

tos estáticos y dinámicos de las formas jurídicas; la función social de la estructura jurídica; el control jurídico; las estructuras interiores del Derecho y su funcionamiento en el nivel de la estructura unitaria de la realidad jurídica.

En el último capítulo, el autor ofrece un estudio sobre la dinámica del Derecho. Además de analizar las funciones que integran la estructura jurídica, el Derecho como conducta jurídica, el Derecho como norma de justicia, y el Derecho como organización de sanciones institucionalizadas, plantea Sánchez de la Torre el problema de cuáles sean las características del Derecho de una sociedad en desarrollo.

Este Curso de Sociología del Derecho de Ángel Sánchez de la Torre es también, y sobre todo, una importante contribución a la filosofía jurídica. En cuanto a sociología del Derecho no pretende constituir un tratado general, sino más bien una introducción; pero ciertamente una introducción muy sustanciosa y con semillas superlativamente fecundas, las cuales habrán de producir excelentes frutos en otras obras futuras del autor o de otros investigadores.

LUIS RECASÉNS SICHES

*The Making of the Mexican Mind*, por Patrick Romanell. 1ª edición, Lincoln, Nebraska, University of Nebraska Press, 1952; 1ª ed. paperback, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1967. [Traducido al español, con el título de *La formación de la mentalidad mexicana*, por Edmundo O'Gorman, México, El Colegio de México, 1954.]

Los libros también tienen su destino, decían los romanos, y el refrán viene a cuento al releer, quince años después de su primera aparición, esta obra

de Romanell reeditada ahora, sin cambios, por la Universidad de Notre Dame. Recordamos que la edición original del libro fue seguida, a escasos dos años, por su traducción y publicación en español. Traducción que se debió nada menos que a Edmundo O'Gorman y que, por si esto fuera poco, llevó una presentación de José Gaos. No es aventurado decir, además, que el libro fue leído entonces por todos los que, de una u otra manera, estábamos vinculados al estudio de la filosofía en México y que —se estuviera o no completamente de acuerdo con su contenido— fue recibido con gran beneplácito. Se vio en él un espaldarazo, el reconocimiento de que la filosofía mexicana llegaba, por fin, a la mayoría de edad y los nombres de los filósofos mexicanos empezaban a ser conocidos fuera de su propio país. Con él, México dejaba de ser —según palabras de Edgar S. Brightman, prologuista de la edición norteamericana— “un lugar de exótica belleza, rico en antigüedades, desconcertantemente extraño, fuente de problemas políticos, económicos y sociales”, para revelarse como una “república de las letras en la que florece la filosofía” (p. 4). Es evidente que esta buena acogida no puede ser explicada ni por efecto de un malinchismo en los mexicanos, ni por un deseo de exotismo en los extranjeros. Como señala Gaos en su presentación, este libro no es sólo el primero en publicarse sobre el tema —lo que constituiría “un primer, y relevante, mérito”—, sino que está escrito en una forma amena, “hecha de claridad y transparencia a lo largo de todo él y de rasgos de ingenio, de humor, diseminados con talento también por todo él” (trad. esp., p. 9). Pero además, Gaos hace resaltar que esta claridad se debe a algo “más profundo y no precisamente menos meritorio: al arte de reducir la materia a esquemas a los que la simplicidad hace didácticamente felices, sin hacerlos infelices histórico-filosóficamente” (ibid.). Por

último, Gaos hace notar que la obra nada deja que desear por lo que se refiere al conocimiento de las fuentes, la objetividad expositiva y la imparcialidad crítica. Es evidente, pues, por todo esto, que el éxito obtenido entonces por el libro fue merecido, y que respondió a un interés muy vivo tanto en América como en Europa por la filosofía americana, de la que la mexicana sería "conspicua representante".

Sin embargo, apenas transcurridos quince años, los estudiantes mexicanos de filosofía ignoran el libro y desconocen a su autor. ¿Qué puede haber sucedido, pues, en ese lapso, que explique esta ignorancia y este desconocimiento? ¿Por qué han bastado tan pocos años para hacer que el libro caiga en el olvido? ¿Cabe acaso pensar que la amenidad, claridad e información que Gaos señalara como sus características más notables se debían a un mero espejismo o a una moda pasajera? Como la única manera de responder a estas preguntas es examinar el contenido mismo de la obra, habrá que emprender ahora tal examen.

Romanell, al escribir su libro, obedeció al deseo de lograr un acercamiento intercultural, para el que considera que es preciso que exista, por ambas partes, no sólo una comprensión mutua, sino propia. "La *incomprensión* de nuestro propio espíritu —dice el autor— en nada favorece la *comprensión* del espíritu que anima a la otra América" (p. 8; trad. esp., p. 14). Así, pues, Romanell parte del supuesto de la diferencia básica entre las dos Américas: la anglosajona y la hispánica y dedica el primer capítulo de su obra a un esbozo caracterológico de una y otra. Esbozo que es, a mi ver, la parte más interesante de todo el libro. Romanell empieza por establecer una diferencia entre lo que llama la "filosofía de los filósofos" y la "filosofía de los pueblos". Esta última es la que preside la vida diaria de un pueblo, es decir, los pre-conceptos que tal pueblo

tiene sobre la vida misma, el *sentido* que le da a ésta. El autor considera que sólo el análisis de los pre-conceptos podrá hacernos comprender la mentalidad y el carácter de un pueblo dado y, como estos pre-conceptos sólo pueden descubrirse a través de la historia, procede, por tanto, a resumir brevísimamente la historia de América hasta alcanzar la proposición clave del libro que consiste en afirmar que el pre-concepto dominante que sirve de base a la cultura hispanoamericana es el sentimiento *trágico* de la vida y que, en cambio, el de la cultura angloamericana es el sentimiento *épico* de la vida (p. 21; trad. esp., p. 29). (¿Será necesario señalar que la terminología procede en un caso de Unamuno y, en el otro, de William James?) Ambos sentimientos tienen en común una situación dramática, el inevitable conflicto moral que surge ante el anhelo de conquistar una meta, pero en tanto que el alma épica lucha sin descanso por conquistar los obstáculos externos, el alma trágica lucha a su vez, con un denuedo aún mayor, por conquistarse a sí misma. "La esencia de lo trágico no es, como tradicionalmente se ha pensado, el conflicto entre el bien y el mal. Tal es, en realidad, el dualismo propio a lo épico, pues el héroe considera que los obstáculos que encuentra a sus designios son el *mal* que es preciso vencer. La esencia, en cambio, de toda situación auténticamente trágica es el más sutil *conflicto entre bienes*, según atestiguan las mayores tragedias del mundo" (p. 22; trad. esp., p. 30). No otra cosa —añade Romanell— es lo que sucede al "latinoamericano típico", que se ve dividido entre los valores e ideales de su herencia indígena y de su herencia europea; es, en consecuencia, un ser desgarrado entre los valores divergentes de sus progenitores.

Como es natural, estas mentalidades distintas de las dos Américas se reflejan en sus actividades filosóficas; así, el pragmatismo es la filosofía caracte-

rística de los Estados Unidos —“cosa que admiten, deplorándolo sin duda, hasta los antipragmatistas”— por estar estrechamente vinculada al sentimiento épico de la vida. El pragmatismo es, en efecto, la filosofía del *éxito* humano. “Así como en una epopeya se canta la acción como vida de éxito, así el pragmatismo defiende en teoría ese mismo modo de vida. Los pioneros son pragmatistas por instinto” (p. 25; trad. esp., p. 33). Y si nos preguntamos ahora qué filosofía puede expresar en forma genuina el sentimiento vital hispanoamericano, habremos de responder (si bien no es una respuesta tan evidente como en el caso anterior, dado que el pensamiento no ha llegado aún en Hispanoamérica al mismo grado de desarrollo del movimiento pragmatista de los Estados Unidos, según nos advierte Romanell) que se trata de “una especie de existencialismo teísta. . . ‘teísta’ porque Latinoamérica está empapada en tradición católica; ‘existencialismo’ porque es la filosofía del *fracaso* humano, en el sentido último y más profundo” (p. 25; trad. esp., p. 34).

Por desgracia —reconoce el autor—, las pruebas que pueden ofrecerse sobre esta conclusión son sólo indirectas. Limitándonos al aspecto filosófico del problema es obvio que existe una diferencia de acento en la manera de pensar en los Estados Unidos y en los países al sur de esa nación. Los norteamericanos dirigen siempre su atención a cosas de hecho, como se ve con claridad en su interés siempre creciente por la ciencia moderna y por la técnica. Su filosofía ha recibido siempre su mayor impulso de la preocupación por los problemas del conocimiento. En cambio, “el pensamiento latinoamericano ha sido inspirado en lo fundamental por los problemas de la conducta, y semejante origen revela un sentimiento trágico de la vida” (p. 26; trad. esp., p. 35). Gaos —afirma Romanell— no solamente ha mostrado que “los temas del pensamiento hispano,

desde la Ilustración, gravitan en torno a problemas de conducta, sino que ha revelado la notable afinidad que existe entre el contenido de esos temas y la forma en que han sido expresados. El ‘pensador’ típico de los países al sur del Río Grande, a semejanza del *philosophe* del siglo XVIII, escribe preferentemente ensayos populares de contenido ético y político a tratados técnicos sobre lógica o metafísica y le gusta más hablar en el café y en la plaza pública que escribir. En una palabra, su modo de pensar es ‘no sistemático’” (pp. 26-27; trad. esp., p. 35).

Ahora bien, en esta caracterización del hombre hispanoamericano —que considero justa— está a mi ver la explicación del reconocimiento de entonces y del desconocimiento de ahora por lo que al libro respecta. En el momento en que se publicó por primera vez, la realidad filosófica mexicana coincidía con las conclusiones del libro. Romanell reafirmaba de manera lúcida —aunque extrañándose de que se siguiera a Ortega a quien había habido que amputar toda la parte referente al “sentido deportivo y festival de la existencia”, y no a Unamuno, el pensador del “sentimiento trágico de la vida” y del “hombre de carne y hueso”, en suma, el verdadero espíritu afín (pp. 157-8; trad. esp., pp. 179-80)— el camino tomado por los filósofos mexicanos que estaban (o creían estar) a punto de alcanzar una filosofía propia en la que se conjugaba no sólo el perspectivismo orteguiano, sino también la fenomenología (si bien Romanell afirma que Husserl es “demasiado logicista para gustar a la mente latinoamericana”, página 144; trad. esp., p. 163); y del existencialismo alemán. Pero lo que nadie podía prever por aquellos años es lo que habría de venir después. Aunque quizá se trate tan sólo de uno de esos vaivenes que parecen sobrevenirle al mexicano con regularidad casi rítmica. Pues así como Romano Muñoz y Ramos criticaron en su tiempo las

enseñanzas de Caso “por haber ‘apadrinado’ demasiado al intuicionismo que había producido un efecto enervante entre los mexicanos, ‘gente perezosa e indecisa’ que más que nada requiere, según consejo del propio Ortega, la precisión en el pensamiento como condición indispensable del desarrollo intelectual” (p. 143; trad. esp., p. 162), así las generaciones posteriores al grupo “Hiperión” —cuya mención cierra el libro que comentamos— y aun algún miembro de éste, han vuelto las espaldas a la filosofía considerada como una manifestación cultural estrechamente vinculada a su circunstancia histórica y vuelven a concebirla como reflexión sobre problemas que carecen de “carácter local”. Como un nuevo movimiento positivista, las generaciones más jóvenes parecen empeñadas en lograr, aunque no utilicen el término, como lo hicieron los viejos positivistas, en “sajonizar el alma latina”. Se niega, en consecuencia, que el camino de la filosofía pase por la peculiaridad y se propone el abandono del campo del ensayo filosófico-literario, “para estrechar la relación con las ciencias, plantear problemas metodológicos nuevos y emplear conceptos científicos que rebasan necesariamente las posturas localistas”. Así, pues, Ortega y Heidegger han quedado atrás. Los jóvenes se han dado cuenta, de pronto, de la pobreza técnica con que venía ejerciéndose la filosofía, pobreza que permitió que “la fantasía filosófica se confundiera con la imaginación especulativa o . . . se recurriera a localismos más o menos protectores . . . advirtiéndose una inseguridad tremenda cuando se trata de encarar los temas clásicos de la filosofía”. (Cf. las ponencias de Luis Villoro y Alejandro Rossi en la Mesa redonda sobre “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, enero de 1968, pp. II-V.)

Y una de las consecuencias de este viraje total en el concepto mismo de lo que la filosofía es, ha sido el que

libros tan meritorios como el de Romannell caigan en el olvido.

ELSA CECILIA FROST

*Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, por Juan David García Bacca. Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes, 1967.

Este libro de Juan David García Bacca es un libro que, a pesar de su sugerente título, no será leído por los filósofos mexicanos jóvenes. Comprendo que una afirmación de este tipo puede resultar desconcertante, aventurada o ser atribuida, sencillamente, a un deseo de asombrar, pero no por ello deja de ser en este caso —lamentablemente— cierta. Y es que el autor parece haberse empeñado en escribir justo el tipo de libro que las nuevas generaciones condenan como “ensayo filosófico-literario”, alejadísimo por su tema —¡la filosofía de un poeta!— de todo cuanto ahora se considera filosofía *stricto sensu*. En efecto, por más que se recorran las páginas del libro y más vueltas que se le den, no es posible encontrar en él ninguna de las proposiciones caras al positivismo lógico, ningún intento de verificación de los enunciados, ningún propósito de romper el hechizo del lenguaje al modo de la filosofía analítica. Lo que sí aparece, en cambio, son los viejos temas de la filosofía, los “problemas seculares no resueltos por las secularmente llamadas soluciones y . . . los nuevos problemas a cuya solución no sólo no van a servir de nada las viejas, sino, de servir, lo serán de obstáculos” (p. 6). Y todo ello tratado a la manera de Machado, ya que García Bacca no pretende, según nos dice, otra cosa que imitar al poeta y escribir, como él, para el pueblo, “para nuestros pueblos hispano-americanos”, y para lo que de pueblo hay en todos los hombres.