

El problema es la filosofía en México. ¿Se le debe poner gentilicio a la filosofía? No obstante, cuando vemos un libro de historia, encontramos filosofía alemana o inglesa o francesa. No hay una filosofía en México, sino solamente una repetición de lo que han reflexionado los filósofos de Europa o Estados Unidos, aseguran otros. Algunos la han sostenido como una filosofía de la periferia y, como tal, se han asumido e insisten en ese trayecto, en ese rumbo. Quizá esa sea la principal pregunta de la filosofía en nuestro país: ¿Qué es y qué puede ser la filosofía en México? Pregunta ontológica que agobia el pensamiento de los filósofos, no sólo en México, sino también en América Latina.

Un grupo de interesados en la filosofía en México nos hemos dado a la tarea de ofrecer algunos productos de nuestra investigación que podrían ayudar a descifrar la existencia de filosofía en México. El descifrar esta existencia está relacionado necesariamente con su condición histórica, pues la existencia se da en el espacio y en el tiempo.

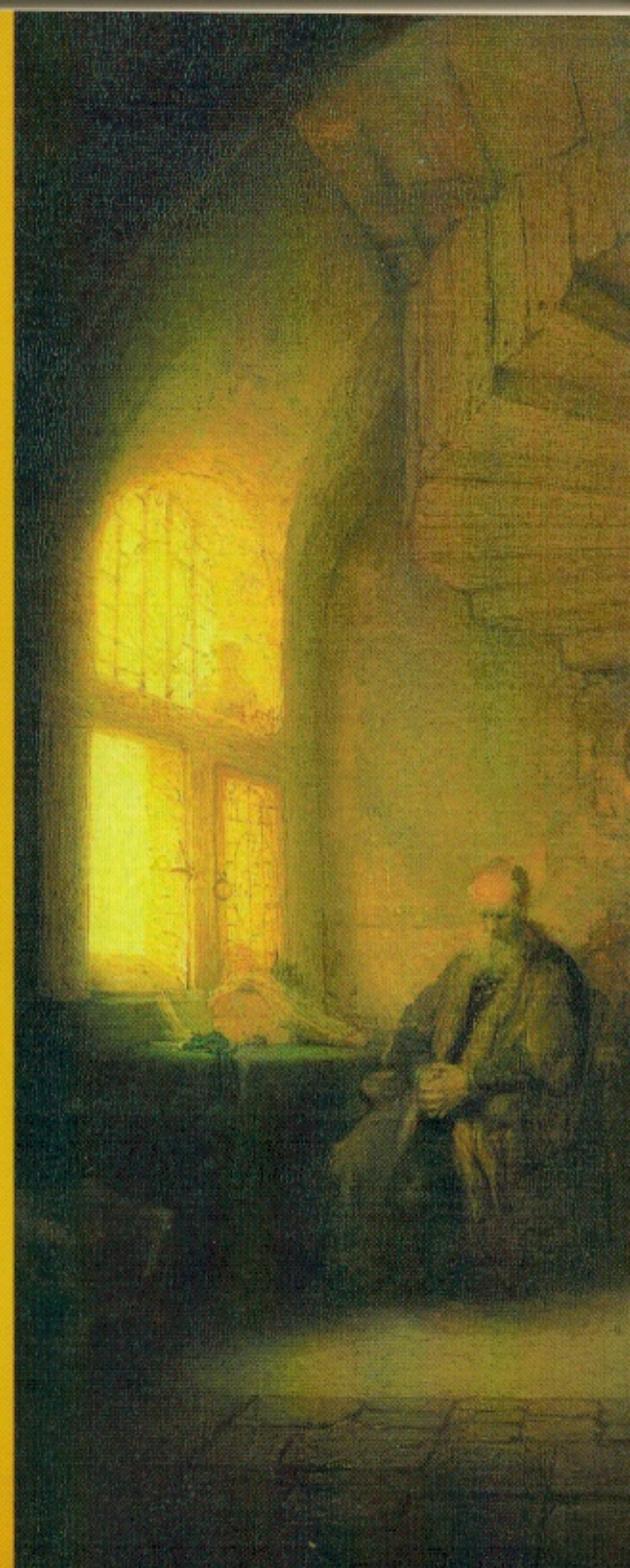


Hugo Ibarra Ortiz y Ricardo Martínez Romo
(Coordinadores)

La Filosofía en México.
Pasado, presente y perspectivas

Hugo Ibarra Ortiz
Ricardo Martínez Romo
(Coordinadores)

La
Filosofía
en México.
Pasado,
presente
y perspectivas



BIBLIOGRAFÍA

- CARRANCÁ Raúl, *La Universidad Mexicana*, México: FCE, 1969.
- ESTRELLA GONZÁLEZ, Alejandro, *La filosofía mexicana durante el régimen liberal: redes intelectuales y equilibrios políticos*, España: Grupo de Investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz, 2010.
- FERRER DE M., Gabriel, *Justo Sierra el maestro de América*, México: Xochitl, 1947.
- FULLAT, Octavi, *Filosofía de la educación*, Madrid: Síntesis, 2000.
- IBARGÜERICOITIA, Antonio, *Filosofía mexicana*, México: Porrúa, 2004.
- MOORE, T. W., *Introducción a la filosofía de la educación*, México: Trillas, 1998.
- REYES HEROLES, Jesús, *El Liberalismo mexicano en pocas páginas*, México: FCE/SEP, 1983.
- ROVIRA, Ma. del Carmen, *Pensamiento filosófico del siglo XIX y primeros años del XX*, Arturo Almaguer (compilador), México: UNAM, 1998.
- _____, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México: UAQ, 2010.
- SIERRA, Justo, *Obras completas, V Discursos*, México: UNAM, 1991.

EL MODELO PEDAGÓGICO DE FRANCISCO LARROYO. HACIA SU SUSTENTO FILOSÓFICO

Lilia Delgado Calderón

Introducción

En este artículo abordaremos lo que creemos conforma el modelo pedagógico de Francisco Larroyo, el cual hemos reconstruido a partir de su obra, misma que describe por separado varios de estos conceptos y que finalmente reúne en una sola que escribe casi una década antes de su muerte.¹¹⁶

Larroyo¹¹⁷ nació en 1908 en el municipio de Jerez, Zacatecas.¹¹⁸ Fue llevado a temprana edad a la ciu-

¹¹⁶ El libro al que nos referimos es el citado anteriormente *El sistema de la filosofía de la educación*, aunque como ya se dijo, su propuesta pedagógica la encontraremos a través de la totalidad de su producción.

¹¹⁷ Los apellidos originales de Francisco Larroyo son Luna Arroyo, pero se dice que fue él mismo quien adoptó la contracción. Carmen Rovira (Compiladora), en *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México: UNAM, 2001, p. 787. Por su parte, Verónica Mendoza Viadas, en su tesis para obtener el grado de licenciada en pedagogía, menciona que, "Se cuenta que Francisco Larroyo adoptó este apellido a partir de que al firmar colocaba sólo la inicial de su primer apellido Fco. L. Arroyo, lo que dio por nombrarlo así a sus amigos. Se trata de una situación anecdótica contada por el profesor Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva". Verónica Mendoza Viadas, *Francisco Larroyo: su pedagogía social y su influencia en la práctica educativa actual en México*, México: UPN, 2007.

¹¹⁸ Existe controversia en cuanto al año exacto del nacimiento de Larroyo. Carmen Rovira, en *Pensamiento filosófico mexicano...* tomo III, nos informa que según consta en el expediente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la fecha es 30 de

dad de México por su padre donde realizó la mayor parte de su educación. Su formación académica superior dio inicio en 1929 en la Escuela Nacional de Altos Estudios, hoy Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.¹¹⁹ Allí conoce a Antonio Caso, el cual le impulsa a leer y conocer a profundidad a los filósofos clásicos y quien esos momentos es el centro de la actividad filosófica en México: imparte los cursos más importantes de la filosofía en la Universidad Nacional y es uno de los pensadores mexicanos que más ha luchado contra el positivismo¹²⁰.

En 1931 Antonio Caso consigue una beca por parte del gobierno mexicano para que Larroyo vaya a Alemania,¹²¹ en donde decide seguir la línea teórica de la Escuela de Baden. Ahí permanece hasta 1933 y toma cursos con importantes filósofos alemanes del momento.¹²² Un año antes de su viaje, se gradúa como

noviembre de 1908, misma que coincide con los datos ofrecidos por el doctor Agustín Lemus Talavera, pero Ferrater Mora en el Diccionario de filosofía, data la fecha de nacimiento de Larroyo en el año 1912. Del mismo modo, Edmundo Escobar en *Francisco Larroyo y su personalismo crítico*, México: Porrúa, 1970, ofrece el dato de 1912, y cabe hacer notar que este libro lo escribió bajo la revisión del propio Larroyo. Por su parte, Dulce María Granja toma como año de nacimiento el de 1908, con base en el testimonio de la señora Guadalupe Satines Vda. de Larroyo, *El neokantismo en México. Historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 2001.

¹¹⁹ Edmundo Escobar, *El personalismo...*, pp. 11-12.

¹²⁰ Antonio Caso, Alfonso Reyes et al, *Conferencias del Ateneo de la Juventud...*; Edmundo Escobar, *El personalismo...*, pp. 11-12; Rosa Krauze de Kolteniuk, *La filosofía de Antonio Caso...*

¹²¹ Dulce María Granja, *El neokantismo en México...* p. 89.

¹²² Al respecto, Edmundo Escobar en su libro *Francisco Larroyo y su personalismo crítico*, asegura que Larroyo asistió a cursos de Rickert, Husserl, Messer, Liebert y Hessen, a lo que Dulce María Granja en *El neokantismo en México...* afirma que no pudo ser así debido a que "Husserl dejó de enseñar en 1928, año en que se

maestro normalista; cuando regresó, en 1934, obtuvo el grado de maestro en filosofía e inició como profesor en la Escuela Nacional de Maestros así como en la Escuela Nacional Preparatoria, donde realizó modificaciones al plan de estudios imperante, además impartió las lecciones de Lógica y Ética. En 1935 y 1936 obtiene los grados de maestro en pedagogía y doctor en filosofía respectivamente. En 1936 sucede a Ezequiel A. Chávez en la cátedra de educación.

En 1937 funda el "Círculo de amigos de la filosofía crítica". De 1938 a 1940 se ocupa el cargo de secretario de la Facultad de Filosofía y Letras mientras Antonio Caso es director por segunda ocasión. En 1941 se publica por primera vez la *Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México*, producto del círculo mencionado. En este tiempo, gracias a él se crea en la UNAM la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexi-*

jubiló y fue remplazado por Heidegger, Jaspers obtuvo la titularidad de la cátedra de filosofía en Heidelberg convirtiéndose en sucesor de Rickert..." pp.90-91. Sin embargo, Dulce María Granja nos dice que "desafortunadamente en el archivo personal de la señora de Larroyo no existe información que pueda despejar las dudas y precisar los escasos datos de Escobar", una vez más nos enfrentamos a un dilema, pues la obra de Escobar fue escrita en vida de Larroyo y supervisada por él mismo, por lo que, seguramente Escobar contó con el testimonio de Larroyo. Por nuestra parte, asumimos que debe haber una razón importante para que dichos datos se plasmaran en la obra de Escobar y el mismo Larroyo haya consentido en su publicación. Creemos además, que puede ser posible que aun cuando Husserl haya dejado las aulas de la enseñanza formal, quizá pudo haber impartido conferencias o charlas como es natural en pensadores que se retiran como profesores pero no como filósofos. Pero no asumiremos esto hasta en tanto no comprobemos que Husserl o Rickert hayan impartido algunas charlas fuera de la enseñanza formal. Esto no quiere decir que no reconozcamos las afirmaciones de Dulce María Granja, todo lo contrario, reconocemos la autoridad que tiene como investigadora experta del neokantismo.

cana. Lo nombran director del Instituto Nacional de Pedagogía en 1943.

En 1945 forma parte del claustro de profesores fundadores de la Escuela Normal Superior. De 1947 a 1949 ocupa el cargo de director general de Enseñanza Normal en la SEP. También en 1949 asiste en compañía de José Vasconcelos y Oswaldo Robles al Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza, Argentina. Dos años después dirige la publicación de las *Memorias del Congreso Científico Mexicano*. Además, coordina los trabajos de la sección de *Ciencias de la educación, Psicología y Filosofía* del congreso que es organizado para festejar el IV centenario de la Universidad de México.

Desde 1954, año de la inauguración de Ciudad Universitaria,¹²³ es nombrado Profesor de Tiempo Completo. Al siguiente año propone y defiende una reforma académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la cual es autor. Con ello moderniza la vida académica y sirve de modelo en la recién estrenada Ciudad Universitaria. En este mismo año deja el cargo de la Secretaría de Educación Pública. En 1955 inaugura la carrera de Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras. De 1954 a 1958 es Consejero Académico del Colegio de Filosofía y del Colegio de Pedagogía.

El México que le toca vivir se caracteriza sobre todo por dos fuertes conflictos, el político y el económico, inmediatos a la Revolución Mexicana. Sin embargo, para diciembre de 1940 el presidente Cárdenas deja el poder al general Manuel Ávila Camacho y, para entonces, México goza de una estabilidad política así como de un crecimiento acelerado en la economía mexicana:

¹²³ Dulce María Granja, *El neokantismo en México...*, p. 92.

De una economía basada sobre todo en la agricultura y en la exportación de minerales, se pasaría a otra en que la industria manufacturera para surtir el mercado interno constituyese el sector más dinámico (...) la historia de los cambios ocurridos en México a partir de 1940 es básicamente la historia del desarrollo de una base industrial moderna con todas las consecuencias características de este tipo de procesos: supeditación de la agricultura a la industria, incremento en la urbanización, aumento del sector terciario, etc.¹²⁴

A partir de la estabilidad política, las instituciones se consolidan y para entonces Larroyo ha comenzado, desde 1936, lo que será una larga producción de obras escritas con temas que van desde "la historia de la filosofía, filosofía sistemática, historia de la pedagogía, teoría pedagógica [hasta] la crítica filosófica".¹²⁵ Un tema constante entonces lo ocupa la ética y su aplicación en el comportamiento moral y político del ciudadano. Es lógico suponer que ante el panorama económico y de movilidad social que viven los mexicanos, viera la necesidad de contribuir al "proceso" y progreso de la educación, pues en ella se aspira a mejorar siempre hasta alcanzar una conducta social crítica que garantice el desarrollo de la cultura entendiéndolo como parte de ella la ciencia, el arte, el derecho, la economía, la moral, etcétera.

Ahora bien, en palabras de Enrique Krauze, "Revolución" con mayúscula se conforma como un mito del pueblo mexicano. Mito que prevalece durante los siglos XIX y XX, pues se considera el término como

¹²⁴ Lorenzo Meyer, "La encrucijada" en Daniel Cosío Villegas, *Historia General de México*, México: El Colegio de México, 1977, p. 204.

¹²⁵ Edmundo Escobar, *El personalismo...*, p. 23.

sinónimo de algo bueno, de progreso y hasta de significación casi religiosa.¹²⁶ El conflicto armado de 1910 dura diez años, pero la revolución no sólo abarca este período sino también la Constitución de 1917 y la progresiva y permanente creación de instituciones que derivan en nombre de ella.¹²⁷

En la cultura mexicana también hay repercusiones del encumbramiento de la revolución. Así lo revelan las pinturas murales con temas revolucionarios y la designación de calles con los nombres de los héroes, entre otras muchas acciones que denotan su existencia en el ideario mexicano durante el siglo XX. Es hasta 1989, afirma Krauze, cuando el mito deja de tener vigencia y comienza una serie de cuestionamientos sobre los reales beneficios del movimiento.

Una de las grandes promesas de la lucha armada fue la educación gratuita y, por tanto, para todos. Se llegó a creer que a partir ella todo cambiaría en materia de educación, pues podrían acceder a ella accederían no sólo los hijos de las clases pudientes sino todo aquél que así lo quisiera. El 3° Constitucional de 1917¹²⁸ fue el reflejo de ello. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de pensadores como Vasconcelos, el sue-

¹²⁶ Enrique Krauze, *La historia cuenta*, Antología, México: Tusquets 1998, p. 101.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Ávila Camacho presenta una propuesta de Ley Orgánica para reglamentar el artículo 3° en la que señala que "el socialismo preconizado por el Artículo 3° constitucional es el socialismo que ha forjado la Revolución Mexicana. [El cual] debe identificarse con el mayor valor de lo social respecto a lo meramente individual." Esta ley se aprobó el 31 de diciembre de 1941. Jesús Sotelo Inclán, "La educación en el período de Manuel Ávila Camacho. Hacia una política de equilibrio", en Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes *et al*, *Historia de la educación pública en México*, México: SEP/FCE, 1982, p. 313.

ño nacional educativo se fue esfumando con el pasar de los años; para muestra, bastaría con revisar a vuelo de pájaro la situación actual en la que no sólo no todos tenemos acceso a la educación, sino que además el presupuesto nacional se reduce en un porcentaje considerable cada sexenio. Aun y cuando en los discursos los políticos de nuestro país se esmeren en hacer parecer lo contrario, la realidad nos muestra una educación básica cada vez más raquítica y una educación superior menos alcanzable para miles y miles de mexicanos.

Como ya se dijo, todo pueblo o comunidad tiene una particular manera de educar a sus nuevas generaciones. En ello se involucra la sociedad en su conjunto por lo que el contexto cultural en el que ocurre es determinante. Así, en México en la primera mitad del siglo XX, la educación es un asunto no sólo preocupante sino también urgente. Es por ello que Larroyo dedicó gran parte de su obra a la teoría pedagógica en la que principalmente se dirige a los maestros en formación. No obstante, si bien se afirma que dedicó gran parte de producción intelectual a la elaboración de textos didácticos, también es cierto que el centro de sus preocupaciones lo ocupa el quehacer de los ciudadanos mexicanos como seres universales, cosmopolitas que deben ser guiados para la realización de sus facultades como personas, por lo que, su modelo pedagógico contempla desde una tipología del hombre hasta una jerarquización de valores útiles para educar a un nuevo mexicano.

Modelo pedagógico

El modelo pedagógico larroyano es bautizado por su autor como *personalismo pedagógico*, y sus antecedentes los podemos localizar en las teorías kantianas y neokan-

tianas principalmente, por lo que los autores en los que se fundamenta este modelo son Kant, Natorp y Windelband, además de tomar participación de algunas de las concepciones desarrolladas por Max Scheler y Helmuth Plessner. El desarrollo y adquisición del conocimiento está confinado al conocimiento trascendental, concepción desarrollada por Hermann Cohen, fundador y principal representante de la Escuela de Marburgo.

La escuela de Marburgo se concentró, sobre todo, en eliminar los aspectos psicologistas y metafísicos del proceso del conocimiento y, en su defecto, privilegió una interpretación 'logicista' de Kant. Cohen, al asumir que la "lógica es lógica del conocimiento y no del pensamiento vacío" -esto es, que el pensamiento produce contenido y forma del mismo pensamiento o, en otras palabras, que nada hay dado al pensamiento y nada hay fuera del mismo-, se acerca más a Hegel que a Kant pues "el pensamiento no es entendido psicológicamente como un acto subjetivo, sino como contenido lógico objetivo, es decir, como el conjunto de los contenidos objetivamente válidos del conocimiento".¹²⁹ Tal como lo plantea Cohen, la intuición sensible no tiene cabida en la lógica del conocimiento puro, es sólo 'un signo de interrogación' que el pensamiento debe resolver con actividad lógica mediante las categorías y los juicios, por lo que, afirma Dulce María Granja, realiza la operación de supri-

¹²⁹ Pablo Natorp, *Propedéutica filosófica, Kant y la escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social*, México: Porrúa, 1975, Tr. y preámbulo por Francisco Larroyo, p. 37. Para una amplia discusión epistemológica neokantiana, Dulce María Granja nos provee de una rica lista de autores y obras que versan sobre los principales problemas de las escuelas de Baden y Marburgo, por razones obvias de este trabajo, sólo retomamos los planteamientos de Natorp y Windelband. Larroyo también realiza la traducción de la obra *Historia de la filosofía de Windelband*.

mir la ontología por la lógica.¹³⁰ Ahora bien, el término 'pensamiento' no refiere un proceso sino "Ser es ser pensado; pero ser pensado no es algo que ocurra en la conciencia de alguien. Ser pensado significa ser afirmado bajo los principios inmanentes y *a priori* que indefectiblemente determinan la única estructura matemática de la física".¹³¹

Por otro lado, Pablo Natorp (1854-1924), el discípulo más allegado a Cohen, forma parte de la segunda generación de neokantianos de la escuela de Marburgo, y a diferencia de su maestro trata de introducir la psicología en la concepción de conocimiento, por lo que sostiene que la idea kantiana establece una relación necesaria entre el yo y el objeto empíricos considerando que son fenómenos interdependientes. Lo objetivo y lo subjetivo no son dos opuestos entre sí, sino "dos direcciones del conocimiento: la objetivación y la subjetivación". También considera, igual que Cohen e igual que Kant, que el objeto de conocimiento nunca nos es dado en sí mismo, éste 'llega a ser' sólo a través del proceso del conocimiento, además, dicho proceso no nos proporciona un 'absoluto' en el sentido de una verdad absoluta y acabada.¹³²

En la conferencia *Kant y la escuela de Marburgo* que Natorp dicta en Halle en abril de 1912,¹³³ precisa que

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*, p. 39. Es importante señalar, que el problema del conocimiento planteado por distintos autores neokantianos cobra relevancia en el modelo educativo desarrollado por Larroyo.

¹³² *Ibidem*, p. 40-41.

¹³³ La conferencia es dictada en honor de Cohen que cumplía 70 años. Natorp es invitado por H. Vahinger, secretario de la sociedad kantiana de Halle. La intención es "determinar la posición de la 'escuela de Marburgo', no sólo con respecto a Kant, sino también a Hegel y al idealismo alemán contemporáneo", Pablo Natorp, Prefacio a "Kant y la escuela de Marburgo", en *Prope-*

el punto de partida de todo el filosofar de los marburgueses es el 'método trascendental'.¹³⁴

¿Qué queremos decir cuando, en lugar de esto, con Kant, y más rigurosamente aún que él, exigimos para cada afirmación filosófica una fundamentación 'trascendental', una *deductio juris* (como Kant dice)? Esta exigencia encierra en sí dos cosas esenciales. La primera es la relación con los hechos patentes, históricamente determinables de la ciencia, la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía no puede respirar en el 'espacio vacío' del pensamiento puro, en el que la sola inteligencia desearía elevarse en alas de las ideas, y teme, según aquella expresión gráfica de Kant, las 'altas torres' del arquitecto metafísico, en torno de las cuales 'generalmente hace mucho viento'. Busca, en cambio, el 'fecundo Bathos' (tierra honda) de la experiencia, en el sentido amplio de la palabra, esto es, aspira a arraigarse en el total trabajo creador de la cultura: en el 'deleiteo de los fenómenos', teóricamente científico; en las formas prácticas de las ordenaciones sociales y de una vida humana, digna dentro de ésta, también para los individuos; en la creación artística, educación estética de la vida; en las formas más íntimas de la vida religiosa.¹³⁵

El método trascendental entonces, reafirma Larroyo, está constituido por dos elementos principales: el primero es el que "parte de realidades históricamente dadas (de la ciencia, de la moral, del arte, de la religión)" y el segundo elemento es el que "se eleva por el camino de la hipótesis al fundamento trascendental, a las estructuras que conforman estas realidades".¹³⁶

déutica..., p. 75.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 80.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 71.

O lo que Natorp llama *ley* como fundamento creador de esa objetivación. Aquí se refiere a esa ley primitiva que se designa claramente como la del *Logos* de la *Ratio*. Esto es, hallar en todo hecho creador de la cultura el fundamento nómico. Ya que el hecho de la creación por sí solo no garantiza esa nomicidad. Pero la producción de estas leyes no es un hecho que se imponga desde fuera, sino se espera que desde el problema mismo o hecho cultural mismo surja dicha ley, pues no "se quiere imponer leyes desde fuera al hecho de la experiencia ni marcarle anticipadamente su camino...".¹³⁷ Es obvio que con esta posición se quiere evitar caer en el objetivismo.

Otro de los elementos importantes planteados por Natorp como característica del pensamiento neokantiano marburgués es que "el objeto debe regirse según el conocimiento y no el conocimiento según el objeto".¹³⁸ Nuevamente nos encontramos ante una posición en contra del objetivismo. Este planteamiento entraña también una discusión fuerte en cuanto a los términos de tiempo y espacio que ya Kant había afirmado como datos no sensibles y que tienen que ver con el hecho de reconocer que un objeto existe en cuanto que es definido mediante el lugar y el tiempo que ocupa en la realidad fenoménica. Aspecto que a su vez se relaciona con el reconocimiento de los hechos empíricos. Pero la discusión que Natorp entabla en torno a este problema es precisamente la cuestión del reconocimiento de la realidad como un hecho que se tiene que dar en el pensar.

Y *pensar* significa para los neokantianos *determinar*, determinado por el pensamiento. Determinación que

¹³⁷ *Ibidem*, p. 81.

¹³⁸ *Ibidem*.

se convierte en *anticipación* de la hipótesis. La anticipación tiene que entrar en juego si de lo empírico se quiere hablar, pero la forma en que entra en juego es, nos dice Natorp, "del modo en que mi pie debe apoyarse en alguna parte para poder andar. Este apoyo en un lugar es necesario, pero el punto de apoyo debe ser siempre abandonado de nuevo."¹³⁹ Así, la hipótesis tiene que ser abandonada cuando sea superada y se ha de volver a ella cuando otra vez la necesitemos, por lo que, nunca deja de tener el valor de una hipótesis.

Por otra parte, para los neokantianos no existe la "intuición" como un factor en el conocimiento, contrapuesto al pensar,¹⁴⁰ sino que es pensar mismo. Entonces cuando un objeto se dice que es "dado" o se quiere dar cuenta de su existencia, se tiene que plantear como un "postulado de la realidad" y deberá considerarse con una significación puramente modal. Así pues, "la causalidad no debe ser dada, sino que es puesta sólo por el pensar y, si es conocida, lo es sólo hipotéticamente y en consecuencia, evidentemente, conocida pensando".¹⁴¹ En suma, el conocimiento es planteado siempre como un progreso y como un proceso, un *contiunuum*, nunca acabado como consideran que afirma el empirismo.

Consideran además los neokantianos, que el conocimiento teórico es ante todo un proceso lógico infinito, jamás acabado, y aunque se explique continuamente sobre los hechos u objetos empíricos nunca ningún "espíritu" penetrará en lo más profundo de la naturaleza de los objetos.

Ahora bien, en cuanto a que esta posición puede resultar más subjetiva que objetiva, los neokantianos

¹³⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 87.

afirman que por el contrario, la deducción trascendental se asegura de no caer en ese subjetivismo pues considera que "el objeto es [y sigue siendo] objeto en cada momento para el grado de conocimiento alcanzado, no para un grado superior ni tampoco para un grado inferior a éste."¹⁴² Y salvan esta situación afirmando que no hay un contenido absolutamente subjetivo como tampoco hay un objeto absolutamente más allá del sujeto. Es decir, que un objeto se vuelve contenido en el siguiente grado del conocimiento y éste a su vez, se vuelve objeto en el siguiente grado y así sucesivamente. La oposición entre objeto y sujeto no son, en suma, absolutas, sino sólo grados del pensar. Bien, hasta aquí la posición epistemológica en la que se fundamenta el modelo larroyano.

Otro de los elementos que conforman dicho modelo es el concepto de persona, que como ya observamos se contiene en el nombre de su propuesta pedagógica como *personalismo pedagógico*. El centro de la discusión personalista, allende las distintas corrientes que se registran, lo ocupa el rechazo generalizado de concebir a la persona como un objeto, contrario a ello, la persona debe constituir un fin en sí misma. Por ejemplo, Emmanuel Mounier,¹⁴³ critica al capitalismo por tratar al hombre como un objeto, ya que es tratado como una mercancía y sólo en esa medida es importante para el sistema. Pero como bien asegura Cuevas Perus, el hombre ya ha sido tratado como objeto mucho antes. Platón por ejemplo, hace notar que si nos ocupamos

¹⁴² *Ibidem*, p. 88.

¹⁴³ Marcos Cuevas Perus, Antonio Caso, *el personalismo y nuestra América*, (PDF), consultado en junio de 2012. Emmanuel Mounier es considerado el máximo representante del personalismo aunque debemos señalar que, el asunto de los personalismos se remonta a los inicios de la era cristiana.

de estudiar al hombre mediante la filosofía, se puede perder la "mismidad", pues el objeto de estudio es al mismo tiempo el sujeto que investiga.

Con todo, la elaboración más profusa del concepto de persona la encontramos en el cristianismo, a partir de los Concilios, pues están interesados en las relaciones entre la naturaleza y la persona de Cristo. Sin olvidar que antes "las tradiciones helenística y judía ya habían recorrido un largo trecho en la conformación el concepto 'persona'".¹⁴⁴ Así, la confección del concepto de persona tiene sus bases en

...autores alejandrinos como Filón de Alejandría cuya contribución a la construcción del aparato teórico de la filosofía cristiana fue absolutamente invaluable, pues con él, y gracias al poco cuidado que las capas oficiales del judaísmo pusieron a su obra, las nociones de *ousía*, *hypocheimenon*, *hypostasis* o *poiotes*, lograron penetrar con absoluta consistencia dentro de la doctrina religiosa cristiana.¹⁴⁵

Destaca en esta disputa la importancia de dicha conformación por la unión entre cuerpo y alma que representa el concepto de persona, pues hasta antes de la era cristiana y mucho tiempo después —Larroyo hará hincapié en esta cuestión en su ponencia en Mendoza, Argentina— la distinción entre cuerpo y alma serán de gran importancia tanto para la religión como para el pensamiento. Así persona:

...es la armonización de ese equilibrio entre cuerpo y alma en una unidad a la que los Alejandrinos llamaron *hypostasis* o *prósopon* y que el mundo latino tra-

¹⁴⁴ Luis Felipe Jiménez Jiménez, *En los albores del sujeto pedagógico*, Edit. México: UAZ/Miguel Ángel Porrúa, 2007, p. 143.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

duce con el término 'persona'. Finalidad terrena de la educación cristiana que convierte al individuo en un ser preparado para acceder a la verdadera *gnosis* o para alcanzar la gloria inmortal mediante el martirio.¹⁴⁶

El cristianismo plantea que para considerarse persona se "requiere de un sello interior, de una convicción personal que determine que el individuo tome decisiones y opte por ir más allá del nombre",¹⁴⁷ éste es el sello distintivo, la diferencia entre ser o no persona. Aparentemente, las acciones del ser persona dependen únicamente de este sello interior, sin embargo, agrega Jiménez, "el cristianismo quiere ver dicha interiorización reflejada en un símbolo exterior. Esta es la función de los sacramentos...".¹⁴⁸ Por lo que el tipo de responsabilidad no se ejerce tan racional o tan interiorizadamente como se podría pensar sucediera en el hombre lleno de razón y criterios sólidos para que fuera un ser independiente, capaz de conducirse sin el acecho de la vigilancia.

Ahora bien, el personalismo de Larroyo, como afirma Edmundo Escobar,¹⁴⁹ tiene su punto de partida en la noción de persona de Kant, además tiene sus fundamentos en las ideas de los neokantianos Windelband, Rickert, Natorp y Cohen. Pero, ¿qué quiere decir este apego a Kant y los neokantianos? o ¿por qué se adhiere Larroyo a esta corriente y no a otra como podría ser el personalismo espiritualista, que por este tiempo enarbola Francisco Romero o al personalismo cristiano al cual se suma Antonio Caso?

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 144.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 149.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Edmundo Escobar, *Larroyo y su personalismo...*, p. 39.

Parte de esta respuesta la encontramos en un artículo que publica a razón del Primer Congreso Nacional de Filosofía realizado en Mendoza Argentina en 1949,¹⁵⁰ en el cual comienza señalando que varias corrientes nuevas en filosofía, con el afán de buscar originalidad no se dan cuenta en los errores que cometen pues son ignorantes de la tradición filosófica de la que son deudoras; así, varias de ellas ven en el concepto de espíritu un

...ente metafísico independiente, tanto bajo una consideración universal, en cuanto existencia al margen y sobre la diversidad de los seres inmediatamente dados como reales, cuanto bajo una consideración individual, en cuanto sustancia específica o en cuanto heterogéneo a las demás categorías que definen ontológicamente al individuo. Exhumando viejas ideas ontológicas, hablan estas doctrinas de una concepción *estratiforme* de la realidad: al lado de la realidad material o física, superponen los estratos vida, psique, espíritu...; y puntualmente vienen a identificar a la persona con el espíritu.¹⁵¹

Enseguida reconoce que "la palabra *espíritu*" es uno de los términos con muchos significados en filosofía, por lo que Kant, después de muchas y serias reflexiones, niega que el espíritu llegue a constituir una realidad trascendente y establece que

...como concepto, no es más que la expresión de la *inmanente necesidad de lo absoluto*, que yace en la naturaleza del hombre, siendo éste, con su conciencia de

¹⁵⁰ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, marzo-abril, 1949, tomo 2. Consultado el 20 de marzo de 2012, <http://www.filosofia.org/aut/003/m49a1297.htm>

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 1.

ser y existir el único hecho ontológico rigurosamente demostrable, o más bien inmediatamente dado y evidente, mientras que lo absoluto a que aspira —susceptible de ser postulado si se quiere bajo la denominación de espíritu puro— no es, en un orden trascendente, más que el inaccesible paradigma de nuestra historia de hombres, y en el orden individual real, la cifra suprema de nuestro íntimo y más puro querer.¹⁵²

En este aspecto, se adhiere completamente a la idea kantiana del espíritu anotando que de este modo, el espíritu deja de ser sustancia para convertirse en capacidad de realización ideal, cosa que, agrega, Hegel completará "al definir el *espíritu* como actividad absoluta; como la ley que rige el proceso dialéctico, según el cual la *Idea*, en y por la cultura, se reconoce a sí misma".¹⁵³

Reconoce que no es dable dudar, por ningún motivo que el Bien, la Verdad, la Belleza son valores superiores "a este ente a veces deleznable que se llama Hombre", pero que no es posible, filosóficamente hablando, abstraer dichos valores de su origen; con esto afirma además que no pueden ser pensables con independencia de un ser que los produzca, por lo tanto, se niega a afirmar que el espíritu y las supremas entidades axiológicas sean consideradas realidades ontológicas trascendentes.

Una de las razones para asumir esta posición es que considera que "lo malo de la edificación de la persona sobre fundamentos metafísicos es que de hecho queda suspendida en el vacío; ónticamente incoercible y éticamente inoperante",¹⁵⁴ y en esto recordemos

¹⁵² *Ibidem*, p. 2.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 3.

que las intenciones de Kant siempre fueron, en última instancia, tratar sobre la vida práctica.¹⁵⁵

Larroyo también toma en cuenta que el concepto de persona ya lo habían pensado los estoicos y de manera genialmente ética cuando lo explican:

...como algo perteneciente al sujeto agente, dado enteramente con él, e indisoluble real y conceptualmente de la totalidad existencial individual; en suma, como actividad racional, como hecho unificador de la conciencia y como sentido de la vida, representado por una facultad del ser, la razón, sí, pero no como una especie de ser aparte.¹⁵⁶

Agrega que, aun la idea del alma introducida por alejandrinos y neoplatónicos, con todo y sus complicaciones, muestra una especial consecuencia filosófica porque evidencia "una clara conciencia de la inseparabilidad ontológica entre la persona y el ser psíquico: entre dos realidades definidas, el ser psíquico individual y el espíritu puro supra individual..."¹⁵⁷ en donde el alma es el instrumento de relación entre uno

¹⁵⁵ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, tr., estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, México: UAM/Grupo Editorial Miguel Porrúa, 2001, edición bilingüe alemán-español, p. XX. "En alguna medida los títulos de las dos Críticas permiten suponer, erróneamente, que Kant estableció una dicotomía entre razón pura y razón práctica: sin embargo, lo que Kant está tratando de mostrar es que la razón pura puede ser práctica y debe ser práctica si es que la moral no es una ilusión. En otras palabras, Kant pretende mostrar que la razón en sí misma es práctica, oponiéndose con ello a Hume para quien la razón es 'sirviente de la pasión', i.e., es práctica sólo si se conecta con otros componentes no racionales de la personalidad, pero de por sí no es práctica".

¹⁵⁶ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía..., p. 3.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

y otro. Y que la cosa era tan evidente que hasta Santo Tomás de Aquino la define como '*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*',¹⁵⁸ pero faltaba la "impregnación ética expresada del concepto" de persona, cosa que sucede cuando Kant establece que 'la persona moral es el sujeto racional libre, bajo el imperio de las leyes éticas'.¹⁵⁹ A este concepto de Kant, Larroyo suprime el adjetivo "moral" que afirma, impone una limitación, por lo que termina configurando su concepto de persona de la siguiente manera: "Persona es el sujeto racional libre, capaz de darse cuenta de la identidad de su ser en la turbamulta de sus estados subjetivos, y situado voluntariamente bajo el imperio de la Idea."¹⁶⁰

Así, el personalismo que asume Larroyo es el personalismo crítico y éste se diferencia de los, que él mismo llama, "pseudopersonalismos" racionalista, especulativo, espiritualista, etcétera, en que es "una filosofía que afirma lo finito, la libertad, el fenómeno, etcétera."¹⁶¹ Una de las consideraciones que toma en cuenta para calificarlos de pseudopersonalismos es que dichas "teorías no consideran a la persona como eje de sus reflexiones, o la conciben esencial o accidentalmente distinta a un ser humano con autoconciencia y responsabilidad y afanada por la solidaridad de las dignidades valiosas."¹⁶² También considera pseudopersonalismos a las teorías que consideran un fundamento metódico extrínseco o parcial de la persona.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 4.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Francisco Larroyo y su personalismo...*, p. 43.

¹⁶² *Ibidem*, p. 41.

Larroyo "hace la guerra", como bien dice Edmundo Escobar, a todos los pseudopersonalismos de los que puede dar cuenta la historia de la filosofía en ese momento. Así, critica al personalismo metafísico en su obra *El personalismo espiritualista de nuestro tiempo*, donde observamos que su discurso se apega demasiado al discurso kantiano de la *Crítica de la razón práctica*. Observemos la siguiente cita que hace Edmundo Escobar:

Como se sabe, los metafísicos hablan de una especie de realidad, más allá de los hechos objetivos, una realidad *transobjetiva*, por decirlo así, de un ser por excelencia absoluto, esto es independiente de todo acontecer empírico e incomparable con cualquier fenómeno de experiencia. Con el tiempo se ha pasado de esta metafísica de lo real, a una metafísica de los valores. Así han surgido las Ideas platónicas, el *proton kinoun* de Aristóteles, el *bonum metaphysicum* de los escolásticos (Santo Tomás), la *substancia* de Spinoza, o la *voluntad* de Schopenhauer.¹⁶³

Según el mismo Larroyo, con estas ideas metafísicas se ha querido explicar el mundo y la vida, recurriendo a la suposición de fuerzas suprasensibles y supraempíricas, el problema de esta explicación, afirma, es que se puede llegar a un misticismo y alejarse sobre medida de lo que el hombre es, en su medio, es decir, en su cultura. Y con ello recordamos lo que también Kant afirma en la *Crítica de la razón práctica*: "El dogmatismo de la metafísica, es decir, la creencia de que existe tal conocimiento [de una realidad] suprasensible, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone

¹⁶³ *Ibidem*.

a la moralidad".¹⁶⁴ Por lo tanto, reconoce que para saber qué es el hombre, para definirlo y sustentarlo en el mundo como ente moral, debe partir de cuestiones objetivas como la persona o el hombre y la cosa, términos, afirma, que son más objetivos frente a los términos de sustancia, espíritu, etcétera. Y lo que esto implica es precisamente la concepción que tiene Kant tanto de persona como de lo que debe ser la *ley moral*, la cual la encontramos definida en su *Crítica de la razón práctica*.¹⁶⁵

Es claro entonces que Kant rechaza, y Larroyo también lo hará, el dogmatismo metafísico en el sentido de creer que se puede conocer teóricamente lo suprasensible, es importante entender que no niega la existencia de un ser llamado Dios o la inmortalidad del alma, sino sólo que dichos dogmas son inasequibles teóricamente. De hecho, Kant reconoce que tales dogmas son necesarios para la existencia de la moralidad, pues sin ellos no es posible educar a los seres humanos o a las personas en las leyes morales. Agrega que, de no contemplar, por ejemplo, la idea de la inmortalidad del alma, caeríamos en un pesimismo tal que terminaría llevándonos a un nihilismo no deseado puesto que no habría cabida para la esperanza de pa-

¹⁶⁴ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*... p. XXIII. Recordemos que Kant emprende una lucha contra la metafísica tradicional en su sentido "dialéctico", es decir, en su sentido falaz en la explicación y la argumentación que afirma que hay sustancias simples y que existe un ser necesario. Es importante señalar, como lo hace Dulce María Granja, que "es claro que [Kant no quiere probar] que los dogmas metafísicos sean falsos; se muestra únicamente que no pueden ser conocidos en su verdad sobre la base de juicios teóricos y que la pasión especulativa de la razón por tales verdades está condenada a seguir insatisfecha.", p. XXII-XXIII.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 37.

sar a un lugar mejor que el mundo. Es por ello que la *Crítica de la razón práctica* no sólo puede hacer tales presuposiciones sino que "debe hacerlas, si es que la moralidad no es una quimera."¹⁶⁶

Con todo, observamos tres constantes globales en la mayoría de los paradigmas que hemos revisado, tales como: a) una postura filosófica básica, b) una filosofía de la educación, y c) una propuesta de modelo pedagógico específico como derivación de las dos anteriores. La postura filosófica básica, en el caso del "modelo humanista-racionalista", es el racionalismo filosófico de René Descartes, y entre sus elementos están, por ejemplo, el concebir al hombre como 'razón', así como darle notable importancia al problema del "método que garantice la validez del procedimiento para encontrar la verdad y evitar el error";¹⁶⁷ como filosofía de la educación genera la corriente "racionalista-disciplinar" en que "la educación es entendida como una disciplina de la razón y una formación de hábitos de conducta";¹⁶⁸ y en cuanto al modelo pedagógico, entre otras cosas, contempla que no sólo es necesario tener muchas nociones de las cosas sino que es necesario desarrollar la razón, así, reflexionar, coordinar y razonar son acciones importantes siempre y cuando se encaminen al pensamiento del 'uso del saber' o proceso de aprendizaje.

En el caso del *personalismo pedagógico*, la postura filosófica básica es la filosofía de la cultura, que caracteriza como "una reflexión sistemática acerca de las creaciones humanas en todos los campos (sociedad,

¹⁶⁶ *Ibidem*, XXIV.

¹⁶⁷ Marino Latorre Ariño y Carlos Javier Seco del Pozo, *Diseño curricular nuevo para una nueva sociedad*, Lima, Perú: Universidad Marcelino Champagnat, 2008, p. 33.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

lenguaje, costumbres, moral, arte, erótica, religión, política, economía, educación, ciencia y técnica), ello es, de todo aquello que constituye el orbe de las realizaciones del hombre a la luz de la idea de valor."¹⁶⁹ Larroyo emparenta la formación de la filosofía de la cultura con la filosofía en general. Bien que la postura filosófica básica en el caso del modelo larroyano será totalmente compatible con el pensamiento crítico kantiano y neokantiano, de los cuales ya tocamos los puntos epistemológicos esenciales. La filosofía de la educación en el modelo larroyano está representada por la *pedagogía de la cultura*¹⁷⁰ o de los valores culturales, que "ofrece y ordena los objetivos fundamentales de la educación, en tantos sectores o dominios de la cultura, cuantos el hombre es capaz de crear y asimilar".¹⁷¹ Así, la persona humana en formación es la promotora y conservadora de la cultura, por lo que, todo ello termina con su muerte. Finalmente, dentro de su modelo pedagógico considera una base ontológica de la individualidad que se traduce en una tipología humana,¹⁷² cuya orientación de valores y fines tiene completa participación en una realidad histórico-cultural.

¹⁶⁹ Francisco Larroyo, col. Edmundo Escobar, *Introducción a la filosofía de la cultura*, México: Porrúa, 1971, p. V.

¹⁷⁰ Francisco Larroyo, *Sistema de la filosofía de la educación...* p. 251.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Larroyo realiza, en su libro *La antropología concreta*, una "tipología concreta", en la que clasifica los modos de ser de la mayoría de los hombres. Dicha tipología influye en la construcción y desarrollo de las culturas. En este artículo no es posible incluir su tipología debido a la naturaleza misma de la extensión.