



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

2 of  
38

LEOPOLDO ZEA Y LUIS VILLORO:  
DOS HISTORIADORES DE LAS IDEAS

TESIS

Que para optar al Título de:  
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

Presenta:  
LUIS PEREZ CRUZ

TESIS CON  
FALSA DE ORIGEN

México, D.F., 1989



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## I N D I C E

	Páginas
Introducción	I
Capítulo I. AMBIENTE CULTURAL	11
1. La Revolución Mexicana y su influencia en la cultura	12
2. El marxismo	17
3. La institucionalización	22
4. La "filosofía de lo mexicano"	26
Capítulo II. ANTECEDENTES FILOSOFICOS	34
1. Samuel Ramos: de la imitación a la asimilación en la cultura mexicana	35
a) La influencia de José Ortega y Gasset	36
b) Samuel Ramos y su idea de la historia	38
2. José Gaos y su propuesta de historia de las Ideas	44
a) Similitudes en el desarrollo cultural de España y Latinoamérica	45
b) Propuesta para una historia de las Ideas en México	47
3. Postulados fundamentales del historicismo	53

	Páginas
<b>Capítulo III. IDEA DE LA HISTORIA A TRAVÉS DE LEOPOLDO ZEA Y LUIS VILLOTO</b>	<b>62</b>
1. El concepto de historia	65
A. Leopoldo Zea	66
a) El uso de la historia	66
b) La verdad en la historia	69
c) Latinoamérica y la historia	70
d) El hombre en la historia	73
B. Luis Villoto	77
a) El sentido de la historia	77
b) Los testimonios históricos	80
c) El hombre en la historia	83
2. La filosofía y la historia	86
A. Leopoldo Zea	87
a) La mutua dependencia entre la filosofía y la historia	87
b) La circunstancialidad del pensamiento filosófico	88
B. Luis Villoto	94
a) Las creencias en las clases sociales y los procesos históricos	94
b) La construcción de categorías filosóficas por asimilación y por creación propia	97

	Páginas
3. La circunstancia histórica	100
A. Leopoldo Zea	101
a) La circunstancia iberoamericana marginada de occidente	101
b) La circunstancia histórica en el proyecto de independencia cultural latinoamericana	103
B. Luis Villoro	105
a) La fundamentación histórica de la circunstancia	106
b) "La situación"	108
4. El nacionalismo	111
A. Leopoldo Zea	117
a) De la marginalidad a la autenticidad en una cultura nacional	117
b) El historicismo como filosofía de la emancipación mental de la América Hispánica	119
c) El uso del nacionalismo como opresión de un pueblo sobre otros	121
d) El paso del marco nacional al universal en la cultura	122

	Páginas
B. Luis Villego	125
a) Del nacionalismo libertario al nacionalismo opresor	125
b) La identidad nacional y sus agentes	125
c) La integración de los países dependientes a la cultura occidental	129
Conclusiones	136
Bibliografía	148

## Introducción

1. En un primer momento este trabajo tenía la intención de tratar la influencia del historicismo en México, porque constatamos la importancia que tiene dentro del quehacer de la cultura histórica mexicana. Pero nos dimos cuenta que quienes participaban de la filosofía de lo mexicano tenían en mente la vinculación de la filosofía con la historia de este país. Sin embargo, no podemos olvidar a historiadores y pensadores en quienes también el historicismo influyó e impulsaron, es el caso de Edmundo O'Gorman, Miguel León-Portilla, Ramón Iglesia, Eugenio Imaz y otros.

Entonces, encontramos que al historicismo y a la historia de las ideas los vinculaba la preocupación por demostrar que el mexicano piensa con autenticidad. Es decir, la filosofía de lo mexicano le va a dar sentido al vínculo de la historia de las ideas con una filosofía de origen europeo: el historicismo. La filosofía de lo mexicano representó la forma de reflexionar sobre nuestro país desde una perspectiva historicista y existencialista. El historicismo, dice Zea, le dió razón de ser al afán de los hispanoamericanos por universalizar nuestra cultura.

En síntesis, el historicismo cuyos postulados tenían por objetivo explicarse la existencia humana, ya no la historia como descripción ni la filosofía como abstracciones generales, le proporciona a la historia de las ideas las herramientas para buscar en las ideas el por qué y su significación. Así, ambas encuentran su razón de ser en el afán por responder con autenticidad a la realidad intelectual de México.

El historicismo, sabedores de su origen europeo, es



adoptado en el ámbito cultural de nuestro país con la finalidad declarada de construir nuestra cultura y llegar de esta manera, a la independencia con respecto de Europa.

En este sentido, las ideas historicistas adoptadas en nuestro país tienen el objetivo de señalar y destacar, mediante el estudio riguroso, las aportaciones de los pensadores mexicanos a lo largo de nuestra historia.

Para los cultivadores de la historia, el historicismo fue aceptado con cierta facilidad por los intelectuales mexicanos, ya que se encontraban en la posibilidad de tener credibilidad internacional, además de que el historicismo explotaba su sentimiento autonomista. Así, los intelectuales mexicanos retomaron del historicismo lo que les podía ser útil para lograr los objetivos de la filosofía de lo mexicano.

Si no podemos abarcar exhaustivamente el historicismo, destacaremos qué ideas fueron utilizadas por la filosofía de lo mexicano y por qué vio en la historia de las ideas la manera de expresar y buscar la autenticidad de lo mexicano.

Para lograr una aproximación al historicismo, creemos pertinente contemplarlo en contraposición al positivismo, ya que la caída del régimen de Porfirio Díaz en 1911, tiene como efecto el surgimiento de reacciones culturales humanistas contra la doctrina que sustentó lo que se ha dado en llamar el porfirato.

Existe la idea generalizada de considerar la época contemporánea de nuestro país como la definición de nuestra identidad nacional en diversos campos de la cultura. Esta predisposición encontró su realización al adoptar una

filosofía europea, cuya noción de la historia, con clara influencia idealista, veía los hechos históricos en la conciencia de los hombres y la reconstrucción del pasado humano muy cerca de la historización de las ideas a través de tiempo. Asimismo, entendían que la historia solo tenía sentido si era utilizada en el presente, como una forma de superar los errores del pasado.

La anterior idea se complementa con el término de la circunstancialidad de las ideas, el cual tuvo como objetivo la adecuación de las ideas en un contexto histórico, ya que, se asegura, las ideas no se dan en abstracto, sino por los hombres y en razón de su realidad social. Entonces, la filosofía de lo mexicano, puesto que su fundamentación es la realidad nacional, representa la expresión más acabada de la búsqueda de nuestro ser, la síntesis e independencia de la cultura mexicana.

Si el pasado humano se realiza en la conciencia de los hombres y esto responde y se realiza en una determinada "circunstancia", podemos concluir que, para los intelectuales influenciados por el historicismo, las aportaciones de las anteriores formas de pensar o sistemas de creencias son valiosas para su tiempo y fueron verdades que respondieron a su realidad social.

La relación entre pasado y futuro se dará en función de tomar a la historia como la búsqueda de la identidad nacional, para invitar a crear nuestro futuro; es decir, mediante la superación del pasado contribuir al perfeccionamiento del hombre en sociedad.

La aceptación de ideas historicistas en México fue posible porque en el terreno de la filosofía también influyó el ambiente nacionalista. Había entonces necesidad de explicarse, mediante el pasado, nuestra realidad, una realidad que representa la formación de una cultura nacional, así como tratar de explicarse sus rasgos particulares. La concretización de esta manera de pensar y reflexionar sobre la cultura mexicana, fue en parte obra de la historia de las ideas.

2. Así, concentraremos nuestra atención en dos historiadores de las ideas: Leopoldo Zea y Luis Villoro. Tendremos en consideración que; uno, ambos son filósofos que se acercan a la historia, lo cual resulta interesante; dos, Zea y Villoro son discípulos de José Gaos, así como también pertenecen a la llamada filosofía de lo mexicano; tres, nuestros filósofos, por su trayectoria intelectual, merecen la atención de reflexionar sobre sus propuestas, ya que han sido muy constantes en el quehacer intelectual y; cuatro, no podemos dejar de estimar muy importante el distanciamiento de Villoro y la reafirmación de Zea en el proyecto por construir una cultura latinoamericana.

Zea y Villoro aparentemente están de acuerdo en que las ideas no flotan en el espacio y no son entes abstractos. Sin embargo, para el primero, las ideas no esperan en el espacio su descubrimiento, sino que son producto de hombres con nombre y lugar de nacimiento y residencia. Para Zea, la historia de las ideas en América Latina no surge de la realidad misma,

sino que ha sido la adaptación de ideas europeas a la realidad de nuestros países.

Para Luis Villoro, la historia de las ideas no puede constituir una totalidad, forma parte de la historia global de la sociedad. Asimismo, considera que la historia de las ideas está vinculada al estudio de la sociedad en que surgieron. Las ideas sólo pueden tener sentido si son utilizadas por los hombres en situaciones reales. La historia de las ideas, asegura Villoro, está ligada a la historia económica y social, es preciso situar las ideas en el marco real que las condiciona. Además, considera que la historia de la cultura ha sido enfocada a las élites.

Ante esta perspectiva nuestro objetivo es destacar algunos aspectos importantes de una época donde se hablaba de la filosofía de lo mexicano, el complejo de inferioridad del mexicano, de la creación de una cultura propia que respondiese a nuestra realidad. Igualmente buscamos destacar las aportaciones significativas sobre estos problemas, así como señalar que éstas fueron expresión de una época y un ambiente culturales.

Nuestra atención está concentrada en Leopoldo Zea y Luis Villoro, autores que pese a sus diferencias, se inclinaron en ciertos momentos por la filosofía de lo mexicano.

Las diferencias en su pensamiento implican formaciones intelectuales distintas, así como generaciones diferentes. Leopoldo Zea nace el 30 de junio de 1912 en la ciudad de México y Luis Villoro el 3 de noviembre de 1922 en Barcelona. De acuerdo a la división generacional de Enrique Krauze, el

primero pertenecería a la del "29", quienes no critican ni dudan, son en sí mismos la Revolución Institucional. El segundo, pertenece a la generación de "medio siglo": compuesta, según apreciación de Krauze, por los primeros críticos de la Revolución, y por quienes en filosofía introducen rigor y profesionalización, y se caracterizan por su radicalismo.

La trayectoria de nuestros autores en la vida pública institucional confirmaría estas apreciaciones. Zea fue Director General de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, de 1960 a 1966; fundador en 1961 de la Dirección General de Relaciones Culturales en la Cancillería; primer director del IEPES, cuando lo estructuró Adolfo López Mateos en 1964 y director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, de 1966 a 1970.

Por su parte, Luis Villoro participó en la fundación del Partido Popular a mediados de los cuarenta (posteriormente PPS), así como en la fundación del Partido Mexicano de los Trabajadores en 1977, es también miembro del Comité de Bienes Patrimoniales de la UNESCO y delegado permanente de México ante ese mismo organismo, y, en 1988, suscribió el llamamiento hecho por el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas para la creación del Partido de la Revolución Democrática.

Zea y Villoro tienen una trayectoria intelectual fructífera, del primero contamos con 135 fichas bibliográficas y de Villoro 55, entre reseñas, prólogos, introducciones, notas, artículos, conferencias y libros. Ambos continúan caminos distintos, Zea propone un proyecto donde la

cultura mexicana y posteriormente la de América Latina construyan una filosofía de la historia americana; después una filosofía universal vista desde América y, finalmente, una Filosofía sin adjetivos, salida de nuestro continente.

Villoro, por su parte, cree que la autenticidad de una cultura nacional se logra mediante el pensamiento riguroso, disciplinado, independiente y con libertad; pensamientos que no se desarrolla a través de la realización de un proyecto, como si la solución a nuestros problemas, dice Villoro, dependiera de la formulación de un programa previamente trazado.

3. Decidimos dividir en tres partes nuestro trabajo: la primera tiene como objetivo señalar el ambiente cultural de finales de los treinta, extendiéndose hasta los cuarenta y cincuenta. Existen algunos aspectos en la cultura mexicana que influyen y caracterizan las propuestas de los autores, así como las diferencias, es el caso de la Revolución Mexicana y su impacto en la cultura, para ser más precisos, en la filosofía. Nuestros autores son representativos de esta situación. Ambos, por otra parte, no son ajenos a la institucionalización de la cultura mexicana, inclusive reciben los beneficios de ella, y la filosofía de lo mexicano es posible en este ambiente. El marxismo, en otro aspecto, lo encontramos en diversos aspectos de la vida pública mexicana, su influencia fue considerable durante los treinta y, en menor medida en los cuarenta y cincuenta. Concluimos el capítulo primero al puntualizar el significado y el por qué de

la filosofía de lo mexicano, ya que es importante en la historia de las ideas, no sólo por sus características, sino también por sus objetivos nacionalistas en la filosofía.

La segunda parte está avocada a la introducción de ideas historicistas en nuestro país. Ahí subrayamos, en primer término, la presencia del filósofo michoacano Samuel Ramos, que intenta explicarse la forma de pensar del mexicano a través de su historia y por qué se encuentra al margen de la cultura occidental; después, la llegada del transterrado español José Gao y su impulso a través de las aulas del pensamiento y cultura europeas; por último, realizaremos un recuento de las principales tesis historicistas.

En la tercera, hacemos un análisis comparativo de dos autores que participan en la filosofía de lo mexicano: Leopoldo Zea y Luis Villoro. Aquí nos concentramos en el señalamiento de problemas muy particulares y sugerentes para la historia de las ideas y el historicismo. En el primer aspecto destacamos su noción de historia, ya que en su inclinación por el pasado humano es preciso puntualizar su idea de la historia y el esclarecimiento del motor de la misma. Después, puesto que su interés está encaminado a la historia de las ideas, determinamos cómo comprenden la relación filosofía-historia. El tercer aspecto consiste en explicar cómo recurren, para realizar la historización de las ideas, al entorno social donde se producen. Finalmente, no podemos dejar del lado un problema que fue fundamental para una temática autodenominada filosofía de lo mexicano, nos referimos al problema del nacionalismo cultural.

Por último, procuraremos situar en su real dimensión esta manera de hacer historia, así como de sus postulados fundamentales, ya que nuestros autores tienen ideas divergentes en la actualidad. Pero pensamos, pese a que nuestro trabajo tuvo como objeto estudiar las ideas de los autores, no sólo son éstas, sino también haremos mención y señalaremos las propuestas de los autores en relación a su condición de hombres que viven una época produciendo obras de la magnitud de Los grandes momentos del indigenismo en México de Luis Villoro o El pensamiento latinoamericano de Leopoldo Zea. Ambos filósofos llegan a su consagración como intelectuales entre los cincuentas y setentas. El peso de sus puntos de vista sobre los problemas nacionales en los ochenta son el reflejo de su obra como intelectuales.

Notas:

[1]: Enrique Krauze. "Cuatro estaciones de la cultura mexicana", en Vuelta, No. 60, noviembre de 1981, pp. 27-42.



## Capítulo 1. AMBIENTE CULTURAL

1. La Revolución Mexicana y su influencia en la cultura
2. El marxismo
3. La institucionalización
4. La "filosofía de lo mexicano"

## 1. La Revolución Mexicana y su influencia en la cultura.

Más allá de las características sociales, militares, económicas o de otro tipo, de la Revolución Mexicana sólo pretendemos señalar algunos aspectos referidos a la forma como marcó a las generaciones de intelectuales posteriores a ella. Es decir, tratar de señalar el impacto del movimiento revolucionario iniciado en noviembre de 1910 al ámbito cultural mexicano, concretamente la cultura histórica nacional.

Asimismo, decidimos dividir en tres aspectos la presente parte del capítulo: el impacto de la Revolución en los años posteriores a su conclusión y el intento de reconstrucción de la cultura; la forma en que son vistas las dos grandes guerras por los intelectuales mexicanos y la crisis cultural europea; por último el impacto de la revolución de octubre en México.

La revolución social iniciada el 20 de noviembre de 1910, cobijada por el Plan de San Luis, arrojó a la vida pública a la generación de jóvenes que se encontraban rebazando los veinte años de edad, en una época en que México iniciaba su reconstrucción ante el desplazamiento y salida del escenario cultural del aparato porfirista.

Es importante medir los cambios en la cultura, para tal efecto es conveniente tomar en cuenta la relación entre el positivismo y el régimen de Porfirio Díaz, no con el fin de prejudicar al positivismo, sino con el objetivo de valorar la importancia que tuvo éste para el porfirismo, así como la influencia del movimiento revolucionario iniciado por Madero.

en la transformación cultural del siglo XX. En el caso de los historiadores de las ideas, resultó ser un cambio necesario de una cultura inauténtica que no refleja la vida real del país, fue la búsqueda de la realidad e identificación de los mexicanos, dada la composición y esencia de la Revolución Mexicana, sobre todo con la irrupción de las masas campesinas en el conflicto armado.

Lo que interesa, sin dejar de tomar en cuenta todos los aspectos de la Revolución, es destacar el sentido de este acontecimiento histórico para los intelectuales y cómo éstos lo plasmaron en la reconstrucción del país iniciada en los años veinte y treinta, por supuesto en el ámbito cultural mexicano.

Luis Villoro, nacido en 1922, contempló a distancia el movimiento revolucionario (1910-1917), pero asimiló las enseñanzas e inquietudes de la generación que dio, lo que él llama, "el primer impulso de liberación espiritual". Reflexionando en 1960 sobre el positivismo, Villoro, influido por la filosofía de lo mexicano, dice:

El estado de enajenación de una cultura inauténtica se revela en todos los signos: la coherencia entre los valores de la cultura popular y la reducción de la educación a una minoría sin contacto con el pueblo; la dedicación a imitar las culturas europeas; el paulatino olvido de la tradición propia... todo expresa el divorcio entre la vida espiritual y una cultura que se le ha vuelto ajena.<sup>1</sup>

Tanto Leopoldo Zea como Luis Villoro recibieron la influencia ya sea directa o indirectamente de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, así como de toda una generación que plasmó en el muralismo, la literatura y

la acción política el nacionalismo.

En nuestros autores tuvo especial impacto la búsqueda en la historia de México el ser del mexicano, que produjo un sello nacionalista en los diversos ámbitos de la cultura.

Para el que reflexiona sobre la cultura mexicana en la primera parte del siglo XX, la Revolución es el punto de partida como proceso histórico que abarca transformaciones simultáneas en la sociedad. El movimiento espiritual recorrerá el periodo postrevolucionario y le imprime sus dos características principales: rechazar al positivismo y todo lo que representó (el inmovilismo y el culto de palabra a una ciencia inexistente) y favorecer el retorno a la verdadera realidad, o sea, el descubrimiento del ser auténtico a través de la búsqueda de los orígenes.

La historiografía posterior a la década de los treinta ha sido conocida como el paso de la historia hecha por abogados, literatos, religiosos, periodistas y militares a la realizada por historiadores formados académicamente para dedicarse a la historia como profesión. También esta historiografía ha sido conocida o defendida como la toma de conciencia de lo mexicano, el descubrimiento de cuál ha sido la esencia del ser del mexicano a lo largo de su historia.

Edmundo O'Gorman (1906) señala estas características, agrega que este espíritu recorre la historiografía que llama del régimen revolucionario.

A este primer impulso, concluida la lucha armada y promulgada la Constitución del 5 de febrero de 1917, corresponden los estudios de Manuel Gamio, Antonio y Alfonso

Caso, la fundación de universidades públicas como la de Yucatán en 1922 (bajo el convenio de José Vasconcelos como Secretario de Educación Pública y Carrillo Puerto, gobernador de Yucatán), la Universidad de San Luis Potosí (10 de enero de 1923), la Universidad de Guadalajara (fundada en 1791 como Real Universidad de Guadalajara, en 1925 fue inaugurada como órgano dependiente del gobierno del estado de Jalisco) y la Universidad Nacional de México obtiene su autonomía en 1929.

José Vasconcelos tiene destacadas aportaciones en el terreno de la educación. Por decreto del 25 de julio de 1921, se estableció la Secretaría de Educación Pública, siendo su primer secretario Vasconcelos, quien también participa en la autonomía universitaria y desarrolla en el terreno de la filosofía la inquietud por el nacionalismo. Fundamentándose en la educación trata de encontrar lo que llamó "los vínculos nacionales".

La reafirmación del nacionalismo, llámese cultural, económico o político, está influido por diversos factores, entre los que podríamos anotar: la irrupción de una parte amplia de la población en la lucha armada y el carácter espontáneo de la Revolución, es decir, no como efecto de ideas concebidas primero a nivel teórico. La Revolución constituyó la búsqueda de la identificación entre los mexicanos.

En otro orden de ideas, para muchos filósofos de la historia, es el caso de Leopoldo Zea, son importantes las dos grandes guerras mundiales, ya que por una parte estimula el

espíritu de obras como *La decadencia de occidente* de Osvaldo Spengler (1880-1936) y de la pérdida de la fe en la cultura europea, en consecuencia, es necesario buscar otros estímulos para países como México. Europa se encuentra en crisis y América quizá tenga la alternativa de presentar una síntesis cultural.

Finalmente, la Revolución rusa, casi paralela a la mexicana, constituye otra influencia importante sobre todo para los años de reconstrucción. Según Monsiváis, la similitud entre el proyecto de Lunatcharski, Ministro de Instrucción en la URSS, y el de José Vasconcelos, Secretario de Educación Pública, es sorprendente. Inspirado por lo hecho en la URSS, Vasconcelos lanza un plan de salvación nacional, con el fin de erradicar en el menor tiempo posible el analfabetismo.

Este carácter social de la Revolución trajo como consecuencia una inclinación y preocupación por los indígenas, campesinos y obreros. Para los intelectuales este hecho los orilló a reivindicar el pensamiento y sentir de los oprimidos de este país.

El marxismo como pensamiento libertario, traducido de múltiples maneras estas inquietudes e influyó en diversos aspectos de la vida pública durante los treinta y cuarentas.

## 2. El marxismo.

El marxismo tuvo una aceptación considerable en la vida pública mexicana, sobre todo las dos décadas posteriores a la conclusión del movimiento armado. Entonces, su influencia constituyó una etapa importante en la cultura mexicana. Existe un paulatino debilitamiento a partir de la década de los cuarenta, el cual exponemos por dos motivos: el ambiente cultural favorable a la institucionalización de ésta y las pugnas entre los marxistas mexicanos.

Asimismo, intentamos distinguir cuáles fueron los motivos por los que tuvo aceptación en los diversos campos de la vida mexicana. En este sentido, hacemos especial énfasis en el ámbito cultural.

La influencia de ideas marxistas en México se acelera con el paralelismo de la Revolución Mexicana y la de octubre. En México se dio por asociar e identificar aspectos semejantes en ambos procesos; esa inclinación se hace presente desde la fundación del Partido Comunista Mexicano en 1919 y se extiende a lo largo de la década de 1920, así como durante la apertura hecha por el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

Consideramos importante la presencia del marxismo no sólo en la vida política, sino también en la cultura mexicana. La época de mayor influencia en lo político y cultural fue la década de los veinte y durante el sexenio cardonista, pudiendo hablar de promotores como Rafael Ramos Pedrueza, Diego Rivera y Hernán Laborde. De un tipo más independiente en su adhesión al Partido Comunista Mexicano y la

Internacional, tenemos a Narciso Bassols y Vicente Lombardo Toledano.

Durante la década de los veinte, las posiciones y tácticas del marxismo originaron múltiples enfrentamientos y rupturas al interior no sólo del PCM, sino también hubo un especie de desencanto en sus simpatizantes. Tal parece que discusiones como la bolchevización del partido y las expulsiones, mermaron sus energías y no permitieron que las ideas marxistas tuvieran mayor influencia en las instituciones que se estaban formando.

La polémica entre Antonio Caso y Lombardo Toledano, director de la Escuela Nacional Preparatoria, sobre la libertad de cátedra o una universidad comprometida (1933-1934), produjo el enfrentamiento que tuvo como consecuencia la llegada a la rectoría de la Universidad de Manuel Gómez Morín. El significado de este acontecimiento, así como el ambiente ante la inminente modificación al artículo 3o. constitucional, donde se estableció la educación socialista, es contemplado en los siguientes términos por Abelardo Villogas:

las derechas mexicanas dispuestas siempre a dar la batalla en el Área educativa se agruparon ideológicamente en torno a Caso, lo tomaron como bandera y finalmente se apoderaron de la Universidad Nacional, encabezados por Manuel Gómez Morín y Rodolfo Brito Foucher. Lo que ocasionó tanto la renuncia de Caso como la de Lombardo...<sup>2</sup>

Tales acontecimientos produjeron un debilitamiento del marxismo. Las polémicas y pugnas en su interior lo llevaron a su derrota dentro de la Universidad. Posteriormente disminuiría su influencia en otros aspectos de la cultura.



También algo peculiar son las características del grupo que desplaza a Caso y Lombardo de la Universidad, se le ha denominado esencialmente la derecha mexicana recordemos que Gómez Morán funda el Partido de Acción Nacional el 4 de septiembre de 1939.

La cultura histórica mexicana vive un desarrollo impresionante durante las décadas de los treinta y cuarenta, nuevos espacios y foros culturales son abiertos. El marxismo está presente con características que se traducen en un nacionalismo identificado con el rescate del pasado, pero con una visión diferente a la positivista. Por ejemplo, muestra especial interés por las culturas prehispánicas.

Con excepción de los gobiernos de Emilio Portes Gil (1928-1930), Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) y Abelardo L. Rodríguez (1932-1934), el avance del marxismo en los años veinte y treinta fue considerable en la vida pública. No obstante, hay ciertas actitudes de los marxistas, militares e intelectuales integrados o no al Partido Comunista, que provocan su paulatino desplazamiento de los escenarios nacionales. Quizá resaltan dos problemas por su importancia para la vida cultural y política: el enfrentamiento entre stalinistas y trotskistas a raíz de la presencia, como aliado político, de León Davidovitch Bronstein -León Trotsky- en México (1937-1940) y la integración subordinada del Partido Comunista Mexicano a la Internacional.

Como ejemplo de los problemas y enfrentamientos entre los marxistas, podríamos citar los siguientes: a) el llamado de Lombardo a los trabajadores para que hicieran frente al

trabajo de los contrarrevolucionarios trotskistas y sus aliados, desenmascarándolos y mostrándolos como son a la faz de todos los trabajadores y expulsándolos de su seno por ser nocivos dentro de las organizaciones; b) el enfrentamiento y múltiples acusaciones entre partidarios y opositores de la presencia de Trotsky en México; c) el rompimiento de Diego Rivera con el Partido Comunista Mexicano; d) las acusaciones de Trotsky contra Lombardo, a quien consideraba agente de la G.P.U. en México; e) los problemas de David Alfaro Siqueiros involucrado en el atentado contra el líder de la revolución de octubre; f) las acusaciones de Siqueiros contra el organizador del ejército rojo de estar en contacto con Saturnino Cedillo para derrocar al presidente Cárdenas.

Todo esto muestra una marcada polarización dentro de la izquierda marxista mexicana. Actitudes como aquéllas contrarrestan los esfuerzos por introducir la doctrina marxista en nuestro país. Asimismo, por estos motivos, probablemente los marxistas fueron desplazados paulatinamente durante la década de los cuarenta de las instituciones educativas y culturales.<sup>1</sup>

Hay mucho por reflexionar y analizar sobre el por qué fueron marginados del escenario público los marxistas. Es innegable su influencia en organizaciones políticas como la CTM, fundada en 1936 y cuyo lema fue "Por una sociedad sin clases"; la CNC fundada en 1937 y el STERM. Pero ¿Qué sucedió?, ¿Por qué decreció su influencia?. Esto, traducido a la cultura, significa que durante esta época se trata de estabilizar al país, que las polaridades y efervescencias del

régimen cardenista se proyectaran en instituciones protectoras de los regímenes "emanados de la Revolución Mexicana". Se buscó y apoyó una política cultural que disminuyera las discrepancias.

Se trataría, pues, de evitar lo que Robert A. Potash, refiriéndose a las sesiones celebradas por el Congreso Mexicano de Historiadores entre 1933 y 1940, llamó la polarización de opiniones referentes a la contribución respectivamente de elementos indios y españoles".<sup>4</sup>

Quizá la visión historicista intentó considerar relativa y válida toda interpretación histórica, siempre y cuando estuviese circunscrita a un contexto histórico.

La base sobre la que se apoyó el historicismo mexicano, contempló la relatividad a historicidad de toda forma de pensamiento. De esta afirmación se desprenden dos cosas: en lo interno, atemperar las discrepancias entre visiones tan lejanas como el hispanismo y el indigenismo para situar de esta manera, su verdad, fuera de su contexto histórico dejen de ser válidos. Entonces, el marxismo no puede contemplarse en la formación de instituciones encargadas de enseñar y difundir la historia con esa idea de profesionalización del historiador, y; en lo externo, permite afirmar una manera de pensamiento que da un lugar específico a los pensadores mexicanos, elevándolos a la categoría de filósofos, como los europeos, dado que reflexionan sobre una realidad muy propia y diferente a la de filósofos occidentales. El historicismo plantea el estudio de la historia de la filosofía en México para dar su verdad.

TESIS CON  
PALA DE ORIGEN

### 3. La institucionalización.

En el ámbito de la cultura y concretamente en lo que se refiere a la producción historiográfica, durante la década de los treinta, hay nuevos hechos que configuran la llamada "institucionalización" de la cultura histórica mexicana: la formación de profesionales encargados de la enseñanza, la investigación y difusión de la historia de México a través de instituciones especializadas. Estamos ante una nueva concepción de lo que es el historiador y de cuál es su función en el México de la estabilidad.

En primer término, podemos anotar la llegada de los españoles transferidos, quienes a raíz de la guerra civil y, la inminente caída de la República española, se integran a diversas actividades, ya sea en la Universidad Nacional o el Instituto Politécnico. La creación de la Casa de España en México fue auspiciada bajo un acuerdo entre el gobierno de Lázaro Cárdenas y la República española, elaborado primero como un proyecto de un grupo de mexicanos simpatizantes con la República española en 1937, entre los que están Daniel Cosío Villegas (1898-1976) y Alfonso Reyes (1889-1959).

El objeto de traer intelectuales fue para que trabajaran provisionalmente en México, mientras durara la guerra civil española. Podríamos hacer un listado exhaustivo de ellos pero sólo para nuestro interés nombraremos algunos intelectuales que realizaron una considerable tarea en la enseñanza, difusión, publicación y traducción: José Gnos, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, José María Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, Rafael Altamira y Crevea, Pedro Bosch Gimpera, Agustín Millares

Carlo, Ramón Iglesia, Wenceslao Rocas, José Miranda Echeverría y Enrique Díez-Canedo.

La presencia de los intelectuales españoles es notable en el ámbito cultural. En el caso de José Gaos (1900-1969) se integra a la Universidad Nacional y a la Casa de España en México, que después de la derrota de los republicanos españoles cambió en 1940 su nombre a Colegio de México, donde formó a filósofos e historiadores de las ideas. En sus Confesiones profesionales, Gaos distingue cuatro grupos o promociones como él las llama de discípulos. La primera está formada por Leopoldo Zea, Manuel Cabreta, Justino Fernández y Edmundo O'Gorman, aunque los tres últimos ya tenían una formación intelectual previa; la segunda, fue la generación de los historiadores, que Gaos denominaría como "los historiadores de las ideas"; la tercera, la de los "Hiperiones", integrada por Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Narváez, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro; y por último, los hegelianos.<sup>4</sup>

Coinciden con la llegada de los intelectuales españoles se va constituyendo desde finales de los treinta y a lo largo de los cuarenta, quizá extendiéndose hasta los cincuenta, un ambiente muy favorable a la creación de instituciones encargadas del cultivo de la historia, concebidas con la intención de lograr la profesionalización del historiador, esto es la formación de historiadores en las aulas, reproduciendo sus conocimientos ya sea en la enseñanza o producción de obras con "rigurosidad y

disciplina", a diferencia de los historiadores positivistas.

Uno de los propósitos fue dejar a un lado las inclinaciones por la política o la creación de una ciencia objetiva y terminar con lo que Leon-Portilla denomina los viejos "ismos" (indigenismo, hispanismo, liberalismo, positivismo).

El 3 de febrero de 1939 se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Entre las funciones que se le otorgan está la de realizar

Investigaciones científicas y artísticas que interesan a la arqueología e historia de México, antropológicas y etnográficas, principalmente de la población indígena del país.

En ese mismo sentido, podemos mencionar la fundación de El Colegio de México el 8 de octubre de 1940:

cuya creación se encuentra estrechamente ligada a la Casa de España en México, teniendo como funciones: patrocinar trabajos de investigación, becas a estudiantes y profesores mexicanos en instituciones extranjeras, contratar profesores extranjeros para El Colegio, editar libros y revistas en los que se recogen los trabajos de las investigaciones.

Otros dos acontecimientos de significado para la historiografía contemporánea son la fundación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1942 y la creación del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en 1945. La primera tuvo su origen en el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional y en 1942 pasó a formar parte del INAH; el segundo se creó con la animación de Rafael García Granados y Pablo Martínez del Río.

También podemos anotar la creación, en 1941, dentro de

El Colegio de México, del Centro de Estudios Históricos, cuyo propósito fue el de formar historiadores dentro de esa nueva concepción arriba planteada, además de capacitarlos para enseñar la historia: la fundación del Colegio Nacional, el 8 de abril de 1943; la reorganización entre 1943 y 1948, de la enseñanza de la historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como la exigencia de seminarios para otorgar los títulos de maestro y doctor a partir de 1944; finalmente, en 1946, la fundación de la Hemeroteca Nacional.

La labor cultural y su institucionalización representó un cambio importante para la década de los cuarenta, fue la creación de centros, institutos, escuelas que tuvieron como tarea la formación académica, la difusión y el estudio con métodos "rigurosos y científicos" de la realidad mexicana. Esto provocó la marginación de interpretaciones con tendencias radicales y promovieron una cultura no comprometida con una clase o grupo social, sino una cultura que puede ver a distancia y desde la perspectiva reposada y tranquila de las instituciones nuestra realidad nacional.

#### 4. La "filosofía de lo mexicano".

El historicismo representó, para muchos historiadores de las ideas en Latinoamérica, el instrumental necesario para dar calidad filosófica a la meditación sobre la realidad americana. Creemos que la clara aceptación del historicismo en México tiene otros elementos importantes: la necesidad de reorganizar la enseñanza y hacer realidad una nueva manera de entender la historia. Por ejemplo, Ernesto de la Torre Villar<sup>3</sup> afirma que a su generación (la del 29) lo tocó sentar las bases instrumentales de la investigación actual en México, lo anterior implica tener la organización y dirección de bibliotecas y archivos y la elaboración de instrumentos para la docencia. Aún más, hay que agregarle el concepto o la manera como se identifica el nacionalismo: es decir, destacar cuál es la relación historia-nacionalismo a raíz de la Revolución Mexicana.

Por otra parte, para Edmundo O'Gorman lo fundamental en la historiografía mexicana general es la formación de una identidad nacional a través de la reconstrucción de nuestro pasado. Con la Revolución Mexicana, continúa O'Gorman, cambia la idea de la historia, hay elementos como la justicia social, el ascenso de las masas campesinas en el conflicto armado, la reforma agraria, la protección al trabajo, el rescate del subsuelo, la protección a la familia, la educación popular, que hacen de la historiografía del régimen revolucionario, como la llama O'Gorman, una historiografía que ha hecho cobrar conciencia del ser mexicano, además agrega:



como algo que depende de nuestras decisiones y esfuerzo, como algo que nos incumbe a todos, bien podemos decir que la historiografía mexicana del régimen revolucionario ha dado ya el paso decisivo en el cumplimiento de su alta misión.

En lo anterior hay dos elementos: el marcado nacionalismo en la cultura y el desarrollo de instituciones que respondan a esas necesidades del nuevo régimen, producto de la Revolución o que se dice emanado de ella. Estos dos elementos se traducen o forman parte de todo un movimiento de la cultura mexicana en general.

La influencia de ideas historicistas está ligada, por una parte, con las tendencias generales de la cultura, por la otra, con una tendencia historiográfica: la historia de las ideas. Esta intenta averiguar cuál ha sido la manera de pensar o reflexionar de los mexicanos sobre algo que les es común: su país. Entonces, si la historia se ubica en el terreno del pensamiento, existe un acercamiento entre la filosofía y la historia.

Leopoldo Zea perteneció a la primera promoción de alumnos de José Gaos en México. A fines de la década de los cuarenta, ambos apoyan e impulsan una manera de filosofar sobre lo mexicano. Esta tendencia se concentraba en un grupo denominado Hiperión, cuyos integrantes fueron Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Salvador Reyes Narváez, Fausto Vega, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez MacGregor. Este grupo, se coincide en señalar, constituyó una manera de extender el nacionalismo cultural a la filosofía. En la filosofía fue buscar la universalización de la cultura mexicana. Trata de indagar la definición del mexicano a través de su historia.

Una inquietud de Luis Villoro y de este grupo fue el de continuar la labor que en los años veinte veían como un impulso creador de la filosofía de nuestro país.

Los integrantes del grupo filosófico Hiperión, impulsores de la filosofía de lo mexicano, se integraron y trabajaron entre 1946 y 1948 con la animación de José Gaos y Leopoldo Zea. Para Carlos Monsiváis las características del grupo son:

a) considera a la filosofía como un saber de salvación, un tanto que orientadora de la vida cultural de México, o considera, al menos, que las investigaciones sobre la realidad nacional plantean un compromiso histórico al filosofar en México, aún cuando este tipo de investigaciones no sea estrictamente filosófico. La metodología la derivan inicialmente de Dilthey y de Ortega y Gasset; b) Advierte en la reflexión sobre la realidad nacional el camino para comprender la problemática universal de la filosofía. El conocimiento de los problemas de nuestra vida cultural haría que la filosofía en México abandonase su condición de imitación estéril de doctrinas importadas para convertirse en un conjunto de problemas que siendo universales serían también nuestros; c) Decido que si la autodenigración (el complejo de inferioridad para Ramos o el mexicano "como ser que no es hombre" en Uranga) ha sido el signo distintivo, se debe combatirla superando la dependencia cultural; d) Establecer un nuevo humanismo que reafirme la humanidad del habitante de América.<sup>10</sup>

El grupo filosófico Hiperión, bañado de las características culturales mencionadas a lo largo del capítulo, indaga sobre el rigor y actualización de los estudios filosóficos, con una clara tendencia por los problemas nacionales o influidos por los estudios de Samuel Ramos y, posteriormente, José Gaos y Leopoldo Zea. Según Villoro, tenía en mente lograr un reflexión filosófica que respondiera a la realidad intelectual del país:

La concebíamos, asegura Villoro, como una iluminación racional y crítica de nuestra realidad cultural y del "modo de ser" del mexicano, mediante el empleo de categorías filosóficas provenientes en su mayoría de la fenomenología y el existencialismo.<sup>11</sup>

El propósito de Gaos concuerda con las intenciones de muchos intelectuales de la generación del 15, por ejemplo, con las ideas de Cosío Villegas al participar en la fundación del Fondo de Cultura Económica en 1934, en la creación de El Colegio de México y en la aparición de la revista Historia Mexicana en 1951. Esto es la institucionalización de la vida cultural mexicana para contemplar el pasado filosófico desde la perspectiva reposada de las instituciones.

El impulso a la filosofía de lo mexicano responde a una necesidad de fundamentar un proceso histórico, cuya esencia es valorar las características de la cultura nacional. Algunos filósofos contemplan otro elemento: la crisis cultural europea, es decir, las consecuencias de la segunda guerra mundial en el pensamiento del hombre europeo. Esta crisis los llevó a preguntarse por la relatividad de sus puntos de vista y por la continuidad de su cultura. Por tanto, para Zea, el hombre americano se encontraba ante la mejor oportunidad de ofrecer una nueva síntesis cultural.

Leopoldo Zea y Luis Villoro tienen obras importantes para la historia de las ideas en México, del primero podríamos citar El positivismo en México y El pensamiento latinoamericano, del segundo El proceso ideológico de la Revolución de Independencia y Los grandes momentos del indigenismo en México. La trayectoria intelectual de ambos es diferente, intentaremos señalar las diferencias dentro de

una tendencia de la historia y como la formación de cada pensador influye en su forma de interpretar la realidad nacional o, en dado caso, latinoamericana.

Aún cuando se forman en un ambiente cultural similar o integraron o formaron parte de la "filosofía de lo mexicano", la manera de plasmar sus ideas están lejos de ser similar. Incluso esas diferencias se profundizan conforme pasa el tiempo y entran en polémica. Luis Villoro, al comenzar la década de los sesenta, hace una interpretación crítica de la "filosofía de lo mexicano" en artículos como "La cultura mexicana de 1910 a 1960" (1960), "Historia de las ideas" (1966), "Perspectivas de la filosofía en México para 1980" (1972) y en una entrevista concedida en 1986.

Leopoldo Zea, por su parte, critica la postura de Villoro en Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana y en una entrevista similar a la de Luis Villoro, también en 1986, ambas publicadas en la Revista de la Universidad.

Creemos que la historia de las ideas en México durante los años de la institucionalización (fines de los treinta y cuarentas), partió de juicios considerados entonces inobjectables: existía un complejo de inferioridad en el mexicano y el prejuicio del europeo en considerar a los países como México faltos de capacidad para aportar algo al pensamiento y cultura universales (esto por la manera como los países latinoamericanos se integraron a la cultura occidental). Siguiendo este razonamiento, todo era recibido de Europa. Entonces, debía demostrarse, mediante el análisis

histórico de la filosofía en México, que si bien es cierto se recibió la cultura europea, existían condiciones particulares de los mexicanos, lo cual nos hace tener una visión independiente de nuestros problemas filosóficos.

De esto se desprende todo un proyecto de Leopoldo Zea, que plantea la necesidad de llegar a crear una filosofía de la historia americana, en función de haber rastreado la historia de la filosofía en México, y después en el resto de América Latina, para llegar así a una filosofía que llame sin adjetivos.

El nacionalismo cultural no es contemplado para buscar la identificación de una nación en sí misma, para explicarse con base en el pasado su presente, sino como un instrumento para internacionalizar una cultura nacional. Tiene como objetivo primordial mostrar una imagen al exterior e integrar esa cultura a la occidental. Entonces, el nacionalismo sustentado al exterior, para buscar un lugar en la cultura occidental, será de carácter libertario, según Zea. Pero al interior ¿Cuál es el objetivo del nacionalismo? Tal parece que se confunden ambas formas de ver al nacionalismo.

El objetivo del presente capítulo fue mostrar el por qué muchas de las inquietudes de los autores que tratamos forman parte de las inquietudes generales de la cultura mexicana. Intentamos también describir en sus rasgos más generales esas inquietudes que recorren al México posrevolucionario.

## Notas:

[1]. Luis Villoro. "La cultura mexicana de 1910 a 1960", en Historia Mexicana, vol. X, p. 198.

[2]. Abolardo Villegas. Autonomías. El pensamiento mexicano en el siglo XX. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985, p. 91.

[3]. De esta manera vemos cómo la cultura y otros aspectos de la vida pública no están desvinculados. En el caso de los marxistas tenemos a la LEAR (Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios). La LEAR, fundada en 1934, "Fue la organización mexicana correspondiente a los frentes populares de intelectuales. La LEAR constituyó el intento más acabado de movilizar a los escritores, pintores, músicos, arquitectos, grabadores, cineastas, etc., en torno a un tema político: la lucha antifascista", en Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR), Lourdes Quintanilla, FCPYS UNAM, p. 5.

[4]. Robert A. Potash. "Historiografía del México independiente", en Historia Mexicana, vol. X. No. 39, p. 369.

[5]. Desafortunadamente, Gaos no proporciona los nombres de los integrantes de los grupos: "historiadores de las ideas" y "los hegelianos".

[6]. Leyes y Reclamos del INAH, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1963, p. 4.

[7]. César Delgado Ballesteros. Medio siglo de avatares institucionales relacionados con la historiografía mexicana (Cronología 1900-1949), 16 p.

- [8]. Ernesto de la Torre Villar. Imagen y obra escogida. México, UNAM, colección México y la UNAM. No. 26. 1984. p. 9.
- [9]. Edmundo O'Gorman. "La historiografía", en México: 50 años de Revolución. México, Fondo de Cultura Económica, 1962. p. 426.
- [10]. Carlos Monsiváis. "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX". en Historia General de México. México, El Colegio de México, 1981. pp. 1472 y 1473.
- [11]. Enrique Suárez-Villa. "Los intelectuales en México", s.f.b., p. 195.

## Capítulo II. ANTECEDENTES FILOSOFICOS

1. Samuel Ramos: de la imitación a la asimilación en la cultura mexicana
  - a) La influencia de José Ortega y Gasset
  - b) Samuel Ramos y su idea de la historia
2. José Gaos y su propuesta de historia de las ideas
  - a) Similitudes en el desarrollo cultural de España y Latinoamérica
  - b) Propuesta para una historia de las ideas en México
3. Postulados fundamentales del historicismo europeo



1. Samuel Ramos: de la imitación a la asimilación en la cultura mexicana

a) La influencia de José Ortega y Gasset

b) Samuel Ramos y su idea de la historia

A diferencia de diversas afirmaciones sobre la introducción del historicismo en México, que asoeran fue realizada fundamentalmente por los transterrados españoles, creemos pertinente hacer notar la presencia del filósofo mexicano Samuel Ramos, impulsor de las ideas historicistas en México, primordialmente las de Ortega y Gasset a finales de la década de los veinte y durante los treinta.

Samuel Ramos rompe o se libera, como dice Hernández Luna, del casismo cuando conoce a Ortega y Gasset a través de sus obras que llegan a México y de artículos de "El Espectador" y la "Revista de Occidente", así como en los volúmenes de la Biblioteca de Ideas del siglo XX.

Con el estudio de lo mexicano, Ramos pretende probar la anoveración de que si existe una filosofía mexicana comparable a la europea. Es decir, intenta desmentir que los mexicanos carecamos de capacidad para tener una filosofía original. Con la historización de las ideas, tiene como intención explicar y mostrar sus aportaciones particulares al pensamiento occidental.

#### a) La influencia de José Ortega y Gasset.

La influencia de Ortega y Gasset en Samuel Ramos radica en que asume la idea de marginalidad de los países hispanoamericanos. La situación de España con respecto a la cultura europea, hace sentir a Ortega la necesidad de usar la filosofía con un sentido práctico; vincula la reflexión filosófica con lo cotidiano, con lo que sucede en el medio físico que lo rodea. A su vez, identifica a la

"circunstancia histórica" con el problema de la cultura.

Contempló la idea de utilizar la filosofía para pensar sobre lo que ha sido España y defender su lugar en la cultura europea. Así, podemos encontrar sentido a su frase tan citada: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Por tanto, la historia para Ortega es un sistema evolutivo donde se suceden errores de carácter necesario, y lo son en el sentido de contribuir a la formación de una cultura original.

La idea del hombre, en este sentido, es la de señalar su individualidad, así lo manifiesta al afirmar que:

...las historias de la filosofía suponen... (que) las doctrinas no son presentadas como si las hubiese enunciado el filósofo desconocido, sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es sólo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa.

Además añade:

He aquí el principio de una nueva filología: la idea es una idea que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad.<sup>1</sup>

En este mismo orden de ideas, lo que une al filósofo con la historia es la circunstancia, entendiéndose por ésta a las actitudes, hechos y vivencias que rodean, de acuerdo al historicismo influyen, al hombre productor de ideas.

Al afirmar Ortega que la naturaleza es a las cosas como la historia al hombre, nos plantea un hombre productor de ideas, fundamentado en todo lo hecho por la humanidad en el pasado. Es decir, el hombre aprovecha la historia para conformar su idea del mundo. El filósofo español entiende a

la historia de las ideas como una sucesión o acumulación de conocimientos que son aprovechados por los hombres del tiempo actual, en cada época. Asimismo, plantea que los sistemas de ideas anteriores, los tomaron los pensadores en su momento y de acuerdo a la sociedad que los rodeaba. En palabras de Ortega, el hombre se instala en su tiempo y sociedad, no inventa nada; se atiene a su circunstancia histórica.

Cada filósofo se desarrolla a partir de su circunstancia histórica y apoyado en el conocimiento del progreso de la humanidad en el pasado. Ortega y Gasset reivindica al pensamiento español como original, lo cual dentro de su pensamiento es fundamental, debido a que está salvando su circunstancia y, en consecuencia, a sí mismo. Ortega está salvando a España: identifica la cuestión de su circunstancia histórica con el problema de su país, de lo que atañe a todo español.

#### b) Samuel Ramos y su idea de la historia.

Ahora veamos cuál es la idea de la historia en Samuel Ramos y cómo la aplica a la realidad mexicana. Nos basaremos fundamentalmente en dos de sus obras, El perfil del hombre y la cultura en México o Historia de la Filosofía en México.

La idea de la historia en Ramos tiene como primer punto considerar a todo hecho como histórico, en función de su necesidad social. Así

...la sucesión temporal de los hechos se alinea a un desarrollo continuo en el que la situación actual

añado siempre un elemento nuevo al pasado, de manera que éste nunca se repite igual en el presente.<sup>2</sup>

Con esta aseveración, desprendemos que el filósofo michoacano entiende a la historia como un proceso o sucesión de hechos históricos, a los cuales el presente siempre los toma con la intención de agregarles algo nuevo, de superar el pasado, aprovechando lo que nos haya mostrado. Este hecho le permite afirmar que en la historia cada momento tiene su fecha y no vuelve a repetirse.

La historia explica y valora con abundancia o no de testimonios o documentos y desde una perspectiva presente.

Ahora veamos qué piensa Ramos del hombre como realizador de su historia. Al respecto, asume la posición de Ortega y Gasset, dice que el individuo aislado no puede ser el agente único, ya que sería una abstracción, pero tampoco podemos caer en el otro extremo de explicar el proceso histórico a partir de la masa como agente de los movimientos históricos. Veamos que dice nuestro autor:

El impulso generador de la historia no procede, dice Ortega, ni del individuo ni de la masa, sino de la generación. Esta última constituiría una especie de elemento intermedio entre la masa y el individuo, no es ni lo uno ni la otra, y sin embargo, participa en algo de la naturaleza de ambos.<sup>3</sup>

Samuel Ramos propugna por la autonomía de las ciencias sociales, asevera que la historia es revivir el pasado. Pero como no es posible hacerlo tal y como fue, entonces lo realiza a través de los testimonios históricos, los cuales reflejan una manera de pensar y actuar ante el presente. Siendo así, recuperar los documentos históricos es recuperar

el pensamiento de cada época para asimilarlo y superarlo en nuestro presente. También podríamos agregar que la recuperación del pasado es para superarlo en nuestro presente y para organizar y prevenir nuestro futuro. Así, afirma Ramos:

La actividad de pensar no es una función de lujo, sino antes bien una necesidad vital para el hombre. El pensamiento nace de la vida y le devuelve, en cambio, varias dimensiones que ensanchan sus horizontes y lo hacen más profunda. En virtud del pensamiento, la vida no es sólo presente, sino también pasado y futuro. El pensamiento es la posibilidad de aprovechar el recuerdo de nuestras experiencias en favor del presente y también, al mismo tiempo, el órgano para la previsión del futuro. Pero es, sobre todo, en cuanto a inteligencia y comprensión, la ventana para asomarnos al mundo y ponernos en comunicación con los hombres y las cosas. Representa por ello el instrumento que nos pone en relación espiritual con la sociedad y con el mundo, y permite fijar nuestra posición en éste. Gracias al conocimiento no nos sentimos perdidos en nuestra marcha a través de la existencia, ya que podemos saber cuál es el camino que nos toca recorrer.<sup>4</sup>

Podemos agregar con respecto a lo anterior, que para Ramos la historia permite fijarnos en el tiempo y en el mundo. Imaginemos a una sociedad sin historia, sin tener una precisión de dónde está y cuándo vive, así como no tener perspectivas hacia su futuro.

Para Samuel Ramos, el problema de la circunstancia es un aspecto fundamental para explicar la historia del pensamiento mexicano. Primero, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, notamos la constante afirmación de que el mexicano tiene toda una historia de la cultura en función de lo que realmente es. Para realizar la historia de la cultura en México, Ramos propone dos niveles de comprensión: el primero, realizar un análisis de las actitudes, sentimientos y forma

de pensar del mexicano y; como segundo aspecto, describir cómo en las diversas capas de la sociedad mexicana podemos encontrar constantes a lo largo del proceso histórico. El filósofo michoacano propone tres capas sociales en la historia de México: "el pelado" o marginado social, "el mexicano de la ciudad" o clase media y "el burgués mexicano".

Para fundamentar el comportamiento del mexicano, Ramos se apoya en la historia y afirma la actitud de imitación ante lo europeo y su paulatina asimilación y creación de ideas apoyadas en la realidad mexicana. Al respecto dice:

Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza.

En este mismo orden de ideas, en su Historia de la Filosofía en México, Ramos realiza el análisis de la filosofía mexicana desde la conquista. Comienza desde allí porque a partir de ese momento se integra la América Española a la cultura occidental. Trata de mostrar en su obra el error de lo que llamó la "leyenda", según la cual, las dos razas que forman la americana son poco afectas al pensamiento racional.

Fue posible calificarnos de poco afectos a pensar racionalmente gracias a dos situaciones: el habernos integrado como nación a una cultura ya formada y el considerarnos únicamente como receptores y no como creadores de ideas.

Ramos acepta que nos integramos a un proceso histórico en marcha, pero no acepta verdades universalmente válidas, refiriéndose a la cultura europea. Entonces, la originalidad de nuestra filosofía radica en conocernos tal y como somos y, en función de ese conocimiento interno, derivar una filosofía y cultura propias, aprovechando al grado de desarrollo de la cultura occidental para construir la nuestra.

En última instancia, dice Ramos:

Lo verdaderamente importante en nuestra historia filosófica es hacer comprender qué ideas o doctrinas y en qué modo han contribuido a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana.<sup>6</sup>

Así, *Historia de la Filosofía en México* tiene la intención de mostrar las doctrinas que han contribuido a despertar nuestro espíritu nacional. En este sentido, considera que fueron el cartesianismo, la cultura científica y la ilustración, las doctrinas con las cuales se pasa de la imitación o sucesión de errores necesarios a la asimilación, en el periodo posrevolucionario y durante la crisis cultural occidental ante el peligro de la segunda guerra mundial.

El impulso nacionalista del movimiento revolucionario, iniciado al levantarse en armas Francisco I. Madero en 1910 y el vacío dejado por los positivistas, el autor lo describe así:

Destruyó el positivismo la fe religiosa y dejó a multitud de hombres sin convicciones morales firmes, ni un ideal superior para dirigir o impulsar la vida. La ciencia no podía dar un concepto de la vida.<sup>7</sup>

La combinación del movimiento armado con la salida de los



porfirista contribuyó a la búsqueda del ser del mexicano, del conocimiento de nosotros mismos. Ante el impacto revolucionario y la negación de nuestra realidad, fue necesario -siguiendo con Ramos- buscar respuestas a nuestras interrogantes sobre la realidad puesta frente a nosotros.

¿Qué filosofía podía ser consecuente con la autenticidad de una filosofía mexicana que se encontraba marginada de occidente? Ramos encontró la respuesta en Ortega y Gasset. Como dice Hernández Luna, la influencia cultural que llevó a Ramos a liberarse definitivamente del castismo es el contacto con el movimiento filosófico que inicia Ortega y Gasset en España, después de la primera guerra mundial.<sup>8</sup> La frase de Ortega y Gasset, "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", cobró sentido para Ramos cuando intenta mostrar la realidad mexicana, ya que era desconocida tanto para nosotros como para la cultura occidental.

Ramos estaba convencido de la existencia de una filosofía mexicana, también lo estaba de que la reflexión filosófica podía constituir un instrumento para definir lo particular en nuestra cultura, tomando en cuenta el devenir histórico de nuestro país. Así, se podría determinar las características del mexicano.

**2. José Gaos y su propuesta de historia de las ideas**

- a) Similitudes en el desarrollo cultural de España y Latinoamérica
- b) Propuesta para una historia de las ideas en México

a) Similitudes en el desarrollo cultural de España y Latinoamérica.

El filósofo español José Gaos llegó a México en octubre de 1938, después de haber dictado una serie de conferencias en Cuba y enterarse del acuerdo tomado para la fundación de la Casa de España en México. A comienzos de ese año, por inquietud de algunos destacados intelectuales mexicanos como Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas, Eduardo Villaseñor y otros, el gobierno del general Lázaro Cárdenas ya había contemplado la posibilidad de atraer a intelectuales españoles ante la inevitable caída de la República Española.

En este sentido, José Miranda considera que México tomó ventaja sobre los demás países americanos, mediante el pago de viajes y procurándole a los españoles refugio provisional en el país.

José Gaos llegó a México con el prestigio de ser discípulo de José Ortega y Gasset, traductor de textos clásicos de la filosofía y Rector de la Universidad de Madrid. Comenzó sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Dedicó su estancia en el país a la formación de filósofos, entre ellos Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Justino Fernández, Abelardo Villegas, Emilio Uranga, Luis Villoro y otros.

Como seguidor de Ortega en España, Gaos asumió sus inclinaciones filosóficas. Según Zea, Gaos y los intelectuales españoles tenían en mente una serie de preocupaciones culturales de la península Ibérica y deseaban darles solución. Los transterrados españoles vieron en México la prolongación de su España. Su interés fue la

caracterización de su identidad. Para los españoles como Gaos, continúa Zoa, su identidad fue puesta en entredicho "por una Europa de la que se sentían parte".

El hecho de pertenecer a una cultura marginada en su propio continente, hizo sentir en los transterrados españoles una identificación con la cultura mexicana y latinoamericana. Se encontraban ambas en la misma situación, pero ante una historia diferente, que debían entender y comprender.

Zoa manifiesta esta situación en los siguientes términos:

España sin embargo, tenía, al otro lado del Atlántico, un extraordinario complemento, pero ante el cual yo mantenía extraña, preocupada por su relación con Europa, Gaos y con Gaos, los que seríamos sus discípulos, nos íbamos a encontrar con que el problema español era también el problema de esta nuestra América. El problema de un mundo una y otra vez marginado por Europa, por el mundo llamado occidental al cual en vano habíamos tratado de pertenecer en un empeño que acabaría por ocultar y anular nuestra propia identidad."

José Gaos transmite en sus seguidores mexicanos la preocupación por encontrar una salida a la marginación cultural de los países iberoamericanos. Cuando llega a México, Gaos dedica su estancia a la reflexión sobre nuestro país y su relación cultural con España y el resto de Latinoamérica.

Gaos hereda de Ortega la preocupación cultural de España, al enseñar estas ideas en el aula motiva la inquietud por conocer y demostrar la calidad filosófica de los pensadores mexicanos. Entonces, la aportación fundamental del filósofo transterrado fue explicar la similitud de la situación cultural de su país con la de las naciones de América Latina.

Esta tarea la realiza a través de la enseñanza y lo escrito después de su llegada a nuestro país. En este sentido, algunas de sus aportaciones se encuentran en "Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano" (1942), "Localización histórica del pensamiento hispanoamericano" (1943), "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano" (1943), "Lo mexicano en filosofía" (1950), "De paso por el historicismo y el existencialismo" (1951), "La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana" (1966), Filosofía mexicana de nuestros días y Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas en España y la América Española (1957).

b) Propuesta para una historia de las ideas en México.

Bajo la influencia de su maestro Ortega, Gros no sólo intenta la historia de las ideas en México como actividad práctica, sino que nos propone una manera sistemática y periodizada de abordar la cultura mexicana, como él dice, de acuerdo a su "circunstancia". Crea una sinopsis de categorías que, en palabras suyas, son:

- I. EDAD ANTERIOR A LA CONQUISTA
- II. EDAD POSTERIOR A LA CONQUISTA
  1. Epoca de la colonia política y cultural o sólo cultural de Europa
    - a) Periodo de la colonia política de España y cultural de Europa  
importación desde fuera o con espíritu metropolitano
    - b) Periodo de la independencia política y la colonia cultural de Europa  
importación desde dentro o con espíritu de espontaneidad e independencia nacional y patriótica  
importación electiva  
Inserción en lo nacional  
Inserción de lo nacional
  2. Epoca de la independencia política y cultural respecto de Europa<sup>10</sup>

Gaos divide la independencia política de la cultural. Considera que no hubo o no fue simultáneo el desarrollo de ambas. Entonces, crea dos grandes apartados, la cultura antes y después de la conquista. La segunda abarca hasta nuestros días.

La secuencia seguida por Gaos en la historia política y cultural de México es la siguiente: existe después de la conquista una dependencia cultural y política con respecto de España y exclusivamente cultural de Europa. Antes del proceso de independencia política se presenta la importación cultural que Gaos llama desde fuera, es decir, se adoptan sistemas filosóficos y de interpretación sin tomar en cuenta la particularidad mexicana; por eso la titula con espíritu metropolitano o colonial. Con la independencia política de México, no se da la cultural que, por el contrario, se acentúa con respecto de Europa. Poco después viene la etapa de integración y asimilación de la cultura europea, tomando ahora sí en cuenta la realidad mexicana. A esta etapa la denomina, importación desde dentro.

Finalmente, dentro del gran apartado Edad Posterior a la Conquista, tomamos la época de la independencia política y cultural respecto de Europa, donde coinciden una autonomía política y cultural del país. Este es el período posrevolucionario.

Para Gaos, la historia constituye una sucesión de perfeccionamiento del hombre en sociedad. Asimismo, toda forma de vida que sea humana es susceptible de historizar. Luego entonces, la historia integra toda actividad que

desarrolle o lleve a cabo el hombre, no como un ente abstracto, sino como elemento constitutivo de una colectividad, de la que recibe su influencia.

Gaos concibe a la historia como la necesidad de una colectividad por acercarse y conocerse ella misma y para determinar, mediante la "auscultación y diagnóstico", las características de su cultura.

La historia es una actividad humana viva, tiene vida porque es realizada desde el presente de cada época. Veamos cómo lo plantea Gaos:

Ninguna Historia, ni especial ni la historia general, la Historia una, puede escribirse sino en y por lo tanto por el presente actual de su propia historia...Ni este presente puede cobrar y lograr la debida concurrencia plena de sí mismo sino en y por su Historia de la Historia anterior...La Historia de las Ideas en México es, en este momento, exclusivamente la inteligencia que de las Historias anteriores del mismo asunto y de éste directamente tienen los actuales lectores de aquellas Historias e historiadores del asunto.<sup>11</sup>

Animismo, de lo anterior podríamos agregar que aun cuando Gaos se inclina por la historia de las ideas, no niega la existencia e influencia de otros enfoques en la historia e inclusive habla de una historia general o total. En este sentido, asevera que cualquier historia e inclusive la general se reescribe en el presente de cada época. Entonces, a la historia de las ideas la enfoca en dos niveles: explicar la historia a través del esclarecimiento de las ideas de los actores de la historia y de acuerdo a su contexto histórico; el segundo nivel se refiere a quien reconstruye el pasado, es decir, al historiador, del cual podemos determinar su inclinación por una interpretación

determinada, su actitud y los juicios hacia la historia, por su posición en la sociedad en que se desenvuelve.

Al reflexionar el filósofo Gaos sobre la historia no podemos evitar pensar en las afirmaciones de dos historicistas europeos: Collingwood que dice "toda historia es historia del pensamiento" y Croce al afirmar "toda historia es historia contemporánea".

De la primera podemos comentar lo siguiente: Gaos parte de la historización de toda actividad humana, con el fin de que la nación en cuestión se conozca a sí misma, puesto que Europa les otorga autenticidad a las culturas hispanoamericanas.

En la frase de Benedetto Croce, Gaos aplica el presentismo para fundamentar la presencia actual de la cultura latinoamericana. Sobre ella dice:

Del actual cultivo de la Historia de las Ideas en México es la razón más ancha y honda el proceso de conocimiento de sí mismo, propia estimación, confección y perfección de sí propio en que existe históricamente México en el mundo de nuestros días.<sup>12</sup>

Dentro de la historia de las ideas, donde está incluida la de la Filosofía, José Gaos introduce como explicación el alcance del desarrollo material de una nación para la dominación de otras. Al hablar de la hegemonía filosófica y científica, señala que la ciencia es fuente de la técnica y ésta proporciona medios de dominación material; la filosofía crea ideas capaces de ejercer la dominación espiritual.

Sin embargo, Gaos no descarta el hecho de relacionar bienestar material con independencia de pensar sobre sí mismo y por sí mismo, tomando en cuenta la circunstancia y



el periodo histórico en que el mundo latinoamericano surge y se introduce a la cultura occidental.

Para diferenciar las ciencias naturales o exactas de las sociales o humanas, Gaos afirma que las primeras plasman sus criterios con mayor independencia del contexto histórico. Pero, pese a que la circunstancialidad no cuenta tanto para las ciencias exactas, existe demasiada sobreestimación de los países hegemónicos, culturalmente hablando.

En Gaos, la circunstancialidad pasa a ser un proceso donde se tejen las ideas. Y esto es válido no sólo para la historia de las ideas, sino también para la general.

El discípulo de Ortega, extiende la historia de las ideas no exclusivamente

...a las ideas de los pensadores, como hace la Historia de la Filosofía, la Historia de la Ciencia y otras, sino que debe extenderse a las ideas de todos los hombres, aunque en esta extensión no pueda cultivarse más que como acumulación de monografías.

Más aun:

...no sólo debe extenderse a las ideas de todos los hombres, sino a todas las ideas de éstos, es decir, a las ideas acerca de todos los objetos efectivos y posibles de ellas, lo que marca el alcance "objetivo" de ellas. La Historia de las Ideas no debe, pues, restringirse a las grandes ideas, religiosas, filosóficas, científicas, etcétera, sino extenderse a las más humildes ideas de los más humildes sujetos; aunque esto tampoco puede hacerse más que como acumulación de monografías.<sup>13</sup>

Para Gaos, la tendencia historicista o la que ha provocado en los diversos países hispanoamericanos el estudio sobre el nivel de la cultura humana y de las ideas.

La reivindicación de la cultura mexicana, más particularmente de su filosofía, es fundamental en la

actividad de Gaos. En el historicismo encuentra la respuesta a cómo explicarse la existencia de una cultura propia y desmontar las afirmaciones de que no hay o no se produce filosofía en los países hispanoamericanos, por haber en éstos una cultura derivada. Por ello, hubo la adaptación de lo importado a las peculiaridades culturales del país. Pone el ejemplo del lema positivista de Comte "orden, progreso y amor" metamorfoseando en México por la divisa "orden, progreso y libertad", donde la libertad reemplaza al amor, por concesión al liberalismo.

Con José Gaos el estudio de lo mexicano llegó a tener razón de ser, no sólo por la ampliación de los estudios de este tipo, sino, y eso es lo fundamental en el filósofo transferrado, por la propuesta de un estudio sistemático que estuviera en correspondencia con la historia de México. Gaos impulsa dichos estudios a través de las aulas en la Universidad Nacional y El Colegio de México. Esta labor no cesa hasta su muerte, acaecida el 10 de junio de 1969.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

### 3. Postulados fundamentales del historicismo

El historicismo es una doctrina filosófica cuyo origen encontramos en Europa. En la obra de Meinecke (1882-1952) El historicismo y su génesis, el autor afirma que las ideas historicistas tienen múltiples orígenes en Europa y que es fundamentalmente en Alemania donde se desarrolla. Posteriormente se extiende a Italia, bajo el influjo de Benedetto Croce (1886-1952) y en Inglaterra con el impulso de Robin George Collingwood (1889-1943).

José Ortega y Gasset (1883-1955) permaneció en Alemania entre 1905 y 1907, tal hecho permite, bajo su auspicio, la introducción del historicismo en España, principalmente el de Wilhelm Dilthey. Posteriormente, esta corriente se trasladará al continente americano. En México, reafirma su llegada con el impulso de los españoles transferrados, a finales de la década de los treinta.

La pretensión de esta parte del capítulo consiste en resaltar algunos aspectos importantes para el historicismo mexicano. La estructuración e idea del presente capítulo es mostrar y tratar de explicar en sus características más generales la forma en que llegó y fue aceptado el historicismo en México: los estudios de Samuel Ramos y la influencia de José Gase. Entonces, procuramos señalar algunos aspectos de historicistas europeos, lo cual es importante en la medida de que son realizadas traducciones y llegan a México un número importante de obras de este tipo.

Primero, Wilhelm Dilthey trata con mucha precisión la separación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu.

¿Qué propósito persigue Dilthey al insistir en la separación antes señalada? Para el filósofo alemán, la realidad histórica es la consecuencia y la forma en que el hombre realiza lo concebido en su mente. Entonces, las ciencias del espíritu explican al hombre en sus experiencias internas y la manera como busca exteriorizar sus ideas. Fundamentalmente, este es el sentido de separar las ciencias naturales de las ciencias del espíritu.

En este mismo orden de ideas, la autonomía de las ciencias del espíritu constituyen un punto importante. Dilthey asegura que el pasado histórico es algo vivo, a diferencia del natural, es vivo desde el momento que lo repasamos en el presente y recreamos en nuestra mente el pensamiento pasado. La fundamentación consiste en entender que los fenómenos históricos se explican en función del análisis de los hechos de la conciencia.

Para Dilthey, la estructuración de las ciencias del espíritu es diferente. Estas se han desarrollado de tal manera que es necesario considerar cómo han crecido históricamente, para así poder entender su desarrollo. La realidad social es una, pero existen diferentes niveles que Dilthey denomina incompatibles para acercarse a esa realidad.

Wilhelm Dilthey afirma que las ciencias del espíritu describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con la realidad objeto de estudio, la cual conocemos a través de los hechos de la conciencia.

En este sentido, las ciencias del espíritu son: la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del

estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo y la psicología.

Segundo. La historia forma parte de las ciencias sociales o como las llama Dilthey, del espíritu. Lo interesante no sólo es esto, sino la manera como van a entender esta disciplina, la forma de reconstruir el pasado y el objetivo que persiguen al hacerlo como lo proponen.

En su concepción del término historia tienen una influencia idealista. Robin George Collingwood afirma que el objetivo de la historia es el pasado humano. Collingwood entiende al pasado humano como la unidad que contiene dos partes: un aspecto interno o del pensamiento y el otro externo o de los acontecimientos en sí. Aunque el filósofo inglés afirma que el pasado humano constituye una unidad, le da preponderancia a lo interno y entiende a la historia como el proceso de acción determinado por el pensamiento. Esto le permite decir que:

el historiador no se ocupa de acontecimientos en cuanto tales. Sólo le interesan aquellos que son la expresión exterior de pensamientos y estos le interesan solamente en cuanto expresan pensamientos.<sup>14</sup>

Collingwood reitera en repetidas ocasiones su oposición a la historia de tijeras-y-ongrudo, la cual está personificada por el positivismo, una historia donde la reconstrucción significa, en palabras de Leopoldo Von Ranke, describir los hechos tal y como fueron. Esto quiere decir, para el autor de

Idea de la historia, una historia sin vida donde la reconstrucción histórica es sólo pegar al acontecimiento anterior el que le sucede cronológicamente, sin buscar las intenciones y significados de por qué suceden de determinada manera. Para Collingwood, cualquier acontecimiento del pasado contiene una expresión externa, producto de la reflexión en la mente de los hombres.

Así, los procesos de la naturaleza pueden describirse como la secuencia de meros acontecimientos, los de la historia no, hay que explicarlos en sus significaciones internas.<sup>15</sup>

Tercero. Del anterior punto podríamos desprender un problema más. Si la historia se explica por hechos sucedidos en las mentes de los hombres, los cuales no podemos medir ni ver. Entonces, ¿Cuál es la función del historiador y cómo reconstruye el pasado? Para el historicismo, el pasado está vivo porque es recreado en el presente. El historiador tiene la función de traer y explicar los hechos pasado. Así, la historia es reflexionar desde el presente la manera como pensaron en el pasado sus problemas sociales y la manera en que los resolvieron. Collingwood dice que la historia es un acto de reflexión.

Ahora bien, para entender el pensamiento del historiador, un elemento importante es pensar la manera como influye el medio que lo rodea y su ambiente cultural. Collingwood denomina o sintetiza este punto al afirmar que el historiador es hilo de su tiempo, es decir, reflejo de las

aspiraciones o inquietudes de su época. Cuando el historiador explica el pasado lo hace en función de su presente, entonces, encontrará ciencias que para nosotros resultarán erróneas, ante lo cual es necesario no juzgar de antemano:

las maneras erróneas de pensar son hechos tan históricos como las justas, y no menos que estas, determinan la situación... en que se haya colocado el hombre que las comparte.<sup>16</sup>

Cuarto. No podemos dejar al margen un problema que quizá, para los historicistas, está resuelto hasta cierto punto. Pero que otros pensadores con diversas inclinaciones han retomado, estamos hablando del relativismo histórico.

Para Benedetto Croce, la historia es la reconstrucción del pasado desde la época contemporánea, con esta posición existe de antemano una inclinación por la relatividad. Croce, al igual que Dilthey, asevera que todo lo histórico es relativo y si "el historiador es hijo de su tiempo", su inclinación con respecto al pasado estara circunscrito a su época, será válida únicamente en ella.

Inclusivo, el relativismo histórico llega a extremos de plantear interpretaciones muy personales, donde cada historiador tiene su verdad, tan válidas como todas las demás. Llegó a asociarse el relativismo histórico con una especie de escepticismo, propio de las primeras décadas del siglo XX.

El relativismo quizá sea en Europa una filosofía escéptica durante las primeras décadas del siglo XX, años de



crisis, conflictos y movimientos sociales.<sup>17</sup>

Quinto. Veamos un ejemplo de lo que consideramos un impulso importante para la difusión del historicismo, la traducción y extensión de ideas historicistas: de Benedetto Croce tenemos Breviario de Estética de editorial Cultura, una traducción de Samuel Ramos (1925) y La historia como hazaña de la libertad, traducción de Enrique Díez-Canedo en 1942, la editorial fue el Fondo de Cultura Económica; de Wilhelm Dilthey tenemos los 8 volúmenes de sus obras completas, cuya traducción estuvo a cargo de Eugenio Imaz y comenzó a publicarse a partir de 1914, lleva hasta 1978 su primera reimpresión; de Martin Heidegger, José Gaos realizó la traducción de su obra El ser y el tiempo, editado por el Fondo de Cultura Económica, su primera edición se realizó en 1951 y tuvo tres reimpresiones (1971 la última), la segunda edición revisada es de 1971 y lleva hasta 1983 tres reimpresiones; finalmente de R. G. Collingwood tenemos su Idea de la historia, cuya traducción estuvo a cargo de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos en 1952 y tiene hasta 1987 trece reimpresiones, la edición también estuvo en manos del Fondo de Cultura Económica.

Notas:

- [1]. José Ortega y Gasset. La historia como sistema. España. Revista de Occidente. 1966, p. 96.
- [2]. Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura en México. México, Espasa-Calpe, 1985, p. 25.
- [3]. Ibid. p. 128.
- [4]. Ibid. p. 132.
- [5]. Ibid. p. 51.
- [6]. Samuel Ramos. Historia de la Filosofía en México. México. UNAM, biblioteca de filosofía mexicana vol. X, 1913, p. VIII.
- [7]. Ibid. p. 120.
- [8]. Juan Hernández Luna. Samuel Ramos (su filosofía sobre lo mexicano). México. UNAM. 1956, 198 p.
- [9]. José Gaos. En torno a la filosofía mexicana. México. Alianza Editorial Mexicana. 1980, prólogo de Leopoldo Zea, p. 9.
- [10]. Ibid. p. 64.
- [11]. Ibid. pp. 68 y 69.
- [12]. Ibid. pp. 66 y 67.
- [13]. José Gaos. "Seminarios de José Gaos", s.f.b., p. 162.
- [14]. Robin George Collingwood. Idea de la historia. México. Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 212.
- [15]. ¿Qué sucede cuando nuestros filósofos quieren fundamentar la presencia del historicismo en México? Aseveran que la historia de las ideas en nuestro país es la constante superación de sistemas filosóficos, hasta llegar a la formación de nuestro pensamiento y lograr su autenticidad. Acaso no es también la acumulación, ahora no de

acontecimientos, sino de sistemas filosóficos, de formas de pensar.

[16]. Robin George Collingwood. *Idea...*, p. 227.

[17]. En México, los cultivadores del historicismo tomaron a este en el sentido de poder concluir con el proceso de independencia cultural, lograr la autenticidad y originalidad del pensamiento mexicano. El historicismo es una filosofía, a diferencia de Europa, de carácter libertario.

Capítulo III. IDEA DE LA HISTORIA A TRAVÉS DE LEOPOLDO ZEA Y  
LUIS VILLORO

1. El concepto de historia
  - A. Leopoldo Zea
    - a) El uso de la historia
    - b) La verdad en la historia
    - c) Latinoamérica y la historia
    - d) El hombre en la historia
  - B. Luis Villoro
    - a) El sentido de la historia
    - b) Los testimonios históricos
    - c) El hombre en la historia
2. La filosofía y la historia
  - A. Leopoldo Zea
    - a) La mutua dependencia entre la filosofía y la historia
    - b) La circunstancialidad del pensamiento filosófico
  - B. Luis Villoro
    - a) Las creencias en las clases sociales y los procesos históricos
    - b) La construcción de categorías filosóficas por asimilación y por creación propia
3. La circunstancia histórica
  - A. Leopoldo Zea
    - a) La circunstancia iberoamericana marginada de occidente
    - b) La circunstancia histórica en el proyecto de Independencia cultural latinoamericana
  - B. Luis Villoro
    - a) La fundamentación histórica de la circunstancia
    - b) "La situación"
4. El nacionalismo
  - A. Leopoldo Zea
    - a) De la marginalidad a la autenticidad en una cultura nacional
    - b) El historicismo como filosofía de la emancipación mental de la América Hispánica

c) El uso del nacionalismo como opresión de un pueblo sobre otros

d) El paso del marco nacional al universal en la cultura

**B. Luis Villote**

a) Del nacionalismo libertario al nacionalismo opresor

b) La identidad nacional y sus agentes

c) La integración de los países dependientes a la cultura universal

En el presente capítulo hacemos un análisis más preciso de las ideas historicistas aplicadas por dos filósofos formados en México: Leopoldo Zea y Luis Villoro.

Después de una revisión en la obra de cada autor y al tener aspectos que nos den idea sobre el historicismo mexicano, se nos hace necesario dividir este capítulo en cuatro partes: una avocada a tratar de establecer la idea que tienen los autores del concepto de historia y el papel que juega el hombre en ésta, ya que se realizan en la conciencia del hombre y éste los lleva a cabo en su realidad; como segundo aspecto, destacar la manera como entienden la relación entre la filosofía y la historia; la tercera parte está destinada a la llamada circunstancia histórica, conjunto de situaciones que rodean al hombre productor de ideas; por último, trataremos la cuestión del nacionalismo, ya que fue una tendencia general de la cultura y para los autores un aspecto polémico en sus estudios y reflexiones sobre México.

Por cuestiones de interpretación y para evitar cualquier confusión en cuanto al pensamiento de los autores, los trataremos por separado.

1. El concepto de historia

A. Leonaldo Zea

- a) El uso de la historia
- b) La verdad en la historia
- c) Latinoamérica y la historia
- d) El hombre en la historia

B. Luis Villoro

- a) El sentido de la historia
- b) Los testimonios históricos
- c) El hombre en la historia

A. Leopoldo Zea:

a) El uso de la historia

Como primer aspecto anotaremos lo siguiente, el autor de *El positivismo en México* concibe a la historia como punto inicial para que cualquier cultura llegue a llamarse nacional, entendiendo por tal a toda manifestación que contenga influencia de otras, pero con una independencia y autonomía suficientes y de acuerdo a aspectos particulares o, como diría Zea, circunstanciales.

Entender -dice Leopoldo Zea- a la historia como experiencia quiere decir haberla asimilado, estar consciente de su existencia. Los críticos al positivismo tenían que plantear lo contrario a como entendían aquellos el quehacer histórico; decir los hechos tal y como fueron. A nuestro parecer, Zea, opuesto a contemplar la historia como hechos sin vida, define a la historia como devenir de experiencias a través de la conciencia que se tenga de ellas.

La obra de Zea tiene por propósito la creación de una cultura propia en Latinoamérica. Hace de la historia un instrumento para probar la autenticidad de todo proceso cultural en la América Hispánica, puesto que los corresponde a todos estos países una historia semejante. Desde la integración de América al mundo occidental, cuando Europa comenzaba a transformarse bajo la influencia de nuevas ideas, a España le correspondió occidentalizar a gran parte de este continente, pero la posición de España en Europa es de estancamiento, ya que acogió defender la religión cristiana, mientras el resto de Europa moderniza su religión o vida



espiritual y, en consecuencia, su mundo material.

Zea divide al continente americano en sajón e ibérico; en el primero hay una visión de la historia que rescata su pasado, es heredero de la cultura occidental y con base en ello construye su futuro. El ibérico, por el contrario, no se apoya en el pasado, sino únicamente en el presente para construir su futuro. La relación pasado-presente-futuro en Latinoamérica no corresponde a la asimilación de lo que fue; niega totalmente su pasado y espera constantemente lo que suceda. En el terreno material su futuro es una constante espera; está a la expectativa de lo que haga occidente para hacerlo suyo.

Visto así, el pasado cobra una importancia determinante, ya que:

Si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser. Por ello es, dentro de esta triple dimensión de lo histórico, que se hace patente el ser del hombre.

Posteriormente analizaremos qué significado tiene el hombre para Zea en el proceso histórico y, concretamente, en la historia de las ideas desarrollada por el filósofo mexicano.

La historia de Iberoamérica ha sido en todo momento marginal, porque se lo ha mantenido fuera de la historia universal. Como dijera Hegel "América carece de historia, porque no tiene conciencia de la propia". Para Zea, en la época actual, al menos ya somos conscientes de esa situación y debemos asimilar nuestro pasado, ser conscientes de él y

poder aspirar a un futuro mejor.

La inclinación por una historia de las ideas, del actual director de la revista Cuadernos Americanos, lleva como intención la búsqueda en el pasado de quienes han contribuido a la asimilación de lo nacional y, en el presente, fundamentándose en lo anterior crear una cultura propia, sin negar nuestra propia historia.

Así, Leopoldo Zea, como historiador, no entiende que el presente pueda definir a la historia como la sucesión objetiva de hechos, sino que debe sentirse nuestra; como la historia del presente que se vive y no de un pasado que ya fue vivido. El pasado no es un pasado muerto, es vivo en función del presente que lo hace posible. De aquí también que la eternidad de la verdad esté condicionada en cuanto es vuelta a vivir; en cuanto es adaptada a la nueva realidad histórica. En este sentido, cada época tiene su interpretación del pasado.

La historia para los latinoamericanos -según Zea- contempla diversos aspectos, donde interviene la conciencia de su mismo pasado. La concepción que tenga el latinoamericano de la historia estará marcada por la forma como se integra al mundo occidental. Entonces, para lograr la autonomía o independencia del pensamiento latinoamericano -puesto que nace al estar formada la cultura europea- es necesario tomar conciencia y asimilar nuestro pasado para lograr la tan ansiada "independencia mental" de América Latina. En Zea, la historia tiene la utilidad de formar nuestra conciencia latinoamericana.

b) La verdad en la historia

Respecto al problema de la verdad, el historiador de las ideas Leopoldo Zea, se acerca al relativismo:

Según sea el concepto que de la verdad se tenga, será la idea que se tenga respecto a las relaciones entre filosofía e historia. Si la verdad es concebida como algo intemporal, eterno, las relaciones entre la filosofía y la historia serán puramente accidentales. Las verdades de la filosofía sean verdades con independencia de cualquier realidad histórica. En cambio, si la idea que se tiene sobre la verdad es la de que esta es de carácter circunstancial, las verdades de la filosofía estarán ligadas entonces a un determinado espacio y tiempo. Las verdades serán históricas.<sup>2</sup>

La corriente historicista penetró con cierta facilidad en Latinoamérica, ya que planteó a la historia como constructora de nuestro futuro, mediante la asimilación del pasado mismo. El presente debe utilizar al proceso histórico de acuerdo a su realidad, a fin de que cobre la importancia fundamental para justificar la creación de una cultura iberoamericana. En resumen, la verdad histórica, en la historia de las ideas, dependerá de las particularidades en el espacio y tiempo de América Latina. La cultura occidental tendrá que tomar en cuenta, ahora sí, afirma Zea, al Continente Americano como aportador a la cultura universal. América, sobre todo la ibérica, también tendrá algo que decir, tendrá su verdad, concluye Zea.

La verdad en la historia no tendrá entonces un carácter absoluto. No podemos, de esta manera, al deseo de conocer la realidad social, ya que a nuestra época le sucederá otra y cada una supera a las anteriores. Cada época tendrá su verdad.

Esta relatividad de la verdad histórica adquirirá no un sentido escéptico sobre el quehacer intelectual, sino que le dará esperanza e impactará en el sentimiento autonomista de los intelectuales latinoamericanos.

### c) Latinoamérica y la historia

A la filosofía historicista la entenderá Leopoldo Zea como una filosofía de la liberación, ya que hace de la historia de América Latina una historia marginal, motivo por el cual es utilizada en la actualidad como puente para pasar a un auténtico pensamiento iberoamericano. La historia es una herramienta para determinar cómo ha formado, esta parte del mundo, su pensamiento y cómo se ha ganado el derecho a integrarse a la cultura occidental.

La obra de Leopoldo Zea, El pensamiento latinoamericano es el ejemplo más ilustrativo. Parte de la siguiente aseveración: a Latinoamérica le corresponde una historia común dada las características que presenta desde el descubrimiento hasta la conquista y colonización por parte de España y Portugal, fundamentalmente.

Continuando con el mismo trabajo de Zea, muestra tres momentos en el desarrollo del pensamiento latinoamericano: el romanticismo, el positivismo y la época actual. El objetivo es entender la preocupación constante por emanciparse mentalmente de la filosofía escolástica ibérica. Con el proceso de independencia política se continúa o refuerza el ímpetu por modernizarse en términos espirituales y no sólo materiales. Este intento de modernización, Zea lo compara con

la América sajona que modernizó su espíritu y su religión, el producto fue el protestantismo; en cambio, el latinoamericano modernizó su mundo material, pero no su religión.

Con el afán de cambiar, los pensadores latinoamericanos han negado su pasado, no lo han asimilado y no lo han utilizado para construir su futuro; en otros términos, negaron su historia y cayeron en la imitación de sistemas filosóficos europeos. Por ejemplo: el grupo liberal que triunfó en la guerra de trece años y contra el II Imperio trató de modernizar al país con la doctrina positivista, negando todo su pasado colonial para construir sobre nuevas bases al país.

Pero en el siglo XX, sobre todo en México a partir de la Revolución de 1910, la búsqueda de los orígenes nacionales adquiere una nueva comprensión. Leopoldo Zea cree en la posibilidad, en primer lugar, de que existe la conciencia de la dependencia cultural y, en segundo lugar, señala que nuestro pasado no debe ser negado, sino asimilado y, en consecuencia, crear una cultura particular de América Latina.

Para redondear veamos el ejemplo del positivismo mexicano, al cual trató Zea en su primer obra, El positivismo en México.

El positivismo en México (1943-44) es producto de las inquietudes y enseñanzas de José Gaos. En él, hace un análisis de la corriente más importante e influyente en México, después de la escolástica, según palabras suyas, y corresponde a un capítulo importante en el proceso del

pensamiento filosófico mexicano.

El positivismo adaptado al México de fines del siglo XIX, corresponde a un periodo preciso de la historia del país. Da a conocer quiénes son los primeros impulsores, quiénes lo introdujeron y por qué. Posteriormente habla de una circunstancia, una realidad que es el México de ese tiempo. Trata de responder a la forma como es adaptada la filosofía positivista al ámbito político de la época, ya que, concluye Zea, fue utilizada por un grupo social para llegar y justificarse en el poder.

Lo que interesa a Zea, no es juzgar al positivismo mexicano, sino determinar su expresión práctica: el partido científico. Así, al parecer del autor, sus impulsores no niegan el pasado mexicano, buscan en la doctrina lo que realmente podría ser propio del país. El interés de nuestro autor radica en profundizar, no sobre el problema del positivismo en abstracto, sino particularizar en una situación o circunstancia: México.

La doctrina positivista es un paso más en la formación de la cultura filosófica mexicana. El error de la doctrina positivista estuvo en su expresión práctica, a diferencia de sus impulsores, sus seguidores negaron y rechazaron el pasado mexicano por una cultura ajena, básicamente la francesa e inglesa.

En general y de una manera muy condensada, el positivismo en el México de finales del siglo XIX constituye una etapa muy importante en la historia de la cultura mexicana, pero al mismo tiempo tuvo características, que

para Zea, la marcaron como una doctrina con pretensiones universalistas y eternas, no se situó en un plano concreto, ya que negó el pasado y trató de fundarse en una serie de bases para construir un país al estilo anglosajón. La Revolución Mexicana, continuando con Zea, puso en entredicho a esta doctrina, vinculó lo que negaba el positivismo con base para explicar la actividad del hombre en sociedad: el humanismo, con una preocupación enteramente mexicana y el conocimiento de las raíces de nuestra cultura.

#### d) El hombre en la historia

Zea retoma constantemente a José Ortega y Gasset y José Gaos. Cuando reflexiona sobre el hombre en la historia es notable la influencia de estos autores. El hombre juega el papel de actor, realiza esta actividad recreando en su mente las posibilidades y poniéndolas en práctica.

Para Zea, el hombre realiza su historia, para esto se apoya en su pasado, el cual le da sentido a la actividad humana, tanto en el pasado como en el presente, para así trazar sus límites en el futuro.

Pero, ¿cuál hombre?. Para Francisco Lizcano<sup>4</sup>, Zea se refiere a los pueblos y no sólo al filósofo. Pero en El pensamiento latinoamericano habla de que el hombre concreto suele vivir la historia de una determinada manera que no es, necesariamente, la de otro u otros hombres. Allí está planteado al hombre que llama concreto. Así, asevera lo siguiente:

...a diferencia de las corrientes interpretaciones de la filosofía, lo que a esta interpretación importa (se refiere al historicismo) no son las ideas, los filosofemas, sino los hombres autores de estas ideas y filosofemas. La interpretación de las ideas filosóficas es la vía de acceso para interpretar al hombre. Se quiere conocer al hombre y una de las vías para conocerlo es la filosofía.<sup>5</sup>

Entonces, lo que interesa rescatar además de las ideas es el hombre que las crea, el cual tiene nombre, un lugar donde se formó intelectualmente y vive una época determinada.

El hombre pasa a ser el centro del devenir histórico, cuando Zea habla de los positivistas, habla de ellos y sus ideas.

Zea propone que toda historia de las ideas sea hecha sin desvincular al autor de sus filosofemas, así como también del mundo que vive y su situación particular. Propone un tratamiento que vincule a los intelectuales con una serie de ideas y propuestas, consecuencia de una vida en sociedad.

No hace de las ideas algo intemporal y eternamente válido, sino contemplarlas bajo su perspectiva histórica, es decir, el hombre crea las ideas pero no en abstracto, sino limitadas por la historia.

Para el hombre latinoamericano la historia debe ser utilizada, agrega Zea, para trascender su individualidad y la de su nación, esta mediante la integración a la historia y cultura universales. Mostrar al mundo la filosofía de la historia americana.

En El positivismo en México, Zea destaca al hombre productor de ideas, habla, por ejemplo, de Gabino Barreda y su Oración cívica, a la cual comenta que viviéndose de la filosofía positivista, ésta había puesto el acento en este



problema de la emancipación de la consciencia. Barrera adoptó la doctrina positivista a la circunstancia mexicana -según Zea- a través de la alteración de la doctrina comtiana al interpretar la historia de México y bajo un punto de vista de los liberales triunfantes.

Pero a Zea no sólo le interesa destacar a los promotores e introductores de la doctrina positivista, sino también -lo cual consideramos relevante- quienes y cómo aplicaron a su presente esa filosofía.

"La burguesía mexicana" y sus teóricos, el partido de los científicos, constituyen:

...el grupo que nos debe interesar porque es la expresión de lo que he llamado positivismo mexicano. Representa lo que el positivismo fue en México en su aspecto político. No es un ideal sino una realidad, sin importar que tal realidad sea buena o mala. Como tal realidad debemos enforcarla, exponiendo sus perfiles característicos, lo que tiene de mexicana. El grupo de los científicos representa así uno de los aspectos más importantes del positivismo en México.<sup>6</sup>

Zea considera al positivismo mexicano como un sistema filosófico al servicio de un grupo social. Es decir, tiene una aplicación real, ya que unos hombres lo adaptaron e interpretaron la historia de México. Y si queremos estudiar al positivismo como realidad es necesario fijar la atención en el grupo social que adoptó e hizo posible en la práctica de la política mexicana estas ideas.

En síntesis, pretendemos hacer notar que Leopoldo Zea dice hablar del hombre concreto, del hombre latinoamericano emancipador de su consciencia, después de una dependencia que lo oprimió durante tres siglos, pero tenemos la impresión de que nuestro filósofo habla indistintamente y de forma

genérica de los pueblos latinoamericanos y de los hombres que toman conciencia de su realidad y crean ideas que trascienden sus fronteras.

No es posible vislumbrar lo importante de la historia de la cultura de un país, ya que Zea destaca a los grandes hombres y sus doctrinas. No obstante, la aportación de nuestro autor está en señalar la influencia de la sociedad en el devenir de las ideas.

Zea habla de los pueblos latinoamericanos y su emancipación de la cultura occidental, pero al hacer historia de las ideas distinguimos dos aspectos: primero, hace una historia de los filósofos y sus ideas vinculados a su "circunstancia histórica"; segundo, el objetivo de la historia de las ideas es realizar el proyecto de llegar a la autenticidad y originalidad de la cultura iberoamericana.

Entonces, Zea utiliza la historia en el presente, su presente es el proyecto de emancipación de la cultura latinoamericana. Su trayectoria intelectual estará encaminada en hacer posible su proyecto.

B. Luis Villoro.

a) El sentido de la historia.

Como primer punto importante en su concepción de la historia, Villoro contempla a todo conjunto de ideas o la idea que se tenga, por ejemplo del indigenismo, como un proceso histórico.

El autor de El proceso ideológico de la Revolución de Independencia no piensa la historia de las ideas como un proceso en el cual sólo se contemple a una élite pensante, sino al análisis de las "actitudes humanas colectivas", las cuales hacen posible o le dan sentido a la historia. Lo que le interesa retomar de la idea de revolución de independencia es cuál fue la actitud de los diversos grupos o clases sociales y cuáles los motivos que los impulsaron a actuar de diferentes maneras frente al acontecimiento.<sup>7</sup>

Un ejemplo de lo anterior, en el caso de las masas populares, es la siguiente afirmación:

Tal parece que bastara destruir el orden social opresor, dejando explayar el impulso popular, para que adviniera la nueva vida. Esta vivencia inconsciente del mundo futuro en la realidad actuante del pueblo, es la única condición que nos permite explicar el cariz que la lucha presenta a sus ojos. La masa ignorada que realiza la historia ve en la revolución algo más hondo que una reivindicación de sus derechos.<sup>8</sup>

Los testimonios históricos juegan entonces el papel de revelar el sentido que los hizo posible, sucede esto en el momento de preguntarse por las actitudes históricas realizadas por los hombres.

Todo proceso histórico lleva implícito una serie de conocimientos acerca de la realidad, de vivencias como las

llama Villoro. Cada vivencia implica una actitud histórica determinada, es decir, cuando Villoro plantea las ideas de los criollos sobre el sentido de la autonomía de la Nueva España, dice que éstos no la persiguen para constituirse autónomamente, sino que buscan la facultad de administrar y dirigir el país sin intromisión de manos extrañas, manteniendo fidelidad a la estructura social. Además, agrega el autor:

El "pueblo" de que hablan (se refiere a los criollos) es el que supone representado en el Ayuntamiento y que, en verdad, está formado por los "hombres honrados", de cierta educación y posición social, de cada villa; en realidad es la clase media criolla, que domina los cabildos en toda la nación, la que ve una oportunidad de participar activamente en la vida política del país.<sup>9</sup>

Esas mismas ideas tomadas por la clase social más desprotegida de la Nueva España adquiere otro sentido, de acuerdo a lo que Villoro denomina las vivencias de esta clase:

El movimiento popular desborda los proyectos del criollo y se impone a sí mismo. Inútil será, por tanto, destacar en el padre de la Independencia al ilustrado; no porque no lo fuera, sino porque en el momento de la revolución se convierte en una figura impulsada por una fuerza que desborda y arrastra a su propio iniciador.

Continuando con Villoro, dice que Hidalgo legisla en nombre del pueblo. Pero:

Al apelar a la "voz común de la nación" probablemente tiene en mente una doctrina semejante a las de Verdad o Azcárate: se refiere a la nación representada por los cuerpos constituidos, los ayuntamientos principalmente. Sin embargo, al ser usada esa expresión en el contexto revolucionario adquiere un alcance inesperado.<sup>10</sup>

Ante la realidad histórica que se vive en 1810, las ideas criollas sobre la Independencia son vistas bajo otra perspectiva, con esto queremos destacar lo que para Villoro es

el "salto revolucionario": el paso de las ideas como posibilidad al punto de vista radicalmente distinto de su adopción por los grupos sociales más explotados de la sociedad novohispana.

Entonces, la variedad de datos encontrados pueden comprenderse en una unidad explicativa. Por ejemplo, en un acontecimiento histórico como lo es el inicio de la guerra de independencia en septiembre de 1810, podemos contemplar la diversidad de significaciones y actitudes ante el hecho, sin que por ello una sea más válida que otra en el discurso histórico.

Así, nuestro autor llega a la conclusión de que esa diversidad de puntos de vista, puesto que son exteriorizadas contienen y son expresión de la libertad, veamos cómo lo dice Villoro:

La respuesta de un individuo o clase social a los elementos de su situación se encuentra, a su vez, fundada en libertad; mas no es una libertad abstracta y descarnada, sino limitada por la circunstancia de que parte. Sus manifestaciones serán varias, como lo son los tipos de vivencia temporal que fundamentan las situaciones a que responden.<sup>11</sup>

Las vivencias son múltiples y pueden ser individuales o de grupos sociales, pero responden esencialmente a un mundo vivido en común. En otros términos, las vivencias exteriorizadas a través de las ideas responden a las circunstancias históricas comunes.

La historia, al igual que las ciencias sociales, debe - según Villoro- adecuar sus métodos a la especificidad del problema a tratar. Si el objetivo de

la historiografía consiste en los sentidos humanos, que animan los vestigios históricos sin confundirse con ellos, los métodos para su conocimiento deberán ser procedimientos destinados a mostrar, al través de esos vestigios, la actividad donadora de sentido.<sup>12</sup>

La historia, ya que el hombre es su objeto de estudio, debe contar con una serie de lineamientos que respondan a su objeto de análisis.

Ahora bien, deducimos que para Villoro existe una diferencia real entre los métodos de las ciencias sociales y las naturales. Veamos que dice:

...el objeto de la historiografía no es propiamente la serie de acontecimientos "objetivos", sino las actitudes humanas colectivas que, en cada momento, le otorgan un sentido. Mientras la tarea del científico empieza al despojar el objeto de todas las notas humanas que lo encubren, la del historiador comienza justamente al poner de manifiesto los significados humanos que animan a los hechos; su labor consiste en recuperar la dimensión humana, "interior" de su objeto.<sup>13</sup>

b) Los testimonios históricos.

El historiador reconstruye el pasado fundamentándose en los testimonios históricos, pero, según Villoro, tiene que destacar las motivaciones que las actitudes humanas le dieron sentido a los hechos, posteriormente llamados históricos. Es decir, no recuperar los testimonios y documentos como datos fríos y sin vida, sino recuperar en ellos lo propiamente humano, su sentido.

Ahora bien, si el historiador, según Villoro, busca en los hechos el sentido que los motivó; esa interpretación no está acabada, ni es definitiva, ya que

...abarca el momento actual del historiador y de su pueblo, de modo tan decisivo que la vida presente queda

transformada por su impacto.

Villoro va en el pasado un instrumento para darle sentido al presente:

Si el pasado se redujera a sucesos escuetos, "objetivos", desprovistos de significación vital para el presente, en nada movería nuestra libertad; hechos transcurridos, en cuanto tales, en nada afectan a otros hechos en transcurso. Sólo si esos hechos tienen una dimensión significativa, por lo cual anuncian, postulan, exigen algo que en ellos no se realiza aún, sólo entonces se convierten en vida propia que obliga a la adhesión o al rechazo.<sup>14</sup>

En el proceso histórico, tal parece que el pasado y el futuro están unidos por el sentido que busca en cada uno en los hechos. El pasado tuvo sentido en su momento y para la sociedad de su tiempo. Para nosotros lo tendrá en el instante que pensemos en su sentido y, en consecuencia, en nuestra sociedad y su posible futuro. En el proceso de la revolución de independencia, por ejemplo, veamos los conceptos de Villoro con respecto a la etapa de lucha armada:

El presente revolucionario no espera el advenir para cumplirse; él es una plenitud en que se encierran pasado y futuro. Es el pasado indigno que revive. Está presente ahí, en el origen popular que lo hizo posible... Revive el ayer primero y, a la vez, la hora posteriora. Porque el pasado remoto se une, en el instante, con el futuro de promisión largamente esperado.<sup>15</sup>

Las ideas están en un proceso histórico y pertenecen a él en cuanto son producto humano. Toda acción humana tiene un significado y sentido que la motiva. Por lo que, al rescatar el historiador los testimonios dejados por el hombre, éste responde también a su tiempo, a su presente, dotando a la historia de un sentido que le sea útil a él y a su presente.

Así, los testimonios históricos traídos al presente están dotados de un sentido.

Villoro no promueve una historia con un proyecto previamente trazado. La historia tiene diversos niveles y no es un todo homogéneo. Para el filósofo Villoro, no es posible entender el proceso histórico denominado guerra de independencia como algo continuo y en un mismo sentido. Las diversas capas de la sociedad novohispana actúan y señalan lo que tienen en mente de acuerdo a su realidad. En este sentido, tenemos el ascenso de la revolución popular, donde se cree que la destrucción del mundo opresor traerá una vida mejor; el dominio de los criollos ilustrados y la propuesta de una república federal al estilo norteamericano; y, finalmente, la consumación de la independencia con la llamada "contrarrevolución" del ciego, el ejército y los grandes hacendados criollos.

Cuando Villoro habla de que el historiador rescata las significaciones de un hecho histórico, tiene en mente una sociedad dividida en clases sociales, lo cual parecería aceptable en el sentido de entender a cada individuo inmerso en un mundo de relaciones comunes a otros individuos. Este mundo, para Luis Villoro, está determinado por dos aspectos fundamentales: el trabajo y la convivencia. Esto permite a Villoro distinguir tres clases sociales en la Nueva España de principios del siglo XIX: la clase dominante, ligada al sistema de dependencia y cuya actividad económica era el comercio de exportación y la alta burocracia; la clase media, cuya actividad era los puestos burocráticos medios y bajos



(incluye en esta clase a los ilustrados); por último, las clases trabajadoras, cuya vinculación con el aparato productivo fue el trabajo manual, tanto en el campo como en los centros urbanos, su actitud fue la acción.

La relación de los testimonios y el sentido de la historia es posible cuando los documentos dejados por el hombre, sus acciones y las ideas las revela y los da vida el historiador. Esto intuye el por qué de las diversas actitudes históricas ante un hecho y explica el sentido de los testimonios para nuestro presente.

c) El hombre en la historia.

Villoro anota que toda actitud histórica del hombre no se puede ver como algo individual, ya que:

Las situaciones que nos llevan a hacer historia rebasan al individuo, plantean necesidades sociales, colectivas, en las que participa un grupo, una clase, una nación, una colectividad cualquiera. Las situaciones presentes que tratamos de explicar con la historia nos remiten a un contexto que nos trasciende como individuos.<sup>16</sup>

El hombre actúa de acuerdo a su situación e inmerso en un grupo social. En este caso, la historia ayuda a comprender cuáles son los vínculos del individuo con su comunidad, esto da lugar a que los hombres tengan actitudes diferentes ante un hecho histórico, según su posición social y económica en la sociedad.

La actitud de Hidalgo como la de los criollos ilustrados tuvo características definidas. No obstante, Villoro se pregunta, ¿qué sucede con los demás grupos sociales?. Las diversas clases sociales, de acuerdo a su posición

socioeconómica y cultural, que tienen actitudes diferentes frente a la guerra de independencia. Estas las comprendemos cuando recordamos el intento criollo por independizarse en 1808 y cuando, en septiembre de 1810, la revolución popular desbordó el proyecto criollo.

La idea de "Revolución de Independencia" es compleja, proviene de múltiples movimientos, ya que en la posición social y económica de cada uno de los grupos y clases sociales de la Nueva España -o como llamaría Villoro-, su situación, se podría determinar la actitud de esos grupos ante el acontecimiento.

El autor de El proceso ideológico de la Revolución de Independencia describe la situación social de los diversos grupos sociales para explicar su proceder. Por ejemplo, cuando habla del grupo europeo dice:

se encontraba en la cima del poder político y dependía directamente del gobierno español. Estaba en los principales puestos del gobierno novohispano y se dedicaba fundamentalmente, a la exportación de bienes hacia la metrópoli.

Después agrega:

Enlazados por fuertes vínculos con la situación de dependencia, se encontrarán mal colocados para comprender la necesidad de cualquier cambio. Para ellos, la prosperidad material no indica ninguna posible transformación, sino exige tan sólo un orden administrativo eficaz.<sup>17</sup>

Por otra parte, la historia -en Villoro- está ligada a toda actividad humana y nada tiene que ver con lo que llama "el transcurrir natural". Con una fuerte herencia existencialista, afirma que el devenir se funda en el despliegue temporal de la existencia humana, pero esta no es

una existencia descarnada o abstracta, es el hombre arrojado al mundo. Trata de hacer al hombre responsable de su historia, y lo es en la medida que manifiesta y exterioriza su manera de sentir y pensar a través de las ideas, entonces actúa.

Las actitudes del hombre, junto con sus ideas, son datos y documentos de su actividad ante la situación social de su tiempo. La interpretación del historiador tendrá por objetivo comprender los testimonios y explicar el sentido que los hizo posible. Así, el lugar de lo humano no podrá encontrarse fuera de los límites que le señala su situación. Esto le permite afirmar a Villoro que no es simplemente la inevitable vinculación del hombre con su contexto, sino que existen otros aspectos importantes en la vida de un hombre: el trabajo y la convivencia.

El hombre es protagonista y responsable de su historia. Pero Luis Villoro propone algo muy sugerente para la historia de las ideas, no hace un estudio profundo del contexto para explicar las ideas, sino que propone explicar el sentido de las ideas, fundamentándose en la posición social, las condiciones económicas y la herencia cultural de los diversos grupos sociales.

Asimismo, dice que la situación rebasa al individuo, es decir, al hombre como individualidad no es posible comprenderlo, ya que forma parte de una clase social a la cual responde. Entonces, las ideas no son producto de un hombre en particular, sino la respuesta de individuos que forman parte de un grupo social, clase social o una nación, en los cuales viven una situación y una época.

## 2. La filosofía y la historia

### A. Leopoldo Zea

- a) La mutua dependencia entre la filosofía y la historia
- b) La circunstancialidad del pensamiento filosófico

### B. Luis Villoro

- a) Las creencias en las clases sociales y los procesos históricos
- b) La construcción de categorías filosóficas por asimilación y por creación propia

## A. Leopoldo Zea

a) La mutua dependencia entre la filosofía y la historia.

Sería importante, como parte de la relación entre la filosofía y la historia, señalar el lugar que ocupan ambas en dicha relación, según Zea.

En la concepción historicista, Zea encuentra su punto de apoyo para la realización de su filosofía. Para el punto que nos interesa, Zea se apoya en Benedetto Croce y asevera:

...nos ha dicho Croce que la historia no es posible sin un elemento lógico, un concepto; como tampoco la filosofía es posible sin un elemento intuitivo. En otras palabras, la historia no es posible sin la filosofía, ni la filosofía sin la historia, ambas se complementan, no pueden existir la una sin la otra. Toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo ésta la razón de su condicionalidad histórica.<sup>18</sup>

Zea, como historiador de las ideas, establece que la historia de la filosofía no se hace en abstracto, sino que toda afirmación filosófica tiene una fundamentación histórica. Toda filosofía responde a una realidad social. Al hacer reconstrucción del pensamiento, el historiador debe hacerlo teniendo en mente su condición histórica y tomar en cuenta la influencia de anteriores sistemas filosóficos.

Si bien es cierto que Zea no aborda con profundidad este tema, da por hecho que la relación entre la filosofía y la historia es de mutua reciprocidad. Lo que llega a afirmar es la necesidad de hacer de la historia de la filosofía una historia vinculada a su circunstancia. La historia es el apoyo de la filosofía.

El hombre, como ya vimos anteriormente, es el producto de las ideas, así como también las aplica y pone en práctica en

su realidad. No debemos perder de vista, de acuerdo con Zea, que toda idea, así como todo hombre, obedecen a la situación particular que viven. Es decir, todo hombre es producto de su tiempo.

Loopoldo Zea afirma que existe una dependencia mutua entre la historia y la filosofía, pero recordemos que su inclinación por la historia de las ideas es por su predisposición idealista. Con esto queremos señalar que la razón por la cual se dirigen las acciones de los hombres son las ideas.

b) La circunstancialidad del pensamiento filosófico.

Para Loopoldo Zea, la relación de la filosofía y la historia está vinculada al problema de la eternidad o circunstancialidad del pensamiento y del hombre que lo produce. Si el pensamiento filosófico es entendido como intemporal, dice Zea, la relación de la filosofía con la historia será intrascendental y ocasional, sin importancia alguna. Mas sin embargo, si la filosofía es entendida como algo circunstancial, la relación filosofía-historia será constante y estrecha, estará ligada a un espacio y tiempo determinados; el pensamiento y la cultura serán históricos.

A lo largo de la historia, la pretensión del hombre es eternizarse, dice Zea, crear ideas que trasciendan su tiempo, que perduren. Pero cuando cambian las circunstancias los ideales se transforman. Es decir, cuando hay cambios profundos dentro de una sociedad, los hombres tienen que cambiar, tienen que adaptarse, al igual que sus ideas.

El pensamiento y su historia están ligados al tiempo y lugar de su creador: el hombre. Pero también las grandes transformaciones sociales determinan los cambios en las ideas de los hombres, ya que el momento histórico no mueve más aprisa que las ideas. Leopoldo Zea insiste en la reciprocidad de la relación filosofía historia, pero no define si esa mutua dependencia es simultánea o no. De acuerdo a sus inclinaciones filosóficas y sus trabajos de historia de las ideas, tal parece que las ideas impulsan las acciones de los hombres.

Como vimos en el apartado correspondiente a la idea que tiene Zea de la historia, propone la necesidad de entenderla no como una muestra que nos enseña, sino como una serie de experiencias aprovechables de acuerdo a la problemática actual.

Hay, además, dos aspectos en la circunstancialidad de la filosofía: la dependencia mutua entre la filosofía y la historia y la negación dialéctica de nuestro pasado para construir un futuro mejor.

Respecto al primer aspecto, en repetidas ocasiones nuestro autor habla de la mutua dependencia de la filosofía y la historia, pero en una obra como El positivismo en México, por ejemplo, la inclinación es por las ideas como impulsoras de actitudes históricas, son las ideas en sí mismas su motor.

En cuanto al segundo aspecto, tenemos que es una constante preocupación para muchos intelectuales de América Latina. Samuel Ramos, cuando hace su Historia de la Filosofía en México, tiene en mente explicar de qué manera los mexicanos han resuelto sus problemas en diversas épocas. Ramos llega al

siglo XX con la propuesta de anular nuestro pasado y dejar de imitar la cultura occidental.

En el caso de Zoa, en El positivismo en México, afirma que pretende esclarecer un capítulo importante en la historia del pensamiento mexicano. Este capítulo es la búsqueda de la personalidad de una nación, ya que propone investigar los temas que han integrado la circunstancia histórica mexicana. Esto, por ser, según apreciación de Zoa, una experiencia humana en su sentido más amplio.

Veamos cuál es la circunstancia donde se desarrolla el positivismo. Zoa delimita el período histórico desde la restauración de la República hasta el final de la dictadura de Díaz, haciendo énfasis en las aportaciones de los positivistas mexicanos. En el lapso comprendido -afirma- se crea una generación que:

...con su dureza y egoísmo, hizo posible que la generación siguiente, buscando nuevos horizontes, impulso a México al encuentro de sí mismo como realidad concreta...El positivismo ofrecerá las armas doctrinarias en la forja de esta etapa de la historia de México.<sup>19</sup>

En este mismo orden de ideas, Zoa dice que el 16 de septiembre de 1867, en la ciudad de Guanajuato, se escucha un discurso que vendrá a ser el inicio de una nueva y extraordinaria etapa del pensamiento y filosofía mexicanos: el positivismo. Después agrega: este año de 1867 es un año especial para la historia de México, para la historia interpretada por Gabino Barrada desde el punto de vista positivista: es el año en que se retira el ejército invasor francés.



En esta etapa del paso del liberalismo militante al triunfante, existen las posibilidades, según Zea, de introducir una doctrina de orden y progreso material. En otros términos, la lucha de la burguesía del siglo XIX fue alcanzar ciertos privilegios, lo cual era estorbado por los grupos sociales en el poder.

Lo anterior permite al autor pensar que la burguesía mexicana decimonónica se encontró, durante la primera mitad del siglo XIX, ante la oportunidad real de ascender al poder e imponer sus ideas. Siguiendo a Zea, las primeras ideas positivistas las crean y esgrimen una clase social no privilegiada, proclama la igualdad de todos los mexicanos y la supresión de los privilegios al clero y la milicia.

Para desarrollar la primera etapa de las ideas positivistas, Zea se basa en José María Luis Mora. Sustancialmente extrae su planteamiento en contra del Estado protector de la milicia y el clero, proponiendo un Estado sin afiliación a doctrinas políticas.

En el artículo de Zea llamado "El positivismo"<sup>20</sup>, su autor maneja dos niveles: uno, cómo es adaptado el positivismo y cómo es interpretada la historia de México por esta filosofía; al otro, la realización a nivel práctico de dicha doctrina, cómo es aplicada a la realidad mexicana. La inclinación filosófica de Leopoldo Zea lo lleva a interesarse en la burguesía mexicana de finales del siglo XIX, porque introdujo y llevó a la práctica política la doctrina positivista.

Constantemente, Zea relaciona la introducción y asentamiento del positivismo en México con el proceso

histórico. trata de explicar por qué hay un salto entre su introducción con la ideas fundamentalmente de Comte y, después, ya en el poder la burguesía, la conciliación efectuada entre la ideas liberales y positivistas para justificarse como gobierno. Entonces, hubo un cambio por una interpretación evolucionista de la historia.

Para concluir, la circunstancia del positivismo en México está vinculada al momento político que vive nuestro país, con la caída y fusilamiento de Maximiliano. El positivismo fue útil y sirvió a la generación posterior. Pero, con la Revolución Mexicana ya no es posible continuar pensando de la misma forma, las circunstancias son otras y el positivismo ha cumplido su misión.

La posición del filósofo Zea en cuanto a la vinculación de la filosofía y la historia, nosotros la definiríamos como la relación de la filosofía y su historia. No decimos la relación filosofía-historia o historia-filosofía, porque Leopoldo Zea realiza o reflexiona sobre la filosofía y la manera de hacer su historia, ya que su preocupación no creo que sea puramente filosófica o histórica, sino su inclinación es por una historia de las ideas.

Ahora bien, ¿cómo fundamentar su esquema de historia de las ideas? Puesto que su presunción es plantear a futuro la integración de la cultura latinoamericana a la occidental, mostrando las aptaciones de aquélla, la respuesta la encontramos en su manera de entender y conceptualizar la historia.

La historia de las ideas en América Latina, para Leopoldo Zea, tiene como objetivo explicar una serie de etapas, mediante las cuales se llega a la toma de consciencia de nuestro pasado y su asimilación. En la actualidad podemos superar esas etapas para llegar a constituirnos como una nación independiente, tanto política como culturalmente.

La relación que pueda haber entre la filosofía y la historia consiste en fundamentar la filosofía mexicana actual con su historia. Y, de esta manera, pensar -según Zea- en un futuro promisorio e independiente en todos los sentidos. La relación será a nuestro parecer entre la filosofía y su historia.

B. Luis Villoro

- a) Las creencias en las clases sociales y los procesos históricos.

La preocupación de Luis Villoro, respecto a los vínculos entre la filosofía y la historia, se expresa en la búsqueda por explicar los procesos históricos a través de una serie de creencias que existen en una sociedad. Pero esas creencias no son homogéneas, para llegar a ellas hay una serie o sucesión de condiciones sociales, las cuales resume en el término **situación**.

Pasamos a un ejemplo. Villoro afirma que existe un sentimiento de independencia a lo largo del siglo XVIII, considera como sus precursores a Clavijero y sus contemporáneos, ya que en su pensamiento había un sentido proindependentista que luego lo lleva a su realización el ejército insurgente. Villoro plantea además, que a principios del siglo XIX hay una clase social desplazada de la vida pública y su actitud se restringe a la especulación y a buscar la manera de recuperar lo perdido, a diferencia de otra clase social que al asimilar esas ideas independentistas producto de la especulación, le imprime otro impulso y las asocia a su condición de explotados y conquistados. Por ello, esta última se levantó en armas para recobrar su independencia.

Con esta forma de relacionar el pensamiento con la historia, Villoro involucra a la sociedad en su conjunto, la cual no es homogénea sino que responde a situaciones sociales y económicas. Nuestro autor lo plantea así:

La situación del criollo se caracterizaba por su

desplazamiento de la estructura social existente. Sin sitio en que fincarlo, alejado de toda actuación práctica en la sociedad, se refugiaba en el seno de la especulación. ¿Qué de extraño que su libertad se manifieste con los mismos caracteres del mundo a que se refiere? ¿Qué de extraño también que el pueblo, ligado al mundo de la praxis por el trabajo, manifieste su libertad como acción concreta? En aquél la planeación primará sobre la acción transformadora; su peligro será el utopismo; en éste la acción primará sobre la planeación; su tentación será la anarquía.<sup>21</sup>

En la anterior cita, Villoro recurre al concepto de "clase social". ¿Cuál es su utilidad?:

...puede servirnos para señalar la circunscripción del mundo social vivido por cada hombre; constituye un punto de referencia indispensable para "situar" nuestro objeto. Por ende, nuestro estudio se reforzará, ante todo, a grupos humanos vinculados por los lazos de un mundo vivido en común, y, secundariamente, a las individualidades que se destaquen en su seno.<sup>22</sup>

La filosofía no es posible sin su adecuación histórica, dice Villoro. Además, esa misma adecuación es responsable "del horizonte de posibilidades reales que se abren ante un individuo o grupo social; constituye, por tanto, el límite y punto de partida de cualquier actitud histórica". Más adelante agrega sobre este mismo punto:

Toda situación puede considerarse como un desafío tacito a la acción, como una incitación que exige una respuesta; y la dinámica histórica sólo da comienzo con la respuesta del individuo o grupo social a la situación en que se encuentra.<sup>23</sup>

La vinculación de la filosofía y la historia en El proceso ideológico de la Revolución de Independencia tiene la característica de marcar las ideas que se tienen sobre la independencia en la sociedad novohispana, pero dada la gama de grupos sociales e intereses, no es posible hablar de una sola noción de independencia. Cada grupo social tiene su concepción

y la señala en la acción, en la realidad.

Cuando Villoro habla, por una parte, de las propuestas de Verdad y Azcárate en 1808 y, por otra parte, de la revolución popular iniciada en septiembre de 1810 en Dolores, dice:

en teoría, es decir, considerado como pura posibilidad, el fin perseguido es bueno; pero cuando esa posibilidad intenta realizarse, choca con la realidad existente y estalla, en ese choque, la violencia. La violencia no se desea, pero surge de hecho como consecuencia inevitable de la libertad elogida. Los medios resultan malos, no porque persigan un fin avieso, sino porque la libertad no actúa en abstracto sino que se encuentra caída en una realidad con la que entra en colisión para realizarse.<sup>24</sup>

Entonces, la relación filosofía-historia es mucho más compleja, no supone solamente la realización de la historia de las ideas, sino entenderla como un proceso histórico, donde el hombre coloca sus actitudes e ideas, pero de acuerdo a sus intereses y aspiraciones e identificado con un grupo social.

Así, en cuanto al indigenismo, también utiliza un enfoque histórico. Trata de precisar cómo se ve al indígena a través de la historia de México, cómo es comprendido y juzgado por los distintos grupos e intereses sociales. Por otra parte, considera igualmente el nivel de la realidad, ya no el cómo se ve al indígena, sino cuál es su situación de explotación y dominación. Al respecto, Villoro asevera:

el proceso de conciencia obedece a una dialéctica que no tiene lugar en la conciencia misma sino en la realidad social. La dialéctica de la conciencia transcurre desde un primer momento de negación radical del indio y un momento final de "recuperación". Ese proceso sólo manifiesta el de una historia real, que se inicia con la extrema sujeción del indio en la colonia y habrá de terminar con su liberación en la sociedad en que se abolan las distinciones de clases y razas. Los pasos intermedios de la dialéctica de la conciencia corresponden asimismo a etapas históricas concretas.<sup>25</sup>

Villoro no se limita tampoco a decir que el hombre responde a sus situación, lo reconoce capacidad para negar su situación y de acuerdo a su pensamiento transformar su realidad. La relación de la filosofía con la historia, teniendo como centro al hombre, es pensar en las posibilidades y las diversas situaciones sociales y económicas de clases e intereses.

- b) La construcción de categorías filosóficas por asimilación y por creación propia.

A diferencia de Zoa, el puente que propone Luis Villoro entre la filosofía y la historia no va en el sentido de destacar la dependencia cultural de Latinoamérica y su posterior adaptación a occidente. Por el contrario, distingue entre dos maneras de filosofar:

una, la adopción de conceptualizaciones cuyo origen es de Europa, es decir, adaptar ciertas "categorías universales" amoldables a nuestra realidad; la otra, la elaboración de conceptos autóctonos, potenciando los hechos mismos a las categorías y esquemas filosófico-culturales sugeridos por ellos.<sup>26</sup>

Hay dos maneras filosóficas de abordar un problema, una, proponer conceptualizaciones de la cultura europea. Villoro utiliza los términos de "facticidad" y "trascendencia", de "proletariado", de "momento", etc. Pero hay categorías que se desprenden de la realidad misma, lo cual para Villoro, son mucho más fecundas y prometedoras, dándoles mayor preferencia e importancia, por ejemplo a "pueblo ante sí" y "pueblo ante la historia", "instancia" y "criterios" relevantes, "historia enigmática" e "historia problemática", etcétera.

La relación de la filosofía y la historia es entender a aquélla como el cuestionamiento constante de categorías establecidas, las razones en que se funda y, de esta manera, proponer las transformaciones necesarias. En este sentido, la filosofía se convierte en "vía de la liberación", entendiéndose esto como sinónimo de cambio y transformación, la búsqueda de valores nuevos y rechazar los de la sociedad que domina.<sup>27</sup> Entonces, así comprendida la filosofía, la historia tendrá por objeto el rechazo y búsqueda de valores, en función del proceso histórico.

Por ello, en la época del proceso de independencia, la filosofía se vincula a la historia en la medida que se pregunta por los principios de la realidad social que intenta esclarecer.

Para Villoro, a principios del siglo XIX encontramos el primer intento de los mexicanos por poner al descubierto los orígenes de su comunidad, a través de la negación de las concepciones heredadas, de los sistemas que no permiten distinguir la verdad nacional.

Es una especie de fin de las ambiciones universalistas de la filosofía, de su permanecer en teoremas abstractos. Lo significativo, dice Villoro, estriba en contemplar, dentro de su transcurso histórico, "la convivencia social" y "circunscribirse a un pequeño trozo de vida humana". Es decir, con la particularidad llegar a la universalidad del conocimiento, no pretender dar soluciones definitivas y universales sin haber esclarecido con esquemas propios la realidad social en que nos circunscribimos.



La intención de Villoro es explicar de una manera general un proceso histórico determinado. La pregunta constante sería: ¿Cuáles son las creencias de las diversas capas sociales y su actitud ante ese proceso?

La diferencia en este aspecto, entre Zen y Villoro, es que el segundo no pretende demostrar que todos los sistemas filosófico anteriores fueron superados, para así llegar al siglo XX y a raíz de la Revolución Mexicana, a una visión del mundo que responde a las inquietudes nacionalistas que demandaba el país, dándole esperanza a México, así como a Latinoamérica, para contribuir a la cultura universal.

Si Zen propone pretensiosamente crear una historia de la filosofía en Iberoamérica, donde los vínculos entre la filosofía y la historia estarán en función de acentuar, con la historia de las ideas en América Latina, nuestra capacidad de pensar de acuerdo a las circunstancias, quizá Villoro es más limitado en sus objetivos. En él prevalece el rigor cuando busca señalar la relación de la filosofía y la historia en correspondencia con la explicación de las ideas sobre un hecho histórico, fundamentándola con los testimonios y actitudes de las diversas capas sociales.

3. La circunstancia histórica

A. Leopoldo Zea

- a) La circunstancia iberoamericana marginada de occidente
- b) La circunstancia histórica en el proyecto de independencia cultural latinoamericana

B. Luis Villoro

- a) La fundamentación histórica de la circunstancia
- b) "La situación"

A. Leopoldo Zea

a) La circunstancia Iberoamericana marginada de occidente.

Leopoldo Zea recibe la influencia de Ortega y Gasset a través de José Gaos, transferrado español, llegado a México en 1938.

Los españoles llegaron a nuestro país hacia finales de 1938 y durante 1939: "Traían consigo las preocupaciones de la península y el deseo de darles solución en esta prolongación de su España". Esta afirmación del filósofo Zea, quizá tenga por propósito situar y dar validez a la noción de circunstancia, aplicándola a él mismo. Cuando Zea plantea la similitud entre España y sus excolonias (en su situación cultural con respecto a Europa), lo hace en el sentido de demostrar por qué Iberoamérica no aparece en las historias generales de la filosofía occidental.

Zea da por hecho, al igual que Ortega y Gasset con respecto a España, que Latinoamérica está marginada de la cultura occidental y, por primera vez en su historia, adquiere conciencia de su situación. En consecuencia, es posible crear una cultura propia, sin necesidad de imitar modelos europeos.

Es auténtica una cultura cuando responde a sus circunstancias históricas, es decir, cuando hace aportaciones retomando su pasado, así como cuando responde a las inquietudes de su época. Esto le permite afirmar a Zea que las ideas son temporales, se explica su devenir de acuerdo a su tiempo y el lugar donde aparecen.

Leopoldo Zea no sólo afirma lo anterior, sino que también tiene en mente la necesidad de pensarlo de una manera

práctica: los intelectuales latinoamericanos de nuestro tiempo, asevera el filósofo mexicano, tienen por tarea reivindicar y mostrar la cultura americana como occidental, asimismo señala las contribuciones de la cultura de este continente. En otros términos, como no se puede europeizar América, hay que americanizar esa cultura. Buscar su vigencia, como afirma Zea, en realidades para las cuales no está hecha.

Un ejemplo es el positivismo mexicano. Zea trata de probar cómo ese positivismo mostrado a nivel teórico por Augusto Comte y aplicado al mundo europeo, es posible aplicarlo a la circunstancia mexicana. Al respecto dice:

...debemos ver al positivismo en una relación muy particular, en una relación parcial, en relación con una circunstancia llamada México; en relación con unos hombres que vivieron y murieron o viven en México, que se plantearon problemas que sólo la circunstancia mexicana en ciertos momentos de su historia podía plantearles. No debemos ver al positivismo en su relación universal, porque entonces lo hecho por los positivistas mexicanos no parecerá incomprensible.<sup>28</sup>

Zea no sólo pretende dar una particularidad propia a ese positivismo de origen europeo, sino esclarecer la aportación mexicana. Trata de indicarnos que la historia del pensamiento en México es una constante superación y progreso. El positivismo, después de la independencia política del país, forma parte de la transformación de la cultura en general, es el avance hacia la creación de un pensamiento propio.

La visión del autor en cuestión es que América Latina ha sido prejudiciada por el mundo europeo en el sentido de negarle cultura a sus habitantes. Pero a lo largo de la historia de América, puesto que el pensamiento es una serie de experiencias en perpetua superación y progreso, se toma

conciencia de la situación marginal.

Leopoldo Zea ubica el devenir de las ideas intimamente enlazado a una situación particular, donde se plantea teóricamente y se aplica a la realidad. En el caso del positivismo argumenta que fue expresión de una determinada clase social, como en otro tiempo la escolástica o el jacobinismo. La doctrina positivista fue un instrumento al servicio de la burguesía a la que se refiere Zea. Después de su fase combativa se instaló en el poder. En este contexto el positivismo fue útil, pero en cuanto cambió, las ideas que se sostenían constituyeron un estorbo. Es decir, la burguesía mexicana tomaría del positivismo lo que le sirviera, por esto, dice Zea, fue posible conciliar liberalismo y positivismo.

Como se dijo con anterioridad, para Zea la historia del pensamiento es superación y progreso. En este sentido, el positivismo fue una gran aportación a la historia del pensamiento en México. El problema en los positivistas que ponen en práctica la doctrina, radica en que su modernización negaba lo que representó el atraso y trató de fundamentarse en los avances de los países que hicieron grandes logros materiales. Negaron su historia y elogiaron lo europeo.

b) La circunstancia histórica en el proyecto de Independencia cultural latinoamericana.

En El pensamiento latinoamericano, su autor plantea la necesidad de que la nueva generación, posterior al positivismo, evite los mismos errores de negar su pasado, invita a la asimilación y a tomar la historia como una serie

de experiencias que se dan en la conciencia del hombre y son superables. En México, los herederos de la Revolución Mexicana se encuentran ante la oportunidad de integrar una cultura propia, una cultura con características de nuestro país. No deben entrar al callejón sin salida en que se metieron los positivistas, asegura Zea. Los positivistas se encontraron decepcionados de su pasado y sintieron en forma negativa su propia historia. Trataron de olvidar a España, volvieron sus ojos a países como Francia.

En términos generales, la historia del pensamiento en México ha demostrado la preocupación del hombre en su tiempo. Para Zea, "la circunstancia histórica" le imprime a la nacionalidad, en el caso de los mexicanos, una razón de ser, es decir, le otorga un lugar a nuestra cultura en la occidental.

Cada etapa del pensamiento ha sido importante; todas en cierta forma han contribuido para la emancipación mental. Los positivistas lograron transformar la visión de la vida del mexicano. Su ideal, continua Zea, fue conquistar el poder espiritual de México. Este objetivo, en el grupo de los científicos, no fue posible porque:

No se trataba de adaptar los intereses de la burguesía mexicana a los principios de la filosofía positiva, sino de lo contrario, de adaptar los principios de la filosofía positiva a los intereses de la burguesía mexicana. De aquí la razón por la cual los principios de la filosofía positiva continuaron siendo un ideal por realizar, una utopía.<sup>29</sup>

Según Zea, se hace una interpretación positivista de la historia de México con las principales ideas de Augusto Comte, a través de Gabino Barreda. Pone en práctica al positivismo un

grupo social que tenía como finalidad tomar el poder espiritual y material del país: la burguesía mexicana. Con esto, niega su pasado humanista y anárquico, para tomar el ejemplo de los países avanzados. Esto se traduce en una atracción por las virtudes de otros países, especialmente europeos.

Entonces, la circunstancia para Zea está delimitada a los filósofos, pensadores o intelectuales. Al resto de la sociedad, que no tiene el poder espiritual ni material -las otras clases sociales-, se lo impone una serie de creencias y costumbres indicadas por el grupo en el poder.

En todo caso, el filósofo mexicano está haciendo una historia de las ideas cuyas fuentes son las obras de los grandes filósofos y pensadores, los otros grupos o clases sociales son receptores.

Existe el anhelo de Leopoldo Zea por hacer una historia de las ideas viva, una historia que hace el hombre y responde a su vida en sociedad. Pero hace una historia de las ideas en sí mismas. Cuando habla de los pueblos latinoamericanos y su marginación, en realidad se refiere a la marginación que él personalmente siente como integrante de la comunidad intelectual latinoamericana.

B) Luis Villoro

a) La fundamentación histórica de la circunstancia.

Al hablar de la historia de las ideas, Luis Villoro vincula la posible historización de las ideas a otro tipo de manifestaciones humanas factibles de reconstruir a través del tiempo. En otras palabras, habla de la necesidad de unir la historia de las ideas con el estudio de la sociedad en que surgieron. Villoro contempla las ideas en una situación más histórica que Zea. El no habla de una circunstancia como una revisión más o menos general de los principales acontecimientos históricos del tiempo que se estudia, para después ligarlos a las ideas; sino que las fundamenta en la acción de los hombres de acuerdo a su situación en la sociedad y a sus testimonios dejados a la posteridad.

Por esto, agrega Villoro:

Las ideas no son entes abstractos que flotarán en algún vacío del espíritu; no son objeto de una historia separada. La historia del pensamiento es una parte de la única historia global de la sociedad que lo produce; sólo puede tener sentido si las ideas se estudian como expresiones o instrumentos utilizados por hombres concretos en determinadas situaciones reales.<sup>30</sup>

Aquí contempla el autor dos cosas: por un lado, las ideas son el reflejo o respuesta a una situación social definida; por el otro, considera, a diferencia de Zea, la historia de las ideas no como única posibilidad de estudiar el desarrollo de la humanidad a través del tiempo, también existen otras manifestaciones o inclinaciones al hacer historia, tenemos la historia social, la económica, la política y otras.

La realidad es devenir, flujo, acción creadora. Toda presunción de mantener en permanencia un orden establecido



será pues quimérico. Esta afirmación del autor de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, plantea que la historia es una constante transformación, lo cual está en condiciones de aplicar a toda manifestación humana, incluso para un sistema filosófico por el cual mostró cierta inclinación. Se refirió al existencialismo en México en 1949, en los siguientes términos:

Ninguna manifestación espiritual, por pobre que sea, aparece como un hecho aislado, explicable por sí misma. Siempre se da en una situación concreta a partir de la cual debemos explicarla. La situación nos entrega el horizonte comprensivo de un momento histórico sobre el cual habrá de destacarse los proyectos y afanes individuales. Pero, a su vez, una situación sólo se comprende en función de un futuro que la organiza y de un pasado al que supera. La situación está preñada de historicidad, sólo incardinándola en su discurso temporal podremos descubrirla. La aparición y aceptación parcial del existencialismo en nuestro medio responde a una situación concreta que sólo podremos comprender teniendo en cuenta su doble dimensión temporal: su proyecto hacia el futuro y su negación superadora del pasado.<sup>31</sup>

Desde el punto de vista de Villoro, la filosofía, siendo manifestación del hombre en sociedad, es reflexión de esa realidad o vida en sociedad. Por lo tanto, no podemos comprender las ideas fuera del contexto a que responde.

En este mismo orden de ideas, sobre la filosofía americana, Villoro considera que se ha acostumbrado verla como una recopilación o acopio de doctrinas importadas de Europa. En consecuencia, su vinculación con la situación local es nula. Ante esto asevera:

La aceptación o rechazo, la transformación o aplicación de una doctrina extraña, está siempre condicionada por una actitud que toma el pensador ante la realidad que vive. La razón que explica la aparición de una doctrina por más extraña a nuestro medio que ésta sea, habrá que buscarla siempre en una peculiar posición

que sus defensores toman ante la realidad espiritual o social de su América.<sup>32</sup>

Con Luis Villoro las ideas forman parte de un proceso histórico, ya que la idea que se tenga sobre un acontecimiento no es privilegio de una clase social. Las respuestas o la acción será diferenciada, según la situación socioeconómica de los grupos sociales que integran la sociedad. La fundamentación histórica estará constituida por los testimonios y documentos dejados por los hombres integrantes de una comunidad.

b) "La situación"

La situación es la que marca la originalidad del pensamiento. No habrá entonces que buscar la creación de una cultura propia desde la marginalidad y especificidad de las reflexiones filosóficas. Villoro entiende la autenticidad según su contexto. En otros términos, toda reflexión filosófica refleja la realidad desde la cual se crea.

Refiriéndose al proceso de independencia en México, Villoro dice:

La situación es responsable del horizonte de posibilidades reales que se abren ante un individuo o grupo social; constituye, por tanto, el límite y punto de partida de cualquier actitud histórica, sin el cual sería ésta incomprendible. Toda situación puede considerarse como un desafío tácito a la acción, como una inclinación que exige una respuesta; y la dinámica histórica sólo da comienzo con la respuesta del individuo o grupo social a la situación en que se encuentra.<sup>33</sup>

Más adelante manifiesta la importancia de la situación para que un grupo social responda a un problema en particular.

Villoro caracteriza a la clase trabajadora en los siguientes términos:

Carentes de toda organización e ilustración, horros de medios propios para manifestar sus inquietudes y sin suficiente cultura para hacerlo, los trabajadores de la Colonia no adquieren conciencia de su situación oprimida. La obstrucción total de su futuro por las clases superiores no les franquea la proyección necesaria para comprender su situación y trascendencia.<sup>34</sup>

Puesto que para Villoro toda manifestación humana, incluida la reflexión filosófica, tiene un carácter histórico, la historia del pensamiento está incluida y, además, debe comprender que toda situación histórica influye para que un individuo o grupo social respondan, primero a nivel teórico o como posibilidad, para después concretizarlo en la realidad.

En El proceso ideológico de la Revolución de Independencia, así como en "Corrientes ideológicas en la época de la Independencia"<sup>35</sup>, Villoro plantea la vinculación de las condiciones en que se desarrollan los grupos sociales y su respuesta, como posibilidad ante esa situación, para después mostrarlo con su actitud en la sociedad.

Para entender lo que Villoro llama creencias o respuesta de los grupos sociales ante una situación concreta, es necesario, según su esquema, contemplar tres aspectos, los cuales permitirían distinguir grupos sociales de acuerdo a su situación, esto además condicionaría necesidades sociales y actitudes del mismo tipo. Estos aspectos son:

- 1) a las diferentes posiciones en el proceso de producción corresponden variaciones de situaciones sociales; 2) a las diferentes situaciones sociales corresponden necesidades preferenciales en los individuos y a éstas actitudes determinadas; y 3) a las variaciones de actitudes corresponden variaciones en las creencias.<sup>36</sup>

Tomando en cuenta el planteamiento anterior, Villoro distingue varios grupos sociales, de acuerdo a su situación material y de acuerdo a la situación concreta del proceso de independencia. Por ejemplo, distingue la noción de independencia de la Nueva España en los criollos ilustrados en 1808, de la que sostienen las masas cuando irrumpen en la guerra iniciada en septiembre de 1810. Son dos actitudes: en la primera

no se trata, pues, de independencia para constituirse autónomamente... (sino) de administrar y dirigir al país sin intromisión de manos extrañas, manteniendo fidelidad a la estructura social...<sup>37</sup>

Lo que pretende el criollo es administrar él mismo los bienes del rey. El pueblo del que hablan es el representado en los ayuntamientos, "formado por hombres honrados de cierta educación y posición social en cada villa, con exclusión, naturalmente, de indios y castas."<sup>38</sup>

Por otra parte, los desprotegidos de la sociedad novohispana sienten que son ellos el pueblo. Desatada la guerra, esa conjuntura a nivel de ideal se concretiza en la realidad, desborda el proyecto criollo y se impone la soberanía popular: el rechazo al orden establecido.

La situación, en los diversos trabajos de Villoro, parece constituir un concepto donde distinguimos dos niveles: a) señala las condiciones sociales de una comunidad específica dividida por clases sociales; b) esta situación provoca la respuesta de los hombres con una actitud. Pero ésta no es homogénea en la sociedad, sino diferenciada, es decir, de acuerdo a la posición social y económica de cada clase.

#### 4. El nacionalismo

##### A. Leopoldo Zea

- a) De la marginalidad a la autenticidad en una cultura nacional
- b) El historicismo como filosofía de la emancipación mental de la América Hispánica
- c) El uso del nacionalismo como opresión de un pueblo sobre otros
- d) El paso del marco nacional al universal en la cultura

##### B. Luis Villoro

- a) Del nacionalismo libertario al nacionalismo opresor
- b) La identidad nacional y sus agentes
- c) La integración de los países dependientes a la cultura occidental

El término nacionalismo tan demandado en el discurso político, es de importancia fundamental para las ideas historicistas de los autores analizados: Leopoldo Zea y Luis Villoro. Una de sus preocupaciones principales es la búsqueda de las raíces de la conciencia nacional en la historia de México.

El nacionalismo es un concepto histórico. En palabras de Andrés de Blas Guerrero<sup>39</sup>, el nacionalismo es una representación colectiva e histórica, adquiere su concepción moderna a raíz de la Revolución Francesa de 1789 y bajo el influjo de los filósofos franceses de la Ilustración.

Con lo anterior se hace necesario considerar al nacionalismo como producto de hechos y acontecimientos, así como de creencias que marcan particularidades e identifican a una región o país. La definición de nacionalismo está circunscrita a características formadas históricamente.

Respecto al uso del nacionalismo, Andrés de Blas argumenta:

En un momento determinado de la historia, la nación habrá de surgir en el marco europeo como una referencia ideológica básica para asegurar el funcionamiento del aparato estatal, aglutinando a los individuos que la integran en el espacio económico, social y político abarcado por el Estado.<sup>40</sup>

Más adelante agrega:

La nación como unidad política o el Estado, es una organización utilitaria, construida por la inventiva política para la consecución de fines políticos incluyendo los económicos.<sup>41</sup>

Sin embargo, el autor marca la diferencia del nacionalismo político con otro de carácter cultural, que a

diferencia de aquél es visto como una contribución a la cultura, ya que pertenece a la actividad del espíritu humano, sus logros están en el campo del arte y la literatura, la filosofía y la religión.

Lo realmente fundamental para el nacionalismo no es la homogeneidad, sino la singularidad, la búsqueda de las diferenciaciones con otras culturas. La contribución de una identificación con la cual pueda defenderse, por ejemplo, en el terreno político la independencia. Blas Guerrero dice: todo puede ser útil y servir a los objetivos del nacionalismo. Por ejemplo la arquitectura, la danza, la lengua, el ansia de autonomía, la literatura histórica, la poesía, el modo de vestir, la dieta alimentaria o la organización del ocio. Además, cita ocho grandes tipos para el estudio del nacionalismo:

el de lo supranatural (acción de Dios o de otras fuerzas sobrenaturales); las condiciones del medio físico (suelo, clima, fronteras naturales); la naturaleza física y espiritual del hombre (raza, tribu, sangre, instinto); las necesidades económicas (nación como producto de la burguesía y su demanda de mercados); la seguridad política y el prestigio (lucha por la existencia, deseo de poder); el lenguaje, la historia y la necesidad de agregados sociales naturales.<sup>42</sup>

En términos generales, Andrés de Blas Guerrero afirma que el nacionalismo es una manifestación de la modernización de las actividades humanas posteriores a la Revolución Francesa. Estos aspectos requieren de un marco político adecuado que constituye el Estado-nación moderno. Para lograr la unificación de este criterio, el nacionalismo pasa a ser la ideología capaz de asegurar la identificación y obediencia a la nación. Tiene, así mismo, una diversidad de elementos que le

dan origen y no perdamos de vista la búsqueda de las manifestaciones culturales que nos diferencian de otros países.

Ahora bien, tanto para Leopoldo Zea como para Luis Villoro, su manera de hacer historia está ligada a un ambiente cultural que resulta favorable a la búsqueda de las raíces culturales de México, impulso que mucho debe a la influencia del movimiento armado iniciado en noviembre de 1910.

Para ambos filósofos, el nacionalismo no sólo es la búsqueda de las manifestaciones culturales que nos distinguen e identifican con respecto a otros países, sino una forma de participar en la autonomía de la cultura mexicana. El estudio de lo mexicano en el pasado constituye una preocupación notoria en los trabajos de ambos autores. En Leopoldo Zea y Luis Villoro, el nacionalismo es un concepto que los atrae y les causa una serie de cuestionamientos, los cuales vemos en un número importante de sus trabajos.

La nación moderna en los países de América Latina ha sido un anhelo desde su misma independencia, podríamos decir que en cierta forma les corresponde una historia común, por tener una herencia cultural española. Mas sin embargo, no podemos estar de acuerdo en generalizar al estilo de Zea en cuestiones como el nacionalismo. No podríamos afirmar que el nacionalismo argentino sea el mismo que el mexicano. Por ejemplo, para México podemos vislumbrar la relación entre nación e historia a través del significado de la conquista, el desembarco de tropas francesas en 1838 (dando origen a la guerra de los



pasteles), la invasión norteamericana entre 1847 y 1848, la cual trajo como consecuencia la pérdida de más de la mitad del territorio, la intervención francesa de 1862 a 1867 y el desembarco norteamericano en Veracruz en 1914.

A continuación y para ilustrar lo anterior, citamos a Justo Sierra cuando habla de la batalla del 5 de mayo y sus repercusiones, no militares, sino en la conciencia e identidad de los mexicanos:

El 5 de mayo, por el número de los combatientes y por el resultado puramente militar de la acción (una retirada en orden estricto para esperar refuerzos), no es una batalla de primer orden, ni de segundo; no es Platea, es Matatón, por sus inmensos resultados morales y políticos: la nación entera vibró de entusiasmo; ignoramos si hubo mexicanos a quienes entristeciera el triunfo; creemos que no, en ningún partido, ni odio, ni ambición, ni desesperación, pudo tener la facultad de apagar los latidos de ningún corazón movido por la sangre mexicana. Unos callaban, otros clamaron en todos los rincones, en todos los ámbitos del país: no hubo aldea de indígenas en que no relampagueara la electricidad del patriotismo; aquella chispa súbita puso en contacto muchas conciencias dormidas para la patria, y a todas las despertó. Hubo una nación que resistiera el choque; esa nación se sintió capaz de supremos esfuerzos. En ese minuto admirable de nuestra historia, el partido reformista, que era la mayoría, comenzó a ser la totalidad política del país, comenzó su transformación en entidad nacional: la Reforma, la República y la Patria, comenzaron juntas en esa hora de mayo el viacrucis que las había de llevar a la identificación, a la unificación plena en el día indoloscible de la resurrección del derecho. Fuera de esta nueva y definitiva personalidad de la patria, nada había... átomos errantes, reliquias contrífugas del período genésico de nuestra nacionalidad.<sup>43</sup>

Así, el nacionalismo es un término complejo y amplio, sólo tratamos de distinguir dos de sus características: el cultural y el político. Sin embargo, interesa, para este trabajo, resaltar el nacionalismo cultural, ya que para los filósofos Zea y Villoro, es importante determinar y situarlo, incluso

han escrito sobre el problema, ya que es de interés para la cultura histórica mexicana.

A. Leopoldo Zea

- a) De la marginalidad a la autenticidad en una cultura nacional.

Como hemos dicho anteriormente, Leopoldo Zea dice que la cultura latinoamericana es marginal; se encuentra, debido a lo peculiar de su historia y la manera como se integra a occidente, en una posición desventajosa, puesto que así lo a colocado la cultura occidental.

Las condiciones en que América Latina se ha integrado a la cultura europea, dice Zea, provoca el prejuicio de lo europeo sobre el americano y sus deseos por trascender culturalmente sus fronteras. Pero el americano, a lo largo de su historia, ha mostrado su empeño por enseñar lo contrario, es decir, ha tomado consciencia de su situación en el mundo y se esfuerza por demostrar que las diferencias entre americanos y europeo son únicamente accidentales.

La idea del filósofo Zea es señalar cuáles son las condiciones en que se desarrolla cultural y espiritualmente el hombre latinoamericano. Su objetivo es determinar las ideas de esos hombres en su "circunstancia histórica": ésta, por sus características propias, marca las diferencias de un pueblo con respecto a otros, señala la identidad nacional.

Para complementar lo anterior, el filósofo mexicano asevera que: cuando un pueblo, en la medida que se integra como nación, tiende a contemplar ciertas particularidades para determinar su personalidad, busca la definición de su cultura. Esta se va redondeando en determinados momentos de su historia.

Zea define o caracteriza a la cultura mexicana o cualquier otra cultura como parte de la universal, en los siguientes términos:

Lo común a los mexicanos, a todos los nacionales; pero también, lo distintivo de los que no son los mexicanos, de los que no son nacionales de otros países; lo que permite distinguir la expresión cultural de un país de la cultura de otra nación, aunque ambas sean expresiones de la cultura sin más. Deslindar, precisar, lo común a una nacionalidad al mismo tiempo que lo distintivo respecto a otras sería la preocupación central para una definición de la cultura nacional.<sup>44</sup>

Esta precisión o distinción de lo particular de una nación en su cultura es expresión de situaciones en la historia del hombre perteneciente a ese país.

Leopoldo Zea plantea una manera particular de abordar el tema de la historia de las ideas en Iberoamérica, así como el dilucidar su por qué. En su Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica se fundamenta en el esquema de su maestro José Gaos. Parte del supuesto que existe para el siglo XX una independencia política, pero, y esa es la preocupación primordial de los filósofos latinoamericanos de nuestro tiempo según Zea, no existe una emancipación mental.

La aspiración de Zea es la siguiente: si la historia de Latinoamérica es diferente a la de Europa, su circunstancia también lo es, en consecuencia, la manera de abordar su estudio debe tener particularidades. Entonces, el nacionalismo sustentado para estos países, precisamente por la esencia marginal de su cultura, tiene que ser un nacionalismo diferente al de los países europeos. Desde nuestro punto de vista, el nacionalismo sustentado por Zea, que plantea la toma de conciencia de las posibilidades del

mexicano y aspira a que se reconozca la capacidad de su país, se opone esencialmente a la penetración e impacto de la cultura europea y norteamericana. Es por ello un nacionalismo a veces defensivo y en otras con una predisposición a reivindicar el pensamiento latinoamericano. Así lo señala Zea al afirmar que es un nacionalismo que niegue todo tutelaje.

Leopoldo Zea, cuando habla del nacionalismo cultural, tal parece que habla de América Latina en general, ya que a estos países, asegura, les corresponde una historia y una herencia cultural semejantes. Pero no sólo analiza el nacionalismo latinoamericano, sino que busca promoverlo en su sentido defensivo. Aún más, el nacionalismo cultural tan sólo constituye una etapa de su proyecto por integrar a los países latinoamericanos a la cultura occidental, lo cual los margina sin reconocer sus aportaciones a la cultura universal.

b) El historicismo como filosofía de la emancipación mental de la América Hispánica.

Ha sido largo el camino para lograr la tan anhelada emancipación cultural de América Latina. Hemos pasado, dice Zea, desde las primeras ideas de independencia y su realización durante la primera mitad del siglo XIX, hasta la influencia de la filosofía alemana en nuestro siglo, la cual conocemos a través de los escritos de José Ortega y Gasset y, posteriormente, por las enseñanzas de los transferrados españoles. Ante el panorama de ideas llegadas a nuestro país a lo largo de su historia, continuando con Zea, también podemos contar con manifestaciones de hechos sin influencias

exteriores. Todas las etapas del desarrollo cultural han contribuido, pero en el presente siglo, argumenta Zea, la Revolución Mexicana y la crisis europea -consecuencia de las dos guerras mundiales- permiten pensar en la posibilidad de tener una cultura auténtica en los países latinoamericanos.

Según Zea, la filosofía historicista en México:

...mostraba las hondas raíces que tenía la filosofía europea en la realidad de que se había originado, en el espacio-tiempo en que se había formado. Los grandes maestros de la filosofía occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esta realidad e historia.<sup>45</sup>

El historicismo lo proporciona al hombre latinoamericano la esperanza de liberarse o emanciparse culturalmente, puesto que vive en la esclavitud mental y está cansado de afirmar la verdad de otros en vez de la suya. Esto lo entiende como el derecho a la libertad. Entonces, el historicismo es una doctrina de la esperanza y la libertad. Pero esperanza y libertad reclamadas para la élite intelectual de América Latina, ya que son los intelectuales los que realizan aportaciones a la cultura, son los hombres concretos de los que habla Zea.

Leopoldo Zea plantea como creación y defensa de la cultura nacional la toma de consciencia de la problemática latinoamericana. Lo importante para Zea, no es desdeñar la cultura occidental para afirmar la nuestra, sino que es importante "retomar armas occidentales" para reaccionar al impacto. Una de ellas es el nacionalismo. Si bien es cierto, continua Zea, tiene su origen en Europa, el nacionalismo no adopta los limitados puntos de vista que sustenta:

Un nacionalismo que no parte del punto de vista que hace de una parte el todo, sino por el contrario, del punto de vista que llenan ya pueblos y hombres de que son parte de un todo.<sup>46</sup>

c) El uso del nacionalismo como opresión de un pueblo sobre otros.

La opresión para la cual sirve el nacionalismo. Zea la ubica en el plano internacional, es decir, la opresión ideológica de un pueblo hacia otros. Unos países reclaman y hacen válida su soberanía como naciones, pero para oprimir e imponer modelos a otras. El nacionalismo que sostiene Zea para Latinoamérica es diferente al de las naciones europeas y Norteamérica, países que imponen sus puntos de vista a otros pueblos.

Zea caracteriza el nacionalismo de pueblos oprimidos culturalmente como libertario, ya que se enfrenta a su realidad.

En términos generales, lo que asevera el filósofo mexicano es que occidente no ha sabido reconocer en otros pueblos lo reclamado para sí, y esto lo ha impedido, a los latinoamericanos, integrarse a la cultura universal. El europeo cree representar al todo.

Dentro de esta problemática, el autor de El positivismo en México incluye a los países asiáticos y africanos, pueblos subordinados que repiten y aceptan, sin tomar consciencia, las aportaciones occidentales a la cultura.

El nacionalismo sustentado por el nazismo y el fascismo, caracteriza a un pueblo desde el punto de vista racista.

dentro de este aspecto no podía tener cabida ningún otro pueblo, excepto en un estado permanente de subordinación. Zea hace alusión a los Estados Unidos, cuya pretensión es extender su cultura nacional, es decir, imponer su modo de vida y costumbres, presentarse como la expresión del liberalismo y la democracia, imponer sus puntos de vista bajo la bandera de libertad y democracia, pero con el objetivo de salvaguardar sus intereses económicos y políticos, llegando al grado, dice Zea, de apoyar a los tiranuelos de nuestra América, algo incompatible con la democracia.

Los países de América Latina no quieren vivir bajo la tutela y mirada de los Estados Unidos, quienes además, asegura Zea, buscan implantar su libertad y democracia en nuestros países. Asimismo, nuestro autor expresa su admiración por los logros de Estados Unidos en su vida interna y rechaza la intención de ese país por convertirse en juez de la libertad de otros pueblos.

d) El paso del marco nacional al universal en la cultura.

Zea afirma que si América Latina entró a la historia de la cultura occidental con el carácter de colonia, la coyuntura de la crisis europea de la posguerra, permite a la América Ibérica dar a conocer su verdad:

La cultura Occidental no es otra cosa que el conjunto asimilado de una serie de culturas que se han venido sucediendo en Europa. Es la síntesis de todas ellas. América tiene ahora la oportunidad de ofrecer una nueva síntesis cultural, parece ser esta su misión.<sup>47</sup>

El objetivo del nacionalismo sustentado por los países latinoamericanos, dice Zea, no se queda en la creación y



defensa de una cultura propia, sino que se emancipa mentalmente, encontrándose ante la posibilidad de contribuir a las preocupaciones o problemáticas que atañen al hombre sin más.

Zea pone como ejemplo la Revolución Mexicana. Antes de este acontecimiento histórico, el hombre de este país asegura sólo imitaba falsas imágenes importadas para justificar una actitud ante los demás. La Revolución fue, agrega, una expresión concreta y espontánea, producto de la realidad del hombre de México, por lo que ya fue posible que aportara algo al perfil del hombre universal, al cual Zea llama "el hombre sin más".

Una característica de cualquier cultura es tener la aptitud de asimilar los valores universales de la cultura y ajustarlos a las posibilidades propias; es decir, actuar dentro de su cultura y para la universal, considerando que no existen ni culturas superiores ni inferiores, sino simplemente diferentes.

Los pensadores latinoamericanos de nuestro tiempo, afirma Zea a manera de exhortación, tienen como tarea mostrar y reivindicar su cultura como occidental y contribuir a la universalización de ella; este hecho no es sino un afán de colaborar en algo que incumbe a todo hombre.

La insistencia de Zea en que los latinoamericanos contribuyan a la cultura universal, es aprovechando la coyuntura de la crisis cultural europea de la posguerra, de los problemas y consecuencias producidos por la segunda guerra mundial.

Lo representativo del nacionalismo en Latinoamérica, dice Zea, son demandas y derechos que corresponden a todo ser humano y de los cuales son herederos: libertad, dignidad del hombre, soberanía de los pueblos, derecho de todos los hombres a gozar de los frutos de su trabajo.

En un texto más reciente que sus obras consideradas importantes (El positivismo en México y El pensamiento latinoamericano), en Dialécticas de la conciencia en México de 1972, Zea dice que el nacionalismo mexicano no debe ocultar la realidad de este país, debe ser expresión de lo concreto. No debe ser tomado como una máscara que oculta lo mexicano. Quizá haga esta advertencia recordando a los positivistas, pero lamentablemente no profundiza en el problema. Creemos muy interesante retomar este aspecto en la época actual, la cual es muy diferente a la de hace cuarenta años.

Leopoldo Zea, al proponer un esquema para el estudio de las ideas en Iberoamérica, lo hace teniendo en mente un proyecto para conseguir que esta parte del mundo, al afirmar su pensamiento nacional, logre que se le tome en cuenta para mostrar su punto de vista y conseguir, de esta manera, integrarse a la historia de la cultura occidental. Asimismo, rechaza, nuestro autor, el dominio e imposición cultural de unos pueblos sobre otros. Propone una historia de las ideas comprometida para alcanzar la autenticidad de la cultura latinoamericana, así como para lograr su integración a la occidental.

## B. Luis Villoro

### a) Del nacionalismo libertario al nacionalismo opresor.

Debido a la imprecisión del concepto nacionalismo o quizá a lo complejo del término, Villoro encuentra tres tipos de confusión en la noción: primera, confusión entre lo auténtico y lo peculiar de una cultura, es decir, lo auténtico aun cuando reciba otras influencias no deja de plasmar la realidad que vive, en ese sentido se renueva; lo peculiar es expresión, al igual que la defensa de lo propio, de una actitud defensora de lo exterior, de allí su temor a renovarse.

Segunda, confusión entre cultura nacional y "cultura una", en otras palabras, una expresión auténtica es producto de la vida concreta de una comunidad y la idea de una cultura nacional unitaria puede ir en contra de esa autonomía cultural.

Tercera, confusión entre cultura nacional y cultura auspiciada por el Estado; Villoro plantea que el nacionalismo pasa por dos etapas: ayuda a la consolidación del Estado frente a las amenazas colonialistas del exterior y refuerza su dominio al interior de la sociedad.

Para Villoro, el nacionalismo:

...cumple una función distinta según sea el tipo de Estado que la utilice. Es un proceso de descolonización o de independencia nacional, puede ayudar a la integración del país, reforzar sus defensas frente al dominio exterior, estimular la confianza y el orgullo del país antes dependiente. Es entonces, un factor de liberación. Pero cualquier nacionalismo, al integrarse a la comunidad, favorece también la aceptación confiada de las relaciones sociales. Puede usarse también, por lo tanto, para limar los conflictos de clase, en aras de la "unidad nacional", para justificar la situación existente y rechazar, por "extrañas", ideas y actitudes disidentes. Se convierte entonces en un factor de conservación.<sup>48</sup>

El nacionalismo así caracterizado puede tener dos facetas, una de integración y defensa de la nación hacia el exterior, la otra de opresión al interior para acreditar un régimen.

Cuando el nacionalismo cultural deja de ser libertario y reprime las actitudes renovadoras y críticas, lo que realmente amenaza la autonomía de una cultura, en la época actual, dice Villoro, es la manipulación de las mentes por una cultura de consumo, la cual está al servicio de intereses individuales o sectores sociales. Estos intereses, no sólo son internos, sino también externos.

En este mismo orden de ideas, la preocupación de Villoro para lograr la autenticidad cultural, no es la afirmación de nuestras características, sino el compromiso que tiene que ir en el sentido de pensar libre y rigurosamente.

El concepto nacionalismo cultural es un término complejo y polémico. Luis Villoro plantea el problema de la siguiente manera: los que reconstruyen el pasado de nuestro país lo hacen para darle una utilidad en el presente, el nacionalismo es una expresión de unidad para atemperar discrepancias, teniendo como fundamento el proceso histórico. Por tanto, podemos pensar el nacionalismo como una ideología útil para mantener una situación; es decir, no podemos perder de vista su función de dominación y contemplarlo sólo como una defensa de la identidad nacional.

#### b) La identidad nacional y sus agentes.

La formación de lo común y de los problemas similares provoca la identificación de todos los nacidos en México. Es

deci, las condiciones socioeconómicas del mexicano provoca la identificación de diferentes grupos sociales. Por ejemplo, vemos las conclusiones a las que llega Villoro al disertar sobre ciertas medidas legislativas aplicadas a la Nueva España:

Una lista de estas medidas dará una idea de la cantidad de trabas legislativas que embarazaban el progreso económico de criollos, si tomamos que a cada decreto corresponde una prohibición anteriormente en curso y un agravio a la memoria del americano.<sup>49</sup>

La historia, dice Villoro, nace en América como un saber vital, esto es, como una actividad con sentido íntimamente ligado a la comunidad y a su pasado, asimismo dirige las acciones en el presente y es "anunciadora de fines".

El mexicano, al igual que un prisionero hace la comparación Villoro-, tal vez pierda la memoria de su antigua libertad, pero en cuanto adquiere la consciencia de su situación original, tiene el deseo de recobrar lo perdido. En este sentido, el mexicano no pierde la esperanza

de que su negación lo haga descubrir su verdadero ser. Por paradójico que parezca, el rechazo del propio ser es a la vez su afanosa búsqueda, porque los movimientos más hondos de la existencia vinculan siempre los extremos opuestos, y la vía de negación de sí mismo es la del propio descubrimiento.

Al volver a los orígenes:

El mexicano vuelve la cabeza hacia atrás y cree ver en su pasado una acumulación de elementos sociales y culturales que ocultan lo que es auténticamente. Hay que limpiar los desechos dejados por los años, remontar la corriente del tiempo, arrancar el sedimento que sepulta lo originario, y sólo entonces, quizá, descubriremos nuestras aptitudes dormidas.<sup>50</sup>

Pero esta forma de ver el pasado colonial y remontarse a la organización de los orígenes, buscar en el pasado remoto

la identificación, negando el pasado colonial que los oprimía, está en contraste con la idea que tiene la clase media criolla sobre la independencia. Esta:

No persigue una independencia definitiva...sino sólo un "gobierno propio" provisional. No se trata, pues, sino del viejo intento por cambiar de manos la gerencia de los bienes reales.<sup>51</sup>

La independencia que buscan no es de España, del rey o de la monarquía, sino sólo del gobierno. Los criollos acomodados se basan en el principio de que España y América son parte de la monarquía, sujetas al rey pero iguales entre sí, sin dependencia y subordinación de la una con respecto a la otra. Entonces, el nacionalismo es un concepto histórico que pasa por diversas etapas, la cual se forma en función del proceso histórico mismo. También depende de la idea que tengan los diversos grupos sociales.

Por otra parte, un elemento constitutivo o de identificación nacional es el indigenismo, concepto llevado y traído a lo largo de la historia nacional. Ha sido caracterizado de diversas formas:

el indigenismo contemporáneo es una mera etapa de un proceso histórico que conduce a una toma de conciencia de sí de la cultura mexicana.<sup>52</sup>

Lo indígena es una concepción teórica que forma parte del nacionalismo, es un proceso histórico en la conciencia y tiene lugar en la realidad social. En este renglón, dice Villoro, podemos contemplar dos aspectos: uno, donde el indígena es revelado, comprendido y juzgado; en el otro, el indígena es manifestado en la realidad social, donde es dominado y explotado.

En el esquema de Luis Villoro se señala la necesidad de adquirir conceptualizaciones autóctonas, un ejemplo es el indigenismo. Otro es cuando habla de la independencia, donde señala que por primera vez el pueblo participa en la destrucción de lo que se le había impuesto, así como retorna a sus orígenes.

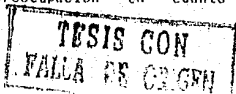
A diferencia de Zea, quien dice que Latinoamérica niega su pasado sin asimilarlo y por ello no llega a la "emancipación mental", para Villoro, la opresión vivida y la imposición de otra cultura, le provoca al mexicano volver a sus orígenes más remotos, a la organización anterior a la que le fue impuesta.

Finalmente daremos otro ejemplo, la diferenciación entre "gachupinos" y "criollos". Esta diferenciación no se dió en las clases privilegiadas. Villoro la atribuye a los "lotrados", quienes se hicieron voceros de los intereses americanos. Esta diferencia, continúa Villoro, es de carácter racial, por lo que servirá para encubrir y dramatizar diferencias sociales y económicas.

c) La integración de los países dependientes a la cultura occidental.

La época que vivimos es quizá la parte final de un largo proceso de integración de todas las culturas en una sola, afirma Villoro. Posiblemente, continúa, un paso importante en este proceso ha sido el gran adelanto tecnológico en el terreno de las comunicaciones.

Existe una doble preocupación en cuanto a la



universalización de la cultura; por un lado, la integración de las diversas culturas. "de la convergencia de todos los pueblos en una entidad superior"; por el otro, la enajenación o desintegración de las culturas particulares. En el segundo aspecto introduce a los países que sufren algún tipo de "enajenación y servidumbre", naciones de Asia, Africa y América Latina.

Así, agrega Villoro, una situación que es común de los países dependientes, provoca la reacción a través de movimientos nacionalistas y por recuperar las raíces culturales propias.

Para Villoro, la modernización e industrialización de los países del Tercer Mundo han agudizado las crisis de las culturas locales. A lo cual asevera:

A menudo, la cultura hegemónica es puesta al servicio de los intereses económicos que dominan el mercado. Los medios informativos se encargan de difundir una cultura uniformada, comercializada, desprovista de valores superiores, que las ciudades exportan al resto del país. La modernización de las viejas sociedades se ha acompañado, a menudo, con el remplazo de ricas culturas tradicionales por los vulgares patrones culturales de una mediocre sociedad de consumo. 3

La formación de una cultura auténticamente universal, dice Villoro, se basa en el respeto tanto de las culturas de etnias y nacionales, como regionales. Debe existir tolerancia y fomento a la diversidad cultural, sin renunciar a la integración de la cultura universal.

La cultura universal no debe ser la imposición sobre las naciones, la de "los imperialismos políticos y financieros", sino la conjugación armónica de las distintas culturas.

En Villoro, la autenticidad de una cultura no está en



destacar lo particular y hacerla valer ante el mundo, sino en eliminar en cierta forma el nacionalismo extremo, para así integrarse con autonomía, autenticidad y críticamente a la universal.

Debido a que el nacionalismo es un término complejo y diverso, no es posible pensarlo como algo establecido y definitivo, sino como producto de la historia de una nación. Es necesario, afirma Villoro, contemplarlo en sus dos aspectos como exhortación: libertario, integrador y defensor de una comunidad; así como en su aspecto justificador de un estado de cosas, donde limita o impulsa manifestaciones culturales según sea la situación.

Notas:

- [1]. Leopoldo Zea. El pensamiento latinoamericano. México, Ariel Selx-Barral, 1976, p. 17.
- [2]. Leopoldo Zea. El positivismo en México. México, El Colegio de México, 1981, p. 22.
- [3]. El pensamiento latinoamericano fue publicado en 1949 bajo el título de Dos etapas del pensamiento latinoamericano. En 1965 su autor lo amplió y apareció bajo su título actual.
- [4]. Francisco Lizcano Fernández nació en Madrid el 6 de diciembre de 1953. Licenciado en Filosofía y Letras (Sección Historia de América/Universidad Complutense de Madrid) y Maestro en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM).
- [5]. Leopoldo Zea. El positivismo... p. 24.
- [6]. Ibid. p. 238.
- [7]. Para Luis Villoro, la Revolución de Independencia tuvo diversas fases, por lo que es pertinente recobrar desde que se creó como idea y posibilidad, pasando por el aspecto de la revolución popular, hasta concluir con la consumación en 1821, no por la insurrección popular sino por la aristocracia criolla.
- [8]. Luis Villoro. El proceso ideológico de la Revolución de Independencia, México, UNAM, 1981, p. 84.
- [9]. Ibid. p. 57.
- [10]. Ibid. pp. 78 y 79.
- [11]. Ibid. pp. 12 y 13.
- [12]. Luis Villoro. "La tarea del historiador desde la

- perspectiva mexicana", en Historia Mexicana, vol. IX, pp. 338-339.
- [13]. Ibid. p. 336.
- [14]. Ibid. p. 332.
- [15]. Luis Villoro. El proceso ideológico..., p. 83.
- [16]. Luis Villoro. "El sentido de la historia", en Historia ¿Para qué?, Carlos Pereyra (et. al.), México, siglo XXI, 1984, p. 42.
- [17]. Luis Villoro. El proceso ideológico..., p. 21
- [18]. Leopoldo Zea. "La filosofía como historicismo", en Cuadernos Americanos, sep-oct de 1942, p. 107.
- [19]. Leopoldo Zea. El positivismo..., pp. 12 y 13.
- [20]. Leopoldo Zea. "El positivismo", en Estudios de Historia de la Filosofía en México, México, UNAM, 1985, pp. 227-247.
- [21]. Luis Villoro. El proceso ideológico..., p. 177.
- [22]. Ibid. pp. 11 y 12.
- [23]. Idem.
- [24]. Ibid. pp. 91 y 92.
- [25]. Luis Villoro. Los grandes momentos del indigenismo en México, México, La Casa-Chata, 1984, p. 10.
- [26]. Ibid. p. 19.
- [27]. Luis Villoro. El concepto de ideología y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- [28]. Leopoldo Zea. El positivismo..., p. 19.
- [29]. Ibid. p. 237.
- [30]. Luis Villoro. "Historia de las ideas", en Historia Mexicana, vol. XV, Nos. 58-59, pp. 15 y 16.
- [31]. Luis Villoro. "Génesis y proyecto del existencialismo

en México", en *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, No. 36 de 1949, p. 233.

[32]. *Ibid.*, p. 234.

[33]. Luis Villoro. *El proceso ideológico...*, p. 12

[34]. *Ibid.*, p. 39.

[35]. Luis Villoro. "Corrientes Ideológicas en la época de la Independencia", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1985, pp. 169-199.

[36]. Luis Villoro. *El concepto de...*, p. 115.

[37]. Luis Villoro. *El proceso ideológico...*, p. 53.

[38]. Luis Villoro. "Corrientes Ideológicas...", p. 177.

[39]. Andrés de Blas Guerrero (San Sebastián 1947), doctor en Ciencias Políticas y periodista, es autor de *El socialismo radical en la República* (Madrid, 1978) e *Introducción al sistema político español* (Barcelona, 1983), ha publicado diferentes estudios de ciencia e historia políticas. Coordinador de Estudios y Programas de la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo los años de 1981 y 1982, es en la actualidad catedrático de Teoría del Estado y Derecho Constitucional en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Complutense.

[40]. Andrés de Blas Guerrero. *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, España, Espasa-Calpe, 1984, p. 27.

[41]. *Idem.*

[42]. *Ibid.*, p. 92.

[43]. Justo Sierra. *Evolución política del pueblo mexicano*. México, UNAM, obras completas, tomo XII, 1977, p. 323.

[44]. Leopoldo Zea. "características de la cultura nacional".

México, UNAM, 1969, p. 9.

[45]. Leopoldo Zea. Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica, México, UNAM, 1956, pp. 106 y 107.

[46]. Leopoldo Zea. América en la historia. España, Revista de Occidente, 1970, p. 85.

[47]. Leopoldo Zea. "América como problema", en Cuadernos Americanos, nov-dic de 1944, p. 129.

[48]. Luis Villoro. El concepto de..., p. 191.

[49]. Luis Villoro. El proceso ideológico..., p. 30.

[50]. Luis Villoro. El proceso ideológico..., pp. 160-161.

[51]. 1969, p. 114.

[52]. Luis Villoro. Los grandes momentos..., p. 12.

[53]. Luis Villoro. El concepto de..., p. 193.

## Conclusiões

En esta parte conclusiva del trabajo, no podemos evitar reflexionar sobre la impresionante trayectoria intelectual de ambos filósofos, no podemos tampoco soslayar el valor de obras como *El posilavismo en México* o *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, novedosas en su momento, cuya influencia se prolonga más allá de su aparición.

El presente trabajo tiene razón de ser desde el momento que vemos la aportación de hombres que ya alcanzaron el punto más alto en su fructífera carrera intelectual: Leopoldo Zea tiene casi ochenta años y Luis Villoro está muy cerca de los setenta.

Esta parte final del trabajo abordará los siguientes aspectos: 1) señalaremos sus opiniones acerca de la política y las implicaciones en su vida como intelectuales, ya que forma parte del contexto social y de su personalidad; 2) abordaremos el problema de la circunstancialidad de la filosofía de lo mexicano; 3) trataremos la cuestión del nacionalismo y la integración de los países latinoamericanos a la vida cultural occidental; 4) analizaremos las implicaciones de la marginalidad de la cultura latinoamericana y, finalmente; 5) haremos referencia a las principales críticas hechas a la historia de las ideas en México.

Primero. Leopoldo Zea, premio de cultura Gabriela Mistral en 1987, asegura, en la entrevista hecha por Edgar Montiel un año antes, que la filosofía es un ejercicio crítico y considera al latinoamericanismo tan vigente en los ochenta

como a mediados de siglo, cuando la impulsó en el grupo filosófico Ilperión. Villoro, por su parte, asevera que una filosofía auténtica es aquella que piensa con disciplina e independencia de cualquier doctrina. Asimismo, afirma actualmente que no es necesario adoptar un sistema doctrinario en particular para pensar con autonomía, sino estar abierto a diversas manifestaciones filosóficas.<sup>2</sup>

En este sentido, Zea asevera que la filosofía debe mantener su distancia frente a la política, a la cual entiende o asocia al poder, a la dirección de instituciones y al ejercicio de puestos de elección. Según Zea, sus trabajos son de crítica a toda la política mexicana.<sup>3</sup>

Villoro confiesa su acercamiento y participación política, pero se inclina a ella, a diferencia de Zea, no por razones teóricas, sino "a la indagación por la injusticia y la humillación que sufren tantos hombres"<sup>4</sup>. Su participación en política, agrega, es por impulsos morales.

La idea de ambos filósofos respecto a la vinculación del intelectual con la política es radicalmente distinta y esto da comienzo desde la misma noción que tienen sobre el término político. Zea pretende tomar distancia frente a ella, no obstante su colaboración con el Partido Revolucionario Institucional -desde 1955-, del cual niega ser ideólogo<sup>5</sup>. Pero acaso, nos preguntamos, su exhortación en 1987 a pensar en el PRI como la opción más conveniente entre las demás para la solución de nuestros problemas, no es participación política.<sup>6</sup>

Para Luis Villoro, Premio Nacional de Ciencias Sociales en



1987, su participación en movimientos de izquierda y su simpatía por el marxismo se debe al carácter libertario de ambos. Esta misma motivación lo inclina hacia la filosofía. Así, asegura, la filosofía en tiempos de crisis alimenta muchas esperanzas.<sup>7</sup>

Segundo, Leopoldo Zea y Luis Villoro participan de la filosofía de lo mexicano a finales de los cuarenta. No obstante, ¿cabría la posibilidad de pensar vigente la filosofía de lo mexicano?

Zea asegura que la historia de las ideas en México tiene diversas etapas, en donde cada una supera a la anterior y todas aportan algo a la cultura mexicana, así como a su realización. Pero por otra parte, Zea supone que las características de la filosofía de lo mexicano -unidad, identificación histórica, hábitos y costumbres comunes, una religión compartida, etc.- son similares en los países latinoamericanos. Su obra está dedicada a demostrarlo y así contribuir a la emancipación cultural iberoamericana. No obstante, este anhelo no tiene una limitación, tampoco un contexto histórico. Dice nuestro filósofo en 1986 que el latinoamericanismo es tan vigente como anteriormente; inclusive, afirma que los integrantes del grupo Hiperión terminaron renegando de él, no siendo así su caso personal a pesar de que él mismo, como autor, sea considerado como algo pasajero en el pensamiento mexicano.

En los sesenta, asimila otro tipo de manifestaciones filosóficas que le son útiles y están de acuerdo a su filosofía, por ejemplo Sartre y los filósofos que más tarde

serán agrupados en la llamada escuela de Frankfort. Entre 1961 y 1962 viaja por Asia y Africa, con lo cual vincula las características culturales de esos países con los iberoamericanos.

Luis Villoro, después de sus primeros trabajos históricos, asume una posición crítica hacia la filosofía de lo mexicano, distinguible a través de los ensayos: "La cultura mexicana de 1910 a 1960" (1960), "La historia de las ideas" (1966) y "El sentido actual de la filosofía en México" (1968).

En esta década, Villoro asegura haber asimilado sobre todo la filosofía anglosajona y sus trabajos se orientan - asegura en la entrevista "Por la razón apasionada"- hacia problemas que interesen a todo hombre, ya que, continúa, la filosofía se ocupa de problemas que no solo afectan a nuestra conjuntura, sino que se refieren al ser humano en su conjunto:

Por definición cualquier reflexión racional sobre los problemas que interesan a la especie humana en cuanto tal, y no solo a un grupo, es filosofía.<sup>8</sup>

Ahora, si somos consecuentes con las tesis historicistas ¿acaso no debemos situar o contextualizar la filosofía de lo mexicano? A pesar de las consideraciones de Zea, debe ubicarse la filosofía de lo mexicano en los cuarenta y cincuenta, época en que había claras expresiones nacionalistas en la cultura.

Tercero. El nacionalismo aquí tratado podría mover a múltiples confusiones, ante lo cual cabe hacer algunas aclaraciones.

En Leopoldo Zea, Premio Nacional de Ciencias y Artes para

Historia, Ciencias Sociales y Filosofía en 1950, el nacionalismo es un momento en la filosofía mexicana, que lograda en su opinión la negación dialéctica de nuestro pasado y distinguidas sus aportaciones a la cultura occidental, lo extiende a Latinoamérica para lograr su independencia cultural. Con lo anterior, Zea propone y afirma reiteradamente que las naciones iberoamericanas tienen un pasado común y una cultura compartida, lo cual nos identifica con problemas semejantes y cuya solución se encuentra en la unidad cultural de los hispanoamericanos (incluye a los españoles porque los considera marginados en su propio continente). Esto nos permitirá, asegura nuestro autor, integrarnos a la cultura occidental sin perder nuestra particularidad, con independencia y reafirmando nuestra nacionalidad.

En las obras de carácter histórico de Luis Villoro, encontramos al nacionalismo como un concepto con diversas acepciones, es esencialmente histórico. Dice que el mexicano al volver la cabeza hacia atrás cree ver en su pasado una acumulación de elementos sociales y culturales que ocultan lo que es auténticamente y al descubrirlas encuentra aptitudes antes no consideradas.

Como parte de la cultura nacional, Villoro considera al indigenismo como histórico, el cual tiene diversas etapas y la actual, continúa, es una en un proceso histórico que conduce a la toma de conciencia de sí de la cultura mexicana.

En la presente década, Villoro piensa que estamos en una etapa diferente, la cual se caracteriza por la integración de

las diversas culturas nacionales en una sola. Pero el problema o dilema no sería la universalidad o particularidad cultural, sino el grado de autenticidad o inautenticidad con que se abordaría a la universalización de la cultura.

Al mismo tiempo, Villoro piensa el comportamiento del nacionalismo al interior de una sociedad. Este, creemos que tiene en mente su desarrollo en México durante el presente siglo, tiene dos momentos: uno libertario y otro opresor. En el primero libera y unifica en cuanto se superan crisis de diversos tipos; en el segundo, ya establecida una situación, se transforma en opresor y rechaza expresiones críticas y renovadoras.

Para Villoro, pensar con autonomía sobre problemas que atañen a todo ser humano, no quiere decir que no se reflexione sobre la realidad que vivimos. Afirma que al pensar sobre problemas que incumben al hombre en general, lo hacemos de acuerdo a nuestra sociedad.

Cuarto. Leopoldo Zea parte del supuesto de que Europa nos margina y de que somos marginados porque no hemos asimilado nuestro pasado. ¿No podría partir de otros supuestos que no nos marcaran de antemano como marginados? ¿Acaso no nos marginamos a nosotros mismos al asumir esto como un hecho?

De lo anterior podemos concluir dos aspectos: en primer lugar, Zea reclama un sitio para los latinoamericanos en la cultura occidental, pero la opresión hacia América Latina no sólo es de carácter cultural. No habla de la opresión económica de nuestros pueblos y sus repercusiones. Cuando

promueve la creación de una filosofía propia y la negación dialéctica de nuestro pasado, su preocupación es acaso por la marginación de los intelectuales iberoamericanos. Así quizá podríamos explicarnos el éxito editorial de obras como *El pensamiento latinoamericano*, que llegó a su tercera edición en 1976. ¿Zea habla en nombre y por la comunidad intelectual? En segundo lugar, la aceptación de sus propuestas se arraigan especialmente en el ámbito intelectual latinoamericano. Su influencia tenía especial acogida en los que de una o de otra manera se identifican con los hispanoamericanos a los que se refiere Zea, quienes muchas veces tienen en sus manos instituciones de carácter cultural.

Villoro, a mediados de los ochenta, se inclina a creer que el nacionalismo cultural no responde a necesidades reales, por lo que promueve una actitud crítica y renovadora. No cree que debamos sujetarnos a una doctrina filosófica ni a la idea de considerarnos poco aptos para reflexionar sobre problemas que interesen a la humanidad. Esta actitud no va en contra de pensar sobre nuestra propia realidad: el México actual. Por ejemplo escribe sobre "La reforma política y las perspectivas de democracia", en 1979.

Quinto, la crítica a la historia de las ideas en México proviene de una manera importante de filósofos e historiadores norteamericanos<sup>9</sup>. El interés y acercamiento a la historia de las ideas desarrollada en los países hispanoamericanos se debe y se retroalimenta, según Harold Eugene Davis, con la extensión de su cultivo. En "Historia de las ideas en Latinoamérica", Davis realiza un estudio cuantitativo y

temático, y critica la falta de definición y síntesis en los estudios. En su opinión, las investigaciones tienden a ser fragmentarias. Agrega también que:

En su mayoría se trata de estudios sobre las ideas de pensadores tomados individualmente, lo cual es útil para ir rellenando el cuadro; lo que falta es un concepto general tanto de la historia intelectual de cada nación como de la historia intelectual de Latinoamérica toda.<sup>10</sup>

William D. Raut, en artículos más reflexivos, trata el enfoque de la historia de las ideas y lo divide en interno y externo. Al primero lo caracteriza como el estudio de las ideas fuera del problema de su origen social; es decir, la mente humana posee una "vitalidad creadora" que actúa con independencia de la vida social. A esta inclinación la llama historia de las ideas.

El enfoque externo implica la relación de las ideas con los acontecimientos. La historia intelectual, como llama a este enfoque, contempla la utilidad de las ideas en la supervivencia de una sociedad.

Así, agrega Raut:

es obvio que cualquier estudio de las ideas en la historia, derivado de y basado en los supuestos del historicismo, será lo que he llamado historia interna de las ideas en vez de historia intelectual externa.<sup>11</sup>

Esta historia interna de las ideas, asegura Raut, se convierte en biografía estrecha de las ideas de individuos importantes. Esta manera de analizar la historización de las ideas no deja de ser interesante y sugerente, en términos de que puede cubrir en cierta forma algunos aspectos de la historia de las ideas, pero esto nos permite pensar que dicho estudio podría tener otros principios en los cuales

fundamentarse.

En este sentido, la crítica de Raat, a quien se le suma Charles A. Hale, está orientada básicamente a que la historia de las ideas realizada en México parte de dos preceptos: primero, la reiteración del debate entre la originalidad o la imitación en el pensamiento latinoamericano y; segundo, la sustentación y superposición de un esquema que lo consideran "la realidad"; esquema que no es una guía para aproximarse a la explicación del pasado. Tiene sus propios propósitos filosóficos y refleja una esperanza para el futuro.

La finalidad de la historia de las ideas en México, continúa Raat, tiene por objetivo político la identificación de una sociedad en sí misma, sobre la base de un "mexicanismo consciente".

Raat propone una historia de las ideas desinteresada, que utilice los recursos del presente sin que el pasado pierda su integridad. En resumen, una historización de las ideas que no amolde el pasado a los anhelos del presente.

En particular, a Zea, en el caso del positivismo, le critican Raat y Hale, la escasa utilización de fuentes de carácter histórico y su limitación al no considerar las actitudes de otros grupos sociales ante la influencia de dicha doctrina, por ejemplo "de los reyistas, de los trabajadores y de la Iglesia".

A Leopoldo Zea y Luis Villoro los colocan en la misma situación. Ambos, afirma Raat, realizan historia interna de las ideas. Este hecho, según critican Raat y Hale, significa la utilización del historicismo, es decir, Zea y Villoro

abusan del pasado en beneficio del presente.

No obstante, creemos que en las obras de Zea y Villoro existen dos formas de abordar la historia de las ideas, donde influyen diversos factores ya desglosados al interior del trabajo.

A lo largo de la tesis hemos tratado de señalar sus diferencias, pese a que ambos se los incluya en el cultivo de la historia interna de las ideas. En Zea no se distingue, al abordar problemas del pasado humano, si pretende realizar historia o lograr la realización de su proyecto filosófico. En el caso de Villoro, creemos que cuando realiza un trabajo de historia lo realiza como tal y cuando lo hace de filosofía es entendiendo filosófico.

Notas:

- [1]. Edgar Montiel. "Travesía en busca de la razón americana", en la revista Universidad de México, vol. XLI, No. 424, mayo de 1986, pp. 11-16.
- [2]. Mariflor Aguilar, Carlos Alvarez y Griselda Gutiérrez. "Por la razón apasionada", en la revista Universidad de México, vol. XLI, No. 426, enero de 1986.
- [3]. Edgar Montiel. "Travesía... p. 15.
- [4]. Mariflor Aguilar... p. 22.
- [5]. Edgar Montiel. "Travesía... p. 16.
- [6]. Leopoldo Zea. "Proyecto nacional: raíces históricas y modernización", conferencia sustentada en el Partido Revolucionario Institucional, cuyo tema fue Revolución y modernidad, 1987, p. 10.



[7]. Mariflor Aguilar.... p. 22.

[8]. Idem.

[9]. Los autores consultados son: Harold Eugene Davis "La historia de las ideas en Latinoamérica" y "Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica"; Charles A. Hale "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea"; Zdenek Kourim "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea"; William D. Raat "Ideas and history in Mexico" y "Leopoldo Zea y el positivismo: una reevaluación"; y Max Saville "The enlightenment and the idea of America".

[10]. Harold Eugene Davis. "La historia de las ideas en Latinoamérica, en Latinoamérica, No. 2 de 1969, p. 16.

[11]. William D. Raat. "Idea e historia en México. Un ensayo de metodología". en Latinoamérica, No. 3 de 1970, p. 182.

Bibliografía:

1. Aguilar Mariflor (et. al.). "Por la razón apasionada", en Universidad de México, vol. XLI, No. 420 de enero de 1986, pp. 19-23.
2. Blas Guerrero, Andrés de. Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas. España, Espasa-Calpe, 1984, 178 p.
3. Collingwood, Robin George. Idea de la historia. México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 323 p.
4. Conaughton, Brian F. "El nacionalismo latinoamericano: siglo XIX", en Latinoamérica, No. 3 de 1970, pp. 9-25.
5. Davis, Harold Eugenio. "La historia de las ideas en Latinoamérica", en Latinoamérica, No. 2 de 1969, pp. 9-37.  
-----"Problemas en la historia de las ideas en Latinoamérica", en Latinoamérica, No. 5 de 1972, pp. 43-54.
6. Delgado Ballesteros, César H. "Medio siglo de eventos institucionales relacionados con la historiografía mexicana (Cronología 1900-1949)". mimeógrafo, 16 hojas.
7. Dilthey, Wilhelm. El mundo histórico. México, Fondo de Cultura Económica, obras de W. Dilthey vol. VII, 1978, 430 p.
8. Gaos, José. Confesiones Profesionales. México, UNAM, obras completas vol. XVII, 265 p.  
-----"En torno a la filosofía mexicana", México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, 187 p.  
-----"Seminarios de José Gaos", s.f.b., pp. 160-170.
9. Hale, Charles A. "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", en Historia Mexicana, vol. XX, No. 78, pp. 285-304.
10. Hernández Luna, Juan. Samuel Ramos (su filosofía sobre lo mexicano). México, UNAM, 1956, 198 p.

11. Kourim, Zdenek. "Ensayo de la filosofía de la cultura americana: Leopoldo Zea", en *Latinoamérica*, No. 7 de 1974, pp. 77-100.
12. *Leyes y Reclamos del INAH*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1963, 161 p.
13. Lizcano Fernández, Francisco. *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*. España, Cultura Hispánica, 1986, 150 p.
14. Monsiváis, Carlos. "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX, en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 1981, pp. 1377-1548.
15. Montiel, Edgar. "Travesía en busca de la razón americana", en *Universidad de México*, vol. XLI, No. 424 de mayo de 1986, pp.11-16.
16. O'Gorman, Edmundo. "La historiografía", en *México: 50 años de Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 426 p.
17. Ortega y Gasset, José. *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. España, Revista de Occidente, 1981, 173 p.
18. Potash, Robert A. "Historiografía del México Independiente", en *Historia Mexicana*, vol X, pp. 361-412.
19. Quintanilla, Lourdes. *Lira de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR)*, México, FCPyS, UNAM, 1980, 45 p.
20. Raut, William D. "Leopoldo Zea y el positivismo: Una reevaluación", en *Latinoamérica*, No. 2 de 1969, pp. 171-189.
- "Idea e historia en México. Un ensayo sobre metodología", en *Latinoamérica*, No. 3 de 1970, pp. 175-188.

21. Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. México, UNAM, biblioteca de filosofía mexicana vol. X, 1943. 189 p.

----- *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, Espasa-Calpe, colección Austral No. 1080, 145 p.

22. Savollo, Max. "The enlightenment and the idea of America" *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México* (Memorias de la 3a. reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos 1969). México, UNAM COLMEX, The University of Texas at Austin, 1971.

23. Suárez-Iníguoz, Enrique. "Los intelectuales en México", s.f.b., pp. 185-201.

24. Ernesto de la Torre Villar. *Imagen y obra escorrida*. México, UNAM, colección México y la UNAM, No. 26, 1984, 38 p.

25. Villegas, Abelardo. *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985, 181 p.

-----"Ortuga en México", en *Los Universitarios*, vol. XII, No. 15, Julio de 1984, pp. 28-30.

26. Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 196 p.

-----"Corrientes ideológicas en la época de la independencia", en *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963, pp. 169-199.

-----"La cultura mexicana de 1910 a 1960", en *Historia Mexicana*, vol. X, pp. 196-219.

-----"Génesis y proyecto del existencialismo en México", en *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, No. 36 de 1949, pp. 233-246.

-----Los grandes momentos del Indigenismo en México. México, La Casa-Chata, 1984, 289 p.

-----"Historia de las ideas", en Historia Mexicana, vol. XV, Nos. 58-59, pp. 161-195.

-----El proceso ideológico de la Revolución de Independencia, México, UNAM, 1981, 270 p.

-----"El sentido de la historia", en Historia ¿Para qué?, Carlos Pereyra (et. al.), México, Siglo XXI, 1980, pp. 33-52.

-----"La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana", en Historia Mexicana, vol. IX, pp. 329-339.

27. Zea, Leopoldo. "América como problema", en Cuadernos Americanos, nov-dic de 1944, pp. 126-130.

-----América en la historia, España, Revista de Occidente, 1970, 256 p.

-----"Características de la cultura nacional", México, UNAM, 1969, 89 p.

-----Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1974, 117 p.

-----Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica, México, UNAM, 1956, 120 p.

-----"La filosofía como historicismo", en Cuadernos Americanos, sep-oct de 1942, pp. 107-110.

-----El pensamiento latinoamericano, México, Ariel Seix-Barral, 1976, 542 p.

-----"El positivismo", en Estudios de historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1963, pp. 227-247.

-----"El positivismo en Iberoamérica", en Filosofía y

Letras, tomo XXXII, Nos. 66-69, 1958.

-----El positivismo en México, México, Fondo de Cultura  
Económica, 1968, 481 p.