es decir, estimativo, Menéndez Samará no encuentra cuál sea y cómo demostrar la existencia del Ser que estimamos como lo más valioso de todo.

4.2. El humanismo trascendental.

La hipótesis colectivista de Menéndez Samará tiene su fundamento en la gnoseología del "tú". (44)

El "tú" de Menéndez Samará se revela en una relación de coexistencia con el "yo", es decir, en una alteración. El tú se da como totalidad estructural, de tal manera que su cuerpo expresivo tiene la característica de producir en el yo la alteración; es capaz de ser comprendido en el proceso vivencial del yo, y a su vez comprende en sus propias vivencias que es comprendido por el yo, que se convirtió en tú para él. De modo que la percepción cognocitiva de sí mismo a través de las vivencias alteradas, tiene implícita la existencia del tú.

El tú es algo más que la simple presencia de un cuerpo gesticulante, es un ente comunicante y comprendido, es miembro de lo que llamamos colectividad, coexistencia humana, por tanto, no se le puede considerar como isla, como en sí, como individuo.

(44) MENENDEZ SAMARA, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 22.

Al abordar de este modo la problemática humana, Menéndez Samará tiene particular interés en explicar al hombre íntegro, sin caer en las explicaciones que lo señalan, o bien como un compuesto de alma y cuerpo, o nada más como cuerpo, es decir, materia.

El materialismo argumenta que las funciones que se atribuyen al compuesto inmaterial del hombre, tales como el pensar, el querer, la vida efectiva, etc., son en realidad resultantes fisiológicos del neuroeje, teoría reforzada por ciencias como la endocrinología y la biotipología.

Dice Menéndez Samará que el resultado de esto fue convertir el estudio de la psicología en un capítulo de la biología, que conducía a fin de cuentas a concluir el absoluto determinismo de la conducta humana. (45)

Los materialistas son individualistas, pues los procesos fisiológicos acontecen en un determinado organismo, y la expresión del tú no los modifica, pues no se trata de un reactivo químico o determinante biológico. Así, el individuo como ente biológico es una existencia en sí, independiente del tú, por mucho que la realidad muestre consistencia.

Dice Menéndez Samará que lo puramente material tiene una manera de expresarse, a saber, no expresando nada. Lo

biológico se expresa viviendo, pero lo que expresa el hombre no es un simple vivir, por tanto el hombre es el ser que se expresa por medio del cuerpo, pero lo que expresa no es solamente el cuerpo.

"Es cierto que puedo reducir el cuerpo del tú a conocimientos químicos y físicos. La célula es un compuesto de carbono, hidrógeno, nitrógeno, oxígeno, calcio, sodio, etc.; un hombre es, en la opinión de alguien, un "oxinitro-carburo" mezclado con alguna que otra sustancia". Pero nada más que eso es la célula, nada más que eso es el hombre" (46)

Los seres vivos son más que la suma de tales y cuales elementos químicos: están vivos; y el hecho que dependan del ambiente sin vida que los rodea, nos da a conocer que el funcionamiento biológico tiene su fundamento en lo inanimado (el estrato físico-químico).

Pero si bien la vida es resultante del equilibrio de elementos materiales, no constituye el producto de la simple adición de los elementos químicos ni de las condiciones físicas.

(45) Ibid. p. 25.

(46) Ibid. p. 26.

De tal modo que lo biológico no se rige absolutamente por las leyes físicas; como tampoco lo psicológico, lo espiritual, se puede regir absolutamente por las leyes biológicas.

Menéndez Samará llega a la concepción de lo espiritual a través de las manifestaciones del tú. Dice que el tú se da como corpóreo en el espacio-tiempo relacional, pero como ente comunicante y comprendido, es solamente temporal, pues las vivencias alteradas del yo, que comprenden el símbolo expresivo del tú, constituyen una repercusión temporal que hace suponer que en el tú hay algo que solamente es temporal, que es precisamente el espíritu.

Sin embargo, Menéndez Samará no acepta las explicaciones del espiritualismo tradicional para resolver las relaciones del espíritu con el cuerpo, principalmente porque parten de la concepción de lo en sí; el cuerpo y el espíritu tienen existencia en sí.

Dice que esta explicación no resuelve el problema de la interrelación, pues no es posible concebir al espíritu y al cuerpo independientes, en sí, y al mismo tiempo interdependientes.

Su propia explicación dice que tanto el tú como el yo se

presentan como una totalidad expresiva alterante que existe. No es posible atribuir al tú o al yo un espíritu, un cuerpo, o una expresión, pues en ese momento se abandonaría la conciencia preteórica para entrar en el campo del conocimiento, judicativo, y tanto el tú como el yo se convertirían en "él" sujeto de tal o tales atributos.

"Si dijese: el "tú" no es el cuerpo, ni el alma, ni la conciencia, ni las expresiones, sería tanto como suponer escindido el "tú" de todas esas cosas que le pertenecen, de las que es propietario; sería tanto como abandonar el plano existencial y discurrir por el judicativo; la presencia perturbadora del "tú" se ofrece como totalidad, o sea, como cuerpo, alma, conciencia y expresiones y muchas cosas más". (47)

De donde concluye Menéndez Samarí, que en la alteración se da el tú como un todo psicofísico, es decir, revelándose como cuerpo, expresión y espíritu.

Menéndez Samarí descubre un orden en el conjunto de procesos vivenciales, de actividad espontánea, que dirige a la persona y proporciona un solo sentido a todos los procesos psíquicos, biológicos y fisiológicos. Se trata, dice, de una fuerza organizadora, una unidad directriz de lo humano y que es precisamente el espíritu, cuyo origen no fue confundido por Menéndez Samarí.

Sin embargo, dado que el tú se nos entrega como totalidad espiritual en la alteración, no es posible dar

independencia no sí al espíritu, sino que en todo caso, como hablamos de ego-alterados, hablaríamos de con-espíritus.

Finalmente, Menéndez Samará nos muestra como su hipótesis resuelve la antinomia "yo-tú" en el "nosotros".

Afirma que el "tú" no es una singularidad irrepetible, sino que posee algo en común con otras singularidades; es trascendente pues mis vivencias no son solo de mi "yo", sino también tuyas, luego, el "tú" constituye en su singularidad un miembro de una nueva clase de totalidad, cuya otra parte la constituye mi "yo". Si sé del "tú" es porque posee características comunes que lo unifican conmigo. (48)

Menéndez Samará nos muestra que en la esencia del hombre como individuo se supone a lo colectivo, y aunque su teoría no está totalmente desarrollada, nos pone en camino de un humanismo trascendental.

"Si ha de sostenerse un existencialismo, no puede ser individualista, sino aquél que postule un verdadero humanismo, es decir, una comunidad de hombres libres en su existencia dentro del ámbito de esa estructura que llamamos sociedad". (49)

(47) Ibid. p. 57.

(48) Ibid. p. 58.

(49) Ibid. p. 59.

4.3. La axiología.

Menéndez Samará comienza por distinguir entre lo que es un valor, y lo que tiene valor, pues es necesario evitar identificar los sujetos o hechos que se estiman valiosos con el valor que los hace valer.

Dice que una multiplicidad ontológica (diversos objetos o hechos), se subsume en una unidad axiológica (como igualmente portadores de un mismo valor); por tanto, el valor es siempre de algo, es decir, que algo puede carecer de valor, pero ningún valor se dá sí no es valor de algo. "En la "totalidad" axiológica, es decir unidad axiológica, determinamos valioso como sujetos a un hecho u objeto en relación con otros hechos u objetos.

Por otra parte, el acto valorador de un hecho u objeto, es distinto al acto de conocimiento, pues el valor no es una característica o cualidad imprescindible del objeto conocido, porque podemos concebir al objeto axiológico sin valor pero no sin existencia, por lo tanto, dice Menéndez Samará, el valor no es una nota constitutiva de la esencia del objeto.

Su propia concepción del valor es la de una relación ontológica establecida en una totalidad de objetos o hechos

relacionados axiológicamente entre sí y con referencia a un sujeto que valora. (50)

En esta definición, Menéndez Samará puntualiza dos clases de relación: una entre los objetos o hechos que se dan cuando, como totalidad son comprendidos axiológicamente dentro del mismo valor; la otra es que el valor de un hecho u objeto es siempre estimado por un sujeto que valora. Es decir que no es concebible el valor sin un objeto capaz de valorizar.

Sin embargo, Menéndez Samará afirma que el valor no sobreviene a los hechos u objetos por una actividad relacionante, ni constructora o creadora, ni configurativa o generadora de los sujetos que estiman, porque el valor, aunque parece más bien una cualidad del objeto, ya vimos que no es una nota que se explique por la consistencia ontológica del objeto.

Menéndez Samará explica el acto valorador como proceso mediato o secundario que acontece después de haber vivido primariamente el objeto valioso. El contenido intencional de la vivencia primaria es el objeto; el contenido de la

(50) MENÉNDEZ SAMARÁ, Adolfo: Esquema de un ..., obr. cit., p. 77.

vivencia secundaria, es el desentrañar el por qué de sus características, el valor descubierto en la vivencia que determinó el objeto en el sentido de una alteración. Es decir, que el cúlmen de toda posible alteración del sujeto, es el descubrimiento axiológico de la relación entre alterante y alterado.

Para Menéndez Samará la estimación axiológica es la forma específica de la alteración espiritual del hombre, pues aquello a lo que se atribuye la alteración, el valor realizado en el objeto valioso, esta más allá de las contingencias individuales entre lo alterante y lo alterado, porque el valor realizado está más allá de la temporalidad que supone la contingencia. (51)

Dice Menéndez Samará que el sujeto de una posible alteración opta entre los alterantes que se le entregan como panorama del mundo, por aquél que existencial y esencialmente posea las necesarias condiciones para estructurar la relación, es decir, que en el sujeto de la posible alteración radica la iniciativa, en virtud de la potencialidad que existe en alterante y alterado.

(51) Ibid. p. 35.

Las acciones resultan diferentes según los valores preferidos, pues el hombre tiene, entre otras maneras de alterarse, las que se producen por sus rechazos y aceptaciones, desestimaciones y estimaciones. Por lo que es necesario distinguir entre dos maneras de estimar: cuando juzgamos los valores de manera immanente -gustos, aficiones, tendencias, inclinaciones, etc., y en forma trascendente -criterios morales, jurídicos, religiosos, etc. (52)

El valor en definitiva es para Menéndez Samará, una relación ontológica total, descubierta por una estimación del sujeto alterado en una vivencia secundaria (cúlmen de la alteración), que es encontrado en la vivencia primaria (alteración), relación ontológica entre sujeto y objeto.

Finalmente, Menéndez Samará reconoce que su aportación a la axiología está inconclusa, pues todavía cabría investigar las características específicas de cada una de las alteraciones axiológicas que el ser humano es capaz de experimentar.

Y en cuanto a lo más valioso de todo, Menéndez Samará se pregunta:

"Cuál será y cómo demostraremos la existencia del Ser supremo al que concebimos como "la realidad que no hay mayor", para decirlo con San Anselmo y que

estimamos como lo más valioso de todo. Si algún día respondiésemos estas interrogantes habríamos cumplido con nuestro destino filosófico; mientras repetimos la oración de David Holm, el héroe de "el carretonero de la muerte": Señor, Dios mío! Permítid a mi alma llegar a su madurez antes de ser segada!" (52)

El problema de Dios fue sin duda, aunque frustradamente, la meta de sus "afanes filosóficos", pues consideraba su deber rescatarlo del margen de la conciencia del hombre de hoy, a donde ha sido relegado.

(52) Ibid. p. 31.

(53) Ibid. p. 36.

CONCLUSIONES

Menéndez Samará sostiene una ontología al modo tradicional, considerándola como lo esencial de la filosofía, a partir de lo cual todo se explica. Su mérito consiste en concebir al ser como relación, como coexistencia.

La teoría de la coexistencia tiene la cualidad de contribuir a rescatar al hombre de "ego"-centrismo en que había caído a partir de las proposiciones cartesianas, y de cierto individualismo generado por algunas posturas existencialistas más recientes.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

79

Esta posición fue introducida a fines del siglo XIX por Husserl en su teoría de la intencionalidad de la conciencia, y manejada a través de su concepto de la intersubjetividad. Efectivamente, definir como lo hace Husserl, el sujeto como conciencia de ..., implica introducir en la esencia del hombre la diferencia, la distancia, la relación, la proyección hacia ..., o como lo define nuestro autor, la alteración. No podemos descartar la posibilidad de que Menéndez Samará encontrara en ella un motivo de inspiración.

Su solución gnoseológica representa un brillante esfuerzo por superar el subjetivismo, pues las categorías del entendimiento funcionan en su sistema, en virtud de la categoría ontológica de la relación.

Esta postura, sin embargo, no pudo ser desarrollada hasta sus últimas consecuencias. Los aspectos tratados con fundamento en la concepción del ser como coexistencia, están en su mayoría solamente anotados, y requerirían a mi juicio, una investigación más detallada y profunda.

El concepto de alteración no es completamente claro en Menéndez Samará; pareciera que le faltó desarrollar la idea de la alteración absoluta, es decir, como realidad no solo humana, sino cósmica, universal.

Reducir o ampliar el ser a la relación, implica la relación de algo. Si se acepta la relación, se está suponiendo lo relacionante. La relación en absoluto es muy difícil de concebir.

Su postura justifica la concepción del hombre como ente colectivo, no sin descuidar aspectos subjetivos que mismo Menéndez Samará parece aceptar, como son las vivencias individuales, la conciencia moral, etc.

Tampoco están delimitados en la explicación de Menéndez Samará los diferentes tipos de alteración humana, como son las alteraciones voluntarias o involuntarias; las alteraciones conscientes o inconscientes. Y aunque acepta la perfectibilidad de las existencias, no aporta un criterio que la clarifique y justifique.

Por los que respecta al aspecto espiritual del hombre, cuando Menéndez Samará dice que el espíritu es temporal, de alguna manera lo está relativizando a la existencia, aunque por otra parte, reconoce ignorar la procedencia de esta dimensión.

En su concepción antropológica existen argumentos válidos contra el individualismo, pero el análisis de las posturas colectivistas parece ser insuficiente. Su solución

es consecuente con su postura ontológica, aunque la forma de aplicarla es un problema no solucionado en sus escritos.

Es justo reconocer que hay en Menéndez Samará un material valioso de investigación. La forma en que trata el concepto de alteración aplicándolo al concepto del hombre como ente colectivo, constituye una novedad que sería fecunda en la aprehensión de nuestra realidad. Puede apreciarse en este concepto la posibilidad de una herramienta, que de alguna manera también ha sido empleada por Pablo Freire en su teoría educativa, así como en otros autores latinos, como Enrique Mesta, por ejemplo.

La eventual aplicabilidad del concepto de alteración en campos de investigación social, tales como la teoría de la comunicación, la filosofía del derecho, la filosofía de la historia, etc., queda como un horizonte a este trabajo.

A P E N D I C E

ENSAYO DE BIBLIOGRAFIA

A continuación presento una recopilación bibliográfica que constituye el material del maestro que he podido localizar.

I - OBRAS.

MENENDEZ SAMARA, Adolfo.

Apuntes sobre la filosofía en México. (Siglo XX).

En: Letras de México, Gaceta Literaria y Artística, México, Año v, Vol. III, No. 1, 15 de enero de 1941, p. 4.

Autoexposición Filosófica.

(Discurso del Dr. Adolfo MENENDEZ SAMARA, pronunciado en la sesión dedicada a su ingreso en la Academia Nacional de Ciencias, como Académico de Número). En: Memorias y Revista, Academia Nacional de Ciencias (Antigua Sociedad Científica Antonio Alzate), México, Nos. 2 y 3, Tomo 56, 1948, p. 121-144.

Breviario de Psicología.

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1941, 318 p.

2da. Ed., aumentada, México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1944, 362 p.

3a. Ed., aumentada, México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1947.

4a. Ed., México, edit. Antigua Librería Robredo, 1951, 370 p.

Contenido Moral del Artículo Tercero, El

(Análisis. Defensa del Artículo 3o de la Constitución. Administración de Cárdenas). En: El Popular, México, D.F., viernes 26 de agosto de 1938, Primera Sección, p. 5.

En torno del Neokantismo.

(Una nota motivada por la aparición de la revista "La Gaceta Filosófica de los Neokantianos en México"). En: El Nacional,

México, D.F., Segunda Epoca, No. 129, 11 de septiembre de 1949, suplemento dominical, p. 1.

Esencia de la Poesía, La.

(Ensayo filosófico sobre el libro de Heidegger "Hoelderlin et l'essence de la poésie", y que al mismo tiempo es una exposición de algunos principios fundamentales de la filosofía de ese autor. Es uno de los dos trabajos publicados en un volumen, por Letras de México, bajo el título de: Dos ensayos sobre Heidegger"). En: Letras de México, Vol. II, Tomo I, No. 7, p. 1.

Esquema de un Ideario.

(Con prólogo del autor). México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1951, 81 p.

Estética y su Método Dialéctico, La. El valor de lo bello.

(Tesis para obtener el grado de doctor en filosofía). Edit. Letras de México, México 1937, 124 p.

Estética y sus relaciones, La. Ensayo de historia.

(Tesis que sustentó en el seno de la Universidad Nacional para obtener, en oposición, la cátedra de Estética que dio, hasta su renuncia, don Antonio Caso). México, Ed. del autor, 1937, 84 p.

Fanatismo y Misticismo (su valor social) y otros Ensayos.

México, Edit. La Casa de España en México, 1940, 151 p.

Iniciación en la Filosofía (por problemas y en forma histórica).

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1943, 405 p.
2da. Ed., Edit. Antigua Librería Robredo, 1946, 397 p.

Manual de Introducción a la Filosofía.

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1947, 251 p.
2da. Ed., México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1949, 257 p.

Menester y Precisión del Ser.

(Prólogo del autor). México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1946, 129 p.

Neokantismo y Anti-neokantismo.

(Intervención en la discusión aparecida en el periódico "El Nacional" en la que intervinieron Emilio Uranga, Guillermo Héctor Rodríguez, Leopoldo Zea, Luis Alberto Morales, etc.). En: El Nacional, México, D.F., Nueva Epoca, No. 72, 15 de agosto de 1948, suplemento dominical, p. 2.

Nietzsche y Calicles.

(Breve ensayo donde el autor afirma que las ideas de Nietzsche son independientes de las expuestas por Calicles. Incluido también en el volumen titulado: Fanatismo y Misticismo (su valor social) y Otros Ensayos). En: Letras de México, México, No. 8, 16 de mayo de 1937, p. 6.

Nuestro sentido del ridículo.

(Estudio sobre un aspecto de la psicología del mexicano. Incluido también en el volumen titulado: Fanatismo y Misticismo (su valor social) y Otros Ensayos). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 1, 15 de enero de 1939, p. 8.

Por una Filosofía Hispano-Americana.

(Inédito especial para "Universidad de Antioquia", Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, Nos. 38-39, mayo de 1940, p. 347-352). En: Boletín Bibliográfico, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, domingo 10 de enero de 1955, p. 3.

Prólogo.

(Escrito en el año de 1951 por el Dr. Adolfo Menéndez Samará para el libro de Enrique Mesta, no publicado, "De la fundamentación Filosófica"). Incluido en el volumen de Mesta, Enrique. Filosofía de lo Social. México, Universidad de Coahuila, Escuela Superior de Comercio y Administración, 1955, 120 p.

El Surrealismo, igual a cero?

(Se refiere al artículo titulado: "El Surrealismo y la Pintura", publicado en el No. 27 (10 de mayo de 1938) de Letras de México, de André Breton y que es un prólogo sobre un catálogo de una exposición realizada en el Ateneo de Santa Cruz de Tenerife. Incluido y ampliado en el volumen: Fanatismo y Misticismo (su valor social) y Otros Ensayos). En: Letras de México, México, No. 28, 15 de junio de 1938, p. 4.

Una Carta sobre el Existencialismo.

(Respuesta a una carta que dirigió la dirección de "El Nacional", a algunos de los hombres representativos del pensamiento filosófico de nuestro país en mayo del año de 1949). En: El Nacional, México, D.F., No. 116, 2da. Época, 12 de junio de 1949, p. 6.

II - NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

MENENDEZ SAMARA, Adolfo.

Alejandro Korn.

(Breve nota sobre el ilustre pensador argentino). En: Letras de México, México, No. 21, 1940, p. 8.

Atentas contradicciones al señor Toussaint.

En: Letras de México, México, No. 7, 10. de mayo de 1937, p. 4.

Carlos Alvarado Lang.

(Una nota sobre grabados de Alvarado Lang). En: Letras de México, México, No. 25, 10. de marzo de 1938, p. 9.

Coincidencias y divergencias.

(Con el doctor José Sánchez Villaseñor respecto del pensamiento filosófico de Ortega y Gasset). En: Letras de México, México, Año III, Vol. IV, No. 19, 10. de julio de 1944, p. 9.

Dos ensayos sobre Heidegger.

(De los primeros ensayos que sobre existencialismo se escribieron en español). México, Edit. Letras de México, 1939, 50 p.

Dos ideas de la filosofía.

(Nota crítica bibliográfica sobre el libro del mismo título de José Gaos y Francisco Larroyo, publicado por La Casa de España en México, 1940). En: Letras de México, México, No. 15, marzo de 1940, p. 4.

Eduardo Pallares y la Filosofía.

(Crítica sobre el libro del doctor Eduardo Pallares titulado: "Introducción a la Filosofía"). En: Letras de México, México, No. 2, 10. de febrero de 1937, p. 5.

Filosofía de las Revoluciones.

(Nota crítica bibliográfica sobre la obra del mismo título,

del señor Don Emilic Cervil). En: Letras de México, México, 1942.

 Filosofía de los valores. La.

(Nota crítico-bibliográfica sobre el libro del mismo título de Francisco Larroyo). En: Letras de México, México, No. 1, 15 de enero de 1937, p. 3.

 Filosofía de Maimónides, La.

(Nota sobre el libro de José Gao del mismo título, publicado por La casa de España en México. En esta nota se hace una sucinta exposición de las ideas del ilustre rabino talmudista). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 22, 15 de octubre de 1940, p. 10.

 Fragmentos de Heráclito, Los.

(Nota de crítica filosófica sobre el libro del Dr. José Gao del mismo título). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 11, 15 de nov. de 1939, p. 4.

 Francisco Romero.

(Pequeña nota de presentación del pensador argentino). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 13, 15 de enero de 1940, p. 10.

 Gregorio Marañón.

(Pequeña crítica al libro de este autor español titulado: "Psicología del Gesto", Edit. Cultura, S.A., Habana, Cuba, 1937). En: Letras de México, México, No. 13, 16 de agosto de 1937, p. 5.

 José Gao. Antología Filosófica. La Filosofía Griega.

(Nota crítica bibliográfica sobre el libro del mismo título, editado por el Colegio de México). En: Letras de México, México, Año V, Vol. III, No. 7, 15 de julio de 1941, p. 4.

 El Libro de Leopoldo Zea.

(Nota crítico-bibliográfica sobre el libro titulado: "El positivismo en México", editado por el Colegio de México). En: Letras de México, México, Año VII, Vol. I, No. 5, 15 de mayo de 1947.

Manuel Toussaint.

(Crítica bibliográfica sobre el libro de Manuel Toussaint titulado: "La pintura en México durante el siglo XVI", Enciclopedia Ilustrada Mexicana, Edit. R. Mille, México, 1936). En: Letras de México, México, No. 3, 15 de febrero de 1937, p. 4.

Morente.

(Nota crítica bibliográfica sobre "La Idea de la Hispanidad", publicación de dos conferencias de Manuel García Morente, dictadas en la Asociación de Amigos del Arte, en Buenos Aires). En: Letras de México, México, No. 4, 15 de abril de 1939, p. 9.

Meverson y la física moderna.

(Nota de crítica filosófica sobre dicha obra, publicada por La Casa de España en México). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 14, 15 de febrero de 1940, p. 9.

Nietzsche.

(Nota de estudio bibliográfico-filosófico sobre el libro del mismo título publicado por el Fondo de Cultura Económica). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 21, 15 de septiembre de 1940, p. 5.

Oswaldo Robles.

(Crítica bibliográfica sobre el libro de Oswaldo Robles, denominado "El alma y el cuerpo", Edit. Veritas). En: Letras de México, México, No. 5, 10 de abril de 1937, p. 4.

Prudhon.

(Crítica bibliográfica del libro del mismo título, cuyo autor es Cuvillier, publicado por el Fondo de Cultura Económica). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 11, 15 de noviembre de 1939, p. 5.

Samuel Ramos.

(Nota sobre las obras de Samuel Ramos). En: Letras de México, México, No. 20, 15 de agosto de 1936, p. 5.

Tipos Vulgares.

(Nota bibliográfica sobre el libro del mismo título del Dr.

Renato Kehl). En: Letras de México, México, Vol. II, No. 1, 15 de enero de 1939, p. 4.

Un estudio sobre Ortega y Gasset.

(Con motivo de hacer una nota crítica sobre el libro de José Sánchez Villaseñor, el Doctor Menéndez Samará, enjuicia severamente la afirmación de la influencia del pensador hispano, sobre las filosofías del país, y a su vez hace su crítica al creador del vitalismo, señalando los errores del autor del libro que reseña). En: Letras de México, México, Año VIII, Vol. IV, No. 14, 10 de febrero de 1944, p. 1.

Vasconcelos.

(Crítica bibliográfica del libro titulado: "El Sistema filosófico de Vasconcelos". Ensayo de crítica filosófica, por José Sánchez Villaseñor, Edit. Folio, México, 1939). En: Letras de México, México, No. 4, 15 de abril de 1939, p. 9.

Vasconcelos y la Historia del Pensamiento Filosófico.

(Crítica al libro de Vasconcelos titulado "La Historia del pensamiento Filosófico", publicado por la UNAM, México, 1937). En: Letras de México, México, No. 15, 16 de septiembre de 1937, p. 5.

Verdad, la ciencia y la filosofía. La.

(Nota crítica bibliográfica, sobre el libro del mismo título de F. J. A. Belodure, Ed. del autor, México 1939; y de "Journier", de F. Armand y r. manblanc, publicado por el Fondo de Cultura Económica). En: Letras de México, México, Vol. II, 15 de abril de 1940, p. 8.

BIBLIOGRAFIA

I - OBRAS DE MENENDEZ SAMARA.

MENENDEZ SAMARA, Adolfo.

Apuntes sobre la filosofía en México. (Siglo XX).

En: Letras de México, México, Año V, Vol. III, No. 1, p. 4.

Autoexposición Filosófica.

En: Memorias y Revista, Academia Nacional de Ciencias, México, Nos. 2 y 3, Tomo 56, 1948, p. 121-144.

Breviario de Psicología.

2da. Ed., aumentada, México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1944.

Coincidencias y Divergencias.

En: Letras de México, México, Año III, Vol. IV, No. 19, 1944, p. 7.

En torno del Neokantismo.

En: El Nacional de México, México, D.F., Segunda Época, No. 129, 11 de septiembre de 1949, suplemento dominical, p. 1.

Esquema de un Ideario.

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1951.

Estética y su Método Dialéctico, La. el valor de lo bello.

Edit. Letras de México, México, 1937.

Estética y sus Relaciones, La. Ensayo de historia.

México, Ed. del autor, 1937.

Fanatismo y Misticismo (su valor social) y Otros Ensayos.

México, Edit. La Casa de España en México, 1940.

Manual de Introducción a la Filosofía.

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1947.

Menester y Precisión del Ser.

México, Edit. Antigua Librería Robredo, 1946.

Neokantismo y Anti-neokantismo.

En: El Nacional, México, D.F., Nueva Época, No. 72, 15 de agosto de 1948, suplemento dominical, p. 2.

Una Carta sobre el Existencialismo.

En: El Nacional, México, D.F., No. 116, 2da. Época, 12 de junio de 1949, p. 6.

Un estudio sobre Ortega y Gasset.

En: Letras de México, México, Año VIII, Vol. IV, No. 14, 1944, p. 1.

II - OBRAS QUE MENCIONAN A MENENDEZ SAMARA.

- SAGE, José.**
Pensamiento de Lengua Española.

México, Edit. Stylo, 1945.
- IBARQUENGOITIA, Antonio**
Filosofía Mexicana. En sus nombres y en sus textos.

México, 3a. Ed., Edit. Porrúa, 1976.

Suma Filosófica Mexicana. (Resumen de Historia de la Filosofía en México).

Primera Edición, México, Edit. Porrúa, 1980.
- LÓPEZ DE ESCALERA, Juan**
Diccionario Biográfico y de Historia de México.

México, Edit. Del Magisterio 1964.
- MFSTA, Enrique**
Filosofía de lo Social.

México, Universidad de Coah. Escuela Superior de Comercio y Administración, 1965.

Filosofía en México, La.

En: Cause, Torreón Coah., México, Tomo I, No. 5, 1949.

Prolegómenos a Nueva Sociología.

En: Cause, Torreón Coah., México, Tomo I, No. 3, 1949.
- PROMEYA.**
Once Mil Grandes. Los Grandes de México.

México, Promociones Editoriales Mexicanas, S.A., vol. 12,

- p. 129, s/f.
- ROBLES, Oswaldo.
 Argumento Tomista de la
 Inmaterialidad del Alma
 Humana.

 En: Letras de México, México,
 1937.

 Un Breviario de Psicología.

 En: Letras de México, México,
 1941.
- SANCHEZ V., Jose.
 Relativismo y Crítica.

 En: Letras de México, México,
 1944.
- VERDUZCO R. Esperanza.
 El Concepto de Alteración en
 el Realismo Trascendental de
 Adolfo Menéndez Samard.

 Tesis de Licenciatura.
 Universidad Iberoamericana.
 México, 1982.
- ZEA, Leopoldo.
 Filosofía en México, La.

 México, Edit. Libro-Mex, 1955

 Producción Filosófica Mexi-
 cana en 1941.

 En: Letras de México, México,
 1942.

III - OTRAS OBRAS CONSULTADAS.

- BLACHAM, H. S.
 Seis Pensadores Existencia-
 listas.

 Trad. Ricardo Jordana, Barce-
 lona, Edit. Diko-tau, 1979.
- BUBER, Martin
 Qué es el hombre?

 Trad. Eugenio Imaz, México,
 Primera ed. Decimoprimer a

- reimpresión, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1981.
- CASSIRER, Ernst. Antropología Filosófica.
Trad. Eugenio Imaz, México, 3a. Ed. 3a. Reimpresión, 1975
- GALLAGHER, Kenneth. La Filosofía de Gabriel Marcel.
Trad. Acacio Gutiérrez, Madrid, Edit. Razón y Fe, 1968.
- GADS, Jose. Filosofía Mexicana en nuestros días.
México, Edit. Imprenta Universitaria, 1954.
- En Torno a la Filosofía Mexicana.
México, Edit. Porrúa y Obregón, S.A., 1952.
- ROUSSEAU, J. J. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.
Trad. de Melitón Bustamante Ortiz, Barcelona, 3a. Ed., Edit. Ediciones Península, 1976.