"DEL PENSAMIENTO Y SU ENUNCIACION"

O

"LA FILOSOFIA DE MUNGUIA"

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Jorge R. Morán.

México, D. F. México. 1967.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

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 esta 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.

TODO ES PENSAMIENTO CONCEBIDO O PENSAMIENTO ENUNCIADO DONDE NO HAY UNA DE ESTAS DOS COSAS, NO EXISTE EL HOMBRE, Y DONDE QUIERA QUE SE ENCUENTREN VESTIGIOS DE LOS SERES RACIONALES, NO SE DESCUBRE MAS QUE PENSAMIENTO O EXPRESION.

INFIERESE DE LO DICHO QUE QUIEN LOGRASE ATESORAR EN SU ALMA EL PENSAMIENTO Y SU EXPRESION EN SU PARTE - - HISTORICA, EN SU PARTE FILOSOFICA Y EN SU PARTE LEGAL, TOCARIA LOS LIMITES DEL SABER HUMANO.

(Munguia II, p. 181)

P R E F A C I O

I

Son diversas las actitudes que puede tomar el hombre al estudiar un determinado personaje: o bién puede hacerse por el simple deseo de saber quién fué y qué hizo, o bien puede haber una intención de otra índole, más o menos consciente. Es lógico que en un trabajo filosófico no podamos contentarnos con un estudio histórico, si bien este aspecto debe estar condicionando constantemente nuestro análisis: constituye un dato que debemos celosamente respetar. Sin embargo, nuestra intención es más alta: queremos buscar causas y señalar efectos.

Pero aún dentro de este campo es diferente el móvil de nuestros estudios si se trata de un hombre cuya vida y pensamiento fué decisiva para la historia humana, que si se trata de un personaje que cumplió sus deberes en el tiempo que le tocó vivir, pero cuya trascendencia no fué más allá de su tiempo. A este respecto podemos aplicar la distinción que hace A. Millán P. (1) entre hechos pasados y hechos históricos. Los dos tienen el común denominador de haberse realizado anteriormente, pero se distinguen en que los primeros murieron en su realización misma, mientras que los segundos aún perduran por la influencia que tuvieron y, en mayor o menor grado, tienen todavía. Según este criterio encontraremos, también

dentro de la filosofía, filósofos pasados y filósofos históricos: éstos son los que han dejado una huella permanente, y se caracterizan normalmente por ser filósofos sistemáticos, que, al crear un sistema, crearon una corriente del pensamiento, guardada con mayor o menor fidelidad. Hay asimismo, dentro de la historia de la filosofía, filósofos pasados, hombres que cumplieron con su tiempo, pero sólo vivieron para él.

Ambos tipos de filósofos interesan al amante de la filosofía, si bien por diversos motivos. En primer lugar, el filósofo histórico —como venimos llamándolo— porque quiere hacer filosofía aunque sea tan deudor de un Platón y un Aristóteles, como de un Sto.Tomás, de un Kant o de un Hegel. Consciente o inconscientemente vive del planteamiento, de las soluciones o de los métodos adoptados por esos filósofos, aún cuando tienda a adentrarse en una determinada corriente de pensamiento y ser consecuente con sus principios. ¿Quién puede negar que en un tomista ortódoxo se encuentra la influencia kantiana o marxista, al menos al plantearse el problema crítico, o el problema socio-económico, que Santo Tomás de una manera explícita ni trató ni le interesó?.
Tenemos por otra parte, aunque con un interés secundario, no por esto menos importante, el estudio de los filósofos que hemos llamado "pasados".

Dos factores señalan la importancia de estudiar y conocer estos filósofos. Son ellos, en gran parte, los que asimilaron y defendieron los principios y las directrices asentadas por los genios de la filosofía. En ellos conocemos el efectivo alcance de las grandes doctrinas. Muchas veces nos ayudarán a interpretar a sus maestros y otras nos manifestarán la fidelidad con que se vivieron los principios asentados por los filósofos sistemáticos y, de esta manera, poder ver a través de ellos la influencia posterior que tuvieron.

El segundo factor se deriva del carácter mismo de la ciencia filosófica. Hacer filosofía es una tendencia natural de la inteligencia humana. Conocer la verdad, saber qué y por qué son las cosas, es una necesidad de nuestro intelecto. En oposición a las ciencias experimentales —como se les suele llamar a las ciencias no filosóficas— que están condicionadas por el estado social, cultural, económico, etc. de los prueblos, la filosofía tiene algo de eternidad. Puesto que no busca la satisfacción de las necesidades materiales que en determinado momento se le presentan al hombre, sino que sencillamente busca la verdad, siempre encontraremos una analogía en los diversos planteamientos y soluciones filosóficas a través de la historia. Con el fin de señalar esta característica de la filosofía, E. Gilson escribió un libro llamado "La unidad de la experiencia filosófica" (2) en el que muestra cómo en la edad helénica se cerró el primer "ciclo" filosófico que después se ha repetido a través de la historia. No es un determinismo histórico, sino el resultado de la natural reacción humana que naturalmente busca la verdad. Por este motivo decíamos que es importante el estudio de los filósofos "pasados" porque si bien no tuvieron una profunda trascendencia histórica, por no haber creado un sistema de filosofía, sin embargo, y a pesar de todo, se convierten en maestros para nosotros, porque antes que nosotros se pusieron a pensar sobre los mismos problemas —cubiertos con diversos ropajes y movidos por distintas razones— que hoy nosotros pensamos y queremos solucionar. Quién puede negar que aquél viejo campesino pueda ser maestro del jóven que hoy se forma en la Universidad. No será maestro en la especialidad que busca aquel joven, pero si en aquello que tienen de común: una vida que vivir, que por ser hombres todos tenemos que sortear. El jóven en cuanto jóven, aunque sea rico o pobre, americano o —

europeo, el de aquellos ciclos o el de hoy, tiene y siente los mismos problemas, sufre y lucha por ser responsable cuando naturalmente empieza a emanciparse de sus padres; y tiene que vivir su propia vida y solucionar sus propios problemas. La filosofía es parte de esa vida que tenemos que vivir. Y así, mientras las ciencias experimentales van gradualmente progresando y cada época es mejor que la anterior, y el científico de hoy podemos afirmar que está mucho más adelantado que el de principios de siglo, y aún más que el del Renacimiento, sin embargo, quién puede afirmar que el filósofo de hoy esté más adelantado que el de ayer, o quién puede decir que sea mejor la angustia existencialista o el fanatismo proletario, que el sano y juvenil -aunque desvirtuado- deseo de convertir la filosofía en instrumento para dominar la naturaleza, o la serena y tranquila solución a todos los problemas a la luz de la Primera Causa?. Solo podemos afirmar que nuestro progreso es cuantitativo, pero no cualitativo. Hablar de progreso en filosofía sólo se puede hacer entendiendo por tal un mayor cúmulo de pensadores que estudiar, de sistemas que tener en cuenta, y de problemas que solucionar y de conclusiones que integrar. Más aún, por eso mismo parece que cada vez es más difícil precisar qué es la filosofía. (3).

En el caso que nos ocupa al intentar esbozar los rasgos del filósofo mexicano Clemente Munguía, no haremos exclusivamente una narración histórica, si bien la tendremos en cuenta. Tampoco estudiaremos los efectos que su personal desarrollo filosófico haya tenido. Todos sabemos que se le ha llamado a Munguía el "Balmes Mexicano". y ciertamente encontramos en Munguía una actitud análoga a la de Balmes. Hay también quien afirma que fuera de Caso y Vasconcelos, Munguía es el único pensador mexicano que ha tratado de hacer un sistema filosófico. Ya después hablaremos de ésto.

Trataremos de precisar el alcance de estas afirmaciones al aclarar la diferencia que hay entre hablar de todo y hacer un sistema. Pero, adelantándonos un poco, no es precisamente éste el estudio que haremos. pues Munguía es un filósofo pasado, pero no histórico. Así concluímos que el fin que justifica este estudio es que Munguía fué un filósofo y juzgar filosóficamente a quien hace filosofía es ya hacer filosofía.

Empezaremos con una breve reseña histórica de su vida utilizando los estudios que nos han legado Valverde Téllez (4) y M. Martínez, éste último en "El Señor Munguía y sus escritos", obra dificil de encontrar, pero detallada y profunda en aquello que poseemos. Esta parte resulta de especial importancia si, como hemos señalado, Munguía fué ante todo un hombre de su tiempo: tenemos que conocer su tiempo para entender su pensamiento. Procurando no adelantar conclusiones, expondremos el contenido de su obra "Del pensamiento y su enunciación".

El estudio de un autor, sobre todo si es un filósofo, abarca numerosos aspectos que difícilmente y sólo después de años de estudio, se pueden criticar. De ahí que no nos adelantaremos a explicar el contenido de todas sus afirmaciones, ni el alcance de todas las influencias que consciente o inconscientemente padecía Munguía. Sino sólo aquellas que tengan un valor especial y por ello mismo sean necesarias. De tal manera que en rigor, deberíamos llamar a este trabajo "Introducción al estudio de Clemente Munguía" y esperamos que sus frutos sean aprovechables por quienes se preocupan por estos temas.

II

No creo que alguien, después de haber leído a Hegel (5), haya logrado deshacerse de una idea que, aún sin comulgar con la filosofía hegeliana, debemos reconocer que contiene una gran verdad y es rica en profundidad. Me refiero al tema de la "necesidad interna" que, en términos más asequibles y desde el punto de vista que ahora nos interesa, podríamos traducir como la necesidad de criticar una obra filosófica "desde dentro", respetando los mismos postulados del autor, pues de otra forma seríamos injustos con él al tratar de buscar lo que él nunca pensó escribir o adjudicándole afirmaciones que nunca sostuvo.

Con frecuencia suele escucharse y leerse este criterio y por eso hemos creído necesario explicar su alcance antes de empezar nuestro trabajo. El estudio sobre un determinado autor u obra filosófica requiere necesariamente una crítica o discernimiento que nos lleve ya sea a resaltar los principales valores de dicho autor o bien a señalar sus principales defectos, pero lo que en absoluto podemos hacer es limitarnos a resumir o explicar con más o menos detalle el índice de su obra o la lista de sus escritos. Ahora bien, puesto que este es nuestro caso, nos preguntamos si para ser fieles a su pensamiento y justos en la crítica debemos necesariamente hacerla desde "dentro".

A primera vista parecería posible, si lo que buscamos es la coherencia en los principios y la legitimidad de las conclusiones. Sin embargo, profundizando un poco más, esta actitud supone la adhesión a dicho sistema o conjunto de postulados y nos limitamos entonces a "demostrar" su validez, o bien a corregir aquellas conclusiones que no nos parecen legítimas una vez admitidos determinados postulados. Por otra parte, ya el solo hecho de hablar de coherencia y armonía dentro de un sistema supone en definitiva,

ser objetivista; es decir, admitir no sólo la existencia real de los objetos, sino la capacidad del intelecto para conocerlos, y por tanto la velidez real y objetiva de unos principios, independientemente de la inteligencia que los postula y desarrolla, a traveś de los cuales analiza la realidad. Un subjetivismo consecuente, puede perfectamente empezar por descartar el principio de armonía y coherencia dentro de un sistema, ya que para empezar, parte de la absoluta heterogeneidad entre los hombres, siendo cada uno, en frase de Ortega y Gasset un "yo y su circunstancia". Mientras que buscar coherencia y armonía implica admitir un orden y lleva de la mano a la postulación de categorías o conceptos supremos que unifican una pluralidad. Con lo cual debemos admitir que, en realidad, sólo en apariencia puede hacerse una crítica desde "dentro".

Cuando la crítica de una obra o de un autor va dirigida, más que a las conclusiones particulares y al valor de su deducción, al conjunto mismo de postulados y principios, tiene que hacerse necesariamente desde "fuera", de otro modo ya no sería global, sino sólo de la relación de las partes con el todo, pero admitido el todo.

Decir que sólo podemos criticar desde "dentro" es suprimir toda posibilidad de diálogo entre diferentes cosmovisiones, siendo cada una de ellas una "mónada" leibnizniana que ni influye ni puede influir. La crítica global, o el exámen de una filosofía en su totalidad hay que hacerla desde fuera, buscando la justificación de sus principios. La validez de las conclusiones sólo se analizará como comprobación de dicha crítica. Tampoco podemos desconocer que existe la posibilidad de que dos verdades particulares coincidan en dos sistemas diferentes, pero discrepan en su explicación o manera de entenderlo, porque se ha partido de principios

diferentes. Confrontar los sistemas es poner a prueba sus postulados que son a la vez el resultado de una cosmovisión. Cosmovisión que es el fruto de un ambiente, de una formación y de la influencia más o menos grande de otros factores secundarios como podrían ser el temperamento y sucesos de particular relevancia que hayan afectado la vida de un pensador. De ahí que una cosmovisión no se puede "demostrar" sino que sencillamente se acepta. En este sentido dice Pappier que no hay filosofía sin teología, si por ésta entendemos el conjunto de postulados que sencillamente se admiten como resultado de la manera como se entiende la vida del hombre.

La crítica desde "dentro" sólo podemos entenderla como una coherencia u homogeneidad en el significado de las palabras, que son portadoras de las ideas de un pensador, puesto que no podemos dar el mismo valor al término "ontológico" empleado por Aristóteles que al utilizado por Heidegger. Eso sí sería injusto e ilegítimo. Pero una vez que hemos determinado el significado que tiene cada término podemos valorar la trascendencia de cada idea y entonces hacer una confrontación de ideas o conceptos.

De ahí precisamente que la crítica más dificil es la que se pretende hacer a los filósofos "asistemáticos", donde fundamentalmente lo que hay es una reflexión de temas independientes o parciales, más que la valoración de una totalidad. Por eso podemos afirmar que cuando se critica algo, hay de por medio la aplicación implícita de un sistema, no sólo en la mente del que juzga, sino también en la "cosa" juzgada; porque el lector busca el "contexto" en lo que lee, pues sólo así le resultan inteligibles las ideas, pero a su vez lo hace aplicando un determinado "contexto" que es su propio criterio, pues sin un "patrón" o "medida" no podemos dar nuestra opinión sobre algo. Siempre hay de por medio un "sistema", pues en definitiva, sistema no es sino la explicitación

o formulación de una cosmovisión.

En Munguía, a reserva de los matices que señalaremos más adelante, hay la pretensión de hacer un sistema y por ello nos da explícitamente el "permiso" de buscar en él la coherencia de sus postulados y la legitimidad de sus conclusiones. Pero esta crítica exige también una comprensión, si por tal entendemos el porqué de los errores que a nuestro parecer tiene; lo cual supone una labor de investigación más amplia y detenida, pues implica la necesidad de señalar las influencias que motivaron sus afirmaciones.

Decíamos que los postulados de un sistema dependen intrínsecamente de una determinada cosmovisión. En el caso de Munguía dicha concepción de la vida, del hombre y del mundo está claramente establecida por su fe. El es católico, y trata de establecer racionalmente la cosmovisión que le da su religión. Por lo tanto el camino a seguir, dados estos presupuestos, nos señalan ciertas normas de trabajo. En primer lugar, dejamos desde ahora establecido que no criticamos su cosmovisión, sino directamente los postulados que utiliza y la legitimidad de sus conclusiones.

Una idea que nos dará mucha luz es la que resulta el colocar a Munguía en el marco histórico en que vivió. Así encontramos en él un conflicto interior: racionalizar una cosmovisión teocéntrica dentro de un panorama sustancialmente empirista, donde la idea de progreso impregna la mentalidad de su tiempo. "Si nuestros establecimientos eclesiásticos no están sujetos a la ley del progreso en todo lo concerniente al fondo de las doctrinas, metafísicas, morales y religiosas, si lo están en las cuestiones de método; porque deben aprovecharse donde quiera todas aquellas lecciones útiles que suministra la observación y la experiencia" (p. 242).

III

La relación filosofía e historia, y la relación entre la historia y todos los fenómenos culturales, tan en boga hoy, tiene algo de verdad. El hombre es un ser histórico, pero no absoluta sino sólo relativamente. Y el argumento de nuestra afirmación es precisamente la historia misma.

La historia nos presenta sucesivamente las diversas concepciones que el hombre ha tenido de sí mismo: ha ido del espiritualismo más radical, hasta el fanático materialismo, de un ingenuo empirismo, hasta el más complicado racionalismo. Ahora una pregunta: ¿ha hecho alguna vez el hombre ciencia de la sirena?, ¿ha pensado alguna vez el hombre que él es un mineral? Si en el orden filosófico no podemos decir que las conclusiones particulares sean absolutas, sí lo podemos decir con respecto a las afirmaciones universales. Podemos decir que el ser es así o asá, pero no podemos decir que "no es". El hombre se equivoca al decir cómo son las cosas, pero no al decir simplemente que "son". Pero vayamos con tiento. También debemos reconocer que al afirmar que las cosas son de un determinado modo, se puede en tal forma radicalizar que se termine por negar algo de la compleja realidad. No tenemos más posibilidades que reconocerle a la inteligencia humana un valor absoluto, relativo o nulo. Valor absoluto no podemos hacerlo, porque ni yo estaría hablando de ésto —ya que todos estaríamos de acuerdo— ni habría tal disparidad de opiniones. No concederle ningún valor sería reducirnos a animales, y la posibilidad misma de discutir un determinado punto debíamos negarla ahora mismo (si bien la capacidad de negar nos conduciría a reconocer un cierto valor a la inteligencia humana). No tenemos más remedio que reconocer un valor relativo. Esta conclusión nos proporciona

dos temas de estudio: explicar porqué es relativo su valor y determinar las consecuencias de esta relatividad.

Esta fuera de nuestro objetivo tratar de buscar la causa de la limitación de nuestra inteligencia. Para muchos les bastará admitir la concepción esencial del hombre alma-cuerpo, para ver en la corporeidad, o si se quiere, en la animalidad, la causa de esta limitación. Quien no esté de acuerdo, tendrá que admitir, al menos, lo que ya habíamos concluído antes: el valor relativo de nuestra inteligencia, es decir, conocemos, pero con dificultad. Admitida esta relatividad, trataremos ahora de determinar sus consecuencias. La primera de ellas será admitir que en todo lo que se diga lo más probable es que haya algo de verdad y algo de error o, si queremos seguir el criterio asentado por Leibniz, en todo sistema es verdadero todo lo que se afirma y falso todo lo que se niega. No se crea que con solo admitir este principio estamos ya en la antesala de construir el autentico sistema filosófico. Nosotros podemos recoger todo lo que "es" verdadero, pero aún nos falta determinar su "cómo". Una cosa es afirmar que "hay" hombres, o que hay determinado número de plantas, y otra decir qué es el hombre o en qué se distinguen las diferentes plantas. Sin embargo, es ya un punto de partida poder establecer "lo que es" de una manera consciente.

Antes habíamos dicho que en principio el hombre no yerra al conocer lo que "es", pero hay que tener en cuenta que el mal desarrollo de un principio puede negar -al querer establecer el "como", parte de lo que es. Es decir, inconscientemente, en un estado precientífico, captamos sin error lo que es. Se trata ahora, pues, ayudados por la historia y admitiendo el valor relativo de la inteligencia, afirmar de una manera consciente lo que es: que hay objeto y sujeto, sentidos y razón, filosofía y ciencia, Dios y creatura,

etc. .... Ya antes reflexionábamos que el hombre no hace ciencia de la sirena o de cualquier otra irrealidad. Todo aquello que ha sido objeto de estudio científico realmente existe. Desconocemos su modo peculiar de ser y el puesto que ocupa en el cosmos y en la vida del hombre, pero la verdad es que existe. Esta es la enseñanza de la historia, y, si no sacamos de ella una conclusión real, se convierte para nosotros en teatro, novela o poesía.

Veamos ahora la relación que guarda nuestra primera conclusión con la historicidad del hombre. Si alguien ha dicho que el hombre tiene espíritu, en el sentido de principio inmaterial vital, es porque el hombre tiene espíritu. Y si alguién ha dicho que el hombre tiene cuerpo y es sólo materia, es porque el hombre tiene un cuerpo material. (Obsérvese que el "sólo materia" embarga en sí el temor de que alguien afirme otro principio. Dejemos que otros estudien el "como" de la realidad del hombre. Lo que por ahora nos interesa señalar es que la solución correcta a un problema debe conjugar los diferentes elementos sin destruir o negar alguno de ellos..

Precisamente en esta composición esencial podemos nosotros encontrar no sólo la solución al problema de la historicidad del hombre, sino también el alcance de esta afirmación. Es decir, la historicidad relativa, no absoluta. Sería absoluta si el hombre fuera pura materia, sujeta al tiempo y por tanto encadenado al devenir histórico. Pero notemos que aún en este caso tampoco lo sería, como no lo son las piedras ni los animales, que carecen de esa capacidad receptiva, no de los fenómenos materiales: agua, sol, minerales, etc. sino de los espirituales o culturales; y tampoco lo sería si el hombre viviera en conglomerados y no en sociedad. ¿Que historicidad puede haber en las comunidades apícolas,

cuando desde siempre viven y trabajan igual? El mismo fenómeno de la historicidad exige que se admita un principio superior que no sea la pura materia. Pero no es este el caso que nos interesa. Si la pura materia no explica la historicidad ¿a qué conclusión nos lleva la espiritualidad?. Por ser en sí mismo atemporal, no puede en sí mismo ser histórica, sino permanecer siempre igual. Algo de eterno e inmutable debemos reconocer al hombre, tanto en su naturaleza como en su actividad.

En base a esta distinción podemos nosotros profundisar en la significación que comportan esos dos tipos de hombres que hemos denominado filósofos históricos y filósofos pasados.

Filosofía y pensamiento tienen una estrecha relación y, al mismo tiempo, son completamente diferentes. Entendemos por filósofo al hombre de ciencia que de una manera íntegra trata de explicar la realidad, entendiendo por tal, todo lo que sencillamente es. Explicar, subjetivamente se transforma en entender, y entender en unificar. De ahí que el filósofo siempre sea sistemático. Mientras que el pensador, o como algunos lo han definido, el filósofo asistemático, solo dice algo sobre algo. "Algo" porque no puede decir todo, ya que le falta para ello integrarlo en la totalidad y "sobre algo" porque sólo toca un punto o un aspecto de la realidad.

El pensador es ciertamente un ser histórico: toma los problemas de su tiempo y los discute, diciendo sólo lo que necesita su tiempo histórico. El filósofo habla a la eternidad, se dirige al hombre no sólo al hombre de su tiempo. Y vemos nuevamente a la historia confirmándonos lo dicho. El filósofo crea toda una corriente de pensamiento, una escuela, como se suele decir. El pensador produce expectación, influye en su tiempo, porque a su tiempo le habló, pero al cambiar las circunstancias históricas se desvanece

como el humo. Pensadores fueron Bossuet, Pascal, Nietzche, - Unamuno y Georgias y Sócrates entre los helénicos; y pensadores son algunos de nuestros actuales existencialistas. Filósofos - han sido Platón y Santo Tomás, Kant y Hegel. Hombres que han usado un lenguaje de eternidad, porque han hablado no de lo que fué o será, ni de lo que ahora es, sino sencillamente de lo que es. No podemos tampoco señalar un divorcio entre el filósofo y el pensador. El filósofo en cuanto hombre sigue siendo un hombre histórico y es, por tanto, susceptible a los problemas de su tiempo. De ahí que en el filósofo vemos palpitar por todas partes un mismo tipo de problemas que en Santo Tomás fué el de Dios, en Kant el del conocimiento y en Hegel el de la razón. - Pero se han enfrentado a ellos con el espíritu que Aristóteles señalaba al filósofo: el que por amor a la sabiduría busca las primeras causas de todas las cosas.

Munguía es un pensador con pretensiones filosóficas. Tiene agudeza al tratar las cuestiones, pero no la visión general del sistema. Mientras que el pensador sabe penetrar, desgajar y - rumiar un determinado punto, el filósofo sabe integrarlo en una totalidad.

Concibe un sistema que regido por supremas categorías explica lo fenómenico y lo neumático, lo subjetivo y lo objetivo, el microcosmos y el macrocosmo? Munguía ha querido establecer dichas categorías: hechos, relaciones y leyes. Pero como facilmente se advierte, estos no son sino pasos lógicos para el estudio de las cosas. Desde este punto de vista, podemos señalar un acentuado <u>subjetivismo</u> que quiere trasladas al orden real lo que no es sino la forma natural de proceder de una inteligencia limitada. Las - cosas en sí mismas no presentan esta división real de hechos, relaciones y leyes.

Por eso en Munguía podemos separar al filósofo y al pensador. En sus mismos escritos notamos cierto desgano y superficialidad cuando se nos presenta como filósofo, mientras que es más apasionado y profundo cuando se presenta como el pensador de su tiempo. Munguía se enfrenta a los problemas político -religiosos de su tiempo que con derroche literario y recto sentido común analiza y resuelve. Pero como filósofo, sólo guarda un interés histórico para nosotros: a través de él conocemos la situación de la filosofía en su tiempo y determinamos el grado de influencia que tuvieron los efímeros filosofemas de la época de la Ilustración. Los motivos que lo mueven a hacer filosofía nos lo señalan nuevamente como un pensador: la educación. La forma de proceder también: el uso del lenguaje. Los principios filosóficos que invoca igualmente: un eclecticismo.

Para poder enjuiciar rectamente a Munguía debemos tener en cuenta lo asentado anteriormente. El hombre es un ser histórico y, por tanto, muchas cosas las explicaremos y las entenderemos teniendo en cuenta las circunstancias históricas. Pero cuidémonos de caer en un determinismo histórico. La historia condiciona los fenómenos culturales, pero no los determina. Recordemos lo que decíamos anteriormente. El filósofo por ser hombre y, como en todas las cosas que hace como hombre, tiene en su actividad algo de inmutable y eterno. Por tanto, si bien la historia nos ayuda a entender, no nos explica todo: da luz pero no señala causas. Guardémonos pues de justificar a Munguía sólo a través de la historia.

C A P I T U L O I

M U N G U I A E N S U T I E M P O

VIDA Y OBRAS DE
D. CLEMENTE DE J. MUNGUIA

BIOGRAFIA

Escasos ejemplares contamos hoy de lo que podemos considerar la más completa biografía de Clemente Munguía, escrita por el Lic. Dr. Miguel Martínez y publicada en México en 1870. El valor de esta obra difícilmente lo podemos expresar, no sólo en lo que mira al aspecto histórico, por demás detallado y preciso, sino también ideológico, pues todos los hechos históricos que nos narra vienen acompañados de una madura reflexión que sabe valorar con serenidad los acontecimientos. Si por los frutos conocemos al árbol, D. Miguel Martínez, discípulo de Munguía, es un elocuente testimonio de la grandeza del hombre que nos ocupa. Su obra respira una sólida formación y un exacto conocimiento de los hechos. Desgraciadamente no poseemos su obra completa parece ser que nunca fué editada sino sólo el primer tomo, donde dejó escrito el primero de los tres períodos en que divide la vida de Munguía: desde su nacimiento hasta su orienación sacerdotal. A otras fuentes tendremos que recurrir para saber algo de la segun-

da etapa dedicada a su presbiterado y la tercera que va desde su elevación al episcopado hasta su fallecimiento en la ciudad de Roma.

A pesar de ser sólo la primera etapa, es la que más nos interesa, pues es ahí donde conoceremos todas las viscitudes que sufrió en su formación, ya que el resto de su vida no es sino el resultado de lo que en esta etapa sembró y empezó a germinar.

Nació el 21 de Noviembre de 1810 en el pueblo de Los Reyes del estado de Michoacán. Su padre, dedicado al comercio de abarrotes, se llamaba Benito Munguía y se casó en 1809 con Dña. María Guadalupe Nuñez. Cuando llegó a la edad de 7 años sus padres lo colocaron en la escuela pública de los Reyes. Ya desde esta temprana edad empezaron a resaltar los dotes naturales que con cuidado y perseverancia más tarde desarrollaría para convertirse en el hombre que tanto significado tiene para México. Exhortaba con frecuencia a sus condiscípulos y los trataba con una seriedad afable; y manifestaba una fuerte inclinación a discutir sobre puntos de doctrina. Ya en esta primera etapa tuvo la oportunidad, en ceremonias escolares, de pronunciar sus primeros discursos.

No podemos dejar de observar que Munguía nació 2 meses después de haberse dado lo que conocemos con el nombre de "el Grito de Dolores" que marca el inicio de la guerra de Independencia, que necesariamente alteró al pequeño pueblo de los Reyes. No una sino muchas veces, los partidos insurgentes y realistas llegaban al pueblo y cometían excesos inexcusables. " A proporción que se desarrollaba la niñez de Munguía reflexionaba más en los horrores de las matanzas, de los pueblos saqueados, de las haciendas incendiadas y de las familias hundidas en la orfandad y miseria". (O.c.p. 17 y 18).

Tal vez por la Revolución, más que por su pobreza, su padre quiso que aprendiera un oficio para que tuviera un recurso futuro de subsistencia y prefirió tener consigo a su hijo en el despacho de su pequeña tienda y en 1824 fué enviado a Zamora a D. Toribio Robles, también comerciante, para que en su casa de éste siguiese la carrera del comercio. Ya para entonces se había consumado la Independencia y México se convirtió en potencia soberana. D. Toribio Robles tenía por hermano al Padre Francisco Robles a quien fue encomendado especialmente el niño Munguía. - "Estando como incorporado en aquella familia y teniendo el P. Robles una pequeña biblioteca, su dependiente no desperdiciaba las ocasiones de leer algunos libros.... Los señores Robles conocieron que su espedito dependiente se interesaba más por las especulaciones del entendimiento, que por las del comercio, y lo comunicaron a D. Benito Munguía". (o.c.p. 29). Pero continuó en esta situación hasta 1830.

Una circunstancia que le ocurrió en los años que permaneció en Zamora, cambiará los destinos de su vida. Conoció y trató ahí a D. Angel Mariano que pocos años antes, siendo canónigo de Valladolid, decidió la restauración del Seminario utilizando al efecto la herencia de sus padres. Asi fue como en 1830 influyó para que el gobierno diocesano concediera una beca de gracia a Clemente - Munguía en el Colegio Seminario de Michoacán. "Desde entonces D. Clemente Munguía quedó incorporado en una sociedad de diverso -- carácter. Sus ocupaciones, sus amistades, sus designios cambiaron radicalmente".

A la edad de casi 20 años empezó, el 20 de Febrero de 1830, sus estudios de latinidad. Aprendió en el brevísimo período de 10 meses la Etimología y la Sintáxis latinas y el 24 de diciembre empezó sus estudios de Prosodia latina y Retórica.

"El joven Munguía no miró la lengua latina con el tedio y desafecto con que ordinariamente la miran los estudiantes vulgares y los entendimiento superficiales. La consideró como la consideran las inteligencias superiores: miró y cultivó esa linda y rica lengua, por su concisión, exactitud, fecundidad, soltura y precisión, como el arquetipo de las lenguas vivas, que de ella se derivan. Ninguna como ella tuvo la suerte de morir, para ser más glorificada" (o.c.p. 68)

A la vez estudiaba la gramática Castellana, según el texto más correcto y autorizado que era el de la Academia Española. No había entonces cátedra de esta lengua en el Seminario de Morelia. No sólo aprendió las reglas gramaticales, sino que las aplicaba en las lecturas de obras de Cervantes, Granada, Solís, Meléndez, Jovellanos y otros buenos escritores españoles.

Dejemos por un momento la trama biográfica de Munguía para reflexionar un poco sobre el marco histórico en que se encuentra nuestro autor cuando empieza a sentar las primeras bases de su formación. No podemos concebir que el futuro obispo de Michoacán estuviera como en un invernadero creciendo sin padecer las viscisitudes por las que atravesaba México en esos momentos. Quizá si lo sea para un seminarista de nuestros tiempos, pero en aquellos años la situación era muy diferente: la evolución política y social de México estaba muy vinculada a la situación religiosa. Según la tesis de Justo Sierra (1) en 1821 México se independizó de España, pero hasta la Reforma no se emancipó de la Colonia. Al terminar la primera revolución M. Martínez nos pinta así la situación: "La autoridad civil era respetada, según el principio católico, no como delegación de una imaginada delegación popular, sino como un ministerio de Dios, para el buen régimen de los negocios temporales del hombre y de la sociedad; y sostenía esta

respetabilidad, el que vieran los pueblos al sacerdocio, honrando en los templos a la magistratura con santas ceremonias, y el que vieran a los magistrados honrando al sacerdocio, en las leyes y en los actos civiles" (o.c.p. 55). Pero para 1830 las circunstancias van rapidamente evolucionando. El gobierno español había controlado la importación de libros que difundian el pensamiento liberal e ilustrado, ahora esas doctrinas empezaban a hacer mella entre los intelectuales, no sólo a católicos, sino también entre los mismos católicos. Se empieza a preparar el terreno para que germine una actitud de franca rebeldía contra la Iglesia: "No - adiestrados en discernir en tales ministerios entre la verdad y el error, entre la historia y la suposición, entre las argumentaciones y entre las falacias, ni entre la verdad severa y los bellos atavíos del estilo, aceptaba los nuevos errores creyéndose cándidamente más ilustrados y sabios, porque negaban y dudaban, como si el "negar y dudar" fuera "saber" (o.c.p. 54)

En resumen de estos primeros años lo podemos encontrar en el certificado que en 1833 expidió el Pbro. Joaquín Ladrón de Guevara a favor de Munguía:

" ... ha cursado mi cátedra por espacio de dos años escolares .... en el primero desempeñó un ejercicio literario ... defendiendo conclusiones sabatinas de Lógica y a fines de él un acto de la misma facultad y Metafísica, agregando algunas materias de autores distintos de su estudio ... y manifestó la mejor instrucción en las expresadas materias, y un completo conocimiento en las Instituciones filosóficas Luddunenses y las de Jacquier. en el segundo año sujetó a examen la Física General de dichas - Instituciones por obligación, y graciosamente una parte de Física Especial de las mismas Instituciones, y la Aritmética común. Por todo esto le merecieron el permiso superior para cursar la -

cátedra de Cánones y Leyes, asistiendo al mismo tiempo a la de Filosofía" (p. 103)

A fines de 1831 comenzó los cursos de Filosofía, "pero en su sed por saber no se limitaba a entender bien los libros de texto y las lecciones de sus maestros, leía afanoso otros autores de diferentes escuelas, sin padecer por esto confusión en sus ideas ni trastorno en su criterio, antes iba ya almacenando los elementos que le habían de servir para escribir las obras por las que merecería el honroso nombre de Balmes mexicano" (6)

En ese mismo año fundó una Academia Literaria en la cual reunió a un selecto grupo de jóvenes inquietos, oradores y escritores, donde educaron su inteligencia y su gusto literario y científico.

En 1834 emprendió con ardor el estudio de la Jurisprudencia; pero consecuente con el método que había seguido en la Filosofía así ahora, hacíase de nuevos libros, los leía y meditaba a fin de adquirir un conocimiento verdaderamente científico y lógicamente sintético del Derecho. Durante algunos años fué catedrático de Humanidades y de Derecho en el Seminario. Fruto de esta actividad fueron sus dos libros que publicó años más tarde: "Curso de Jurisprudencia Universal, o Exposición metódica de los principios del Derecho Divino y del Derecho Humano". De esta obra comenta Valverde Téllez: "Esta obra es una grandiosa síntesis del Derecho en todos sus principios, en todas sus manifestaciones y consecuencias. El "Plan razonado de la obra" y el "Cuadro sinóptico" que le sigue, presentan a grandes rasgos la trabazón rigurosamente lógica de todo derecho con la filosofía del derecho, con la naturaleza misma del hombre y de todos los seres" (7). Años más tarde publicó "Del Derecho Natural en sus principios más comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, Curso Elemental del Derecho

Natural y de Gentes. público, político y constitucional y principio de legislación"

Se recibió de abogado en 1838, y en seguida, junto con su condiscípulo y amigo Ignacio Aguilar, que un mes antes había recibido igual título, abrieron un despacho. En 1840 se trasladaron a México para ejercer ahí la profesión; más sea por falta de éxito inmediato, o por nostalgia, el hecho fue que el mismo mes, el Lic. Aguilar regresó a Morelia, y pocos meses después hizo lo mismo Munguía.

Recibió las órdenes sagradas en 1841, y los superiores empezaron a confiarle cargos de grande importancia. En 8 de junio de de 1843 se le nombró rector del Seminario. En la Curia Eclesiástica fue Promotor Fiscal, Provisor y Vicario General.

A la muerte del Illmo. Sr. Obispo Dr. D. Juan Cayetano Gómez de Portugal acaecida el 4 de abril de 1850, el Venerable Cabildo eligió Vicario Capitular a Clemente Munguía. Preconizado Obispo de Michoacán, por el S. P. Pio IX el 3 de octubre del mismo año, lo consagró el illmo. S. D. Joaquín Fernández de Madrid y Canal en la Catedral de Morelia el 18 de enero de 1852.

Este mismo año fueron publicados varios tomos, que con el título de "Obras Diversas", contenía varios estudios. Esta colección está formada por 4 colúmenes, los dos primeros, llamados "Primera serie" fueron impresos en Morelia y los dos últimos, la "segunda serie", en la ciudad de México. Su contenido es el siguiente:

Volumen I:

1. "Los principios de la Iglesia Católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza y educación pública". Esta obra ya había sido publicada en 1849, a cuyo

título se le había añadido: "y en sus relaciones con los progresos de la ciencia, de las letras y de las artes, la mejora de las costumbres y la perfección de la sociedad". Y más tarde, en 1878, se hizo otra edición en la Ciudad de México.

2. "Memoria Instructiva sobre el origen progresos y estado actual en el Seminario Tridentido de Morelia", también había sido ya publicado en 1849.

3. "Del pensamiento y su enunciación considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea, la Psicología, la Ideología. la Gramática General. la Lógica, la Retórica, la Poética y la Crítica llamadas a la Unidad de sus principios por un nuevo método de exposición". Esta obra se divide en tres partes, de la siguiente manera:

a) Del pensamiento y su enunciación considerados como simples hechos; esto es, en su origen, formación, carácter y extensión general.

Volumen II:

b) Segunda parte. Del pensamiento y su enunciación considerados en el sistema de sus relaciones.

c) Tercera parte: Del pensamiento y su enunciación considerados en el sistema de las leyes a que están sujetas a su adquisición. correspondencia y aplicaciones diversas.

Volumen III: Constinuación de la tercera parte de Del Pensa-

y su enunciación.

Volumen IV:

1. Estudios fundamentales sobre el hombre, considerado bajo el triple aspecto de la religión, de la moral y de las leyes.
2. Examen filosófico sobre las relaciones del orden natual y sobrenatural ya entre sí, ya con la perfección intelectual, moral y social de la especie humana.
3. Disertación sobre el estudio de la lengua castellana, Dircurso sobre la bella literatura. Disertación sobre la elocuencia religiosa. Arengas. Ensayos de Crítica.

En lo civil Monseñor Munguía fue nombrado el 23 de abril de 1853 Presidente del Consejo de Estado por el dictador López de Santa Anna; más desde el triunfo de la Revolución de Ayutla la vida del ilustre prelado fue una continua vida dolorosa. A partir de entonces empezó a publicar una serie de manifiestos y cartas pastorales donde daba a sus fieles razón de su conducta y directrices sobre el modo de comportarse. Es de notar que en todos estos escritos resalta el respeto por la autoridad civil, a pesar de las divergencias que lo separaban por estarse violando los derechos de la Iglesia Católica.

Sin embargo, con motivo de sus protestas, llenas de ardor civil, en septiembre de 1856 lo confinó D. Ignacio Comonfort, Presidente Substituto, a Coyoacán, hasta diciembre de 1857 en que resultó vencedor el General Zuloaga.

Este año fue publicado un opúsculo en defensa de la soberanía, derecho y libertades de la Iglesia atacadas en la Constitución civil de 1857 y en otros Decretos expedidos por el Supremo Gobierno de la

Nación. Así, el 21 de enero de 1861 salió desterrado de México a fuerza de un decreto lanzado por el Lic. Benito Juárez. Se embarcó en Veracruz en los primeros días del mes de febrero y fijó su residencia en Roma. El 19 de marzo lo ascendió la Santa Sede a la dignidad de primer Arzobispo de Michoacán, y al día siguiente le impuso el Sagrado Palio el Cardenal Antonelli.

En septiembre de 1863 regresó a la Patria, él y otros prelados fueron recibidos en México con universal regocijo el 11 de octubre. Amargamente decepcionado con el Gobierno de Maximiliano, y previendo su próxima caída, salió de Veracruz con el Nuncio Apostólico Mons. Francisco Meglia. y por fin, casi ciego y agotado por el continuo e intenso trabajo y por las tribulaciones de su vida episcopal y política, el 14 de Diciembre de 1868 murió en el Palacio Borghese situado en la Piazza Colonna. Sus restos fueron inhumados en la iglesia de S. Roque, y algunos años después los trajo el Ilmo. Sr. Obispo Fray Ramón Moreno, y diesles definitiva sepultura en la Catedral de Morelia.

OBRAS

Los estudios de Emeterio Valverde Téllez nos han legado el catálogo más completo de Munguía. Al contemplar la lista completa de todas sus obras nos damos cuenta que nos encontramos frente a una auténtica figura literaria que supo cristalizar sus dotes como escritor en campos muy diversos de la literatura: sermones, panegíricos, ensayos, estudios breves, etc. etc., hasta la producción de gruesos volúmenes filosóficos.

El catálogo de obras que nos ha transmitido Valverde T. llega hasta el número 85, en cuyo final añadió el siguiente párrafo: "aunque este catálogo de los escritos de Mons. Munguía es el más extenso que hasta hoy se ha formado, sin embargo, creemos que aún está muy incompleto, pues fue inmensa la producción cientí-

fica, religiosa, literaria, canónica, y jurídica del gran Prelado.

De todas ellas vamos únicamente a enumerar la que, de acuerdo con la finalidad de este estudio, más nos interesa; es decir, no sólo aquéllas que tienen un carácter estrictamente filosófico sino también aquellas otras que nos revelan el carácter de su personalidad en el aspecto científico.

1. Análisis del discurso de Jovellanos en elogio de las ciencias naturales.

2. Gramática General o aplicación del análisis a las lenguas. Obra destinada a la enseñanza de los alumnos que estudian en el seminario de Morelia. 1837.

3. Curso de Jurisprudencia Universal, o Exposición metódica de los principios del Derecho divino y del Derecho Humano. Obra elemental escrita con el objeto de poner este material al alcance de la juventud y especialmente destinada para el Seminario de Morelia. 1844.

4. De la tolerancia, o sea del culto público en sus relaciones con el gobierno 1847.

5. Del derecho natural en sus principios más comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, Curso elemental del Derecho Natural y de gentes, público, político, constitucional y principios de legislación. 1849.

6. Manifiesto que el Lic. Clemente Munguía, electo y confirmado obispo de Michoacán por nuestro Smo. P. el Sr. Pio IX, dirige a la Nación Mexicana, explicando su conducta con motivo de su negativa del día 6 de enero al juramento civil según la fórmula que se le presentó, y de su allanamiento posterior a jurar bajo la misma en el sentido del art. 50, atribución 12a. de la Constitución Federal.

7. Obras diversas del Licenciado Clemente de Jesús Munguía,

Obispo de Michoacán. 1852.

8. Séptima carta pastoral del Exmo. e Ilmo. Sr. Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, anunciando a sus diocesanos la protesta que el 30 de nov. de 1855 dirigió al supremo Gobierno con motivo de los arts. 42, 44 y 4. de los transitorios de la Lei del 22 del mismo sobre administración de justicia en la parte concerniente al fuero ecleciástico. 1855.

9. Exposición de la doctrina católica sobre los dogmas de la Religión. Precedida de dos disertaciones: una sobre la doctrina cristiana, considerada en sus excelencias propias, en la necesidad de saber, y en la obligación de enseñarla; y otra sobre la fe, la esperanza y la caridad consideradas en si mismas y en sus relaciones con la verdad, el poder y la felicidad.

10. Exposición del Ilmo. Sr. Obispo de Mich. Lic. D. Clemente de J. Munguía y su M. I. Venerable Cabildo con motivo del Decreto del 25 de Junio de este año sobre la expropiación eclesiástica, pidiendo su derogación y en caso necesario protestando contra él, México. 1856.

11. Circular que el Obispo de Mich. dirige al Muy ilustre y Venerable Cabildo y Venerable Clero de su diócesis, explicando el sentido de sus circulares expedidas con motivo del juramento de la constitución contra la falsa inteligencia que se les ha pretendido dar en algunos impresos (suplento al # 3 de La Cruz, México 1857).

12. Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán Lic. D. Clemente de Jesús Munguía en defensa de la soberanía, derecho y libertades de la Iglesia atacadas en la Constitución civil de 1857 y en otros Decretos expedido por el actual Supremo Gobierno de la Nación. Morelia 1857.

Es una colección que contiene los siguientes documentos:

a) Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de sus diócesis, pidiendo de nuevo la revocación del Decreto del 25 de Junio de 1856, defendiendo el Ministerio eclesiástico contra los conceptos que motivan la circular del Ministerio de gobernación, fecha 6 de septiembre de 1856 y pidiendo su revocación y la restitución de los curas desterrados, a sus parroquias.

b) Exposición dirigida al Supremo gobierno de la Nación, pidiendo la derogación de varios artículos de la Ley Orgánica del Registro Civil.

c) Representación del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán al Supremo Gobierno. Protestando contra varios artículos de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, decretada en 1857, manifestando las razones que tuvo para declarar no ser lícito jurarla y suplicando sean restituidos a sus destinos los empleados destituidos en consecuencia de los dispuestos en el decreto de 17 de marzo de 1857, por no haber prestado el juramento prevenido en el artículo transitorio de la Constitución.

Hay otros muchos documentos que nos manifiestan a Munguía como un hombre que supo defender con su doctrina y su pluma los derechos de la Iglesia. Muchos otros nos hablan de su profundo conocimiento que tenía acerca de la doctrina católica no sólo en cuestiones sociales y dogmáticas, sino también en todo aquello que se refiere a la potestad de jurisdicción de la Iglesia.

C A P I T U L O II

M U N G U I A E N S U G E N E S I S.

Jacquier

Lugdunenses

Esc. Escocesa y

Balmes

SU FORMACION FILOSOFICA

El Lic. Miguel Martínez en su obra "Monseñor Munguía y sus escritos" (p. 103) transcribe un certificado que expidió el Pbro. Joaquín Ladrón de Guevara a favor de Munguía en 1933. De dicho texto extractamos los siguientes párrafos:

"Ha cursado mi cátedra por espacio de dos años escolares .. en el primero desempeñó un ejercicio literario ... defendiendo conclusiones sabatinas de lógica y a fines de él un acto de la misma facultad y metafísica, agregando algunas materias de autores distintos de su estudio ... y manifestó la mejor instrucción en las expresadas materias, y un completo conocimiento en las Instituciones Filosóficas Lugdunenses y las de Jacquier ... en el segundo año sujetó a examen la Física general de las dichas instituciones por obligación, y graciosamente una parte de Física especial de las mismas Instituciones, y la Aritmética común, por todo esto le merecieron el permiso superior para cursar

la cátedra de canones y leyes, asistiendo al mismo tiempo a la de Filosofía".

Con toda claridad, por este y otros textos, Martínez nos informa que Munguía recibió su primera formación filosófica a través de las Instituciones Lugdunenses y las de Jacquier. En este certificado se hace alusión también al estudio personal que Munguía hizo de otros autores. Desgraciadamente no se hace alusión nominal de ellos, por lo que trataremos de detectarlos por las influencias que localicemos en su obra y por las citas textuales que en la misma haga de ellos.

Con respecto al texto de Jacquier, es manifiesto que durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, fue el manual de filosofía en los seminarios. Martínez nos hace la referencia de que fue recomendado incluso por algunos papas; en algunas ediciones encontramos la recomendación de algún cardenal y, como dato concreto, en la biblioteca del Estado de Guadalajara hay ejemplares que corresponden a diversas ediciones. En latín, una de 1759 impresa en Roma, y otras dos hechas en Valencia los años 1795 y 1829. Y una traducción al español hecha en Madrid en 1787. Es pues un dato que nos revela la divulgación y el uso que tenían las Instituciones Filosóficas del Francisco Jacquier.

Con el nombre de "Instituciones Filosóficas" se designan aquellos tratados que hoy solemos llamar "manuales de filosofía". Normalmente iban encaminados a dar la preparación filosófica que se requiere para los estudios de teología, ya que eran usados en los seminarios. Los encontramos sobre todo a fines del siglo XVIII y principios del XIX y, en términos generales, siguen la filosofía esoclástica y, en concreto, el peripatetismo. Y digo en términos generales porque la superficialidad con que están desa--

rollados, el olvido de la doctrina tomista y la influencia de la filosofía racionalista y empirista hace que en muchos casos sólo revistan la forma escolástica —en cuanto a los temas a tratar— pero el contenido mismo tiene muchos resabios doctrinales de la filosofía moderna, sin que logren una asimilación o síntesis entre amoas filosofías.

La ceremonia a que hace referencia nos la describe también el mismo M. Martínez (p. 101) "Cuando terminaba un curso de artes o de Filosofía que ... presidía un solo catedrático, desde los prolegómenos de la Lógica hasta las últimas demostraciones de la Física, se disponía una función .... componíanse de solemnidades literarias y de festejos ... el catedrático tomaba la clase, a uno de los alumnos más adelantados, que la decía de memoria. Seguíanse los actos de toda Filosofía" Uno de estos alumnos más adelantados era Munguía y Ladrón de Guevara el profesor que durante dos años le había dado su primera formación filosófica.

Con unas palabras al lector, Jacquier explica al principio de su obra el criterio que ha seguido en su confección. Señala la utilidad que puede prestar el método escolástico siempre y cuando se le despoje de todas las especulaciones vanas y estériles de que está recargada. Poseedor de la herencia que su siglo y el anterior le habían deposositado critica las "especulaciones sutiles" y los inútiles silogismos" de que estaba cubierta la metodología escolástica: "Quae quidem si pressius et sine innutili syllogismorum forragine adhibeatur, plurimum utiliatis habere potest" (p. II) Divide la filosofía en cuatro partes: Lógica, Metafísica, Física y Etica. La primera y la última son prácticas, la Metafísica y la Física, teóricas. (8) con respecto a esta última es interesante ver la forma como se expresa de lla: "Physica

mundum hunc adspectabilem tutamque corpoream naturam expendit, et ex admirabili illius magnitudine, varietate, pulchritudine atque constantia argumentatur, esse numen potentissimum, sapientissimum, optimum, omnisque philosophise ac felicitatis principium et finem" (p. V) Rechaza el principio de argumentar por autoridad: Hay que proceder sólo por la sólida y probada verdad (p. VI). Tiene la preocupación de que toda su obra conserve el orden de las partes para que nunca se rompa el hilo que las une, y una dependa de la otra y todas se deduzcan de principios ciertísimos (p. VIII),en lo cual nos recuerda a Munguía que manifiesta análoga preocupación en el prólogo de su obra. En la lógica adopta la división de Wolff: "Eximis praeceptis abundat clarissimi Wolfii logica, geometrarum more accuratissime pertractata ..... Quare tamen a acuratarerum divisio mihi summopere placuit, ita hoc auctore usus sum", (p. IX) con ligeras modificaciones, quitando aquello que no vaya de acuerdo con la religión y añadiendo otras que son necesarias para el estudio de la teología.

Después de esta introducción, el ejemplar impreso en Valencia en 1795, trae una carta del Cardenal Spinelli que se expresa del siguiente modo: Iacquerius ilustrior fuit inter recentiores philiosophus,quam ut eius elogium oporteat in praesentia contexere" (p. XI) Como dato curioso, al final de esta carta, el Cardenal comunica a Jacquier, en un tomo muy fraternal que de su propia mano hizo una corrección ya que no consta que Pitágoras haya sido discípulo de Zenón, y al final añade, Haec te monitum volui, alia tute ipse observabis, ex quibus facile intelligas, editionem nostram ceteris omnibus praeferendam".

Con respecto a la metafísica, lo primero que hace es defenderla, para lo cual empieza por distinguir entre la metafísica y los metafísicos, asi como hay que distinguir entre la sofía que

es amor a la sabiduría, y los sofistas que surgieron en la época helénica. La define como ciencia del ente en general y del espíritu, que se divide en dos partes: ontología o metafísica general, que considera la existencia, la esencia, la posibilidad, la substancia, el atributo, etc., y la pneumatología, o metafísica especial que estudia el alma. La Metafísica, opina Jacquier, es difícil y oscura y no se puede explicar todo, por tanto "in hac autem methaphysica parte, quae admentis facultates atque actiones spectat, monendi sunt studiosi adolescentes, ut sibimetipsis, - animae scilicet, magis quem libris studeant" (p. IV), de tal manera que al explicar esta materia es más de tenerse en cuenta el sentido íntimo y la conciencia, que los raciocinios filosóficos y la autoridad. La autoridad de los Santos Padres debe ser venerada, pero él no la utiliza a menos que sus opiniones hayan pasado por el cedazo de la razón. Jacquier no puede dejar de tocar el tema de las relaciones entre la filosofía y la teología: "Itaque id summo studio curandum est, et fidei nostrae dogmata cum philo sophicis hypothetibus non connectantur, sed talibus demonstretur argumentis, quae a nullo illibatae fidei philosopho negari possint". Hay otros, sin embargo, que "dum religioni prodesse - volunt, aliquando nocent plurimum, impiisque fidei hostibus arma subministrant". Doctrina que nos parecería muy de acuerdo con la escolástica, sin embargo, más adelante declara que para la teología natural es necesaria la Revelación. ya que los paganos pertinaces sólo pueden convencerse por la gracia de Dios. Con lo cual queda de manifiesto que Jacquier no ha logrado delindar claramente los campos de la filosofía y de la teología tal como lo había hecho Santo Tomás. La teología natural no puede necesitar de la Revelación, porque el conocimiento que se adquiere de Dios en -

ella, no es bajo el concepto mismo de Dios, sino meramente racional, es decir, se le conoce como causa Primera o Primer Ser.

La definición que da de la Filosofía es netamente escolástica: Cognitio vera certa et evidens rerum naturalium per causas". Este conocimiento se distingue del histórico y del matemático: el primero sólo presenta los hechos y el segundo se refiere a la cantidad y a la proporción de las cosas. Para explicar la diferencia pone el ejemplo del sol: la historia sólo se fija en que el calor aumenta y disminuye; el matemático percibe la densidad de los rayos solares, su magnitud y trata de definir el grado de calor. Aunque diferentes conocimientos, están mutuamente relacionados: "Quoniam prius est facta ipsa cognoscere, quam eorum ratione reddere, - omnis humana cognitio ab experientia exordium ducit. Quare historicam cognitionem prius acquirere debet, qui ad philosophicam aspirat. Quia vero effectum aliquem proporticnata causa produci posse certissima ratione confirmatur, dum effectus quantitatem novimus eamque viribus causa proportionalem esse demonstramus, cognitio mathematica philosophicae cognitionis certitudinem complet". De este texto podemos destacar, en primer lugar, la asimilación que hace Jacquier de la filosofía moderna, al darle tal importancia a la experiencia sensible y al exponer la forma en las matemáticas pueden ayudar a la filosofía. Por lo que mira a Munguía hay que - señalar la posición que toma Jacquier con respecto a la experiencia, ya que en igual sentido la toma el obispo de Michoacán: la experiencia es la historia de los hechos, y como tal punto de - partida en la ciencia.

La concepción de la filosofía es antropocéntrica -en lo cual encontramos otro punto de contacto entre Jacquier y la filosofía moderna- desde el momento en que la divide a partir de la concepción del hombre: por experiencia conocemos que en el alma hay

dos facultades: una cognoscitiva y otra apetitiva. La parte de la filosofía que estudia las facultades cognoscitivas para que evite el error se llama lógica; la que estudia la voluntad para que evite el mal, ética. La que estudia, por otra parte el cuerpo, se llama física.

Una clara influencia cartesiana, sin que sea un principio dentro de su sistema, lo podemos encontrar en la siguiente frase, que dentro de una concepción escolástica no cabe: "Ratiocinando demonstramus, corpora et animas humanas non esse entia a se, - seu propia virtute non existere et perseverare. Necesse est ergo, ut eorum auctorem Deum agnoscamus, cuius potentia utrumque entium genus productam fuit. Entia igitur, quae ad nosmetipsos advertendo congnoscimus, sunt Deus, animae humanae et corpora" (p.7) Texto en el que pretende Jacquier deducir la metafísica a partir del hombre, tal como lo había hecho con las tres disciplinas filosóficas anteriores.

Otra clara influencia del cartesianismo empírico lo podemos percibir en toda su teoría del conocimiento. Aun cuando diga - (p. 36) que el término idea puede referirse a cualquier representación en la mente, pero con propiedad sólo debe decirse de la representación intelectual, en manera alguna queda clara esta -- distinción. Tanto la inteligencia como la voluntad, afirma Jacquier (p. 34) tienen dos partes: una inferior y otra superior. La primera "quae rerum sensibilium notiones oscuras et confusas, hoc est, per sensus tamtum adquirimus" y la superior "quae notiones disntinctas adcquirimus at ab imaginibus corporeis separamus". La profesión de un empirismo queda claro también cuando enumera (p. 35) las operaciones de la facultad cognoscitiva: sensación, imaginación, intelección, memoria, atención, reflexión abstracción, formación de las ideas, juicio y raciocinio. Ya el solo he-

cho de enumerar de esta manera, ratifica elocuentemente lo que hemos dicho.

Cierto ocasionalismo -que implica algo de dualismo- podemos observar en un texto de la misma página cuando dice que por el sentido externo percibimos las cosas externas que afectan a nuestros sentidos, el alma también es conciente de esto, ya que confluyen a su interior, si no todos, al menos algunos, y así, se percibe a si misma y a sus operaciones por cierto sentido interno. Esta es la ley de las sensaciones -insiste Jacquier- cuantas veces se produce, por el objeto sensible, una mutación en el órgano sensorio, tantas veces en el alma "oriatur" una sensación particular que corresponde a esta mutación. Concebir la -- sensación como algo distinto del alma es disolver la unión alma-cuerpo. Distinción que, como nos lo muestran los discípulos de Descartes, admite muchas soluciones: ocasionalismo, armonia preestablecida, etc.

Dentro de las definiciones que da Jacquier a cada una de las operaciones de la facultad congoscitiva nos interesa una en especial: la de la atención. Es la facultad por la cual en una per-- cepción compuesta nos fijamos más en una parte que en otra. (p.37) Nos interesa especialmente para poder señalar las diferencias que lo separan de Munguía. Ambos filósofos la conciben de manera diferente. Para Jacquier las dos facultades primitivas del alma son el conocimiento y la voluntad, y la atención no es más que una - operación de dicha facultad ongnoscitiva. En Munguía sucede lo contrario ya que para él la atención es el primer acto del alma, por lo que constituye la facultad primaria y original, cuyo desarrollo da lugar a las otras facultades del alma que deben ser consideradas como modificaciones de la atención.

También podemos acusar de nominalista a Jacquier cuando al -

hablar de lo que es la abstracción dice: "Dum autem res singulares inter se conferimus; quae similes sunt ad eamdem classem - revocamus, quam speciele nomine insignimus. Id autem fit per - abstractionem, quam scilicet ea que in individuis eadem sunt, seu per eamdem notionem repraesentari possint, tamquam ab iisdem individuis seiuncta spectamus, et notionem illam communem veluti exemplarrem habemus, ad quod referri possunt omnia individua, - quibus eadem notio convenit"

Al hablar del origen de nuestras idea admite las ideas innatas (p. 42)

Baste con lo dicho para formarnos una idea del contenido del texto en que se formó Clemente Munguía. Lo que podríamos llamar la filosofía católica se encontraba en una auténtica crisis. Después de todos los daños que produjo a las verdades religiosas la filosofía moderna, se hacen intentos tímidos de volver a la filosofía medieval; pero para no provocar sospechas se empieza por - aclarar que dicha filosofía podrá servirnos siempre y cuando la purgemos de todos sus vicios. Para darle una mayor solidez hay - que tomar algunos elementos de la filosofía moderna. Pero no hay formación y por tanto criterio para hacer esta síntesis.

Ciertamente debemos concederle mucha importancia a Jacquier dentro del pensamiento de Munguía. Las "Instituciones" de este autor francés, si bien fueron bastante conocidas, carecen de profundidad y de originalidad. Una mala copia de la concepción escolástica enturbiada con todo género de elementos de la filosofía moderna. Desde este punto de vista, Munguía supera con mucho a - Jacquier; sin embargo, éste último dejó una huella indeleble en Munguía: cierto eclecticismo. No buscado a la manera de Cousin, pero sí profesado inconscientemente. Las primeras semillas filosóficas que se depositaron en su espíritu, difícilmente podrían

un espíritu crítico de discernimiento. Podemos considerar que Munguía terminó su primera formación con dos ideas fijas: salvar las verdades de su fe, y tomar como "contenido material" de sus especulaciones los principios de la filosofía moderna. Ya sean de un bando o de otro, radicales o moderados, porque a pesar de las diferentes conclusiones, tienen todos ellos un común denominador: el nominalismo. Punto de partida del filosofar, totalmente incompatible con la filosofía aristótelico-tomista.

INSTITUCIONES LUGDUNENSES

Las Instituciones Lugdunenses es el otro texto que nos refiere M. Martínez como fuente de la primera formación filosófica que recibió Munguía. No es fácil encontrar ejemplares de esta obra en nuestros días ni referencias actuales en cuanto a su contenido o trascendencia, ni el mismo Rector del Seminario de Morelia parece hacer constancia de él, todo lo cual nos hace sospechar que se trataba del clásico manual para los principiantes de Filosofía. Pero estos datos no creemos que deban eximirnos de la obligación de esbozar su contenido pues de él recibió Munguía su primera formación: ahí podemos encontrar la causa de algunas de sus doctrinas y, por otra parte, apreciar mejor su evolución, para destacar otras influencias y su aportación personal.

En las dos ediciones que encontramos -una de 1782 y otra de 1831- no aparece ninguna referencia a autor determinado y, hasta ahora, no nos ha sido posible determinar su origen geográfico: dato interesante, pero no indispensable para el objeto de este estudio. Sin embargo, puede suponerse que fue preparada en algunas de las múltiples escuelas que florecieron en Francia en la época de la Revolución Francesa y la Napoleónica como baluartes del pensamiento cristiano ante las opresiones ideológicas y oficiales que durante estos periodos sufrió la religión, pues en el prólogo se especifi-

ca que va dirigida a la juventud, especialmente a los clérigos.

Como apreciación cuantitativa de la orientación que tienen las Instituciones Lugdunenses es de observarse que la mayor parte está dedicada a la Física Especial y, el menor número de páginas, a la Metafísica General. Dividida en seis tomos empieza por la Lógica, "el instrumento para investigar y exponer la verdad", que es seguida por la Metafísica porque "una vez alcanzada la verdad por la Lógica, nos debemos remontar a su autor; se divide en dos partes: en general, dedicada al estudio del ser, y la especial, a Dios. A continuación viene la Etica, porque la mente, informada por la verdad, recibe las reglas dadas por Dios". Y, por último, la Física —dividida en general y especial— ya que así "admiramos la potencia y la bondad de Dios".

La estructura de las Instituciones Lugdunenses es un claro reflejo de la situación en que encontraba el pensamiento filosófico católico en toda la época de la filosofía moderna. Intentos de conciliación entre la tradición y la modernidad. Actitudes eclécticas de amalgazamiento más llenos de buenas intenciones que de frutos cuajados y por lo tanto, una seria falta de consistencia porque ni se hace filosofía —en el sentido tradicional— ni se hace ciencia. Falta, pues, una postura decidida, la audacia de intentar una síntesis —lo que a su modo sí encontraremos en Munguía— o de decidirse francamente por la tradición por la modernidad. Quizá parezcan duras estas expresiones pero la Historia no puede ser solo comprensión, es también juicio. Con una barroca profundidad J. Gaos describe esta situación "No simplemente como toda religión; en grado mucho más consciente y expreso, hasta ser extremo, es el cristianismo trascendencia de la otra vida, del otro mundo, del más allá a esta vida, a este mundo, el más acá, culminante en la trascendencia infinita de Dios

a las criaturas finitas. De la ciencia moderna —ni siquiera se puede decir que el espíritu porque no tiene espíritu sino solo materialidad—. de la ciencia moderna la materialidad, pues, es inmanetismo exclusivo, absoluto. De la modernidad en general es lo esencial el atenerse a la vida, al mundo —no se puede decir a esta vida a este mundo, el más acá porque estas expresiones mientan correlativamente la otra vida, el otro mundo, el más allá. Ahora bien, el cristianismo seguía siendo la salvación para los que continuaban creyendo en él; pero la ciencia moderna para cuantos llegaban a tener conocimiento de ella, venía a ser el saber por excelencia. Como tal lo imponían la evidencia irrefragable de la verificación experimental, la eficacia confortable de la aplicación técnica, la curiosidad incentiva y hasta la desinteresada belleza maravillosa de las cosas naturales descubiertas. Se generó una situación sumamente análoga a la que se había generado a fines de la antigüedad ... A pesar de las diferencias, una vez aún imposible para los más el renunciar a la salvación, al cristianismo, lo entrañado, lo entrañable esta vez, pero también resistirse a la ciencia; o rendirse a la ciencia, renunciando al cristianismo, a salvarse. Una vez más, vitalmente indispensable la conciliación. Esta vez, de la tradición radicalmente religiosa con la nueva ciencia. Tan semejante al antiguo era el conflicto moderno, pero no solo se ocurrió y practicó una solución también semejante; se apeló expresamente a la antigua para autorizar la moderna"(9).

Los Lugdunenses se aferran al pasado en el concepto de Filosofía— que es lo que pretenden hacer— al entenderla como el "conocimiento deducido a partir de unos primeros principios evidentes" (p. 17) También en gran parte en su terminología: la divi-

sión aristotélica de la lógica formal en concepto, juicio y raciocinio, las propiedades absolutas- cantidad y cualidad- y relativas- oposición y conversión- de la proposición; en Metafísica en los conceptos de acto y potencia en Teodicia- en aquellos - - tiempos con frecuencia llamada Pneumatología- donde se demuestra la existencia de Dios por medio de las conocidas "vías de Santo - Tomás": primera causa, primer motor, orden del universo y el ser necesario. Pero no sólo en los términos. Hay también un puente con el pasado en el deseo de querer mantener una cosmovisión teocéntrica en la ciencia de su tiempo como se ve en planteamiento mismo de la obra: por la lógica llegamos a la verdad, que es Dios, el cual fundamenta la Etica y terminamos por estudiar el orden - físico como testimonio de la bondad de Dios. El estudio del hombre queda enclavado en la Pneumatología de los seres creados.

Pero el modernismo rompe con toda esta trabazón más de forma que de fondo. El espíritu cartesiano y de todos aquellos filósofos que se inspiran o dependen de él, se encuentra presente en - toda la obra, asi como las actitules propias del espíritu de esos tiempos.

Cartesianismo: la evidencia de los llamados primeros principios descansa en que "toda idea es clara y distinta" (p.1); las ideas pueden ser "en razón de su origen: innatas, adventicias y facticas" (p. 37). Hay necesidad de demostrar "la existencia de los cuerpos, lo cual solo puede hacerse a partir de la idea de - Dios" (p. 79). Dicotomia en la estructura del hombre -alma-- cuerpo. "Tenemos una idea clara y distinta de nuestr alma .... que esencialmente es pensamiento .... y está puesta para regir - el cuerpo" (pp. 110-119).

Ocasionalismo: de acuerdo con esta doctrina explica las relaciones entre el alma y el cuerpo, pues "la unión debe entenderse - que con ocasión de un movimiento del cuerpo, en la mente nacen -

pensamientos y viceversa" (p. 115).

Voluntarismo: más a la manera de Occam que de Schoppenhauer y difícil de rastrear en la Historia de la Filosofía pues afirma que "el juicio es un acto de la voluntad más que del intelecto. Se prueba: el juicio es asentimiento o desasentimiento, es así - que ambos son actos de la voluntad, pues asentir es querer y disentir es no querer; por lo tanto, actos intelectivos no son sino la percepción y el conocimiento". (p. 59).

Modernismo: en el sentido amplio que suele darse a este término para expresar esa actitud de desarraigo de la tradición para aceptar las nuevas orientaciones que adquiere el pensamiento moderno, encontramos manifestaciones en las Instituciones Lugdunenses.

El espíritu de la obra está firmemente enraizado en esa preocupación de "estudiar cuidadosamente todas las fuentes de nuestros conocimientos" (p. VI), pero de tal manera que "el orden que seguiremos en la explicación abarcará las ramas señaladas. Pero serán purificadas para que, omitidas las cuestiones inútiles, cada argumento sea más útil" (p. 15). Ese carácter privativo de la mentalidad moderna de elaborar una ciencia práctica opuesta en las elucubraciones metafísicas del medioevo, con el implícito reproche de las sutilezas logísticas de las postrimerias de la Escolástica, impregna la mentalidad de los Lugdunenses para quienes incluso la necesidad de la Revelación -tratada en la Etica Especial-; está en conocer las leyes de la naturaleza". El sino baconiano no ha desaparecido. En la Física Especial -como señalamos anteriormente- se dedican largas páginas a los aspectos más especiales de la ciencia como son la Astronomía, la Fisiología de los sentidos, Mineralogía e incluso estudios de magnetismo, electricidad, terremotos, etc.

No hemos mencionado en esta caracterización general algunos aspectos que nos pareció necesario destacar por ser doctrinas que -

casi literalmente suscribe Munguía.

1. La percepción es el dato inicial del conocimiento que puede ser estudiada "en cuanto existe en la mente" y en "cuanto es proferida fuera de la mente" (cc. 1 y 2) por lo cual se establece una íntima relación entre el pensamiento y el lenguaje o, en palabras de Munguía, entre el pensamiento y su enunciación, preocupación fundamental del obispo de Michoacán.

2. En cuanto a la Psicología es interesante notar ciertas semejanzas y ciertas discrepancias. Participan del mismo concepto de "facultad". Para los lugdunenses "son dos principalmente los modos por los que la mente se dirige a su objeto: en cuanto que percibe, se llama intelecto; en cuanto quiere, voluntad. Por lo tanto, estas dos facultades son una y la misma mente simple, considerada bajo diferentes aspectos". Bajo los mismos postulados Munguía va mucho más allá: "Memoria, reminiscencia, imaginación reflexión y comparación no son sino modos de existir de la atención" (p. 222) y la atención, a su vez, surge cuando "nos fijamos en el objeto". Sin embargo, nótese que para Munguía la atención es el primer acto del entendimiento, mientras que para los lugdunenses "la primera y fecundísima función de la mente es la reflexión" mientras que la atención "ciertamente es un grado de la reflexión, y puede definirse: la aplicación del alma a sus percepciones" (p. 23)

3. Sin el contexto que le da Munguía, encontramos sin embargo cierta semejanza en el concepto de "relación" que juega un papel tan importante. "Relación de la sensación es aquella propensión innata en nosotros, por la cual referimos nuestras sensaciones a los objetos externos como su causa" (p. 77). También para Munguía es algo que pone la mente fundamentada en la analogía, si bien la relación es de objeto a objeto, no del objeto a la sensación, pero también los lugdunenses le dan este sentido: "la relación es una

operación de la mente en la que referimos una cosa a otras; se prueba: es el mismo juicio de las demás relaciones que aquel con el que llamo blanco a dos objetos. Si la relación fuese una nueva entidad, la cosa cambiaría" (p. 120) Esta última afirmación - parece estar dirigida contra el aristotelismo para quien existe una relación real, o predicamental, diferente a la simple relación de razón.

BALMES Y LA ESCUELA ESCOCESA

En su Bio-bibliografía eclesiástica mexicana, Emeterio Valverde Téllez nos cuenta que a Clemente Munguía se le suele llamar el "Balmes mexicano". Puesto que el objeto que nos proponemos en - este estudio es el de precisar, hasta donde por ahora nos sea posible, las influencias que recibió el pensamiento del obispo de - Michoacán, nos ha parecido prudente tratar de hacer una valoración de esta afirmación. Ignoramos si el autor de esta semejanza sea - el mismo Valverde T. o si bien lo tomó de otra fuente. Por el momento, ya que nuestro enfoque es más filosófico que histórico, - prescindimos del origen de este apelativo, para analizar la justificación de esta comparación.

Hay una doble coincidencia que nos parece interesante señalar para acercarnos más a un mayor entendimiento de nuestro pensamiento filosófico del siglo XIX. Por una parte, la semejanza entre Munguía y Balmes, parece que debemos entenderla más como simple - coincidencia y no como influencia de éste en aquél. Por otra parte, esta misma opinión sostiene Klimke en su Historia de la Filosofía (El. Labor, Barcelona 19-53, p. 858) cuando habla de las relaciones entre la Escuela Escocesa y el mismo Balmes. "El hecho de que la escuela cervariense, al tener que optar entre estos extremos, mostrase su simpatía por la escuela escocesa, no nos permite

hablar tanto de filiación como de coincidencia". Esta doble - "coincidencia": Munguía-Balmes y Balmes-Escuela Escocesa, se nos presenta por demás interesante cuando nos damos cuenta que Mun-- guía entre los autores más citados en su obra se encuentran Reid y Dugald Stewart. principales representantes de la escuela escocesa. La simpatía que nació por parte de Munguía y de la escuela cervariense hacia la escuela escocesa es facilmente inteligible dadas las circunstancias histórico-filosóficas del momento y la motivación filosófico-religiosa de Balmes y Munguía.

La escuela escocesa surge como reacción a la doctrina de Hume. Tomas Reid (1704-1796) había seguido al principio la doctrina de Locke y Berkeley, pero al leer el tratado de Hume sobre la mente humana, vió a qué fines tan peligrosos llevaba aquella filosofía, porque acababa con toda ciencia, virtud religión y sentido común del hombre. Para Reid, este sentido común antecede a toda filosofía y nos viene del mismo Dios. Por tanto hay que restablecerlo contra el escepticismo crítico y el racionalismo exagerado. Sin - embargo, aunque el deseo de defender la verdad contra las filosofías modernas era bueno, la doctrina que escogió Reid no fue la más acertada: aquel instinto natural, o aquella especie de fe natural, no puede ser firme y seguro criterio de verdad y certeza. Por su parte Dugald-Stewart (1733-1828) continua la doctrina de Reid, con ligeras modificaciones. Esos débiles fundamentos fueron destruídos por sus propios discípulos quienes, como Tomas Brown, vuelve en muchas cosas a Hume y a la Psicología de la asociación.

La simpatía de Munguía por la escuela escocesa, ¿le viene directamente o de Balmes? Por una parte es dificil que los conociera directamente, ya que en esa época la filosofía nos llegaba a

través de Francia y la influencia de esta escuela no fué muy grande, si bien se dejó sentir algo en el espiritualismo de Jonffroy y Coussin. Otra vía posible es el mismo Francisco Jacquier, en cuyos textos se formó Munguía en el Seminario Tridentino de Morelia, y cuya filosofía no deja de estar influida por el empirismo como oportunamente señalamos. Respecto a Balmes, no parece del todo justificado descartar cierta influencia, a pesar de lo dicho anteriormente, ya que, si tenemos en cuenta que las circunstancias en que se encontraba Munguía, lo obligaban en cierta forma a no hacer referencia directa en sus escritos a autores escolásticos, aristotélicos y, sobre todo, hispánicos porque en esos momentos México trataba de independizarse de la tradición colonial, una vez que había logrado su emancipación política de la Metropoli.

Sin embargo, estas no son sino perspectivas de investigación que no pretendemos abarcar en su totalidad. Por ahora lo que nos interesa es hacer una comparación directa entre Balmes y Munguía con el deseo de justificar la llamada "coincidencia" entre ambos filósofos. Balmes fue el más genial representante de la escuela cervariense, fundada en 1717 por Felipe V, después de suprimir las Universidades catalanenses, se desarrollaban simultáneamente tres direcciones ideológicas: una de ellas encerrada en un formulismo sin vida y en estériles discusiones, no tenía más horizontes que la escolástica decadente del siglo XVIII otra, atenta solo a hacer mofa de la anterior, se entregaba en cuerpo y alma a los nuevos progresos de la ciencia física, esclava de Descartes y Gassendi, y con ellos de Locke y aun del sensualismo de Condillac, años más tarde; la tercera corriente patrocinada por los jesuítas, quería a la vez estar a la vanguardia de la nueva ciencia y armonizarla constantemente con la tradición, mediante cierto moderado eclectismo. Habían recibido ante todo el influjo de Luis Vives, que

junto con su perfecto humanismo les transmitió rasgos que formaban toda una actitud filosófica: cierta señalada preferencia por la observación, sobre todo psicológica; cierta desconfianza por las grandes construcciones y análisis racionalísticos, fácilmente carentes de base objetiva; un enorme fondo de sentido común, de ponderación, de equilibrio, y finalmente cierto espiritualismo, sensato y noble. Tales fueron los principales rasgos que primero recogió y encarnó en su filosofía el patriarca de la escuela Martí de Eixalá (1808-1857). Admirador de la perenne y sabia ecuanimidad de Santo Tomás, despreciaba el escolasticismo decadente, actitud que defendió luego Jaime Balmes. Las características señaladas tenían cierto parecido lejano con el empirismo de Locke (como opuesto al racionalismo postcartesiano); por esto, al originarse, por exageración de los principios de la escuela lockiana, el empirismo escéptico de Hume y el sensualismo de Condillac, naturalmente, por reacción, se desembocó también en un extremoso racionalismo (a lo Kant o Fichte) o en el extremo opuesto de un amilanado tradicionalismo (tipo Bautain, Bonnety) o, finalmente, en la escuela escocesa que se inclinaba hacia un término medio (como Reid o Hamilton).

El hecho de que la escuela cervariense, al tener que optar entre estos extremos, mostrase simpatía por la escuela escocesa, no nos permite hablar tanto de filiación como de coincidencia. Sólo pudieron ser escoceses porque eran cervarienses; buena prueba de ellos es el hecho de que el mismo Balmes corrige de un modo esencial la escuela escocesa, estableciendo, en vez del instinto ciego de los discípulos de Reid, el instinto intelectual (al hablar, por ejemplo, de la evidencia de los principios); y el hecho de que el mismo Martín de Eixalá (que cuando escribía no había leído casi nada de Hamilton) indicase como elemento que él juzgaba dignos de aprecio de la Escuela escocesa, elementos que más que de ésta eran cervarienses; a saber:

alaba que su "prudente reserva se guarde bien de resolver las cuestiones apriori, limitándose a recoger todos los hechos observados, así internos como externos, y a afirmar rigurosamente lo que de ellos resulta; así evita caer tanto en el empirismo sensualista de Condillac como en el desbocado racionalismo postkantiano.

Además de Eixalá, contamos también entre los representantes de la escuela cervariense a Javier Llorens y Barba (1820-1872). Divide la Filosofía en especulativa (Psicología, Lógica y Metafísica) y práctica (Etica y Derecho Natural). Empieza con la Psicología, o mejor dicho, por la observación y experiencia de sí mismo. Por eso el "noscete ipsum" es el precepto fundamental de toda filosofía. En la Metafísica, va contra el empirismo y contra el racionalismo. El uso exclusivo del método demostrativo ha engendrado sistemas que contienen una doctrina del ser real, la cual contradice el testimonio de la conciencia, al paso que el resultado de un análisis imperfecto ha hecho omitir ciertos elementos de nuestra vida conciente que son el fundamento de nuestras afirmaciones del ser real. Amoos excesos establecen una oposición entre la Filosofía y el Sentido Común. Esta oposición no existe siempre que se hace el análisis completo de la conciencia humana y que se emplea en la demostración con sujeción a los resultados de este análisis. Este método puede llamarse analítico-sintético y resulta de las condiciones de nuestra facultad de conocer. (19). Pero no hay que confundirlo con Kant. En el racionalismo puro, el sujeto congnoscente se constituye árbitro de las existencias, y como si fuese señor de lo creado, sujeta los hechos de la experiencia al sistema que ha formado a priori. (11).

Respecto a Balmes, hay que distinguir en él su filosofía y su actitud o posición para filosofar, porque defendió una actitud profundamente humana. Sobre todo defendió la actitud filosófica para

hallar la verdad, en "El Criterio", sencilla y con ejemplos caseros. Muchos creyeron que era sólo un manual de pedagogía práctica destinado al público. Combate algunos escolásticos de su tiempo para los cuales todo el arte de alcanzar la verdad parecía estar encerrado en el arte de hacer silogismos, por otra parte manteniendo un sincero amor y veneración a Santo Tomás y a su gran obra filosófica, combate no menos decididamente contra el sensualismo - analítico y matematisante de Condillac. Domina en todas sus páginas un ansia de objetividad, de totalidad, de sana y prudente desconfianza en sí mismo, para no caer en las longomaquías del racionalismo; pero tampoco se deja arrastrar por el tradicionalismo que entonces predominaba en muchos ambientes cultos, ni por cualquier especie de escepticismo que vaya contra la razón.

Creo que un breve análisis de su obra "Curso de Filosofía elemental" nos dará los elementos de juicio suficientes para el fin que nos proponemos. La edición de que me he servido no tiene la fecha de su impresión, que fue hecha por Besanzón, imprenta de la viuda de C. Deis. Probablemente catalana y hecha casi sin lugar a dudas en la segunda mitad del siglo pasado. Las materias que trata guardan el siguiente orden: Lógica, Metafísica, que comprende la Estética, la Ideología pura, la Gramática General, la Psicología y la Teodicea; sigue la Etica y termina con una Historia de la Filosofía.

Hagamos algunas observaciones sobre cada una de estas ramas de la Filosofía.

1. Lógica. Indudablemente que sigue la misma estructura de la Lógica aristotélica en el desarrollo de los problemas y conserva, en lo substancial, el pensamiento del estagirita. Por lo tanto, - más que señalar semejanzas, vamos únicamente a destacar las divergencias que nos señalan el espíritu propio que Balmes supo imprimir

a su filosofía.

Aristóteles y Santo Tomás definían la Lógica como "ars directiva ipsius actus rationis, per quam, scilicet, homo in ipso actu rationis faciliter, ordinate et sine errore procedat". Semejante a que Balmes vierte en los siguientes términos: "en cuanto prescribe reglas es arte; en cuanto señala la razón de las reglas es ciencia". (p.5) Lo que nos interesa observar no es tanto la semejanza cuanto la omisión de la relación que tienen sus ideas con los autores católicos que conservan la tradicional doctrina pero que son conscientes de su desprestigio.

Cualquier parte de la filosofía que se estudie implica o más bien determina las conclusiones, a partir de la particular concepción que se tenga del hombre. Quien reconoce que el hombre está compuesto de alma y cuerpo y que inteligencia y voluntad son facultades del alma y, por tanto, espirituales, concebirá la lógica de una manera muy distinta a quien piense que nuestros conocimientos son exclusivamente sensitivos, pues su lógica no será otra cosa que un asociacionismo de nuestras ideas. Indudablemente que Balmes concibe al hombre tal como la doctrina católica siempre lo ha concebido. Pero un hombre que lleva tras de sí el lastre de una cosmovisión que bandea desde el empirismo hasta el racionalismo, difícilmente puede dar a sus conceptos el límite y la extensión que su misma naturaleza lo exigen. Balmes distingue entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, pero la naturaleza de este último es confusa y adquiere un tinte sensualista.

"Las facultades de nuestra alma de que deoe ocuparse la lógica, son la sensibilidad externa, la imaginación, la sensibilidad interna o facultad del sentimiento, y por fin la inteligencia". (p.7)

"Reunamos en un sólo ejemplo el ejercicio de las cuatro facultades explicadas. Supóngase un estanque de agua a la vista de algunas

momento. El agua del estanque es objeto: 1. de la sensibilidad externa, esto es, de la vista; 2. de la imaginación, para uno que aparte los ojos del estanque, pero teniéndole presente en su interior; 3. de la sensibilidad interna, para uno de los espectadores que recuerde haber visto ahogarse en el mismo estanque una persona querida, u otro lance ingrato o desagradable; 4. el entendimiento, para el matemático que calcula la superficie, el naturalista que examina las propiedades del agua o el médico que se ocupa de la influencia de los vapores de la misma sobre la salud de los habitantes de la comarca."

Lo que fundamentalmente nos interesa subrayar es el concepto que tiene Balmes de la inteligencia. Ciertamente considera que es la facultad que propiamente conoce; las otras facultades "la naturaleza nos las ha dado para ponernos en comunicación con los objetos", pero sin embargo, no nos dice exactamente en qué consiste, cuál es su naturaleza específica. Nótese que en el ejemplo que hemos transcrito, al hablar del entendimiento, sólo se le adjudica a quien tiene un conocimiento científico: matemático, naturalista o médico. De acuerdo en que sólo hay ciencia a donde hay entendimiento, pero —y no es un juego de palabras— quien no posee el hábito científico, ¿No tiene entendimiento? No creo que Balmes lo niegue, pero no fundamenta su aparente "no empirismo".

Si insisto tanto en este punto es porque lo considero de suma importancia. Regis Jolivet (12) sostiene la tesis de que todos los errores de la filosofía moderna tienen su origen en un problema que surgió vivamente a fines de la escolástica: el nominalismo. Sin suscribir textualmente esta tesis sí puede admitirse que toda filosofía tiene su punto de partida en una teoría del conocimiento. Independientemente de que este problema se toque a conciencia, la forma como se conciba el acto de conocimiento determina la solidez

y congruencia de un sistema. No basta decir que los sentidos y la inteligencia son dos facultades diferentes de conocimiento. Si afirmamos su distinción es porque partimos del hecho de que conocen de diferente manera; no diferencia de grado (diferente grado de percepción sensible tienen un hombre corriente y un artista, pero es la misma facultad), sino una diferencia esencial. Esta tajante diferencia la expresaron claramente aristóteles y Santo Tomás cuando afirmaron que los sentidos tienen por objeto las cosas corpóreas, materiales y particulares, mientras que la inteligencia tiene por objeto las esencias de las cosas materiales. Basados en el principio "quidquid réciptur ad modum recipientis recipitur" veían la necesidad de "espiritualizar" el objeto de conocimiento de la inteligencia.

Balmes desea mantener esta diferencia, pero no lo logra. ¿por qué? Dos razones podemos apuntar: desconocía aunque -no del todo- la doctrina aristotélico-tomista, e inconscientemente estaba formado dentro de un ideología fundamentalmente empirista.

"Conviene no confundir las representaciones del entendimiento con las de la imaginación: estas son una reproducción interior de las sensaciones; aquellas son de un orden superior y forman el objeto de las operaciones intelectuales. Si recuerio un círculo que he visto en un encerado, limitándome a reproducir en mi interior lo que antes veía con mis ojos, aquella representación interna pertenece a la imaginación; pero si el círculo se me ofrece como una figura geométrica, cuyas propiedades considero, la representación es intelectual. Para comprender la diferencia de estas dos ideas, adviértase que la simple representación de un círculo la tiene el rudo como el geómetra, y que no carecen de ella los mismos brutos" (p.30).

Vuelve a insistir en lo que ya antes habíamos señalado: la le

impresión de que sólo los científicos tienen entendimiento. En el párrafo anterior había dicho: Si no me limito a pensar en el color —está hablando de la diferencia entre percepción y juicio— sino que afirmo interiormente que es claro y oscuro, agradable o ingrato, etc., habré formado un juicio". Santo Tomás dedica un apartado especial para explicar cómo es posible que hagamos juicios sobre "cosas particulares" si el objeto de la inteligencia son las esencias universales y abstractas.

Por lo demás, Balmes sigue textualmente el temario de la lógica aristotélica, tal como se enseñaba durante la escolástica. No sólo en su artificiosa estructuración, sino también invocando los mismos principios. "La piedra de toque de la verdadera evidencia es el principio de contradicción, y las ilusiones que nos formamos con este criterio nacen de que aplicamos malamente dicho principio". (p. 87)

Como una consecuencia de la época de las luces en que vivió Balmes, al final de su lógica añade unas cuestiones que responden a la intención que expresa en el prólogo de su obra: "en los libros de enseñanza no se busca lo más filosófico, sino lo más útil para enseñar .... Tocante a las formas dialécticas he guardado un medio: ni les doy excesiva importancia, ni las estimo en menos de lo que merecen; omito lo superfluo, sin olvidarme de lo útil". Tales temas son: uso de la hipótesis, síntesis y análisis, necesidad del trabajo, la lectura, el trato y la disputa, la meditación, etc. — consecuencias de una actitud ecléctica senso-espiritualista.

2. La metafísica. Me parece interesante transcribir las palabras de Balmes que escribió en la "Advertencia" de su Metafísica:

"He comprendido en la Metafísica la Estética, Ideología pura, la Gramática general, Psicología y Teodicea. La Gramática general no puede separarse de la Ideología; por lo cual la he introducido

aquí ... Las cuestiones cosmológicas se las hallará esparcidas en los diferentes tratados; así lo exige la relación de las materias".

"La Ontología la he incluído en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas; para convencerse de que nada se omite de lo perteneciente a la Ontología, basta leer el índice de la Ideología. En esta parte como en las demás trato las cuestiones nuevas sin olvidar las antiguas".

"Evito el lenguaje embrollado de algunos filósofos modernos pero adopto el que ha introducido la necesidad o el uso. He procurado expresar las ideas con la mayor claridad y precisión que me ha sido posible; cuidando al propio tiempo de que las formas del estilo y de la dicción fuesen tales que los jóvenes al salir de la escuela pudieran emplearlas en la discusión común; ¿ De qué sirve el aprender cosas buenas si luego no se saben expresar? - - (pp. 119 y 120).

¿Qué entiende Balmes por Metafísica? Es la primer pregunta que debemos hacernos. Por el catálogo de materias que la componen podemos fácilmente darnos cuenta que no entiende lo mismo que la escolástica: la ciencia del ser en cuanto ser; la designación no es más que nominal: "Este nombre, metafísica aunque inexacto bajo el aspecto etimológico -recuérdese que no lo consideraban así los escolásticos-, tiene la ventaja de estar sancionado por el uso, y de expresar un conjunto de tratados, que no conviene separar porque se hallan ligados con íntimas relaciones, y a los cuales es preciso designar bajo un título común" (p. 119). Así como vimos antes que el tiempo y el flujo y reflujo de las más diversas corrientes filosóficas habían diluido la distinción clara y tajante que la filosofía tradicional había dado a la sensación y al en-

tendimiento, también la noción de la metafísica ha perdido el valor preciso que poseía.

El interés que nos mueve a hacer estas comparaciones entre el pensamiento de Balmes y el aristotélico-tomista es claro y sencillo. Ambas filosofías tienen la misma cosmovisión: Se trata del pensamiento católico. Y la historia de la filosofía católica nos demuestra que la concepción teocéntrica del mundo sólo puede conservarse dentro de un determinado conjunto de principios. Es imposible pretender -tal como lo hizo el humanismo, la ilustración, el racionalismo, el modernismo, etc. etc., separar lo extrictamente dogmático del campo de los conocimientos meramente racionales. Hay un conjunto de verdades que, sin ser propiamente sobrenaturales, afectan indirectamente a las mismas, por tratarse de verdades que guardan una estrecha relación con el fin último del hombre; tal es el caso, por ejemplo, de la inmortalidad del alma. Despues de la escolástica decadente, durante más de tres siglos los filósofos católicos se encontraron sumergidos en un caótico confusionismo de ideas, limitándose a hacer auténticos malabarismos para conservar su fe y "hacer filosofía". La luz volvió nuevamente cuando el Papa León XIII, recogiendo la experiencia de 19 siglos, señaló a los católicos los principios filosóficos que están más de acuerdo con el sentido común, la ley natural y la Revelación.

Pero a pesar de las divergencias que hemos señalado, no podemos negar a Balmes un auténtico genio creador. En gran parte logró hacer una síntesis filosófica que comprendía los 6 siglos que lo separaban de Santo Tomás. En su metafísica vemos latir los principios aristotélico-tomista abarcando los problemas de su tiempo y revestida con el ropaje de modernidad particularizando fundamentalmente en el examen filosófico de las aportaciones de las ciencias experimentales. No trata de convertir las ciencias experimen-

tales en filosofía, ni de tomar el método de aquéllas para filosofar, pero tampoco las menosprecia: las asume y las valora con una perspectiva filosófica. Para constatar esta afirmación, veamos como desarrolla su metafísica.

La metafísica debe empezar por la estética. Por ésta entiende lo que entendía Kant: "la ciencia que trata de la sensibilidad ... Empiezo por ella porque los fenómenos de la sensibilidad son los primeros que se ofrecen al examinar las funciones de la vida animal y el desarrollo del espíritu" (p. 121) y se plantea la cuestión en los mismos términos que la filosofía moderna: "la distinción entre lo que hay en estos fenómenos -los de la sensibilidad- de subjetivo y de objetivo encierra la mayor parte de la filosofía; con lo subjetivo conocemos el "yo", o el alma; con lo objetivo el "no yo", o lo que no es el alma; y el "yo" y el "no yo" juntos encierran todo cuanto existe y puede existir; pues no hay medio entre el "yo" y el "no yo" o entre el "sí" o el "no". Estas expresiones, aunque algo extrañas, son ahora de un uso bastante general; cada época tiene su gusto, y la filosofía de nuestro siglo vuelve a la costumbre de emplear términos técnicos" (ibid). Todo esto nos podría recordar a algunos filósofos idealistas postkantianos, pues además añade: "La metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma; no porque esta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida". Pero cualquier intento de identificación cae por su base cuando observamos que Balmes parte o supone de lo que los escolásticos llamaban "la correspondencia entre el orden no ético y el ontológico". Efectivamente, después de analizar cada uno de los órganos de la sensibilidad externa acentuando el aspecto científico-anatómico de los órganos de la sensibilidad- demuestra que "a las sensaciones les corresponde algo real y fuera de nosotros" (p.140)

y no conforme con ello, pasa a estudiar "si la sensación es una imagen o sólo un efecto del objeto que la produce" (p. 143) es decir, se trata de saber si la realidad de los objetos, comparada con la sensación es el efecto de una propiedad que existe en los objetos y afecta uno de nuestros órganos. En otras palabras, la sensación sólo existe en nosotros, y es el efecto de la casualidad ejercida por una propiedad del objeto.

Con respecto al carácter científico-experimental que introduce Balmes en su estética, no se reduce al anatómico sino que introduce, también, interesantes observaciones de carácter pato-psicológico: "A los maniáticos no les falta la acción de los sentidos externos; pero la representación interna es tan viva a causa de la perturbación orgánica, que no pueden distinguir lo externo de lo interno" (p. 162).

El tratado de la Ideología pura es el estudio de nuestras ideas y el que sigue después del estudio de la sensibilidad. Esta disciplina y el nombre con que se le designa es fruto de esa corriente de pensamiento que surgió en Francia durante el período napoleónico encabezado por Destutt de Tracy. Balmes toma el nombre y el objeto de estudio de esta corriente filosófica, pero se cuida de no reducir la filosofía a la ciencia de las ideas. Por tanto, esta disciplina no será, como en los ideólogos, un mero análisis psicológico, sino que, como ya observábamos antes, Balmes supone la correspondencia entre orden noético y el ontológico, de ahí que puede afirmar: "la Ontología la he incluído en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido, en no situándose en la región de las ideas" (p. 119).

Este tratado empieza por precisar la distinción entre las sensaciones y las ideas. Sobre este punto no añadiremos más remitiendo al lector a lo que ya antes habíamos dicho con respecto a esto

mismo. Sólo queremos añadir algo que dice Balmes y que viene a - reafirmar lo que antes sosteníamos. "Se ha disputado sobre si la idea es distinta del acto perceptivo." (p. 181) Balmes se inclina por la identidad. Sin hacer mención explícita el cervariense refuta un argumento, entre otros, que sostiene la distinción y que corresponde al de la escuela aristotélico-tomista. "Los argumentos que se fundan en que el entendimiento es una especie de materia o potencia que debe ser actuada por la idea como por una forma, o - suponen lo mismo que se busca o se fundan en comparaciones de objetos sensibles, las que no pueden probar nada perteneciendo a un orden tan diferente" (p. 183) Estas palabras nos hacen sospechar nuevamente lo que ya antes señalábamos: Balmes sólo conocía superficialmente la doctrina filosófica de Santo Tomás. Por una parte, la comparación a que hace referencia Balmes con el orden sensible es cierta y está totalmente fundamentada. Manser, en su "Esencia del Tomismo dedica toda su obra a la demostración de que la doctrina del acto y la potencia es la base de todo el sistema tomista. Por otra parte, los tomistas siempre han insistido en la distinción entre el concepto objetivo y el concepto formal, o entre la especie impresa del conocimiento y la expresa. Distinción que consideran fundamental para salvar precisamente lo que quiere salvar - - Bulmes: la realidad objetiva de nuestro conocimiento ¿cómo fundamentar que conocemos los objetos mismos y no sólo la representación ideal que nuestra inteligencia se forma de ellos? Estas cuestiones no son sutilezas, sino la auténtica base del edificio filosófico. La filosofía no es una colección de verdades, más o menos entrelazadas, sino la dependencia estricta e íntima como los eslabones de una misma cadena.

Balmes conserva el aroma de la doctrina tomista pero -quizá como consecuencia de la época en que vivió- no vislumbró las - -

raíces que producen la savia que llega y da vida a la flor. "El orden intelectual no depende todo de la experiencia, aunque no hay ideas innatas, porque si bien nuestra actividad no se despliega sin las impresiones, no obstante, una vez desplegada no puede ejercerse sino con sujeción a ciertas leyes que no le es dable prescindir. Entre éstas ocupa el primer lugar el principio de contradicción: no es posible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Tan pronto como el espíritu ejerce su actividad se halla sujeto a este principio como a una condición necesaria, no sólo para todos sus actos, sino también para todos sus objetos".

"Los elementos primitivos de nuestra inteligencia son dos: la intuición de la extensión como base de todas las representaciones sensibles, y la idea de ente como fundamento de todos los conceptos; pero ambas cosas se hallan a priori sometidas a la ley del principio de contradicción; y a posteriori a los datos suministrados por la experiencia externa o interna. Estos elementos no pre existen en nuestro espíritu sino en germen; esto es, en las facultades perceptivas, las que se desarrollan cuando se ofrecen las causas u ocasiones exitantes" (pp. 190-191).

Este texto provoca en nuestra mente muchas interrogantes, pero no nos detendremos a considerarlas por no ser el objeto primario de nuestro estudio. Sólo queremos señalar que la Ilustración -en su acepción más general cometió el mismo pecado que la escolástica decadente. Una invocaba testarudamente su autoridad, otra la rechazaba categóricamente, pero ninguna de las dos comprendió la riqueza de su pensamiento. Con ignorancia se le incovaba y con ignorancia se le rechazaba. Balmes que guardaba un profundo respeto por ella y conserva los rasgos generales de su doctrina, la comprendió tanto como los estériles comentadores de comentadores de la escolástica decadente. Aparentemente hay identidad

pero no es sino una relación de semejanza verbalista.

"Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad a todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura, hasta que con la abstracción separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es: la idea de ser se halla por consiguiente envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente, hasta que, prescindiendo de que el objeto sea simple o compuesto, sustancia o accidente, la miramos sólo como algo que es; entonces hemos llegado a la idea pura del ente". (p. 192).

Para no alargar más esta cuestión, me voy a limitar a transcribir unas palabras del Dr. Humberto Armella: "Muchas veces, al hablar del ser como objeto del tercer grado de abstracción, lo imaginamos como la ínfima parte del universo, lo reducimos a un mero residuo del lenguaje a quien hemos desprovisto en nuestra mente de los caracteres individuantes, de las cualidades sensibles y de la cantidad, cosa que trae como consecuencia un falso conocimiento una interpretación equivocada del objeto de la metafísica a la que concebimos casi como ciencia oculta y misteriosa y lo que es peor, alejada de la realidad. Este es un error lamentable producto genuino de la cortedad y elementalidad de nuestras operaciones cognocitivas demasiado aferradas a lo sensible para enfocar directamente el problema. Prestemos atención al planteamiento: cuando atribuimos un predicado a un sujeto estamos enfocando tal sujeto desde uno de sus aspectos. Cuando en este sujeto se dan los suficientes elementos de universalidad y necesidad hacemos ciencia, vgr: el ser es móvil. Si renunciamos a establecer, o mejor, si damos a la partícula es valor de predicado constituimos la primera de las ciencias, la que establece la realidad presupuesta a toda ciencia, pues para hacer ciencia del ser móvil.

es preciso en primer término que este ser sea ... Por tanto, el ser es la substancia inteligible más rica, más viva y más completa, la más real y esto en la forma de conocimiento más pura y primera que puede darse".

Después de la Ideología, sigue la Gramática General: "El lenguaje es la expresión del pensamiento por medio de las palabras: esta expresión se halla sujeta a principios comunes a todas las lenguas; el descubrir y examinar estos principios es el objeto de la gramática general, o filosofía del lenguaje" (p. 235) "La utilidad de la gramática general es mayor de lo que comunmente se cree, a juzgar por el breve espacio que se le asigna en la enseñanza. Estudiar el lenguaje es estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro: asi lo trae consigo la íntima relación de la idea con la palabra". El desarrollo que da Balmes a este tratado es profundo y sistemático. Hace innumerables reflexiones que las modernas escuelas semánticas o filosóficas del lenguaje se admirarían. Por ahora sólo nos interesa advertir su existencia dentro de la Filosofía Fundamental como una parte de la metafísica.

"Después de haber examinado los fenómenos sensibles en la estética, los intelectuales en la ideología pura, y la expresión de ellos en la Gramática General, debemos investigar cual es la naturaleza del sujeto en que se hallan. Tal es el objeto de ese tratado: Psicología, o ciencia del alma. Los anteriores son también psicológicos, porque versan sobre el alma pero como no la consideran en sí misma, sino en sus fenómenos, conviene reservar el nombre de psicología, para la ciencia que se propone investigar la misma naturaleza del sujeto en que los fenómenos se suceden" (p. 299). Conserva el orden tradicional: qué es el alma, su carácter sustancial, simplicidad e inmortalidad. Estas tesis fó-

cilmente las podemos encontrar en diversos filósofos modernos de diferentes corrientes filosóficas. La piedra de toque en psicología, dadas las circunstancias históricas en que se desenvuelve Balmes en la relación entre el alma y cuerpo. La distinción y realidad de ambos elementos es innegable, pero, a partir de Descartes, los principios filosóficos son insuficientes para fundamentar su comunicación: ocasionalismo, armonía preestablecida, separación absoluta, negación de una de las partes. Era lógico que surgieran tantas soluciones: el hecho no se puede negar; pero los principios de solución son insuficientes. ¿Qué responde Balmes a esta cuestión? Después de revisar las diferentes soluciones, concluye: "De donde inferimos que la única solución de la cuestión es el descubrir que no la tiene para nosotros: esto es poco satisfactorio, pero si la ciencia humana no ha de ser un nombre vano para fomentar el orgullo y perder el tiempo, debe conocer sus propios límites, y no habrá progresado poco cuando consiga fijarlo con exactitud" (p. 310).

Por fin, la última parte de la metafísica es la Teodicea: "Llamo teodicea a la ciencia que trata de Dios en cuanto pueda ser conocida por la razón natural ... La Filosofía no es un vano entretenimiento, es una ciencia grave; y no lo fuera si no nos condujese a un resultado. Entre estos el más importante es el del conocimiento de Dios" (p. 334). En su desarrollo sigue el mismo esquema de la escolástica: demostración de la existencia de Dios, esencia de Dios y una detallada crítica al ateísmo y al panteísmo. Sin mencionar para nada a Santo Tomás sigue el mismo camino trazado por éste en las conocidas "cinco días" para la demostración de la existencia de Dios: hecho de experiencia, aplicación del principio de casualidad, imposibilidad de un proceso al infinito, para concluir en la existencia de la Primera Causa.

El tercer apartado de la filosofía es la Etica que es "la ciencia que tiene por objeto la naturaleza y el origen de la moralidad". Parte del hecho de la existencia de las ideas morales y establece las condiciones de su propia existencia: capacidad de conocer y libertad en el actuar. Pero falta el constituyente más importante: ¿en qué se funda el orden moral? Analiza detenidamente las diferentes posibilidades y las diversas soluciones que se han dado a través de la historia. Demostrada la insuficiencia de cada uno de ellas concluye que: "precisados a salir del hombre para buscar el origen del orden moral. y siendo claro que hemos de encontrar la misma insuficiencia en las demás criaturas, es necesario que le busquemos en la fuente de todos ser, de toda verdad y de todo bien: Dios" (p. 40). Una ves establecida esta base se analizan los actos del hombre -privados y sociales- a la luz de su último fin. Su ética es sistemática y sólida. No se ve en él al simple repetidor de doctrinas recogidas. Toca los temas fundamentales en una original ordenación que nos habla del hombre sereno, equilibrado y justo. Una cosa es imaginar grandes castillos filosóficos y otra que las particulares y generales afirmaciones en torno a una cosmovisión. sean fruto de una personal y profunda convicción. Creo que la ética de cada filósofo, puede ser la piedra de toque para ver hasta que punto en su filosofía se busca a sí mismo o busca la verdad.

La Filosofía Fundamental de Balmes termina con una breve Historia de la Filosofía que va desde la escuela Jónica hasta Krause (1781-1832), precedida de una breve exposición de las filosofías india, china, persa, caldea y egipcia. Indudablemente que una historia de la filosofía no puede ser absolutamente objetiva. Aún sin inconscientemente todo autor eligirá los temas que personalmente le parezcan más importantes, y la importancia que le atribuya a ca-

da uno se dejará de ver incluso en el número de páginas que le dedique. Por esto mismo nos interesa decir unas cuantas palabras sobre la Historia de la Filosofía de Balmes: máxime, si además, nos da claramente su opinión y la crítica a cada filósofo. Dejaremos a un lado la filosofía antigua que difícilmente creemos haya influido de un modo directo en su pensamiento. Sí nos interesa en cambio su concepción de la escolástica y de la filosofía moderna. Respecto a la primera, Balmes incurre en el mismo error que el Renacimiento y muchos filósofos modernos: concebir la edad media como una unidad ideológica. Ciertamente se trata de una concepción teocéntrica que alcanza a todas las esferas de la cultura, pero, del mismo modo, como no nos es lícito considerar como homogéneo el pensamiento contemporáneo por el sólo hecho de que predominan los valores técnicos y económicos, tampoco nos lo está permitido con respecto a la Escolástica.

Esta tiene tres períodos claramente delimitados que se suelen llamar baja, alta y decadente. La primera, poco sólida en cuanto a sistemas filosóficos, está empapada fundamentalmente por el neoplatonismo. En la alta surgen las grandes figuras:

S. Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás. Que tenían una misma cosmovisión, elocuentemente nos lo demuestra el hecho de que los tres son santos de la Iglesia. Pero identificarlos filosóficamente sólo se puede hacer como fruto de una ignorancia. En la escolástica decadente predominan los comentaristas de Santo Tomás, poco vigorosos desde el punto de vista filosófico. Pero surgen corrientes de pensamiento tan opuestas al tomismo, como que son la base de la posterior filosofía moderna: pienso sobre todo en el nominalismo de Occam. Santo Tomás no es la escolástica: fuertes debates tuvo que sostener para convencer a sus coetáneos de la solidez de los principios aristotélicos.

Por otra parte, hemos ya señalado el respeto que Balmes guardaba por Santo Tomás. Así como la superficialidad con que lo conoció, es probable la identidad religiosa fuera el principal motivo de este reconocimiento. Le dedica varias páginas a la exposición de su doctrina añadiendo incluso citas textuales, lo cual nos demuestra que sí lo leyó.

Es interesante ver cómo entiende Balmes la transición de la escolástica a la filosofía moderna:

"Precisamente el movimiento ascendente de la oposición antiescolástica coincidía con el abuso a entregarse en las escuelas a frívolas disputas; por manera que la reacción, ya de suyo muy fuerte, era provocada más y más por el exceso del abuso.

"Dos lados flacos tenían las escuelas peripatéticas: la negligencia en las formas, o sea en el estilo y lenguaje; y el descuido de las matemáticas y ciencias naturales: y precisamente a fines del S. XV y principios del XVI, se habían despertado las dos aficiones diametralmente opuestas: renació el amor a la literatura y bellas artes, llevando hasta una exageración a veces ridícula; y el gusto por las matemáticas y ciencias de observación cundía por todas partes. De ahí resultaba que la filosofía aristotélica se hallaba vivamente combatida, no sólo por los que se proponían innovar en sentido dañoso a la religión y a la moral, sino también por los qué deseaban sinceramente la conservación de las sanas ideas, junto con los progresos científicos y literarios.

... En la falange innovadora descuella por fin Bacon de Verulam y Descartes: verdaderos revolucionarios de la ciencia, que, si bien debieron una parte de su triunfo al ascendiente de su genio, debieron todavía más a la fermentación en que se encontraron a los espíritus. La revolución estaba hecha en gran parte; ellos le dieron dirección y regularidad.

... Sin embargo Bacon no fundó escuela, porque para esto se necesitaba doctrina, y él no daba más que un método. El contemplar la revolución filosófica estaba reservado a un hombre más eminente, que presentase un método y una doctrina, el instrumento y el artefacto.

Este hombre extraordinario -Descartes- nació en 1596, con las cualidades a propósito para el papel que debía representar en el mundo. Necesitaba genio, y la poesía en en grado eminente; necesitaba conocimiento de su época, y lo adquirió no sólo en los libros, sino en sus viajes y en su carrera militar: necesitaba verdadera pasión por la ciencia, y la tenía hasta el punto de menospreciar los altos destinos con que le brindará la sociedad," (pp. 573-575)

No se cuida Balmes de ocultar sus simpatías y admiración por Descartes. Señala lo que él considera correcto y los errores que le encuentra. Por ahora, sólo interesa que nos fijemos en una significativa observación que hace: "Sea cual fuere el abuso que posteriormente se haya hecho del método de Descartes en lo tocante a la religión, debemos confesar que el ilustre filósofo concilió con el espíritu de examen su adhesión al catolicismo. Entre las máximas fundamentales que adoptó para seguir su carrera sin peligro, figura en primer lugar la de "conservar constamente la religión, en la que por la gracia de Dios había sido instruido desde mi infancia ... Después de haberme asegurado de estas máximas, y haberlas puesto aparte con las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia, juzgué que podía deshacerme libremente del resto de mis opiniones. (p. 577).

Balmes dedica varias páginas a la exposición de la doctrina de Descartes. Ya hemos visto cómo demuestra cierta simpatía y reconocimiento por ella. Sin embargo, no deja de señalarle algunos errores. Así lo hace con respecto a la identidad que hace Descartes entre alma y pensamiento: "El defecto de Descartes en este punto

[illegible] en tomar el fenómeno por la sustancia en la cual se reali[illegible]: [illegible] no de fundar la filosofía sobre nociones claras, reparan[illegible] en lo que venía claro, y decía: "no hay más", y en vez de decir: "[illegible] vez más". (p. 580). Con respecto a su concepción mecanicista del universo concluye: "pero en la actualidad está casi abandonada. - Difícilmente se sostiene lo que está en contradicción con el sentido común". (p. 581).

Continua con la exposición de Gasendo y Hobbes a quienes dedica unas cuantas líneas. Sin embargo, a Spinosa le dedica varias páginas. Ya en el segundo párrafo se pregunta: "¿en qué consiste tan absurdo sistema? En una definición de la sustancia, en la cual confunde Spinosa el subsistir sin inherencia a otro, o en sí, con el existir por necesidad intrínseca: de suponer que no puede ser distinto sino lo que es diferente; entender por infinidad absoluta un conjunto de absurdos; en tomar la palabra contener en un sentido - grosero" (p. 585). Más adelante añade: "No negaré que Spinosa fuera un hombre de mucho talento; quien carece de él no se hace tan - célebre: pero no puedo concederle esa profundidad que algunos le - atribuyen".

Más favorable es la opinión que tiene de Malebranche: "Uno de los más eminentes discípulos de Descartes ... un hombre de genio como Malebranche no se contenta con imitar; imitando inventa" - - (p. 586). Pero en su exposición critica arduamente su "ocasionalismo" y su ontologismo". Con respecto a lo primero opone la evidencia de la libertad humana y con respecto a lo segundo cree que "es la - exageración de una doctrina cierta; pero al fin es una exageración. y bastante peligrosa" (p. 588) ya que si bien Dios es la causa de toda verdad y la luz de todas las inteligencias no podemos negar - a las criaturas su actividad propia so pena de que "la idea de creación se transforme en emanación; que la comunidad de razón degenera

de visión en Dios en identidad de sustancia; y que el sentido íntimo se convierta en un fenómeno de la conciencia única. Así nos hallaríamos conducidos al panteísmo" (p. 589). Estos son los peligros a los que conducirían los postulados de Malebranche. "Sin embargo, es preciso convenir en que hay inmensa diferencia entre Malebranche y los panteístas", más que por sus principios filosóficos, por sus principios filosóficos, por sus creencias religiosas.

Locke es el "caudillo de los sensualistas modernos". La importancia de este filósofo no es tanto por la postulación del principio "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", que ya había sido sostenido por algunos filósofos de la antigüedad y que la escolástica lo admitía, sino más bien, por la nueva interpretación que le da. "El punto de vista en que se coloca el filósofo inglés es meramente psicológico: la observación de los fenómenos de la conciencia" (p. 590). En esto se parece a Descartes: en que parte del mismo hecho: yo pienso, pero las únicas fuentes de nuestras ideas son la sensación y la reflexión. "Como todas las doctrinas superficiales, presenta la de Locke una apariencia de claridad y sencillez que a primera vista seduce; pero examinada a fondo, ofrece desde luego gravísimas dificultades, y la claridad y sencillez se convierten en complicación y tinieblas... el entusiasmo -por Locke- ha disminuido: su obra es más bien citada que estudiada" (p. 591).

A Berkeley le concede muy poca importancia: "Parece que su objeto dominante fue el impedir los errores que en orden metafísico y moral podían resultar del sensualismo de Locke; y así escogió un medio muy seguro para guardarse del materialismo: negar la existencia de la materia". El planteamiento que hace este filósofo del problema no es "nuevo: se le ha propuesto en todas las escuelas filosóficas; sólo que Berkeley le dió cierta novedad con la osadía

de su pensamiento".

Sobre Leibnitz opina Balmes que "no hay que buscar en sus obras a un discípulo de Descartes ni de otro filósofo cualquiera: es original en todo. No puede tocar una cuestión sin emitir alguna idea nueva. Este es un hombre extraordinario, en quien el genio rebosa, aún en sus teorías más extrañas" (p. 593) Con respecto a su teoría de las mónadas y de la armonía preestablecida, Balmes se pregunta: ¿en qué se funda?. Además ¿cómo se salva en ella la libertad de albedrío? Con relación a la teoría de los indiscernibles Balmes ve un círculo vicioso, pues si la argumentación de Leibnitz se base en que nada se hace sin razón suficiente, el filósofo cervariense se pregunta: ¿cómo probará que no puede haberla para crear dos o más seres, semejantes en todo y sólo distintos en número?. Pero a pesar de todo, Balmes distingue entre el genio del filósofo y su obra ya que "procuraba el ilustre filósofo soltarlas -sus teorías- conciliándolas con la libertad de Dios y la del hombre: no sería justo atribuirle consecuencias que él rechazaba: en tal caso debe impugnarse la doctrina, pero respetando la intención del autor ... a pesar del peligro de algunas de sus doctrinas, merece ser tratado con respeto; y si se levantase del sepulcro confundiría de una mirada a esa turba de filósofos que, sin poseer ni su saber ni su ciencia, disuelven las ideas de su patria, la Alemania, y preparan desde allí grandes calamidades al mundo entero". Es probable que Balmes se refiere a toda la corriente idealista alemana encabezada por Hegel, quien muere en 1831 en pleno vigor de su actividad, con mucha fama e influencia en Alemania. - Por lo demás, la importancia de estos textos que hemos transcrito tienen el valor de manifestarnos la objetividad e imparcialidad de sus juicios. No se deja llevar por apasionamientos doctrinales, sino que buscar siempre destacar los valores que encierra cada filóso-

fo y los méritos que en justicia le corresponden.

Especial interés tiene para nosotros conocer la opinión de Balmes acerca de la Escuela Escocesa ya que, como expusimos anteriormente, algunos autores encuentran mucho parecido entre ambas filosofías. Lo curioso del caso es que Balmes, más que exponer la doctrina de Reid, habla de la del P. Buffier y al final añade: "En esta doctrina, que su autor desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid ... Es notable que este último —Dugald Stewart; al explicar en sus elementos de la Filosofía del Espíritu Humano el origen de la diferencia de la certeza entre las ciencias ideales y reales, reproduce también la doctrina del P. Buffier en su Tratado de las primeras verdades". (p. 599). Esta última obra de que nos habla Balmes fué publicada en 1724 y en 1822 fué nuevamente editada bajo un título diferente: La doctrina del Sentido Común, por un discípulo de Lamennais. Pero el P. Claudio Buffier padece un fuerte influjo de Descartes. No deja de ser curioso también que Balmes aclare que no quiere insinuar un influjo de Buffier sobre Reid: "No resolveremos si Reid se hacría formado con las obras de Buffier: esta es cuestión de personas; basta hacer notar la relación de las cosas" (p.598)

Para el objeto de nuestro estudio, esta es otra pista que tendremos que seguir, ya que se nos presenta la posibilidad de que las obras de Buffier, que en la primera mitad del siglo XVIII alcanzaron tanta fama, sean el camino por el cual Munguía simpatizó con la escuela escocesa y así resultara indirectamente la pretendida coincidencia con Balmes.

A Hume le dedica Balmes unas cuantas líneas donde expone su escepticismo y, sobre todo, la negación que hace del principio de causalidad. La opinión que tiene de Condillac es poco positiva, sobre todo porque su pensamiento es "poco profundo". "Esta doctrina aluci-

rió por breve tiempo aquella popularidad que, por ser adquirida con demasiada prontitud, deja sospechar la escasez de su fundamento, y hace presumir lo endeble de su duración ... en la actualidad su sistema ha caído en un profundo descrédito en toda la Europa, incluso la Francia. (p. 601)

"El nombre de Kant anda en boca de cuantos hablan de la filosofía moderna: y sin embargo, es probablemente uno de los autores menos leídos; porque serán pocos los que tengan la necesaria paciencia, que en verdad no debe ser escasa, para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde sí chispea a veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso que nos recuerda los iniciados de Pitágoras y Platón". (p. 602). Balmes hace un paragón en el punto de partida de Descartes y Kant: "Encastillado en su yo, a la manera de Descartes, da a sus teorías una dirección muy diferente de la del filósofo francés: éste sale al instante del yo, para elevarse a Dios, y ponerse en comunicación con el mundo físico; pero Kant se establece allí definitivamente, como en una isla de que no es posible salir sin ahogarse en los abismos del océano" (p. 603) Conforme va desarrollando el pensamiento de Kant deja caer su opinión sobre ella que es dura y tajante. Lo considera la causa de todos los errores filosóficos de Alemania "por una parte el escepticismo más disolvente; por otra el dogmatismo más extravagante expuesto en monstruosos sistemas" (p. 609).

Tampoco tiene ninguna piedad para expresar su opinión sobre Fichte, al que dedica varias páginas, como obligado por las circunstancias ya que al final dice: "Basta, que esto fatigue: he querido exponer el sistema de Fichte con sus propias palabras, porque era preciso dejarle la responsabilidad de los absurdos en el fondo y de los enigmas de la forma" (p. 612).

Hegel, a quien dedica menos tiempo, tampoco se escapa de su juicio: "el prurito de fundar escuela, de no ser simple discípulo, ha multiplicado en Alemania los sistemas: una misma doctrina, el panteísmo idealista, se expresa bajo distintas formas con palabras nuevas, siquiera sean las más extravagantes, con tal de que se satisfaga la pueril vanidad de pasar por inventor".

Jacobi quiere salvar la filosofía de la exasperación de la razón y toma como criterio el sentimiento: "Es un hecho notable en la historia de la filosofía, que para combatir un error se suele caer en el opuesto; verificándose el famoso dicho de que el espíritu humano es como un borracho a caballo, que cuando se le endereza por un lado se tuerce por el otro".

Lamennais es un "malogrado escritor -que- empezó por deprimir la razón exaltando la revelación; y acabó por deprimir la razón revelación exaltando la razón" (p. 616)

Cousin no merece un juicio mejor: "el que quiere nutrirse de doctrinas panteístas y de otros graves errores contra la religión, lea las obras de M. Cousin; y allí aprenderá otra cosa muy importante para semajantes casos, y es el negarse a sí propio, el no tener el valor de las propias doctrinas; el ostentar el sí y el no con la mayor serenidad" (p. 619).

Su historia de la filosofía termina con Krause a quien empieza a exponer con sarcasmo recordando cómo muchos en Alemania lo tienen como el restaurador de la filosofía. "Veamos pues en que consiste el nuevo sistema, cuyas pretensiones tendrán el mismo resultado que las de sus predecesores: después de haber prometido que lo explicarían todo, no explicaron nada; o vertieron un nuevo error, o dieron una nueva forma a un error viejo" (p. 620).

Esta historia de la filosofía de Balmes tiene una finalidad, no se limita a la mera exposición: quiere sacar un juicio crítico,

no de cada uno de los filósofos sino de toda la filosofía, hacer, llamémosle así: filosofía de la historia de la filosofía. "Se ha abusado mucho de la filosofía, ciertamente, pero ¿de qué no se abusa? No hay absurdo que algún filósofo no haya dicho: es verdad; pero ¿condenaréis las leyes?, ¿aboliréis los tribunales, porque se han cometido crímenes en nombre de la administración de la justicia? (p. 628). Balmes tiene una idea bastante precisa de lo que hay que entender por filosofía; no podemos reducir ésta a las escuelas, más aún, hay que tener precaución de las clasificaciones muy precisas: "o se funde o se alucina". "Donde hay un hombre que piensa sobre un objeto inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo ... La filosofía es la razón examinando ... donde hay examen, sea cual fuere su especie, allí hay filosofía". Se presenta un poco escéptico con respecto a los resultados de la filosofía que en lo material son muchas las conquistas prácticas, en lo social, unas cuantas, y en lo moral y religioso ninguna. ¿Por qué? Porque la "filosofía no ha hecho más que desbarrar cuando se ha desviado del Catecismo". Y esta verdad es la que más claramente nos muestra la Historia de la filosofía, de tal manera que el "estudio de la filosofía y de su historia engendra en el alma una convicción profunda de la escasez de nuestro saber: por manera que el resultado especulativo de este trabajo es un conocimiento científico de nuestra ignorancia". Pero no entendamos mal a Balmes: lo que acaba de afirmar no nos debe llevar a un desprecio por la filosofía, lo cual "es una especie de insulto a la razón. ¿y sabéis en que suele parar ese insulto? en apoteosis: la víctima se convierte en ídolo, y el agresor en su gran sacerdote. Lutero despreciaba la razón y tuvo la modestia de erigirse en legislador supremo"

CAPITULO III

MUNGUIA EN SU OBRA DEL PENSAMIENTO Y SU ENUNCIACION.

Carácter general

Unidad del saber

Filosofía.

CARACTER GENERAL DEL PENSAMIENTO Y SU ENUNCIACION

Cuando se estudia a un autor, normalmente, dentro de nuestro interior, vamos pasando por varias fases que empiezan con un juicio simplista ya sea de admiración, de aprobación o reprobación. Este juicio que al principio nos parecía tan evidente, poco a poco se va difuminando para dar lugar a la sospecha de que hay algo más que aún no logramos captar, y es entonces cuando surge la etapa de esquematización, en la cual tratamos de clasificar a dicho autor dentro de alguna de las categorías que el estudio de la historia de la filosofía nos ha proporcionado. Cosa por demás justificable ya que, por una parte, ningún filósofo es pieza aislada en el ajedrez de la filosofía sino que como el eslabón de la cadena tiene cierta deuda con su pasado y cierta trascendencia con el futuro; y, por otra, subjetivamente necesitamos el "contexto" que nos haga inteligible la orientación de su pensamiento.

De ahí que el estudio exhaustivo de un autor deba necesariamente comprender dos aspectos: el de su personalidad individual y el del ambiente en que la desarrolló. En otras palabras, el estudio de su pensamiento expresado a través de su obra filosófica, y el de las circunstancias actuales y pasadas que pudieron haber influido en su pensamiento. Esta empresa no es nada fácil, de ahí que en el presente trabajo no pretendamos abarcar toda la complejidad del pensamiento de Munguía, sino sólo señalar las bases de este estudio y poner los cimientos para una ulterior investigación.

Munguía, con su preclara inteligencia, su cuidadosa formación, su experiencia como maestro y su preocupación como Rector y Obispo, ha estudiado cuidadosamente las circunstancias de su tiempo y ha llegado a una conclusión: la causa de todos los males está en la falta de unidad en la enseñanza.

Según esto ¿Cuál es la preocupación fundamental de Munguía? ¿Qué papel desempeña dentro de la historia de la filosofía en México? ¿Qué conclusiones podemos sacar del estudio de su principal obra "Del pensamiento y su Enunciación?

Si observamos atentamente el título de su obra podemos empezar a vislumbrar la respuesta de estas interrogantes:

DEL PENSAMIENTO Y SU ENUNCIACION
Considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea
La Sicología, la Ideología, la Gramática General, la Lógica, la Retórica, la Poética y la Crítica llamadas a la unidad de sus principios, por un nuevo método de exposición.

Este es el título completo de la principal obra del Obispo de Michoacán,(del cual podemos retener tres ideas claramente expresadas y que deben ser el criterio que riga toda nuestra exposición): - Munguía busca un nuevo método de exposición cuya característica principal será la unidad de los conocimientos; hay 7 ramas del saber enumeradas en el título de su obra que deben ser expuestas con unidad; unidad que desarrollará en la exposición pero que intrínsicamente ya la tienen en sus principios: el pensamiento y su enunciación, y que lograremos siguéndo un camino muy seguro: considerando el pensamiento y su enunciación en sus hechos, en sus relaciones y en sus leyes.

Vamos ahora a tratar de desmenuzar todo este complejo de ideas. Lo primero que tenemos que hacer es precisar el objetivo principal que mueve a Munguía, y esto nos ayudará a entender el camino que escoge para alcanzarlo. A Descartes lo movía el problema de la certeza de nuestros conocimientos; a los empiristas que dependen de él, su relación con los objetos de la realidad; a Kant, las condiciones que lo hacen posible; a Berkeley contrarrestar los efectos del empirismo en la religión y la moral; etc. etc. En Munguía: "después de echar una ojeada sobre la historia de las causas que suelen influir más en la imperfección de los conocimientos, en la facilidad con que desaparecen, en el mecanismo con que se los posee y en la torpeza con que se los aplica, observamos que gran parte de ellos dependía del carácter aislado con que se enseñan casi todos los ramos, de la falta de esos principios guiadores que, mostrando al vivo la filiación natural de las ciencias, son los únicos que puden hacerlas habituales a la razón" (p. 242). La preocupación de Munguía es la educación, la adquisición de conocimientos. De ahí que su obra no nos hablará de la naturaleza del conocimiento, ni hará disquisiciones sobre la verdad de las

BIBLIOTECA CENTRAL
U. N. A. M.

cosas, sino sencillamente como adquirir conocimientos y como emplearlos. Su principal objetivo es, pues, educar la razón, ayudar a formar el hábito de pensar.

Desde este punto de vista debemos situar a Munguía, más que dentro del pensamiento más iluminista, en la corriente que abre J. J. Rousseau en Francia en contra de la filosofía de la Ilustración. Rousseau fue considerado enciclopedista y de hecho escribió algunos tratados para la Enciclopedia, pero a partir de 1749 reacciona contra la erudición intelectualista de su tiempo; doctrina que expone en su Emile ou sur l'éducatión. Según Rousseau, el hombre, por su naturaleza, es bueno; si se pudiesen desarrollar completamente sus dones naturales, el hombre sería bueno y feliz. Toda la educación, pues, hay que enfocarla hacia este punto: hacer volver al hombre de su falsa cultura al estado natural. En Rousseau influyó Locke con su opúsculo sobre la educación, que aunque no presenta ninguna teoría científica, sino más bien consejos prácticos, alcanzó gran autoridad sobre todo en Inglaterra. No faltan las buenas observaciones, de modo especial al inculcar diligentemente que la educación debe venirle al discípulo como por de fuera ni obligarle a ella violentamente, sino, en cuanto sea posible, activar y desarrollar su propia índole.

Esta actitud es la que asume Munguía y no la de los enciclopedistas que si bien manifiestan una preocupación por la educación, lo hacen con un carácter más bien erudito, como se puede ver en las mismas pretenciones de la Enciclopedia.

Con esto no queremos negar que la Ilustración sintiera esa preocupación por la educación; "La opinión entonces reinante establecía que el recto conocimiento de las cosas engendra espontáneamente las buenas costumbres y la vida dichosa: ésta es también la razón por que la "iluminación" promueve ardientemente la educa

ción y la formación de todos... Abogan por un nuevo método de educación adaptado a la Naturaleza, descuidando el estudio de las lenguas clásicas y urgiendo el conocimiento de las cosas mismas. Anteriormente, el fin de toda educación había sido "sapiens et eloquens pietas", ahora se tiene por hombre perito en las cosas del mundo, al que conoce bien las lenguas modernas, Geografía, Matemáticas y Política. Se abren escuelas para que se propague el conocimiento de las ciencias útiles, pero nótense las características que toma, sobre todo en lo que respecta a las lenguas clásicas, lo cual es muy significativo y por otra parte, lo que se busca es el técnico de la naturaleza, más que al hombre formado.

A Munguía no le interesa tanto la vasticidad de los conocimientos cuanto el desarrollo de la capacidad de pensar, más de acuerdo con la mentalidad de Rousseau. Su preocupación es la imperfección de los conocimientos, que se manifiesta en la facilidad con que desaparecen, el mecanismo con que se les posee y la torpeza con que se les aplica.

"Trazar un camino diverso a la marcha de nuestras facultades en el más amplio de los estudios; suministrar a la razón todo y sólo cuanto necesita para desenvolverse y seguir la generación de todos estos ramos subalternos; preparar esa especie de fuerza y de poder intelectual que sacude invisiblemente con el decisivo influjo del análisis las trabas de un artificioso mecanismo; procurar el desarrollo de las facultades mentales mediante un corto número de principios de universal aplicación para la filosofía, para las ciencias, para las lenguas, para la retórica, y poética, en suma, para la literatura: He aquí nuestro pensamiento." (p. 250)

Las ventajas que tendrá este nuevo método son correlativas a los defectos que señalaba: mayor amplitud y universalidad en los conocimientos, menos tiempo en la carrera y más alivio en el ejercicio de las facultades mentales, mayor garantía de retentiva, desenvolvimiento y aplicación en todos estos principios.

El Rector del Seminario Tridentino de Morelia, donde él mismo se había formado y, más tarde, fuera maestro, conocía los defectos de la enseñanza y, consecuentemente, de los textos que se utilizan, en los que "cada autor, para dar una idea exacta de lo que enseña, ocupa gran parte del libro en exponer las ideas comunes, de tal manera que se individualizan en cada ramo, pareciendo privativos de él, si a esto le añadimos que cada autor contra la tradición los expone en su método particular, resulta que se recarga estérilmente la memoria de los estudiantes, estorban la reflexión y confunden las ideas. Otro mal que se ocasiona es la invasión recíproca de las ideas de unos ramos en otros, de tal manera que se ve todo un objeto sin relación a los otros de su género: los estudios son siempre incompletos y en cierto modo mecánicos. Mecánicos porque "no se llaman los principios a la unidad de la ciencia... no se concatenan (los principios) según la filiación natural de las ideas... no se abraza todo el sistema de sus relaciones esenciales" (p.244) y por tanto, tiene la inteligencia menor parte, y la memoria el principal empleo. También como consecuencia de esa falta de unidad en los principios surge otro defecto: la multiplicación estéril de las reglas: "Los partidarios ciegos del pormenor; los que se eternizan en las reglas y en los órdenes subalternos, los que bajo el espacioso pretexto de profundizar, multiplican indefinidamente las divisiones y subdivisiones de escuela, para dar nacimiento a muchos todos, no siendo sino partes, figuran de por sí como otras tantas ciencias y artes, son los pe-

ores enemigos de la juventud estudiosa: aprixionan la inteligencia recargando la memoria, y quitan el ejercicio franco del pensamiento, al desarrollo de las más bellas y fecundas potencias del alma, lo que dan a la estéril recolección de ejercicios aislados y de áridos preceptos" (p. 249).

No es nuestra intención afirmar una influencia plenaria de Rousseau en Munguía, pero sí en cuanto al problema mismo. Cosa por demás muy probable dadas las circunstancias históricas del momento. Una vez lograda la Independencia política de la Nueva España, el movimiento liberal en México se adecuó a las características peculiares del momento, que se resumían en lo que se ha dado en llamar "la independencia de la Colonia" que tendrá su culminación en la Reforma. Esta segunda independencia, al no ser política, no se logrará mediante la Revolución. No se trata ya de una emancipación jurídica sino mental y consuetudinaria. Portanto, el camino será otro: la educación. La inestabilidad política de la primera mitad del siglo XIX no permitió que se planeara una educación desde el terreno oficial, pero sí encontramos la idea en muchos de los intelectuales de la época. Si a esto añadimos la influencia del pensamiento roussoniano en la guerra de Independencia, no nos es difícil estimar que la influencia del ginebrino trascendiera el plano meramente político, ya que sus ideas repercutieron tanto en el bando liberal como en el conservador. "En los anos siguientes, la influencia de las ideas francesas y de la concepción liberal burguesa aumenta. Su atractivo es tanto que un escritor como Mier que en su Historia... de 1813 había criticado duramente a Rousseau muestra en 1820 su influjo" (1). "Es curioso observar cómo, pese a la oposición de esta concepción al liberalismo, es tanta la influencia de las nuevas ideas que el propio Iturbide emplea a menudo el lenguaje de Rousseau". (2)

Otra vía muy probable por la que Munguía se planteara el problema educacional es Jovellanos. Según nos refiere M. Martínez, Clemente Munguía durante sus primeros años de formación en el seminario gustaba de leer a los buenos escritores españoles, entre los cuales menciona a Gaspar de Jovellanos (1744-1811) que, a más de buen escritor, fue de los primeros que empezaron a propagar el sensismo en España. Por otra parte hay quien le adjudica no poca importancia en el movimiento independiente de 1808. (17)

Al analizar la segunda cuestión a que hacíamos referencia -términos en que se plantea un problema- son diferentes los elementos que en ella intervienen. Lo que Munguía pretende en "Del Pensamiento y su Enunciación" es mejorar la enseñanza, pero ¿en qué términos concibe este mejoramiento? Por una parte la idea de progreso lo ha herido y no se hace menos: "manifestamos -se refiere a sus obras anteriores- que, si nuestros establecimientos eclesiásticos no están sujetos a la ley del progreso en todo lo concerniente al fondo de las doctrinas metafísicas, morales y religiosas, sí lo están en las cuestiones de método, porque deben aprovecharse donde quiera todas aquellas lecciones útiles que suministran la observación y la experiencia, para facilitar más y más a la juventud la adquisición de todos los conocimientos que abraza el sistema de su carrera eclesiástica y civil" (p.242). La reforma en el método de enseñanza va encaminada a facilitar la adquisición de conocimientos pero, y esto es muy importante tenerlo en cuenta, no de los conocimientos que llevan a establecer las leyes de la naturaleza a la manera de Bacon, sino de aquéllos que capacitan al hombre para seguir la carrera eclesiástica-civil.

Se trata de establecer una base, unos cimientos, que preparen a los jóvenes que van a adquirir una formación intelectual

de cualquier tipo. En cierta forma podemos decir que Munguía lo que hace es trazar un plan de estudios preparatorios a la formación universitaria. Si esto lo tenemos en cuenta, al juzgar en concreto las afirmaciones que sostengo, no perderemos de vista que él no trata de demostrar una nueva teoría, ni de dar una -- nueva interpretación a los problemas filosóficos de su tiempo. Su esfuerzo va encaminado fundamentalmente a los jóvenes que ingresan a la universidad para que tengan todo el bagaje intelectual necesario y puedan realizar sus estudios. Del Pensamiento y su Enunciación no es una obra propiamente filosófica. Munguía no trata de hacer Filosofía. Indudablemente que encontraremos - una concepción filosófica y la influencia de determinadas filosofías; no en la misma proporción en que la encontraríamos en - un libro de texto de Historia, de Derecho o de cualquier otra - disciplina de la rama llamada de Humanidades. En Munguía está - más latente. Es un pensador profundo que quiere dar a los jóvenes no "información" -acumulación de datos- sino "formación": - capacidad de pensar y de asimilar por propia convicción.

"Mientras llega el tiempo... nos ha parecido muy del caso - elegir siete de los ramos que abraza toda la parte filosófica - de los estudios comunes, y por donde se hace la transición a -- las ciencias particulares y a las facultades mayores... Tal es el objeto de esta nueva publicación" (p. 242)

La meta que se ha propuesto Munguía: dar unidad a la formación preparatoria de los jóvenes (1), es una empresa de gran -- magnitud que conscientemente se da cuenta no puede resolver él - solo, de ahí que para empezar haya escogido esas 7 disciplinas. Ha buscado experiencias que le ayuden en su empresa, pero no ha

encontrado quien se las dé. "No conocemos una escuela donde todos estos ramos, precisados a la unidad científica, se liguen y eslabonen entre sí, como las partes de un gran todo, de una ciencia más amplia y universal" (p. 248).

Es así como Munguía concibe el mejoramiento de los estudios pero aún nos falta precisar dónde cree que va a encontrar la raíz de esa unidad. En párrafos anteriores ya quedó algo dicho sobre esto, pero hay uno en el que explícitamente nos lo declara: "Deseosos como el que más, de acudir al remedio de este mal, indicamos una idea en que vienen a formularse, digámoslo así, todos los medios de reforma en materia de métodos ¿Cuál es esta idea? El sistema bien seguido de los estudios comparados" (p.247)

Resumiendo lo dicho hasta ahora, encontramos que Munguía ha seleccionado siete disciplinas: la Psicología, la Ideología, la Gramática General, la Lógica, la Retórica, la Poética y la Crítica, que considera los estudios comunes para los estudios superiores. Estas disciplinas deben formar una unidad, deben presentarse, no aisladamente, sino formando parte de un todo. Las relaciones que las unifiquen nos vendrán dadas por el sistema de los estudios comparados o filosofía de las ciencias.

Veamos cómo pueden integrarse dentro de este discurso los siguientes textos:

"No conocemos una escuela donde todos estos ramos, precisados en la unidad científica, se liguen y eslabonen entre sí, como las partes de un gran todo, de una ciencia más amplia y universal, que abrace la palabra en todas sus relaciones" (p. 248)

"Los grandes modelos en el arte de hablar nunca cometen a -

priori una figura, pues esto bastaría para que fuesen fríos o violentos, pero bien habituados a la filosofía de las lenguas, a las relaciones íntimas del pensamiento con la palabra, del discurso con su objeto, nunca dejan de presentar a la curiosidad artística de los buenos gramáticos y retóricos un campo muy vasto de análisis y observación". (p. 249)

"Nace de aquí una idea que no está satisfecha en las aulas, la de trazar un cuadro completo, en que, apareciendo la palabra en su origen, en sus caracteres, en sus objetos y en sus relaciones diversas, deje percibir con toda claridad la filiación común y científica de la Psicología, Ideología, Gramática General, Lógica, Retórica, Poética y Crítica. He aquí el motivo que nos ha determinado a emprender este nuevo trabajo".

Pensamiento y palabra. Es la idea que hemos querido resaltar en todos estos párrafos porque así entenderemos lo que había dicho páginas antes: "Es nuestro ánimo reducirlos a un sólo sistema, considerarlos todos como manifestaciones de una ciencia, y no como estudios separados... comprendiéndose todos en la unidad científica de los principios que gobiernan "el pensamiento y su enunciación" (p. 243).

La respuesta a nuestra pregunta ha quedado clara: la unidad viene dada por la paternidad común de esas 7 ramas del saber: el pensamiento y su enunciación. Esta íntima relación entre el pensamiento y la palabra en algunos textos parece justificada porque Munguía habla concretamente de los establecimientos literarios, pero en otros se ve claramente que no la

considera privativa de esos estudios. Y si alguna duda nos quedara, basta recordar que el título de su obra es Del Pensamiento y su Enunciación.

No creo que sea fácil penetrar todo el fondo de ideas que se encuentran encerradas en esta doctrina. Dos soluciones caben, calificar de incoherente y superficial a Munguía, concluyendo que no sabía exactamente lo que quería, limitándose a exponer una serie de teorías; o bien pensar que la riqueza y profundidad de su pensamiento requiere un estudio serio y detenido de toda su obra, hasta lograr relacionar todas sus ideas. Como lo primero, por fácil y sencillo, lo debemos desechar, no nos queda otra actitud justa que la de suponer lo segundo mientras no se desmuestre lo contrario.

Hay tres expresiones, dichas con un mismo significado, que debemos analizar deternidamente:

- El pensamiento y su enunciación.
- Los estudios comparados.
- La filosofía de las ciencias.

La que reviste mayor importancia es la primera, no sólo porque da el nombre a la obra de Munguía, sino también por ser la que con más frecuencia utiliza el autor. Las otras dos, prácticamente son sólo utilizadas en los textos que ya hemos transcrito, lo cual nos impide hacer una comparación de los diferentes contextos. Pero el limitado estudio que hagamos nos servirá para completar el sentido de la primera expresión.

La importancia de esta expresión la percibimos a primera-

vista. La íntima relación que Munguía establece entre lo del pensamiento y su enunciación es una idea que empapa toda su obra. En un texto, no fácilmente comprensible, el obispo de Michoacán, expone toda la importancia que para él tiene: -- "Trátase de ver, si una rápida ojeada sobre dos estudios preparatorios, que son vistos como la base fundamental de las profesiones especiales, puede suministrar al talento de lo necesario para que reasuma por sí de una manera precisa y fecunda todos los principios de mayor aplicación en el ejercicio de las letras, llamando a la teoría filosófica, tanto como sencilla, de las ideas y de su expresión, lo más fundamental y aplicable que se trata bajo las denominaciones indicadas" (p. 250).

Esta doctrina no tiene el mismo alcance que le da Balmes, cuando en su metafísica, coloca después de la ideología pura la gramática general, ya que partiendo del principio del progreso en la expresión del pensamiento y la palabra, establece la identificación de ambos; de tal modo que pensamiento y palabra dan unidad a las siete disciplinas enumeradas: "apareciendo la palabra en su origen, en sus caracteres, en sus objetos y en sus relaciones diversas, deje percibir con toda claridad, la filiación común y científica de la Psicología, etc."

¿Cuál es el valor que debemos adjudicar a este postulado dentro de la obra de Munguía? El papel que desempeña ya lo conocemos: la filiación natural de las mencionadas disciplinas que constituyen los estudios comunes. Sin embargo, -

antes de precisar los efectos de este postulado, es necesario que precisemos la naturaleza de esta íntima relación que existe entre el pensamiento y su enunciación.

Tampoco debemos caer en el otro extremo, actitud que coincidiría con el "Tradicionalismo" de Bonald y Lammenais. Para aquél el lenguaje es un medio necesario para la actividad de la inteligencia y la vida moral, hasta tal punto que lejos de ser efecto de la razón, ésta es, por el contrario, la consecuencia de aquél. Siendo, por tanto, el lenguaje previamente necesario a la actividad racional, el hombre no pudo descubrirlo sino que Dios hubo de comunicárselo y, juntamente con él, revelarle ideas y verdades, puesto que la palabra es signo manifestativo del lenguaje y simultáneamente con éste; sólo mediante la sociedad y la educación adquiere el hombre la palabra y el pensamiento; y como la educación es imposible sin fe, ésta viene a ser condición necesaria de todo conocimiento, aún del natural.

Que Munguía no caiga en este extremo, lo demuestra el siguiente texto: "¿No es cierto que la palabra supone la idea? ¿No lo es también que las gramáticas especiales prescinden, y en cierto modo deben prescindir también de su parte ideológica? ¿No es cierto que la cláusula representa al pensamiento en todas sus formas? (p. 245)

Aunque hay algunos datos que podrían dar lie a pensar que esta correlación sea fruto de la influencia de la ideología, no nos parece que debe entenderse como una copia que haya hecho Munguía de ella.

La Ideología es una escuela filosófica encabezada por Destutt de Tracy (1756-1793) cuyas obras fueron conocidas en México y ejercieron cierta influencia. El nombre le viene dado por el propósito principal que se trazaron: hacer la ciencia de las ideas. Casi en su totalidad son deudores del sensimo de Condillac y manifiestan cierta actitud análogo a la de Munguía en relación al lenguaje. Hans Barth comenta a propósito de la Ideología: "No posee tan solo importancia teórica, sino que, desde un principio tiene un significado práctico, pues únicamente ella ofrece una sólida base a las ciencias políticas, morales y pedagógicas. Lo mismo que el conocimiento de la naturaleza y el hombre, la teoría de la educación, la economía y la ciencia del estado necesitan de la ideología, que investiga como se origina, se forma y se desarrolla la expresión de las ideas mediante el lenguaje". A pesar de la aparente semejanza de esta idea con algunos textos de los ya citados de Munguía, no creemos que lo haya tomado de los ideólogos, porque las diferencias que presentan éstos con Condillac hace que Munguía esté más cerca de éste que de aquéllos. Esto nos hace pensar que, si en la diferencias substanciales que separan a Condillac de Destutt de Tracy, Munguía sigue al primero, es difícil que un tema secundario de éste último sea tomado por el obispo Munguía.

Estas diferencias a que nos referimos las podemos concretar en una que constituye el criterio que sigue Munguía en su Psicología. Para Destutt de Tracy que, igual que Condillac, quiere derivar todas las ideas de la facultad especial como el

juzgar y el recordar, debe reducirse a otra facultad última. En el sentir, que equivale al pensar, están contenidas en cierto modo distintas facultades especiales que se desenvuelven gradualmente con el uso, y son cinco facultades que de ningún modo deben confundirse. En cambio para Condillac, todas las facultades humanas, incluso la de pensar, las concibo como sensaciones transformadas.

Amén de todo lo dicho, si recordamos las otras expresiones que utiliza Manguía cuando nos explica qué es lo que busca en el pensamiento y su enunciación, se manifiesta más claramente nuestra teoría de que el obispo de Michoacán debe el planeamiento del problema a una elaboración propia, pero confusa, de los mismos principios empiristas, recibidos en germen a través de Jacquier y abonados por las doctrinas de Condillac. Las expresiones a que nos referimos son: estudios comparados, filosofía de las ciencias, y filosofía de las lenguas.

Respecto al primero, no poseemos aún la suficiente documentación para determinar su origen dentro del pensamiento mexicano.

Como punto de referencia tenemos la historia de la facultad de Derecho de la Universidad de Guadalajara. Bajo este título escribió un estudio el Lic. José Montes de Oca y Silva, en que analiza la evolución de dicha facultad desde su fundación en noviembre de 1791. En 1831 se expidió un nuevo plan de estudios que había sido elaborado por el Lic. Jesús López Portillo. Con respecto a este plan el autor hace el siguiente comentario: Es conveniente señalar el hecho de que el Plan General de Enseñanza expedido por el Gral. Ocazán, entonces Gobernador del Estado de Jalisco, se adelantó a la propia reforma educativa que había de tener lugar en 1867 al triunfo de las armas liberales; y que nuestros educadores y pensadores jaliciensses de propia ini-

cintiv. e uns inados solamente por su amor a la niñez y a la juventud y con los principios liberales que tomaron directamente de las fuentes europeas, organizaron la enseñanza pública en Jalisco. independientemente de lo que se pensaba y después se nizo en la Capital de la República" (p. 36). Pero al margen del valor que le atribuye el autor de este estudio a estas reformas educativas, nos interesa analizar concretamente su opinión acerca de la Facultad de Derecho."... Se establece una cátedra especial de Historia del Derecho, de acuerdo con los principios de la escuela historicista que quiere que se indague el orden jurídico siguiéndose el método histórico-comparativo" (p. 43) En primer lugar debemos observar que dicho plan es expedido en 1861, es decir, 10 años después de que fué publicada la obra de Manguía. Para aquella época 10 años no es mucho. En segundo lugar, relacionar la expresión "estudios comparados " con el historicismo- no en el sentido de escuela -no parece que esté fuera de lugar, más adelante tendremos ocasión de mostrar la importancia que tiene la historia en Manguía.- Así que vamos a aventurarnos un poco por este camino para ver qué encontramos.

¿A qué escuela historicista se refiere Montes de Oca? Debemos descartar que se trata de Dilthey que vivió de 1833 a 1911 y cuyo influjo es bastante posterior a Manguía: prácticamente hasta después de la segunda guerra mundial. De ahí que sea de sospechar un error en el libro de Montes de Oca, pues, si bien es posible la influencia de una visión historicista de la ciencia, tal escuela, como tal, no es conocida sino bastante más tarde. Dilthey elaboró una detallada teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu, cuyos tres principios fundamentales son los siguientes: el conocimiento histórico es au

tognosis; el comprender es diferente de explicar, pues no se trata de una función racional sino de un poner en obra, todas las fuerzas motivas del alma. La comprensión es un movimiento de la vida hacia la vida, porque la realidad misma es vida. Si tenemos en cuenta que su filosofía es una peculiar reacción al intelectualismo, a esa tendencia a sistematizar la vida, entenderemos la importancia que para él tiene la visión histórica. De ahí que no nos sea factible buscar algún contacto entre Manguía y Dilthey no directo, sino a través de las mismas influencias que adecía este último- en Dilthey hay dos factores que nos ayudan a entender la totalidad de su filosofía: su reacción contra el intelectualismo y el auge de las ciencias históricas en Alemania en la segunda mitad del siglo pasado, y que si bien partió del positivismo, también acogió fuertes influencias kantianas. Las influencias recibidas por el profesor de Berlín debemos buscarlas en los pensadores alemanes que ya habían iniciado esta ruta de reacción al intelectualismo: Schopenhauer y Nietzche, pero ninguno de ellos nos interesa desde el punto de vista que estamos analizando a Dilthey.

Un rasgo común -visión histórica- lo encontramos también dentro de la corriente neokantiana, especialmente en Guillermo Windelband, principal representante de la escuela de Baden, que en su famoso discurso "Historia Y Ciencia Natural" de 1894 expone ya sus ideas: ambas ciencias son empíricas, pero el físico ve el hecho concreto, solamente un ejemplo, un caso particular, de un tipo general, y busca las relaciones y leyes universales; el historiador ve en el hecho concreto un individuo como tal y quiere conocerlo científicamente; el físico considera las cosas ya acontecimientos sensibles, que son contingentes y mudables. Windelband en consecuencia rechaza la división de las ciencias naturales y noológicas, pues el fundamento de la división debe

ser la estructura lógica de las ciencias, no sus diversos objetos, y propone dividirlas en nomotéticas e idiográficas. Tal filosofía presenta varios rasgos coincidentes con la de Munguía: no sólo el rasgo histórico a que nos estamos refiriendo especialmente sino también la división de las ciencias fundamentadas en la estructura lógica de las ciencias y no en la diversidad de objetos. Sin embargo, debemos descartar toda relación entre ambos pensadores por las mismas razones que expusimos con relación a Dilthey.

De cualquier manera, no podremos borrar toda sombra de duda, puesto que el término "estudios comparados", es una expresión canonizada por la impronta historicista que selló el pensamiento alemán en especial durante la segunda mitad del siglo pasado. El influjo de Kant, por una parte, y el positivista, por otra, ha producido tal desprecio por la metafísica que en absoluto se quiere hablar de esencias, del constitutivo formal de las cosas y, entonces un camino para el conocimiento de las cosas será el "comparativo", relacionando las cosas que para Dilthey la futura misión de la filosofía no consistirá en edificar nuevos sistemas o repetir los antiguos, sino únicamente en explicar su origen.

Las expresiones filosóficas de las ciencias, filosófía de las lenguas hay que entenderlas de acuerdo con lo que diremos más adelante acerca de la filosofía.

MUNGUIA Y LA UNIDAD DEL SABER

Relativamente moderna es la preocupación por encontrar la íntima relación que enlaza las diferentes ramas del saber humano. En Clemente de Jesús Munguía (1810-1868) encontramos vivamente planteado este problema, pero con un enfoque sino original al menos fuera de lo ordinario. Fuera de lo ordinario, porque clara, viva y explícitamente Munguía se plantea este problema pero no como investigador. No es el hombre de ciencia que quiere "comprender" las distintas ciencias y para ello trata de determinar sus relaciones intrínsecas, con el deseo de satisfacer un anhelo personal. Munguía parte de un punto de vista diferente: se fija en el hombre que gradualmente va desarrollando su espíritu mediante el contacoto con la cultura. Ante este hecho hay dos posibilidades: abrir un casillero para cada rama del saber y emprender la laboriosa tarea de ir depositando en un anaquel diferente el contenido de cada especialidad. La otra posibilidad es sembrar y hacer germinar una semilla que dará lugar a un tronco, base común, explicación y fundamentación de las ramas de ese árbol. Esto último es lo que se propone Munguía, ya que lo anterior es lo que se venía haciendo hasta ahora.

Por todo esto se comprende que "Del Pensamiento y su Enunciación" no es una obra teórica, especulativa, sino eminentemente práctica. No se propone directamente hacer un estudio científico de las diferentes ramas del saber, sino poner en condiciones a la inteligencia para que ella misma lo haga. Pero si su intención no es propiamente la de un investigador no por eso desmerece nuestra atención ya que el valor que tiene, en cuanto solución personal -incluso original- a un problema, lleva implícita una concepción del saber. Tiene todo el valor de una teoría filosófica, aún cuando no tenga esta pretensión. Su "nuevo método de exposición" surgió principalmente por una razón didáctica, pero él mismo supera esta limitación.

En "Del Pensamiento y su Enunciación" trata de exponer "relacionadamente" aquellas disciplinas que considera necesa-

rias par la formación básica que exigen los estudios especializados. Selecciona 7 disciplinas: Psicología, lógica, ideología, gramática general, poética, retórica y crítica. Pero no se enfrenta a ellas como el científico, el filósofo o el literato, sino como el maestro que debe "enseñar" esas disciplinas a sus alumnos. Por tanto, en su obra, no podemos pretender encontrar un estudio de cada una de estas materias: no hace ni lógica, ni Psicología. Toma el contenido de cada una de ellas, no en sí mismo, sino en su "relación" con las demás. Valga esta indicación par no sacar fuera de sus límites a nuestro autor, ni juzgar su pensamiento más allá de lo que él se propuso.

Podemos considerar que "Del Pensamiento y su Enunciación es un intento de exponer nacionalmente la unidad del saber humano. Hay ahí toda una concepción de lo que es el hombre en su "dinámica intelectual", en frase de un autor moderno y, objetivamente, una valoración de las ciencias. Pero las mismas ciencias quedan valoradas y unificadas <u>en</u> y <u>desde</u> el hombre. Por eso nos atrevemos a decir que hay de por medio toda una doctrina pedagógica en la que se nos presenta al hombre integralmente. Es un estudio del hombre concreto en su individualidad y en su sociabilidad, del hombre en relación con el saber y en relación con el bien. En una palabra, todas las ciencias tienen su justificación en la medida que proporcionan al hombre los medio necesarios para llegar a su fin.

¿Cómo concibe Munguía esta unidad del saber? Valiéndonos nuevamente de nuestro ejemplo podemos expresar así: la semilla con el pensamiento y la enunciación deéste: el tronco, los hechos, las relaciones y las leyes: tres elementos constitutivos de todas las ciencias; por último, las ramas son las diferentes ciencias (él señala 7, pero de ninguna manera es una enumeración exhaustiva). Es importante tener en cuenta que no es un método deductivo en el que las ramas del saber se deducen de unos principios asentados (more geométrico). En cierta forma es, más bien, inductivo, pues parte de la existencia de determinadas disciplinas del contenido que la sabiduría humana les ha otorgado, para exponerlas siguiendo el orden de su génesis.

HECHOS, RELACIONES Y LEYES

"Analizando con escrupulosidad una ciencia, un arte, una pieza literaria, cualquiera que sea, con el objeto de buscar aquellos elementos que nunca faltan, y que bastan por sí para resumir lo fundamental de cada género, nos fijamos desde luego en tres cosas. ¿Cuáles? Primera, los hechos; segunda, sus relaciones; tercera, sus leyes. Hechos, relaciones y leyes, he aquí la primera base, la piedra angular, el ancho y profundo cimiento sobre el que descansa el inconmensurable dificio de las ciencias, de las letras y de las artes" (I, 250)

Esta trilogía de hechos, relaciones y leyes es para Munguía, no sólo lo elemental que se encuentra en todas las ramas del saber, sino que, por eso mismo, es también el cimiento de todas las ciencias. Puesto que ninguna rama del saber puede "traspasar nunca los límites en que se contienen los hechos, las relaciones y las leyes del pensamiento y su enunciación" (III, 10) el "nuevo método de exposición," tendrá esta misma estructura. "Del Pensamiento y su Enunciación se divide en tres partes, cada una de las cuales está dedicada al estudio del pensamiento y su enunciación como hecho, como relación y como ley respectivamente.

Quizá el lector esté pidiendo una explicación de los términos "el pensamiento y su enunciación". Este es un tema que rebasa los propósitos de este artículo, en el que nos proponemos únicamente analizar la trilogía hechos, relación y leyes; pero basten estas pocas ideas: por pensamiento Munguía entiende toda "vivencia": es un término que no se limita a la actividad de la inteligencia; mientras que la enunciación

del pensamiento no es otra cosa que el lenguaje.

LOS HECHOS

Munguía entiende por "hecho" lo que cualquier empirista llamaría fenómeno. No lo define como una realidad objetiva, independiente del sujeto que la considera, sino que viene defijido con relación al sujeto cognoscente, pues hecho es todo lo que existe, todo lo que ha existido, ya caiga bajo el dominio de los sentidos, ya nazca y muera en las regiones inaccesibles del pensamiento" (I, 251). Concede igual valor a lo que cae bajo el dominio de los sentidos y, por tanto, a lo material y sensible, que a una realidad cuya existencia está limitada al pensamiento. Si un "hecho" es sencillamente todo lo que ha existido, existe o puede existir, esta manera de entender los hechos encaja perfectamente con la filosofía predominante en los tiempos en que se formó Munguía: Locke y Hume a través de Condillac. Entiende por hecho lo que para un empirista es el punto de partida, a saber, la experiencia, el dato inicial cuyas relaciones y leyes estableceremos posteriormente: "Las ciencias todas que se refieren a Dios parten de un hecho, su existencia; las que se refieren al hombre, parten de un hecho, su existencia; las que se dirigen al espíritu, parten de un hecho, su existencia; las mismas teorías de la posibilidad están fundadas en la existencia, pues lo que se concibe como posible, mucho antes de que figure en el mundo de la realidad tiene su crepúsculo y perspectiva en el horizonte del pensamiento. Los hechos, pues, constituyen el primero de los elementos que buscamos" (I, 251). En esta descripción de "los hechos", al mismo tiempo que le da un significado más amplio, estos resultan de mayor vaguedad, pues hecho es todo lo existente, pero existe todo lo que es susceptible de ser afectado por la partícula "es", prescindiendo de una actividad física, espiritual o, incluso de la mera posibilidad.

Queja más en sí mismos y en relación al conocimiento. Desde este segundo aspecto, los "hechos" son el objeto de la primera facultad cognoscitiva: la "atención". Es considerar algo en "su simple aparición" y, por tanto, "no dan más que una idea" (I, 251) De cualquier manera esta se entenderá mejor cuando hablemos de la "relación", donde explicaremos la "Psicología" de Munguía.

Considerados en sí mismos, "la narración de los hechos se llama historia" (I, 251). Al considerar la historia como narración de hechos, parecería que Munguía tiene un concepto muy pobre de ella, si nos guiamos sólo por el valor literal de las palabras. El texto completo a que nos referimos dice así: "La narración de los hechos se llama historia; el estudio de las relaciones filosofía; el conjunto de las leyes en cuya observancia está vinculada para el hombre la verdad y el bien en sus respectivos géneros, se llama legislación". De aquí que esta nueva trilogía, enriquece el contenido de la anterior y la historia se convierte en el primer momento de todo fenómeno cultural. El "inconmensurable edificio de las ciencias, de las letras y de las artes "son diferentes manifestaciones del pensamiento y su enunciación. Tal manifestación pasa por tres fases, no reales ni cronológicas, en el sentido de una evolución abintrínseco, sino momentos por los cuales pasa el pensamiento que las crea o las contempla.

Para entender este proceso, es necesario comprender la posición de Munguía, es decir, tener en cuenta el ángulo desde el cual él mira las ciencias. Tomemos por ejemplo dos ramas del saber que menciona Munguía: la Psicología y la poética. Ambos fenómenos culturales pueden observarse desde dos puntos de vista. En uno: objetivamente, por lo que son en sí mismos Así vemos que son de índole diversa: una es ciencia, la otra es arte; la primera tiene un objeto real y por él está condicionada; la segunda, aunque basada en los hechos, sin embargo mira principalmente a la impresión subjetiva que produce. Es decir, que desde este punto de vista lo que principalmente resalta son las diferencias, aquellas cosas que las separan. Pero si en vez de querer localizar las diferencias, bus-

camos lo que tienen de común, vemos que ambas tienen su sede en el hombre: sin el hombre no hay poesía ni Psicología. Desde este momento estamos colocados en un camino totalmente diferente. Esto es lo que hace Munguía: no considera las ciencias en sí mismas. El las ve en relación con el sujeto, y más que con el sujeto que las ejercita, con el sujeto que las produce. De tal manera que en su "filosofía de las ciencias" no se fija tanto en el condicionamiento que el objeto de estudio opera sobre la inteligencia, sino en el movimiento de la inteligencia al conocer las cosas. Por lo tanto resalta lo que une a las diferente ramas del saber, y no lo que las separa; con lo cual ya está en condiciones de desarrollar "la generación de las ciencias, de las letras y de las artes" (I, 178)

Esta "generación" pasa por tres momentos: su historia, que son los elementos simples que constituyen la ciencia; su filosofía, que es el análisis de estos elemtos, y que nos lleva a conocer las relaciones que los unen; y, por último, su legislación, que nos lleva a determinar las leyes que los rigen a partir del análisis obtenido en la parte filosófica.

LAS RELACIONES

Todo estudio empieza con la consideración de los hechos, desde el momento en que nos percatamos de las cosas que son. Pero no podemos conformarnos con este primer conocimiento, ya que "por grande amplitud que proporcione al discurso el estudio de la simple existencia, queda mucho por hacer siguiendo esta existencia misma en el sistema de su acción, en su marcha gradual hacia el destino que tiene" (II, 3). De esta manera nos introduce Munguía en el segundo elemento de todas las ciencias: la relación.

El significado preciso del término "relación", que emplea el obispo de Michoacán, no es fácil determinarlo a pesar de las descripciones que nos da, ya que lo usa polivalentemente. En el texto consignado anteriormente, vemos que la relación surge precisamente en la dinámica teleológica de las cosas, pues mientras los hechos quedan reducidos al estudio de

la "simple existencia", las relaciones aparecen cuando estudiamos las cosas en el sistema de su acción. Este valor teleológico de la relación es lo que permitirá a Munguía hacer el tránsito al tercer elemento: las leyes, pues si las cosas deben alcanzar su destino es necesario conocer los medio, las reglas que deben observarse, para llegar a él. Por esto mismo podrá, más adelante, identificar el criterio, la parte legislativa, con la filosofía. Para no romper el hilo conductor de nuestra exposición, hemos dejado para en un apartado especial lo referente a la filosofía, y al final lo relativo al criterio.

Al estudiar el pensamiento y su enunciación, considerado en el sistema de sus relaciones, Munguía concibe el término "relación", no como algo real, sino como algo expresa primordialmente "el acto de una operación mental"; es, en otras palabras, " el acto de la mente por el cual referimos unas cosas a otras" (II, 5). Pero para poder comprender el sentido que da Munguía a estas expresiones es necesario que bosquejemos, brevemente, su psicología, especialmente la forma como concibe la operación cognoscitiva.

Para Munguía el alma realiza dos tipos de operaciones específicamente distintas: conocimiento y volición; a las que agrupa en dos facultades: entendimiento y voluntad. Sin embargo, el término "facultad" es también utilizado para designar las diferentes modalidades que adquieren estas facultades en los procesos congnoscitivos y volitivos. "Impresión" es la acción de los objetos sobre el alma. Al tomar conciencia de este influjo, surge la "percepción": "sentir" la impresión. La "Percepción" se designa con el nombre de "sensación" cuando más que referirnos a la mutación que sufre el alma bajo el influjo de los objetos, nos refrimos a la acción misma que ejercen esos objetos sobre el alma. Hasta ahora estamos solamente en la etapa pasiva del conocimiento, pero "el alma no siempre es indiferente a las impresiones que recibe" (I, 218). Cuando el alma actúa sobre los objetos urge la primera facultad: la atención, que nos es otra cosa que "la tendencia del alma a un objeto determinado" (I, 219) las dos actitudes que toma el alma

frente a los objetos que la afectan: una pasiva y otra activa es tan manifiesta que "todas las lenguas tienen palabras diversas para explicar estos hechos diferentes: donde quiera encontramos los verbos ver y mirar; el primero, indica la acción de los objetos visibles en el alma, y el segundo, que expresa la acción del alma sobre los objetos visibles" (I,218). Así es como surge la primera facultad del alma, cuyo fruto es la "idea": la representación del objeto que forma el alma. A partir de entonces el alma va desarrollando diferentes acciones sobre las "ideas": estas diferentes acciones dan lugar a diferentes facultades del alma: la reflexión, la comparación, la memoria, la reminiscencia y la imaginación que "no son sino modos de existir de la atención" (I,222)

Hay tres clases de ideas. Las primeras se llaman "simples" y se identifican con los "hechos". Como fruto de la reflexión surgen otros dos tipos de ideas. Las "ideas" simultáneas", que son la representación de los atributos constitutivos de los objetos (forma, figura, impenetrabilidad, etc) y las "ideas sucesivas" que surgen al comparar unos hechos con otros". "Todas estas ideas, representadas en un término más general, se llaman relaciones, esto es, referencias de unas ideas a otras" (I, 177)

De esta manera vemos cómo se enlaza la trilogía hechos, relaciones y leyes, con el proceso congnoscitivo, de tal manera que así como en el estudio de una copa partimos de su "mera existencia", para pasar después a estudiarla en el "sistema de su acción", en el alma observamos el fenómeno correspondiente, ya que "los hechos considerados en su simple aparación, en su mero apercibimiento intelectual, por explicarnos así, no dan más que una idea, no ocupan sino una facultad. mientras de aquí no se pasara, la razón quedaría en la más profunda inercia; y el entendimiento no dejaría nunca la tartamudez de la infancia. Pero los hechos pueden ser, deben ser, y defacto son la materia de un nuevo estudio, de un sistema indefinido de análisis, de criterio, de observación. Cada uno de los hechos apercibidos por el alma, semejante a una de esas granadas artificiales que mientras están cerradas sólo presentan al

espectador un objeto, pero rápidamente abiertas, dejan luego correr una multitud de objetos diversos y sin embargo en ella contenidos, los hechos, repetimos, después de interesar un momento a la atención en la idea individual que ellos presentan, interesan a la reflexión y a todas las otras facultades del alma..." (I, 251)

Para Munguía no es posible demostrar la existencia de la "relación porque no es algo efectivo". Sin embargo sí es posible hacer una descripción de su naturaleza. "No son unas entidades que existan con independencia de las facultades internas, sino más bien el resultado más o menos exacto del ejercicio práctico de nuestra reflexión" (I, 175) En sí misma la "relación es un término abstracto correspondiente también a una idea abstracta" (II,5). Pero el contenido de este acto está condicionado por los objetos, ya que la "relación", si bien expresa primariamente las "referencias de unas ideas a otras", la idea es "la representación que forma el alma de los objetos conocidos, de tal manera que para poder relacionar dos ideas es necesario que haya "un fundamento en los hechos" (I, 177), "más para que el alma refiera un objeto a otro, es necesario que entre ambos objetos medien ciertas analogías".

Si los hechos tienen una amplitud que no se limita a lo real o a lo intencional, sino que comprende ambos, así mismo la relación existe con la misma amplitud que los hechos, siempre y cuando éstos presenten ciertas analogías. Así encontramos relaciones con una realidad física, como "en los cuerpos la extensión, la figura, la impenetrabilidad, el sabor, etc" (I, 251) otras metafísicas, como las ideas de "causa, del efecto, de la semejanza, del objeto, medio y fin de las cosas" (I,252); hasta llegar a otras que en riguroso análisis filosófico nos parecería difícil sostener su validez, como sucede en la relación que surge "en la idea que yo tengo del alma, (donde) se asocian las ideas del intelecto y de la voluntad" (II,12). Efectivamente el término relación abarca incluso las simples asociaciones de ideas, pues, "no encontrando después de los hechos sino red

laciones percibidas aunque con fundamentos muy diversos, no tenemos inconveniente alguno en tomar aquellas por principio general de asociaciones en las ideas (II,10). Sin embargo, esta generalización la hace Mangufía después de establecer dos tipos de relaciones: las unas esenciales y las otras accidentales. Estas últimas prefiere llamarlas "enlaces"

Hasta ahora hemos visto que las relaciones están determinadas por los objetos (sólo hay relación cuando los hechos presentan ciertas analogías), e impulsadas por la necesidad de la inteligencia (para conocer los objetos debemos descubrir sus múltiples relaciones). Pero hay una tercera característica: las relaciones están "fijadas en gran parte por el sentido común y por las ciencias" (II,6) Esto quiere decir que, por una parte, "las lenguas habladas por el pueblo, analizadas por los filósofos, y recopiladas en los vocabularios, no son sino el resumen de las primeras ideas en todo el sistema de sus relaciones (II,7), pues el pensamiento descubre las relaciones que guardan entre sí los objetos y los expresa mediante el lenguaje, de tal manera que el lenguaje contiene todas las relaciones descubiertas por la sabiduría humana. De esta premisa deducirá Mangufía una atenta observación: "las lenguas son perfectibles y las ciencias progresivas porque sobre las relaciones ya percibidas, el alma descubre otras nuevas" y de esta manera todo el aparato linguístico y científico descansa en el sistema de las relaciones: si hay progreso es porque siempre hay nuevas relaciones por descubrir.

Concepto de filosofía

La trilogía hechos, relaciones y leyes es paralela a esta obra: historia, filosofía y legislación. ¿Cómo se hace el tránsito de las relaciones a la filosofía? "La razón de causa y efecto resume todas las analogías que hay entre los diversos objetos, y funda todas las relaciones que ellos presentan al alma por su dependencia mutua y sus varias analogías" (II,7). Con esto vuelve a aparecer con más claridad el fundamento ontológico de la relación. La relación surge cuando el alma descubre ciertas analogías,

pero hay analogías entre los diversos objetos porque todos están relacionados causalmente. Nada tiene una existencia propia e individual, no existen seres absolutos en la naturaleza: todos son efecto de algo, y posteriormente causa de otra cosa. Es tan esencial esta característica de las cosas que para poder conocerlas debemos precisar cada una de sus causas, pues "no puede concebirse un objeto sin causa: luego cuanto existe figura en una de las dos categorías, o en las dos a su turno" (II, 6)

Y si la "filosofía es el conocimiento de las cosas por sus causas, pues éstas resumen todo lo que podemos conocer de un objeto (II, 8) resulta que la "filosofía se identifica con las relaciones que el alma percibe" (II, 9). De esta manera Munguía define la filosofía a través del concepto de relación. Lo cual le permite afirmar que "para ser filósofo basta percibir las relaciones que hay entre las ideas" (II, 8)

Aún cuando Munguía adopta literalmente el concepto tradicional de filosofía, que nos legó Aristóteles concebido como conocimiento por causas, vemos cómo lo asimila en su sistema trilogial, dándole, aparentemente, un sentido más vago que el que tenía para el estagirita. Sin embargo, todo parece obedecer a circunstancias históricas, en las que la filosofía no era una disciplina precisa sino que venía a significar algo así como la ciencia en general. Evolución que capta y entiende Munguía, pues se da cuenta que "basta que la filosofía en su sentido literal y primitivo haya significado el simple amor a las ciencias, para que hoy signifique la ciencia misma" (II, 9). La filosofía entendida como ciencia en general, encaja perfectamente con su sistema de las relaciones porque "la ciencia comienza con la lógica, y la lógica es toda hechos y consecuencias" (II, 16); de tal manera que, por ejemplo, "un estudio de las relaciones en-

tre la idea y la palabra; puede considerarse como la filosofía del pensamiento enunciado, la parte científica del arte de pensar y hablar" (II, 3)

La filosofía definida a través del concepto de relación e identificada con la ciencia, no es la única significación que le da Munguía. Aquí la ve como "efecto". Pero vista como actividad del alma, la filosofía es "la acción instintiva del alma por investigar" (II, 9), ya que la inteligencia tiene una inclinación natural por conocer la verdad.

Hay aún un tercer significado de la filosofía: como sinónimo de "criterio"; pero de ésto hablaremos en el siguiente apartado.

Las Leyes

El sistema trilógico de Munguía está sostenido por una visión teleológica de toda la realidad. Es así como traspuso el umbral de los hechos, de las meras existencias, para introducirnos en el sistema de las relaciones, que no es otra cosa que considerar los objetos en su actividad hacia un determinado fin. Del mismo modo, para llegar a este último elemento: las leyes, es necesario percatarnos de los diversos conocimientos que nos proporcionan las "relaciones", a saber: "el fin que las cosas tienen en sí, los medios para que las cosas toquen a su fin y las consecuencias que puede traer el vario sistema de los medios" (I, 177). Por lo tanto, este estudio "nos indica lo que debe hacerse en cada género para que las cosas correspondan a su fin: indicación importantísima que nos conducen a descubrir los códigos que rigen" (ibid.)

Las relaciones esenciales que tienen las cosas con sus fines, da lugar a las reglas que deben observarse para que efectivamente se alcance. "Lo que debe hacerse se llama regla, y

como ésta se funda en las relaciones esenciales que tienen las cosas con sus fines, toda regla bien deducida es en lo especulativo un principio incontrastable, y en lo práctico una cosa infalible... cada regla por el sólo hecho de serlo, está bastantemente sancionada y como tal circunstancia la eleva hasta el rango de una ley, podemos asentar como una consecuencia lógica de lo dicho que las relaciones nacen las leyes" (I, 173). Las leyes tienen por finalidad hacer que cada cosa toque a su fin. Pero, para poder seguir el hilo conductor del pensamiento de Munguía, es necesario volver a recordar que todo su análisis es antropocéntrico: parte del hombre, para terminar en el hombre. Por lo mismo, no podemos entender el término ley, como lo entendemos cuando se habla de la ley de la gravedad. Es necesario volver nuevamente los ojos a la psicología de Munguía.

Hemos visto que el alma humana tiene dos facultades primarias: inteligencia y voluntad. De ahí una consecuencia lógica: si todas las facultades se refunden en estas dos, pues, en definitiva, "todo es conocer o querer"; igualmente toda la actividad psíquica del alma humana" viene a refundirse por lo mismo en el orden intelectual y moral" (II, 44). De tal manera -- que todo acto humano es verdad o error, bien o mal. Pero, como el pensamiento es "el representante universal de todo cuanto afecta nuestro espíritu" (II, 43) viene a resultar que "el bien y el mal es también verdad o error, porque el bien es la verdad en la voluntad, la verdad en la conducta, la verdad en los goces" (II, 44) Fundidos ambos órdenes en el intelectual, resultará que "la primera y más grande necesidad del individuo y -- del género humano es poner y poner en práctica medios adecuados y competentes para conocer la verdad y extirpar el error" (II, 44)

Con el nombre de "criterio" designa Mungía todo el conjunto de principios generales que nos sirven para que cada cosa llegue a su fin, en otras palabras, designa el conjunto de medios que nos sirven para alcanzar la verdad. Desde este punto de vista, el "criterio en general", se identifica con la filosofía, la cual, "sin perder su localidad como ciencia de las relaciones" (II, 45) interviene en los hechos, en las relaciones y en las leyes "para depurar constantemente la verdad del error y el bien del mal" (ibid). El criterio es filosofía porque es "una ciencia especulativa y práctica que necesita unidad de principios y capacidad de aplicaciones" (II, 46)

Esto es el criterio en general; hay además criterios particulares porque "donde quiera se descubren los tres elementos del saber y de la conducta, esto es, los hechos, las relaciones y las leyes" (II, 45). Por tanto, hay un criterio histórico, que nos sirve "para conocer con certidumbre la existencia de los hechos" (II, 118); un criterio lógico "ya que la exacta deducción es complemento necesario del criterio de verdad... (pues la deducción) tiene un criterio propio, cuenta con reglas infalibles, de todas las garantías a la verdad y constituye la lógica en su mayor extensión" (II, 119). Para alcanzar la verdad, no basta dotar de reglas al entendimiento, pues la historia nos muestra numerosos extravíos en el camino por alcanzarla. La causa de estos extravíos sólo puede estar en "las pasiones de la inteligencia y las pasiones del corazón; esto es, o la vanidad de la ciencia, o los intereses de la voluntad... el deseo de novedad, el espíritu de sistema, la independencia de la razón y el impulso de las pasiones, son las causas de los principales [illegible] en materia de principios, y por consiguiente, de los más [illegible] nestos errores" (II, 233), por esto surge la

necesidad de establecer un criterio moral, en el cual están refundidas" las tres secciones correspondientes al criterio moral, político y legal pues las máximas de la conducta privada, las reglas de la conducta pública, la marcha social de las naciones y el sistema de las leyes, tratándose de la ciencia que aquí nos ocupa, vienen a colocarse todos dentro de los límites extensos del criterio moral" (II, 46). Por último, el pensamiento expresado requiere su propia legislación: el criterio literario, que tiene por objeto "fijar las leyes y exponer las reglas a que está sujeta la enunciación del pensamiento" (III, 7)

Los hechos, las relaciones y las leyes constituyen el cauce a través del cual nos propone Mungía un "nuevo método de exposición" de las materias comunes. Pero al hacer efectivo este plan su método rompe los estrechos límites didácticos para convertirse en una filosofía de las ciencias. Aunque escoge siete disciplinas para exponerlas trilogialmente, él está pensando en toda ciencia, arte o pieza literaria cualquiera que sea. Y todos ellos contienen los tres elementos esenciales: hechos, relaciones y leyes. Esta trilogía se nos presenta no solo con un valor-lógico-necesario. No se limita a lo lógico u ontológico, a lo necesario o contigente, sino que lo abarca todo, pues trasciende incluso los órdenes físicos y metafísico, real e intencional. Son tres elementos de todo fenómeno cultural, prescindiendo de las distinciones entre ciencia y arte, lo natural y lo artificial, pues en el mismo hombre, como ser vivo sujeto a un movimiento de desarrollo intrínseco, encontramos también hechos, relaciones y leyes.

En medio de esta amplitud y universilidad de aplicación del método, cabe, al menos, hacer una clara precisión del ángulo desde el cual Munguía ha creado y utiliza su método: el sujeto conocente. No es un idealista que niegue la distinción entre lo ideal y lo real. Sin negar el valor que tienen las cosas en sí hace resaltar su valor relativo: el que adquieren con relación al hombre. Es una concepción antropocéntrica engarzada internamente en el pensamiento cristiano: el hombre como criatura de Dios, pero centro del universo. Además del valor propio que tienen todas las cosas, hay otro que no niega el primero, sino que lo supone y perfecciona: su utilidad al hombre. Las cosas a perfeccionarse. Puede decirse que Munguía trata de resaltar el valor divino de lo humano.

Sólo así entendemos el afán unitario de Munguía. No hay muchos todos, sino que son partes de un gran todo. Las ciencias y todos los demás fenómenos culturales no son piezas aisladas, pues en el hombre reciben su unidad. Y en el mismo, por encima de su complejidad, encontramos un principio unificador: el pensamiento, porque es "el representante universal de todo cuanto afecta nuestro espíritu" (II, 44)

Pocas pretensiones en medio de los destellos de un genio: esto es la obra de Munguía. Si su pensamiento no tuvo mayor trascendencia, no fue porque tuvieran poca categoría sus escritos, sino porque el ambiente no estaba en condiciones de recibirlo. Eran épocas en que "la filosofía ha servido de pretexto, y las pasiones y sus veleidades la han hecho instrumento para satisfacer sus caprichos" (19), y cuando es el apasionamiento quien guía los pensamientos y las acciones, el juicio sereno y objetivo difícilmente trasciende.

En páginas anteriores hemos esbozado el significado que tiene para Monguía la Filosofía. Este concepto está estrechamente ligado al de relaciones, el segundo elemento de su trilogía, en base a la cual pretende desarrollar una unidad entre las funciones del alma y las diferentes disciplinas que constituyen los estudios comunes. Ahora nos parece oportuno dedicarnos especialmente a establecer los límites que este saber tiene para el obispo de Michoacán.

Paradógicamente se nos presenta como un concepto superficial y profundo, ambiguo y preciso, limitado y limitador. Ciertamente debemos circunscribirnos a las precisiones que hacen Gaos y Larroyo en cuanto al carácter que tiene la Filosofía que se hizo y se hace en América. "El pensamiento, en el amplio sentido de este término que abarca desde la llamada literatura de ideas hasta la filosofía y la ciencia, así humana como natural. Es el sentido que debe dársele siempre que se le refiera a la cultura de nuestros países". (20) En América, y concretamente en México, no han existido creadores de sistema filosóficos, aunque la filosofía sí se ha desarrollado con rasgos específicos marcados por las circunstancias históricas que han atravesado nuestros pueblos. Se ha sentido la necesidad de que sea " positiva, real, aplicada a las ciencias sociales, políticas religiosas, morales de estos países. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América", dice Larroyo (21) citando a Juan B. Alberdi. Pero si bien es cierto que la tónica del pensamiento americano tiene estas características, ello no excluye la existencia de creaciones que van más allá del ensayo social, político o religioso para lindar los umbrales de la verdadera

estructuración filosófica.

Ya hemos señalado el propósito concreto que persigue Munguía en del Pensamiento y su Enunciación: Una finalidad fundamentalmente educativa, didáctica. Un deseo concreto de contrarrestar las deficiencias que en los estudios y en la formación del hombre tienen los entonces actuales sistemas educativos y textos de enseñanza. Alza su voza para condenar el espíritu de sistema y la autonomía de las ciencias que para el entendimiento humano se convierten en partes elevadas a la categoría de todos y cuyo aprendizaje requiere más de la mecanización que de la comprensión porque se ha difumidado la estructura interna que las unifica. Congruente con este planteamiento no puede hacer, ni decir que hace filosofía: caería en el mismo error que está condenando. Hechos, relaciones y leyes, son el basamento de toda ciencia, o mejor, de todas las ciencias; y a esta trilogía le corresponde esta otra; historia, filosofía y derecho, que no pueden ser ciencias, ellas dependen y se deben a las ciencias particulares. Hasta aquí lo que hemos visto. -- Nos parecería pobre el concepto de filosofía si quedase reducido a ser simplemente la segunda etapa de todo saber, si sólo fuer. un conjunto de relaciones. Pero con un enfoque al parecer totalmente original, discreto y profundo, explícitamente señala Munguía el papel y el lugar que le corresponde a la filosofía. "El estudio bien hecho de estas relaciones, ya lo dijimos, es para nosotros el de la filosofía universal, el de la filosofía de las ciencias, de la historia, de las letras y de las artes (II, 36)

No se trata de una afirmación aislada con visos de repe-

tición [illegible]. La filosofía y las relaciones de los hechos tienen una intrínseca dependencia en base a la cual afirma que éstas constituyen aquéllas. Es quizá éste el punto culminante del pensamiento [illegible] [illegible]fía, donde logra tender un puente lógico entre el pasado y la modernidad, más que un compromiso entre dos trayectorias opuestas, más que un eclecticismo de recopilación, en este punto, el mexicano logra una síntesis. Sin eufemismos de ninguna clase, sino con una discreción que la pone en peligro de pasar desapercibida, coloca la filosofía en la vértebra de todo su pensamiento integrando deliciosamente, sin violencias el sentido tradicional que en la antigüedad y en el medioevo tuvo esta disciplina con el cientificismo y el utilitarismo que le había dado el siglo XIX.

Recordamos que "hecho es todo lo que existe, todo lo que ha existido, ya caiga bajo el dominio de los sentidos, ya nazca y muera las regiones inaccesibles del pensamiento" (I, 251). El hecho es la existencia desnuda, el hecho incontrovertible de ser: "Primero ser, que ser de tal modo" (ibid). Pero "Dados los hechos se presenta la necesidad de estudiarlos; estudiar los hechos es descubrir con verdad, fijar con exactitud y ordenar con método todas las relaciones" (II, p. 7). La relación es "este acto de nuestra alma por el cual referimos unas cosas a otras". (II, p. 5). Por lo tanto "No significa la existencia real de una cosa efectiva, sino el acto de una operación mental. Es el término abstracto de una idea también abstracta" (ibid). Pero la relación supone un fundamento en las cosas: "Más para que el alma refiera un objeto a otro, es necesario que entre ambos objetos medien ciertas analogías. Dejando a salvo los caprichos de la voluntad, es evidente que si tales analogías faltan del todo, no puede racionalmente haber lugar alguno para la relación"

(ibid). Una vez declarada su dependencia con el lenguaje, especifica qué es lo que nos interesa determinar de la relación:"sería la mayor inepcia pretender demostrar su existencia en el riguroso sentido de la frase. Eliminando pues de aquí lo que puede oscurecer, esterilizar o confundir los principios, nuestra demostración debe reducirse a lo siguiente. Las relaciones están determinadas por los objetos, impulsadas por la necesidad, y fijas en gran parte por el sentido común y por las ciencias.

"No puede concebirse un objeto sin causa: luego cuanto existe figura en una de dos categorías, o en las dos a su turno, conviene a saber: es causa, es efecto, o es una y otro en sus respectivos términos. Colígese de aquí que todos los seres de la naturaleza figuran a la vez como efectos producidos y causas productoras, poniendo a la razón en la alternativa de no conocerles nunca, o en referir los unos a los otros, después de haber percibido sus relaciones. Luego, la primera base de las relaciones que es la de causa y efedto está fundada en los objetos mismos e irresistiblemente impulsada por las necesidades de la inteligencia" (II, p. 6 y 7)

¿Dónde colocar a Mínguía en el equema de la Filosofía, después de leer e te texto? Creo que sería injusto y complicado intentar reducirlo a una etiqueta de clasificación. Pero sí hay un Kantismo super do: conocemos la cosa en sí; un empirismo soslayado que, frente a Hume, proclama la relación causa-efecto, base y requisito fundamental de nuestro conocimiento, y supera el sensismo al admitir la relación como algo puesto por la mente, "el término abstracto de una idea también abstracta". En las palabras de Munguía transcritas anteriormente, encontramos claramente expuesto el problema noético planteado desde siglos atrás y aún vivido en carne propia por el modernismo. La

única manera de conocer las cosas -es taxtatio no deja otra posibilidad- es relacionándolas entre sí, conocemos al "noumeno" pero nada conocemos absolutamente. El ser se manifiesta a la inteligencia, hace brillar su entidad, cuando es productor o cuando es producto, cuando manifiesta su relatividad; o mejor, su relacionalidad. En otro orden de cosas ¿no estamos nosotros haciendo lo mismo cuando sentimos la necesidad de emparentar a Munguía con otros filósofos para entenderlo mejor? ¿relacionándolo con otras filosofías para precisar más detalladamente su pensamiento?

Munguía no establece expresamente la diferencia entre el orden lógico y el orden ontológico, pero tampoco los confunde, ni los reduce a lo mismo: "si la relación es un mero acto de nuestro entendimiento, ha menestaer el apoyo de los objetos mismos" (II, p. 6). No podemos olvidar cuál es el enfoque original de su obra que lo ha llevado a un psicologismo porque él estudia a la ciencia, no en sí misma, en cuanto sus objetos, sino en el hombre en las facultades humanas: "Aunque no es posible examinar filosóficamente un objeto -dice en la Introducción al estudio de las relaciones- sin observar algunas de sus relaciones a lo menos las más inmediatas; sin embargo cuanto llevamos dicho hasta aquí figura principalmente en la categoría de los hechos, bajo este carácter hemos considerado nuestras facultades mentales, el sistema de nuestras ideas y la palabra (II,p. 3). Psicologismo que no es necesariamente subjetivismo, ni mucho menos idealismo. Bajo estos presupuestos debemos entender el "salto" que hace Munguía de la "relacionalidad" a la "causalidad-efectividad" como la primera de las relaciones y como carácter radical de todos los seres de la naturaleza.

De aquí transita Munguía al concepto tradicional de filosofía. "Dados los hechos se presenta la necesidad de estudiarlos, estudiar los hechos es descubrir con verdad, fijar con exactitud y ordenar con método todas las relaciones que ellos presentan al alma por su dependencia mutua y varias analogías; obtener estos resultados es conocer las cosas por sus causas y en sus efectos: este conocimiento constituye la filosofía, que en su acepción más generalmente admitida es, como saben todos, el conocimiento de las cosas por sus causas" (II, p. 7 y8). Ya hemos señalado que no ve a las ciencias en sí mismas, en sus objetos, sino como producidas y productoras de las facultades. Por eso es que "bajo este aspecto la filosofía se identifica con las relaciones que el alma percibe; y como el deseo de conocer estas relaciones viene a ser una especie de instinto racional en el hombre, el hombre es naturalmente filósofo... la filosofía en este sentido es la acción instintiva del alma por investigar" (II, p. 8)

Queda ahora claro por qué afirmábamos que en Munguía el concepto de filosofía es ambiguo y preciso a la vez, paradógicamente. Originariamente es la inclinación natural a conocer las cosas, por lo cual queda constituida por el conjunto de relaciones que el alma percibe, pero su contenido es científico porque la necesidad de estudiar las cosas que hay en el hombre está provocada por la necesidad que tiene de descubrir la verdad, lo cual implica que se fijen con exactitud y se ordenen con método todas las relaciones, pues sólo entonces podremos decir que conocemos las cosas por sus causas. Pero el pensamiento del michoacano no termina ahí.

Todos nuestros conocimientos se reducen a hechos, relaciones y leyes. El conjunto de las relaciones constituyen la fi--

losofía, pero no a la manera de un estadio comptiano, no es la etapa transitoria recorre nuestro entendimiento, es una trilogía dinámica, las tres subsisten simultáneamente explicándose y alimentándose, es sólo una "transición metódica", pues los hechos se aumentan con las mismas relaciones, y estas progresan con los mismos hechos. Si, pues, una obra que trata del pensamiento y su enunciación bajo el triple aspecto de los hechos, las relaciones y las leyes, propusiese una partición tan absoluta que al hablar de hechos no figurasen las relaciones, y al tratar de estas no figurasen ya los hechos, ya las leyes; sería, no lo dudemos, más perjudicial que favorable al desarrollo del talento" (II. pg 36) Hay, pues, una íntima dependencia entre estos tres elementos, pero el orden científico coloca a la filosofía en el segundo lugar, el orden axiológico la coloca en el primero. "El pensamiento y su enunciación abraza todo el sistema de las relaciones en que el hombre se haya constituido, resumen y distribuyen a la vez todos los elementos de su vida intelectual y moral. Este vasto sistema de relaciones, es, como ya hemos visto, el que da un objeto, una existencia y un carácter a la filosofía. La filosofía, colocada entre la historia y la legislación universal, como las relaciones entre la historia y las leyes, toca con sus dos extremos a los dos grandes elementos de los conocimientos humanos, da una luz a la historia, un espíritu a la legislación, un criterio a la razón y un apoyo noble a la conducta". (II. p. 38) Por eso en el esquema de exposición que sigue en el Pensamiento y su Enunciación, la filosofía "más bien debe figurar como un corolario de la primera la dedicada al estudio de las leyes. Está, en que va a hacerse una exposición filosófica de las leyes que gobiernan el pensamiento y su enunciación, es toda relaciones aplicadas; aquélla, en que se

ha tratado de exponer bajo el carácter de hechos los objetos que comprenden la psicología, la ideología y la gramática general, no presenta sino hechos relacionados, y en gran parte relaciones pasando a la categoría de hechos" (II. 37)

"La filosofía, pues, desempeña tres grandes oficios en el campo de las letras: comienza por ilustrar los hechos, continúa formulando todas las relaciones de los hechos, y concluye dando sus códigos a las ciencias, a las artes, a las costumbres a los individuos y a las naciones. Poseer la filosofía en este grado es lo mismo que contar con el poder de la historia, con el poder de la lógica y con el poder de las leyes, para gobernarse y gobernar al mismo tiempo todo cuando nos está sometido. A este fin han encaminado siempre sus trabajos los sabios de todos los siglos, y por esto nada es tan importante como la filosofía práctica, la filosofía constituyendo un hábito en el hombre, la filosofía reconocida como un poder en la sociedad" (II, p. 38). La Filosofía para actuar, para pensar y para convivir. He aquí a Munguía tributando honorala razón. No sólo con barruntos de un intelectualismo socrático en el que basta conocer la verdad para obrar el bien. "El bien mismo se refunde en la verdad, y por tanto, basta poseer los medios para adquirir la verdad y extirpar el error así en el orden especulativo e intelectual como en el práctico o moral, para garantizar al entendimiento y a la voluntad en su marcha hacia la perfección y la felicidad" (II. p. 47). También el espíritu del humanismo renacentista, del iluminismo y del enciclopedismo reververa y se plasma en frases de esta altura: "Todo es pensamiento concebido o pensamiento enunciado: donde no hay una de estas dos cosas, no existe el hombre y donde quiera que se encuentre vestigios de los seres raciona-

les, no se descubre más que pensamiento o expresión. Infiérese de lo dicho que quien lograse atesorar en su alma el pensamiento y su expresión en su parte histórica, en su parte filosófica y en su parte legal, tocaría los límites del saber humano" (I. p. 181)

Valjavec describe en estos términos la filosofía de la Ilustración. "El filosofar cobró en esta época caracteres totalmente nuevos; no se trataba de una ocupación de sabios abstraídos que vivían en un mundo de autoridades y folios empolvados. El filósofo de la ilustración estaba abierto al mundo de las cosas, tomaba parte en ellas. No se apoyaba tanto en la erudición como en el razonamiento". Dentro de este cuadro nos parece ver situado a Munguía.

Esta es la síntesis que nos parece ha logrado Munguía entre concepto tradicional y el moderno de filosofía, pero síntesis también entre la mentalidad del mexicano de la Colonia y la mentalidad del mexicano de la Independencia. En este caso creemos que hay algo más que un eclecticismo, que expresamente rechaza Munguía como sistema, a la manera como lo concibe Gaos (43) para quien podría interpretarse la Historia del pensamiento de Occidente como un reiterado intento de conciliación entre la religión y la ciencia. "Una vez más -habla de la filosofía moderna- vitalmente indispensable la conciliación. Esta vez, de la tradición radicalmente religiosa con la nueva ciencia.

... La empresa ostenta por lo pronto sus éxitos relativamente más logrados en el plural esfuerzo de los grandiosos sistemas apiñados en los dos históricamente breves pero intensos momentos de la historia de la filosofía moderna que son el cartesianismo y el del idealismo alemán... Estos grandes sistemas son, todos, empeños de conciliación de la ciencia moderna con

la tradición cristiana toda. Católica romana o protestante. En el caso de Spinoza, incluso con la fe Judáica". Si al término "Conciliación" se le da un sentido más amplio que al de "Eclecticismo" participamos de la idea, pues los intentos conciliadores. Para Munguía, además de lo señalado en otras partes, existe la necesidad de reducirlo todo a principios.

"El principio de reducirlo todo al pensamiento y su enunciación, y estudiar ésta y aquélla bajo el triple aspecto de los hechos, las relaciones y las leyes, es inconcusamente un principio de alta jerarquía, que allana por sí los caminos de la investigación, fecunda el talento y metodiza la ciencia, garantiza la verdad y forma el criterio" (II. p. 36)

Entendida como síntesis, ciertamente Munguía es uno de esos fenómenos de conciliación de que habla Gaos entre la religión y la ciencia. La conciliación conceptual de la filosofía a través del concepto de "relación", la lleva hasta una conciliación religión-filosofía a través del concepto de verdad. "Más la filosofía, para reunir en su esencia estos grandes atributos, ha menester de contar con todo lo que entre directa o indirectamente en la perfección del individuo y en los destinos del género humano. El primero de estos elementos es la verdad, porque fuera de ella no hay más que negación y la negación es la nada. La verdad es eterna, porque la verdad es esencial: en consecuencia, ella puede ser vista del hombre, entendida por el hombre, enseñada por el hombre; pero nunca venir primitivamente del hombre, la verdad es lo que es: Dios es el que es; la verdad está en Dios; Dios es la verdad misma: sin Dios no hay verdad, sin verdad no habría Dios."

"Si la verdad solo viene de Dios, el hombre la tendrá según Dios haya querido distribuírsela; pues bien, Dios la distri

buye por la razón y la fe. Si, pues, la filosofía necesita contar con todos los elementos intelectuales y morales del hombre, perdería su poder emancipándose de la fe. Luego la filosofía, tal como nosotros la presentamos, resume la razón y la revelación; y como esta reasunción le da un carácter católico, no hay más filosofía por excelencia que la filosofía católica; porque ella es la única que puede hacer el criterio y la aplicación de la verdad en toda la extensión que piden las relaciones intelectuales y morales del hombre, y los destinos últimos de todo el género humano" (II. pp. 38 y 39).

De la misma manera que Munguía no hace expresamente una distinción entre el orden ontológico y el noético como lo vimos al hablar de la relación causa efecto, tampoco hace una distinción entre el orden inmanente y el trascendente, pero son actitudes justificadas y congruentes con su línea de pensamiento, aunque no lo suficientemente fundamentadas, lo cual nos plantea la necesidad hacer una crítica "externa" a las ideas aquí esbozadas.

En Munguía se nos plantea con toda plenitud el problema de la subordinación de la filosofía. La filosofía no es ya ese simple querer conocer las cosas; es fomentar la inclinación natural de la inteligencia que quiere conocer la verdad, que es su objeto y su fin. Ahora la filosofía es medio para alcanzar otro fin, que puede ser más o menos noble, pero de cualquier manera, subordinación que es ilícita. Entiéndase que por subordinación tratamos de significar la ilegítima instrumentalidad de algo o de alguien, pues cuando la ordenación de una cosa a otra es legítima por su misma naturaleza, no hablamos de subordinación sino de jerarquización. En cuyo caso, tal dependencia no sólo no

afecta la naturaleza de una cosa, sino que la perfecciona, como sucede en la dependencia del hijo al padre, del discípulo al maestro; pero no en el caso del tirano, del déspota o del opresor. Con esto se justifica la ordenación de la filosofía a la teología donde, jerárquicamente, ésta es superior a aquélla, por lo que al estar al servicio de la teología se incrementa y perfecciona. Por el contrario, toda subordinación de la filosofía va en su propio detrimento y la filosofía se convierte, en todo caso, en una lógica, mero instrumento de pensar, método que fundamenta y estructura una idea de orden inferior: social, político, económico, etc. Idea que no ha nacido del seno del pensamiento filosófico, sino que se lleva después de la filosofía, o la filosofía se trae a ella, para tratar de justificarla, haciéndola racional..

El fin implícito de Munguía es noble y loable, pero no podemos de ninguna manera justificarlo. Hace filosofía no para conocer la verdad, no para penetrar la esencia de todas las cosas ni para fundamentar una cosmovisión, sino simplemente para enseñar a pensar. La preocupación pedagógica empapa toda su obra, siente el problema de la falta de método para pensar, y hace filosofía para crear en sus discípulos el hábito de reflexionar. El resultado: una filosofía poco profunda y sin coherencia, porque no le interesa el sistema en su totalidad, sino la individualidad de cada uno de los aspectos que quiere darlos a sus discípulos pensados y reflexionados.

Munguía es profundamente católico, es decir, un hombre íntegro cuya vida no presenta ningún divorcio, ninguna ruptura. Convicciones religiosas que conserva y defiende en el terreno intelectual y una vida totalmente entregada a su Dios y a su Iglesia y en consecuencia siente y sufre los problemas de su tiempo y se siente obligado a intervenir, a luchar para que con

serve el orden establecido por el Creador. Su integridad es también reflexión, no argumenta por la autoridad; piensa y razona sus convicciones y hace de su vida una auténtica filosofía. Por eso pudo colocarse entre los hombres de vanguardia en su tiempo.

Queda, pues, claro que en Nuñez hay una clara cosmovisión, dada y sostenida por su fe, que trata de justificar racionalmente. Pero, a decir verdad, no supo ordenar sistemático-racionalmente su cosmovisión, su concepción de la vida y del universo. Hay, sin embargo, este esfuerzo, pero le faltó lo que ya en otras ocasiones hemos llamado el genio del filósofo sistemático. Vivió su tiempo y se alimentó con las ideas de su tiempo. Un tiempo de poca madurez intelectual, como lo son todos los tiempos críticos. Las etapas críticas de la historia siempre se han caracterizado por la heterogeneidad de pensamiento: múltiples esfuerzos con el denominador común de ser reaccionarios, no tanto de un sistema pasado de moda, cuanto de un sistema se ha degenerado, se ha corrompido y produce necesariamente la reacción del espíritu humano que no puede resistir los moldes; el hacer por hacer, sino que necesita un impulso vital, un pensamiento que sea fuerza y que arrastre a actuar. De allí que es un momento adecuado para la "moda" y la "Novedad". Surge un amalgama de filosofemas con impronta mesiánica, a la que como tablas de salvación se arrojan los hombres. Busca algo diferente, pero sin saber exactamente qué; y se abraza confiadamente al movimiento ideológico que es más afín con su temperamento y modo de ser. No por convicción ni por meditación sino por simple necesidad de buscar una nueva estructura de vida. Es esta la prueba más palpable de que la filosofía no es para teoría. En sí misma es eminentemente especulativa, pero el hombre, que es el que hace filosofía y es el que, si tiene inteligencia también tiene voluntad, no puede sufrir por

mucho tiempo la concepción de la vida y la forma de vivirla, la interpretación de su existencia y la efectiva realización de ella. Vida y filosofía no se conciben separadas y mucho menos ajenas entre sí. La vida le da contenido a la filosofía y la filosofía le da sentido a la vida. De ahí que una ruptura entre ambas se pueda dar, pero su existencia no puede durar, porque tarde o temprano el hombre se rebela y busca nuevos derroteros a su vida y a su filosofía.

Munguía fue de éstos, de los que integran su actividad y su pensar. Pero este modo de ser no implica necesariamente el feliz éxito de la empresa. Hubo concordancia, pero no plena justicia.

Como hombres podemos y debemos admirar la vida de Munguía, como filósofos estamos obligados a señalar la falta de coherencia en su argumentación y la falta de solidez en sus fundamentaciones.

Señalamos el hecho, ¿cuál es la causa? La causa está precisamente en su época; época de policromas ideológicas. Desde el punto de vista religioso no podemos negar que campeaba el pensamiento cristiano. Preeminencia que llevó a algunos a defenderla y a otros a atacarla, pero que en definitiva se convirtió en campo de batalla.

Pero para defender o atacar un determinado modo de vida se necesita un instrumento: precisamente la filosofía. ¿De cuál filosofía podían echar mano aquellos hombres? Por necesidad -- histórica, de la filosofía de su tiempo. Tiempo, por cierto sin filosofía, sino de pensamientos y de ensayos, elucubraciones y tentativas de justificación. "Los grandes hombres, como las piezas de una cadena, están enlazados con su pasado y con su porvenir; en parte dependen de los sucesos pasados, y en parte depa-

ran los acontecimientos futuros" (24). De aquí que Munguía pensara como sensista, empirista, positivista, pragmatista y cristiano y de esta mezcla sacara sus argumentos sin distinguir hasta donde llegan unos y donde empiezan los otros. La razón no es el criterio para distinguir las diferentes verdades, ella sólo trata de coordinarla y de enlazar. Quien elige es la fe, y serán aceptadas todas aquellas verdades adquiridas naturalmente pero apoyadas por la fe. En Munguía encontramos numerosas citas de los autores que integraron la Escuela Escocesa; corriente de pensamiento cuya problemática gira en torno al conocimiento. Sin embargo, en Munguía no se advierte el menor asomo del problema crítico. El es profundamente realista. Esto denota una vez más el carácter instrumental que le da a la filosofía y por otra parte, este mismo hecho nos autoriza a catalogar a Munguía entre los eclécticos. Actitud filosófica que repugna al sentido común y va en contra de la misma filosofía. Es pereza intelectual que lleva al hombre a coleccionar verdades sin el esfuerzo que supone integrarlos inteligiblemente dentro de un todo; con un criterio que no es la razón, sino la situación históricos y las circunstancias del momento, con lo cual ya no se hace filosofía, si por tal entendemos la explicación racional del mundo, de la vida y del hombre.

Munguía fue consciente de esta dificultad y procuró no caer en ella. Pero ¿quién niega que con frecuencia el hombre cae en los mismos errores que condena? Munguía condena el eclecticismo de Cousin "Separar lo que hay de bueno en cada uno de los sistemas, que a todos los gobierne dominándolos todos; que no sea esta o aquella filosofía, sino la filosofía misma en su esencia y en su unidad: tal es, según Cousin, el espíritu del eclecticis-

mo. Esto podría parecer plausible a primera vista; pero entrando a su fondo y principalmente observando su desarrollo en la historia de la filosofía tiene un flanco en el que naturalmente debía ser combatido, tiene por elemento exclusivo la razón, y por base de principios la independencia de la razón. En este caso el eclecticismo debía tarde o temprano pugnar con la filosofía católica, cuyo gran principio es la concordancia entre la inteligencia y la fe" (p. 294)

Al hacer esta crítica al eclecticismo Munguía está precisamente cayendo en el error que señalábamos al eclecticismo. Rechaza esta forma de filosofar porque no se apoya en el auténtico principio: la concordancia entre la inteligencia y la fe. La filosofía debe tener como único principio la razón. Es doctrina clásica entre los más grandes filósofos católicos que cada ciencia tiene un propio método y sus propios principios que la constituyen en tal ciencia y la independizan de las demás. Una es la teología, ciencia basada en la razón iluminada por la fe y otra la filosofía que camina apoyándose en las solas fuentes de la razón. Sólo así hacemos filosofía y propiamente filosofía. Para los mismos pensadores católicos la intervención de la fe en la filosofía es meramente negativa; norma negativa que señala las falsas conclusiones. En este sentido debe entenderse la llamada concordancia entre la fe y la razón: no deben llegar a diferentes conclusiones, pero la conclusión es obtenida en filosofía sólo por la razón.

Con respecto a la esencia misma del eclecticismo: "Separar lo que hay de bueno en cada uno de los sistemas", quisiéramos recordar algo que ya en otro lugar hemos dicho. También nosotros afirmamos que en todos los sistemas hay algo de bueno que se debe

entresacar. Es decir, que el eclecticismo no está caracterizado por el origen de sus verdades: lo bueno de todos los otros sistemas; ni por el fin que persigue: componer una filosofía superior a todos los sistemas. Creo que nadie entiende por sistema filosófico, excepto el eclecticismo, una totalidad orgánica y original que en nada depende ni nada debe a los demás sistemas. En cualesquiera de los sistemas filosóficos opuestos encontramos verdades que simultáneamente afirman aunque por diversas razones y por diversos principios. La meta que señala Munguía en sus palabras, es la meta que más o menos persiguen todos los sistemas: ser no tal o cual filosofía, sino la filosofía misma. Al eclecticismo debemos determinar-lo por dos factores estrechamente ligados. En primer lugar, el hecho mismo de separar verdades de cada uno de los sistemas, sin la preocupación de integrarlos coherentemente dentro de una totalidad, y en segundo lugar, el criterio que se emplea para separar estas verdades, y no otras. Criterio que aunque se diga, no es ni puede ser la razón filosófica que busca el por qué y la explicación no de tal o cual verdad, sino del todo existencial, y cada verdad debe ser integrada en esa totalidad. Por eso decíamos que el eclecticismo va en contra de la filosofía misma, porque la filosofía no es la simple colocación de verdades. Por eso se explica la constante oposición del filósofo al dogmatismo: conjunto de verdades admitidas sin penetrar sus relaciones, sus causas. Sino que esencialmente es la deducción de esas verdades, su justificación racional que se logra al deducirla de unos principios comunes, señalando la relación existente entre cada una de ellas, y de cada una de ellas con la totalidad.

Ya antes decíamos que comprendemos a Munguía pero no lo justificamos. Lo comprendemos y podemos comprenderlo porque, como tantas veces hemos señalado, fué un pensador y no un filóso-

fo. Vivió para su tiempo, y a su tiempo sirvió. No podemos desconocer ni perder de vista, para entender a Munguía, cuáles fueron las circunstancias históricas en que vivió. No son otras sino que las que tan certeramente expresa su principal biógrafo: "La autoridad civil era respetada, según el principio católico, no como delegación de una imaginada delegación popular, sino como un ministerio de Dios, para el buen régimen de los negocios temporales del hombre y de la sociedad; y sostenía esta respetabilidad, el que vieran los pueblos al sacerdocio, honrado en los templos a la magistratura con santas ceremonias, y el que vieran a los magistrados honrando al sacerdocio, en las leyes y en los actos civiles" (M. Martínez, o. c. p. 55).

Munguía, que vive a mediados del siglo pasado ya no contempla esa situación: se han roto los vínculos y si la Iglesia y el Estado se han separado, fe y razón se consideran dos esferas independientes en el sentido pleno de la palabra; se pretende que no haya nada de común entre ambos saberes. Y por esto se lanza Munguía a la Política, y si se nos presenta como pedagogo es porque ve en la enseñanza la causa de esta ruptura. "No adiestrados en discernir en tales ministerios entre la verdad y el error, entre la historia y la suposición, entre las argumentaciones y entre las falacias, ni entre la verdad severa y los bellos atavíos del estilo, aceptaban los nuevos errores creyéndose cándidamente más ilustrados y sabios, porque negaban y dudaban, como si el "negar y dudar" fuera "saber". (25)

CAPITULO IV

MUNGUIA EN LA HISTORIA.

I

La Filosofía es tan vieja como la historia del hombre. Puede decirse -con palabras de Munguía; que donde hay vestigios del hombre, hay huellas de pensamiento y que el pensamiento es el más específico vestigio del hombre. La cultura y el pensamiento filosófico crecen en proporción directa y la historia nos muestra que los pueblos cultos han logrado penetrar los arcanos del pensamiento humano. No interesa, por ahora, adentrarnos en la conocida polémica que establece una diferencia entre filosofía y pensamiento, entre pensador y filósofo. Es preferible conservar el denominador común de pensamiento, ya sea sistemático o asistemático, porque no vamos en busca de la "escuela", sino del pensamiento, en otras palabras, del problema trascendente y su solución, de la gran incógnita que plantea el hombre en sí y el hombre ocupando un lugar espacio -temporal con todo lo que ello implica. Indudablemente que elpensamiento sistemático será más radical y alcanzará en más alto grado la comprensibilidad que a los problemas anotados se les quiere dar. Pero aquella otra actitud, la que no se aferra a principios, la que no se obsesiona por la reducción universal inteligible, posee un valor en sí misma e históricamente se nos muestra como un antecedente o un consecuente del espíritu sistemático. Esta aclaración no descarta la necesidad de distinguir ambas actitudes porque todo pensamiento anterior es tradición en la que nos inspiramos y nuestro espíritu crítico necesita saber -para medir el sentido de los problemas y el alcance de las soluciones- si son ideas aisladas o responden a una expresa concepción universitaria.

La senectud del viejo continente y la pubertad de los países americanos se nos aparece clara y manifiesta en el aspecto cultural. No puede extrañarnos -desde el punto de vista de la filosofía- que los grandes baluartes del pensamiento hayan surgido - en Europa mientras América -aunque con gran poderío económico- - no puede hacer otra cosa que seguir el ejemplo de sus mayores. - Por eso no es correcto hablar de mediocridad intelectual en México, sino más bien de incapacidad. Es una situación parecida a la que se plantearon nuestros tutores intelectuales cuando al descubrir al indio americano exlamaban maravillados que tenía tanta capacidad como el hombre europeo, una vez que se había aclarado que también eran seres racionales. La diferencia está en que nacimos después. Y no sólo eso, hay además otro hecho, nuestra cultura indígena, primitiva ciertamente, poseía ciertos valores que en definitiva eran nuestros y nos daban un patrimonio. Esa estructura mental que nuestros ancestros indígenas habían logrado cristalizar, rompió su marcha evolutiva -no digo que se perdiera- porque hubo de fundirse con nuevos elementos. Piénsese en un niño de un país subdesarrollado que a la edad de 12 años es transplantado a Oxford es como si volviera a nacer y quizá más difícil porque tiene que restructurar su mentalidad. Dejamos de ser indígenas, pero no podíamos ni debíamos ser españoles. Fuimos, - somos, el mexicano.

La filosofía es un fenómeno cultural que aparece con la autoconsciencia: cuando se es uno mismo. La interrogación filosófica sigue a la vida vivida, vivida humanamente, es decir, con ilusiones, ambiciones y deseos. Filosofar es dialogar para sí, para -los- demás y para -lo- otro. Pero ese diálogo no pue --

de empezar sino hasta cuando en términos psicológicos, el yo-sujeto ha tomado posesión consciente del yo- objeto. Pero, tampoco puede haber vida- vida humana- sin o está encausada por un pensamiento, y cuando el pensamiento aún no es propio, se toma de otro.

Estas disgregaciones pueden explicarnos la situación del pensamiento filosófico mexicano, y, en concreto, la falta de dialéctica. En términos generales suele admitirse que la filosofía no admite saltos; siempre hay una solución de continuidad porque todo pensamiento es prolongación o es reacción a otro anterior. Pero lo que vale para la generalidad no siempre es aplicable al individuo. El pensamiento sí realiza un salto. Ese salto se explica históricamente por el hecho de la Conquista y por el hecho de la Colonia. Con respecto a la primera ya quedó anteriormente explicado el fenómeno. Por lo que se refiere a la segunda debemos recordar que España -se suele decir que Europa - termina en los Pirineos- durante los siglos de Colonia se mantuvo hermética a la evolución filosófica europea y las colonias corrían la misma suerte. No viene al caso pormenorizar la influencia modernista en España a fines del siglo XVIII y su influencia en América. Más bien nos referimos a la actitud general. Al romper políticamente con España en 1821, México se tenía que desligar también culturalmente de la Metrópoli con una predisposición favorable hacia la nueva filosofía.

Frente a tal evolución histórica parece bastante razonable que a mediados del siglo XIX la filosofía sea totalmente moderna, ya no cabe el rastrear las huellas del modernismo porque los pensadores están totalmente encuadrados en este marco

histórico. El espíritu y la terminología pertenecen a la filosofía contemporánea, pero falta la tradición. Digo que el espíritu y los términos porque la falta de evolución intrínseca conduce a una superficialidad que se limita a la imitación. En el campo estrictamente filosófico no pueden darse aportaciones originales. Ni siquiera podemos pensar en la situación ecléctica que nos refiere J. Gaos cuando lo que se intentaba era armonizar los principios del cristianismo con el pensamiento moderno. Para Munguía ya no existe ese dilema aún cuando reconozca en la cultura de su tiempo fuerza anticristianas que deben ser contrarrestadas con una fe más viva y una recta educación de las facultades humanas. Este es el único aspecto en el que podemos encontrar justificada la tesis de Valverde Téllez que lo llama renovador del tomismo. Pero más que renovación debemos hablar de coincidencia. Munguía y Santo Tomás coinciden en aceptar los diferentes principios que rigen los órdenes natural y sobrenatural y en admitir a priori una armonía entre ambas. Esta actitud lleva necesariamente a excluir todos aquellos principios filosóficos que se oponga a la fe. ¿Podemos llamar a esta actitud eclecticismo? Si estamos de acuerdo en llamar a toda síntesis eclecticismo, no hay inconveniente. Munguía expresamente rechaza la actitud ecléctica, sobre todo por lo que tiene de naturalismo. Si en vez de querer aplicar categorías prefabricadas a Munguía, tratamos de entender su pensamiento, históricamente seremos más justos.

II

A lo largo de este trabajo hemos analizado la vida y obra del Obispo de Michoacán D. Clemente de Jesús Munguía. Un resumen de todas las ideas esparcidas en cada una de estas páginas nos lleva a sacar la siguiente conclusión: Munguía es ante todo Munguía. Sería superficial e injusto todo intento que pretendiera encerrar el pensamiento de este ilustre prelado en alguna de las categorías filosóficas o problemáticas que nos ha legado la historia de la filosofía. Como todo ser histórico fue alcanzado por las corrientes predominantes de su tiempo, y, en términos generales, podemos considerarlo como uno de los pensadores católicos que en su siglo y en el anterior trataron de compaginar las verdades religiosas con los principios de la filosofía moderna. Podemos hablar de un cierto empirismo, racionalismo, subjetivismo, eclecticismo, positivismo, y muchos otros "ismos" pero lo único que estaríamos haciendo es "reducirlo" a determinadas corrientes, pero de ninguna manera estaríamos reflejando el pensamiento de Munguía.

Al hacer un juicio sobre su obra "Del Pensamiento y su Enunciación" es necesario tener presentes los siguientes presupuestos:

1) En 1830 empieza su formación en el Seminario. Cuatro años más tarde inicia el estudio de la Jurisprudencia, y se recibe como abogado en 1838. En 1841 recibe las órdenes sagradas y dos años más tarde empieza a ejercer diferentes cargos eclesiásticos, entre ellos, el de Rector del Seminario. En 1852 es consagrado Obispo y al poco tiempo empieza también a desempeñar cargos públicos en el Estado de Michoacán. En 1856 es confinado a Coyoacán por Ignacio Comonfort y en 1861 es desterrado de México por el Gobierno del Lic. Benito Juárez. Fue a radicarse a Roma, donde dos años más tarde fue elevado a la dignidad de Arzobispo. En 1863 regresó a su Patria, pero al poco tiempo volvió a salir para Roma donde murió en 1868.

Según esto podemos dividir su vida en tres períodos, prescindiendo de su infancia y de su juventud. Los años del 30 al 40 constituyen la etapa de su formación, predominantemente jurídica. Del 41 al 53, siendo ya sacerdote, ejerce varios cargos eclesiásticos. Esta etapa de la que podemos considerar que utilizó para preparar su obra "Del Pensamiento y su Enunciación" que fue publicada por primera vez en 1852. De esta fecha en adelante, su labor es fundamentalmente episcopal como lo refleja la lista de obras que nos ha legado Valverde Téllez, donde la mayoría de sus escritos son sermones o manifiestos para defender los derechos de la Iglesia Católica frente a las vicisitudes por las que atravesaba. De esta manera vemos que su monumental obra de casi 100 páginas queda circunscrita a un lapso de 10 años, sin que esté precedida de una etapa propiamente filosófica, ni continuada por otra semejante. Y aún es probable que debe ser reducida de 1849 a 1852, ya que en aquél año fueron publicadas dos obras en las que aún no vemos vislumbrar sus ideas, pero que seguramente fueron las que lo impulsaron a escribir su prin

cipal obra. Nos referimos a "Los Principios de la Iglesia Católica comparados con los de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza y educación pública" y "Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual en el Seminario Tridentino de Morelia"

Estos datos nos ayudan a comprender la decepción que sufre un lector que con ojos filosóficos pasa de la introducción al desarrollo de los principios asentados en Del Pensamiento y su Enunciación. Munguía concibió una idea que rebasaba los límites de una simple preocupación pedagógica, pero no la pudo realizar. Un lastimoso "Mientras llega el tiempo..." (p. 242) nos hace comprender que Munguía era consciente de que lo que había en su mente no pasaba de ser una pequeña lucecita que se acababa de encender. En el recorrido crítico de su obra, el lector siente un corte brusco entre el modo de tratar las ideas referentes a la relación idea-palabra y a la trilogía hechos, relaciones y leyes, y el modo de desarrollar cada una de las tres partes de su obra. Allá hay preocupación, deseo de profundizar y de dejarlo inteligible; acá, hay la sensación de prisa, de querer salir del paso sin meterse en dificultades.

2) Si a esto añadimos un móvil pastoral que lo impulsa a la realización de esa obra, fácilmente comprendemos la falta de coherencia de la misma considerada en su totalidad. Concretada en la preocupación por formar jóvenes conscientes, capaces de pensar, para librar victoriosos la batalla ideológica que su tiempo les ofrecía. Para ello basta recordar el capítulo que culmina su obra: el orden moral y el catolicismo.

No podemos considerar la obra filosófica de Munguía. Ni el tiempo ni sus ocupaciones le permitieron dar forma acabada a su idea. De haber continuado es posible que hubiera hecho muchas correcciones, ya que un sistema se prueba cuando deja de ser una estructura lógica para llenarse de contenido vital y dar solución a los problemas del hombre. De ahí que para enjuiciar esta obra sea necesario separar la Introducción de las tres partes en que se divide el resto de su obra. Esta no podemos someterla a juicio porque no está acabada; y aquélla, aparentemente terminada, salió a la luz antes de que su propio autor la sometiera a prueba. De ahí que la importancia histórica de Munguía está estratificada en el pasado. Hijo de su tiempo, refleja sus circunstancias, pero no es un mero repetidor. Tiene el chispazo del genio, pero esa llama no fue alimentada.

III

Hemos de lamentar las lagunas que aún posee el estudio de la filosofía de México y eso nos impide otorgarnos la autoridad de hacer un juicio que puede ser definitivo acerca de Munguía. Como señalamos en el prefacio, este estudio sólo pretende ser una introducción al pensamiento del obispo de Michoacán. Parece ser que el único análisis serio, documentado en sus propias fuentes, sobre Munguía, fue hecho por Valverde Téllez a quien consideramos muy cerca del momento histórico para concederle la pureza que sólo el cedazo del tiempo proporciona para poder valorar una doctrina. Máxime en las circunstancias político-religiosas en que nos encontramos durante el siglo pasado y las peculiaridades que ha revestido el pensamiento mexicano hasta la aparición

del Ateneo, pero más propiamente hasta que Caso y Vasconcelos se constituyeron en líderes intelectuales que impulsaron la especulación. Sí creemos estar ya en condiciones de realizar una seria labor de investigación del desarrollo filosófico en México. De hecho ya hay un cierto material -los trabajos realizados por los actuales, Larroyo, Zea, Moreno, Gaos, Villagrán, Krauze, Villoro y otros más- pero todavía no son intentos globales de integración. Fundamentalmente se reducen a estudios parciales de determinados períodos, determinadas corrientes, o personajes específicos. Esto justifica la extensión que hemos dado al capítulo dedicado a las influencias recibidas por Munguía.

El perfil que traza Larroyo de Clemente Munguía está fundamentalmente inspirado en Vulverde Téllez. Para ambos, el pensador michoacano es un renovador de la escolástica, al igual que Balmes. En palabras de Larroyo: "constituye la mejor realización de la escolástica americana en el siglo XIX. Hombre de su época, de intensa vocación pedagógica, advierte que la concepción católica del mundo y de la vida puede mantenerse dentro de una circunstancia histórico-social, al precio de una renovación del pensamiento escolástico atenta a los nacientes modos de vida, atenta a los requerimentos de la época" (46) En opinión de Vulverde Téllez: "Hemos indicado ya en otra ocasión nuestros vehementes deseos de que algún filósofo que reuniese al talento la erudición, emprendiera la dificilísima pero utilísima tarea de dar, en cuanto se pueda, nuevo organismo a la escolástica, atendiendo al orden de tratados y verdades, sin perder de vista el íntimo enlace que da unidad al conjunto. Cosa semejante quiso hacer entre los nuestros el Ilmo. Sr. Munguía en su obra "Del pensamiento y su Enunciación" y era competente para hacerlo, más sus modestas aspiraciones se limitaban a ofrecer un ensayo,

un ejemplo en que no entraran todas las materias que comprende la filosofía propiamente dicha.(27)

Después de todo lo expuesto en los capítulos anteriores, especialmente en el III nos parece carente de fundamento el que se considera a Munguía renovador de la escolástica. Ciertamente los textos de los que formó pueden considerarse de un escolasticismo ecléctico tal como lo hemos señalado. En Munguía no encontramos la estructura escolástica de la filosofía cuando el propósito de "Del Pensamiento y su Enunciación" lo debía de haber empujado a ello. No se trata sólo de "un nuevo estilo de exposición" y de un "planteamiento de los problemas a tono con las circunstancias", como señala Larroyo. Su relación con la escolástica sólo podemos reconocerla en un punto, si es que éste puede realmente considerarse un parentesco: el afán conciliador entre el cristianismo y la ciencia moderna, pero eso, para Gaos, según vimos, es la actitud de fondo de todo o casi todo el pensamiento moderno occidental. No se trata tampoco, como dice Larroyo, sólo de que "conozca el léxico de Descartes, Condillac, Destutt de Tracy y Cousin". Más que un manejo de los términos cartesianos, empiristas y sensistas hay una aceptación de sus doctrinas. Las facultades del alma son sólo modos del entendimiento humano. Doctrina capital, pues toda su obra va encaminada a demostrar, a la vez que se apoya en esa teoría, de que toda actividad humana se reduce a pensamiento y expresión. Como lo apuntamos oportunamente, Munguía adopta en toda su obra un psicologismo, no necesariamente reductible a un subjetivismo. Le interesa un método más práctico sobre el desarrollo de las facultades y la filosofía de la naturaleza en cuanto tal no ocupa ningún lugar en su obra. Las "formas" aristotélicas no juegan ningún papel ni se mencionan.

Incluso dudamos que Munguía haya estudiado directamente a Santo Tomás, pues la única cita que hace del Aquinate es en la página 297 del tomo II donde hace una transcripción literal de una parte de la Summa Teológica I-II, q. I, art. 1 Al confrontar los dos contextos, el de Munguía y el de Santo Tomás, todo parece suponer que la cita está tomada de otro texto -quizá algún manual de Moral- pues las palabras que recoge Munguía no representan la idea central del tema que ahí se trata y para lo que usa ese texto podrí. haber empleado otro más elocuente. No creemos, pues, que haya bas. alguna para considerar escolástico a Munguía.

No por esto deja de concretar Valverde Téllez la verdadera importancia que tiene Munguía para el pensamiento filosófico mexicano. "Su voz se levantó para procurar la reforma de los estudios filosóficos que, por la rutinaria manera con que se hacían, no se economizaba ni tiempo ni trabajo,y por lo defectuoso del plan el provecho alcanzado no correspondía a los afanes de maestros y discípulos... Es claro que quedará siempre en pie la posibilidad de la refusión, la imperiosa necesidad de llevarla a cabo -la reforma de los estudios- y reducirla a la práctica; en una palabra, conservan su valor las ideas fundamentales, las consideraciones generales, la razón del método, e inteligencias competentes pueden hacer aplicaciones y ensayos de mayor mérito o de mayor fortuna... A nuestros parecer, lo que más descuella en esos escritos como dato de ingenio, lo que más cautiva es la rectitud lógica de su juicio y la amenidad de su raciocinio" (28)

Suscribimos los dos primeros textos. Reiteradas veces hemos hecho notar el afán pedagógico que mueve a Munguía. También nos adherimos al deseo del obispo de León de que esas ideas desarrolladas por Munguía llegue al momento en que sean mejor conocidas y, en lo que tengan de factible, llevadas a la práctica. Sin embargo nos parece muy pobre el balance. Tanto Valverde Téllez como Larroyo apuntan la existencia de cierta originalidad en las obras de Munguía pero ninguno de los dos señala en concreto dónde radica. Aquél dice: "No encontramos verdadera originalidad en el pensamiento filosófico mexicano -en el período posterior a la Independencia- si no es en las obras del Ilmo Sr. Munguía, célebre obispo de Michoacán" (29) Esa originalidad la concretamos en lo que hemos dicho acerca de "Del Pensamiento y su Enunciación" en la segunda y tercera partes. Es decir, por una parte, el intento de unificar el saber a base de una trilogía y el sentido que le da al concepto de filosofía.

Ambos historiadores de la filosofía en México señalan también una notable influencia de Balmes en Munguía. Valverde Téllez lo llega a llamar el "Balmes Mexicano"

Por una parte, ciertamente podemos señalar una serie de coincidencias entre ambos pensadores. En primer lugar podemos observar una idéntica actitud ante el problema de su tiempo: la filosofía moderna en líneas generales ataca la solidez de los principios religiosos del catolicismo, de donde surge el intento de conciliar las modernas corrientes de pensamiento con los principios de la fe, Desde este punto de vista podemos considerar su obra filosófica como una apología de la doctrina cristiana. Pero esta analogía no nos autoriza en manera alguna a identificarlos, pues, empezando con el mismo Descartes -padre de

la filosofía moderna- "son incontables los pensadores que a partir de entonces trataron de superar la filosofía escolástica" - procurando no afectar las principales verdades religiosas. En - las filas de éstos tenemos no pocos filósofos de primera línea, tanto fundadores de escuelas como discípulos de algunos de ellas.

Sin embargo, no es ese el único paralelismo que podemos encontrar entre Balmes y Munguía. Ambos participan del influjo benéfico del iluminismo que les hace concebir el saber humano tanto como la acumulación de conocimientos cuanto la capacitación - del hombre para que aprenda a pensar. En otras palabras, la filosofía tiene una finalidad práctica y utilitaria en un sentido no material sino espiritual. Para esto baste recordar los primeros párrafos de la Filosofía Fundamental de Balmes y del "Del Pensamiento y su Enunciación" de Munguía. Preocupación que los lleva - de la mano a darle a la filosofía un sentido unitario: cada parte de ella tiene relación con las demás y es el aspecto de una totalidad. Ambos coinciden la integración de la Ontología en la Ideología, y las principales verdades del ser real, las explican a partir de las ideas que tenemos de ellas.

La idea que se expresa en el título de la obra de Munguía -Del Pensamiento y su Enunciación- se encuentra también presente en Balmes que coloca a la Gramática General o Filosofía del Lenguaje como una parte de la Metafísica porque se da cuenta de la íntima relación que hay entre las ideas y su expresión de tal manera que el progreso de una de ellas lleva al progreso de la otra.

Si todavía queremos buscar más similitudes podemos señalar una que aunque más accidental que esencial no deja de ser significativa. Balmes escribió dos obras entre otras: Filosofía Funda

mental y el Protestantismo comparado con el Catolicismo. Mientras que Munguía tiene por una parte del Pensamiento y su Enunciación, y por otra, "Los principios de la Iglesia Católica comparados con lós de las escuelas racionalistas en sus relaciones con la enseñanza y educación pública"

Pero tanto esta semejanza como las anteriores creo que pueden perfectamente explicarse por las circunstancias históricas - que ofrece no sólo el siglo XVIII sino también los dos anteriores y que Balmes de una manera consciente barruntó cuando nos habla de la trasición de la escolástica a la filosofía moderna pero de las que él mismo no se escapó. La escolástica se había encasquillado y las ciencias experimentales aparecen a los ojos de la humanidad como una nueva aurora. Los pensadores católicos tienen miedo de invocar a Aristóteles o a Santo Tomás y, consecuentemente, se les deja de estudiar.

Ya vimos como Balmes, si bien lo podemos considerar escolástico, sin embargo, no llegó a "calar" toda la profundidad del -- pensamiento aristotélico-tomista.

Y es ésta la primera diferencia fundamental que podemos se-- ñalar entre Balmes y Munguía: aquél es escolástico, éste no. El cervariense conserva todas las principales tesis escolásticas como hemos podido observar en la exposición precedente, así como la división de la filosofía. Hay cierta novedad en su organización, lo cual lo califica como un filósofo que supo asimilar el pensamiento tomista y no fue un mero repetidor. Pero la sustancia de cada una de las disciplinas filosóficas la conserva en su integridad.

Si hacemos una comparación entre Munguía y la escuela cervariense podemos encontrar otros rasgos que los identifiquen. Ya hemos hecho observar que Martín de Eixalá, principal representan

te de dicha escuela, tiene una especial preocupación por los -- hechos psicológicos y por mantener el principio de la unicidad del hombre y establecer cierta distinción entre lo sensible y lo inteligible, los cuales son rasgos que efectivamente encontramos en Munguía. Así como la concepción de la "idea" y la de la abstracción entendida como generalización. Con respecto a -- Llorens vimos que admite la metafísica pero en un sentido diferente que nos recuerda a Munguía quien toma a la metafísica como una parte del dogma católico: "nuestros establecimientos eclesiásticos no están sujetos a la ley del progreso en todo lo concerniente al fondo de las doctrinas metafísicas, morales y religiosas" (p. 242) y no la somete al tribunal de la razón, de tal manera que, sin negarla, nos es difícil captar qué entiendo por ella.

Sin embargo estas coincidencias pueden también explicarse perfectamente, como ya señalamos con respecto a Balmes, por las circunstancias históricas, sin necesidad de recurrir a una fuente común en la cual se hubieran inspirado.

4

El problema de la unidad del saber siempre ha estado latente. Y respecto a la aportación de Munguía quisiéramos enfatizar un poco más la importancia que tiene en la historia del pensa-- miento filosófico mexicano. Ya Aristóteles nos presenta la primera gran sistematización de las ciencias, todas ellas regidas por la filosofía. En la Edad Media se debate el problema de las relaciones entre la Filosofía y la Teología, consagrada en aquella frase que reduce a la Filosofía a un papel auxilar. A par-

tir del humanismo, pero sobre todo, con la universalización del método matemítico, cada ciencia se va emancipando más de las otras, constituyéndose en saberes independientes. Kant y Scheller constituyen los grandes representantes de los intentos contemporáneos de unificación. A. Dempf resume en estos términos la evolución que ha tenido este problema: "El desarrollo unitario de la ciencia bajo el predominio de los métodos trascendentales, empírico y sematológico, sucesivamente, duró, respectivamente, cincuenta años. Este hecho es una prueba histórica que manifiesta que en el enorme incremento de las ciencias, durante estos últimos ciento cincuenta años, ha influido secretamente una ley: la invención kantiana. En los primeros cincuenta años se elaboró el Idealismo, o desarrollo de la Noología, en todas las ramas de la Filosofía intelectual y también de la Filosofía natural. Después vino como antítesis la corriente opuesta: en contra de las construcciones idealísticas se formaron las colecciones empirísticas de todos los datos suministrados por la naturaleza.

"A fines del siglo comenzó a predominar el método sematológico, la invención del mundo de los signos. La escuela fenomenológica partió de las leyes de los fenómenos no sólo del mundo visible de la naturaleza, sino también de los actos, de los valores y de los conceptos. Más simultáneamente, a la invención del mundo de los signos inicióse la vuelta al método antropológico de la estructura de las formas, siendo en realidad éste un proceso que se desprendió necesariamente de la investigación de todos los seres vivos; fue preciso buscar el tipo para dar un orden a la heterogénea variedad. La tipología conduce necesariamente a la morfología. Esta es la nueva Metafísica nacida de la Biología teorética. Driesch y Uexküll son los grandes maestros de esta --

nueva Metafísica de la vida" (30)

Hemos considerado prudente reproducir este texto del libro "La unidad de la ciencia" de un autor que representa uno de los serios esfuerzos que actualmente está haciendo la filosofía para realizar la unidad del saber, para quien "incluso podríamos atrevernos a decirque el viejo conflicto entre la fe y la ciencia ha quedado resuelto hoy día, reapareciendo no obstante en un inconfesado conflicto entre la Filosofía y la ciencia. Esta situación se agrava todavía más por el hecho de que la misma Filosofía ha quedado desmembrada en quince ramas o materias diferentes, de modo que ni ella puede ser tampoco guía en el retorno de la unidad de la ciencia. Si no podemos superar el deplorable estado de una filosofía prácticamente disuelta en quince ramas diferentes, tampoco podremos llegar a dominar la anarquía de las otras mil ciencias existentes, especializadas todas ellas hasta lo sumo" (31). En la trayectoria del pensamiento actual, consideramos que Munguía queda colocado en este punto. Este es el problema que se plantea, si bien por razones de otro tipo. Su preocupación tiene un origen pedagógico y unos fines prácticos en orden a la formación intelectual. Pero aún estos elementos no son extraños al pensamiento moderno. "La difícil situación consiste en el esfuerzo por transformar la mentalidad actual, que sólo confía en el valor utilitario de la investigación de modo que llegue a ser reconocido el valor propio y absoluto de la formación. Hoy se da valor a los conocimientos prácticos, pero no a los conocimientos formativos", (32) La formación entendida como una adecuada habilitación de la mente para juzgar las cosas y gobernarse a sí misma, de tal modo que se supere la actitud mecánica que produce la transmisión de la ciencia. Pero

no sólo se encuentra presente el carácter formativo, pues este mismo se ha unido estrechamente a la preocupación metodológica. "La educación se verifica formalmente por el dominio de los métodos en particular, pero el contenido de la educación en total lo determina la visión de conjunto de la metodología" (33)

Pero la contemporaneidad de Munguía no se limita a estas coincidencias: preocupación por la unidad del saber, estrechamente relacionado con la preocupación educativa y metodológica. Hemos visto como Munguía intenta realizar esta unificación a partir de una reducción de principios: las ciencias todas entran, en su base compuesta por hechos, relaciones y leyes que, a su vez, se originan en los dos elementos constitutivos específicos del hombre: pensamiento y enunciación. Para la filosofía contemporánea "sólo teniendo tal capacidad de simplificación, que podamos comprender según los principios de los pensadores toda la historia de la Filosofía, hoy al parecer inabarcable, sólo entonces estaremos en camino de llegar a obtener una visión de conjunto sobre los campos inmensos del saber" (34) Pero la semejanza no se reduce a la sola necesidad de simplificar los principios, sino que coincide también con el planteamiento radical. Munguía busca esa unidad en la estructura interna del hombre -lo que en otro sitio hemos llamado "psicologismo"- de tal manera que las ciencias dependen de las facultades que el entendimiento aplica a cada una de ellas: "La atención, es, pues, la primera facultad de nuestra alma: como facultad es esencialmente activa; y puesto que sin ella no puede nuestra alma, como veremos luego, ni aún formarse ideas de las cosas, debe concluirse de aquí que todos los conocimientos que llegamos a adquirir son un resultado preciso de la actividad de nuestra alma" (35) pero aún encontramos todavía ciertos puntos de contacto con el Biologismo teorét-

tico fundamentalmente desarrollado por Uexküll. Para Munguía la actividad humana no es sólo una respuesta a las necesidades específicas del hombre (36), sino también el que la forma especial y propia de la organización de las diferentes especies lleve consigo un mundo específico propio y adecuado a cada especie, de tal manera, que, en el hombre, la visión del mundo, y la idea que se forma de las cosas, depende sus órganos de percepción; idea que Munguía traduce en un lenguaje que poético podría ocultarnos el significado que tiene en el contexto de su pensamiento. "Esta prerrogativa sublime es la razón, esencial y exclusivo atributo del alma. Tal es el carácter de grandeza que el alma comunica al hombre, que parece traslucirse hasta en los movimientos de su cuerpo y en todas las funciones de la vida animal. Su estatura recta y elevada, su continente majestuoso, su frente erguida, su mirada noble, sus pasos mesurados, todo anuncia el principio secreto que anima su ser, (37) su alma preside sus movimientos, determina su porte, conduce sus pasos, forma su vestir, razona su alimento, metodiza y arregla todas sus funciones animales" (38)

Aún podríamos señalar otros puntos de contacto que nos hacen pensar que en Munguía hay una fina intuición -que le da ese sello original a su obra- de actitudes y problemas filosóficos que no son monedas corrientes en su medio y que en cambio sí roza con la filosofía de nuestros días. Esa frase que hemos creído oportuno colocar al inicio de esta obra tiene también su parangón con esta otra de Dempf (39) "Si encontramos la unidad de ese mundo humano, tenemos también encontrada la base de las ciencias posibles al hombre, pues si el mundo natural del hombre representa en sí una unidad, entonces las ciencias del hombre representan lógicamente también la unidad".

N O T A S

1.- Millán P. A.; "Ontología de la existencia histórica", p. 6
2.- Gilson, E.;"La unidad de la experiencia filosófica" pp 15-28
3.- Cf. A. Caso en "Filosofía de la historia", al analizar la idea de progreso.
4.- Tanto en su Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana como en Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.
5.- En especial el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu
6.- Valverde T. E.;Bio-Bibliografía... p. 147
7.- o. c., ibid
8.- Sólo como punto de referencia recuérdese cómo concebía Crece la Filosofía.
9.- Gaos, José; Prólogo a Tratados de J. B. Díaz de Gamarra, p. XLV
10. Balmes, J.; Lecciones de Filosofía, p. 347
11. o,c., p. 373
12. Jolivet, R.; Tratado de Filosofía, T. III
13. Millán P. A. Fundamentos de Filosofía, p. 38
14. Maeymaeker, Louis; Introducción a la Filosofía, p. 42
15. Estudios de historia de la Filosofía de México, p. 231
16. o. c., p. 237
17. Reyes H., José; Presencia de Rousseau, p. 301
18. Barth, Hans; Verdad e Ideología, p. 11
19. Valverde T., E.; Apuntaciones históricas... T. I, p. XII
20. Gaos, José; o. c. p. VII
21. Larroyo, Francisco; La Filosofía americana, p. 80
22. Valjavec, Fritz; Historia de la Ilustración,p. 108
23. Gaos, José; o. c. p. XV
24. Martínez, M.; Monseñor Munguía... p. 51
25. o. c., p. 54
26. Larroyo, Francisco; o. c. p. 96

27. Valverde T., E.; o. c., T. I. p. X
28. Valverde T., E.; o. c., p. 238
29. o. c., p. XIX
30. Dempf, Alois; La unidad de la ciencia, p. 92
31. o. c., p. 56
32. o. c., p. 39
33. o. c., p. 34
34. o. c., p. 56
35. Munguía, Clemente; o. c., p. 219, del T. I
36. "El pensamiento, producto de nuestras facultades mentales, es un medio directo de atender a las necesidades de la inteligencia y de la moral, a la perfección del individuo y al bienestar de todo el género humano" (Munguía, T. I, p.281)
37. Es notable la importancia que en la Biología teorética y en la Psicología animal se le está dando al porte erguido del hombre. Ello ha llevado a hablar de un nuevo sentido, el del equilibrio, con el cual el hombre puede perfeccionar el esquema fundamental de la percepción del espacio.
38. Munguía, Clemente, o. c. T. I, p. 206
39. Dempf, Aloim; o.c. p. 60

BIBLIOGRAFIA

1.- Libros citados

Balmes, Jaime; "Curso de Filosofía Elemental", Besanzon, imprenta de la viuda C. Deis.(sin fecha)
"El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea", Madrid (1842)

Barth, Hans; "Verdad e Ideología", FCE, México 1951

Bochenski, I. M.; "La Filosofía Actual", Colección breviarios - del F. C. E. México 1949

Caso, Antonio; "Filosofía de la Historia", México 1943

Gaos, José; "Prólogo en Tratados de Juan B. Diaz de Gamarra, UNAM, México 1946

Gilson, Etienne; "La Unidad de la Experiencia Filosófica" Ed. Rialp, Madrid 1960

Dempf, Alois; "La Unidad de la Ciencia" Rialp, Madrid 1958

Jacquier, Francisco; "Instituciones Philosophicae", Romae 1759

Jolivet, Regis; "Tratado de Filosofía", T. III, Ed. Carlos Lohle, Buenos Aires 1960

Klimke-Colomer, "Historia de la Filosofía", Ed. Lator, Barcelona 1953

Larroyo, Francisco; "La Filosofía Americana", UNAM, México 1958

Manser; "La Esencia del Tomismo", Ed. Gredos Madrid 1953

Martínez, Miguel; "Monseñor Munguía y sus escritos", México, 1870

Millán P., Antonio; "Ontología de la Existencia Histórica" Ed. Rialp, Madrid 1960
"Fundamentos de Filosofía", Ed. Rialp, Madrid 1958

Moreno, Rafael; "La Filosofía Moderna en la Nueva España" en "Historia de la Filosofía en México", UNAM, México 11963

Miranda, J.;"Las ideas e instituciones políticas mexicanas" UNAM México 1952

Montes de Oca, José; "Historia de la Facultad de Derecho de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jal 1965

Raeymaeker, Lous; "Introducción a la Filosofía", Ed. Gredos, Madrid, 1956.

Reyes, Heroles Jesús: en "Presencia de Rousseau" UNAM, México 1962

Valverde T., Emeterio; "Bio-Bibliografía Eclesiástica Mexicana" Ed. Jus, México 1949.

"Apuntaciones históricas sobre la Filosofía en México" México 1896

Romanell, Patrick; "La Formación de la Mentalidad Mexicana", F. C. E. México 1954

Vuljavec, Fritz; "Historia de la Ilustración en Occidente" Ed. Rialp, Madrid 1964

Villoro, Luis; "Las Corrientes Ideológicas en la Epoca de la Independencia en "Historia de la Filosofía en México", UNAM, México 1963

II.- Otras obras consultadas

Alamán, Lucas; "Historia de México desde la preparación de su Independencia 1808 hasta la presente época". México 1850

Calvo Serer, Rafael; "La aproximación de los neo-liberales a la actitud tradicional". Ed. Ateneo, Madrid 1956

Carreño, Alberto María; "La Real y Pontificia Universidad de México" UNAM México 1961

Cassirer Ernst; "Filosofía de la Ilustración", F. C. E. México 1943

Condillac, Esteban; "Essai sur l'origine des connoissances humaines", Paris 1777

Cousin, Víctor; "Necesidad de la Filosofía" Colec. Austral, n. 696

Fernández de la Mora, Gonzalo; "La Unidad del saber", Rev. Atlántida T. I. 1963, Madrid.

Gallegos R, José M.; "El Pensamiento Mexicano en los siglos XVI y XVII" UNAM, México 1951

Gaos, José; "La Filosofía en la Universidad" UNAM, México 1956

Guépin; "Filosofía del siglo XIX", Paris 1854

González A., Angel; "Tratado de Metafísica". Ed. Gredos, Madrid 1961.

Hernández Sánchez Barba, Mario; "Unidad y variedad en la Historia de América", Rev. Atlántida 1963, T. I., Madrid.

Louies, Rene; "Essai d'education nationale ou plan d'etudes pour la jeunesse", Paris 1763

Jiménez, Vicente; "Memorias para servir a la Historia eclesiástica durante el siglo XVIII", México 1840

Maneiro, Juan Luis; "Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII" UNAM, México 1956

Méndez Plancarte, Gabriel; "Prólogo en "Humanistas del siglo XVIII", UNAM México 1962

Millán P., Antonio; "La formación de la personalidad humana" Ed. Rialp, Madrid 1963

Navarro, Bernabé; Prólogo en "Elementos de Filosofía Moderna" de Juan B. Diaz de Gamarra, UNAM, México 1963

Ramos, Samuel; "El perfil del hombre y la cultura en México", Colec. Austral, n. 1080

"Historia de la Filosofía en México"

"La Filosofía" en México y la Cultura", SEP, México 1961

Reyes Heroles, Jesús; "El Liberalismo Mexicano" UNAM, México 1957

Romanell Patrick; "Fe contra ciencia; una resolución al conflicto". Rev. Humanistas, Univ. de Nvo. León, México 1961.

Salmerón, Fernando; "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en "Estudios de Historia de la Filosofía en México", UNAM, México 1963

Taine, H.; "Los filósofos del siglo XIX", Ed. F. Semper y Compañía, Valencia (sin fecha)

Thonnard, F. J.; "Compendio de Historia de la Filosofía". Ed. Desclée, 1949

Valverde T., Emeterio; "Crítica Filosófica"

Villegas, Abelardo; "La Filosofía", en "México y la Cultura", SEP, México 1961.

I N D I C E