

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

FILOSOFÍA MEXICANA Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

LIC. VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

DIRECTOR DE TESIS:
DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE



MÉXICO, D.F. NOVIEMBRE DE 2005

MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA

N: 350799



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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

ÍNDICE

Introducción / 2

I. La realidad actual, Hermenéutica analógica y Filosofía mexicana / 11

- 1.1 La realidad actual en filosofía / 11
- 1.2 La hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot / 19
- 1.3 La realidad mexicana como punto de partida del filosofar / 27

II. El ejercicio de la razón frente a la realidad mexicana: Historia de las Ideas y Hermenéutica / 30

- 2.1 Surgimiento apologético de la Filosofía mexicana / 35
- 2.2 De las Bibliografías a la Historia de las Ideas filosóficas / 45
- 2.3 De la Historia de las Ideas a la Historia de la filosofía mexicana / 52
- 2.4 Historia de la filosofía mexicana y Filosofía mexicana / 62

III. El movimiento de la Filosofía mexicana en el siglo XX / 69

- 3.1 Los antecedentes teóricos: Barreda, Vigil, Sierra, Chávez. / 69
- 3.2 Los iniciadores: Caso, Vasconcelos, Reyes / 73
- 3.3 La autoconciencia de la filosofía mexicana: Gaos y Ramos / 78
- 3.4 Los continuadores: los Hiperiones, Moreno y Zea. / 83

IV. Los problemas teóricos / 91

- 4.1 Pensamiento o filosofía / 92
- 4.2 Copia u originalidad / 99
- 4.3 Filosofía en México o Mexicana / 111
- 4.4 Universalismo o particularismo / 119
- 4.5 Normalidad o modernización / 130

V. Renovación de la Filosofía mexicana / 145

- 5.1 Lo mexicano en filosofía: lo propio / 145
- 5.2 Elementos para una Historia de la filosofía mexicana / 154
- 5.3 La enseñanza de la filosofía / 158
- 5.4 Filosofía mexicana para el siglo XXI / 178

Conclusiones / 185

Bibliografía / 192

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: _____

MUÑOZ ROSALES VICTORICO

FECHA: _____

24 / XI / 2005

FIRMA: _____

INTRODUCCIÓN

Entre las opciones de filosofar "en directo" o bien realizar investigaciones históricas que fundamenten la filosofía que hacemos, se encuentran algunas de las formas como hemos gustado de plantear los asuntos filosóficos en México, que no es otra que hacerlo *de una manera excluyente y en forma disyuntiva*. Tal manera de tratar los asuntos no es del todo infundada, pues se debe correlativamente a la lucha entre concepciones distintas de lo que es o debe ser la filosofía. De acuerdo a este planteamiento, en el momento en que se pretende ejercer la razón, ésta se encuentra en un campo situado en el que cualquier pronunciamiento toma una posición, en el contexto y ante los demás.

El carácter disyuntivo al que se enfrentan los filósofos mexicanos al abordar su quehacer es el más notorio y tiene múltiples aspectos: ¿utilizo el ensayo o mejor creo sistemas?, ¿filósofo sobre la realidad o sobre problemas teóricos y abstractos de la filosofía? (uno de los planteamientos que a manera de crítica hacía Samuel Ramos era: filósofo sobre la realidad o sobre libros de filosofía), ¿me ubico en el particularismo o en el universalismo?, ¿hago filosofía auténtica o imito filosofías?, ¿qué tenemos, filosofía en México o mexicana?, ¿la filosofía es sólo análisis de conceptos o tiene una función social de carácter ideológico y liberador? Aún más ¿la filosofía es una técnica de análisis, una ciencia o una ideología? ¿se es filósofo o profesor de filosofía? ¿Tenemos pensamiento filosófico mexicano o filosofía mexicana? En fin, muchos más planteamientos disyuntivos pueden hacerse y, de no ser por la lucha de las diversas posturas, que se dan de manera excluyente, la variedad de alternativas supondría un enriquecimiento del pluralismo teórico y filosófico mexicano.

A mi juicio es así, sin embargo, los reduccionismos y exclusiones insisten en mantener cada filosofía profesada como la filosofía; lo cual conlleva que existan hegemonismos univocistas y relativismos equivocistas, es decir, un contexto en donde ciertas formas de concebir y ejercer la filosofía que, al institucionalizarse, se hacen hegemónicas influyendo en los diversos espacios y canales filosóficos de nuestra cultura y volviendo a otras marginales.

En otro trabajo, específicamente en la tesis de licenciatura, me animó el problema sobre la función de la filosofía y lo establecí de la siguiente forma: ¿de qué manera las significaciones subjetivas pueden convertirse en facticidades objetivas? O dicho de otra forma, ¿de qué manera la filosofía puede convertirse en hecho de una realidad y al convertirse en hecho influir en ella y modificarla? Me preocupaba en aquel caso la función social de la filosofía y la respuesta no podía más que entenderla en sus funcionamientos ideológicos, de una teoría que buscaba simbólica y significativamente su correlato práctico en la realidad.

Ahora, en este nuevo ejercicio, indago una parte complementaria que puede establecerse así: ¿de qué forma las facticidades objetivas pueden convertirse en significaciones subjetivas, o bien de qué manera los hechos, acontecimientos y textos cobran sentido y anuncian, en este caso, alguna filosofía? y, al interpretarse así, influir en la concepción filosófica mexicana en particular y en la filosofía en general.

Derivado de lo anterior, el problema teórico propuesto consiste en *reconocer y reconceptualizar a la filosofía mexicana en sus vertientes y tradiciones; lo primero debido aún a su evidente abandono y lo segundo a su adecuación para nuestro tiempo.*

Me explico. Las cuestiones y problemas medulares de la filosofía mexicana me parecen de una actualidad insoslayable, sin embargo, al momento de tratarlas y descubrir la forma como hoy son planteadas, da la apariencia de que nos hemos estancado pues se siguen argumentaciones ofrecidas en la primera mitad del siglo XX, en la mayoría de los casos, sin rebasarlas, dando la impresión de que se trata de asuntos insolubles o aporéticos que, definitivamente, son por su complejidad relegados al olvido y, por lo mismo, se van ignorando poco a poco. De esa forma, la reactivación de la filosofía mexicana conlleva lastres en su mismo planteamiento, obstáculos epistemológicos que por no resolver las aporías y dilemas que se le plantearon en sus inicios, o por desconocer las soluciones propuestas a los problemas planteados con antelación, reproducen la incomprensión y negación de la filosofía mexicana. Valga como un ejemplo lo que ya señalábamos sobre si lo nuestro es filosofía o sólo pensamiento -asunto al que José Gaos le dedica una parte de su obra-, o bien el aspecto de si somos particularistas o universalistas, asunto que desarrolla Samuel Ramos. De acuerdo con lo anterior se vuelven a plantear algunos problemas que la globalización y la crisis de los valores han reactivado en nuestra cultura; pero se filosofa sin tomar en cuenta las propias tradiciones y, además, sin el reconocimiento de que existen filosofías hegemónicas que subvaloren a otras formas de filosofar simplemente porque no cubren los cánones con los cuales se identifica el paradigma de lo filosófico y, lo peor, mientras existan entre nosotros filósofos que lo creen. En ese estado de las cosas y si no hacemos algo nuestra filosofía puede seguir siendo cuestión de ignorancia, falta de reconocimiento y ninguneo.

A mi juicio, la filosofía mexicana ha puesto el dedo en la llaga al señalar que el ejercicio

del filosofar no consiste sólo en la importación de filosofías extranjeras, en la copia o imitación de ajenos pensamientos, en repetir lo que otros piensan, sino en ejercer la razón, en desarrollar el acto o acción del filosofar por cuenta propia, bien que apoyándose en lo hecho o pensado por otros filósofos, pero en una recepción y acercamiento crítico, electivo y modificando o adaptando lo que necesitamos de alguna filosofía a nuestra específica realidad. Pese a los esfuerzos en esta dirección es preciso insistir en lo anterior.

La filosofía mexicana nace con estos principios y hunde sus raíces en nuestra historia; hoy se hace necesario hacerlos explícitos y difundirlos.

Por otra parte, los análisis sobre la filosofía mexicana deben adecuarse al nuevo contexto, es decir, tenerlo en cuenta pues ya no podemos discutir igual que como lo hicieron los filósofos del siglo XX. La circunstancia mexicana se ha modificado, el planteamiento de sus problemas también, por ello requerimos retomar sus discusiones, resolver los asuntos problemáticos que se llegaron a plantear y avanzar en su tratamiento y posible solución. Y en otros sentidos o con otros sentidos, recrear o crear nuestros propios problemas con respecto a la situación que nos ha tocado en suerte. De ahí que sea necesario hacer una reconceptualización de la filosofía mexicana y rescatar, hacer funcionar, nuestras propias tradiciones filosóficas.

Esta reformulación de la cuestión sobre cómo las facticidades objetivas pueden convertirse en significaciones subjetivas, viene a complementar nuestras investigaciones primeras. En cuanto al tema que nos ocupa, la relación ha podido formularse gracias a la existencia fáctica de textos que registran una pujante línea sobre la filosofía mexicana. Considero que en ambas formas de plantear los problemas (la que va de las significaciones

subjetivas a las facticidades y de éstas a las primeras) está la búsqueda de establecer nexos y relaciones entre la teoría y la práctica, cuya influencia es recíproca; la filosofía influye en la realidad y la realidad influye en la filosofía.

Ya no podemos discutir igual que nuestros filósofos del siglo XX porque ellos plantearon el proyecto de la filosofía mexicana, la que hoy es una realidad. Así pues, no se trata de sacar de la nada o de crear de la nada, los hechos, las obras y los autores pasados ahí están, aunque, lo que a los ojos de algunos parece filosofía, para otros no lo es; y al investigar sobre la filosofía mexicana a más de uno se le enfrentarán inmediatamente la crítica, los obstáculos y las incomprensiones sobre el asunto. ¿Por qué es esto así?

Como decía, a cada paso se encuentran problemas planteados que al parecer nunca se resolvieron, son como los cadáveres teóricos insepultos de una lucha ideológica, que todos sostuvieron, pero en la cual nadie quiere hacerse cargo de ellos y ahí están, ahí continúan.

De no ser por un apasionante interés, cualquier investigador no haría más que abandonar el tema ante tantas señales que desaniman o "convencen" sobre lo perdido de semejante asunto: el de sostener hoy, todavía, la existencia de la filosofía mexicana. Sin embargo, tanto señalamiento y la intensidad del ataque, informan sobre *varias formas* de entender el quehacer filosófico en nuestro medio.

En efecto, se pregona que la filosofía es universal, la filosofía es rigurosa, la filosofía es una actividad superior del entendimiento, plantea problemas ontológicos o metafísicos o epistemológicos y, en el más feliz de los casos, sobre todos esos aspectos y otros, de

manera sistemática, creando sistemas, etc. Y entonces esto, aplicado al ámbito de la cultura nuestra lleva a la pregunta: ¿dónde está el Aristóteles, el Kant, el Hegel mexicano? Aunque éstos parecen elementos suficientes para desistir en la búsqueda de una filosofía mexicana y en efecto bastantes desisten, por qué no se plantea la pregunta de la forma como lo hace Leopoldo Zea: ¿Dónde está el Nezahualcóyotl europeo, o la Sor Juana norteamericana, o el José Ignacio Bartolache francés?

El ambiente de incertidumbre sobre lo propio nos ha llevado, en nuestro caso, exactamente a buscar las causas de ese estado de cosas.

En un mundo en donde las barreras de comunicación se han roto, en donde las mutuas condicionalidades están afectando al conjunto, en un mundo complejo las soluciones simplistas ya no son suficientes; los conflictos, la lucha ideológica y de los contrarios ya no espantan ni se les rehuye sino más bien deben enfrentarse lealmente, pues es la confrontación crítica uno de los elementos más característico del avance filosófico. El conflicto vuelto diálogo, discusión respetuosa, enriquecimiento en la diferencia, pero además sin disyunciones excluyentes dadas por decreto, esto es, sin separar lo que está unido, sin poner alternativas parcas o manejándose en los extremos estériles, buscando ahí donde sea posible, justos medios, equilibrios proporcionales y análogos.

Así, establezco los fundamentos metodológicos para tal menester en el primer capítulo, con ayuda de una hermenéutica analógica con base pluralista y en un sentido abierto hacia la complejidad, pero que pone límites, demarcación. Con ello busco ofrecer algunas bases para comprender de otra forma nuestra filosofía actual mexicana y poder interpretar,

también de otra forma su historia.

En el segundo capítulo hago una revisión histórica a la forma metodológica como se ha hecho el reconocimiento del ejercicio filosófico en México desde la época moderna y la forma de concebirla e historiarla; la historia siempre enseña algo y en nuestro tema encuentro amplios antecedentes que nos hablan de un inicio plenamente consciente, polémico y en algunos casos apologético, y cuyos estudios se han enriquecido extraordinariamente en la última década. Con este repaso y los elementos ofrecidos en el primer capítulo se destacarán algunas características, propias de nuestro filosofar y de la historia de la filosofía en México, dirigiendo o focalizando o historiando si se gusta, la transformación consciente de lo que tenemos conceptualizado como *filosofía en México* hacia la reconceptualización de la *filosofía mexicana*.

En el tercer capítulo presento, de una manera unitaria y condensada, el movimiento de la filosofía mexicana del siglo XX en sus principales exponentes y en sus tesis o principios básicos que la alimentan, fortalecen y consolidan.

En el capítulo cuarto ofrezco a la discusión y con las bases precedentes, una interpretación para construir otro discurso sobre la filosofía mexicana, reconceptualizándola y abriendo su comprensión sin tendencias equivocistas o univocistas, recuperando lo que unos y otros aportan en el desarrollo de sus diversas problemáticas, que aún hoy persisten. Tanto por los elementos hermenéuticos como para la estrategia de tratamiento, la analogía se aplica a tales asuntos, el trabajo mismo en todo su desarrollo está transido de analogicidad en sentido hermenéutico y aplicado al objeto del filosofar y la filosofía mexicana, de ahí la elección del título.

En el último capítulo planteo algunas conclusiones –como todo, provisionales- sobre la filosofía mexicana que nos permitan recuperarla y renovarla desde otras perspectivas, precisamente las que voy construyendo en los anteriores capítulos, que la prolonguen en su vertiente histórica, en su vertiente educativa y en su fundamentación filosófica.

La filosofía mexicana de hoy y para este siglo XXI, debe continuar su *autognosis* y la reconstrucción de su propia historia de las ideas filosóficas, que nos permitan comprender el paso autoconciente de la Filosofía en México a la Filosofía mexicana y descubrir el momento en el que realmente nos encontramos.

No podría dejar de agradecer y es aquí donde cabe hacerlo, a mi esposa Ana Laura Gómez y Montes de Oca, quien también de formación y estilo de vida es filósofa y mi pareja de diálogo permanente, sin su apoyo este trabajo no hubiera sido terminado. Entre mis maestros a quienes también agradezco se encuentran la doctora María del Carmen Rovira Gaspar, en cuyo seminario sobre la filosofía en México me fui interesando en el tema y aprendiendo de su forma de trabajo; el maestro Rafael Moreno Montes de Oca, con quien compartí largas discusiones en su seminario sobre el Filosofar mexicano y que me confirmó en el estudio de la filosofía mexicana. Al doctor Mario Magallón Anaya por su apoyo teórico y con quien comparto amistad y afanes similares debo agradecerle su revisión completa y crítica al trabajo, su disposición y comprensión le dieron una mejor organización en su conjunto. El doctor Miguel Ángel Sobrino Ordóñez quien, siempre preclaro en las cuestiones de la filosofía mexicana, me orientó en más de un aspecto sobre todo en la metodología del filosofar. El doctor Guillermo Hurtado siempre atento al

impulso de la filosofía, me ayudó bastante en la argumentación base del trabajo para presentarla mejor. La doctora Elisabetta di Castro quien asimismo revisó completa la tesis le agradezco su interés y apoyo. Agradezco también a mis compañeros intelectuales y amigos: Miguel Romero Griego, Xóchitl López Molina, Isaías Palacios Contreras, Alvaro Malpica Aburto, Alberto Nuñez Merchand por sus comentarios sugerencias y aliento. Menciono por último a todos los integrantes del Seminario de Filosofía Latinoamericana dirigidos por el Dr. Magallón con quienes discutí parte del capítulo IV de esta tesis. A todos los anteriores les debo la corrección y reelaboración de ideas que hubieran quedado empobrecidas sin sus comentarios y sugerencias; y quienes por supuesto no son responsables de lo que finalmente digo aquí.

Por último agradezco cumplidamente al doctor Mauricio Beuchot por aceptar hacerse cargo de la dirección de la tesis y en quien no sólo he encontrado un paciente maestro formador, sino también un pensador compartido y por supuesto un buen amigo. Parte importante de lo que se logra decir, de lo bueno y atinado, plausible, es debido a su conducción y ha algunos de sus principios filosóficos de la hermenéutica analógica.

I. LA REALIDAD ACTUAL, HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y FILOSOFÍA MEXICANA.

1.1 La realidad actual en filosofía.

Los tiempos "modernos" han llegado a su fin, pero no así su problemática. Para algunos historiadores esto comienza desde los movimientos mundiales independentistas -sobre todo en América Latina- registrados en los tiempos decimonónicos; para otros la ruptura está marcada en la inmediata posguerra mundial, algunos más consideran que llevada o prolongada por la Guerra Fría, la época moderna ha terminado a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa del siglo XX, con la caída del Muro de Berlín y la "Revolución de terciopelo" que llevó al fin del "Socialismo" Soviético junto con su órbita de países en Europa del Este en el siglo pasado.¹

Se anunciaron así, los tiempos postmodernos dentro de nuestra contemporaneidad. Esta conceptualización de la época contemporánea, al menos en su denominación, es neutral para caracterizar la naturaleza del estado en el que vivimos, en cambio la denominación "postmoderna" implica posición con el pasado desde el presente, lo moderno del *post* es diferente de lo moderno en sí; se trata nada menos que de su ajuste de cuentas, de su balance histórico, del recobro de consciencia de la diferencia de los tiempos o épocas que ya no se ciñen bajo la égida de una sola cosmovisión impuesta, que pertenece a otros hombres y que emanó de otras circunstancias.

En este contexto, el papel de la razón trae una nueva posición en el contenido, pero no

¹ Vid. Hobsbawn, Eric. *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1996.

en la forma, la interpretación indica que se trata de una razón histórica que cobra consciencia de sí y se critica en lo que fue para tratar de ser otra cosa a la manera hegeliana. Dialéctica sí, pero también procesos diferentes, complejos, de consensos y disensos, análogos; y, paradójicamente, se realiza una crítica de la razón histórica desde otra razón.

Durante la modernidad se creyó en los poderes de la razón para hacer de este mundo un mundo con paz eterna, con igualdad, con libertad y fraternidad, en donde los productos del conocimiento hicieran más justo y civilizado tanto el desarrollo de las sociedades como el bienestar y felicidad de los individuos, o sea, para realizarlos de manera racional, conforme a la recta razón; pero se sustancializó la identidad entre la realidad y la razón. En este sentido, se consideraba que la realidad podía ser conocida, explicada, dominada y controlada racionalmente; tarea a la cual se aplicaron las mejores mentes de la época moderna y sobre todo en el siglo de las Luces, el XVIII; se produjeron las ciencias naturales y después la ciencias sociales, las cuales al separarse de la filosofía estuvieron en condición de ofrecer los fundamentos para el desarrollo industrial con sus grandes revoluciones, pero poco a poco la razón se fue endiosando, separándose de sus contenedores, de sus creadores, y la razón se convirtió en *La Razón* (Hegel). Por otra parte, esta Razón -y con ella quienes la sustentaban- creyó poder imponer sus ideas a la realidad, independientemente que ésta fuera por causas que aquélla no había dictado, por los causas propios de lo contingente, de la práctica humana y, en ocasiones de la sin razón.

Por ello en el contexto actual de globalización como proceso de uniformación hegemónica

de la economía capitalista y de la visión del mundo que la acompaña, las prácticas sociales, las costumbres e incluso la propia cultura resienten el embate de la lógica de maximizar las ganancias y la acumulación del capital a expensas de la soberanía de los Estados, del usufructo irracional e ilegal de las materias primas y los recursos naturales, así como la mano de obra de los países tercermundistas.

Esta uniformación hegemónica que implica la globalización impone concepciones del mundo, criterios, valores y prácticas que ordenan el imaginario social y la conducta práctica de las sociedades y los individuos; formas de ver el mundo y la vida en principio extraños, pero que a fuerza de repetición mediática y de constricción práctica en lo cotidiano van tornándolos como “naturales” socialmente hablando, en cada país a lo largo del mundo.

La naturalidad ideológica con que se revisten estos valores y criterios extraños llevan a su máxima eficacia cuando los sujetos los conciben como parte de sí mismos y de su cultura o forma de vida cotidiana. *Llegando incluso al grado de que los mismos individuos, los que concientemente reconocen el proceso y también quienes lo ignoran, reproducen las condiciones materiales e intelectuales de dominación.* En ese sentido el capitalismo en su fase oligopólica y globalizada, junto con la ideología neoliberal, se constituyen *no sólo en una forma de organización económica sino también en un orden de la realidad total*, al cual parecería que no hay alternativa, ni utópica, ni ideológica, ni racional, ni práctica –al menos así lo quisieran sus defensores.

Al respecto sostienen Víctor Flores Olea y Abelardo Mariña:

Los individuos (y la sociedad) se identifican con las causas de su subordinación y la enaltecen. No se trata por supuesto de una ilusión sino de una realidad que se

vive genuinamente: la falsa conciencia de esa realidad se convierte en conciencia "verdadera", "auténtica". La dominación bajo el disfraz de la riqueza, la comodidad, las distracciones y el entretenimiento, todo ello revestido con el atavío de la libertad, se torna naturaleza profunda en la sociedad, que ha eliminado de antemano las reales opciones y cancelado las auténticas oposiciones. La existencia se mueve en los márgenes de lo establecido, las propuestas de rectificación representan apenas, en el mejor de los casos, el "perfeccionamiento" de lo existente. Las protestas son dirigidas en contra de los abusos pero no en contra del gran abuso que es la organización social en su conjunto.²

El *Leviathán* ya no es el Estado que no ha podido satisfacer las aspiraciones sociales pues restringe o cancela las libertades individuales y sociales en nombre del nuevo monstruo del Mercado libre, el cual tampoco ha sabido satisfacer las necesidades colectivas y sí en cambio empobrece, margina y explota a la mayoría de la población mundial. La política y la economía van por caminos distintos pero cada una fuerza a la otra en llevarla a su terreno, en todo caso, es el pueblo quien no aparece en la escena como fin a satisfacer, sino como medio en sí mismo, como instrumento a ser utilizado. De hecho estos monstruos son contrarios pues la democracia de Estado que debe buscar el bien común, la participación de todos (aunque sea de manera formal) y la impartición de justicia es incompatible con el Capitalismo del libre mercado que impone la burda y máxima explotación del plusvalor y por lo tanto la acumulación desmesurada del capital. Señalan nuestros autores:

De hecho, la idea del nuevo liberalismo, en la que se mezclan la idea de democracia liberal y la economía de mercado, que se postulan como el arquetipo y el fin de la nueva condición para la pertenencia al mundo avanzado, son ideologías en el sentido de que *sirven para y se utilizan con* el fin de presionar a los países que no cumplen con esas condiciones, buscando "abrirlos" a la indiscriminada inversión, que una vez más confirmarían por esta vía su condición de dominadores y de países centrales. (p. 183)

² Flores Olea, Víctor y Mariña, Abelardo. *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, FCE, 2004, pp. 46 -47.

La advertencia de que si no nos subimos al tren de la modernización globalizadora caeremos en el atraso y nuestras economías y sociedades quedarán a la zaga de la historia, no señala una condición de posibilidad, sino un nuevo juego para hacernos olvidar que ya estamos en la periferia; y que han sido los centros de poder mundial quienes a lo largo de la modernidad han construido ese camino para sí mismos y para nosotros.

El proceso de universalización de sus concepciones del mundo y de la vida así como sus formas y estilos de vida basados en el individualismo posesivo, el liberalismo económico y la idea fantasmagórica de libertad individual es lo que verdaderamente se está universalizando para mantener al mundo y su población, en el negocio de la extracción y acumulación salvaje del capital a expensas del hombre mismo. Y esta universalización es la que pasa por la historia del mundo, en sus sucesivas etapas de colonización ampliación del imperialismo y dominación. El hombre deja de ser un fin en sí mismo y se convierte en un medio, el medio básico de posibilidad de la reproducción y la acumulación.

De una u otra forma *la Razón* olvidó, aún a pesar suyo, a la ética y con ello, al ser humano. El *logos* deshumanizado se impuso al *ethos* maniatado. Los que han caído en la cuenta de esto se han desencantado, desilusionado y hasta conformado con la realidad que hemos construido; otros persisten en el sostenimiento de los proyectos de la modernidad y de la razón como medio de darle fundamento a la realidad; los menos, dirigen sus esfuerzos a encontrar salidas a las aporías presentadas a los cuestionamientos posmodernos.

En el campo de la filosofía no podía suceder menor trastocamiento que en el de lo real, de tal forma que estamos imbuidos de postmodernidad. Y de manera semejante se encuentran posiciones que, convencidas del fin del proyecto de la modernidad³ la desechan sin más, otros lo asumen o reasumen, con modificaciones⁴; la mayoría, importando las ideas sobre el tema desde otras latitudes sin asimilarlas, repitiéndolas en un afán de moda; en fin, el caso es que la filosofía -se considera desde esa perspectiva- ha dejado de ser la fundadora de los grandes relatos o cosmovisiones utópicas del mundo y de la vida.

Para efecto de crear una base fundamental de análisis sobre la filosofía mexicana y más específicamente para su refundamentación, que tal es el objeto de estudio, es menester adentrarse a las discusiones actuales sobre los senderos que está tomando la filosofía en general en este nuevo milenio. Algunos aspectos de la situación de la filosofía en el mundo se han hecho evidentes por todo lo anterior. Como ejemplos podemos mencionar los siguientes:

- La comprensión de que la filosofía en general, entiéndase la hegemónica de cepa europea y hoy norteamericana, es sólo una entre muchas otras formas de hacer filosofía, incluyendo la oriental; vale decir que se ha roto, al menos teóricamente, la hegemonía sobre el canon de lo filosófico, y hoy estamos abiertos a la

³ Entre los más destacados se encuentran: Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1979; Vattimo, G. *En torno a la postmodernidad*, Madrid, Anthropos, 1994, y (comp.) *La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1996; Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989, y *La condición postmoderna*, México, Planeta-Agostini, 1996; Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, s/f.

⁴ Cfr. Habermas, J. *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985 y *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1992.

diversidad, la diferencia y la pluralidad.

- De igual forma la creencia de que el conocimiento podía resolver los problemas del hombre se ha resquebrajado al comprender que no basta sólo el conocimiento, sino también el concurso de la acción y las voluntades humanas; se considera que la función del pensamiento fuerte ha dado paso a un pensamiento débil, vale decir, con menos pretensiones y más adecuada al contexto real.
- Por último los extremos y las oposiciones han llegado a un nivel en el que, por consecuencia de los anteriores puntos, los problemas filosóficos tradicionales pierden significado como están planteados y, por lo tanto, fuerza de oposición entre ellos; en algunos casos comienzan las mediaciones y los extremos se tocan.

Esta *toma de conciencia* sobre el cambio, el devenir, o sobre su necesidad, no deja de ser también un cambio individual, sea motivado por la inercia del movimiento general que se asume o se copia como una moda, o por la fuerza del impulso que lleva a modificar posiciones y creencias aun en contra de nuestras convicciones e ideales. Como sea, el ejercicio de la razón es y ha sido siempre la rectora de lo que se analiza y prescribe hacer en épocas de transición como la que experimentamos ahora y que en México no deja de tener sus particulares efectos. Es comprensible que la razón sea nuestro único instrumento con el cual ofrecemos las ideas que sean menester a nuestros problemas, su análisis no puede abstraerse de la realidad, ni la realidad puede separarse de las ideas que la sustentan, comprenden y explican; pues las unas y las otras por separado, son insuficientes para integrar una concepción completa y homogénea; se necesitan

recíprocamente para (re)fundamentar nuestro mundo y nuestras vidas.

Frente a ese estado de cosas, mi intención, es la de identificar algunos pensamientos que pretenden plantear diagnósticos de tal situación y, sin asumir completamente las posiciones postmodernas, tampoco son desatendidas; para, de una manera más prudente y precavida, proponer equilibrios, puntos medios y enfoques que permitan una mayor comprensión de la que nos pueden proporcionar posiciones fundadas en los extremos de lo debatido. Así, incorporo la propuesta de la *hermenéutica analógico-icónica* de Mauricio Beuchot como metodología -y quizá como racionalidad analógica- de abordamiento de los problemas a que nos arrastra la condición postmoderna.

A mi juicio, la aplicación de la anterior propuesta permite encontrar elementos para enfrentar y en algunos casos aclarar, esta crisis profunda del pensamiento y la filosofía occidental. Crisis que nos influye y arrastra, pero que es necesario valorar y ponderar para el caso mexicano. También me anima la convicción de que un enfoque complejo, plural y analógico aporta elementos cognoscitivos y teóricos que permiten un tratamiento, no sólo metodológico, sino también epistemológico necesario para conformar nuestras ideas a la realidad que nos ha tocado en suerte y para allanar algunas respuestas -quizá no soluciones- de los retos que hoy y mañana seguramente nos seguirán requiriendo. Pero que, en definitiva, servirán para renovar la filosofía mexicana.

1.2 LA HERMENÉUTICA ANALÓGICO-ICÓNICA DE MAURICIO BEUCHOT.

La actual crisis del pensamiento occidental y específicamente del discurso filosófico de la modernidad pone frente a nosotros, un variado abanico de filosofías de fin de siglo; en donde se aprecia sin lugar a dudas el desacuerdo entre filosofías, filósofos y sus respectivas teorías, argumentos y filosofemas. De tal forma que uno más de los problemas que trae consigo tal situación, es la de cómo interpretar cada posición. Sin embargo, en la base misma de este problema está el cuestionamiento del o de los métodos que la ciencia y la filosofía dominante han desarrollado para interpretar el mundo y la vida; de donde los cuestionamientos postmodernos dirigidos hacia *la razón* moderna nos hace comprender que se está pasando de la interpretación de un mundo considerado unívocamente, en forma monista y con carácter universal y absoluto, además de la parte que toca en esto al conocimiento que de él ofrecemos, hacia la interpretación posible del mismo pero en forma plural, fragmentada o relativizada. Se trata de otra interpretación que se percibe diferente, en donde se "filosofa con el martillo" (Nietzsche) y no exista más -eso se pretende- la verdad única, es decir, sin metafísicas sustancializadas de lo universal, sin más metarrelatos y visiones unilaterales, simplificadoras.

De ese estado al que pertenece una forma hegemónica de pretender la verdad, en nuestros tiempos, parece configurarse otra en la que la pluralidad de visiones del mundo se hacen escuchar y el pensamiento "fuerte" se "debilita", para abrirnos hacia la interpretación. De ahí la afirmación de Beuchot de que el imperio de la hermenéutica se establece con la postmodernidad⁵; sin embargo la interpretación y la hermenéutica tienen

⁵ Cfr. Beuchot, Mauricio. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, UIC-Porrúa, 1996.

sus propias aventuras y requieren de alguna comprensión si ha de ondear su bandera en un terreno que antes estaba definido y no le pertenecía. Beuchot, entonces hace su apuesta por una hermenéutica sí, pero distinta, analógica⁶ e icónica⁷, frente a una hermenéutica que se abraza sin más a la relatividad, a la libre interpretación metaforizante y literaturizante, claro está dentro del terreno de la filosofía.

Nuestro autor toma posición frente a la postmodernidad y realiza su propia lectura, tomando en cuenta otras posiciones diferentes a la suya, para tratar de comprender y explicar su intencionalidad y sus sentidos; en donde, de entrada está ya aplicando su propia propuesta hermenéutica. Veamos.

Si es verdad que la crítica a la razón sustancializada, llevada al extremo de su propio desarrollo ha fracasado, según los postmodernos, pues ha llegado a un nivel de aporías en donde básicamente lo real no es racional, ni lo racional es real, también su vehículo primordial de expresión, el lenguaje, se ha vaciado de significado y se halla en la ambigüedad. De esta forma se abren los caminos para propuestas nuevas, es cierto, pero que también dejan pasar o se instalan en irracionalismos, relativismos y escepticismos que postulan la falta de criterios para discernir entre la verdad y la falsedad de las teorías y entre ellas la filosófica; de tal forma que ya no hay lugar para la fundamentación, la argumentación y la universalidad. A Beuchot le parece que esto es llevar las cosas a sus extremos, a exagerar las faltas e irresponsablemente tratar de dejar las cosas en estados

⁶ Vid. Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica analógica*, México, FFyL-UNAM, 1997.

⁷ Vid. Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, II Filológicas-UNAM, 1997. El libro contiene de manera sintética la evolución del pensamiento de Beuchot en torno a la hermenéutica de tal forma que es aquí en donde introduce la categoría de *iconicidad* de la hermenéutica; debemos aclarar que, cuando no se indique otra cosa, las citas de esta sección fueron obtenidas de este libro.

aparentemente anárquicos en donde la teoría pierde sus funciones. Ya no vale la búsqueda de respuestas con pretensiones de verdad, la búsqueda de fundamentos sino sólo la multivocidad (o peor la equivocidad), la diferencia y la narratividad. Si bien es cierto que tampoco podemos prestar oídos sordos a las críticas, también es cierto que no podemos partir de cero y colocarnos en posiciones que nieguen todo lo útil y las aspiraciones universales que nos tensionan hacia la búsqueda de respuestas satisfactorias; y las que ofrece la postmodernidad aún no convencen. Para Beuchot extremar las cosas no soluciona ni el univocismo de lo criticado ni el equivocismo de la crítica, de ahí que asuma una posición analógica que le permita interpretar de manera proporcionada la problemática actual a la que nos enfrentamos; de tal forma que no renuncia a:

...la posibilidad de un fundamento último, de una explicación metafísica de la realidad. Ciertamente ya no con aquella ambición y prepotencia que mostraron las metafísicas racionalistas (y en eso hay una clara lección de la postmodernidad, sólo que justamente hay que ver que no todas las metafísicas son iguales, por ejemplo la de un Descartes y la de un Aristóteles), pero sí con la intención de rescatar para la labor ontológica lo que más modestamente se puede construir como cimiento del mundo, dejando claro está una buena dosis de misterio, por la cual la metafísica misma es remitida a su continuación teológica (a despecho de la decretada muerte de la ontología).

La reconstrucción de la metafísica ha sido vista por nosotros como una evitación del relativismo, o más bien como un poner límites al relativismo. (*Postmodernidad...* pp. 164-165)

El sentido de lo ontológico y lo metafísico aquí, se considera sencillamente como esa pretensión, ese ímpetu del ser humano que lo está tensionando por lo universal, es decir, por su afán -pasión inútil si se quiere- de lograr universales con los cuales fundamentar su visión del mundo y la vida, sin pretensiones de volverse una forma hegemónica,

dominante, de unilaterizar las visiones del mundo y tampoco estableciendo que se han logrado esos universales. Por ello la propuesta es analógica. Al interpretar el mundo, la vida en todas sus manifestaciones se comprende que los medios sean hermenéuticos, pero no se trata de hermenéuticas ya probadas por la historia; las que parten de los teólogos medievales en la interpretación de la Biblia, o la que pasa por un Schleiermacher⁸ en donde lo importante es la comprensión a fondo del contexto, la obra y el autor para conocerles mejor que el autor mismo, o la hermenéutica como método de las ciencias del espíritu en Dilthey⁹, donde lo importante es la reconstrucción o recuperación del sentido; o por la de un Gadamer¹⁰ en donde el Círculo hermenéutico incorpora los prejuicios del hermenéuta y se fusionan los horizontes de interpretación, del autor y el lector, y ni siquiera de los de un Paul Ricoeur¹¹ en donde se reduce a la metáfora, sino, recobrando toda esa historia, Beuchot avanza un poco más e instala la hermenéutica en un justo medio que con la noción de **proporcionalidad** permite lo subjetivo y lo objetivo y, prudencialmente introduce el contexto de producción y el contexto de recepción de lo significado, lo unívoco y lo equívoco y nos permite lograr

⁸ Vid. Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmerle, Heidelberg: Winter, 1959.

⁹ Cfr. Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1986.

¹⁰ Vid. Gadamer, H.G. *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977; y *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

¹¹ Cfr. Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human sciences*, Cambridge-Paris, 1982; también *Tiempo y narración*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1987. Beuchot se diferencia de la hermenéutica ricoeuriana en la medida que utiliza la analogía en toda su extensión, la cual comprende metáfora (o proporcionalidad impropia), proporcionalidad propia y atribución, ya que eso permite una mayor aplicación de la hermenéutica y no se reduce, como en el caso de Ricoeur, a los aspectos metaforizantes. Aún con todo, Beuchot se apoya en buena parte del pensamiento de Ricoeur; puede verse incluso, la apreciación que tiene Ricoeur de las críticas que le ha dirigido Beuchot en el *Tratado de hermenéutica analógica* de este último, pp.124-126.

analógicamente una interpretación lo más adecuada de lo interpretado.

La hermenéutica cabe ahí donde hay polisemia, en donde se encuentran diferentes sentidos sobre los mismos asuntos, en donde cabe interpretar, aplicado primordialmente a los textos. Esta noción de textos se ha ampliado y hoy comprendemos que lo "textual" abarca una amplia gama de manifestaciones humanas que lo desbordan y se ofrecen a la interpretación no sólo de lo escrito, sino también de lo hablado, de las imágenes, las representaciones y lo actuado, es decir, se va más allá de la palabra y el enunciado de lo que denotan y connotan¹².

La actual situación del pensamiento, la razón y sus conocimientos no son la excepción, aún más, es en ellas donde cobra la interpretación hermenéutica su más importante terreno. De tal forma que la hermenéutica analógico-icónica se convierte para Beuchot en instrumento que comprende explicando y explica comprendiendo (con lo cual se avanza en la división propuesta por Dilthey entre Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), hacia la interpretación de textos, discursos, acciones e interpretaciones en donde no existe acuerdo, en donde lo que predomina es el *no man's land*, de la teoría: el relativismo. Con dicha hermenéutica, Beuchot pretende poner límites al relativismo y a falsos universalismos impuestos como modelos a seguir. Pero poner límites al relativismo supone partir de algo:

Hay que restringir pues el propio relativismo, hay que ponerle límites y los límites de lo relativo sólo pueden venir de aceptar algo como universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones, esto es unos cuantos principios. (p.29)

¹² Cfr. *Perfiles...Loc. cit.* pp. 7-8.

De ahí que lo análogo sea la divisa que permita interpretar los extremos, respetando las diferencias, pero evitando la pura diferencia, y conjuntando con lo universal, evitando lo universal reificado o sustancializado a la manera de un realismo exagerado, dado de una vez y para siempre. Para tal propuesta Beuchot distingue entre **analogías de proporcionalidad propia**, la cual asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto; **las de atribución**, que implican un analogado principal al que se atribuye un término de manera propia y otros analogados secundarios a los que se atribuye por relación a ese término principal; y **las de metáfora o metafóricas**, que son semejantes a las de proporcionalidad pero que atribuyen de manera impropia. De tal forma que para Beuchot, el modelo hermenéutico analógico permite:

...por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos, etc., que por la atribución y la proporcionalidad no pierden la riqueza de sus diferencias principales pero que también puedan manejarse discursivamente.

(p. 31)

Esta hermenéutica analógica, también la llama *limítrofe* pues pone límites a la relatividad epistemológica y ubica igualmente a la verdad dentro de ciertos límites que no le permitan excederse en sus pretensiones o reificarse, sino que la mantengan dentro de interpretaciones mensurables y medidas que, si bien permiten diferentes interpretaciones, éstas son elaboradas dentro de una jerarquía según grados de aproximación con la verdad de lo interpretado. Nuestro autor rescata así una forma de proceder hermenéutico que además del tratamiento de la diversidad y lo idéntico, de lo unívoco y lo equívoco, permite acercarnos a lo universal a través de *la iconicidad*.

Lo icónico significa que se relaciona con las imágenes, los diagramas y las metáforas en

la medida en que éstas mantienen una relación o semejanza con lo que representan; la representación con imágenes tiende a la univocidad pues permite en nuestras representaciones obtener una *idea global* del sentido de lo representado a través de ese signo o símbolo; el diagrama permite acercarse en parte interpretativamente y en parte con un sentido establecido por la organización misma del gráfico; y la metáfora abre sentidos diferentes por medio de su utilización como figura, de aquello cuyo sentido es figurado.

Dice el autor:

Hay que añadir que el icono es un signo que tiene la peculiaridad de que es sinecdóquico [sic] (y hasta metonímico), además de metafórico, es decir, con un fragmento nos da el conocimiento de la totalidad. (...)Pues bien, el icono nos da la posibilidad de partir de un conocimiento fragmentario y avanzar hasta la totalidad, hasta el universal. No una totalidad que atrapamos de manera completa sino matizada, contextualizada. (p. 52)

Cabe llamar la atención que Beuchot recién hace la propuesta de este tipo de hermenéutica ya que se trata de un filósofo "joven", lo cual no quiere indicar que en él tal propuesta sea nueva; ya la había aplicado en las vertientes que le alimentan: el aristotelismo tomista y la filosofía analítica¹³ en donde combinó ambas por las analogías que encontraba en sus planteamientos. Además ha desarrollado prácticamente su hermenéutica en investigaciones que no son sólo historia de las ideas, ni sólo

13 Vid. Los amplísimos e interesantes trabajos de Aguayo, Enrique. *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, México, UIA, 1996; el de Acosta Beltrán, José Hiraís. *Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Mauricio Beuchot*, México, s/ed., 1997 y Santos Aguilera, Napoleón. *La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot*, en *Analogía Filosófica*, México, No. especial 1, 1997. Además de su innegable adscripción tomista y analítica, los investigadores que han abordado su pensamiento coinciden en integrar a Beuchot a la filosofía mexicana y no sólo en México; lo anterior bien puede ser la pista para desarrollar una investigación que fundamente un filosofar y una *filosofía mexicana*, insistimos, que no en México de parte de Mauricio Beuchot. Para ello, el rescate del pensamiento filosófico que al respecto tenía el maestro Rafael Moreno será indispensable como se verá en los siguientes capítulos.

historiografía, sino una combinación entre filosofía de la historiografía y filosofía de la historia concretizada en investigaciones hermenéuticas de la historia de la filosofía en el México novohispano¹⁴. Se trata pues de una propuesta que ha sido probada en asuntos tan difíciles como la fundamentación analógica de corrientes filosóficas tan diferentes como la analítica y la escolástica y en los terrenos de la reconstrucción de un filósofo situado en la historia como el de la filosofía mexicana. Por ello en el actual contexto postmoderno como el que atraviesa la filosofía, Beuchot comparte su propuesta de una hermenéutica analógico-icónica no sólo como una metodología para allanar los problemas que nos presenta ésta, sino también como una teoría y probablemente como una propuesta de fundamentar una racionalidad analógica.

¹⁴ Vid. Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996; y *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, España, Anthropos, 1994. Ambos, excelentes trabajos en donde se ven claramente el ejercicio de la hermenéutica analógica, sobre todo por la univocidad y equivocidad de interpretaciones que los historiadores han dado al escolasticismo de la Nueva España durante la colonia y a la figura de Las Casas. En el primero de los libros, nos da la impresión de que Beuchot empieza a cobrar conciencia de su filosofar mexicano por los planteamientos que desarrolla.

1.3 LA REALIDAD MEXICANA COMO PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR.

Para la situación mexicana (y latinoamericana) es necesario establecer primero las condiciones modernas y postmodernas, ya que ni padecemos plenamente la situación de un desarrollo de la modernización primermundista ni del pensamiento postmoderno que le acompaña; de tal forma que abrazar la postmodernidad sin que medie la crítica, se vuelve una cuestión que responde a los mismos mecanismos que develan las filosofías postmodernas o bien que denota un filosofar repetidor y que se orienta por las modas en el mejor de los casos. Por ello se hace necesario recordar el principio que ha animado históricamente todo filosofar y que en la filosofía mexicana (y latinoamericana) es condición de posibilidad de su filosofar mismo: partir de la realidad.

Entiendo la realidad como:

...la totalidad concreta de la confluencia de circunstancias geopolíticas, económicas, culturales y sociales, que vive cualquier nación o grupo humano; desde el campo de la reflexión filosófica latinoamericana se hace referencia a los problemas generados por la peculiar situación de dependencia y dominación en la que se encuentra la América latina [y en ella México] y ésta a su vez en el llamado tercer mundo.¹⁵

Receptar filosofías sin pasarlas por el tamiz de lo propio para identificar en qué medida pueden ofrecernos puntos de partida para ejercer la razón, o en qué forma nos dotan de instrumentos de comprensión de la realidad, conlleva prolongar desazones y crisis extrañas en donde existen posibilidades aún no exploradas pero ya insinuadas de tratamiento con la realidad, pues ésta se piensa desde una situación concreta.

Mauricio Beuchot nos ofrece ideas que permiten pasar del inmovilismo teórico en que nos

15 Cfr. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000, voz Realidad.

sumergen las críticas postmodernas al dejar sin fundamentos una forma de filosofar en la que se nos ha y nos hemos formado, pero sin renunciar a la razón -no reificada, ni sustancializada- y sobre todo sin renunciar a la búsqueda de fundamentos y a la aspiración a la verdad. ¿Cómo sirve lo anterior al estudio de la reconceptualización de la filosofía mexicana?

Entendiendo la complejidad de la realidad sobre versiones simplificadas de ella, sin soluciones simplistas o disyuntivas; asumiendo la problematicidad de las filosofías comprendiendo que vivir sin consensos y avanzando conforme a un pluralismo orientativo forma parte del desarrollo filosófico y, finalmente, aspirando a lo universal a través del juego de interpretaciones que de manera analógica nos permita explicar comprendiendo y comprender explicando la justa proporción en la que se complementan los extremos del ser, del hacer y del pensar para la filosofía mexicana.

Esto permite sugerir una línea de investigación a partir de este andamiaje teórico, partiendo de la propia realidad y de reconstruir ésta en toda su complejidad, comprendiendo algunas características de la "normalización" filosófica establecida en México -y América Latina- como un modelo hegemónico y univocista occidental, ahora en crisis; salvando los relativismos y escepticismos que nos ofrecen las filosofías postmodernas *y comprendiendo analógicamente la ubicación de este **nuestro filosofar entre esos dos extremos, lugar desde el cual se puede construir un discurso comprensivo propio sin renunciar a la aspiración de lo universal.*** En esta perspectiva se puede proponer, sin cometer los excesos desarrollados por los extremos *univocistas* de la racionalidad hegemónica y de la *equivocidad* del pensamiento postmoderno relajado

hasta la relatividad, una interpretación o hermenéutica sobre la comprensión de nuestro pasado, la explicación de nuestro presente y la construcción de nuestro futuro filosófico.

Asunto que desarrollo en los siguientes capítulos a través de algunos ejemplos histórico-metodológicos (capítulo II), epistemológicos (capítulo III) y problemáticos (capítulo IV) de la filosofía en México para reconceptualizarla y tratar de hacer comprensible y evidente la renovación de la filosofía mexicana (capítulo V).

II. EL EJERCICIO DE LA RAZÓN FRENTE A LA REALIDAD MEXICANA:

2. HISTORIA DE LAS IDEAS Y HERMENEÚTICA.

Constantemente, a lo largo de los siglos, la filosofía mexicana como actividad del pensar y la reflexión, como ejercicio de la razón en México, ha sido cuestionada, atacada y mal comprendida si no es que definitivamente negada o ignorada por un vasto número de filósofos. Pero también, a lo largo de esos mismos siglos, ha tenido quien la cultive, la pondere, defienda y argumente, quien la asuma y afirme con el mismo ahínco, o más, que con el que se le critica.

Por eso mismo, la filosofía mexicana (y latinoamericana) constituye un problema en diversos sentidos y es objeto de estudio para la reflexión filosófica, tanto para los que niegan como para los que afirman. Y, sin embargo, ni aún esto puede quedar en pie si el criterio con el cual se mide el asunto tiene pretensiones de validez universal, entendiendo por lo universal que existen unívocamente hombres y culturas o modos de filosofar que puedan llevar el nombre de tales. Ya hemos visto en el capítulo anterior la crisis e invalidez de tal argumento; además no deja de ser real el hecho de que algo semejante, pero con características diferentes -sea en el objeto, sea en el sujeto, sea en el modo de filosofar- se realiza en suelo mexicano (y latinoamericano).

El hecho, en última instancia, estriba en la existencia de un quehacer llamado filosófico en esta parte del mundo, el cual desde su inicial inserción en el concierto "universal", ha clamado al principio, por su defensa, luego por su igualdad, después por su reconocimiento y, finalmente, por su emancipación de lograr reconocimiento, para darse

a la tarea de conocerse mejor a sí mismo en una toma de autoconciencia que le permita insertarse por propio esfuerzo en lo que llamamos la cultura universal.

El maestro Rafael Moreno Montes de Oca considera un hecho a la Filosofía mexicana, el hecho de la filosofía mexicana es su propia historia dice :

Aquí cabe indicar el hecho, no probarlo, si bien no sería ocupación difícil, dada la afluencia significativa de investigaciones. El hecho tiene el valor, nada menos, de dar un fundamento de racionalidad al ejercicio de hacer filosofía mexicana... Pero el hacerla no depende de su necesidad, depende de que haya un fundamento irrefutable. Existe y se llama historia de la filosofía.¹

Así las cosas, comprendemos que "lo universal" ya no puede serlo sólo de las metrópolis europeas o norteamericana hegemónicas, sino por el conjunto de los pueblos del mundo. Nuestra reconceptualización debe partir de la filosofía mexicana actual y, mirando su pasado como filosofía en México, descubrir aquello que ya no sólo es en México, sino de México o mexicana. Introduzcámonos en esa labor.

A lo largo de nuestra historia filosófica hemos querido incorporarnos a la historia de la filosofía universal. Dicha incorporación ha buscado la acreditación externa, en ocasiones la ha negado o bien simplemente la ha dejado de buscar, pero a través de un desarrollo histórico que ha tomado casi todas las posturas posibles, hasta llegar a encontrarse como verdaderamente está en el presente.

Con todo, se trata de un ejercicio de la razón frente a una realidad que le exige ser pensada de algún modo y para algo.

¹ Cfr. Moreno Montes de Oca, Rafael. "¿Filosofía mexicana para el año 2000?", en Durán Amavizca, Norma Delia (comp.). *Acta Philosophica Mexicana*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jomadas, 2000, p. 13.

Se abren así -aún a despecho de quienes nieguen tal posibilidad- campos diversos para el ejercicio de la razón en nuestros ámbitos, es decir, **problemas-objeto** para la reflexión filosófica; modos de filosofar -aún en contra de cánones establecidos por los modos hegemónicos del filosofar- que configuren sus propios métodos para abordar los problemas, características y funciones diversas con las cuales aplicar ese ejercicio en pos de posibles soluciones, tratamientos o en el correcto planteamiento e identificación de los problemas. Esto quiere decir que se tiene cultura y se es humano y, por lo mismo, que se puede ejercer la razón filosofante, produciendo o construyendo respuestas que den *razón y cuenta* de nuestros problemas, que son también los problemas del Hombre.

Sin embargo, aunque no baste ser descriptivo, por el momento lo seré para plantear el problema, o mejor dicho, los problemas; los cuales consisten en dar razón de la filosofía que se hace en México y que sea mexicana, de sus problemáticas, modos de abordamiento y propuestas de solución. Tratando de establecer sus categorías y conceptos, sus afirmaciones estructurantes de discursos; en una palabra, de hacer evidentes los fundamentos o lo fundamental de la filosofía mexicana, con nombres, obras y tesis vivas cuya configuración histórica han hecho posible la filosofía mexicana. Por el momento pondré este énfasis en el planteamiento de las ideas, sin la pretensión de darles respuestas últimas y definitivas, si acaso deslizando algunas tesis que nos sirvan de punto de partida a la investigación y a la producción de ideas, argumentos y estrategias metodológicas de abordamiento para lo que nos ocupa ahora y quizá para otro trabajo de mayor aliento.

Para ello planteo algunas características de la filosofía mexicana en términos de la autoconciencia de su génesis, las propuestas para hacer su historia y algunos ejemplos de cómo se ha hecho, pasando por las fundamentaciones metodológicas, epistemológicas e ideológicas que se ofrecen en algunos de sus practicantes en el intento de reconstrucción de su pasado, con la finalidad de perfilar lo que es la filosofía mexicana. Los casos de Mario Magallón, Horacio Cerutti y Mauricio Beuchot nos serán significativos en el siguiente apartado.

No está por demás dejar indicado que los siguientes desarrollos están enmarcadas en la base precedente, de acuerdo con la cual, la filosofía ya no es unívoca, esto es universal, sino pseudouniversal; sin embargo, al hablar de la filosofía mexicana habrá de tomarse en cuenta su mención, como contraste que hace entendible la propuesta propia frente a lo pseudouniversal. Es decir, si han cambiado las cosas y hoy ya no se cree en la universalidad (en su sentido limitante) de la filosofía europea, entonces la filosofía mexicana muda algo del sentido con que se le trataba originalmente y hoy se convierte en algo más complejo y menos simplista. En efecto, hacia allá queremos incidir, hacia una reconceptualización de la filosofía mexicana acorde con las nuevas situaciones. Por otra parte, la ruptura con el hegemonismo conlleva reconocimiento de la diversidad, del pluralismo y de los conflictos naturales que esto trae consigo y la propuesta de tratar de analogar los contrarios o extremos en posiciones más útiles teóricamente hablando. De tal forma que con esta indicación informamos al lector sobre la causa de no estar citando constantemente de cuando seguimos a Beuchot en este capítulo.

Asimismo es oportuno señalar que rastrearé el inicio de los afanes propios en la filosofía y la cultura y la forma que adquirieron sus resultados (Bibliografías, Historias de las ideas, Historia de la filosofía en México), para hacer comprensible desde cuándo y dónde la filosofía mexicana se conceptúa a sí misma, es llevada a la conciencia y, con esa certeza, se vuelve la mirada a su historia en México para seguir historiándola, de otra forma. Más que encontrar saltos históricos, véase la construcción de un objeto-problema de estudio y el rastreo de sus huellas, desde otro enfoque, un enfoque complejo, pluralista y, por lo tanto, analógico.

2.1 SURGIMIENTO APOLOGÉTICO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA.

¿Cómo surge el aprecio por lo propio de la cultura? ¿Cómo es que se ha generado esa conciencia de recuperación y autognosis de los hombres, las ideas y la cultura de México y América?

Considero que estas preguntas pueden responderse desde dos planos complementarios: uno histórico y otro epistemológico (con fuerte carácter metodológico). El primero se evidencia a través del rastreo de los esfuerzos filosóficos mexicanos dentro de su propia historicidad; y el segundo desde la forma y modo de filosofar que han surgido para el análisis primero. Así, lo histórico se complementa con lo epistemológico-metódico. Vale decir que investigando su historia se propone y construye el aparato metodológico y su fundamentación epistemológica. En otras palabras, al investigar en la filosofía en México, a través de su historia, concretamente al hacer Historia de las ideas filosóficas, la filosofía mexicana se fundamenta a sí misma y se construye o constituye. Pero, existe además una doble dimensión, hay que recordar que nadie va a la historia por que sí, se va a ella buscando algo y eso que se busca ha tenido previamente que hacerse consciente. Así pues, nos movemos del momento presente de la conciencia que busca fundamentar una racionalidad a través de su historia, pero a la vez historiándola la fundamenta; tengamos en cuenta lo anterior para comprender el itinerario que aquí me propongo, recordando que “el hecho de la filosofía mexicana es su propia historia”.

A mi juicio es Valverde Téllez (1864-1948) en el siglo XX uno de los que traen a la luz éstos afanes, que se remontan desde los tiempos de la conquista y la colonia, y él

mismo uno de sus mejores cultivadores. Cuando Emeterio Valverde Téllez ingresó a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en el año de 1905, disertó en su discurso de recepción acerca de la urgente necesidad de "perfeccionar nuestra bibliografía general y cronológica por medio de bibliografías especiales y metódicas".² Valverde Téllez solicitaba entonces continuar, como él mismo lo hiciera con su *Bibliografía*, las investigaciones que completaran los esfuerzos por reconocer, recuperar y difundir los hombres, textos e ideas de nuestro pasado cultural. En estricto sentido, él mismo es continuador del pionero de las Bibliografías, de Juan José Eguiara y Eguren con su célebre *Biblioteca Mexicana*. Sin embargo, Valverde considera que otro autor ha sido el iniciador de esta forma de recopilación de la memoria histórica de nuestra cultura; señala Valverde:

La bibliografía mexicana empezó a tener forma, por así decirlo, con los datos recopilados en las páginas que León Pinelo en su *Epítome* consagrara a México, con el mismo *Epítome* convertido en obra lata por González de Barcia y más aún con la *Biblioteca Hispana* de Nicolás Antonio. Gallardo avance tuvo la bibliografía al promediar la décimo octava centuria. Recordáis que, con el patriótico esfuerzo de refutar las inexcusables intemperancias de Manuel Martí, quien en las cartas publicadas por Mayans, negaba la más rudimentaria instrucción, y hasta los elementos para adquirirla, a los habitantes de la entonces Nueva España; el señor Eguiara y Eguren, con sobre humano valor y noble generosidad, sin que le arredraran sus años, sin que lo deslumbraran los esplendores de una mitra, acomete la difícil empresa de escribir y publicar una *Biblioteca Mexicana* en que debían figurar los nombres de todos los escritores que hubiesen florecido en el bendito suelo de nuestra patria. Ya acude a nuestra mente el recuerdo del ínclito poblano, Deán de la catedral de México, Beristain y Soussa, con su inestimable *Biblioteca Hispano-Americana-Septentrional*, que espera todavía una edición conveniente e integrada con las ediciones, notas y rectificaciones apuntadas, entre otros eruditos, por José Fernando Ramírez y Joaquín García Icazbalzeta"³

² Cfr. Valverde Téllez, Emeterio. "Del perfeccionamiento de la Bibliografía mexicana" en *Bibliografía Filosófica Mexicana*, México, El Colegio de Michoacán, Edición facsimilar, Tomo I, 1983, p. XXXIII.

³ *Ibid.*, pp. XXXIII y XXXIV.

La referencia que hace Valverde de León Pinelo sirve además para destacar la característica apologética con que han nacido los esfuerzos por reconstruir e historiar el rico pasado intelectual de nuestra cultura; ya que León Pinelo, criollo americano, polemiza y corrige a Justo Lipsio, publicista connotado en el siglo XVIII. Lipsio ignoraba en sus publicaciones la cultura americana, lo cual hacía que se despreciara o desdeñaran las aportaciones de los americanos a la cultura universal de la época. León Pinelo en su *Hypomnema Apologeticum*, cubre esta falta y advierte sobre el error de desdeñar la cultura, instituciones, obras y pensadores de América⁴. El español Nicolás Antonio sigue el consejo y en la obra que cita Valverde incorpora a varios americanos en la cultura hispánica, no obstante que considerase, y así se lo hacía saber a sus amigos, que en América no hay condiciones favorables para cultivar las cosas del espíritu. Manuel Martí, continuador de la obra de Nicolás Antonio, se excedió de tal forma que tuvo la respuesta de Eguiara y Eguren.

Otro ejemplo de la defensa y elogio del pasado intelectual de nuestra cultura mexicana y americana, en los campos específicos de la ciencia y la filosofía, lo constituyen las obras de Agustín Rivera *La filosofía en la Nueva España* y la de Agustín de la Rosa *La instrucción en México durante su dependencia de España*.⁵ La obra de Rivera venía a contrarrestar algunas opiniones desfavorables sobre el pensamiento colonial, lo cual explica Mauricio Beuchot: "...veía como una exaltación de España contra México o por

⁴ Cfr. De la Torre Villar, Ernesto. "Defensa y elogio de la cultura Mexicana" en *Juan José Eguiara y Eguren y la cultura Mexicana*, México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, No. 107, 1993, pp. 133-149.

⁵ Rivera, Agustín. *La Filosofía en la Nueva España. Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, impreso en Lagos López Arce, 1885; Rosa, Agustín de la. *La instrucción en*

lo menos una pronunciación en detrimento de este último, y consideraba su obligación contrarrestar ese 'ataque' a la patria⁶. De la Rosa difiere de la interpretación de Rivera pero destaca la altura de algunos de los pensadores y sabios de estas tierras.

A este inicio apologético hay que complementar otra característica que viene a complejizar las posturas dentro de la filosofía mexicana y a proponer extremos en la forma de filosofar de la época. Rafael Moreno Montes de Oca en un texto inédito de 1962 y publicado hasta el año 2000⁷, considera que también hubo otra forma de fundamentar la cultura de América, al lado del modo apologista y que cabría comprender como el primer esfuerzo de concreción y focalización no sólo americana sino propiamente mexicana. Este modo lo encuentra en José Ignacio Bartolache y en José Antonio Alzate; dice nuestro maestro:

El Diario Literario, Los Asuntos Varios, Las Observaciones, La Gaceta de Literatura, todos ellos periódicos de Alzate, y el Mercurio Volante y Las Lecciones Matemáticas de Bartolache muestran a cada paso que sus autores tenían conciencia de la realidad mexicana y americana, y que esta era el sostén de todo su pensamiento. Tan cerca de ellos está el tema de América y de México, que sólo el puede explicar la intención de sus escritos, de su actividad literaria entera. Lo cual no acontece con Clavijero, Maneiro y ni siquiera en el mismo Eguirra: [éstos] son fundamentalmente apologistas de una cultura ya hecha, defensores de la capacidad del americano culto para equipararse intelectualmente con el europeo. En cambio Alzate y Bartolache escriben impulsados por el afán de mostrar la realidad patria a los mismos connacionales. Los periódicos no contienen un solo tema que en rigor no esté referido a la nación. (p. 123, el corchete es mío)

México durante su dependencia de España, México, Instituto Tecnológico de Guadalajara, 1952. La primera edición de este último data de 1888 en Guadalajara.

⁶ Cfr. Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996, p. 30. Beuchot considera que con la polémica sostenida por estos autores, se está en el inicio o al menos en los precedentes de la historia o historiografía de la filosofía novohispana, ya que trataron las corrientes filosóficas que había en la Nueva España.

⁷ Cfr. Moreno Montes de Oca, Rafael. *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México,

El maestro Moreno ve en lo anterior el inicio de un pensamiento propiamente mexicano; además pasa a caracterizar dicho pensamiento:

Por una parte, es un pensamiento expresado conscientemente en español, con desprecio a veces del idioma tradicional latino, cuyo uso según afirmaba Bartolache, era uno de los mayores estorbos para la difusión de las luces y para el progreso de América. Por otra, los temas no son los abstractos y universales ni los trascendentes a este mundo; están referidos a un solo objeto: América y México. El sujeto es americano, se sabe americano. La misma ciencia europea se americaniza o mexicaniza. Y, sobre todo, lo que hace posible estas actitudes es, de manera conjunta, una recia vida mexicana, el designio de salvar la grandeza nacional y el ánimo constante de realizar los nuevos ideales. Por eso la cultura mexicana se integra como tal, como auténticamente mexicana con Alzate y Bartolache. (p. 139)

Hasta aquí es importante destacar:

1. el *inicio apologético como una característica de la filosofía mexicana*, las mejores obras que dan cuenta sobre el pensamiento mexicano y americano, son elaboradas, por supuesto desde el siglo XVIII, para la importante tarea de contribuir a la construcción de la propia historia, del propio pensamiento y filosofía, enalteciendo la cultura mexicana; pero también como defensa y elogio de lo propio ante el desdén de los europeos o extranjeros en general que invalidan, niegan o ignoran las luces y letras de nuestra cultura, de México y América.
2. Su continuidad con una conciencia de la propia realidad y para su conocimiento entre nosotros, ya sin fines de apología para el exterior, sino *como demostración interna*.
3. Otro elemento importante para la filosofía mexicana consiste en que los autores que la defienden, dentro del conjunto de nuestra cultura, sea apologética o

demonstrativamente, tienen una clara idea de que ésta existe y, por lo tanto, *la afirman sin cuestionarse su valía como tal y, sobre todo la llaman mexicana*.

Entiéndase, pues, que no es que se dude entre los que tienen conocimiento del hecho sobre si tenemos cultura o no, filosofía o no, sino que *se es apologético*, y la pregunta, el cuestionamiento sobre nuestro filosofar y filosofía es un *recurso argumentativo* que destaca el asunto que se desea resolver. Al menos en estos autores y en ese contexto. También se puede encontrar una actitud demostrativa para los propios, para los connacionales, acerca de nuestro pensamiento; amen del importantísimo hecho de *asumir como original el que nuestra filosofía se cuestione de principio, si lo que hace es filosofía o no*, como ha señalado Leopoldo Zea⁸.

De tal forma que podemos distinguir tres usos o condiciones en las que se pregunta si tenemos o no filosofía mexicana:

- a) cuando se realiza como una estrategia argumentativa apologética de parte de los conocedores de la filosofía mexicana, frente a los externos o foráneos (Eguiara y Eguren, León Pinelo, Beristain y Soussa, José Fernández Ramírez, Joaquín García Icazbalzeta, Nicolás Antonio, Vicente de Paula Andrade, etc);
- b) cuando se utiliza como ejemplo de hecho y de derecho, para fundamentar y demostrar un filosofar original, consciente y propiamente mexicano, para los propios o connacionales, al interior, para nosotros mismos (José Antonio Alzate, José Ignacio Bartolache, Valverde Téllez, José Vasconcelos, José Gaos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea); y

c) cuando se ignora ésta, la cual incluye a casi todos los que preguntan si tenemos filosofía o no; sean propios o extraños.

El análisis de estas características y la forma como enfrentaron los retos de la negación y el desprecio de los europeos por nuestro pensamiento, así como de los afanes por demostrar a nuestros connacionales la valía de nuestra cultura y filosofía, pueden servir para comprender históricamente de qué manera hoy pocos afirman nuestra filosofía como mexicana por una parte y, por otra, la necesidad de defender aún nuestra filosofía frente a la idea de una filosofía universal hegemónica que no le permite ser; idea que por fortuna parece ir decodificándose en su verdadero sentido y límites gracias en parte a los esfuerzos argumentativos de nuestros filósofos.

Como se puede constatar históricamente, a un periodo de elaboración de recuentos bibliográficos y elaboración de Bibliotecas, ha tenido que seguir naturalmente, otro de análisis y crítica sobre las ideas y obras de los pensadores de nuestra cultura. El mismo Valverde contribuyó a ello con su *Crítica Filosófica*⁹, y en la conferencia que cité al comienzo de este apartado se congratula de las obras que continúan en esa línea de recuperación y formación de la memoria histórica: Icazbalzeta con su *Filosofía Mexicana del siglo XVI*; el *Ensayo Bibliográfico del siglo XVII* de Vicente de Paula Andrade; de Nicolás León la *Bibliografía Mexicana del S XVIII*.

En aquel momento Valverde aventuraba que la Bibliografía Filosófica Mexicana del siglo XIX "...tiene que ser colosal, y no sé si habrá nacido el héroe que haya de

8 Cfr. Zea, Leopoldo. *La filosofía latinoamericana*, México, Trillas, 1984.

9 Valverde Téllez, Emeterio. *Crítica Filosófica o Estudio Bibliográfico y crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz de León, 1904.

emprenderla..."¹⁰ Ya algunos se han dado a la tarea, bien que tomando direcciones diferentes o entendiendo la labor desde otras perspectivas historiográficas, o recuperándola de una forma más compleja y minuciosa sobre los mismos siglos de los cuales se cuenta con Bibliografías, prolongando así la petición de Valverde de elaborar estudios especiales y metódicos. Tales han sido los empeños de Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, José Gaos, David Mayagoitia, Oswaldo Robles, José María Gallegos Rocafull, Vicente Lombardo Toledano, los Ibargüengoitia, Francisco Larroyo, Leopoldo Zea, Rafael Moreno Montes de Oca, María del Carmen Rovira Gaspar, Bernabé Navarro, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, Mario Magallón Anaya, Mauricio Beuchot, Gabriel Vargas Lozano, Miguel Ángel Sobrino, José Armando Espinoza, Gustavo Escobar Valenzuela, José Manuel Villalpando y Xóchitl López, entre otros que se me escapan a la memoria¹¹.

¹⁰ Valverde, *Op. cit. Bibliografía*, p. XXXV.

¹¹ Cfr. Caso, Antonio. *Historia y Antología del pensamiento Filosófico*, México, 1926; Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento Filosófico*, México, UNAM, 1937; Reyes, Alfonso. *La x en la frente*, México, UNAM, Biblioteca del estudiante universitario, No. 114, 1993 y "Notas sobre la Inteligencia americana", en *Ideas en torno a Latinoamérica*, México, UDUAL-UNAM, 1986, Tomo I; Ramos, Samuel. *El perfil del Hombre y la cultura en México*, México, SEP, Lecturas mexicanas, No. 92, 1987, e *Historia de la filosofía en México*, México, CNCA, Col. Cien de México, 1993; Gaos, José. *En torno a la Filosofía Mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980; Mayagoitia, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945; Robles, Oswaldo. *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950; Gallegos Rocafull, José M. *El pensamiento Filosófico mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951; Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía Mexicana*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", No. 78, 1990; Ibargüengoitia Chico, Antonio. *Suma Filosófica mexicana*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", No. 348, 1989; Larroyo, Francisco. *La filosofía Iberoamericana*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", No. 333, 1978; Lombardo Toledano, Vicente. *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México, 1963; Zea, Leopoldo. *La filosofía en México*, México, Libro-mex. Editorial Mexicana, Tomo I, 1955; Rovira Gaspar, Ma. del Carmen. *Vid, supra*, nota siguiente; Navarro, Bernabé. *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983; León Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1983; Villegas, Abelardo y Escobar, Gustavo. *Filosofía Española e Hispanoamericana Contemporáneas (antología)*, México, Textos Extemporáneos, No. 8, 1983; Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo Mexicano*, México, UNAM, 1979; *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993; Vargas Lozano Gabriel. *¿Qué hacer con la Filosofía en América Latina?*, México UAM-UAT, 1999; Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*, México, UNAM, 1991; "La filosofía latinoamericana actual", en *América Latina. Historia y Destino*.

En la estricta línea de las Bibliografías, pero no sólo en ellas, es María del Carmen Rovira Gaspar la "heroína" esperada por Valverde al editar a partir de 1993 varios trabajos sobre el siglo XIX con el título de *Bibliografía Mexicana Filosófica y polémica*.¹² Como puede observarse, las Bibliografías (fuesen comentadas, críticas u otras) son los antecedentes que poco a poco van a generar estudios de historia en general y de historia de las ideas en particular.

En efecto, en el momento en que disponemos de materiales y fuentes en donde recuperar tradiciones, personajes e ideas, en ese momento es posible la reconstrucción histórica tanto espiritual como intelectual de una nación, un pueblo o cultura.

Así pues, la labor historiográfica respecto a nuestro pasado intelectual y filosófico sólo es posible gracias a las personalidades que ya fuese desde el siglo XVIII hasta el XX

Homenaje a Leopoldo Zea; México, UAEM, Vol. III, 1993; además de lo consignado en la nota 16, *vid supra*; Beuchot, Mauricio. *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1996; Espinoza, José Armando. *Medio siglo de Filosofía en México*, México, Trillas, 1991; Escobar Valenzuela, Gustavo. *Introducción al pensamiento filosófico en México*, México, Limusa-ENP, 1992; y *El pensamiento filosófico en México*, México, Ed. Torres Asoc., 1996; Villalpando Nava, José Manuel. *Historia de la filosofía en México*, México, Porrúa, 2002; además se puede recurrir a un libro de reciente aparición y muy importante para el tema: Ramírez, Mario Teodoro. (compilador) *Filosofía de la cultura Mexicana*, México, UMSNH-Plaza y Valdés, 2000. Sin ser exhaustiva, esta es una bibliografía indispensable para el conocimiento de la problemática, la historia y la filosofía mexicana publicada en el siglo XX, además de la consignada para los siglos anteriores.

¹² Rovira Gaspar, Ma. del Carmen, *et. al. Bibliografía mexicana filosófica y polémica. Primera mitad del siglo XIX*, México, UNAM, 1993. Otra obra complementó la segunda parte del siglo XIX, pero además la doctora Rovira continua publicando obras que contribuyen enormemente al conocimiento filosófico de este siglo: *Una aproximación a la Historia de las ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México, UNAM, 1997, ¡el cual consta de 987 páginas!; y *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, Tomo I, II y III, Lecturas Universitarias No. 41, 42 y 43, 1998-99-2001. Estas obras han sido producidas a través de la valiosa formación de un grupo de investigadores, dirigidos por la doctora Rovira, cuyos integrantes son, entre otros: Alberto Nuñez Merchand, conocedor de la historia de la ciencia y la epistemología en ese periodo, Xóchitl López Molina, especialista en las ideas de la modernidad y su impacto en el México decimonónico, con énfasis en lo político-social; Carlos Lepe Pineda, conspicuo historiador del liberalismo filosófico; Miguel Romero Griego, estudioso del desarrollo de la educación en México tanto del siglo XIX como del XX y Rosa Elena Pérez de la Cruz conocedora del personalismo filosófico; son algunos de los que han continuado la escuela y la formación en filosofía mexicana; práctica que estuviera en vías de extinción, de no ser por los afanes de la doctora Rovira y del maestro Rafael Moreno Montes de Oca.

establecen criterios para recuperar lo propio y con esos fundamentos volver la mirada al pasado para reconstruirlo según sentidos y criterios nuestros; aunque los hechos ahí estén consignados en el pasado, diferentes criterios de evaluación e interpretación pueden reactivarlos, no valorarlos adecuadamente o bien relegarlos al pasado.

Al decir del maestro Moreno: "La historia de la filosofía mexicana, con fundamento de racionalidad enseña a hacer filosofía mexicana conforme al pasado. En este orden un auxiliar suyo de mucha valía es la historia de las ideas..."¹³

Veamos ahora sólo algunos ejemplos de cómo se elabora actualmente la historia de las ideas y la filosofía mexicana, para comprender cómo ha evolucionado.

2.2 DE LAS BIBLIOGRAFÍAS A LA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS.

Se pueden historiar las ideas en la medida en que se cuenta con instrumentos conceptuales y fuentes documentales en las cuales indagar, buscar y rescatar ideas, sentidos, expresiones, filosofemas, teorías, sistemas o pensamientos. De tal forma que las *Bibliografías* constituyen en un primer momento, los antecedentes primarios de la valoración del pensamiento y cultura de los hombres de México y América. Estas fuentes documentales permiten análisis más extensos, profundos o complementarios para un segundo momento de la investigación y el desarrollo de nuestros intentos de **autognosis**. *La historia de las ideas* viene a ser el complemento, el segundo momento, que proyecta y prolonga ya no sólo las intenciones sino también los objetos, los temas y nuevas investigaciones.

En la primera mitad del siglo XX han abordado el trabajo de historiar nuestro pasado filosófico desde el instrumental que aporta la Historia de las Ideas, tanto el maestro Gaos, como su discípulo Leopoldo Zea. En el Seminario de tesis que Gaos tenía a su cargo en el Colegio de México en la década de los cuarenta del siglo pasado, se inicia el movimiento de Historia de las Ideas con un espíritu continental, Alejandro Korn desde el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires hará lo propio. Cuando en 1948, en México, se crea el Comité de Historia de las Ideas en América Latina, Leopoldo Zea se hace cargo del movimiento.

13 Vid. Moreno. *Actha...*p.20.

Dice al respecto Raúl Cardiel Reyes:

Aunque el camino lo había iniciado ya Samuel Ramos, los españoles ofrecieron la salida, especialmente Gaos. Este sostuvo que la cultura mexicana a pesar de todas las apariencias, no había sido una simple imitación de formas europeas. No había imitación sino asimilación, lo cual suponía una elección previa a partir de los intereses propios de los mexicanos y una modificación o transformación de las doctrinas europeas para hacerlas aceptables o asimilables al medio mexicano. Pero esto imponía un nuevo método: el histórico. Para estudiar con cuidado el modo como los mexicanos habían introducido las ideas europeas; un método que consistía en una historia de las ideas, cuidadosa y prolija, para revelar el modo como los mexicanos habían adaptado las ideas europeas, un método fundamentalmente ecléctico, en que se tomaban ideas de distintos autores y fuentes para hacerlas accesibles a su propio medio.¹⁴

Ahora bien, podemos distinguir en Gaos tres presupuestos epistemológicos para posibilitar la filosofía mexicana y su historia de las ideas: su historicismo-vitalista, su clasificación de las historias y su filosofía de la filosofía.

En cuanto al primero como uno de los fundamentos epistemológicos de la Historia de las Ideas, Gaos lo hereda de Ortega, quien a su vez lo obtiene de Dilthey, este historicismo-vitalista es de un fuerte carácter metodológico; con el Gaos distingue lo natural de lo humano porque éste último está constituido esencialmente por lo histórico; en donde concibe la realidad constituida en parte por individuos; de la que son parte de la realidad universal aún no cognoscible o lograda.¹⁵

Ahora bien, con estos presupuestos Gaos desarrolla otro de los fundamentos epistemológicos de la Historia de las Ideas al hacer algunas distinciones entre Historia de la filosofía, Historia del pensamiento e Historia de las Ideas; las dos primeras resultan ser parte de la última. Dice Gaos: "La Historia de la Filosofía en México viene

14 Vid. Cardiel Reyes, Raúl. "Prólogo" en Moreno, Rafael. *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1998, p.9.

15 Cfr. Gaos, José. "Notas sobre historiografía" *apud*, Matute, Alvaro. (comp.) *El historicismo en México*, México, FFyL-UNAM, 2002, p. 24.

siendo hecha como parte de la Historia del pensamiento en México y ésta como parte de la Historia de las Ideas en México."¹⁶

Para este autor, la Historia de las ideas, pero no de las ideas abstractas, sino de aquellas que están dando sentido a los argumentos y juicios filosóficos, es decir, a los filosofemas, aquellas ideas que constituyen respuestas concretas de los individuos a situaciones y circunstancias también concretas, de su propia realidad, son las que sirven de garante para la elaboración de historias propias, que permitan recuperar nuestras tradiciones en los avatares del ejercicio de la razón filosófica.

En cuanto a la filosofía de la filosofía¹⁷, la concibe como un paso necesario para adentrarse a la investigación histórica de ella. Vale decir que filosofa sobre la filosofía para hacerse de una idea sobre ella que le posibilite historiar nuestro pasado. Veremos con más detalle este presupuesto epistemológico en el último apartado de este capítulo.

Por su parte, Leopoldo Zea ha desarrollado la historia de las ideas como un medio para la toma de conciencia de esta América, para así reconocer nuestras posibilidades y proyectarnos al futuro. De acuerdo con él, en este historiar las ideas filosóficas se debe develar cómo han surgido las mismas ante la realidad propia y cómo otras ideas y filosofías fueron recibidas y utilizadas. En su momento, Zea recupera la crítica de las ideologías que hiciera el marxismo, así como los aspectos positivos del método materialista dialéctico para el abordamiento de la historia, pero además los aportes de la sociología del conocimiento y el existencialismo para ampliar los elementos

¹⁶ Cfr. Gaos, José. *En torno a la Filosofía Mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 19.

¹⁷ Gaos, José. "Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía" en *Obras Completas*, Vol. VII, México,

explicadores del puramente económico y comprender cómo se han dado las ideas en conexión con la circunstancia y vida de Latinoamérica.¹⁸ La historia de las Ideas fomenta con sus investigaciones el conocimiento de nuestro pasado y la forma como se ha ejercido la razón frente a nuestras realidades; y, por lo mismo, la toma de conciencia de la lógica que ha dado origen a la *elección, adaptación y asimilación* de determinadas ideas y filosofías de la cultura europea y norteamericana; *Historia de las Ideas que haciendo efectivo el pasado, lo cancele y permita salir de la lógica de asimilación para encontrar el espíritu creador o el sentido aportativo de nuestro filosofar desde la marginación.*

En la actualidad la Historia de las Ideas ha avanzado o quizá evolucionado; cual sea el caso, al menos ha pulido sus instrumentos para acometer la labor historiográfica de las ideas filosóficas; veamos el caso de uno de los discípulos de Zea en México: Mario Magallón.

Magallón ha desarrollado sus propias ideas sobre una Historia de las Ideas filosóficas en México y América Latina; considera que ésta no puede ser sólo un relato, listados de textos y filósofos, sino la búsqueda de *respuestas interpretativas y explicativas* de la condición humana, respuesta y elección de un cierto conocimiento, de una voluntad de conocer con las luces naturales de la razón. Dice nuestro autor que la Historia de las Ideas busca comprender:

...el surgimiento de las ideas en el tiempo y producidas por hombres concretos, en la historia, como una necesidad de explicar la realidad circundante, opuesta muchas veces a ortodoxias y presupuestos recibidos. El historiador de las ideas muestra las formas con las que los hombres han pensado y enfrentado su

UNAM, 1987; la primera edición es de 1947.

18 Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, pp. 15-18.

realidad, llevándola a la luz donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.¹⁹

Es ese enfrentamiento con la realidad lo que hace que toda obra filosófica surja de una determinada situación, lo que no implica necesariamente que en el texto se haga explícito este contexto; *de ahí que lo que se debe buscar en el pasado sean los problemas ante los cuales los hombres han ejercido la razón y han filosofado produciendo categorías, conceptos, filosofemas, marcos teóricos, discursos filosóficos.*

La relación mediada entre la contingencia y la deducción apriorística-universalista, es para Magallón, la característica de la Historia de las Ideas filosóficas.

La investigación exige asimismo de interpretación y el supuesto básico para construir una Historia de las Ideas filosóficas propia para América Latina incluida en ella México, requiere "...desmontar el supuesto universalismo totalizante traído a nuestro continente, para asumir que esto no es sino la expresión de una especificidad." (p. 98)

Magallón se refiere a la filosofía y a la cultura europea, y hoy norteamericana, que han subyugado y dominado históricamente por su falso "universalismo", pero que funcionan hegemónicamente en el imaginario colectivo de la filosofía negando y marginando la nuestra. Asimismo la propuesta de Magallón considera lograr equilibrio entre los extremos que suelen aparecer cuando de historiar se trata, y busca también incorporar otros elementos que por ser inverificables han sido desdeñados; se acerca así al planteamiento de una hermenéutica flexible y compleja a la vez, como método historiográfico para la Historia de las Ideas filosóficas en América Latina. Esto es lo que

¹⁹ Magallón Anaya, Mario. "Criterio historiográfico para una Historia de las Ideas en América Latina", en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, Nueva Época, año XI, No. 62, Marzo-Abril, 1997, pp. 89-90.

se entiende cuando propugna por una respuesta interpretativa y explicativa de la condición humana.²⁰

Los intereses compartidos sobre la Historia de las Ideas con Horacio Cerutti, lo ha llevado a profundizar de manera conjunta en la temática dando a la luz el texto *Historia de las ideas latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?* ²¹; reasumiendo lo dicho con anterioridad prolonga sus esfuerzos con Cerutti y ofrecen un diagnóstico y propuesta para consolidar la filosofía que se hace en esta parte del continente.

La Historia de las Ideas tiene para ellos, como característica central, el ejercicio de una investigación mediadora entre lo concreto-contingente de nuestra realidad y la deducción-apriorístico-universal. Esta acción trata de hacer entendible nuestra historia a través del encadenamiento de hechos que sin ésta actividad, serían incomprensibles o dispersos. La voluntad de aprender racionalmente de nuestro pasado y la aspiración de dar respuestas interpretativas de un cierto conocimiento, conllevan a la conciencia y autoconciencia filosófica que reasuma la propia historia, fundamentando así la más propia filosofía.

En cuanto al supuesto universalismo totalizante de la filosofía que se institucionaliza, de acuerdo con Magallón y Cerutti, se puede delinear en los siguientes prejuicios, que hay que desmontar:

- La filosofía es sistema o no es.
- Sólo es filosófico lo universal.
- Se pueden desconocer los contextos, mediante un reiterado recurso al internalismo.
- La filosofía no tiene en sentido estricto historia...

²⁰ *Ibid.*, p. 90 y ss.

²¹ *Vid.* Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario. *Historia de las Ideas Latinoamericanas ¿Disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos-UCM, 2003.

- No hay sujetos sociales ni colectivos a los cuales hacer ninguna referencia indispensable.
- Enmascarada por una supuesta obsesión por la crítica, a poco de rasarle se descubre su casi total falta de autocrítica.
- Supuestamente la filosofía es apolítica y las relaciones explícitas con la política en tanto quehacer la envilecerían.
- No tendría nada que ver con las ideologías.
- Se autopercibe siempre como un modelo de precisión y de rigor, aún cuando sus enfoques y aportes suelen ser irrelevantes y trivializadores de la experiencia humana.
- No avanza más allá de la glosa. El criterio de autoridad sigue siendo un gran valladar.
- Es tal su miedo a la polisemia que, cobardemente, no se avienta a ensayar y prefiere hablar *ex cátedra*. (p.14)

Por ello, la función que asignan a la Historia de las Ideas es:

Revalorar el pasado ideológico a partir de una metodología que constituye, a la vez, una forma de conocimiento. Revisa los antecedentes historiográficos latinoamericanos y las formas de consciencia e inconsciencia efectivamente dadas en la historia a partir del presente. Desde ése descubre y hace patentes diversos modos de pensar y filosofar en América Latina. Explicita sus sustentos teóricos y la radicalidad de sus reflexiones. (p. 23)

Como se puede apreciar, la Historia de las Ideas ha avanzado en los planteamientos de cómo historiar las ideas filosóficas que permitan reconstruir las propias tradiciones y dotar de elementos para la investigación; del presente al pasado, del pasado interpretado nuevamente al presente modificado por él, del presente modificado, nuevamente al pasado, con lo cual lo vamos comprendiendo de otra manera tanto a él como a nuestro presente y entonces proyectarnos hacia el futuro. Estos cambios en la forma de hacer Historia de las Ideas es entendible, a mi juicio, por la modificación de la circunstancia actual respecto de la de los años cuarenta del siglo pasado. La asunción de la historicidad de las ideas y de cara a la realidad actual nos confirma un pensar y reflexionar filosófico propio, mexicano y latinoamericano, fundamentado en sus más propias tradiciones.

2.3 DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA.

De las Bibliografías a la Historia de las ideas; en la evolución de esta última se ha desarrollado la necesidad de crear lo propio con los fundamentos que nos ofrecen las primeras; así de la Historia de las ideas se pasó a la Historia de la filosofía mexicana, al crear nuestra propia filosofía habiendo conocido nuestras tradiciones y formas de filosofar en el pasado. Esa sigue siendo una de nuestras finalidades, pero no adelantemos, digamos algo de la forma de historiar la filosofía propia.

Si bien, como digo, la historia de las ideas continúa desarrollándose actualmente para la reconstrucción de nuestro pasado cultural, filosófico e ideológico, ciertamente no es la misma con la que comenzaron Gaos y Zea, sino que, como hemos visto evoluciona de acuerdo a los nuevos retos que impone la altura histórica y la problemática circunstancial del momento; de acuerdo con Cerutti y Magallón, la realidad como la filosofía, es más compleja, plural y llena de sentidos de lo que imaginamos.

Existen muchos ejemplos de este paso de la Historia de las ideas a la Historia de la Filosofía mexicana, pero veamos sólo los más representativos haciendo la indicación de tomar nota que los títulos indican tratarse de Historia de la filosofía en México, o trátase de Pensamiento filosófico, ya veremos más adelante porqué los manejo como Historia de la filosofía mexicana; con todo, por su contenido y la forma como es historiada la filosofía propia es que la designo así. Asimismo advierto que no los expondré en el orden cronológico en que fueron dados a la publicación sino por el periodo histórico que abarcan con la finalidad de ofrecer a la vez, cómo todo nuestro pasado ya es abordado sólo por estos ejemplos. Veamos.

En primer lugar tenemos *La Filosofía Náhuatl* 22 de Miguel de León Portilla, quien ya mejora, por su especialización a un sólo tema, rica documentación que lo fundamenta y en apego a mostrar como tal, como filosofía, el aporte intelectual que nos legaron los hombres prehispánicos, la comprensión sobre este asunto. León Portilla sin dudas de ninguna especie llama filosofía a las producciones intelectuales del pensamiento náhuatl; historia sus ideas, sus poemas, “la flor y canto” de esta cultura y encuentra filosofía. Dice:

Es cierto que todavía en la época actual hay filósofos que continúan pensando que la elaboración sistemática, lógico-racionalista, es la única posible del filosofar auténtico. Para ellos claro está, las ideas de los sabios del mundo náhuatl no será filosofía. Sólo que para quienes así opinan, lógicamente tampoco podrán ser tenidos por filósofos hombres de la talla de San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Unamuno, Ortega y Bergson, muy alejados todos ellos del malabarismo conceptual de los sistemas. (p. XVI)

Como señala él mismo, en esta filosofía náhuatl no se trata de hacer especulaciones o desarrollar intuiciones, sino pura y simplemente de interpretar los documentos que ahí están objetivamente e inferir de ellos las formas, las maneras como veían los prehispánicos al mundo, su mundo, por medio de una visión estética que les lleva a conocer algo con verdad de las cosas, los hombres y los dioses. Por ello indica que para elaborar su filosofía náhuatl:

No se hacen cotejos con filosofías de ningún otro género. Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad. Si las normas son idénticas en el fondo, la libertad de pensar y la originalidad en el ver son de escala sin límite. El valor de cada filosofía radica en su propia construcción. (p. XVII)

22 León Portilla, Miguel. *Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1983; la primera edición es de 1956.

Durante todo su libro describe, rigurosamente apegado a los textos nahuas, cómo ante lo efímero, contingente, transitorio que les parece la vida y la naturaleza, el hombre mismo –incluyendo la muerte–, los *tlamatinime* “los que saben algo”, se preguntan sobre la verdad y la posibilidad de saber algo con certeza. La necesidad de esta reflexión es elevada a la forma educativa y moral de forjarse “un rostro y un corazón”. Creen encontrar en la trascendencia algo que les explique esos problemas, que descifre el enigma de la vida y la muerte; por eso se plantean la necesidad de conocer lo que está más allá. Para poder decir algo con verdad desarrollan la inspiración poética, crean “la flor y el canto” *in xochitl in cuicatl*. Esta lleva a la sabiduría, a la “tinta roja y negra” y a *Ometeotl*, el sostén del mundo. Así, naturaleza, hombre, vida, mundo y divinidad son temas para la reflexión filosófica y el “canto florido” de los *tlamatinimes*.

Otro texto importante es *El pensamiento filosófico mexicano del siglo XVI y XVII* de José María Gallegos Rocafull²³, en el nos ofrece los asuntos filosóficos más importantes de este periodo histórico. Su intención es fundamentar una historia de tal forma que quede claro y evidente:

...el pensamiento importado, el medio en que se refracta y la desviación, matiz o tendencia que consiguientemente aquel adquiere, y en los que ya está el germen de su futura evaluación. En los primeros tiempos la originalidad de la Nueva España la encarna el indio, belicoso o sometido, rudo o civilizado, quien tan sólo con su presencia influye poderosamente en la manera de plantear o resolver algunas viejas cuestiones y suscita otras nuevas, que son ya las primeras manifestaciones del nuevo pensamiento mexicano. Mexicano en un sentido objetivo... (p.5)

²³ Gallegos Rocafull, José Ma. *El pensamiento filosófico mexicano en los siglos XVI y XVII*; México, UNAM, 1951.

Para Gallegos, todo lo que toca la Nueva España lo transforma, así hombres, como filosofía o instituciones; de ahí que los temas principales que impone la circunstancia nueva a la cosmovisión española sean: 1 La naturaleza del indio; 2 El humanismo y 3 La filosofía del Derecho. Las páginas de su libro nos abren las puertas a la filosofía novohispana, a la forma como se desarrolla el debate y problema de la evangelización, los cambios y pugnas en la concepción teológico-filosófica imperante, por el "nuevo mundo", el "nuevo hombre" y los "nuevos sentidos" que adquieren sus expresiones, incluyendo la escolástica que los trata, reflexiona y trata de comprender; la cual es una escolástica diferente a la de la península por todas estas circunstancias que no existían en aquella.

Nuestro siguiente ejemplo es el texto de *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII* de Bernabé Navarro²⁴, producto de una serie de investigaciones sobre el siglo XVIII bajo el cuidado de José Gaos y publicado en el seminario que dirigía el maestro Rafael Moreno, escritos durante el lapso de 1947-1964; en el destaca las nuevas orientaciones científicas, políticas, del Derecho, laicas y transformadoras con el trasfondo de la escolástica, pues para Navarro:

La filosofía en que piensan y razonan los hombres...nunca deja de ser la escolástica, aún en la última etapa, donde hay una serie de transformaciones por influjo de la filosofía moderna; ella es la que en último término, junto con la teología, impregna e informa el pensamiento, las costumbres, las letras, las artes y todas las otras manifestaciones culturales y vitales. (p. 11)

Con altas y bajas, esta escolástica sufre su debacle y decadencia de 1700 a 1750 porque el quehacer filosófico es en su mayoría, la repetición de las "autoridades", el

²⁴ Navarro, Bernabé. *Cultura Mexicana Moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983; su primera edición es de 1964.

método de enseñanza es el dictado riguroso y la memorización, el malabarismo silogístico abstracto; pero poco a poco las cosas van cambiando por fuerza de elementos externos e internos. Así, la segunda mitad del siglo conoce la renovación y apogeo de la escolástica moderna; hay una transformación general iniciada por los jesuitas (Campoy, Clavijero, Alegre, Abad, Castro) e introducen la filosofía y la ciencia modernas. Gamarra, Alzate y Bartolache serán después de la expulsión de los jesuitas, dignos representantes de la modernidad mexicana. Finalmente, para Navarro, la filosofía adquiere en este periodo parte de las características que se valorarán en lo futuro, el de ser utilizada para la liberación mental y política; desarrolla el pensamiento de José Eguiara y Eguren y Miguel Hidalgo y Costilla como ejemplos.

Sobre el siglo XIX la obra de María del Carmen Rovira es monumental y aún con todo, solo representa una parte, bien que importantísima para la comprensión filosófica de ese siglo. En su *Pensamiento filosófico Mexicano de finales del siglo XIX y primeros años del XX* 25 , Rovira organiza el material en torno a "Discursos", ejes temáticos o problemáticos de las preocupaciones de los filósofos de dicha época. Explica por qué:

Se maneja el término Discurso como noción relacionada con el concepto *logos* en la tradición aristotélico-escolástica. El discurso es siempre enunciativo. El Discurso como un decir de carácter explicativo y resolutivo de un problema y representativo, a su vez, de una posición filosófica, ideológico-política, religiosa y en general cultural. Es así como el Discurso implica una toma de posición ante una situación o problema, intentando lograr una solución idónea. (p. 1)

Los diferentes tipos de discursos que logra estructurar son: Pre y Post independentista, Liberal, Positivista, Escolástico, Cosmológico, Lógico-epistemológico, Filosofía del Derecho y Filosófico contemporáneo (en donde entran el Anarquista, el Antisocialista y

25 Rovira Gaspar, Ma. Del Carmen. (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, Lecturas Universitarias Nos. 41,42,43, 1998-2000.

las nuevas rutas, las cuales se desarrollan ya en el siglo XX). Con la anterior Rovira trata de deshacer mitos y dar a conocer los contenidos filosóficos de nuestro pensamiento. La lección que nos deja su forma de historiar las ideas filosóficas mexicanas de este siglo XIX consiste en rastrear las ideas donde se encontraran; para lo cual no se vaciló en consultar todo tipo de documentos. Lo anterior supone ya en la práctica y de hecho, nuevamente, tener otra concepción de lo filosófico que permitiera la incorporación de conocimientos que otras lecturas no habían descubierto. Por ello considero a Rovira como la "heroína esperada por Valverde.

Otro texto significativo es la obra colectiva sobre *Estudios de Historia de la filosofía en México* 26 , en donde varios autores abarcan desde la filosofía prehispánica hasta la primera mitad del siglo XX. Importante porque cubría, hasta su momento, la historia toda de la filosofía en México, pero por ser en México y por ser colectiva, carece de cohesión metodológica y de perspectiva mexicanista. Con todo es valiosísima por encontrar en ella diversidad de enfoques y tratamientos sobre la filosofía en México y, salvando honrosas excepciones, sobre filosofía mexicana. Su estudio, en este sentido y enfoque se hace necesaria para mejorarla con otras aportaciones.

Mención aparte merece la obra de Samuel Ramos *La historia de la filosofía en México*,²⁷ la cual constituye el primer esfuerzo en el siglo XX por ofrecer una visión completa, aunque no profunda, de toda la historia de la filosofía en México.

26 Varios. *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1983. Su primera edición data de 1963.

27 Samuel Ramos. *Historia de la Filosofía en México*, CNCA, Col. Cien de México, 1993; su primera edición es de 1943.

Este texto es un clásico para la filosofía mexicana y constituyó un esfuerzo pionero en la historia de las ideas y la historia de la filosofía en México; en el Ramos establece el procedimiento metodológico para fundamentar nuestra filosofía. Dice al respecto:

Nadie puede negar que la filosofía ha sido una realidad en nuestra cultura, y no es por eso un intento vano hacerla objeto de una historia especial. Pero entonces hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etcétera. Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual... *Tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía, no consista en la mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico...* El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etcétera, es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aún cuando ésta no sea explícitamente formulada. (pp. 21-22, las cursivas son mías)

Ramos no logra el ideal, pero se acerca y podemos comprender en la actualidad que este esfuerzo pionero debe ser rebasado, en el sentido de que la historia de la filosofía mexicana no se reduce ya al paralelismo del movimiento de las ideas en Europa, pues *nuestro propio desenvolvimiento filosófico ha creado tradiciones propias que ya no constituyen únicamente la forma como adaptamos la filosofía de otros lugares*. Este aspecto es importante destacarlo hoy. El sentido y espíritu que anima nuestra filosofía fue impulsado en sus inicios en el siglo XX, incontestablemente por Ramos.

Mauricio Beuchot viene a ser el último ejemplo de este historiar nuestras ideas y de construir filosofía mexicana como otro esfuerzo de recuperación interpretativa de nuestro pasado filosófico. En el texto ya citado de *Historia de la Filosofía en el México*

Colonial 28 desarrolla y aplica su propuesta para historiar nuestro pasado filosófico, la cual está inclinada hacia la instrumentación de una hermenéutica que, como ya se vio, en principio es de corte ricoeuriano, pero que desarrolla más allá y propone como analógica e icónica.

En la interpretación de los textos y al escribir la historia siempre se está vinculado a cierta filosofía, a juicio de Beuchot se tiene una *ideología filosófica*²⁹ que atraviesa nuestros modos de escribirla y que se manifiesta como filosofía de la historiografía y como filosofía de la historia. El proceder hermenéutico para nuestro autor:

...despliega una crítica y se manifiesta como una epistemología aplicada al texto (como una lógica aplicada al texto, y además en forma de metodología para su análisis). La hermenéutica puede asimismo tener conciencia de los supuestos epistemológicos, en especial los supuestos culturales, pero también integra en alguna medida los ideológicos (socioeconómicos); todos ellos son el contexto del intérprete o hermeneuta, y el conocerlos le ayudará a conocer los mismos supuestos en el texto que analiza. (...) Lo que trata de hacer la hermenéutica con los textos y el intérprete es catalizar y equilibrar la interpretación meramente subjetiva de la historia, en la cual el sujeto se apropia cognoscitivamente del texto sin distancia alguna, sino confundándose con él, y la pretensión de pura subjetividad, en la cual el sujeto supuestamente no intervendría para poner algo de él en la historia. (pp. 18-19)

28 Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1997.

29 Esta expresión es inexacta, más bien se tiene una filosofía funcionando ideológicamente, que una ideología filosófica, o que una filosofía ideológica. La ideología es una dimensión de sentido de los discursos y no existe algo específico que sea un discurso ideológico (todo discurso funciona ideológicamente) y tampoco una filosofía ideológica, pues además de que se puede llegar a identificar ideología y filosofía erróneamente es mejor decir que hay filosofías o discursos filosóficos funcionando ideológicamente. Por supuesto que decir esto también tiene sus bemoles, sobre todo si por ideología se entiende de manera exclusiva la falsedad, el encubrimiento o la enajenación, que no es nuestro caso. Así, basta con decir filosofía, pues tiene un funcionamiento ideológico implícito. Cfr. Muñoz, Vitorico. "Sobre la ideología" en *La función social de la filosofía*, tesis de licenciatura, México UNAM, 1996.

Beuchot, describe la forma como se pueden evitar los extremos subjetivo-objetivo (o los extremos equivocista-univocista) para lograr el equilibrio, lo análogo al historiar la filosofía mexicana³⁰:

- a) mediante el distanciamiento hermenéutico según el cual el texto tiene cierta autonomía o individualidad;
- b) con la superación de la distinción entre explicación y comprensión, para ir a una explicación comprensiva o a una comprensión explicativa,
- c) mediante la apertura del texto a su mundo propio y,
- d) mediante una crítica de la ideología donde se busque no proyectarse uno mismo en el texto sino exponernos a él.

Con estos insumos y presupuestos Beuchot escribe la *Historia de la Filosofía en el México Colonial*, obra que amplía el conocimiento sobre la filosofía de dicho periodo prolongando los esfuerzos de José María Gallegos Rocafull.

Ahora bien, lo importante es considerar como ya lo apuntaba Magallón, la inserción de los esfuerzos interpretativos que logren reconstruir la subjetividad del autor de un texto desde la nuestra, desde nuestra subjetividad, y mediar la interpretación y explicación

30 "La hermenéutica no es sólo una propuesta metodológica, sino un modelo teórico de la interpretación, con presupuestos ontológicos y epistemológicos y que, claro está, llega a una tesis metodológica (...) el significado analógico (...) es el que un término tiene cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Este significado analógico que se maneja en nuestro modelo de interpretación es analógico porque permite un rango de variabilidad. (...) Eso permite que no hay un significado único para ese término, sino varios que pueden pertenecerle válidamente; pero no de manera discriminada. Así, permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola, pero según niveles de validez. Y quien determina esa validez es el interprete, en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor del texto (cuya intencionalidad es el criterio de verdad o validez interpretativa)." Cfr. Beuchot. *Tratado...Op. cit.* pp. 41-42.

que permita dar cuenta de las ideas filosóficas. Beuchot así lo subraya también, pero a eso le introduce creación de categorías como su propuesta de una hermenéutica analógica.

Como vemos a partir de este breve panorama de las obras ejemplares sobre la Historia de la filosofía en México-Historia de la filosofía mexicana, existe un elemento común: *el de acercarse a historiar las ideas filosóficas desde otra idea de la filosofía que permita reconocer y reconstruir una historia de ella, sea en México o mexicana.*

Desarrollemos ese factor, como uno más de los presupuestos metodológicos, en la Filosofía de la filosofía de José Gaos para mostrar cómo se pasa de la Historia de la Filosofía mexicana a la Filosofía mexicana. Asunto a tratar en nuestro siguiente apartado.

2.4 HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA Y FILOSOFÍA MEXICANA.

Hemos llegado a este desarrollo metodológico nuevamente a Gaos. Pasamos de las Bibliografías a la Historia de las ideas, de ésta a la Historia de la filosofía en México y mexicana y ahora diremos algo del paso de ésta última a la filosofía mexicana.

Si bien esta es la lectura que se puede hacer desde el presente, lo cierto es que se inició a la inversa. Gaos afirma la filosofía mexicana como algo querible y deseable, pero había que hacerla, que historiarla, para ello procedió primero a tratar de definirla para después ir a encontrarla en su historia, lo cual hace mediante una filosofía de la filosofía, después vendrían las obras que, a partir de esos presupuestos harían sus discípulos o colegas. En efecto, hemos reseñado el desarrollo de cómo se ha construido históricamente el camino, para afirmar hoy la filosofía mexicana, de este proceder metodológico para historiar y crear la filosofía propia. Gaos fundamenta filosóficamente esta posibilidad, como vimos, con su historicismo-vitalista, su clasificación de las historias, pero también lo hace con una filosofía de la filosofía que rompe con la hegemonía de la universalidad de la filosofía y ensanchando el concepto mismo de lo filosófico, para que pudiéramos entrar en ella. Veamos.

Gaos retoma el proyecto de la Filosofía de la filosofía de la *Teoría de las concepciones del mundo* de Dilthey³¹: "A lo largo de su historia –dice Gaos- la filosofía a tenido por temas, la naturaleza, Dios, el hombre, la historia, la ciencia –ella misma, la filosofía. Como se dice filosofía de la naturaleza, de la religión, de la historia, para designar aquellas filosofías

cuyos temas son respectivamente la naturaleza, la religión, la historia, para denominar la filosofía o parte de ella que se ocupa con la filosofía misma no hay término más propio que el de *filosofía de la filosofía*, de oriundez diltheyana." 32

Pero ¿cuáles son los motivos por los que Gaos desarrolla esta filosofía de la filosofía? Nos explica que se lo imponen una serie de crisis de las cuales deriva su filosofía que, a manera de una autobiografía debe justificarse a sí misma:

Mi filosofía puedo reducirla al punto esencial de mi profesión de la filosofía: mi filosofía de la filosofía: el planteamiento y la resolución del problema de la filosofía en mí. El problema me fue planteado.

- 1° por haberse presentado la filosofía en el momento del encuentro con ella y después repetidamente y definitivamente como historia de la filosofía;
- 2° por haber acabado resultándome mi vida insatisfactoria y por ello básicamente insatisfactorio lo básico de mi vida, la filosofía;
- 3° por haber venido mi vida incluso a estar en peligro de muerte por obra de la política y en consecuencia a revelarse la filosofía como algo impotente, inválido... 33

Respecto a la primera crisis señala Gaos que " La filosofía se reveló crecientemente inoperante, impotente ante los hechos históricos de nuestros días que encontraron su expresión extrema en el totalitarismo, -La sustitución del catolicismo por la filosofía acabó por presentarse como un posible haber *renegado de la españolidad capaz de crear por un extranjerismo incapaz de hacerlo*. Se imponía la filosofía de la filosofía como revisión crítica de la filosofía en mí." 34

31 Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*, México, CNCA-Alianza Editorial Mexicana, 1996.

32 Cfr. Gaos, José. "Filosofía de la filosofía" en *Obras Completas*, México, UNAM, 2003, Vol. III, p. 50.

33 *Ibid.*, p. 401 folios 7408-7410.

34 *Ibid.*, p. 405 folios 7406-7407. El subrayado es mío.

Pero le faltaría aún otra crisis; dice Gaos el 10 de octubre de 1943:

"Oyendo ayer a O'Gorman. La cuarta crisis de la filosofía. *Mi filosofía tan ajena a la circunstancia americana*". 35

Se nota en Gaos, a través de sus crisis que *la nueva circunstancia, la circunstancia americana y específicamente mexicana fue la impronta que dio un giro a su filosofar y permitió desarrollar otra idea de la filosofía incluso en contra de su idea continental de filosofía; todo ello por medio de la filosofía de la filosofía.*

Por otra parte, además del historicismo que existe en Dilthey, en Gaos se da un perspectivismo subjetivista que concluye en un concepto o criterio de verdad personal, causado " ... por el lugar *material* - señala Gaos -, en el espacio que ocupa cada uno de nosotros, [lo cual] le da una percepción del mundo sensible distinta de la de cada uno de los demás, así el lugar *ontológico* que es cada sujeto en el universo le da una visión de éste, lo que los alemanes llaman una *Weltanschauung*, distinta de la de cada uno de los demás".36

Para efecto de continuar, entendamos actualmente a la Filosofía de la filosofía como *una reflexión crítica y rigurosa sobre la filosofía.*

Con base en la filosofía de la filosofía encontramos y fundamentamos en primera instancia un marco de comprensión de lo filosófico diferente al marco dominante (y en el cual está supuestamente bien definido lo filosófico, pues no incluye las razones de su

35 *Ibid.*, p. 414 Folio 7516. El subrayado es mío

36 Gaos, J. *Discurso de la filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 87. Otras obras en donde Gaos expone sus ideas sobre la Filosofía de la filosofía son: *Dos ideas de la Filosofía; Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía; De la filosofía* curso dictado en la UNAM en 1960. Cf. en sus *Obras Completas*, México, UNAM, Tomos, III, VII y XII respectivamente. Los corchetes son nuestros.

validez y los documentos en los cuales puedan encontrarse). Nos referimos a la idea de la filosofía *strictu sensu*.

Este marco alternativo de comprensión de lo filosófico utilizado en la forma de historiar las ideas filosóficas en México es una respuesta y toma de posición frente al problema de las dos formas de filosofar que discutían José Gaos y Francisco Larroyo³⁷, y en otro aspecto Gaos y el mismo Nicol³⁸ a mediados del siglo XX. Modos de filosofar que están sustentados en dos formas de concebir la filosofía: una de ellas como filosofía universal y sólo como tal (filosofía *strictu sensu*), la segunda, alternativamente como filosofía particular pero abierta a lo universal. La primera de cepa europea y de raíz occidental (helenocéntrica, griega); la segunda, mexicana o hispanoamericana para Gaos, hoy diríamos latinoamericana, de raigambre historicista, (marginal, tercermundista pues).

Armados de esta concepción de filosofía, el filósofo historiador (o el historiador filósofo) de las ideas filosóficas en América latina y específicamente en México, no discrimina ideas metafísicas, éticas, ontológicas, estéticas, políticas, gnoseológicas, lógicas, epistemológicas, etcétera; indaga las ideas sin importar su filiación problemática o de escuela. De esta manera, se trata en forma consciente y por convicción metodológica de investigar, historiar y presentar a la filosofía mexicana, por ejemplo, a partir de las ideas, provengan de donde provengan o de quien provengan, sobre asuntos varios y sin menoscabo de temas o problemas; siempre y cuando haya conciencia de recuperar

37 Gaos, José. *Obras Completas Dos ideas de la Filosofía*, México, UNAM, Vol. III, 2003.

38 Cfr. Nicol, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998; su primera edición es de 1961.

las propias tradiciones, dejar de copiar o imitar y conceptualizar los problemas de nuestra realidad.

Con estos principios aportados por la filosofía de la filosofía gaosiana, es que fue posible historiar las ideas filosóficas y fundamentar la filosofía en México y luego la filosofía mexicana. De tal forma que el principio que fundamenta hoy el marco de comprensión sobre la filosofía mexicana, es que es filosofía mexicana, toda su historia, desde las filosofías precolombinas, pasando por la metafísica escolástica, la filosofía moderna hasta las corrientes actuales.

De estos principios de la historia de las ideas y de la filosofía de la filosofía, inferimos nuestra convicción de que:

1ª Tesis: Hoy la filosofía mexicana debe comprenderse más allá de posiciones particulares, de pertenencia a grupos filosóficos o escuelas, y de centros, Institutos, escuelas o facultades; de temáticas específicas o problemáticas. Y aún la que se lo impone como tema de manera especial, los que tradicionalmente conocemos como mexicanistas.

2ª Tesis: Un segundo aspecto que posibilita la filosofía de la filosofía para la filosofía mexicana es la reconstrucción de nuestra propia historia de la filosofía, al comprender en dicho historiar las ideas, *la manera, la forma, el particular estilo o modo de filosofar*, estableciendo con ello varias cosas a la vez:

Qué dice	el contenido
Cómo lo dice	De qué manera retoma el pasado filosófico y su bagaje filosófico cultural contemporáneo (si copia, imita, interpreta, adecua, asimila, crea, etc.)

Para qué la función específica, la aportación

De tal forma que se comprenda en nuestra propia tradición filosófica el carácter de las diferentes épocas históricas, de los filósofos y sus ideas, lo que permita elaborar y formular juicios sobre ese pretérito, conformadoras en buena medida de la filosofía actual.

De estas tesis o principios se infiere otra convicción ya desarrollada por Gaos, Ramos y Zea 39

3ª Tesis. La filosofía mexicana actual ya no importa teorías, ya no las imita o copia como antaño (claro que existen quienes continúan importando, imitando y copiando pero eso ya no es filosofía mexicana, sino parte de una forma de ser de la filosofía en México) las utiliza y recupera, las asimila y adecua, a partir de la propia subjetividad conformada por nuestra propia realidad, además estamos en el nivel en el que no sólo adaptamos y asimilamos sino también creamos y aportamos filosofía, al menos con ese espíritu se aborda hoy el quehacer filosófico entre nosotros.

Estas tres tesis, fundadas en los marcos, principios y perspectivas metodológicas de la historia de las ideas filosóficas en México, con base en una filosofía de la filosofía y aplicadas a lo actual, nos ofrecen elementos para enfocar y seguir haciendo de otra manera nuestra filosofía mexicana.

Posibilidad de otro enfoque que nos permita romper fronteras dentro de las fronteras al tener un carácter incluyente de la pluralidad más que excluyente de la diferencia; y al especificar modos de filosofar mexicanos, nos permitirá aperturar el ejercicio más que

39 Cfr. Gaos, José. "En torno a la filosofía mexicana" en *Obras Completas*, México, UNAM, 1996, Vol. VII; Ramos Samuel. *Historia de la Filosofía en México*, México, CNCA, 1998; Zea Leopoldo. *La Filosofía en México*, México, Libro-Mex Ed. Mexicana, 1955, 2 tomos.

reducirlo a hegemonías o estilos pseudouniversalizados.

Además tales tesis permiten revalorar la propia filosofía, tanto de los siglos pasados y en especial la del siglo XX que constituye nuestro pasado inmediato. En efecto la comprensión de que la filosofía mexicana no debe reducirse a un modo o forma ni a un contenido específico ya se encuentra en Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, José Gaos y Samuel Ramos, pues son ellos quienes impulsan la filosofía mexicana y su normalidad en nuestra cultura.

Son ellos los iniciadores del proyecto de *la filosofía mexicana*, en su afirmación y asunción, a través de su ejercicio y creación.⁴⁰

Y como podrá comprenderse se trata también de un esfuerzo de hacer filosofía de la filosofía; aquí los extremos se tocan, hacemos filosofía de la filosofía mexicana y hacemos filosofía mexicana de la filosofía. Así pues, la relación entre la filosofía de la filosofía gaosiana tiene una relación inescindible con la filosofía mexicana.

40 Cfr. Villegas, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993; Salmerón Fernando. "Los filósofos mexicanos del siglo XX" en *Estudios de historia de filosofía en México*, México, UNAM, 1984.

III. EL MOVIMIENTO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA EN EL SIGLO XX.

3.1 LOS ANTECEDENTES TEÓRICOS: BARREDA, VIGIL, SIERRA, CHÁVEZ.

Hecho el análisis por el lado histórico de la filosofía mexicana, veamos ahora el aspecto epistemológico, para ello entremos a realizar un breve esbozo de los aportes a la filosofía mexicana del siglo XX, advirtiendo que no se trata de desarrollar las filosofías completas de cada filósofo comprendido en este periodo, sino de indicar los principios que establecen para la constitución del movimiento filosófico por crear una filosofía mexicana. Asunto distinto de historiar la filosofía mexicana del siglo XX. Mostraré entonces, los más importantes aspectos formales que animan sus filosofías y que constituyen el aporte para la construcción de la filosofía mexicana, por lo cual pueden ser considerados los formadores de ella.

El movimiento filosófico que busca fundar una filosofía propia que hoy conocemos como filosofía mexicana, además de su vertiente histórica tiene sus antecedentes teóricos en la parte final del siglo XIX con mexicanos como Gabino Barreda (1818-1881), José María Vigil (1829-1909), Justo Sierra (1848-1912) y Ezequiel A. Chávez (1868-1946), entre los más preclaros. Estos filósofos pueden ser considerados como los antecedentes de la filosofía mexicana, porque por su labor, ejemplo, pensamiento y acción van aportando algunos de los principios esenciales, que animan e inspiran a la filosofía mexicana del siglo XX. En todos ellos la labor educativa y pedagógica es común, sea a través del ministerio de Educación, la Escuela Nacional Preparatoria y posteriormente la Universidad Nacional o bien a través de su labor periodística o política; todos tienen formación

filosófica e igualmente fueron maestros de filosofía. Recordemos que el contexto de la época es cuando se va consolidando la República y se desincorpora a la milicia y al clero del control político, social y educativo ganando terreno los liberales sobre los conservadores y se pasa de un periodo convulsionado a uno más ordenado que aspira al progreso en todos los órdenes.

En tal circunstancia, de Barreda se rescata su aplicación del positivismo a la realidad mexicana, en su *Oración Cívica*,¹ más allá de sus aciertos o errores, esa actitud de adaptación a la propia realidad fue un claro ejemplo del espíritu con que debía, en su momento, ejercerse el quehacer filosófico.

En José María Vigil² se trasluce la ampliación de lo filosófico, relacionado con la literatura que permite incorporar a la mayoría de los autores mexicanos en su *Reseña Histórica de la literatura mexicana*, en donde se aprecia ya una valoración de lo propio y del aporte del pensamiento mexicano a lo universal. De él beberá el padre Garibay para desarrollar su *Literatura Náhuatl* y a su vez León Portilla como discípulo de éste quien desarrollará la *Filosofía Náhuatl*. Sólo por estas prendas Vigil merece el sitio de antecesor, sin embargo aún no se le incorpora debidamente como base del movimiento. Por si fuera poco Vigil se da a la tarea de organizar los fondos y el acervo total de la Biblioteca Nacional de México, en los cinco volúmenes de sus *Catálogos*... lo que representa ya un esfuerzo de preservación de la bibliografía mexicana comparable a los esfuerzos de Valverde y Téllez en su *Bibliografía filosófica mexicana* o de Carmen Rovira en su *Pensamiento Filosófico*

1 Barreda, Gabino "Oración Cívica" en *La educación positivista*, México, Porrúa, 1989.

2 Vigil, José María. *Reseña Histórica de la literatura mexicana*, México, s/d, Fondo Reservado de la biblioteca "Samuel Ramos" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; *Catálogos de la Biblioteca*

mexicano del siglo XIX y principios del XX.

El más señalado entre nuestros precursores es Justo Sierra pues en sus *Discursos* 3 ya establece al menos tres principios: la necesidad de investigar nuestra realidad mexicana, la de inventar las soluciones de nuestros propios problemas y la de no desconectarnos de lo universal.⁴

Por último Ezequiel A. Chávez quien además de su labor educativa en colaboración con Justo Sierra y Vasconcelos, con fundamentación filosófica y de enfoque mexicanista, también contribuyó en la apertura de uno de los temas posteriores de la filosofía mexicana. Se trata específicamente de su "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano"⁵ análisis sobre la caracteriología del mexicano, el cual sería el antecedente inmediato de la misma temática en Samuel Ramos.

Dice Chávez al distinguir algunos de esos rasgos:

... en el mestizo vulgar las reacciones sensitivas representan el polo opuesto de las del indio; si la sensibilidad de éste es inerte, estática, la del mestizo es invasora, dinámica; si la del sucesor de los Moctecuhzomas es sorda, centrípeta y á menudo yace en estado virtual, la del individuo a quien despectivamente llamamos *el pelado* de México es exterior, centrífuga y expansiva,, (p. 586)

Como se observa son algunos principios y actitudes de nuestro filosofar en este momento, *la convicción electiva y de adaptación críticas; el intento por ampliar la noción de lo filosófico y por lo tanto de la filosofía para poder historiar lo propio en los campos filosófico, antropológico y cultural; el hecho de partir de nuestra realidad para aportar soluciones*

Nacional de México, México, Oficina TIP de la Secretaría de Fomento, 5 Vols. 1894.

3 Sierra, Justo. "Discurso de inauguración de la Universidad Nacional en la celebración del Centenario" en *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. V, 1984.

4 Cfr. Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979; la primera edición es de 1960.

5 Chávez, Ezequiel A. "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano", en Rovira, Carmen (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y principios del XX*,

también nuestras, pero sin desconectarlas de lo universal.

Con estos antecedentes se hacen comprensibles, en parte, los aportes y afanes por la filosofía mexicana en el siglo XX, los cuales se centrarán en la filosofía mexicana, la reconstrucción histórica de sus ideas, la Filosofía del mexicano y la filosofía de lo mexicano; pero no se reducen a ellas pues existen otras vertientes.

3.2 LOS INICIADORES: CASO, VASCONCELOS, REYES.

La conciencia de lo propio es parte necesaria de todo movimiento social y como tal, la Revolución mexicana no podía menos que influir en el ambiente intelectual mexicano de las primeras décadas del siglo XX. Se sabe que los esfuerzos culturales e intelectuales del Ateneo de la juventud no fueron la ideología de la revolución, pero *sí funcionaron ideológicamente en el México revolucionario y postrevolucionario*. Lo que ya se venía preludiando en los antecedentes teórico-filosóficos, en este contexto cobran energía y nuevo impulso, consolidándose el proyecto de la Filosofía mexicana.

En el movimiento filosófico por una filosofía propia, podemos considerar a Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959) como aquellos quienes elevan a la conciencia el tema-objeto-problema de la cultura, la filosofía y el hombre de México; ya se vuelve intencional, se siente en el ambiente que tenemos filosofía propia, que hay filosofía mexicana, pero como todo lo increíble, hay que fundamentarla, hay que hacerla creíble.

Para el proyecto de la filosofía mexicana, Caso señalaba que primero habríamos de tener conciencia de que la cultura mexicana es superpuesta, pero no asimilada; desde la conquista, pasando por la colonia, luego en la independencia y hasta nuestros días -para él los de la primera mitad del siglo XX- considera que material y espiritualmente hay un desfase, al imitar modelos que nada tienen que ver con nuestras condiciones reales e idiosincrasia. Dice Caso:

...nuestros pueblos americanos valen como potencialidad, como esfuerzo humano posible, como energía vital de inmensas perspectivas históricas, no como realidad

actual, no como cristalización contemporánea de prestigios comparables a los europeos. Pero para saberlo y entenderlo se necesita poseer sentido histórico, y el sentido histórico es una forma de amor, de simpatía universal. 6

En *El Problema de México y la ideología nacional* 7 Caso considera que hay que abandonar esta imitación extralógica que sólo lleva al *bovarismo*, nuestros pueblos tienen su propia valía comparable a la de los europeos. Pero para saberlo y entenderlo se necesita poseer sentido histórico. Esa es la enseñanza de su magisterio, en el cual tiene el mérito de ser uno de los primeros filósofos profesionales, además previene a las jóvenes generaciones de ponerles "plomo a las alas" del intelecto, para no caer en el otro extremo del nacionalismo limitante y estéril. Su *Existencialismo como economía, como desinterés y como caridad*, constituye una muestra de filosofía mexicana original.

Por su parte, a José Vasconcelos en este proyecto le preocupó el ser de lo mexicano, problema que concebía inmerso en el de lo americano; pero no le interesaba pensarlo dentro del problema del ser, como lo desarrollaron posteriormente los Hiperiones, buscando esencias que caractericen lo mexicano, lo que tenemos de peculiar; no, Vasconcelos se interesaba por lo mexicano en tanto que representa una forma o tipo de lo humano, cuya cultura es específicamente otra de la europea y que, ante los conflictos bélicos en la Europa de aquel entonces, le hacía entender que Latinoamérica –y dentro de ella México- era el crisol de la nueva civilización y la *Raza cósmica*.⁸ Para la constitución de la filosofía mexicana Vasconcelos considera en su *Ética* 9, preverse de los

6 Caso, Antonio. *Obras Completas, Polémicas*, Vol. I, México, UNAM, 1971, p. 99.

7 Caso, Antonio. *El problema de México y la ideología nacional*, México, Cultura, 1924.

8 Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1996; la primera edición es de 1948.

9 Vasconcelos, José. *Ética*, México, Ed. Botas, 1939.

extremos de un particularismo mal entendido así como de un pseudouniversalismo:

No empecé yo haciendo sistemas porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para liberarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo. Pero si esto no fuera posible –nos dice- y no pasase de ser una ilusión, aún así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante, a lo extranjero (p.26).

Vasconcelos hace sistemas no porque así dicte la norma europea, sino porque así es su filosofar; crea el lema de la universidad y considera que sin la socialización de los beneficios de la cultura todo pueblo es fácilmente dominable, lo cual le lleva a realizar su proyecto educativo en la Secretaría de Educación.

El tercero de nuestros iniciadores es Alfonso Reyes quien, desde el campo de las letras y la reflexión sobre México, nos ha ofrecido las mejores páginas sobre las cuestiones del universalismo y la mexicanidad. En una famosa polémica con Héctor Pérez Martínez, amigo suyo y también literato connotado, responde a las acusaciones de apego a lo extranjero y su "descastamiento" por la ausencia del tema mexicano en su obra y actividades como diplomático y letrado que le hace el primero. En su *A vuelta de correo*¹⁰ (1932) Reyes encuentra lugar para contestar a esas acusaciones. Es ahí donde nos ofrece sus mejores ideas respecto a cómo ser mexicano y universal a la vez. Reyes considera un deber someter nuestra América a los grandes reactivos del pensamiento humano "universal" para tratar de ver "lo que resulta de ello"; vale decir, para comparando, saber de qué estamos hechos. No le preocupa como a Ramos, que exactamente por compararnos con normas extrañas, salga mal parada nuestra cultura con la consiguiente

¹⁰ Reyes, Alfonso. *La X en la frente*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 114,

frustración y complejos de inferioridad pues para Reyes, no hay que desconocer el contacto, bueno o malo, que tiene nuestra cultura con la universal; dice así:

Y cada vez que el tema se atravesase, es bueno hacer saber a quienes lo ignoran, y recordarlo a quienes lo saben, que la gran sacudida de la pintura nacional es un fruto de la cultura, de la disciplina, de la erudición de nuestros mejores pintores contemporáneos, quienes comenzaron por absorber y digerir las enseñanzas universales de la pintura. El condimento mexicano –creedlo– es lo bastante fuerte para que no nos alarme la adopción de una que otra liebre extranjera. Todo lo que venga a nosotros, por nosotros será adoptado. Es ley de la naturaleza. La tierra no tiene tabiques, mucho menos el pensamiento. (p. 156-157)

A Reyes la anima la convicción de estar los mexicanos preparados para aportar nuestra parte a la cultura universal y, por supuesto, enfrenta la corriente mexicanista de extremo nacionalismo, que reduce la reflexión filosófica, las letras y la cultura toda al tema mexicano y señala: "¿De modo que por ser mexicano debo desatenderme de lo demás? Al contrario: a México le conviene que se oiga su voz en todas partes." (p. 146) "... para ser buen hijo de México, tampoco es fuerza invocar el nombre de la patria desde el aperitivo hasta los postres..." (p. 149). Para Reyes por ser mexicanos somos humanos y como tales, universales, "¿Quién nos impide hurgar en el común patrimonio del espíritu con el mismo señorío que los demás?" (149-150) De ahí su principio que se recoge para la filosofía mexicana de que la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal. Otro principio es partir de la realidad propia. "Claro es que el conocimiento, la educación, tiene que comenzar por la parte: por eso 'universal' nunca se confunde con 'descastado'." (p. 150) Y arremete contra el extremo del mexicanismo:

Pero tampoco hay que figurarse que sólo es mexicano lo folklórico, lo costumbrista o lo pintoresco. Todo eso es muy agradable y tiene derecho a vivir, pero ni es todo lo mexicano, ni es siquiera lo esencialmente mexicano. La realidad de lo nacional reside en una intimidad psicológica, involuntaria e indefinible por lo pronto, porque está en vías de clarificación. No hay que interrumpir esta química secreta. Calma y tiempo son menester. Es algo que estamos fabricando entre todos. Nunca puede uno sospechar dónde late el pulso mexicano." (p. 153)

Con Caso, Vasconcelos y Reyes, se fortalece el proyecto de la filosofía mexicana en una doble dimensión: *desde la teoría misma que nos ofrece principios metodológicos para su realización y desde los desarrollos temáticos personales que constituyen esfuerzos declarados de estar construyendo la filosofía mexicana.* La conciencia de la filosofía mexicana, la cultura y el hombre de México, se difunde por ellos mediante la educación y la formación filosófica, y cobra dimensiones universales con un sentido más humano, menos extremista, aunque sea el tema nuestro; y tiene que pasar necesariamente por el conocimiento y comprensión histórica propia, latinoamericana y universal.

Desde aquí podemos ver que *nunca* la filosofía mexicana en sus formadores constituyó solamente una descalificación de lo universal por sí, ni de otras corrientes que no tuvieran por tema lo propio.

3.3 LA AUTOCONCIENCIA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA: GAOS Y RAMOS

Así como cuando alguien se vuelve consciente de su circunstancia y realidad, de sus problemas y requiere ahora de investigarse a sí mismo para conocerse y conocer las causas de sus problemas; de la misma forma los pueblos y culturas pueden pasar por semejante proceso. Dentro de la filosofía mexicana el esfuerzo de *autognosis*, será realizado por Samuel Ramos (1897-1959) primero y José Gaos (1900-1969) después, si bien son contemporáneos. Todos los elementos teórico-filosóficos anteriores logran una síntesis genial en Ramos, él se vuelve el heredero que los integra mejor y crea su propio proyecto a través de cuatro vertientes: una filosofía de la cultura, una antropología filosófica, una historia de la Filosofía y un humanismo ético¹¹. Decía Ramos que "Hay que tener el valor de ser nosotros mismos y la humildad de aceptar la vida que nos tocó en suerte, sin avergonzarnos de su pobreza", en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*. Y esto es válido para la filosofía que se tiene en México. Samuel Ramos filosofa con la intención no de imitar o reproducir las filosofías existentes, sino de valerse de ellas a manera de instrumento para filosofar sobre las propias circunstancias y crear una filosofía más, la propia de México. En la introducción de su reconocido trabajo *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*¹², Juan Hernández Luna considera que Ramos venía a inaugurar una forma o modo de filosofar y ejercer la razón, inédita entre nosotros: la de pensar por cuenta propia, sin mentalidad de colonizado. Dice el discípulo de Ramos:

Antes de él la actividad filosófica había venido consistiendo en repetir, con más o

11 Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM-SEP, 1987, su primera edición es de 1934; *Historia de la filosofía en México*, México, CNCA, Col. Cien de México, 1993, su primera edición es de 1943; *Filosofía de la vida artística*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1998, su primera edición es de 1950 y *Hacia un nuevo humanismo*, México, FCE, 1999, su primera edición es de 1940.

12 Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1959, p. 9.

menos inteligencia y elegancia lo que nos decían las filosofías extranjeras. Se filosofaba sólo porque había filosofías ya hechas en el mundo y nada más. Si Platón, Aristóteles, Santo Tomas, Kant, Descartes, Hegel, Marx, Comte, Stirner, Cohen, Natorp, etc. no hubieran hecho su filosofía, el oficio de filósofos entre nosotros hubiera sido poco menos que imposible por no disponer de filosofías que repetir.

Constantemente hace alusión a la necesidad de experimentar un cambio en la actitud mental con que debe ser desarrollada la filosofía en México y, con ello, una filosofía mexicana.

Esta nueva actitud mental es lo que aquí he reconocido como una de las características que hacen a la filosofía hecha en México filosofía mexicana.

Ramos ya habla de Filosofía mexicana en la filosofía en México, como aquella que no imita, sino crea, que se atiene a sus propios cánones y no a modelos extranjeros, que es nacional al mexicanizar el saber, pero es universal al aportar soluciones para otros hombres en las mismas circunstancias.

Esta crítica a la forma general como se hacía filosofía entre nosotros sigue siendo válida para quienes a espaldas de la realidad siguen imitando, sin conciencia, otras filosofías; pero entiéndase que tampoco se busca que todos deban filosofar sobre lo propio como tema único, sino que cualquiera que sea el tema deba hacerse bajo esos principios.

Ya Justo Sierra y Alfonso Reyes habían señalado no desconectarse de lo universal, pero Ramos fundamenta como hacerla a la mexicana y ser universales a la vez. Parafraseando a Ramos, Hernández Luna indica: "Dejando de hacer filosofía sobre libros de filosofía y ensayando la meditación directa sobre los problemas y objetos de la propia realidad".¹³

13 *Ibid.*, p. 184.

De manera general se ha tenido como aporte de Ramos su filosofía del mexicano, pero vemos que es mayor su obra y pensamiento dentro de la filosofía mexicana.

Por su parte José Gaos como transterrado aporta rigurosidad (a la europea) en la investigación y la enseñanza filosófica, aporta una actualización de la filosofía en México y una amplia formación de nuevas generaciones en la investigación de temas mexicanos.

Ramos influye en Gaos y éste lo reconoce, diciendo de Ramos que se trata de alguien que tenía similares preocupaciones y hacía lo mismo que su maestro Ortega y Gasset allá en España. A Gaos le parece insólito que los mismos mexicanos dudemos e ignoremos los esfuerzos propios en filosofía, e inclusive neguemos no sólo la filosofía mexicana sino la calidad de filósofos a quienes se dedican a este quehacer. ¿Filósofos? ¡No! Pensadores si acaso, maestros de filosofía, simples divulgadores de lo que otros piensan; esta era y aún es una idea que tiene buena parte de nuestro gremio. Ante ello, como señalé en el capítulo anterior, Gaos desmitifica el concepto de filosofía universal a través de su *Filosofía de la filosofía* y en su *De la filosofía*, fortalece los estudios en su *En torno a la Filosofía mexicana*, esclarece la noción de pensamiento como igual a filosofía en su *Pensamiento Hispanoamericano*, continúa la labor iniciada por Ramos en la *Historia de éste* a través de la historia de las ideas ya no sólo mexicana sino hispanoamericana con la *Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea* 14 y desarrolla la mayoría de lo pensado hasta el momento en relación a la filosofía mexicana. Por la productividad de Gaos, parece que casi todo lo que se puede pensar y decir sobre

14 Gaos, José. "Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía", *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. VII, 1987; su primera edición es de 1947; *De la filosofía*, México, FCE, 1962; "En torno a la filosofía mexicana", *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. VIII, 1996, su primera edición es de 1952; "El pensamiento

la filosofía mexicana ya lo ha dicho él, correcto o incorrecto y sucede que quien pretenda plantear cosas alternativas o nuevas, tiene que referirse necesariamente a él, sea para criticarlo, convenir o para superarlo. Carmen Rovira¹⁵ y Rafael Moreno¹⁶ ya han ofrecido elementos para esta revisión.

Con Ramos y Gaos la *autognosis* de la filosofía mexicana la ha consolidado como una filosofía con pleno derecho entre otras y con fundamentos tanto históricos como epistemológicos.

Epistemológicamente se fundamenta esta conciencia de la posibilidad que tiene lo propio, en el análisis de la realidad y los problemas de ella, del desciframiento de los modos de filosofar, de las características de lo filosófico, por medio de la filosofía de la filosofía se rehace de una idea de la filosofía que devela la pseudouniversalidad de la hegemónica forma de filosofar y hacer filosofía entre nosotros, se sirve del historicismo como herramienta para ello y apoyados después en la historia de las ideas, fundamentan metodológicamente esa indagación pretérita y, a través del conjunto de aportaciones teórico-filosóficas de todos los referidos anteriormente se fundamenta cognoscitivamente, epistemológicamente la posibilidad primero, la afirmación después, el desarrollo y construcción posterior y su difusión actual de la filosofía mexicana.

Históricamente, con el apoyo de esos principios, se va a su historia y se comprende que primero se importa la filosofía europea al "nuevo continente", transplantando inicialmente

hispanoamericano" y "Antología del pensamiento en lengua española de la edad contemporánea", *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. V, 1993, las primeras ediciones son de 1943 y 45 respectivamente.

15 Rovira, Carmen. "¿Nuevas rutas para la filosofía en México en el siglo XXI?" en Miranda Pacheco, Mario y Durán Amavizca, Norma Delia. (coords.) *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2002.

16 Moreno, Rafael. *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1998.

la cultura precortesiana con la cultura europea y específicamente española. Así de las filosofías existentes y hegemónicas habidas en Europa, se exportan por ellos, en una primera instancia y después por nosotros la filosofía a nuestras tierras.

Pero la filosofía mexicana no es sólo este proyecto de autoconstitución, o su vertiente histórica, sino también sus desarrollos y aportes, como la Filosofía del mexicano, así como también la Filosofía de lo mexicano que son la continuación, y una continuación problemática.

3.4 LOS CONTINUADORES: HIPERIONES, MORENO, ZEA.

La fundamentación epistemológica e histórica posibilitó avanzar en dos frentes: el primero de carácter teórico que ofrece argumentos y razones para posibilitar, crear y desarrollar la filosofía mexicana (y de paso para sustentarse frente a sus detractores); el segundo para historiar su pasado y rescatar sus tradiciones, haciendo visible y posible lo que antes, con un criterio eurocéntrico se valoraba no existía. La filosofía mexicana es pues el esfuerzo conjunto de generaciones de filósofos que con sus reflexiones, bibliografías, estudios, propuestas, actitudes e intenciones han constituido una filosofía más, la propia. Esta se ha desarrollado en varias vertientes como se puede encontrar en todos los filósofos hasta aquí mencionados.

En el caso particular de Ramos, éste desarrolló además de lo que consigné anteriormente, *la filosofía del mexicano*, dentro de la filosofía mexicana y con el antecedente de Ezequiel A. Chávez, sobre todo en su texto base *El perfil del hombre y la cultura en México*. En esta filosofía se trataba de reflexionar sobre el mexicano en su ser para tratar de descifrarlo, pues era convicción de Ramos que al saber el hombre que se es, se puede reconocer su cultura y filosofía y en plena posesión de este conocimiento modificar tanto a la cultura, la filosofía y al hombre.

Después y a partir de este proyecto los discípulos de todos ellos, pero básicamente de Gaos y Ramos, conformaron el grupo Hiperión (1947-1952); influidos también por el auge nacionalista de la política gubernamental del momento, establecieron un proyecto y programa de investigaciones que pretendían identificar y desarrollar lo peculiar, lo auténtico del mexicano y de lo mexicano, constituyéndose *la filosofía de lo mexicano*,

diferente a tratar de establecer el aporte de lo mexicano en filosofía, que es más bien asunto de la filosofía mexicana toda.

La filosofía de lo mexicano del grupo filosófico del Hiperión, conformado por Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor entre los más destacados, son quienes herederos ya de esta constelación filosófica mexicana desarrollaron su propuesta. Animados por Samuel Ramos y José Gaos, se proponen encontrar ¿qué es lo propio y peculiar en la constitución de esta nuestra filosofía? Para algunos el ser del mexicano como para Zea y Uranga, para otros las ideas política y el indigenismo, como para Villoro, para Jorge Portilla la cotidianidad analizada fenomenológicamente, para Reyes Nevares las expresiones artísticas, en fin todo lo que se pudiera considerar lo mexicano, lo peculiar nuestro. Lo que nos hace distintos a los otros. Mucho se ha criticado a la filosofía de lo mexicano, y hay razones, pero también debemos rescatar este movimiento como una página más del desarrollo de la filosofía mexicana, como parte de esta nuestra filosofía. Entre otras causas porque ellos elevaron por primera vez no solo al mexicano sino a todo lo mexicano, a la categoría de objeto filosófico y lo filosofaron quizá con más ardor que con las propias herramientas filosóficas. Aún así, es parte irrenunciable e innegable de nuestro pasado, el cual hay que asumir para corregir y cancelar o bien para prolongar sobre otros fundamentos, según sea el caso. Uno de los problemas básicos que se les advirtió fue el del esencialismo inherente a sus indagaciones en la búsqueda del mexicano y lo mexicano; como estaba planteado, sufría de un círculo vicioso, les criticaría Gaos, quien también auguraba que su triunfo sería el triunfo de la filosofía mexicana en general, su

fracaso lo sería también de la filosofía mexicana.

Gaos y Ramos, advirtieron a los discípulos sobre los obstáculos epistemológicos y teóricos de tal empresa, pero éstos ya en franco apasionamiento por lo mexicano estaban produciendo y a veces con falta de rigor conceptual. Dice Gaos:

Imaginemos a estos jóvenes empeñados en articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano que sea una filosofía mexicana, triunfantes ya en sus empeños, esto es, reconocidos universalmente como filósofos. ¿No obrará su triunfo retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en México, haciendo reconocer universalmente en él filosofías no sólo antecedentes de la filosofía de los triunfantes, sino dotadas de valor propio?...Imaginemos a los mismos jóvenes fracasados, como niños prodigio que no cumplen lo que prometen. ¿No obrará su fracaso retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en el país, consolidando la idea de no haber una filosofía mexicana en el sentido en que se experimenta el afán de que la haya? 17

Y, parece que así sucedió, pero aquí hay que registrar un hecho que no debemos aceptar: el intento de los hiperiones se abandonó, pero se tomó como un fracaso, y aún más, se generalizó esa idea de fracaso a toda la filosofía mexicana como sentenció Gaos y, por tanto, la filosofía del mexicano de Ramos había fracasado y el proyecto de la filosofía mexicana de Caso y Vasconcelos también. Esa idea del "fracaso" que señaló Gaos fue utilizada por otros para tratar de enterrar la filosofía mexicana, se generalizó tanto esta idea del fracaso de nuestra filosofía que cualquier filósofo que siguiera tal filosofía también estaba destinado al fracaso. Así se sancionó, dictó y quedó escrito en la historia de la filosofía en México y en su proceso de normalización; y es una parte de la causa por la cual hoy la gran mayoría de nuestros estudiantes y de los filósofos en general, para ya no decir, el pueblo, desconocemos, ignoramos e incluso negamos la existencia de la

17 Gaos, José. "Filosofía mexicana de nuestros días" en *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. VIII, 1987,

filosofía mexicana.

Si fracasó o no el movimiento de la Filosofía de lo mexicano aún está por esclarecerse, lo que sí sucedió es que se tomó su declive como un fracaso; pero, y aquí viene lo interesante, se interpretó dicho declive de la Filosofía de lo mexicano como un fracaso y, además, se confundió dicho fracaso, con el fracaso de la filosofía mexicana.

El movimiento de la filosofía del mexicano y la filosofía de lo mexicano, dentro del desarrollo de la filosofía mexicana, fue metido en el mismo saco del fracaso y se pensó que lo que había fracasado fue la filosofía mexicana en su totalidad, cuando en realidad lo que declinó fue la filosofía del mexicano y de lo mexicano. 18

Por ello el mismo Gaos tiempo después exculpará a los jóvenes hiperiones (algunos todavía estudiantes): "Mis conferencias fueron un diálogo con el Hiperión, para decirle a éste: 'cuidado, vean lo que están haciendo los demás, en parte ustedes mismos' ... no puedo menos de disculparlos, sabiendo que sus trabajos fueron hechos a título de ejercitación de seminario en el manejo del método fenomenológico y luego aprovechados para los cursos de invierno, por lo que nada indican acerca de la orientación ni preferencias personales y auténticas de los autores." 19

Rafael Moreno Montes de Oca (1922-1998) es otro de los pilares de la filosofía mexicana. Contemporáneo de los hiperiones pero sin pertenecer a ellos, a lo largo de su evolución rompe con las problemáticas negadoras o regateadoras de la filosofía mexicana –y con sus sustentantes- al afirmar en sus últimos escritos que la filosofía mexicana ya es,

pp. 263-264.

18 Vid. Muñoz, Victórico. "En torno a la filosofía Mexicana", en Escobar, Gustavo (comp.) *El Pensamiento Filosófico de México*, México, Torres Asociados, 1994.

representa un hecho de nuestra cultura y como tal hay que prolongarla y fortalecerla. Es quien afirma la filosofía mexicana como entrada en otra fase o estadio de su desenvolvimiento, pues para él *la filosofía mexicana es y está siendo*. Asimismo él pasa de la Historia de las ideas filosóficas a la filosofía mexicana y después a la Filosofía de la cultura, pues le parece que la filosofía es una parte del continente más amplio que representa la cultura mexicana.²⁰

En el libro *Actha Philosophica Mexicana* ²¹ Moreno establece que hacer filosofía mexicana en la actualidad, no depende de su necesidad, de querer hacerla porque no exista, sino que existiendo se convierte en un fundamento irrefutable: "El hecho tiene valor, nada menos, de dar un fundamento de racionalidad al ejercicio de hacer filosofía mexicana" (p. 13) En ésta descubre modos de filosofar por su objeto de reflexión:

1) El **modo histórico**. Donde se filosofa a través del pasado, visto desde el presente; "...este modo descansa –dice– en dos convicciones: que existe la filosofía mexicana y tiene historia; que al historiar se aprende y se hace filosofía."

2) El **modo recreativo**. Aquí se da un filosofar consistente en la reflexión sobre los resultados de la investigación, histórica o personal;

3) El **modo creativo**. Consiste simplemente en filosofar y crear a partir de los problemas nacionales, aquellos de los que depende la vida mexicana. (pp. 26-27)

Como se ve, Moreno aquilata los diversos modos de filosofar que hemos desarrollado, los

19 Gaos, José. "Notas al artículo de Uranga del 10 de febrero de 1952" en *Obras Completas*, México UNAM, Vol. VII, 1996, p. 630.

20 *Vid.* Cardiel Reyes, Raúl .en el " Prólogo" a Moreno, Rafael. *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1998

21 Moreno, Rafael. "¿Filosofía mexicana para el año 2000?" en Durán Amavizca, Norma Delia .(comp.) *Actha Philosophica Mexicana*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2000, pp. 11-32.

que han hecho Filosofía de la filosofía para fundamentar filosófica, metodológica y epistemológicamente a la filosofía mexicana para poderla historiar; quienes con esos fundamentos realizan la Historia de las ideas, la historia de la filosofía en México o la Historia de la filosofía mexicana; y quienes sin desatención de lo histórico hacen filosofía mexicana sobre los problemas de su circunstancia.

Estos modos nos permiten interpretar correctamente los momentos de la filosofía mexicana desde la elección sin mentalidad de colonizado, la adaptación de las ideas universales, su inserción en lo nacional, pasando a la inserción de lo nacional a lo universal y a la aportación nuestra a lo universal real que no pseudouniversal.²²

Leopoldo Zea (1910-2004) desarrolló en sus inicios filosóficos como hiperión, la filosofía de lo mexicano, postura que en atención de todos los conocimientos y principios que ofrecieron los aquí reseñados, modificó hacia la filosofía mexicana. Veo en él la segunda gran síntesis –después de la de Ramos– de la filosofía mexicana, no obstante que la haya sobrepasado. Vale decir, que no se centró en el tema exclusivo de lo mexicano o del mexicano, sino que también varió su postura a los problemas en general de la circunstancia mexicana y luego a la filosofía latinoamericana. Tampoco los abandonó, simplemente quiero decir que los reorientó. En efecto, él parte del mexicano y realiza su propia *autognosis* indicando que hemos sido irresponsables, que es entonces la responsabilidad, el compromiso con nuestra situación la que haga valer tanto al filosofar como a sus productos²³. El mexicano como el latinoamericano es hombre entre hombres,

²² Moreno, *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, p. 70 y ss.

²³ Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano; Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1974, los textos son de 1952.

un hombre sin más. Así la conciencia y posibilidad del mexicano lleva a la filosofía como compromiso²⁴ frente a esa realidad. Después, al tomar como *objeto-problema* la realidad en la que se sitúa este hombre concreto, descubre sus problemas ante los cuales hay que comprometerse y responsabilizarse²⁵. La historia de las ideas le ayudará a comprender el presente a partir de su propio pasado y para proyectarse hacia el futuro, de otra manera, más en posesión²⁶. No pasa desapercibido para Zea que Latinoamérica y el hombre latinoamericano tienen semejanzas culturales e históricas que los unen²⁷. Pero siendo fiel a los principios declarados por los maestros procede de lo particular a lo más abarcante hasta llegar a lo universal; así pasa de la filosofía mexicana a la filosofía latinoamericana profundamente liberacionista y luego de esta a la filosofía del tercer mundo, con el mismo carácter, el de buscar un mundo más humano, verdaderamente universal, que rompa las cadenas de la dominación y la dependencia²⁸. En el itinerario filosófico de Zea, su filosofar es la síntesis mejor lograda y prolongada de todos los antecedentes de la filosofía mexicana y constituye hoy una filosofía de primera línea en el orden de las ideas universales. No por nada se le ha llamado el más universal de los mexicanos.

En resumen, por un lado, Moreno y Zea sabedores de que nuestros filósofos están siendo formados silenciosamente en la perspectiva filosófica que nos niega y que reproduce la situación de tal estado, tratan de romper con esos principios filosóficos y con la

24 Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso*, México, FCE, 1952.

25 Zea, Leopoldo. *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, UNAM, 1956.

26 Zea, Leopoldo. *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.

27 Zea Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983, el texto es de 1957.

28 Zea, Leopoldo. *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, CECyDEL-UNAM, Cuaderno de Cuadernos, No. 4, 1993.

inconsciencia e ignorancia de la filosofía mexicana. Por otro lado, la distinción conceptual entre Filosofía mexicana, filosofía del mexicano y filosofía de lo mexicano, se convierte en algo fundamental, si comprendemos que se hizo una falsa generalización del supuesto "fracaso" de la filosofía de lo mexicano al ampliarlo a la filosofía mexicana toda.

Esta explicación, a mi juicio, bien puede empezar a desbaratar algunos de los obstáculos epistemológicos e incomprensiones ideológicas que se siguen manteniendo en la actualidad y no permiten avanzar en la afirmación de la filosofía mexicana.

Así pues, la Filosofía mexicana se nutre de las diferentes vertientes que se han desarrollado, Historia de las ideas filosóficas, filosofía del Mexicano, Pensamiento en lengua española, Filosofía de lo mexicano y de filosofías específicas como el eclecticismo, positivismo y anarquismo mexicanos, el monismo estético de Vasconcelos, el existencialismo cristiano de Caso, la filosofía de la cultura y la antropología filosófica de Ramos, el perspectivismo ontológico de Gaos, la fenomenología del relajo de Portilla, la ontología del mexicano de Uranga, la filosofía como compromiso y la filosofía de la liberación de Zea, el humanismo de Moreno, la estética de Justino Fernández, la filosofía de la cultura de Mario Teodoro Ramírez, el marxismo mexicano de Gabriel Vargas, la historia de las Ideas de Mario Magallón, los estudios sobre la pobreza en México de Poullet Dietterlen, los estudios sobre el indigenismo y las autonomías étnicas de Luis Villoro, la hermenéutica analógico icónica de Mauricio Beuchot y un largo etcétera que es necesario conocer y difundir. Cabe preguntarse: si hay tanta y tan abundante filosofía mexicana ¿Por qué no se acepta o conoce? Las causas y problemáticas sobre esta cuestión las analizo en el siguiente capítulo.

IV. LOS PROBLEMAS TEÓRICOS

Replantear los problemas y/o los obstáculos epistemológicos a que se enfrentó la filosofía mexicana, pretende aclarar cuál es el estado actual de los mismos; este esfuerzo hermenéutico trata de allanar el camino para activar o reactivar su desarrollo, su renovación y consolidación. En este sentido la actualización sobre estos problemas, pueden aportar elementos para discutirlos en otro nivel, al menos uno que no sea la simple repetición de los planteamientos y acercarnos a nuevos tratamientos. Replantear, reconceptualizar los problemas de la filosofía mexicana es ya renovarla. Para lo anterior, aquí tratamos los problemas sobre la relación pensamiento-filosofía, la originalidad-imitación, filosofía en México-filosofía mexicana, universalismo-particularismo y el tema de la normalización filosófica. Se advertirá que en ocasiones hablamos de Latinoamérica, esto se debe a que algunas de las fuentes consultadas eran referidas a Latinoamérica más que a México y fueron utilizadas por no disponer de tratamientos mexicanos sobre los mismos temas. Con todo, no están del todo apartadas ya que los análisis sobre Latinoamérica pueden analogarse a México, pues son bastantes las coincidencias, temáticas, problemáticas y filosóficas que nos unen. En ese sentido recupero, ahí donde no hay elementos propios, las reflexiones de nuestro paisanos latinoamericanos, incorporando cuando las hay, las reflexiones de nuestros connacionales; esto a la vez permite ir comparando y encontrando la construcción de un discurso filosófico pertinente y propio para saldar los temas planteados. Comencemos.

4.1 PENSAMIENTO O FILOSOFÍA

Es lugar común que la mayoría de los egresados de la licenciatura en filosofía, no se consideren a sí mismos como filósofos, que la mayoría de los profesores de filosofía, sobre todo del nivel medio superior -campo de trabajo en el que se ocupan la mayoría de los egresados de la licenciatura mentada-, de igual forma no se consideren filósofos; profesores de filosofía, pero no filósofos. Sólo una minoría sí se considera como tal. Cosa contraria ocurre en los niveles superiores, en donde la mayoría se considera filósofos, aunque no faltan quienes no se consideran "filósofos" *estricto sensu*. El punto de comparación para decir que se es filósofo o no parece estar, en un primer momento, en la medida y talla de los filósofos que consigna la historia de la filosofía *propiamente dicha* (aquí cabría la pregunta sobre qué se está entendiendo por filosofía *propiamente dicha* y por historia de esa filosofía *propiamente tal*). Esta filosofía y su historia propiamente dicha no parece ser otra que la misma que se enseña en las escuelas, tanto media superior como superior: la filosofía occidental que ha pasado por un proceso de "universalización" a través de su historia (la que surge con los griegos y llega hasta los postmodernos). De aquí se derivan importantes ideas sobre el quehacer de la filosofía a lo largo de su historia y, por supuesto del filósofo, en tal forma que se da inmediatamente su comparación entre nosotros. Nos comparamos con esa historia, con esas filosofías y con esos filósofos y de ahí proviene, en primera instancia, la aceptación o no de ser filósofos. Un sustituto que nos ha ayudado, cuando no creemos encontrar notas de igualdad, es la noción de *pensamiento*. Así, regularmente hablamos de pensadores para no utilizar el término filósofos, de

pensamiento filosófico para no utilizar el término filosofía o de historia de las ideas filosóficas en... para no usar el término historia de la filosofía. Por supuesto que en este corto espacio no podré hacer las suficientes distinciones para hacer justicia a quienes no se definen a sí mismos sólo por este criterio, ni a quienes aún usando la noción de pensamiento no por ello consideren lo suyo o a nuestra historia filosófica de menor valía. Es más, ni siquiera la denominación de pensamiento se aplica a toda la filosofía que se hace entre nosotros, sino solamente a aquella que no se parece a la que enseñamos en nuestras escuelas, aquella que se sale de los cánones "tradicionales" que hegemónicamente se indican en éstas; como por ejemplo la filosofía mexicana. Como sea, el asunto es que existen sujetos dedicados a los quehaceres filosóficos y pocos, muy pocos, se consideran a sí mismos filósofos. Profesores, pensadores, filósofos -en sentido lato-, pero no filósofos en sentido estricto. *Y si estos mismos profesionales son lo que tienen que enseñar en nuestras aulas, entenderemos la reproducción del estado de las cosas.* Saldo: se desconoce la filosofía propia, se reproduce el desconocimiento y cuando se aborda se hace como pensamiento, -y en un sentido como de no filosofía *propriamente dicha*. ¿Por qué sucede esto así?

La denominación de pensamiento tiene al menos en nuestro pasado filosófico inmediato (siglo XX, tengamos en mente el contexto de la primera mitad del siglo, pero retengamos sus soluciones para nuestro presente), cuatro usos negativos y tres positivos. Comencemos por indicar cuáles son esos usos y después pasemos a analizarlos.

Usos negativos del concepto de pensamiento relacionados a la filosofía.

1) para expresar falta de originalidad (siempre respecto de la filosofía *propriamente dicha*; en adelante Fpd);

2) para expresar, a pesar de su originalidad e importancia, la no pertenencia a las grandes líneas, recordemos, de aquel entonces, metafísicas y sistemáticas (de la Fpd);

3) para expresar una no profesionalización de este quehacer (como supuestamente la tiene la Fpd);

4) para expresar su nivel simplemente magisterial y divulgador (frente a la Fpd).

Usos positivos del concepto de pensamiento relacionados a la filosofía.

1) para expresar su mayor valor (frente a la Fpd);

2) para expresar su igualdad (pero a partir de *otra idea de filosofía* en adelante Oif);

3) para expresar ser o constituirse en Oif.

Análisis de los usos negativos del concepto de pensamiento.

Es José Gaos quien en su texto *En torno a la filosofía mexicana*, (1952-53)¹, consigna el uso negativo No. 1 al indicar

Los mexicanos que piensan que ni siquiera sus compatriotas de más nombre por su dedicación a la filosofía son en esta dedicación bastante originales para ser filósofos, llaman a estos compatriotas 'pensadores' (...) se dice como consecuencia del no requerirse de los 'pensadores' la originalidad que se requiere de los filósofos *estricto sensu*." (p. 17 y ss.)

¹ Vid. Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

En otro texto, "Sobre la Filosofía y la cultura en México", específicamente en el apartado "La actualidad filosófica en México"², Gaos indica el uso negativo No. 2 al señalar que:

En los países hispanoamericanos, al igual que en España, se considera como 'pensadores' a los autores que no osaríamos considerar como filósofos. La razón decisiva de una consideración de ésta índole es la idea de que la obra de esos autores, a pesar de lo original e importante que sea, no pertenece a la filosofía propiamente dicha; en razón a su vez de la idea de que la filosofía propiamente dicha [insistimos que en aquel entonces] es el sistema metafísico del mundo desarrollado de manera metódica, y del hecho de que la obra de los autores nombrados más arriba no tienen esas características. (p. 537, el corchete es mío)

A partir de los análisis de Gaos, su discípulo Leopoldo Zea comenta críticamente los usos negativos números 3 y 4:

Los pensadores parecen caracterizarse por el hecho de un peculiar 'magisterio nacional'...sin embargo este simple hecho [al parecer] no da patente de filósofo. El filósofo se caracteriza además por ser original. Y en nuestra América al parecer la originalidad no existe en este campo. Por eso se habla de esa o aquella filosofía supuestamente universal, *en México o en Latinoamérica*. Los pensadores pueden ser así analizados en una historia de las ideas, como historia de las filosóficas por ellas recibidas y utilizadas en función con ese su magisterio social y político. Gaos analiza cómo son recibidas las diversas filosofías por los pensadores, cómo las asimila en función con la problemática que les plantea su realidad. *No crean ideas, simplemente hacen de ellas herramientas*. Será esta no originalidad respecto a la creación de ideas la que distinga al pensador del filósofo; pero también la que permita decir que no existe en México y América Latina filosofía.³

Está de más abundar sobre estas ideas negativas –y muy generalizadas incluso entre los profesores- de que la función docente del ejercicio filosófico constituye una función subvaluada no sólo por no producir ideas, sino sólo divulgarlas y mal, precisamente por la falta de rigor y profesionalismo –que supuestamente se da en

² Vid. Gaos, José. *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. VIII, 1996.

³ Cfr. Zea, Leopoldo. "Prólogo" en Gaos, José. *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. VIII, pp. 14-15. Los corchetes y el último subrayado son míos.

la enseñanza de la filosofía por los profesores de filosofía-, siempre en contraste, por supuesto, con la filosofía propiamente dicha. Gaos y Zea, así como muchos otros después, se opondrán a estas argumentaciones y viene así la fase positiva y hermenéutica del binomio pensamiento-filosofía o pensador-filósofo, así como de muchos otros temas relacionados.

Análisis de los usos positivos del concepto pensamiento.

Con respecto al uso positivo No. 1, es nuevamente Gaos quien considera en su *En torno...* que la historia de la Filosofía es menor a la historia del pensamiento y ésta última menor a la historia de las Ideas; o dicho de otro modo, que la historia de las Ideas es más amplia que la historia del pensamiento y ésta más amplia que la historia de la filosofía. De esta manera la historia de la *filosofía propiamente dicha*, está contenida en la historia del pensamiento humano, propone entonces ir a la historia de las Ideas para encontrar lo propio de nuestro pensamiento y lo filosófico en él. Si de acuerdo a nuestra historia al principio recibimos y asimilamos las filosofías, al historiarlas como procedimiento primero, podremos descubrir nuestro aporte a las ideas que conforman nuestro pensamiento y filosofía. Pues para Gaos: "...la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad (...) Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso 'sentido' sino cumpliendo un papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia." (pp. 18-20)

El uso positivo No. 2 para expresar la igualdad de pensamiento y filosofía (con otra idea de filosofía, Oif), la fundamenta Gaos en sus textos "El pensamiento

Hispanoamericano” (1944) y en su “Antología del Pensamiento de lengua española en la edad contemporánea” (1945)⁴; asimismo su “Pensamiento en Lengua española” (1945)⁵. En la primera obra escribe:

El “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por fondo los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatos y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas los métodos y el estilo* de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que *idea y se expresa en formas*, orales y escritas, literarias – géneros y estilos, no usados, al menos en la misma medida por aquel primer pensamiento. (...) Pensamiento y lengua se especializan, pues, en pensamientos y lenguas nacionales, y especializándose así contribuyen en parte principal a formar las nacionalidades. (...) La palabra filosofía se aplica tanto al ‘pensamiento’ y a la filosofía juntos como a ésta sola. (p. 27)

El uso positivo No. 3 del término pensamiento para expresar *ser o constituirse en otra filosofía, diferente de la propiamente dicha*, se deriva de éste proceso hermenéutico consignado en los puntos positivos 1 y 2, lo constituirían todas las Historias de las ideas filosóficas en México y América latina, así como los análisis críticos de esas historias y sus ideas, también las obras particulares que animadas con estos fundamentos se han producido a partir de esta toma de conciencia, de esta *autognosis*, de ésta asimilación del pasado para constituir las propias tradiciones y de este trabajar en hacer patente otra historia de la filosofía.

Ejemplos específicos de lo anterior son *El pensamiento mexicano del siglo XX*, que es el texto aumentado de la *Autognosis* de 1985 de Abelardo Villegas y publicado en el Fondo en 1993; la compilación de Gustavo Escobar *El*

4 Gaos, José. *Obras Completas*, México, UNAM, 1993, Vol. V.

5 Gaos, José. *Obras Completas*, México, UNAM, 1990, Vol. VI.

Pensamiento filosófico de México (Torres Asociados, 1993) y un ejemplo reciente lo constituye la publicación, por nuestra máxima casa de estudios, en su reconocida Colección *Lecturas Universitarias* de tres volúmenes en sus números 41, 42 y 43, con un muy acertado título –para lo que vengo mostrando– de *Pensamiento Mexicano del siglo XIX y principios del siglo XX*, compilados por la doctora María del Carmen Rovira Gaspar, junto con un grupo de investigadores formados en su propia cepa.

Se trata entonces de otra idea de la filosofía, que no pretenda ser ahora la Filosofía propiamente dicha, sino otra filosofía más que merece reconocimiento y que, por lo mismo, es indispensable sea conocida por nuestros estudiantes y en nuestras escuelas además de la que ya enseñamos.

En conclusión, los usos negativos de pensamiento deben ser reinterpretados a la luz de los usos positivos, y en el proceso hermenéutico validar y fundamentar la noción de pensamiento para designar también el de filosofía. Tras ese trabajo hermenéutico es indistinto designar a la filosofía como pensamiento y al filósofo como pensador y ya no atribuir minusvalor al quehacer filosófico entre nosotros. En ese sentido somos Pensadores y filósofos y tenemos pensamiento filosófico, entendido como filosofía.

4.2 COPIA U ORIGINALIDAD

En el siglo XX mucho se debatió si nuestra filosofía era original o no, o si sólo representaba una copia de la filosofía hecha en otros lugares; analizaré aquí ese asunto, primero desde la óptica latinoamericanista y luego desde la mexicana para aportar elementos de cómo fue solucionado el tema y cómo se plantea hoy.

José Santos Herceg, en un interesante ensayo titulado "De la copia a la originalidad: identidad filosófica latinoamericana"⁶, analiza todas las transmutaciones que el quehacer filosófico ha tenido entre nosotros. Considera de manera general que hemos pasado por tres momentos en ese proceso de identidad filosófica: imitar, negar, asimilar. Describir cada uno de ellos con sus características será la tarea a la que se aplica nuestro autor; dice que se trata de "...un proceso que va desde la mera recepción e imitación, pasando por una exclusión visceral, hasta un apropiarse crítico del discurso filosófico occidental."⁷

En el primer momento, **de imitar**, señala que se *recibe* la filosofía entre nosotros como si fuese la mejor, la verdadera e incuestionable, la universal; de ahí que la *imitemos*, lo que deriva en el mejor de los casos a *comentarla*; confundiendo investigación filosófica con comentario, el oficio de comentar con el quehacer filosófico como tarea. Así, son características de este momento, recibir, imitar y comentar la filosofía hecha en otras partes, la cual se tiene como filosofía universal o como la única filosofía en sentido estricto (*strictu sensu*). Hegel sería uno de nuestros referentes al respecto en su multicitada afirmación: "Lo que aquí

6 Santos Herceg, José. "De la copia a la originalidad: identidad filosófica latinoamericana", en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, No. 97, México, CECyDEL-UNAM, año XVII, Vol. 1, Ene-Feb. 2003, pp. 77-89.

acontece nos es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida.”⁸ Con respecto al recibir, trae a cuenta las afirmaciones de Salazar Bondy. “...reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana (...) es hacer el relato del paso de la filosofía occidental por nuestro países, la narración de la filosofía europea en América Latina.”⁹ Con respecto al imitar cita a Leopoldo Zea: “...más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal.”¹⁰ Y respecto al comentar señala a Germán Marquínez Argote quien ha puesto de manifiesto que se confunde en América latina la “investigación filosófica” con un mero “comentar” lo que otros pensaron.¹¹ En el segundo momento, **de negar**, Santos señala que “ante la tentación de imitar, la tendencia inicial es una negación completa de la cultura dominante: destrucción violenta de todo vestigio extranjerizante.” Aún más:

El germen de la tendencia del latinoamericano a la copia parece poder retrotraerse hasta el momento mismo de la llegada de Colón. Descubrimiento, colonia, neocolonialismo, dependencia cultural y económica. La inclinación al plagio ha sido impresa en la formación del latinoamericano: se le ha enseñado a respetar desmesuradamente, a admirar al otro, y por añadidura y comparación, ha aprendido a despreciarse a sí mismo. Si a esto se le añade el cúmulo de problemas prácticos que han acompañado al intento de filosofar en América latina, el proyecto parece estar condenado al fracaso; como había dicho Hume: ‘nació muerto desde las prensas’. No hay más alternativa que copiar.¹²

El tercer momento, **de asimilar**, es un momento de superación de los anteriores, ya no se copia, pero tampoco se niega; para Santos:

7 *Ibid.*, p. 77.

8 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1989, p.177; y en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Vol. VII, 1ª parte, 1990, p. 182.

9 *Ibid.*, p. 78. Cfr. Salazar Bondy Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, S. XXI, 1968.

10 *Ibid.*, p. 79. Cfr. Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, México UNAM, 1983, p. 7.

11 *Ibid.*, p. 79. Cfr. Marquínez Argote, Germán. “De la repetición a la investigación” en *¿Qué es eso de Filosofía latinoamericana*, Bogotá, Buho, 1986.

Algunos hablan de 'importar' para luego 'adaptar', 'asimilar' y 'apropiarse'; otros prefieren utilizar la idea de 'instrumentalización'; algunos se refieren a un 'traducir' o un 'tomar prestado' con la consecuente 'deuda' aparejada; y los más audaces prefieren el término 'dialogar'. Todas categorías que buscan concebir de manera tal la relación con la tradición filosófica occidental que logre desmarcarse de la acusación de ser una simple 'copia' o 'imitación' derivando hacia lo original en su recepción de la herencia europea."¹³

Aquí, se trata sin imitar ni negar, de ser originales y trae a cuenta afirmaciones como las siguientes: "Como señala Adorno, el filosofar se da en un 'diálogo dialéctico con la tradición'. La historia de la filosofía es un referente, es un apoyo, una ayuda, un interlocutor indispensable. En términos de Popper, averiguar 'qué han pensado y dicho otros autores acerca del problema en cuestión (...) es parte del método general de la discusión racional'."¹⁴ Así pues José Santos trata de hacer:

Un mapa que va del mero recepcionar para repetir, imitar, copiar, a lo más comentar; pasando por negar, rechazar y repudiar, ocultar; hasta llegar al importar para utilizar con la consecuente y necesaria adaptación, asimilación, traducción, es decir, apropiación crítica. La huella se desplaza desde la absoluta pasividad propia de un admirar irreflexivo cargado de inseguridad a la actividad crítica de un diálogo provechoso basado en cierta confianza en las propias capacidades. El sustrato original europeo empieza a cambiar, se altera, muta: la filosofía tiende a volverse latinoamericana. La originalidad de un pensamiento que pueda llamarse en sentido fuerte latinoamericano se asoma, se intuye. Una reflexión que no sólo nace en América Latina y es pensada por latinoamericanos, sino también va adquiriendo ciertos rasgos propios, particulares, especiales."¹⁵

¹² *Ibid.*, pp. 80-81.

¹³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*, p. 88. Cfr. Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós-UAB, 1991, pp. 95-96.; Cfr. Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Técnos, 1990, p. 17. Lo que aquí no esclarece Santos es que la 'tradición' de la que hablan estos autores son sus propias tradiciones y faltaría saber cómo asume el autor estas tradiciones, que explícitamente acepta.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

Como se ve, la filosofía latinoamericana es original, pues ha pasado por un proceso que, a fuerza de cuestionamientos internos y externos, la ha llevado a adquirir la conciencia histórica y formativa que ahora tiene. Santos, sin decirlo, se pone entre los que no quieren romper (no hay necesidad de hacerlo), con la tradición europea, al saberse transitado desde la importación, recepción, préstamo, instrumentalización, adaptación, apropiación y diálogo hasta la filosofía latinoamericana (y mexicana también diría yo) que hoy tenemos, sabedora de sus deudas con la filosofía europea, así nos la hacen entender las citas de Adorno y Popper. Lo original vendría siendo 'la cultura europea hecha nuestra', el aporte estaría puesto en el momento de la elección de filosofía, en sus modos de recepción, en cómo se instrumentaliza, adapta y apropia para tener y mantener ese diálogo con la tradición filosófica occidental, de la que nos sabemos herederos.

Y entonces, si partimos de estas premisas, nuestra originalidad, pese al proceso descrito es una originalidad en primera instancia sólo de forma, y quizá en un segundo momento de contenido. El criterio básico sería que aquí, la filosofía occidental, se "cambia, se altera, muta: la filosofía tiende a volverse latinoamericana" o "mexicana". Sólo en ese sentido puede hablarse de una originalidad de nuestra filosofía en "sentido fuerte". Aún más, esto se "intuye" y por ahí nos vamos "asomando". Al menos la realidad es punto básico para que esto ocurra y, como segundo momento para que aparezcan nuestros "rasgos propios y particulares".

¿Originalidad de forma pero no totalmente de contenido? ¿Nuestra filosofía puede ser original a medias? ¿O la originalidad debe plantearse como total, o se es original o no?

El problema de la originalidad, además nos pone en contacto con otras problemáticas como el de la dependencia o los tipos de dependencia filosófica con Europa y ahora con Norteamérica; de la parte que en esto conlleva la idea de hombre que puede o no producir una filosofía original; la de la originalidad ya no de nuestro filosofar sino también de sus productos, es decir, con su filosofía. Pero vayamos por partes.

Ricardo Vélez Rodríguez en un trabajo titulado "La filosofía en Latinoamérica: Originalidad y Método"¹⁶, analiza el problema de la originalidad desde su diferenciación en originalidad total, originalidad ausente y originalidad relativa. De acuerdo con él frente a la pregunta por la originalidad, surgen en nuestro contexto dos respuestas radicales: no hay ninguna originalidad o por el contrario, es posible una originalidad total. Cabe hacer mención que estas posiciones entrarían en lo que Santos describió anteriormente; la primera posición de ausencia de originalidad correspondería al primer momento de la imitación y la segunda de originalidad total, al momento de la negación de la filosofía europea, al ejemplo de Mariátegui "Liquidemos cuentas con los tópicos al uso, expresiones agónicas del alma decrepita de Europa."¹⁷ La segunda posición deja, no obstante en el futuro la existencia de esa filosofía latinoamericana original, a la manera de E. Mayz

16 Vélez Rodríguez, Ricardo. "La filosofía en Latinoamérica: Originalidad y Método", en *Paideia*, revista electrónica de *Philosophy in Latin America*. <http://www.bu.edu/wcp/MainLatin.htm>

17 Mariátegui, J. C. "Existe un pensamiento latinoamericano" en *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?*, Bogotá, Buho, 1986, p. 62.

Vallenilla como "un-no-ser-siempre-aún"¹⁸. En la posición de la originalidad relativa se encuentran según Vélez, la mayoría de nuestros filósofos: al no negar la importancia de la filosofía occidental y mantener no obstante elementos diferentes y originales de la filosofía que se hace en esta parte de América.

Con Santos, originalidad en contacto con las tradiciones europeas, con Vélez originalidad relativa. ¿Qué es pues la originalidad?

En el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*¹⁹, se considera la originalidad como: "La búsqueda de la peculiar expresión del y de lo latinoamericano, sin negar la universalidad y al abordar los problemas que nos plantea nuestra circunstancia, dará por resultado un producto sostenido de un espíritu autónomo, de una cultura y filosofía definida."

Aunque aquí se refiere a Latinoamérica, vale para México como parte de ella.

¿En qué consiste esta definición? Para el filósofo mexicano Leopoldo Zea, se consigna en dicho diccionario: "no implicaría la creación de nuestros [sic. nuevos] y extraños sistemas, sino en dar respuestas a problemas que en una determinada realidad y tiempo se han originado. Así, originalidad sería hacer de lo ya existente algo distinto. En Zea, ser original es ser capaz de recrear el orden existente, a partir de sus innumerables posibilidades de reacomodo y ajuste."

Lo original entonces, parece estar en las siguientes características: *por parte del contenido está en el criterio de la circunstancia, de la realidad latinoamericana y*

18 Mayz Vallenilla, Ernesto. "El problema de América" en *Ideas en torno a Latinoamérica*, México, UDUAL-UNAM, 1987, T I.

de sus problemas, diferentes en algún aspecto de los problemas y realidades que generaron otras filosofías; en cuanto a la forma en no imitar, copiar o reducirse al comentar otras filosofías, sino utilizarlas a manera de instrumentos, recuperando y adaptando sus categorías críticamente, en un primer momento, a nuestra realidad y problemas; y en un segundo momento para crear las propias, al fundamentarlas en nuestras tradiciones filosóficas, fortaleciéndolas y prolongándolas; lo original también estaría en la actitud filosófica, al dirigir la más radical de las preguntas filosóficas a la filosofía misma, ¿esto que hacemos es filosofía?, pero además por filosofar sin mentalidad de colonizado, en una abierta toma de conciencia de nuestra situación en el mundo.

A partir de estas afirmaciones podríamos preguntar ¿cuáles filosofías originales? Y contestamos: las de los novohispanos, las de los modernos, insurgentes, liberales y conservadores, la del positivismo, la filosofía mexicana. la filosofía del mexicano, la de la filosofía de lo mexicano, la filosofía latinoamericana, la de la filosofía de lo americano, la filosofía de la liberación, la filosofía del tercer mundo. Y todas las que consigné en el apartado final del capítulo anterior.

Quizá todavía haya quienes quieran mayores datos de esa originalidad. Y entonces, el *obstáculo epistemológico* y filosófico está hoy en seguir preguntando por la originalidad. Como señala Zea, hay que filosofar que la Americano o latinoamericano o mexicano y su originalidad se dará por añadidura, pero sin tampoco sólo dar pase al asunto. Hoy, en la altura histórica en que nos encontramos respecto a la problemática podríamos hacer todavía más, cancelar la pregunta misma por la originalidad y negar su importancia para la producción de

filosofía en esta parte del mundo. Vale decir, negar importancia al cuestionamiento por la originalidad. Pues no sólo otras culturas no se han preguntado si lo que hacía era filosofía o no, sino incluso no se preguntaban si era original esa su filosofía. ¿Por qué seguir preguntándonos nosotros? No es puro deseo el quitar el problema, sino que éste ya ha sido resuelto y el preguntar indica dos cosas: ignorancia de la filosofía mexicana y mantenimiento de la duda por considerar la única filosofía válida la filosofía occidental.

Es decir, preguntar semejante sobre la originalidad se constituye en obstáculo epistemológico, porque nos seguimos negando la capacidad de hacer filosofía al interior y porque nos siguen negando esta capacidad al exterior. Nada más, pero también nada menos.

En ese sentido, Ramiro Contreras, en un texto titulado "Filosofía mexicana. Prolegómenos"²⁰, hace un balance de la problemática filosófica latinoamericana y mexicana, indicando que muchas de los cuestionamientos que tenemos "propició un siglo de preguntas sobre su ser y su identidad que crearon cansadas y a veces inútiles discusiones...(y sobre las que) continúan dando vueltas afanosa y circularmente los países latinoamericanos en los últimos trescientos años"²¹ El prefiere plantear el problema sobre la identidad y la originalidad (y todos los demás temas que nos han preocupado) desde nuestros "estilos o encuadres generales" de ver la realidad, dice: "...la pregunta sobre el futuro del trabajo de las nuevas generaciones no debe ponerse en términos de 'si existe' tal o cual pensamiento filosófico de tal o cual país latinoamericano, ni de si el que existe es

²⁰ Cfr. Contreras Acevedo, Ramiro. "Filosofía mexicana. Prolegómenos", en *Segmentos*, revista de la Universidad de Guadalajara, año 1, No. 1, Ene-Jun. De 2001, pp. 139-156.

ya 'original' o no, sino en la constatación de las 'cuadraturas' o 'encuadres' generales de ver la realidad. A Contreras le falta decir que no hay que preguntarse si existe, porque ya es; tal pregunta fue al inicio pero ya no es válida para hoy, por estar resuelta. A quien diga que todavía es válido preguntárselo ahora, le contestaríamos que sí, pero a condición de estar informado del tema en la filosofía mexicana para ver de qué manera es pertinente formularla hoy. Ahora bien ¿en qué consisten esas 'cuadraturas'? Según nuestro autor en la forma de acercarse a la filosofía. Él describe seis características de este acercamiento: a) la actitud filosófica (una de las principales); b) el sentido de unidad; c) el deseo de universalidad o d) la conciencia de la concreción; y e) el sentido de lo nuevo y f) de lo positivo o del amor.

Estas características vienen insertas en un telón de fondo que consiste en el problema de la originalidad que se plantea en *las formas como nos hemos relacionado con la occidentalidad*: con atención en ella, como una adaptación de ella a la propia circunstancia nacional y como una transformación de ella en un ser-aquí-algo-nuevo. En cualquier caso, todas estas formas indican relación con la occidentalidad, por ello Ramiro Contreras elige la noción de adaptación para describir sus ideas; las características mencionadas con anterioridad, son las siguientes:

- a) la actitud filosófica, viene perneada por el afán de crear algo nuevo a partir de la propia circunstancia, lo que a veces la acerca a una especie de sociología para tratar de resolver los problemas inmediatos de nuestra realidad; la filosofía es tomada como un instrumento para resolver, para

aplicar, como medio para fundamentar nuestra realidad, nuestro ser y pensamiento. "Esta facticidad hace ver con cierta relatividad las 'otras' formas de ver o vivir la filosofía"

- b) la unidad, es quizá nota común de una región que ha sufrido la conquista, el coloniaje y la dependencia política, económica, social, etc., de ahí que se vea necesario unirse, integrarse ante los dominadores y constituye una estrategia política de defensa. Filosóficamente ofrece la conjunción de pensamientos sobre lo que nos une, tradiciones, cultura, lengua, carácter, etc.
- c) La universalidad; descritos los elementos que nos unen e integran, viene un proceso de generalización sobre las soluciones aportadas, las cuales serán válidas para otros hombres que se encuentren en las mismas o en circunstancias semejantes.
- d) Lo concreto; la circunstancia lleva a la conciencia de ella y a la inversa, la conciencia lleva a la circunstancia vivida, esto nuevamente nos lleva al hombre que la vive y diferencia sus formas de ser y de expresarse, por lo tanto también su filosofía como diferente.
- e) y f) El sentido de lo nuevo, lo positivo y el amor, hacen referencia a las notas generalizadas que se encuentran en las filosofías producidas en México y Latinoamérica, constituyendo 'un nuevo humanismo'. (149 y ss.)

Al proponernos este autor dejar de 'dar vueltas' en torno a estos problemas, no se trata de dejarlos a un lado, sino de replantearlos de otra manera que nos permita continuar un proyecto propio, pero sin los obstáculos epistemológicos que nos

retrasan o inhiben a continuar derivados de la forma como fueron planteados ya hace tiempo.

Y entonces ¿cómo deberíamos plantearla ahora? ¿Finalmente qué es la originalidad o en qué consiste? Repitémoslo una vez más.

Si en la primera mitad del siglo XX la originalidad de la filosofía se mide en comparación de la filosofía occidental, entonces al no contar con filosofía parecida, nuestra filosofía era todo menos eso, filosofía. Copias, imitaciones, lo original era lo que no hacíamos nosotros. Ante ello, una de las soluciones fue argumentar a favor de cómo elegimos y adaptamos esas filosofías a nuestra circunstancia; ahí está –se decía- nuestra originalidad y aporte. Entonces en la forma como elegimos, asimilamos y adaptamos, influidos por nuestra circunstancia y problemas está lo original de nuestro filosofar y nuestra filosofía. Se demostró esto haciendo Historia de las Ideas, Historias de la filosofía en México y muy pocas veces, haciendo Historia de la filosofía mexicana. La originalidad en ese sentido es cosa ya demostrada. Somos originales porque no copiamos o imitamos sino porque añadimos algo nuevo y diferente a las filosofías occidentales al adaptarlas a “nuestra alma y circunstancia nacional”. Aún con todo se cuestionó ya no la forma original, sino el contenido filosófico, pues aún no se veía el aporte universal. El paso de la filosofía en México a la filosofía mexicana fue necesario para desmarcarnos de esta objeción. Pero además, se respondió cuestionando la universalidad de la filosofía occidental y ensanchando el concepto de filosofía para que pudiéramos caber en ella, sin exclusiones. Con otra idea de la filosofía ya no eurocéntrica o norteamericana, ya no occidental, lo nuestro es filosofía. En su extremo, esta posición llegó al telurismo o tropicalismo negador de nuestras

relaciones con occidente y sobrevalorando las "peculiaridades" propias al nivel del esencialismo. Tuvimos que arribar a un sano punto intermedio o analógico para convivir con todas esas realidades y hasta hoy, ya no es la originalidad la divisa con la cual caracterizamos nuestra filosofía, que es original por todo lo dicho hasta aquí; en su momento Gaos dijo que la filosofía mexicana es doblemente original, por el sujeto y por el objeto. Ahora basta con que sea auténtica que lo original y mexicano, se dará por añadidura. La autenticidad en filosofía dirán Villoro y Zea consiste en filosofar de manera profunda y rigurosa sobre los propios problemas y circunstancias, de manera honesta frente a ellos y crítica cuando se utilicen otras ideas y filósofos.

Hoy la originalidad de nuestra filosofía no es un problema teórico, por resuelto y es auténtica por el hecho de filosofar la realidad que nos tocó en suerte, sin mentalidad de colonizado, con la conciencia de no imitar ni copiar -ya no es necesario-, pues contamos con profundas y sólidas raíces en la tradición nuestra. Usar y recrear esta tradición propia es lo característico de nuestra autenticidad y originalidad en una filosofía mexicana ya hecha, que se está haciendo y que se hará en el futuro.

4.3 FILOSOFÍA EN MÉXICO O MEXICANA

En un artículo titulado "Filosofía en México y Filosofía mexicana"²² Guillermo Hurtado comienza preguntando si existe la filosofía mexicana y señala que: "Si lo que se pregunta es si existen y han existido en México individuos dedicados a estudiar, enseñar y escribir filosofía y si existen y han existido instituciones en las que se lleven a cabo dichas prácticas, la respuesta es obvia: existe la filosofía en México y lo ha hecho, por lo menos, desde el siglo XVI. Pero si lo que se pregunta es si existen propuestas filosóficas originalmente mexicanas, escuelas o estilos filosóficos nativos, comunidades de discusión que giren en torno a las ideas planteadas por filósofos de nuestro país, etc., la respuesta a esta pregunta no es obvia." Señala que dentro de un panorama en donde la mayoría no cree que la filosofía mexicana exista, se manejan argumentos como el de que no tiene por qué existir una filosofía mexicana ya que la filosofía es universal y no tiene por qué ponerse gentilicios. También sostiene que es un prejuicio, la idea de que para que tengamos filosofía de calidad no es necesario que haya filosofía mexicana, de tal manera que sólo hace falta modernizarnos para estar a la altura de los grandes centros de producción filosófica; se trata de la idea —dice— de que: "el filósofo mexicano sea reconocido no por ser mexicano, sino por ser buen filósofo de acuerdo con criterios de calidad aceptados internacionalmente". Afortunadamente Hurtado considera que no sólo se necesitan buenos filósofos sino que además sean buenos filósofos mexicanos. Explica:

²² Hurtado, Guillermo. "Filosofía en México y Filosofía mexicana" en *Logos*, Universidad La Salle, año 31, No. 92, 2003, pp. 69-77.

"La filosofía mexicana, como cualquier filosofía auténtica, ha de partir de una reflexión sobre la realidad circundante de quien la plantea... Para que pasemos de la simple lectura y repetición acrítica de los filósofos pasados y presentes, para que a partir de esa lectura nosotros hagamos filosofía, tenemos que repensar lo leído a la luz de nuestra propia circunstancia. Quien pretenda hacer filosofía y no sólo conocer o repetir lo que han dicho otros filósofos vivos o muertos, ha de plantearse preguntas filosóficas de manera original. La originalidad... consiste en que se origine en aquel que la plantea... se requiere además de la existencia de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos en torno a las problemáticas planteadas y, sobre todo, que se preserve la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiempo para que lleguemos a tener tradiciones filosóficas propias... Mientras no exista una filosofía mexicana, la labor filosófica en México estará condenada a la indiferencia presente y al olvido futuro."²³

Hurtado, llama la atención de que hay que hacer filosófico en México pero este debe llevar a una filosofía mexicana y trata de sentar las bases para ello. Tomo la palabra a Hurtado y lo que sigue es mi participación en ese diálogo que señala para tratar de consolidar la filosofía mexicana. Y lo hago retomando el asunto de la filosofía en México y la filosofía mexicana.

Uno de los aspectos importantes de la filosofía mexicana consiste en hacer una fuerte crítica a todos aquellos filósofos que sólo imitan o copian las modas filosóficas de los grandes centros europeos y ahora norteamericano.

Ante ello se pide a la hora de filosofar, el que debemos tener conciencia de la imitación para dejar de hacerlo y conciencia de la propia realidad para que esta sea filosofada. Estas son dos de las columnas principales de la nueva actitud filosófica tomada por la filosofía mexicana y necesaria de hacerse extensiva al conjunto de la filosofía en México: la actitud de no copiar y la conciencia de los

23 *Ibid.*, pp. 70-72.

problemas de la realidad mexicana. *Este cobro de conciencia es lo que posibilita pasar de la filosofía en México a la filosofía mexicana. Veamos.*

Cuando hablamos de la Filosofía en México, entiendo la filosofía que se desarrolla en México, podemos diferenciar formas de hacerla, modos de filosofar que la constituyen al menos en dos ámbitos con tres niveles respectivamente:

1) El ámbito de la filosofía en general

- a) nivel de la filosofía general (que no universal)
- b) nivel combinado de la filosofía general con la filosofía en México
- c) nivel de la filosofía en México

2) El ámbito de la filosofía en particular

- a) nivel de la Filosofía en México
- b) nivel combinado de la Filosofía en México con la Filosofía mexicana
- c) nivel de la filosofía mexicana

Ambos ámbitos no son excluyentes sino complementarios; el ámbito de la filosofía general influye en el de la particular y viceversa; la filosofía en general influye y constituye a la filosofía en México y la Filosofía en México influye y constituye a la filosofía mexicana, y el proceso recíproco también vale, la filosofía mexicana, influye y constituye a la filosofía en México y esta a su vez en la filosofía general.

El asunto se puede constatar histórica y epistemológicamente.

Históricamente, en el sentido en que se importa la filosofía europea al "nuevo continente", transplantando inicialmente la cultura precortesiana con la cultura europea y específicamente española. Así de las filosofías existentes y hegemónicas habidas en Europa, se exportan por ellos, en una primera instancia y después por nosotros, la filosofía a nuestras tierras, haciendo con su asentamiento

el ámbito combinado de la Filosofía en México. Son características de este trasplante de la filosofía y de sus respectivos modos de filosofar:

- que no fue elegida sino impuesta,
- que no atendió a nuestra propia realidad,
- que no se imbricó o insertó con el pensamiento precedente y por lo tanto no desarrolla tradición propia,
- que no aporta soluciones adecuadas, sino respuestas ya hechas a los problemas de otros lugares.

Y por el contrario afianzó:

- una forma de filosofía ajena y hegemónica pretendidamente universal,
- la cual atendía a otra realidad y problemas,
- según tradiciones extrañas al pasado inmediato,
- y que aplica soluciones ensayadas en otro lugar,

Este modo de hacer filosofía sentó sus reales en México y constituye un modo o forma del quehacer filosófico en esta parte del mundo. Así Filosofía en México, en este sentido, trata sobre como se ha desarrollado la filosofía europea (y actualmente norteamericana) en suelo mexicano, sea que se le imponga, exporte, importe, copie o imite; la cual representa, insisto, un modo de filosofar y hacer filosofía en México.

Destaca en este modo una actitud que no tiene conciencia de lo propio, de la realidad, de sus problemas y tradiciones o antecedentes, por ello algunos autores pueden hablar de una actitud dependiente, con mentalidad de colonizado, en este tipo de filosofar y hacer filosofía.

En otro momento o bien en un segundo momento, en el siguiente ámbito, ya en lo particular de México, poco a poco se va cambiando de actitud y pensamiento en el modo de filosofar y hacer filosofía aquí, cuyas características son:

- que ahora se elige, se es electivo, dicha electividad responde en parte a
- un reconocimiento (inconsciente al principio, consciente después) pocas veces advertido pero que ya empieza, de lo propio,
- De la realidad concreta que nos rodea (incluyendo la identidad)
- que repiensa las cosas a través de antecedentes o tradiciones propias
- Lo que permite la adaptación y asimilación crítica y recreativamente de otras filosofías como instrumento.

Lo anterior constituye, ahora en el sentido recíproco, de vuelta, ir rompiendo con la dependencia y mentalidad de colonizado (aunque no del todo aun, de otra forma no sería necesario explicar esto y todos afirmaríamos la filosofía mexicana).

En este otro sentido, la Filosofía en México permite contactos y puentes, y de hecho permitió en la primera mitad del siglo XX, plantear la posibilidad de una filosofía mexicana (al igual que el de la filosofía latinoamericana) que sea un asunto afirmativo y propio, que da un modo de filosofar y hacer filosofía sin mentalidad de colonizado. Esta nueva actitud considera la existencia de la filosofía mexicana como un hecho histórico y en su última fase como un hecho asumido y reorientado que permite historiar su pretérito con otra perspectiva. Hasta aquí la parte histórica.

La parte epistemológica irrumpe en la historia y es a partir de esta conciencia de la posibilidad que tiene lo propio, cuando surge el movimiento para fundamentar la

filosofía mexicana, primero y posteriormente latinoamericana. Es en este momento que se inicia la reconstrucción histórica de nuestras filosofías y que cobran sentido los estudios de cada época dando como resultado investigaciones sobre la filosofía náhuatl, maya e inca entre las principales del periodo prehispánico, de la filosofía novohispana a lo largo de toda la época colonial, de la filosofía moderna en América y el México preindependiente, independiente y postindependiente, en el siglo XIX y hasta la actualidad.

Se apoya en la historia de las ideas, fundamenta metodológicamente esa indagación pretérita, por medio de la filosofía de la filosofía se rehace de una idea de la filosofía (que devela la pseudouniversalidad de la hegemónica forma de filosofar y hacer filosofía entre nosotros) y a través del conjunto de aportaciones de todos los referidos inicialmente se fundamenta cognoscitivamente, epistemológicamente la posibilidad primero, la afirmación después, el desarrollo y construcción posterior y su difusión actual de la filosofía que hacemos en esta parte del mundo. Ahora bien este estado de las cosas permite, hoy desmontar la filosofía pseudouniversal, su modo de filosofar y de hacerse, influyendo y reconsiderando (si no es que reconceptualizando) la Filosofía hecha en México y América Latina, distinguiendo sus sentidos.

La Filosofía en México, al hacer consciente el modo de filosofar y hacer filosofía puede considerarse ya como filosofía mexicana y ampliarse a corrientes diversas.

Vale decir que se hace filosofía mexicana si se es consciente de estos modos de filosofar y se prefiere el más autónomo e independiente, crítico y propio, no importando si se es analítico, marxista, neotomista, etc., y participar con propia voz y aporte en la filosofía general.

Como se ve partimos de la filosofía general, se produce la filosofía en México, de esta se origina la filosofía mexicana, la cual regresa y reflexiona la filosofía en México y ya de otra forma, reconceptualizada, esta se relaciona nuevamente con la filosofía general. *En una forma no hegemónica, dialogante, respetuosa, plural, diversa, pero también en comunidad crítica entre nosotros mismo e igualmente frente a los externos.* Con esas pretensiones al menos, pues el sistema mundo globalizado, no nos permite ser tan ingenuos y se entiende que el proceso no será fácil, pues sigue siendo injusta e inmoral la realidad mantenida y la inconsciencia en que nos mantiene.

Quede por el momento dicho y para abonar el intercambio, que la filosofía en México hoy y como tarea para el presente siglo, a mi juicio, se encuentra ya en el camino de regreso del ámbito particular al ámbito general, pero es menester considerar que *su tarea principal entre nosotros, debe ser el crear conciencia de su propio avatar y derrotero, para que se asuma en todos los profesionales de este quehacer, no el cambio de temática o corriente, sino la forma o modo como deberíamos filosofar y hacer filosofía en México hic et nunc (aquí y ahora).*

En conclusión es necesario deslindar y revalorar las divisiones de Filosofía en México y Filosofía mexicana. En primer lugar, porque muchas de las discusiones estriban en este punto, algunas veces para reducir o reducirse, otras para excluir o excluirse, etc.

Ramos reflexionó de la siguiente manera: "Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen

rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional".²⁴ Pero no se piense entonces que todos debemos volvernos mexicanistas, la filosofía mexicana no es solamente un tema, es también una actitud que puede ser desarrollada en lo ético, lógico, estético, ontológico, metafísico, epistemológico o en la teoría del conocimiento; baste por principio modernizarse en la autoconciencia de la propia realidad, o si se prefiere "normalizar", como proceso, los elementos formativos de nuestro ser y cultura en general y filosóficos.

Ser conscientes de ellos y desarrollarlos filosóficamente desde las propias posiciones, no importando si se es marxista, analítico, neotomista, latinoamericanista, hermeneuta, etc., siempre dará como resultado filosofía mexicana; hacerlo de manera inconsciente, desconociendo lo propio e imitando o reproduciendo lo ajeno, sin siquiera asimilarlo críticamente y adaptarlo de menos, dará siempre filosofía en México.

Por el momento baste con mostrar que la autoconciencia de la filosofía mexicana la pone en vías de proyectarse a sí misma, ya no sólo como un pasado historiable, sino también como un presente comprometido y como un futuro irrenunciable.

²⁴ Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, p. 19.

4.4 UNIVERSALISMO O PARTICULARISMO

La filosofía mexicana ¿es universal o particular?, ¿puede hacerse filosofía de lo particular? Es más, la filosofía mexicana ¿es filosofía? Y ¿es mexicana? El que quiere negar, negará hasta los extremos por más que se le diga lo contrario, y a la filosofía mexicana se le ha negado todo. Gaos se asombraba de la radicalidad de la crítica y la negación a la filosofía mexicana; crítica que ni siquiera se aplica tal cual a la filosofía occidental. He de entrar al asunto del universalismo y el particularismo para tratar de resolver las anteriores cuestiones con el fin de fundamentar nuestra filosofía mexicana.

Para ello, no perdamos tiempo y veamos directamente el meollo del problema. Para Víctor Flores Olea y Abelardo Mariña²⁵ el problema del universalismo puede decodificarse sociológicamente, empezando por la historia de ese proceso de universalización. Dicen los autores acerca de la “historia universal” que se trata de:

... una historia eurocentrista y centralizada que se erige como ejemplar (y negadora, eventualmente liquidadora del *otro*). Tal historia es confirmada en la terminología en boga de países ‘periféricos’ y ‘centrales’, países del ‘norte’ y del ‘sur’, ‘desarrollados’ y ‘subdesarrollados’; del ‘Primer Mundo’ y del ‘Tercer Mundo’. Tales afirmaciones obedecen a la autoafirmación de Occidente como punto focal y eje de la historia, que se postula al mismo tiempo como prototipo a seguir. Ha sido así bajo el colonialismo y el imperialismo. (...) En otro sentido, tal universalidad autoafirmada, que tiene su ancla primordial en el desarrollo científico y tecnológico, no deja de ser una especie nueva de *provincianismo* dentro de la globalización, una perspectiva estrecha y excluyente que suplanta a la verdadera universalidad. (p. 180).

Nuestras críticas a la universalidad no son nuevas y muchas de ellas han sido radicales; pero parece que no han sido suficientes. En concreto, el universalismo

²⁵ Flores Olea, Víctor y Mariña, Abelardo. *Crítica de la Globalidad*, México, FCE, 2004.

europeo o norteamericano, de lo que sea, ciencia, filosofía, cultura, arte, etc., no es tal, no es un verdadero universalismo. Se trata de la imposición ideológica, práctica y en algunos casos violenta de una forma de entender el mundo y la vida, que se hace pasar como la única y verdadera, la buena y universal forma de entender el mundo, la vida, la filosofía, la ciencia y el arte, etc. *Es pues un particularismo que se convierte en universal por medio de procesos hegemónicos de ideologización.* Pero al no tomar en cuenta esto, es más bien un "provincianismo" (igual que particularismo pero en sentido peyorativo). En filosofía deberíamos de preguntarnos por qué es universal la filosofía que se nos enseña y en la cual nos formamos y educamos; pero no, lo que hacemos es preguntar por qué insistir en una filosofía que pretende ser particular, si sólo la universal es posible. Es por ello que estos autores complementan sus opiniones de la siguiente forma:

La crítica filosófica a la razón occidental resulta entonces una crítica a su centrismo excluyente, a su vocación de dominio sobre el mundo, al imperio y a la explotación que ha ejercido (y ejerce) sobre los países coloniales, dominados, globalizados. Esa crítica no es entonces una cuestión exclusivamente teórica o académica, sino que es una cuestión *práctica* que alude a las posibilidades pasadas y sobre todo futuras de la sociedad. Ante la variedad de pueblos y rostros sobre la tierra, la historia ha negado confinarse a un rincón, a reducirse a una sola sociedad o a unas cuantas sociedades 'elegidas': aspira más bien a ser genuinamente *universal*, no mutilada ni reducida a una de sus porciones. El fundamento de esta crítica es el rechazo a la versión *lineal* de la historia —a partir de un único centro o núcleo— y el reconocimiento de la pluralidad y simultaneidad de la historia, hecha posible prácticamente sólo en el mundo de hoy." (p.181)

Primer punto importante, la universalidad de la cultura dominante (europea, norteamericana, o cualquiera que tenga este dominio), no es universal, sino particular, pero al seguir sosteniendo sus pretensiones es más bien

pseudouniversal. Segundo, el proceso de universalización ha sido por medio del dominio y el decreto, la imposición y la ideologización educativa o educación ideologizada, por tanto aunque tenga elementos universalizables éstos no se han adquirido en un proceso humanista, enriquecedor, autónomo y libre, de ahí su mantenimiento como pseudouniversal.

Dicho lo anterior nadie puede sostener hoy que sólo la cultura europea o norteamericana que se globaliza -con todos sus valores y prejuicios- sea la verdadera, única y universal cultura. Esa insistencia es lo que lleva aparejada la exclusión de los otros diferentes. En filosofía funciona igual. Hoy ya nadie puede sostener tal universalidad, claro, salvo los que se dicen representantes de tal universalidad y sus seguidores acríticos. Veamos.

En 1993, se creó la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales encabezada por Immanuel Wallerstein, dicha Comisión trabajó hasta 1995 y estaba conformada por prestigiados científicos de las ciencias sociales y de las naturales, así como humanistas de América, Europa, Asia y África; sus reuniones fueron en Lisboa, París y Binghamton, ofreciendo un Informe, el llamado "Informe Gulbenkian". En México apareció editado por editorial siglo XXI, con el título *Abrir las Ciencias Sociales* 26.

En dicho Informe se describen las estrategias de universalización del conocimiento de los países hegemónicos, el estado actual de la cuestión y finalmente se anotan algunas características sobre cómo debería continuar haciéndose esta actividad científica.

26 Wallerstein, Immanuel. *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Siglo XXI, 2003.

El punto medular de la hegemonía en el conocimiento y por lo tanto de su universalización, Wallerstein lo describe así:

Donde quiera que la estructuración institucional de las Ciencias Sociales no era aún completa, estudios e instituciones estadounidenses la estimularon directa e indirectamente siguiendo el modelo establecido, con particular énfasis en las tendencias más nomotéticas dentro de las Ciencias Sociales. La enorme inversión pública y privada en investigación científica dio a esos polos de desarrollo científico una ventaja indiscutible sobre las orientaciones que parecían menos rigurosas y orientadas hacia la política. Así, la expansión económica reforzó la legitimación mundial en las cuestiones sociales de los paradigmas científicos subyacentes a las realizaciones tecnológicas que los respaldaban. (p.39)

Vale decir que a la hegemonía política y económica, se le aparejó el del desarrollo científico tecnológico que validaba la hegemonía del conocimiento producido por ellos. Pero todavía más, nos dice, Wallerstein:

Hacia el fin de la década de 1960, y luego muy claramente en la de 1970, pasaron al primer plano otras dos cuestiones que habían surgido en el periodo de la posguerra: el grado en que las Ciencias Sociales (y en realidad todo conocimiento) eran 'eurocéntricas' y por lo tanto el grado en que el patrimonio heredado de las Ciencias Sociales puede ser considerado *parroquial*; y el grado en que la arraigada división del pensamiento moderno en las 'dos culturas' era un modo útil de organizar la actividad intelectual. (p. 53)

El subrayado es mío y hace evidente los procesos mediante los cuáles se dan cuenta de su particularismo, provincialismo o ahora parroquialismo. Sobre el grado en que el patrimonio del conocimiento heredado es parroquial, señala nuestro autor lo siguiente:

La afirmación de universalidad, con más o menos calificaciones –relevancia universal, aplicabilidad universal, validez universal–, no puede faltar en la justificación de las disciplinas académicas; es parte de sus requisitos para su institucionalización. La justificación puede hacerse sobre bases morales, estéticas, políticas o alguna combinación de todas ellas... Las tres divisiones principales del conocimiento contemporáneo (humanidades, Ciencias Sociales y Ciencias Naturales), así como las disciplinas que se

consideran componentes de cada una de ellas han luchado continuamente en una serie de frentes diferentes –intelectual, ideológico y político- para mantener sus distintas afirmaciones de universalidad. Esto se debe a que todas esas afirmaciones son desde luego históricamente específicas, concebibles únicamente desde dentro de determinado sistema social, impuesto siempre por medio de instituciones y prácticas históricas y, en consecuencia, perecedero...La expectativa de universalidad, por muy sincera que sea su persecución, no ha sido satisfecha hasta ahora en el desarrollo histórico de las Ciencias Sociales. (pp. 53-54)

Lo que para nosotros no es nuevo ha sido 'el descubrimiento' para los propios europeos y lo explican de la siguiente forma:

El desafío a la universalidad cultural de las ideas de occidente sólo empezó a ser tomado en serio cuando el dominio político de Occidente enfrentó los primeros desafíos significativos después de 1945 y cuando Asia Oriental llegó a ser una nueva sede de actividad económica sumamente fuerte en la década de 1970. Además ese desafío no provenía únicamente de los que se sentían excluidos de los análisis de las Ciencias Sociales sino que se originaba también dentro de las Ciencias Sociales occidentales. Las dudas de occidente sobre sí mismo, que antes sólo existían en una pequeña minoría, ahora eran mucho mayores. Es pues el contexto de cambios en la distribución del poder en el mundo cuando llegó al primer plano el problema del parroquianismo cultural de las Ciencias Sociales tal como se había desarrollado históricamente. Representaba el correlato civilizatorio de la pérdida de dominio político y económico indiscutido de Occidente en el mundo. (p. 57, las cursivas son mías)

Conocían las críticas, aunque fueran 'minorías', pero no es hasta que se pierde dominio y control político y económico que 'lo toman en serio' y además, porque es planteado desde el interior mismo, no por la razón que en esto tuvieran las voces disidentes, sobre todo las voces del Tercer Mundo. "El desafío al parroquianismo de la ciencia social desde fines de los años sesenta fue inicialmente, y quizá fundamentalmente, un desafío a su afirmación de representar el universalismo." (pp.58-59) Efectivamente, pero no sólo eso, no es sólo una crítica de representar algo que no es, sino también los efectos ideológicos,

políticos, económicos, culturales, sociales y filosóficos que conllevan en el dominio y hegemonía mundial, trayendo la división y exclusión. Un poco lo acepta Wallerstein al indicar que: "El universalismo ha sido atacado como una forma de particularismo disfrazada, y bastante opresiva. Es un hecho que hay algunas cosas que son universalmente ciertas, el problema es que los que tienen el poder social tienen una tendencia natural a ver la situación actual como universal, porque los beneficia. Por lo tanto la definición de verdad universal ha cambiado con los cambios en la constelación del poder." (p. 63) Y se pregunta: "Si el universalismo, todos los universalismos, son históricamente contingentes, ¿hay alguna manera de construir un universalismo único y relevante para el momento presente?...¿Existe un universalismo más profundo que va más allá de los universalismos formalistas?" (pp. 64-65) Pasa a formular algunas conclusiones:

Partimos de una creencia muy fuerte en que algún tipo de universalismo es el objetivo necesario de la comunidad del discurso. Al mismo tiempo reconocemos que cualquier universalismo es históricamente contingente en cuanto proporciona el medio de traducción y al mismo tiempo establece los términos de la discusión intelectual y por tanto es una fuente de poder intelectual. Reconocemos además que todo universalismo desencadena respuestas a sí mismo y que estas respuestas están en cierto sentido determinadas por la naturaleza del (de los) universalismo(s) dominante(s). Y creemos que es necesario aceptar la coexistencia de interpretaciones diferentes en un mundo incierto y complejo. Sólo un universalismo pluralista nos permitirá captar la riqueza de las realidades sociales en que vivimos y hemos vivido. (pp. 65-66)

Es por ello entonces que se postula la necesidad de "Abrir las Ciencias Sociales"; pero pese a todo, aún con un halo de razón calculante y de eurocentrismo hegemónico, pasa a hacer una crítica a los críticos del universalismo como parroquialismo, o como manejo aquí, pseudouniversalismo; dice Wallerstein:

Muchos de los críticos del parroquialismo han destacado hasta ahora la agenda negativa, que incluye la necesidad de negar los falsos universalismos (...) Más allá del argumento obvio que es preciso reconocer las voces de los grupos dominados (y por eso mismo en gran parte ignorados hasta ahora), *está la tarea más ardua de demostrar en qué forma la incorporación de las experiencias de esos grupos es fundamental para alcanzar un conocimiento objetivo de los procesos sociales (...)* Deberíamos pasar a demostrar *lo que gana nuestra comprensión de los procesos sociales cuando incluimos segmentos cada vez mayores de las experiencias históricas del mundo.* Sin embargo, por parroquiales que hayan sido las versiones anteriores del universalismo, no parece sensato simplemente dejar el terreno de las disciplinas sociales a los que persisten en esos parroquianismo. (pp. 95-96, las cursivas son mías)

A la manera como quien experimenta con ratones en un laboratorio, Wallerstein se pregunta qué se ganaría con incorporar segmentos cada vez mayores de esos grupos marginados. Y aún así, no es sensato abandonar el universalismo y menos dejárselo a los críticos. Vale decir que ahora se nos exige que demos la pertinencia de no ser prescindibles, y de legitimar nuestra aspiración a incorporarnos a lo verdaderamente universal. Ellos tienen el poder, de acuerdo con el Informe Gulbenkian, y no lo van a dejar hasta que nuevamente el escenario mundial les reste dominio sobre él, pese al escenario intelectual, académico, cultural, ideológico y político que fundamenta las consecuencias de su pseudouniversalismo. Así, a pesar de su 'apertura' y a la postulación de un universalismo pluralista, las cosas, para ellos, y para nosotros, seguirán igual.

En la tradición filosófica mexicana y latinoamericana encontramos desde principios del siglo XX elementos para esta demostración que pide Wallerstein, pero que no ha sido incorporada por Occidente y, gracias a esa hegemonía del conocimiento, tampoco ha sido bien aquilatada al interior mismo de la marginación. Veamos algunos ejemplos.

Alfonso Reyes señala al respecto en 1932, en su "Morfología o eje de la Z" 27 :

... aquí del universalismo y el nacionalismo en las letras. ¿Quién vencerá a quién? Ninguno naturalmente. O mejor dicho –para seguir abusando de la filosofía- vencerá la síntesis hegeliana... Problema es éste que no se resuelve, sino se conlleva; y de este diálogo, de esta discusión, viven, respiran y alientan las literaturas... todos los elementos se confunden y se entrefluyen. Ahora bien: esta circulación continua tiene otro nombre mejor, se llama *vida*.

Al respecto dice Abelardo Villegas: "...Alfonso Reyes llama provincias y aldeas a las culturas que creen haberlo alcanzado todo; únicamente la comprensión hacia los otros es signo de universalidad."28

Por su parte Antonio Caso, en lo que venimos discutiendo aporta lo siguiente:

Entre la idea de Patria y la de Humanidad se interpone la de la Cultura... Amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza, intelectualmente a la patria misma, y se prolonga ésta hacia la humanidad; pero así no se abdica de lo que se es como grupo humano, sino que se afirma la individualidad de la nación *dentro de una unidad más vasta*.29

Ramos va a ser el gran sintetizador de la polémica universalismo particularismo, desde el año de 1934, cuando se publica su obra *El perfil del Hombre y la cultura en México*.30 En ella establece que hay que mexicanizar el saber universal, pues nuestra cultura "es la cultura universal hecha nuestra".

Al respecto Rafael Morena explica ampliamente:

La cultura mexicana es...una cultura síntesis. Falso, muy falso, resulta cuestionar la compatibilidad de los principios de la cultura nacional con los postulados de la cultura universal. Una sola ocasión no sucedió así. Recientemente la Revolución (mexicana) fue una saludable vuelta sobre nosotros mismos, pero el movimiento creado por ella acabó cerrando los

27 Reyes, Alfonso. *La X en la frente*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, No. 114, 1993, pp. 132-133. La cursiva es mía.

28 Villegas, Abelardo. *Filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979, p. 139.

29 Caso, Antonio. *Nuevos discursos a la Nación Mexicana*, México, Librería Pedro Robledo, 1934, p. 65 y ss. La cursiva es mía.

30 Ramos, Samuel. *El perfil del Hombre y la Cultura en México*, México, UNAM-SEP, 1987.

caminos universales y produciendo una clausura espiritual como hecho y como norma de apariencia válida. Esto trajo la consecuencia de una dicotomía de los ánimos: de un lado los exponentes de un mexicanismo puro insensibles a nuestra historia, la cual nos liga, más allá de nuestra voluntad a Occidente y sus creaciones; de otro los seguidores de un europeísmo desarraigado, sin ojos para la realidad propia, la realidad nacional. Pero Samuel Ramos mediante un libro memorable *El perfil del Hombre y la Cultura en México*, presentó la solución que nos ha orientado hasta nuestros días. Mucho colaboró en la clarificación de las tendencias el discurso elevado y noble de Alfonso Reyes sobre la realidad de lo nacional. De uno se recibe la convicción de que la cultura mexicana es la cultura universal hecha nuestra. De otro se aprende la lección de que al mexicano corresponde el derecho de hacer suyo cuanto al hombre elabora y crea. Cuando Reyes dice que para ser provechosamente mexicano conviene ser generosamente universal, completa la fórmula de Ramos, para el que las ideas universales deben seleccionarse desde nosotros mismos y no traerse ciegamente. El universalismo febril y el universalismo puro son derrotados. Desde entonces no vale en la cultura ni un estado de bloqueo espiritual, ni una entrega ciega a las ideas de los demás pueblos. De acuerdo con tales convicciones, a partir de los años cincuenta lo universal y lo nacional se encuentran unidos. Mexicanidad y universalidad dejan de entablar un conflicto interno y los mexicanos no sienten el dilema entre formas de hacer e interpretar su propia cultura. La solución es la actitud natural de crear cultura sin la preocupación del nacionalismo y del universalismo. Ser nacional y ser universal a la vez no son alternativas históricas, como si hubiera de decidirse por uno o por otro. Más bien constituyen en la cultura mexicana una coexistencia dialéctica, pues el universalismo mira a las cuestiones nacionales y el nacionalismo toma en cuenta los temas universales. Tal es la manera radical de hacer cultura en nuestros días y en el porvenir.³¹

El asunto quedó resuelto, después de lo anterior, pero aún con todo Leopoldo Zea descubre que aunque para nosotros esté resuelto el problema, no se resolverá del todo mientras los dominadores, los que tienen el poder, no lo comprendan. Coincidimos en esto con Zea en nuestra crítica al Informe Kulbenkian.

Dice Zea en 1953:

...el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista, con exclusión de otras corrientes culturales que no

31 Moreno, Rafael. *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1998, pp. 42-43; el paréntesis es mío.

se adaptan al punto de vista europeo. Este universalismo resulta ser mejor expresado por América.³²

Y en otro texto complementa:

Todos los pueblos tienen siempre algo que decir; algo que aportar a la experiencia del mundo; y la universalidad de este aporte se encuentra en la capacidad de todos los pueblos para hacerse comprender y comprender a los otros. No comprender esto es lo que ha incapacitado a los hombres y culturas para lo universal...³³

Al requerimiento de Magallón, de "...desmontar el supuesto universalismo totalizante traído a nuestro continente, para sumir que esto no es sino expresión de una especificidad."³⁴; podemos responder que ya está hecho, como hemos visto, está resuelto por propios y extraños y no puede seguir manteniéndose. Incluso tenemos nuevas soluciones como en Beuchot desde su hermenéutica analógica:

Creo que el mestizaje es una forma privilegiada de universalización, que no deberá consistir en la destrucción de una cultura por otra, sino en mutuo enriquecimiento, respetando diferencias e idiosincrasias. No aniquilación de una de las partes; ni siquiera sólo enriquecimiento de una a expensas de la otra, con empobrecimiento de ella, sino conservación parcial y enriquecimiento de la misma. El mestizo es el análogo, el ícono. Y es también el limítrofe, el que hace que se encuentre en el límite analógico dos realidades, como dos razas y dos culturas... Creo que el mestizaje es una de las mejores maneras o modelos de pluralizar las culturas sin perder la comunicación o comunión entre ellas y aún cierta universalidad buena, no falsa ni mala abstracción. De hecho, me atrevería a decir que es una universalidad pluralista, analógica, aceptadora de diferencias, sin renunciar a una cierta uniformidad, sólo a cierta uniformidad, la suficiente para que no haya marginación, exclusión, injusticia. Se le puede llamar igualmente universalidad analógica que particularidad analógica.³⁵

32 Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, México, UNAM, Cuadernos Americanos, No. 30, 1953, p. 20.

33 Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1953, p. 16.

34 Magallón, Mario. "Criterio historiográfico para una Historia de las Ideas en América Latina" en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, Nueva Época, año XI, No. 62, Marzo-Abril, 1997.

35 Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, México, Herder, 2004, pp. 165-166.

Recordemos, simplemente para terminar y para quienes todavía están instalados en el pseudouniversalismo, las palabras de Pierre Bordieu:

El imperialismo cultural reposa en el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular al hacerlos desconocer como tales. Así (...) cierto número de cuestiones llamadas filosóficas que fueron asumidas como universales, tienen su origen (...) en las particularidades históricas propias del universo singular de las universidades alemanas...³⁶

³⁶ Bordieu, Pierre. « Sur les ruses de la raison impérialiste » en *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, Nos. 121, 122 ; citado en Girola, Lidia y Farfán, Rafael. (comps.) *Cultura y*

4.5 NORMALIDAD O MODERNIZACIÓN

De acuerdo con el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*³⁷ en la entrada correspondiente a la "Normalidad filosófica", elaborada por el maestro Roberto Mora Martínez, se consigna lo siguiente:

Término con el cual Francisco Romero [filósofo argentino 1891-1962] declara el ingreso y el ejercicio de la filosofía en América como función ordinaria de nuestro común cauce cultural al lado de otras actividades del intelecto. En Latinoamérica el uso de este término varía, para algunos pensadores expone el inicio de la madurez intelectual latinoamericana. Para otros implica el alejamiento de un reflexionar desde y sobre nuestra realidad.

En el desarrollo del concepto de 'normalidad filosófica' son destacados los ejemplos de Leopoldo Zea y Samuel Ramos entre quienes desarrollan los aspectos positivos de este concepto y de Horacio Cerutti y Raúl Fonet-Betancourt entre quienes desarrollan los aspectos negativos del mismo. No obstante, las posiciones de ambas partes son, sobre todo posiciones críticas respecto al concepto de 'normalidad', por lo cual su análisis del mismo abarca, en cada uno, tanto los aspectos positivos como los negativos. Destacaré aquí esos aspectos, pues en la apretada síntesis de un diccionario, esto no es posible por obvias razones.

Para Francisco Romero la idea de 'normalidad filosófica'³⁸ en 1934 contiene las siguientes notas definitorias:

- Como un hecho y su proceso en el que y en el cual, la filosofía es concebida,

Civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo, México, UAM-A, 1997, p. 24.

37 Vid. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000; el corchete es mío.

38 Romero, Francisco, "Palabras a Manuel García Morente sobre la normalidad de la filosofía" en *El hombre y la cultura*, Bs. As., Losada, 1950 y "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano" en *Sobre la filosofía en América*, Bs. As., Ed. Raigal, 1952; el primer texto tiene su primera edición en 1934 y el segundo texto en 1942.

- como una función científica, como trabajo o tarea,
- como aprendizaje, esfuerzo y continuidad.
- Representado y desarrollado por grupos de estudiosos resueltos a apropiarse de los resultados del esfuerzo anterior y agregar una partícula propia,
- al ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura,
- con sentido de los problemas, seriedad, información y disciplina

De todo lo anterior es evidencia *de hecho*, el número creciente de instituciones con estudios filosóficos o formación filosófica profesional, de grupos y asociaciones de filosofía, de la producción de artículos, estudios, investigaciones y libros de filosofía y de reuniones, congresos y eventos filosóficos varios que permiten hablar de la 'normalidad' de este quehacer entre nosotros. Desde esta perspectiva, primera mitad del siglo XX, queda atrás el quehacer filosófico como "lujo o fiesta" como "revelación repentina y sorprendente" o como "meditación y creación de unos pocos"³⁹. A esta etapa de normalidad, de acuerdo con Romero, le corresponde un tipo de filósofos que llama los 'fundadores'; idea terminológica-categorial, (de acuerdo con Cerutti) que retomará Francisco Miró Quezada para desarrollar otra terminología de carácter generacional como los 'forjadores'⁴⁰. Así, la normalidad filosófica en la concepción de Romero es el hecho patente del quehacer filosófico entre nosotros de manera 'natural' como función ordinaria de nuestra cultura, a través de su institucionalización, su profesionalización, su enseñanza, investigación, divulgación, en una palabra, en su quehacer en general. *En este punto habría que distinguir entre la 'normalidad filosófica' constatada como un hecho y caracterizada por Romero para su época histórica, del proceso*

39 Palabras a...*Ibidem*.

40 Miró Quezada, Francisco. *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana*, México, FCE, 1986.

de 'normalización filosófica' posterior a ese momento de conciencia de la normalidad en filosofía. Es decir ¿cuál es la normalidad filosófica de la que habla Romero? Y ¿qué es lo que se ha normalizado posteriormente? Y, en ese proceso de normalización, ¿cuál es la normalidad que tenemos ahora a principios del siglo XXI? Veamos las cosas por pasos.

Romero señala que "La normalidad filosófica sobreviene con el *convencimiento* de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, *aprendizaje*, *continuidad*. Cuando grupos de estudiosos se ponen al *trabajo resueltos a apropiarse de los resultados del esfuerzo anterior* y agregar, si son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que "...no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales."⁴¹ En una carta a Alfonso Reyes (1955) completa el sentido de lo normalizado: "En lo excelente, lo mediano y lo malo, *hay en lo americano una uniformidad primaria, proveniente de la casi coetánea implantación de la cultura occidental* en los vastos escenarios nuevos (una especie de fórmula provisional sería: *occidentalidad* más espacio libre.)"⁴² Destaco con subrayados la idea de lo que es normalidad entre nosotros como hecho: el eurocentrismo en filosofía; y como proceso o normalización: la profesionalización de la filosofía (instituciones, revistas, congresos, etc.) Volveré a ello más adelante.

41 Romero., *Loc. Cit.*

42 *Cfr.* Romero Francisco. "Carta a Alfonso Reyes" *apud*, Cerutti Guldberg, Horacio. "La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX", en *Experiencias en el tiempo*, México, Jitánfora Morelia Editorial, Col. Fragmentario, 2001.

Horacio Cerutti analiza el concepto de 'normalidad filosófica' en Romero en su texto "La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX" que constituye una parte de su libro *Experiencias en el tiempo*, y en donde concluye lo siguiente:

- La aspiración de Romero de alcanzar lo que denominó una normalización filosófica fue valiosa en cuanto al esfuerzo por incrementar y difundir un ejercicio de reflexión, el cual no puede permanecer sólo en los marcos de la improvisación o el espontaneísmo. La disciplina escolarizada puede aportarle rigor y acceso institucionalizado a las tradiciones intelectuales que la historia provee.
- No puede perderse de vistas que quienes encarnan ese camino hacia la normalización, los fundadores en la terminología de Romero, y él mismo, fueron autodidactas en filosofía. Lo curioso es que con todo y normalización; habría que esperar hasta varias décadas después para que nuevamente destacaran figuras intelectuales en el quehacer filosófico latinoamericano.
- La contrapartida de esta consideración consiste en que adherir epigonalmente [por sus seguidores y de manera exacerbada] a la normalización filosófica de Romero, como si fuera un programa, termina por traicionar el sentido del quehacer propuesto y practicado ampliamente por él mismo, para reducirlo a un academicismo estéril y esterilizante de la reflexión.
- Por lo demás, la otra cara de la normalización es una despolitización antinatural de la filosofía, en la medida en que la dimensión política que le es ínsita queda relegada, invisibilizada o, peor, satanizada pretendiendo restarle a la filosofía su condición de tal en una correlación inversamente proporcional: a más filosofía menos política...
- ...
- Romero no confundió la normalización –en tanto constatación y hasta anhelo- con el filosofar propiamente dicho. Y, aunque no pudo desprenderse de cierta impronta eurocéntrica, la realidad americana y su historia quedaban incluidas en el ámbito de lo a pensar, claro que sin precedencia alguna. 43

Y por último señala: "La 'normalización' filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa.

43 Cerutti. *ibid.*, pp. 63-65. Los corchetes son míos.

La 'normalización' fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófica política de la filosofía latinoamericana." 44

Al institucionalizarse la filosofía, al profesionalizar su quehacer con esa "impronta eurocéntrica", se normaliza de manera inconsciente esa impronta; exactamente una idea de filosofía contraria al que la filosofía latinoamericana sostiene. Cerutti destaca a favor de Romero que, aún cuando comparte esa "comprensión de que no hay revelaciones", él es consciente de aportar "la partícula propia", puesto que Romero no confunde en su idea de normalidad a la filosofía con el filosofar. Y el mismo Romero señala que querer reducir toda la filosofía a la meditación sobre nuestra propia realidad es absolutamente inaceptable.

Otro de los críticos de la idea de 'normalidad filosófica' es Raúl Fomet-Betancourt quien en su texto "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores"⁴⁵, desarrolla las implicaciones de la normalización en Latinoamérica. Destaca en primer término que Francisco Romero supone cierta una determinada concepción de filosofía "...y ésta se inscribe concretamente en la tradición hegeliana que, como se sabe, considera a la filosofía como una forma de saber racional autorreflexivo y, por tanto, superior y 'tardío' en relación con las otras manifestaciones culturales.(...) Otro rasgo esencial de la concepción de filosofía con que opera Francisco Romero, radica, sin duda, en la vinculación del quehacer filosófico con una actividad profesional cuyo ejercicio requiere justamente de 'cauces normales' que implican a su vez la

44 *Ibid.*, p. 66.

45 Fomet-Betancourt, Raúl. "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores", en la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 6, No. 12 marzo de 2001.

inserción de la filosofía en los procesos de organización y de institucionalización de la cultura.”⁴⁶

A Fomet-Betancourt le parece que esta idea es de una clara raigambre europea y de tendencia europeizante, tributaria de la tradición universitaria de ese continente. Con lo cual lo que se ha normalizado es nuevamente, la profesionalización del quehacer filosófico a la manera europea y por tanto, su concepción de filosofía. Al caracterizar así la normalidad filosófica, se hace de manera indirecta una caracterización de lo que no entra en esa normalidad; la filosofía que no se atenga a las características tradicionales del quehacer filosófico europeo, es considerada no filosofía, filosofía anormal en todo caso, excluyendo así manifestaciones filosóficas diferentes y no institucionalizadas, profesionalizadas. Pero además, la estipulación de ‘fundadores’ de Romero o de ‘forjadores’ según Miró Quezada, conlleva para Fomet también de manera indirecta, una exclusión de los que han filosofado con anterioridad en nuestra región al considerar que sólo esa generación pudo con la normalización, filosofar por primera vez y “en sentido estricto”. Fomet-Betancourt puede concluir, entre otras consecuencias, las siguientes:

De esa generación ‘forjadora’ cuya figura de más relieve es acaso Francisco Romero, nos dice Francisco Miró Quezada, que es la generación que logra transformar el pensamiento latinoamericano ‘de mero filosofar en filosofar auténtico’, pero entendiendo que ‘filosofar auténtico’; significa ‘hacer filosofía a la europea’. Para esta generación por tanto, la autenticidad del filosofar ha de ubicarse en el estilo europeo. ⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

La exclusión que la 'normalidad filosófica' supone, se hace primero en términos de lo que no entra en lo académico, lo profesional e institucionalizado, que son buena parte de las tradiciones filosóficas en Latinoamérica ya que no se "atienden a las reglas y las fronteras de la disciplina filosófica' pues siguen otras vertientes ideológicas, temáticas y problemáticas, además de metodológicas; supone también la exclusión de filosofías no eurocéntricas, como las que postulan proyectos latinoamericanistas, asiáticos o africanos. Concluye con lo siguiente: "Se ha desconocido...la pluralidad cultural de América. Pero una filosofía que quiera ser latinoamericana *en sentido pleno y no sólo en un sentido parcial, tiene que superar esa fijación monocultural* [la europeizante] y renacer desde y con la diversidad de todas las culturas que conviven en América Latina. Tendría que reconstruirse, por tanto, como un proyecto latinoamericano *intercultural* de filosofar."⁴⁸

Cerutti y Fornet-Batancourt coinciden en la crítica a la tendencia europeizante en la normalidad filosófica que descalifica, excluye y reduce otras formas de filosofar y hacer filosofía de manera diferente, de manera situada como lo sería la propia tradición local y regional. De acuerdo con estos mismos autores podemos considerar en descargo de Francisco Romero que en él la constatación del hecho de la normalidad filosófica no debía significar sólo la incorporación acrítica de las formas que tenía este quehacer en las metrópolis y los grandes centros filosóficos, pues ya se es conciente de un filosofar latinoamericano que "aporte su partícula propia". Y que también Romero no confunde filosofía con filosofar, vale decir, como función ordinaria de la cultura, con su profesionalización. Pero también es

⁴⁸ *Ibid.*, p. 42. El corchete es mío.

claro que a partir de él y del desarrollo de sus “epígonos” la normalización como proceso y no sólo como hecho ha llevado tanto a las consecuencias negativas como a las positivas del estado actual de la filosofía en nuestros países.

Por parte de los aspectos positivos de la normalidad filosófica como hecho y de la normalización filosófica como proceso, Leopoldo Zea tuvo desde mucho antes (1946) su propia opinión al respecto. En un trabajo titulado “Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica”⁴⁹ considera que con la ‘normalidad filosófica’ “...la tarea filosófica gana más y más; los ‘genios incomprendidos’ se autoeliminan y en cambio se afianzan ‘estudiosos normales’. La filosofía como quehacer [pero no sólo académico] es cada vez más consciente de su carácter social, y sus trabajadores se inclinan más hacia la solución de los problemas de una realidad que les es propia. En otras palabras: la filosofía es cada vez más Filosofía [en un sentido menos europeo y más universal].”⁵⁰

Zea pasa lista a todas las universidades nacionales latinoamericanas en las que se fortalece la filosofía, en las que se tiene proyectado, en aquel entonces, la creación de facultades o estudios de filosofía porque todavía no las había; también da cuenta de la conformación de agrupaciones filosóficas “al lado de las instituciones oficiales” pues, “No basta enseñar en el aula; también es menester intercambiar ideas y dar expresión pública a la labor que se realiza.” Menciona de cada país a los filósofos que ya han destacado en esto, así como a las nóveles promesas de aquel entonces, hoy reconocidos filósofos, e indica las orientaciones y temáticas de los trabajos registrados para su momento en cada una de ellas.

⁴⁹ Zea, Leopoldo. “Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica” en *Revista de Filosofía y Letras*, Vol. 12, No. 23, Jul.-Sep. 1946, pp. 137-146.

Por último subraya el sentido positivo de este hecho de la normalidad filosófica, el cual, no obstante se alimenta por diferentes corrientes del pensamiento filosófico europeo, destacando el tomismo, el positivismo, la fenomenología, el existencialismo y el historicismo.

Señala a Francisco Romero como un ejemplo de la verdadera orientación y sentido que debe tener la normalización, pues en él "...todas estas influencias asimiladas y puestas al servicio de una filosofía original y propia cuyo esquema se encuentra resumido en dos de sus más importantes ensayos: *Programa de una filosofía y Trascendencia y valor.*" 51

Zea analiza las influencias de estas corrientes y subraya las particularidades que han desarrollado en suelo latinoamericano; pero más allá de estas influencias, destaca que :

... hay algo más, algo que hubiera parecido insólito hace muy pocos años: el interés, cada vez más creciente, que sienten nuestros estudiosos de la filosofía, por lo propio de Iberoamérica. Ya no se conforman con asimilar determinadas corrientes filosóficas; ya no se conforma con repetir éstas en la cátedra, el ensayo o el libro; se quiere además tomar parte personal en la elaboración de la Filosofía. ... Lo que se quiere ahora es cooperar, reconociendo los propios límites, en la solución de los problemas que sigue planteando la Filosofía. ... No todos los problemas de la Filosofía han sido resueltos. Todo lo contrario. Conscientes de este hecho el iberoamericano no se conforma ya con repetir las soluciones dadas; quiere además poner su parte en las soluciones que faltan por dar. Otra forma de expresión de esta actitud lo es también ese afán, igualmente creciente, por el estudio de las ideas en Iberoamérica."52

Es de subrayar la importancia de esta toma de consciencia al hacer filosofía desde Latinoamérica y México, por lo tanto la normalidad filosófica, no debe ser

50 *Ibid.*, p. 137, los corchetes son míos.

51 *Ibid.*, p. 141.

sólo la adaptación acrítica de la cultura occidental —de la cual dice Zea “nos sabemos hijos”—ni siquiera de su organización académica o universitaria, sino de su actitud y espíritu. Así, los Centros de investigación “se hallan aplicados al estudio y a la publicación de las obras de los clásicos nacionales.”

A la conformación de una filosofía propia, a nuestro tratamiento y aporte de los grandes problemas de la filosofía, ya se es partícipe y no simple divulgador de la filosofía hecha en otros lados. *Esa es la idea positiva que difunde Zea de la ‘normalidad filosófica’: la que crea condiciones para pensar por cuenta propia, de hacernos responsables de las ideas, en un afán de cooperación* “...signo inequívoco de que se está llegando a una etapa de madurez, a una etapa de ‘normalidad cultural’, de la cual su más viva expresión lo será la ‘etapa de normalidad filosófica’ a la que parece hemos llegado o estamos a punto de llegar.”⁵³

Al inicio mencioné a Roberto Mora quien señalaba que en “...Latinoamérica el uso de este término varía, para algunos pensadores expone el inicio de la madurez intelectual latinoamericana. Para otros implica el alejamiento de un reflexionar desde y sobre nuestra realidad”. Ahora se entiende por qué, pero además veo que ambos aspectos son complementarios, algunos pensadores han puesto su atención en lo que de limitante hay en la normalidad filosófica, y otros en lo favorable que de suyo tiene la normalización. Son complementarios y no excluyentes, pues se refieren a dimensiones distintas de un mismo problema.

⁵² *Ibid.*, p. 143.

⁵³ *Ibid.*, p. 146.

Describiré el caso en un ejemplo concreto: la idea de normalización en Samuel Ramos.

Ramos se ha referido de manera directa sobre la “normalidad filosófica” en la última parte de su reconocido libro *Historia de la filosofía en México* 54 (1943), dedicada a “La situación presente de la filosofía en México” específicamente a la primera mitad del siglo XX. Ahí, después de describir la labor de Antonio Caso, así como la influencia intelectual de la *Revista de Occidente* fundada por Ortega y Gasset, las actividades y publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad (UNAM) y del Centro de Estudios Filosóficos (hoy Instituto de Investigaciones Filosóficas); la destacada participación de los profesores españoles “trasterrados”, considera que se ha cambiado radicalmente la situación de la filosofía en México. Dice Ramos:

Ya no es la labor filosófica, como sucedía hace unos veinte años una ocupación rara y excéntrica entre otras formas de cultura, sino una función normal. Hemos entrado, pues, dentro de la ‘normalidad filosófica’, para usar una feliz expresión de Francisco Romero. Esto quiere decir que la filosofía tiene ya entre nosotros carta de naturalización, y su cultivo no depende de una exigencia escolar; fuera de los recintos académicos, en todos los medios cultos se ha despertado un general interés por la filosofía. Los libros sobre esta materia cuentan ya con un nutrido número de lectores. Multitud de artículos sobre temas filosóficos aparecen en revistas especializadas o no. La producción filosófica aumenta cada día. En la actualidad las personas que se dedican a los menesteres filosóficos no viven aisladas, sino que cuentan con un ambiente de atención e interés por sus trabajos. Y esta transformación no se ha producido solamente en nuestro país. Puede hablarse hoy de un renacimiento filosófico en toda la América hispana, y a la cabeza de ese renacimiento se encuentran México y la Argentina. (...) *En México el desarrollo de la filosofía ha llegado al momento que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. Pero una vez que nos hemos familiarizado con la totalidad de la producción filosófica europea surge el problema de incorporar y asimilar la filosofía a nuestro espíritu nacional. Puede decirse que una de las preocupaciones que más dominan en nuestro mundo filosófico es ésta: la de iniciar la formación de una filosofía propia.* La

54 Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*, México, CNCA, Col. Cien de México, 1993.

presente guerra europea ha hecho el problema más agudo y más perentorio. Si la catástrofe actual no destruye la civilización europea es muy probable que sus actividades creadoras, en el orden del pensamiento, sufran un colapso por largo tiempo. Sólo América puede en estos momentos salvar la continuidad de aquella obra de cultura. Es la responsabilidad que los acontecimientos recientes han arrojado sobre nuestros hombros.”⁵⁵

La cita anterior es esclarecedora en varios aspectos: primero, se constata la normalidad como hecho, siguiendo a Romero, pero se diferencia como proceso por dos variantes;

a) no se reduce a lo escolar, a lo institucionalizado, pues tiene “actividad fuera de los recintos universitarios” y

b) no tiene la impronta eurocéntrica sino su problemática de inserción y asimilación al espíritu nacional para formar una filosofía propia.

La filosofía europea no es el modelo aunque “no se ignore nada de lo que se ha pensado en Europa”. Y aún más, tenemos la responsabilidad de dar continuidad cultural a la filosofía. Una continuidad que, cuando se es consciente de la propia tradición tiene larga data; nos dice Ramos en su Introducción al libro, “La filosofía se ha cultivado en México desde antes de la fundación de la Universidad Pontificia en 1553, y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestros colegios superiores y universidades. Este sólo hecho puede bastar para considerar a la filosofía plenamente naturalizada en la cultura de México, con el derecho que le otorga una actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos.”⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 180-181. Las cursivas son mías.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19.

Lo anterior salva objeciones que podría tener un Fomet-Betancourt al respecto, como lo hace con Romero. A reserva de ampliar y desarrollarlas posteriormente tendríamos, a mi juicio las siguientes conclusiones:

- 1) Hay que diferenciar la "normalidad filosófica" como hecho constatable por los filósofos del siglo XX, de la "normalización filosófica" como proceso que se inicia a partir del cobro de conciencia del hecho de la "normalidad".
- 2) Tal "normalidad" parece ser más bien o también otro momento de modernización del quehacer filosófico entre nosotros, que adopta nuevas características, en la primera mitad del siglo XX;
- 3) y quizá otro tanto hay que hacer con el concepto de "normalización" como proceso y hablar del proceso de modernización de la filosofía en México y Latinoamérica. Esto diferenciaría la normalización con impronta europea y la normalización con impronta latinoamericanista.

Hablamos pues de dos formas en que se dio este proceso en nuestra región y específicamente en México.

Si se acepta una continuidad de esta labor en nuestras tierras, entonces se transforma, se moderniza o al menos adquiere otras características en su ejercicio, investigación, enseñanza y difusión e influencia. Pero si se acepta la idea de "normalización" a la europea, entonces caben las preguntas: ¿el quehacer filosófico entre nosotros, antes era "anormal"?, ¿qué se normaliza? ¿un estandar internacional de características de lo que este quehacer debe ser en *strictu sensu* (la impronta eurocéntrica)? Menos aún es de aceptar que la normalidad es el inicio ya no de otras características de este quehacer entre nosotros, sino del quehacer

filosófico mismo, de la verdadera filosofía, ya que lo anterior, las propias tradiciones no contarían. No habría pues, continuidad.

- 4) Como sea, normalización o modernización, el proceso en cuanto tal tuvo y tiene implicaciones para el quehacer filosófico siguiente en nuestras instituciones, filósofos y su enseñanza e investigación.

Por un lado se normalizó o modernizó la filosofía en el sentido hegemónico de los centros filosóficos de mayor empuje; y, por otro lado, sin desconocer esa vertiente europea, sino incorporando nuestras propias características, tradiciones y formas de desarrollar este quehacer entre nosotros se dio otra normalización de la filosofía; una normalización conciente, la que desarrollan los estudiosos de la filosofía mexicana y latinoamericana.

Se han seguido ambas líneas y hoy tenemos el desarrollo de la filosofía, con un carácter hegemónico de cepa extranjera, con buenas dosis de repetición, casi de imitación –y que desgraciadamente vemos como lo “normal”- por la inconsciencia de lo propio en el ejercicio filosófico; y por otra lado, los afanes de dar continuidad al mismo quehacer desde un enfoque propio, sin que se haya vuelto hegemónico. Baste ver el lugar que ocupa la enseñanza de la filosofía mexicana y latinoamericana en nuestras instituciones, en el desarrollo de las investigaciones y su difusión.

Cabe considerar que, aún dentro del marco de comprensión anterior, no ha sido el mismo proceso de modernización o de “normalización” el que se ha desarrollado en México que en otros países; vaya, sin destacar a México, el proceso de “normalización” tiene características diferentes en cada país; revisar ese proceso ilustraría el estado actual de la filosofía en el continente.

Habría que revalorar estos temas pues parece necesario, frente al pseudouniversalismo cultural que viene aparejado a la globalización, modernizar nuevamente, o si se prefiere "normalizar" otras características del quehacer filosófico entre nosotros, no para inventar cosas nuevas, sino simplemente para dar continuidad a esta labor cultural y filosófica que hoy más que nunca requiere y nos requiere nuestra realidad de principios del siglo XXI.

V. RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

5.1 Lo mexicano en Filosofía: Lo propio.

¿Quiénes son los filósofos mexicanos que nutren e integran una filosofía mexicana? Uno de los principales atolladeros al querer historiar nuestro pasado filosófico está en considerar los criterios con los cuales se incorporarán algunos pensadores y no a otros. Menudo asunto el anterior si se considera que debe establecerse antes qué es lo mexicano para decir que éste o aquello son filósofo y filosofía mexicana. Beuchot considera que "lo mexicano" aún no se establece y prefiere atenerse a otros criterios más convencionales (o artificiales): "...esta pertenencia puede resolverse con criterios naturalistas o artificialistas (arbitrarias o convencionales). El extremo naturalista sólo daría carta de nacionalidad o naturalización a los nacidos en México; el extremo artificialista lo daría a todos los que de alguna manera ocuparon un sitio en la historia de la filosofía mexicana...¹ Decididamente Beuchot se aleja de criterios sustancialistas, basados en fenomenologías que buscan esencialismos tales como "lo mexicano"; por otra parte, la mayoría de los legos o neófitos en el asunto siempre preguntarán sobre lo mexicano para aceptar que, en el caso de la filosofía, haya filósofos mexicanos y filosofía mexicana, de tal forma que la pregunta por "lo mexicano" se constituye en otro obstáculo epistemológico que siempre saldrá a obstaculizar la fundamentación de nuestro filosofar y nuestra filosofía, puesto que no se tiene -ni se tendrá por el momento- una definición muy exacta. Puede considerarse que esta petición de principio sobre la explicación de "lo mexicano"

¹ Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1997, p. 23.

nos la heredaron Ramos, Gaos y los hiperiones en sus ya conocidas discusiones sobre la Filosofía de lo mexicano; el obstáculo principal que oponía Gaos era el del "Círculo vicioso": "Se trata –dice nuestro autor- de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir que de los demás seres en general. Y saber tal, implica qué es un mexicano -o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso."² Gaos y Ramos criticaban la búsqueda de esencias sobre la base de fenómenos. De ahí que este "Círculo vicioso" sea uno de los obstáculos para fundamentar "lo mexicano" en filosofía y que se extendió a todo lo que se relacionara con el tema, incluyendo los intentos de elaborar una historia de la filosofía mexicana ya que afecta a sus criterios de periodización.

Por ello la estrategia de Beuchot resulta importante, pues nos enseña a buscar caminos ahí donde los obstáculos nos detienen. Nuestro autor considera que:

Simplemente aplicaremos el ser mexicano, la mexicanidad (...) tanto a los que no habiendo nacido en México trabajaron aquí sus productos filosóficos (como Bartolomé de las Casas, Zumárraga, Vera Cruz, etc.) como a quienes habiendo nacido aquí trabajaron en el extranjero (como Guevara y Basoazabal y demás jesuitas expulsados); y, por supuesto, con mayor privilegio, a quienes nacieron y trabajaron en nuestra patria.³

¿Qué es lo común que hace a Beuchot incluirlos en la filosofía mexicana? O ¿por qué son representantes de la filosofía mexicana los nacidos aquí o los exiliados, o los no nacidos

² Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 85 y ss.

³ Beuchot. *Historia...Op. cit.*, p. 24.

aquí, pero que hablaron de lo nuestro? Aunque no lo deja explícito Beuchot, podemos considerar que *lo fundamental está en la realidad filosofada y en la conciencia explícita de hacerlo así; y en donde los problemas de esa realidad se constituyen en objetos de la reflexión filosófica.*

Para destrabar ciertos obstáculos hay que aplicar menos fenomenología y más lógica, pues lo que nos caracteriza bien puede fundamentarse por la vía del razonamiento, más como dato que como fenómeno en sí, más como **problema** que como acontecimiento, ya que lo común en la filosofía mexicana (además de la adscripción geográfica) está en **los objetos del filosofar**: "Podemos decir -afirma Beuchot- que lo distinto eran los problemas concretos que nutrían y se aplicaban a ese filosofar, problemas nuevos y distintos, originados por el fenómeno americano, como la legitimidad de la conquista, la racionalidad del alma de los indios, su esclavitud, etc. Pero esos mismos problemas los abordaron pensadores europeos que nunca estuvieron en América, como Mair, Vitoria, Soto, etc. Lo que importaba en la escolástica mexicana era -según Beuchot- además de atender problemas concretos americanos, darles la respuesta adecuada y verdadera."⁴

La filosofía mexicana, con referencia a la específicamente novohispana por ejemplo, pero también la de cualquier otra etapa (de los náhuatl en adelante) de la historia de México, es tal por tener **problemas-objeto** que surgen de la realidad mexicana y son importantes para nosotros como individuos, como pueblo y nación con una cultura y filosofía propias. Si no buscamos esencialismos reificados o reificantes, si no hablamos del ser del

⁴ *Ibid.*, p 26.

mexicano o de fenómenos puros y buscamos, mejor, establecer los problemas que nos son propios a partir de nuestra realidad, entonces *basta que, en el sujeto que se de la intelección de nuestros problemas, los plantee y quizá resuelva, está haciendo filosofía mexicana, no importando si es o no mexicano (pero claro en contacto con nuestra realidad y problemas) como algunos novohispanos, no importando si lo hace en México o en el extranjero (como alguno de los jesuitas mexicanos expulsados), pero eso sí, con una alta consciencia de su situación, de frente a los problemas-objeto que impone la propia realidad, y en la medida de lo posible, en el reconocimiento y recuperación de las tradiciones que lo constituyen en lo inmediato y el pasado mediato.*

Por supuesto que con esto se amplía el concepto de Filosofía mexicana y ahora caben en ella casi todos los filósofos que tengan las anteriores características: sean analíticos, neotomistas, marxistas, etc; lo cual vemos bien y supone un avance, **con tal de que asuman su realidad, los problemas que surgen de ella, los filosofen y tomen consciencia de este proceso.** De lo anterior se desprenden un buen número de cuestiones interesantes para la filosofía mexicana o en México, que ahora vendrían a ser complementarios y no excluyentes según asenté en el apartado 4.2.

Por el momento baste considerar cómo Beuchot suscribe un cambio de ruta en la forma de concebir la filosofía mexicana y de hacer su historia, con una fundamentación epistemológica de base hermenéutica.

Entremos ahora al debatido asunto de porqué la filosofía es mexicana. No decimos que toda filosofía sea mexicana, sino que hay filosofía mexicana y habiéndola la pregunta se dirige a saber por qué es mexicana o que hace mexicana a la filosofía.

Ya he mostrado que existen ideas varias sobre la filosofía, así es que no me detendré aquí con aquellos que afirman todavía que la filosofía es una y no debe ponérsele gentilicios, quienes así afirman, tienen una idea de filosofía, la de la filosofía occidental con carácter pseudouniversal y por ello cuestionan que haya una filosofía mexicana. Tampoco me detendré con aquellos que exigen pruebas contundentes sobre lo "peculiar", sobre la esencia de lo mexicano para sustentar la existencia de una filosofía mexicana, éstos lo piden así para, acto seguido, demostrar la inexistencia de tal esencia o peculiaridad y por tanto demostrar la inexistencia de la filosofía mexicana o de algo peculiar que la haga mexicana. Se trata de las argumentaciones ya hechas del tipo "mirlo blanco" de González Casanova o del "círculo vicioso" de Gaos.

Argumentaré mejor, para aquellos que sin pretender de entrada "criticar", sino tratar de comprender, están abiertos a analizar críticamente el cómo o porqué de la filosofía mexicana.

- La filosofía mexicana es tal por ser *hecha por mexicanos*, pero no exclusivamente, pues tenemos a personalidades como José Gaos, José María Gallegos Rocafullo o Patrick Romanell, quienes no siendo mexicanos han contribuido a ella. Igual puede decirse de Alonso de la Veracruz, Fray Bartolomé de las Casas u otros que a lo largo de la historia de la filosofía mexicana han hecho su aporte. ¿Qué es lo que hace que los consideremos miembros de la filosofía mexicana, a los mexicanos y a los no mexicanos? Digo mexicanos y no mexicanos porque también hay mexicanos que no hacen filosofía mexicana. A unos u otros que sí los considero es, por supuesto, *por el aporte*, su aporte que dieron a la causa de la filosofía mexicana. Pero no sólo eso, sino

también:

- La filosofía mexicana es tal por *ser el producto de un filosofar situado*, pero no exclusivamente. Esta situación del filosofar lo constituye nuestra circunstancia concreta, nuestra realidad mexicana, así cuando se filosofa se debe partir de ella y podemos hablar de un filosofar situado. Pero aunque esto es necesario no es suficiente; pues puede suceder que aún siendo mexicano y aún estando en México no se produzca filosofía mexicana sino filosofía en México; recordemos incluso que entre nosotros hay quienes se oponen a reducir toda la filosofía a nuestra realidad como tema, lo cual es sano. La situación no es suficiente, requiere de otro factor;
- La filosofía mexicana es tal por *partir de la realidad mexicana y por ser consciente de ella*, pero no exclusivamente; un caso extremo me permitirá ilustrar la importancia de este factor: Francisco Javier Clavijero, por ejemplo, es miembro de la filosofía mexicana aunque su máxima obra *La historia antigua de México*, la haya realizado en Italia, aunque no estaba en situación era consciente de ella. Así, tenemos que esa filosofía mexicana es tal por que se da en, a partir de, y por, la circunstancia y la conciencia de esa circunstancia, lo que lleva más específicamente a decir que;
- La filosofía mexicana es tal *por la intelección de los problemas que esa circunstancia mexicana y la conciencia de ella generan*; así, quien se plantee y reflexiones sobre los problemas de nuestra circunstancia con plena conciencia, no importando si está o no en México, ni si es mexicano o extranjero, está haciendo filosofía mexicana.

Nótese cómo en éste último párrafo ya no mencioné el 'pero no exclusivamente' porque considero que este sí es un requisito integrador de todos los anteriores para que la

filosofía sea mexicana.

Ahora bien, también existen otros elementos que forman parte de la filosofía mexicana y la constituyen, *pero que no la reducen a ellos*. Se trataría de los mexicanistas, de aquellos que la toman como punto de partida para su filosofar. En todo caso los que siguen cumplen con los elementos descritos anteriormente, por ejemplo:

- La filosofía mexicana es tal *por tener también por objeto a México, el mexicano y lo mexicano*, pero no exclusivamente; si fuera una característica exclusiva dejaríamos fuera otros temas y problemas que aún no siendo esos, constituyen la filosofía mexicana. En este punto es necesario romper con la idea de que la filosofía mexicana se reduce a México como tema, al contrario, se abre a todos sus problemas, los cuales desbordan las temáticas del mexicano y lo mexicano.
- La filosofía mexicana es tal *por tener también como objeto de estudio a su propia historia de las ideas filosóficas*, pero no exclusivamente; porque aunque la filosofía mexicana requiera de historiar sus propias tradiciones para fortalecerse, a partir de sus productos podemos pensar el presente y así, no se reduce a pura historia de las ideas. Aún más, a partir de esa su historia:
- La filosofía mexicana es tal *por seguir preponderantemente estilos de filosofar 'vernáculos', 'autóctonos', vale decir, propios*, pero no exclusivamente; gracias al reconocimiento de nuestra historia filosófica podemos recuperar las propias tradiciones y continuarlas, prolongarlas. No se crea por los adjetivos calificativos utilizados que haya de caerse nuevamente en el extremo telurista o tropicalista de nuestra filosofía, que los ha habido. No, nuestra filosofía mexicana tiene una larga

data y, aunque lo que a continuación digo no se ha desarrollado, existen entre nosotros *estilos de filosofar con características formales diferentes a los estilos occidentales*. Son las "cuadraturas" de las que habla Ramiro Contreras. Por poner sólo dos ejemplos en donde se pueden apreciar estilos propios en el filosofar : Sor Juana Inés de la Cruz y Leopoldo Zea.

Así, **la filosofía mexicana** es tal *por la conciencia de filosofar y producirla de manera situada, contextualizada, por el carácter que adquiere la intelección de sus problemas y soluciones, por proponerse conscientemente no imitar sino crear y por utilizar sus propias tradiciones filosóficas primordialmente*.

¿Qué es lo propio o lo nuestro en la filosofía mexicana?

Sin buscar esencias o peculiaridades a la manera de los hiperiones, no se espere eso aquí, lo propio no está exclusivamente en el objeto, ya vimos que no nos reducimos a las temáticas consagradas de México (a la manera de un nacionalismo), el mexicano o lo mexicano. En ese sentido Guillermo Bonfil Batalla, señala en su texto *Pensar nuestra cultura* 5, que lo propio se encuentra en que:

Se reconoce un pasado y un origen común, se habla una misma lengua, se comparten una cosmovisión y un sistema de valores profundos, se tiene conciencia de un territorio propio, se participa de un mismo sistema de signos y símbolos. Sólo con ello es posible aspirar a un futuro común, y en esto descansa la razón para reconocer un 'nosotros' y distinguirlo de los 'otros'.

Si bien los sujetos nos reconocemos a través de los anteriores elementos, filosóficamente hablando podemos decir más. Está también el sujeto, la actividad, el producto y el contexto del quehacer filosófico. Vale decir que desenfoCAMOS la forma tradicional de tratar este

5 Bonfil Battalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991, p. 11.

punto y lo reenfozamos en la totalidad de la filosofía que la hace mexicana. Es decir, en el filósofo, el filosofar, la filosofía (como resultado de la acción de filosofar) y el contexto de esa acción, todo, por supuesto mexicano primordialmente, aunque no exclusivamente.

De esta forma lo propio y nuestro en la filosofía mexicana sería:

- En el filósofo: que es consciente de no imitar, de partir de su realidad situación o circunstancia, de inteligir los problemas que surgen de ella y de su propio quehacer, sin mentalidad de colonizado.
- En el filosofar: la actitud por tratar de seguir primordialmente las propias tradiciones, los propios resultados que se ofrecen en nuestro pasado, por ejercer la razón por cuenta propia, por identificar los propios estilos, por partir aquí, de la más radical de todos los planteamientos filosóficos: ¿lo que hago es filosofía? Pregunta ésta que no se ha planteado la filosofía occidental.
- La filosofía: por construir problemas y temas como no se han planteado en otras filosofías; ejemplo de esto serían la filosofía náhuatl, la racionalidad del indígena, la legitimidad de la conquista, el humanismo, el barroco, la utopía, el mestizaje, la filosofía de todo lo mexicano, etcétera y que constituyen la filosofía mexicana.
- El contexto: por relacionar la situación concreta, con el filosofar y su producto, por no separar las ideas de la actividad filosófica que las produce, por ser particular pero aspirar a la verdadera universalidad.

Todas estas características son lo propio, el aporte nuestro a la filosofía, lo cual la hace mexicana.

5.2 ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA.

Con lo analizado hasta aquí podemos arribar a algunas consideraciones que nos permitan abastecernos de ideas, principios, criterios, metodologías y de un buen arsenal teórico para acometer la tarea de elaborar, en seguimiento de todos los esfuerzos que hemos venido mostrando, un enfoque diferente para la forma de historiar la filosofía mexicana toda y para refundamentarla su concepto como tal.

El primero de estos elementos consiste en considerar un hecho el ejercicio de la razón en suelo mexicano y americano, incluso desde antes de la conquista; para ello hubo que reconocer, identificar y criticar la hegemonía que ejerce una concepción sobre la filosofía caracterizada como absoluta y total, logrando así escapar de posiciones univocistas.

Lo anterior también posibilitó hacer flexible la concepción de filosofía para integrar ideas que no se han tenido como filosóficas, pero que lo son, permitiendo así el rastreo de vetas no exploradas por la parquedad en la visión y concepción de lo que puede ser objeto a historiar o investigar.

Otro aspecto importante lo constituye el reconocimiento de la complejidad de la labor historiográfica y de la necesidad de integrar estrategias de construcción histórica que permita a ese cruce de caminos obtener procedimientos de análisis interpretativo, cuidando especificar los hitos en los que se produjeron las ideas filosóficas en México a partir de la realidad y de las propias tradiciones problemáticas y sus líneas de solución. Entendiendo esta labor como interdisciplinaria en el tratamiento y pluralista en los resultados.

Una visión más amplia del conjunto de acciones que nuestros filósofos realizan cuando

trabajan o elaboran la Historia de la Filosofía mexicana o en México, la Historia de las Ideas filosóficas en México y América Latina o Bibliografías filosóficas mexicanas, permite comprender que *no son esfuerzos contradictorios, excluyentes o duplicadores, sino complementarios y, sobre todo, necesarios para la construcción de nuestra memoria filosófica.*

Será menester complementar estos elementos para continuar la construcción más completa de la Historia de la Filosofía Mexicana, según lo estimamos, con *la reformulación de la concepción y tradición filosófica entre nosotros y de una filosofía mexicana, así como de la normalización y los mecanismos de funcionamiento ideológicos de la pseudouniversalidad filosófica.* De tal forma que se pueda demarcar de qué, cómo y para qué debe ser una Historia de la Filosofía Mexicana y ya no sólo de la filosofía en México, en nuestros días.

Dicho en otros términos, se trata de:

1) *trascender la actitud y mentalidad de colonizado*, para comprender desde esa autoconciencia adquirida en el siglo XX, que lo nuestro es filosofía, sobrepasando concepciones y la forma como nuestra propia tradición filosófica se autocontempla; valgan los ejemplos de la diferencia que puede existir en hacer una Historia de la Filosofía en México y una historia de la filosofía mexicana, o bien dejar atrás denominaciones tales como Pensamiento filosófico en México, tomando asuntivamente, con intencionalidad y dirección la filosofía mexicana. Otros ejemplos se encuentran en las denominaciones de pensador más que de filósofo con los cuáles nos identificamos de manera tímida o bien cuando nos señalamos como profesores de filosofía más que como filósofos, etc.

2) Lo anterior supone *la cancelación, subsunción o reordenamiento de la idea de filosofía hegemónica que la normalidad ha impuesto en nuestros medios, evolucionando hacia una concepción de la filosofía más analógica*, que no sea ni unívoca (demasiado categórica "universalista"), pero tampoco equívoca (demasiado ambigua como la Filosofía de lo mexicano); y nos permita comprender, identificar y recrear, historizadamente las propias tradiciones.

3) Dotando así de *criterios hermenéuticos que nos permitan desarrollar nuestro pasado filosófico*, sin necesidad de estar a cada paso justificando por qué lo nuestro si es filosofía; o porqué es universal siendo particular; o porqué es original; obstáculos que serían algunos ejemplos de lo que se quiere evitar como lugares comunes que impiden avanzar.

4) Hacer de este *proyecto historiofilosófico* la plataforma que cimiente un cambio generalizado, incluso ideológico de la forma de concebir la filosofía y el filosofar mexicanos, reconstruyendo y renovando una filosofía propia que haga orgánico lo pretérito con lo futuro en el presente de nuestra circunstancia. Construyendo escuela y tradición dialógica, aportativa y crítica.

Como puede notarse, se trata de la refundamentación filosófica del historiar nuestro pretérito en este campo, con las finalidades establecidas de desarrollar lo avanzado y seguir creando la filosofía propia, de volver nuestra historia filosofía, como señalaran Gaos, Ramos y Bernabé Navarro, pero también de comprender nuestra filosofía en la

historia. Si hemos de considerar qué es primero, nos parece que ha de tomarse el asunto desde la complejidad que su conjunto representa, aunque se tenga que avanzar por partes, pero con la inteligibilidad del todo. Históricamente el avance por partes es el hecho evidente que nos ofrece la labor realizada por los filósofos mexicanos y poco a poco, la incorporación del factor consciente y la intencionalidad de que nos dotan esas partes en la consecución del conjunto. Hay para todo y para todos. Una historia de la filosofía mexicana con las características aquí señaladas es un reto para contrastar lo indicado en esta sección. Sin embargo es menester avanzar en la renovación de la filosofía mexicana, de su difusión, formación y recreación, en uno de los frentes más vitales: en su enseñanza. Asunto que a continuación analizo.

5.3 LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA.

En los últimos años hemos sido testigos y víctimas de las profundas transformaciones que en todos los órdenes han traído consigo la implantación de las estrategias neoliberales y las políticas de la globalización en condiciones de un imaginario ideológico postmoderno, como resultado de las transformaciones económico-político y tecnológicas que se han desencadenado en los finales del siglo XX y que amenazan con sentar sus reales en este siglo XXI. Desde el punto de vista social y cultural éstas transformaciones han impactado en la organización educativa de las sociedades contemporáneas, de tal forma que se ha considerado una reestructuración de la *curricula* y los planes de estudio que obedecen a las políticas educativas del Estado y en cuyo ideario influyen las decisiones tomadas en el contexto internacional por organismos ajenos a los Estados Nacionales pero que marcan o determinan sus estrategias de abordamiento en esos rubros.

En este punto el desarrollo básico, medio, medio superior y superior de la educación está transformándose de manera acelerada para satisfacer las necesidades del libre mercado y el sistema capitalista en su última fase oligopólica y técnico-pragmática, en la cual, los estudios y disciplinas humanísticas y en sobremanera la filosófica, no encuentran lugar establecido o bien son transformadas en la razón última de su ser y función, orientándolas de manera que apoyen o al menos no obstaculicen los derroteros del nuevo orden mundial, ni las transformaciones educativas que requiere el sector productivo internacional y nacional.

Así, vemos cómo en el nivel medio superior, se ha marginado y en definitiva limitado la formación filosófica en sistemas como el CCH que redujo la oferta formativa de su

currículo de varias asignaturas a una sola o también el Colegio de Bachilleres que transforman sus asignaturas de la formación metodológica a la de los valores, el caso de la Escuela Nacional Preparatoria en donde desaparece la Filosofía en México dentro del curso de Historia de las doctrinas filosóficas o en los Cecyt's del IPN en donde se reorienta la filosofía al aspecto científico tecnológico que demanda el sector productivo. Para comprender estos cambios es necesario establecer algunos de los lineamientos generales a los cuales obedecen estas modificaciones y posteriormente proponer algunas consideraciones para tratar de resolverlos o al menos resistirse críticamente a tales modificaciones que en nada ayudan al desarrollo filosófico y a su importante función formativa en el nivel superior y medio superior por ende. Y hagámoslo tomando en cuenta también los aspectos que aún actúan en su enseñanza como son los fenómenos de la pseudouniversalización y normalización de la filosofía que hemos analizado con anterioridad y que funcionan ideológicamente en la formación que ofrecemos en nuestras escuelas.

En 1990, se publicó por parte de la UNESCO un diagnóstico y análisis de la *Enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe* 6; resultado de una reunión internacional, no solicitada por los países participantes o por las comunidades filosóficas de los mismos, sino convocada por ese organismo de la ONU y en la cual hay, más allá de sus altos objetivos, la influencia que tienen los Estados Unidos y otros organismos internacionales. Vale decir que desde nuestra lectura mexicana y por tanto

6 *La Enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe*, Madrid, UNESCO-Técno, 1990.

latinoamericanista, la UNESCO es utilizada también como punta de lanza de las iniciativas culturales y educativas de los países centrales para influir en América Latina. En dicho texto se hace un análisis de lo que pasa en la región y en cada país; organizado en Lima, Perú, el Instituto de Investigaciones Filosóficas anfitrión hizo la introducción con el título "Filosofía latinoamericana como tema de reflexión". En él resumen las que les parecen las características filosóficas de la región y mencionan en el apartado f) lo siguiente:

Es pertinente señalar que a pesar de algunas contribuciones contemporáneas importantes como la lógica paraconsistente de Newton de Costa, la teoría egológica del Derecho de Carlos Cossio y la epistemología de la Física de Mario Bunge [todas relacionadas con áreas clave "socialmente importantes" para el sistema], *América Latina aún no ha producido un sistema filosófico con vigencia universal capaz de revolucionar el panorama filosófico en el mundo entero* [vale decir que habría que tener una que se haya hecho hegemónica a la manera europea]. *Todavía las grandes revoluciones del pensamiento aquellas que hacen época, no se han dado en América Latina. Pero nada impide pensar que en el futuro ocurra algo semejante. Ello dependerá entre otras cosas, del talento individual de los pensadores, de la adecuada asimilación de las corrientes intelectuales más importantes de la época, de la madurez de las culturas de sus respectivos países, así como de la decisión audaz para enfrentarse de modo radical con los problemas filosóficos fundamentales.* (p. 17)

En esta cita los corchetes y cursivas son míos y pretenden dejar ver, al menos, sólo una interpretación del panorama actual en América Latina, la que tienen los filósofos peruanos (y no todos). Lo anterior señala que una filosofía revolucionaria es aquella que no sólo por su contenido (aunque sí primordialmente) sino también por su forma de lograr hegemonía, de universalizarse a la europea o norteamericana, de hacer época, es aquella que requiere y dispone de los medios de difusión para ello. En ese sentido mientras a la mayoría de nuestras producciones, habiéndolas, no se les de la adecuada difusión, no podrán entrar en el rango de Filosofías revolucionarias o de época. Y no nos referimos a

la difusión sólo nacional sino internacional; pero para que se difunda debe tenerse por filosofía, que es exactamente lo que nos niegan los europeos; por lo tanto no se difunde, y la que se difunde es aquella que está de acuerdo con el canon establecido hegemónicamente.

Nótese cómo este informe está hecho por latinoamericanos y aún así, niegan calidad de filosofía por no ser universal ni constituir un sistema lo que hacemos. Circulo vicioso. El caso de Leopoldo Zea es ilustrativo, se han tardado, 1957-1991, cerca de treinta y cuatro años para publicar en Francés su *América en la Historia*, pese a que se presentó oportunamente y por los medios adecuados a las editoriales francesas, pero resultaba un "profeta irritante" y no era aceptado por la visión filosófica hegemónica.⁷

Pero la cita da para más, desde ella, la filosofía entre nosotros es asunto futuro, el famoso no-ser-siempre-todavía de Mayz Vallenilla, o la mitológica imposibilidad intrínseca del hombre latinoamericano de no poder filosofar y tener filosofía a la altura de las europeas. Y aún más, la intrínseca inmadurez de nuestras culturas, ¿querrán decir, subdesarrolladas siguiendo a Salazar Bondy?⁸ O bien por no poder asimilar las corrientes intelectuales más importantes, por supuesto las foráneas. En todo caso, sostienen, "depende de nuestra aplicación y talento individual"; el cual también se ha minusvalorado al imposibilitarnos culturalmente e intelectualmente, ya no digamos material y prácticamente. Para rematar se sugiere filosofar "los problemas filosóficos fundamentales", los que han preocupado a filósofos europeos y ahora norteamericanos y no los problemas fundamentales de la

⁷ Vid. Zea, Leopoldo. *Filosofar a la Altura del Hombre, Discrepar para comprender*, México, UNAM, Cuadernos de Cuadernos No. 4, Parte VII "¿Profeta Irritante?" pp. 283-325.

⁸ Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, S. XXI, 1968; la cual tuvo

realidad de América Latina. Aquí se expresa de manera patente lo que Flores Olea y Mariña señalaban, en la primera cita que hacemos de ellos en el capítulo primero en el sentido de que en el orden de la realidad "Los individuos (y la sociedad) se identifican con las causas de su subordinación y la enaltecen. No se trata por supuesto de una ilusión sino de una realidad que se vive genuinamente: la falsa conciencia de esa realidad se convierte en conciencia "verdadera", "auténtica". La dominación..."

En este Informe se sigue el canon extraño, impuesto y autoimpuesto, con mentalidad de colonizado todavía. Si esto preocupa a nivel institucional, a nivel escolar, mayor aún a nivel nacional y peor aún a nivel regional. Este finalmente no es el balance filosófico real de nuestro quehacer en la región de América Latina y el Caribe; se hace necesario ese cobro de conciencia del que he hablado.

En otro texto del mismo libro escrito por Eduardo Rabossi "La lógica, la epistemología y el análisis filosófico en la actualidad filosófica latinoamericana" (pp. 21-43) al menos hay cierto nivel de crítica a lo anterior, pero todavía se mantiene dentro de "lo aceptable" desde un punto de vista hegemónico; dice Rabossi:

El proceso de profesionalización de los filósofos ha avanzado rápidamente y, con ello, se han comenzado a generalizar pautas de excelencia absolutamente indispensables. Subsiste, sin embargo, "la actitud importadora", es decir, se mantiene la tradición de filosofar a la vera de las filosofías producidas en otra parte, preferentemente en los países que tradicionalmente han sido productores y exportadores de productos filosóficos. Mucho se ha discutido y se discute en América Latina acerca de la necesidad de generar filosofía de buen nivel [¿cuál es la filosofía de buen nivel?] (de acuerdo a cánones profesionales estandar [¿de dónde o de quién provienen esos cánones estandar?]) creativa y auténtica. Existen notorias discrepancias respecto de cómo interpretar esa necesidad y de cómo satisfacerla. Pero cualesquiera que sean los puntos de discrepancia, no parece posible alcanzar niveles de excelencia profesional, de creatividad y de autenticidad

si no se internalizan pautas críticas de rigor conceptual, de racionalidad argumentativa, de sentido crítico y de diálogo provechoso. Y no hay duda de que el análisis filosófico es, en el panorama contemporáneo, la tradición filosófica que más ha puesto énfasis en esta constelación de actitudes y de prácticas teóricas... lo que realmente interesa es producir en América Latina filosofía valiosa... (pp. 42, 43 los corchetes son míos)

Si bien el dominio técnico de formas de filosofar, argumentadamente con rigor conceptual, son medios, instrumentos para la acción del filosofar la realidad mexicana y latinoamericana, éstos no pueden quedarse como fin en sí mismos, pues sólo constituyen medios. Faltan los contenidos sociales, falta el referente empírico, falta el hombre explotado, marginado, pauperizado, victimado y sufriente, por mencionar sólo algunos problemas, falta la razón humanista y crítica de la realidad y no sólo la razón instrumentalizada, técnica. No por nada las filosofías que han sido bien vistas por las filosofía hegemónicas, son aquellas que se centran en lo metodológico, en las formas lógicas, en los aspectos neutrales de las ciencias naturales o en los análisis filosóficos de la epistemología y el lenguaje; si bien éstos pueden aportar valiosas contribuciones críticas y filosóficas con tal de que sean concientes de su realidad y la piensen radicalmente.

Contenido en el mismo libro que nos ocupa, Fernando Salmerón, como representante mexicano hace su propio balance del asunto en el trabajo "Tradicición filosófica y enseñanza. Notas sobre el caso de México" (pp. 155-167); salvando la cuestión de que son unas notas pues según Salmerón "no se trata de un trabajo completo o exhaustivo", coincide en muchos aspectos de lo señalado por Rabosssi y señala además la reducción que hay en formación filosófica en México pues ésta no tiene una representación

significativa en el sistema educativo superior, aunado a la reducción de las instituciones que ofrecen estudios de posgrado en filosofía, todavía más si se considera la falta de asignaturas filosóficas en otras licenciaturas; más aún si se concibe lo reducido de "grupos consagrados a la investigación filosófica en cualquier campo" (p.155)

Por otra parte y refiriéndose sólo al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM señala Salmerón:

Las tareas internas del Instituto, como la participación de sus miembros en la vida internacional y a regularidad de sus publicaciones, son testimonio de una actividad que puede tenerse como signo de "normalidad filosófica".

Y señala más adelante una tesis importante que hacemos nuestra (con ciertas modificaciones), dice:

...el destino de la filosofía de un país está ligado a la calidad de la enseñanza y ésta última a su vez, se da en una estrecha relación con sus métodos. (pp. 161-162)

El subrayado es nuestro. Siguiendo a Gaos, Salmerón considera que la enseñanza de la filosofía debe servir al doble propósito de informar mediante la cátedra, pero también de formar mediante el seminario; con ello se podrán enfrentar algunos problemas de la enseñanza profesional de la filosofía como lo son las imposibilidades de la especialización temprana (nuestros egresados logran sus títulos ya con algo de edad), la falta de interdisciplina y el riesgo a la generalización y el diletantismo. Salmerón se adscribe a la idea de normalidad filosófica, pero en el sentido negativo que hemos desarrollado en otro apartado; vale decir que no se ve en él una crítica al tipo de normalidad filosófica a lo eurocéntrico que permita hablar de una propia formación y enseñanza de la filosofía en México; se apuesta entonces a la normalidad filosófica a lo eurocéntrico como el modo en

el que se puede desarrollar o avanzar en la formación técnica y metodológica de la enseñanza de la filosofía pero aún dependiente de los cánones y criterios extranjeros que ponen el estandar internacional de lo que es la buena filosofía.

El panorama pues hasta 1990 en México es precario en cuestión de educación filosófica; en la actualidad se ha mantenido tal reducción y en algunos casos se ha reorientado la enseñanza y los contenidos filosóficos de los planes de estudio. La última apertura de alguna institución mexicana ha sido en 1999 cuando el Gobierno del Distrito Federal funda la Universidad de la Ciudad de México y el Sistema del Bachillerato del Distrito Federal en las cuales sí se ofrecen estudios filosóficos como la médula de la educación impartida en dichas instituciones.

Vistos los aspectos regionales y nacional que nos toca ¿Cuáles fueron las conclusiones del evento convocado por la UNESCO sobre La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe de 1990? Las siguientes y que ofrezco de manera numerada por niveles educativos:

- 1) En el nivel medio la filosofía tiene un lugar relativamente marginal en el currículo oficial.
 - 2) La filosofía no es comprendida por los estudiantes porque se enseña desvinculada a sus intereses y expectativas.
 - 3) Hay un déficit de profesores [y profesores deficientes añadiría].
 - 4) Hay una desvinculación con las tendencias técnico-profesionales.
-
- 1) En el nivel superior la prioridad la tiene la formación científico técnica.
 - 2) Falta de plazas
 - 3) Bibliografía pobre
 - 4) Falta de estímulos para los docentes
 - 5) Existe interés por lo filosófico pero más por lo económico.

- 6) Se da el intelectualismo
- 7) Se señala trabajar con rigor (pp. 229-230)

Nótese cómo no se indica nada, ni una crítica sobre la normalización, la pseudouniversalidad y los estilos imitativos en nuestra enseñanza de la filosofía.

Por ello se informa de manera final que hay que:

- Renovar los métodos y técnicas del proceso de enseñanza y aprendizaje con miras a elevar la calidad de los estudios filosóficos.
- Remontar el déficit de profesores.
- Subsanan la escasez de bibliotecas y bibliografía.
- Vincular la filosofía con otras ciencias y con los problemas concretos de desarrollo social de los países en la región.
- Incluir en la curricula asignaturas de otras ciencias como las naturales, las sociales y las exactas.
- Producir publicaciones amenas para los jóvenes y así interesarlos.
- Reforzar el estudio directo de los clásicos. (p. 236)

Aunque el Informe reconoce tradición y una creciente profesionalización del quehacer filosófico en América Latina y el Caribe, también señala que sólo "...se perfilan los gérmenes de un pensamiento original en América Latina". (p. 237) Es decir, la filosofía es cosa futura y no realidad actuante.

Por último, propone 13 recomendaciones a la UNESCO para que, a su vez, sean propuestas a los gobiernos de los países de esta área del mundo; en lo que sigue únicamente reproduzco textualmente las tres primeras y la treceava, las demás las comento en lo básico de la propuesta.

La reunión de expertos en filosofía de cada país:

1. "Solicita al Director general que promueva, a través de los mecanismos de la UNESCO, un estudio interdisciplinario con el fin de establecer las relaciones que la filosofía mantiene en la actualidad con el estado de las ciencias formales,

naturales, sociales y humanas, la estructura técnica del mundo, a la vez que con los problemas del desarrollo en la región de América Latina y el Caribe;

2. Solicita al... [igual entrada que en la anterior], el estudio de la Historia de las Ideas, cuya influencia ha inspirado la mentalidad de los grupos dirigentes, la estructura de las instituciones de la sociedad y a cultura y la legislación, en lo económico, lo social, lo político y en el orden moral, dentro de los países que integran la región de América Latina y del Caribe;
3. Solicita al..., se haga conocer la necesidad de llevar a cabo **la reforma de la Enseñanza secundaria y universitaria en lo concerniente a la reflexión y a la investigación filosófica en el área de América Latina y el Caribe, en conexión con los problemas de la ciencia y la tecnología, así como con los del desarrollo. A ese fin, se sugiere formar una comisión de expertos que estudie el alcance de las modificaciones a efectuar en el marco de las instituciones de enseñanza con miras a ser sometidas a los gobiernos de los distintos países de la región.**"
4. Solicita al... realizar un proyecto de actualización sobre bibliografía contemporánea de filosofía en América latina y el Caribe para mejorar el conocimiento entre nosotros.
5. Solicita al... la realización de encuentros de grupos de especialistas para analizar los problemas de la filosofía con respecto a su cultivo riguroso en la reflexión y la investigación.
6. Solicita al... editar un libro sobre la producción bibliográfica del último cuarto de siglo, en la región.
7. Solicita al... apoyar a la revista *Diógenes* que se ofrece como un medio de difusión.
8. Solicita al... apoyar la creación de formas de enseñanza de la filosofía en las instituciones media superior y superior ya existentes y la creación de centros para el estudio formal de la filosofía que facilite la investigación.
9. Solicita al... realizar traducciones de las obras del área entre portugués al español, inglés y francés para conocimiento mutuo.
10. Solicita al... pedir rebajas a las tarifas de correos.
11. Solicita al... coordinar intercambios de profesores, visitas, estancias.
12. Solicita al... facilitar las actividades de publicación universitarias para los cambios acelerados en la interdependencia de las naciones.
13. Solicita al... participaciones más frecuentes de los filósofos de América Latina y el Caribe en las reuniones internacionales **dedicadas a examinar los problemas que plantea la ciencia y a tecnología, en sus relaciones con el desarrollo y la reflexión filosófica y de sus alcances para la vida humana.** (pp. 238-240, los resaltados son míos.)

Entonces, a las recomendaciones hechas por los expertos en filosofía le toca a la UNESCO proponerlas (¿imponerlas?) para su instrumentación por parte de los gobiernos.

Lo cual ya se está haciendo pero con cánones derivados de los grandes centros filosóficos hegemónicos; y con la orientación técnica y científica guiada por las necesidades del sector productivo. En el nivel del Bachillerato mexicano son sistemas de influencia en la enseñanza de la filosofía, las escuelas preparatorias federales de la Dirección General del Bachillerato de la SEP, el Colegio de Bachilleres, las Preparatorias del Distrito Federal, la Escuela Nacional Preparatoria, el Colegio de Ciencias y Humanidades ambos de la UNAM, y los Centros de Estudios Científicos y Tecnológicos del IPN, para hablar sólo de las escuelas públicas. En todas estas instituciones ha habido o los está habiendo, cambios en la *currícula* que afecta a las asignaturas filosóficas, sea que desaparezcan en cuanto tales, se les modifiquen o transformen. Para el nivel superior hay también cambios, los cuales se pueden ver propuestos y documentados en el libro que editó la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES), *La educación Superior en México en el siglo XXI*, (México, 1996) y que están orientadas por las premisas del desarrollo y acercamiento al sector productivo aquí reseñado.

A este punto veamos algunos de los seguimientos que se hicieron a estas recomendaciones para el bachillerato, editado por la Organización de Estudios Iberoamericanos (OEI) con el título *Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*, (Madrid, OEI, 1998) y en donde se ofrece la siguiente entrada:

Con el propósito de responder a las nuevas exigencias de carácter social, político y cultural, y con el ánimo de modernizar la educación, elevar y sostener la calidad de la educación impartida y consolidar los nexos que esta tiene con el ámbito productivo y el desarrollo científico y tecnológico, se inició a finales de los ochenta y principios de los noventa las transformaciones de los planes y programas de estudio. Los cambios más significativos han recaído sobre la estructura curricular, en las que se ofrecen tres áreas formativas:

- 1 Formación Básica: Busca proveer al estudiante de elementos culturales mínimos para su adecuado desenvolvimiento, conciente, responsable y participativo en el contexto social.
2. Formación Específica: Además de cumplir con la formación introductoria y de orientación vocacional de las materias optativas, incluye asignaturas opcionales de cultura regional y general, con la intención de contribuir a las necesidades del estudiante, de las regiones y de la educación superior.
3. Formación para el trabajo: Tiene como objetivo central, vincular la formación del estudiante a la vida productiva de acuerdo con sus necesidades y las de la comunidad. (pp. 207-208)

En cuanto a la metodología de la enseñanza en filosofía consignan las siguientes estrategias:

- 1) Realización de consultas bibliográficas acerca de las temáticas tratadas en cada una de las unidades.
- 2) Elaboración de resúmenes, síntesis, cuadros sinópticos, comparativos y cronológicos y fichas de trabajo que aborden algunas de las temáticas más importantes de las unidades.
- 3) Análisis y reflexión crítica de algunas de las temáticas contempladas en las unidades.
- 4) Comentar puntos específicos de las unidades, tomando como eje la reflexión crítica de análisis realizado y propuesta de una definición personal.
- 5) Redacción de reseñas críticas.
- 6) Resolución de guías de lecturas.
- 7) Realización de investigación de campo relacionando la filosofía y su contexto.
- 8) Elaboración de ensayos breves. (p.217)

Nótese cómo hay ausencia de una propuesta crítica y propia, que vaya por el lado de los contenidos y no sólo de formar habilidades técnicas para desarrollar un pensar filosófico dependiente y reproductor. Bajo estas orientaciones se pretende que los gobiernos adecuen su organización curricular y metodológica en la enseñanza de la filosofía y de la cual el texto en turno ofrece un estado de la cuestión en cada país; para lo anterior se

proporcionó un cuestionario, una evaluación realmente, que describe “El papel de la enseñanza de la filosofía en la formación científico-tecnológica y ético-política” de los países participantes (y que atiende al punto número 3 del texto de la UNESCO). Por parte del Gobierno mexicano la SEP aparece con la entrada “México” a cargo de Estela Correa Olivero, Asesora Académica del campo de conocimientos Histórico-sociales de la Dirección General del Bachillerato de la SEP. En el apartado de México Estela Correa explica que, a partir de la evaluación proporcionada, los programas mexicanos de la SEP en filosofía, *no tienen, cubren o contemplan los aspectos solicitados en la evaluación*. No es difícil inferir que de esta evaluación se derivaron las fundamentaciones para hacer los cambios de los programas de filosofía en la SEP, para “arreglar” y “mejorar” lo que les faltaba.

¿Cuáles son las conclusiones de este *Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*? Las siguientes:

1. Se aprecia un alto grado de heterogeneidad en la organización de los sistemas educativos, en la denominación y en los contenidos de las materias filosóficas. Hay superposición temporal entre los sistemas antiguos y los nuevos.
2. Aunque la filosofía es muy importante... “la filosofía como disciplina tiene muy poca presencia en los planes de estudio y termina entendiéndose como una simple actitud (...) en la práctica se está reduciendo notablemente, sobre todo en su intensidad horaria y conceptual, y en algunos países ya se ha suprimido como tal.” (p.259)
3. Aparece al final del ciclo del bachillerato por lo general y asociado a Áreas de Ciencias Sociales, no hay interdisciplinariedad.
4. Los contenidos **están alejados de las preocupaciones de los adolescentes y de la tendencia científico-técnica de la sociedad, pues el abordaje de los contenidos tradicionales de la filosofía se realiza, a veces olvidando su relación con la técnica y los contextos vitales.**
5. Existe la tendencia en casi todos los países a considerar la formación en valores, en actitudes éticas y en procesos de reflexión crítica como ejes

- transversales de todos los planes de estudio y a diluir en tales ejes la enseñanza de la filosofía.
6. Se contempla la existencia de una seria preocupación por relacionar la filosofía y los contextos culturales de los distintos países, buscando valorar y reconocer las diferencias étnicas y culturales, sin desconocer la conjunción entre la diversidad social y una común tradición de ideas y modos de pensar [*nótese que no se dice filosofía*] en toda Iberoamérica.
 7. No hay suficientes criterios profesionales para la impartición de materias filosóficas y no se apoya suficientemente la actualización.
 8. Las metodologías de evaluación son mínimas y muy generales y los ministerios de educación no suelen dar materiales didácticos apropiados para la renovación de la práctica docente. (p. 260)

Así pues, la problemática de la enseñanza de la filosofía en Iberoamérica, Latinoamérica y en México se enfrenta a tres grandes y básicos problemas:

a) **el de la modernización de sus sistemas educativos** pues aún hay mucho que hacer para mejorarlos y mejorar la enseñanza (pero, otra vez, plegados a la forma hegemónica de entender la filosofía y su normalización a la europea y sin recuperación de las propias tradiciones y experiencias histórico-filosóficas);

b) en lo externo **la fuerte presión de los organismos internacionales para reorientar sus contenidos y forma de organización;**

c) y en lo interno **el de la enseñanza misma de la filosofía que se mantiene con cierta mentalidad de colonizado dependiente aún de los grandes estándares internacionales de lo que debe ser “la buena filosofía o la filosofía propiamente dicha”.**

Para enfrentar tales problemas, pueden ser significativas las reflexiones de Rafael Moreno, de Guillermo Hurtado y de Luis Villoro.

El maestro Moreno ve posible otro sentido del desarrollo, del desarrollo educativo y de la

enseñanza de la filosofía. Dice Moreno en un artículo titulado "La Reforma educativa frente a la globalización"⁹, que se debe no perder de vista la formación del hombre integral; así como de formar al hombre mexicano pero desde su propio pasado íntimo y su propio proyecto de nación y con esta base contribuir al desarrollo y reclamos de la sociedad contemporánea. Pero del desarrollo social y humanizante y no del desarrollo de los capitales e inversiones que usufructan las ganancias para la acumulación del capital. Moreno en otro artículo del mismo libro, "De la reforma Poust a la preparatoria: un modelo humanista del bachillerato." Señala cuatro momentos del modelo educativo general que se debe adoptar.

1. Introducir al individuo en la cultura nacional y universal.
2. Proporcionar las herramientas del conocimiento vigente y aceptado por la comunidad del saber, a través de los cuales el sujeto haga suya la cultura.
3. Generación [o autogeneración diría] de una conciencia de la cultura, enseñando a los estudiantes a pensar "por cuenta propia" y con alcances críticos.
4. Formar en áreas específicas del saber, para responder a los problemas planteados por los distintos sectores del núcleo social. (pp.171-173)

Por parte de Guillermo Hurtado en el artículo *Filosofía en México y filosofía mexicana*¹⁰, y quien es el actual director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, existen los siguientes señalamientos:

...me parece que es un error recluir a la filosofía mexicana en un rinconcito del plan de estudios. Lo que habría que hacer es, en la medida de lo posible, de lo justo y de lo sensato, estudiar la filosofía entera desde nuestra perspectiva, desde nuestros autores y desde las decisiones que se den entre nosotros. Eso no significa, vuelvo a aclarar, que únicamente estudiemos a nuestros autores. No, lo

9 Moreno, Rafael. "La Reforma educativa frente a la globalización" en Moncada, Ayala y Villareal (comps.) *Rafael Moreno y su filosofar acerca de la educación mexicana*, México, UNAM-UAS, pp. 62-101.

10 Hurtado, Guillermo. "Filosofía en México y filosofía mexicana" en *Logos revista de la Universidad LaSalle*, año 31, Vol. 31, No. 92, Mayo- Ago, 2003.

que propongo es que sea a la luz de ellos que estudiemos a los demás. Esto es lo que se hace en otras partes del mundo...donde hay comunidades filosóficas sólidas. Si vamos a estudiar teoría del conocimiento, por dar un ejemplo, podríamos partir de un texto como *Creer, saber y conocer* de Luis Villoro. Algunos epistemólogos mexicanos han tomado la obra de Villoro como una referencia central de su trabajo, ya sea para defender o criticar algunas de sus tesis. Si se ampliara este círculo, si la discusión fuese más constante y prolongada y, sobre todo, si llegase a todas las aulas de nuestras escuelas de filosofía podríamos tener una epistemología mexicana. Algo semejante puede decirse de la discusión generada en torno a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Cada vez son más los filósofos mexicanos que participan de este diálogo. Si se sigue haciendo con disciplina y rigor podríamos decir que tenemos a la vista una comunidad filosófica mexicana con proyección internacional. (p. 75)

En cuanto a Luis Villoro en su artículo *José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana*¹¹, critica el sentido de la enseñanza de la filosofía y las formas que adopta, vale decir que critica la "normalidad" filosófica y señala:

El tratamiento profesional de la filosofía se entendía, ante todo, como comentario de lo que otros habían expuesto ¿No es este un rasgo que aún caracteriza, en gran medida, nuestra búsqueda de rigor filosófico? ¿No entendemos aún nuestra labor como comentario y discusión de un pensamiento ajeno antes que como ejercicio autónomo de nuestra propia razón? ... el rigor en el razonamiento ¿debe aplicarse exclusivamente al análisis y discusión de la filosofía creada por otros autores o debe ejercitarse en la actividad de la propia razón al tratar problemas objetivos? (pp. 82 y 85)

Después de estas consideraciones ¿Cómo debería realizarse la enseñanza de la filosofía entre nosotros? ¿Cuáles son los criterios que ayudarían a este propósito? Creo que la filosofía mexicana tiene ya elementos para ello.

11 Villoro, Luis. "Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana" en *Diánoia*, Revista de filosofía, México, UNAM-FCE, Vol. XLVI, No. 47, Noviembre de 2001.

- No separar el producto, (las ideas, la filosofía), de la actividad humana que las produce (el filosofar), ni del contexto en que se producen (la situación o circunstancia).
- Desarrollar la formación filosófica del filosofar como tarea, como ejercicio y no sólo como repensar lo que otros pensaron, en el sentido de sólo hacer copia o imitación.
- Como ejercicio auténtico de la razón frente a su realidad y no sólo como dominio técnico de ciertas habilidades estandarizadas internacionalmente.
- Recuperar los sentidos de la enseñanza partiendo del análisis de la propia realidad y circunstancia; haciendo orgánicos los contenidos filosóficos diversos en su aplicación a reflexionar problemas-objeto propios (no necesariamente de tema mexicanista).
- Incorporar a la enseñanza nuestra historia y aportes a problemas específicos, lo que hemos dicho nosotros (independientemente si la "gran historia de la filosofía" los ha incorporado o no), lo que implica un conocimiento al menos mínimo de la filosofía mexicana de parte de los enseñantes.
- Romper, en la enseñanza, con cierta normalización, desmontando la pseudouniversalidad de la filosofía, enseñando a pensar por cuenta propia sin desligarse de las tradiciones propias y occidentales, pero sin mentalidad de colonizado.

También es menester hacer algo en el orden más amplio de nuestro quehacer; como por ejemplo en o con:

- quienes tienen decisión e influencia en los cambios curriculares, para que estos no permitan que se reduzcan ni marginen o desaparezcan asignaturas y materias filosóficas en los planes de estudio del bachillerato o que las modificaciones y reorientaciones no sean exclusivamente a lo ideológicamente reproductivo aunque así lo impongan las decisiones políticas y económicas en el nivel central. Lo anterior decididamente atenta de manera directa contra la formación humanista, integral, crítica, con sentido social y filosófica de los mexicanos.
- En el profesor de filosofía, la realización de una toma de conciencia sobre su función docente en la impartición de su asignatura; establecer su intencionalidad educativa y lograr del mejor modo posible la enseñanza de la filosofía, desarrollando argumentaciones sobre la importancia de esta materia en la formación de los educandos; para defender argumentadamente, ofreciendo razones y persuadir o al menos resistiéndose a los cambios negativos y/o en contra.
- A nivel de gremio a través de cuerpos colegiados, academias de profesores, consejos técnicos o académicos, grupos y asociaciones para romper con el aislamiento y el individualismo que no permite hacer frente a las modificaciones de reestructuración curricular en las dependencias como en los casos mencionados. La mayoría de las veces sabemos de los posibles cambios y todos decimos "hay que hacer algo" pero regularmente nunca se hace nada.
- A nivel de la práctica profesional como filósofos; nos jactamos de ser los más críticos y con habilidades discursivas y de argumentación, pero son escasos los artículos en cualquier medio de difusión, interno, local, regional o nacional en donde haya una voz

que se alce en contra de los cambios que nos afectan; así, es necesario crear amplios consensos en torno a la negativa de que desaparezca la formación filosófica no sólo en algunas instituciones sino en el sistema educativo en su conjunto.

- A través de la generación de propuestas alternativas que nos permitan conjuntar voluntades, generar apoyos y establecer negociaciones, acuerdos que permitan el sostenimiento de la formación filosófica en general, en el nivel superior –abarcando otras carreras- y en el bachillerato principalmente. Una de las razones por las cuales no hay oposición en las modificaciones ya realizadas se debe a que no se han afectado las cargas horarias de los profesores y por lo tanto siguen teniendo sus mismas horas, e ingresos; pero aún así, no se toma en cuenta que se está modificando la situación para los profesores que no tienen base o para las próximas generaciones de docentes; así, se abre el perfil de quien pueda enseñar esas asignaturas y la posibilidad de contratar a otros profesionales menos "problemáticos", en definitiva, se modifica o reorienta la educación filosófica hacia formas más dóciles de acuerdo a los nuevos tiempos.
- Hacer de los eventos varios de filosofía (Congresos, Coloquios, Simposio, etc.) una oportunidad para realizar Propuestas, Declaraciones o Cartas abiertas a las instancias en quienes recaen las decisiones del rumbo educativo del país; o al menos para ir desarrollando una plataforma nacional para la organización del profesorado filosófico y de otras áreas con las mismas problemáticas. Así como organizar definitivamente eventos con esta temática exclusiva.

Tenemos por delante grandes retos en torno a la Investigación, la enseñanza y la formación filosófica, pero todas las soluciones que se propongan al respecto deben estar orientadas, en primera instancia por estos principios, o de otra forma seguiremos reproduciendo en lo educativo las condiciones que no permiten reconocer nuestra propia filosofía, nuestra propia cultura y a nosotros mismos. Continuar con la mentalidad de colonizado, hace que interpretemos negativamente nuestro pasado, enajenemos nuestra realidad presente y reproduzcamos esto en lo futuro. Por ello la educación mexicana toda, pero la filosófica primordialmente requieren cumplir con sus altas funciones formativas.

5.4 FILOSOFÍA MEXICANA PARA EL SIGLO XXI.

La filosofía mexicana que tenemos hoy día, entre los pocos que nos dedicamos a ella, y entre otras corrientes filosóficas existentes; recupera las ideas, motivaciones, actitudes, principios, filosofemas, argumentos y tradiciones filosóficas que nos han legado en este desarrollo anterior de sí misma, para continuar y prolongar las vertientes ya indicadas y recrear y/o crear otras.

Hoy, son características actuales de la filosofía mexicana su apertura a otras formas de filosofar, a otros temas y problemáticas, a otras corrientes y, complementariamente el desarrollo de la misma, o al menos de su actitud y principios, desde otras posiciones filosóficas; es decir, ahora tenemos marxistas, neotomistas, analíticos, latinoamericanistas hablando de filosofía mexicana, con las características aquí señaladas; y también con el esfuerzo hermenéutico por recuperar todo el pasado filosófico en México y no sólo el que habla de México o lo mexicano. Esfuerzos en los que han dado productos que fortalecen y enriquecen la filosofía mexicana nuestro mayor orgullo Leopoldo Zea, Rafael Moreno, Abelardo Villegas, entre los que recientemente se nos han adelantado en la vida, Carmen Rovira, Mario Magallón, Mauricio Beuchot, Gabriel Vargas Lozano, Luis Villoro, Guillermo Hurtado, Gustavo Escobar, Xóchitl López, entre los más constantes y para hablar solamente de los que asumen la filosofía mexicana como tal.

Características que nos acercan más en este proyecto general de la filosofía mexicana que constituimos todos; propuesta que deriva de otra concepción de lo filosófico, y sobre todo entre quienes recuperamos la filosofía mexicana como un proyecto a continuar, como una tarea necesaria, dejando a un lado esquematizaciones simplistas y atreviéndonos a

incorporar la diferencia y complejidad de la Filosofía mexicana toda; sin abandonar por ello la naturaleza del proyecto, las características principales que la perfilan y la función que esta deseamos desempeñe en México. Pero no se crea que ahora metemos a todos nada más porque sí, qué tal y alguien no lo desea. No se piense que entonces todos debemos volvernos mexicanistas, *la filosofía mexicana no es solamente un tema o una corriente, es también una actitud que puede ser desarrollada en lo ético, lógico, estético, ontológico, metafísico, epistemológico o en la teoría del conocimiento; baste por principio actualizarse en la autoconciencia de la propia realidad, de recuperar por propia voluntad los elementos formativos de nuestro ser y cultura en general y filosóficos.*

La filosofía mexicana es tal, por la conciencia de filosofar y producirla de manera situada, contextualizada, por el carácter que adquieren los problemas en esta circunstancia; por proponerse conscientemente no copiar otras filosofías sino crear la propia y por utilizar sus tradiciones filosóficas primordialmente.

Recordemos que ser conscientes de éstos antecedentes y desarrollarlos filosóficamente desde las propias posiciones, no importando si se es marxista, analítico, neotomista, latinoamericanista, hermeneuta, etc., siempre dará como resultado filosofía mexicana; hacerlo de manera inconsciente, desconociendo lo propio e imitando o reproduciendo lo ajeno, sin siquiera asimilarlo críticamente y adaptarlo de menos, dará siempre filosofía en México.

Su enseñanza no tiene menos responsabilidad, por ello la debemos difundir, renovar, mejorar, investigar, producir y retomar como asunto valioso en la formación filosófica ya no sólo en los filósofos, sino también en la educación cultural del pueblo; o de otra manera

quedará reducida la conciencia histórica de nuestro pasado filosófico, las posibilidades de consolidación presente y por tanto el futuro para nuestra filosofía.

La filosofía mexicana aún tiene mucho que decir sobre sus propias tradiciones teóricas y sobre la realidad de la que se alimenta y en la cual quiere, pretende todavía influir. Son muchos los retos que hay que asumir, para quien los quiera asumir de cara al siglo XXI. Los intentos que se han hecho en filosofía, de adelantar posibles situaciones, de lo que pueda suceder en el futuro, no han corrido con fortuna, pues la realidad, ya lo dijimos, no se ciñe a la teoría, prosigue cauces no preestablecidos; de tal forma que hacer de profeta no es una posición conveniente. Mejor es partir de un análisis de los problemas actuales y tratar de esbozar un proyecto de investigación y tratamiento que permita abordarlos en su propia dinámica de desarrollo, elaborando, eso sí, hipótesis de trabajo que, a manera de *prognosis*, permitan orientar y precaverse de situaciones a futuro.

En ese sentido, varios son los problemas extrafilosóficos en los que hay que reflexionar simultáneamente, aparte de los que intrafilosóficamente hemos considerado hasta esta altura de nuestro trabajo. Y con los cual, somos fieles al principio de filosofar desde nuestra realidad, es decir, desde nuestra circunstancia concreta actual.

El primero y más urgente es el de la pobreza, ya que, no sólo en México, esta crece día a día, ensanchando la brecha entre los que cada vez se hacen más ricos y los que no tienen las condiciones para satisfacer sus necesidades básicas; es decir, viven en la pobreza extrema. Los efectos de la globalización y el capitalismo salvaje en su última transmutación llevan a hablar de la prescindibilidad de esta gran masa de individuos en la pobreza extrema que los lleva a malvivir en los límites de lo inhumano.

En segundo lugar, el que consiste en la reincorporación de los análisis éticos, axiológicos y de los derechos humanos, ya no sólo para el problema de Chiapas, sino, dadas las condiciones del nuevo orden mundial y su repercusión en el contexto tercermundista y mexicano, para la gran mayoría de la población marginada hacia el establecimiento de un proyecto de nación, de cultura y sociedad más humano, justo y democrático; y no sólo para las etnias, sino para la sociedad en su conjunto.

El tercero, muy unido a los dos anteriores, consiste en el análisis de una cultura política democrática que permita fomentar la realidad práctica de una democracia que ya no esté en transición, que ya no sea puro formalismo abstracto, sino actualidad, realización que fortalezca al pueblo o sociedad civil, frente a las instituciones de gobierno, para que éstas se enriquezcan de las necesidades emanadas y propuestas por aquélla y no sólo, como lo ha venido haciendo hasta ahora, como un administrador de las crisis que las mismas políticas gubernamentales han creado. Y aún después del parteaguas que constituyó la derrota del PRI y el ascenso del Pan en el poder ejecutivo o quizá por eso mismo.

El cuarto consiste en la moralización -en el más benigno de los sentidos- de las aplicaciones de la tecnología, la biotecnología, la genómica y, sobre todo de las telecomunicaciones, que secuestran las conciencias y manipulan la opinión pública, haciendo de las necesidades básicas preferencias a explotar a través del consumismo más salvaje y en beneficio de intereses económicos particulares.

En quinto lugar se encuentra la reflexión filosófica sobre los cambios en las pautas de conducta, el trastocamiento de las prácticas sociales, la disolución de los fundamentos de la realidad social tal como la conocemos, como efecto de los anteriores problemas y el de

la influencia ideológica, cultural y hegemónica de otros lugares y latitudes que transculturaran, aculturaran o invaden nuestras costumbres, tradiciones y formas de ver y comprender el mundo y la vida. Efectos de la globalización del mundo-aldea que relativiza los valores, en un primer momento, y luego, los impone, pero deshumanizados. Ya no digamos los problemas de una conciencia cívica y ecológica, etc.

Como puede verse, nuestra idea de la función de la filosofía le considera con un alto contenido social -y por lo tanto ideológico y político. En efecto, la filosofía tiene una responsabilidad con la sociedad, ya que no es un saber aislado o ascético a su entorno y circunstancias; los filósofos y filósofas son sujetos sociales situados, con intereses e inclinaciones de grupo social o académico o incluso político, desde los cuales dirigen sus reflexiones y actividad práctica.

Lo anterior no impide, ni reduce la importante labor de filosofar sobre problemas teóricos de la misma filosofía, tan abstractos y aparentemente separados de la realidad como se quiera, pero importantes para el propio desarrollo de los problemas de la disciplina.

No está por demás aclarar que en este carácter del filosofar se pueden encontrar aún, en México, formas o tendencias diferentes de concebir el quehacer filosófico que pueden posibilitar, neutralizar e incluso retraer las posibilidades de función social de la filosofía en la realidad mexicana. De acuerdo con los análisis anteriores podemos considerar las siguientes tendencias.

Una primera tendencia está sustentada por quienes se consideran filósofos por excelencia, estos invocan a la "verdadera filosofía", aquella que se hace en otros lugares y centros de investigación en el mundo (primer mundo claro está) como la mejor, si no es

que la única válida, y que, por supuesto, ellos también elaboran. Esta forma de hacer filosofía, por lo regular, continúa las tradiciones filosóficas elaboradas en otras latitudes e importa, a veces asimilando, en otras pura y simplemente copiando, lo que dicen acerca de sus propios problemas y temas.

Recordemos lo que decía Juan Hernández Luna en la introducción de su trabajo *Samuel Ramos. Su filosofar sobre lo mexicano*: lo que hacen los filósofos en México es copiar. No se malentienda, la idea no es pretender que no se conozca, estudie e incorpore la filosofía de otros lugares a nuestras reflexiones, escuelas y enseñanza; a lo que debemos oponernos y sobre lo que llamo la atención es a que se haga con *mentalidad de colonizado y de manera acrítica, sin ejercer la propia razón y sin recuperar las propias tradiciones filosóficas*. De otra forma se continuará con el estado de cosas (*status quo*) en el orden filosófico y se reducirán las posibilidades de desarrollo en este nuevo siglo para la filosofía mexicana.

Otra tendencia, consciente de las restricciones de la primera, se propone adaptar las ideas y cultura que nos llega e influye de otras partes del mundo a las necesidades y exigencias de México y América Latina. Ésta acepta la universalidad sin hegemonías de la filosofía y la validez particular de la filosofía propia, hecha traducción de la primera y adaptada o asimilada tomando en cuenta las tradiciones e idiosincracia de nuestra evolución mental. Una tercera tendencia que es la que más hay que fomentar, se orienta hacia la posibilidad y la urgente necesidad de seguir creando, perfilar, fundamentar, rescatar y recrear la propia filosofía, arraigada en la realidad que nos es nuestra, en la cual vivimos y padecemos; distinta por su naturaleza de contenido a la de otros países (sobre todo si son

de primer mundo) pero semejante por su forma de abordamiento por el ejercicio de la razón filosófica. Tendencia ésta última en la que creo incluirme.

Insisto, la pluralidad en filosofía es una de las mejores características que posee; junto con la crítica, la convierten en un tipo de conocimiento indispensable para el desarrollo de las ideas y la realidad de las sociedades, de tal manera que es bienvenido el ejercicio del filosofar libre, autónomo, plural y crítico; lo único en que he de insistir, y para quien lo quiera asumir así, es en la forma como puede desarrollarse, sin mentalidad de colonizado, sin coartar y estrechar el ejercicio de la razón en cánones extraños a nuestras necesidades y pensando, en la medida de lo posible, por cuenta propia.

Lo anterior incorpora el problema, nada más pero también nada menos, sobre la autenticidad de la filosofía. Ya se ha discutido mucho al respecto y algunas de las conclusiones las ofrece Villoro, al considerar que

Entre las respuestas que se han ofrecido, dos son las más claras. Primera: puesto que la inautenticidad tiene por causa principal la dependencia, nuestra filosofía deberá ser un instrumento de liberación. Segunda, puesto que sólo es auténtica una filosofía autónoma, nuestra filosofía deberá acceder al rigor y al radicalismo que conducen a la autonomía racional. En mi opinión, ambas respuestas no sólo no son excluyentes, sino se complementan.¹²

¹² Cfr. Villoro, Luis. *En México entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE- El Colegio Nacional, 1995, p. 106.

CONCLUSIONES

FILOSOFÍA MEXICANA RENOVADA

En la actualidad a cualquier persona le parece normal que existan filósofos en nuestra sociedad, que haya personas capacitadas y formadas en algo llamado filosofía, aunque no conozcan qué sea la filosofía o a qué se dedican sus especialistas; la filosofía tiene cartas de naturalización entre nosotros. Ya no se trata de una actividad aislada como en los siglos anteriores, sino de algo normal en la educación actual tanto para la formación propedéutica como por hallarse campo para la formación universitaria y de posgrado. Samuel Ramos hablaba de "normalización de la filosofía" en la primera mitad del siglo, indicando con ello que ya tenía su propio espacio, que existían grupos, eventos, revistas dedicadas exclusivamente a la filosofía; ahora esa "normalización" sigue actuando y nos hace entender a la filosofía de una manera. Por ejemplo, fue normal que la filosofía se convirtiera en una profesión enseñable, fue normal que la filosofía, en la que se formase o enseñase, fuera de cepa extranjera; fue normal, asimismo, que la forma de enseñarla o transmitirla no consistiera más que en ser repetidores de ajenos pensamientos y problemas -aprendiendo su historia- pero ejerciendo poco el filosofar; en fin, fue normal que no se creyera en la filosofía mexicana porque la filosofía era europea o al estilo norteamericano o no era.

He ahí, pues, que el proceso de "normalización" con impronta eurocéntrica y ahora norteamericana llevó aparejados algunos de los problemas con los que actualmente nos enfrentamos: ahí donde había filosofía normal, cualquier otro intento de presentar una filosofía diferente a la hegemónica era descalificado.

A partir de lo anterior se creyó que la filosofía mexicana no era tal, pues simplemente no existía; cuando mucho habría filosofía *en* México, la de todas aquellas corrientes que, traídas del exterior, enriquecerían en el gusto, la investigación y las necesidades políticas de una minoría en el poder o en sus márgenes.

A partir del Ateneo de la juventud, poco después del término de la Revolución Mexicana, Caso, Vasconcelos y Reyes principalmente dan inicio a la posibilidad de hacer una filosofía mexicana; Samuel Ramos será un continuador y el mejor de sus fundadores. Paralelamente, Gaos hará sus mayores y mejores aportaciones al respecto y todos ellos directa o indirectamente influyen en el grupo Hyperión que llevará al clímax el tema de México y lo mexicano. Aunque abandonan en lo teórico acerca del objeto filosófico al que habían apostado, los hyperiones son quienes desarrollan su pensamiento y el tema hasta sus últimas consecuencias, dejando un legado que, en una segunda revisión, pudiera brindar más y mejores frutos.

Las filosofías apuntadas por Gaos, por Ramos en su *Historia de la filosofía en México* y por Leopoldo Zea, Carmen Rovira, Rafael Moreno, Abelardo Villegas y otros; parten del filosofar y la filosofía con temas mexicanos como un hecho, y como tal se pueden investigar e historiar, de tal forma que no existe solamente después de la tercera década del siglo XX, sino que se puede extender de manera histórica hasta la época precolombina.

Los anteriores intentos, a mi juicio, marcan ya una *ruptura epistemológica* con respecto a la normalización y la comprensión del caso en los hyperiones; consistente en la ruptura con la idea hegemónica de la filosofía y su pseudouniversalidad.

Lo anterior contribuyó a reconocer, en primer lugar, que eso que llaman filosofía también se realiza aquí, pero que, por una suerte de mecanismos externos, no se difunde ni tiene presencia como la filosofía europea o norteamericana; consiste, el proceso entonces, en criticar la idea cerrada de filosofía hasta desarrollar una idea más bien abierta de ella, para que, sin dejar de ser filosofía, se comprenda que son múltiples y diversas las formas de expresión filosófica que tienen los diversos pueblos. Aquí, además, se hace una crítica a la imposición de una visión hegemónica mediante la "normalización".

En segundo lugar, en cuanto a la ruptura epistemológica, tenemos que diferenciar entre el proyecto de una filosofía mexicana y el de la filosofía de lo mexicano. La primera continúa y la segunda se abandonó; esta diferencia es crucial para la refundamentación de la filosofía mexicana o para una renovación de la filosofía mexicana. La mayoría de las personas creen que la filosofía mexicana era la filosofía de lo mexicano, muerta aquélla es imposible ésta. Pero no, además de ser algo definitivamente distinto, la filosofía mexicana es, actúa, tiene vida y goza de buena salud, pero necesita reproducirse, como todo ser vivo, o se irá extinguiendo.

¿Pero por qué es renovada esta filosofía mexicana? Digo renovada porque no es nueva, en el sentido de que no haya existido antes y ahora surja flamante presumiendo de novedad, es renovada porque sin las vestiduras llenas de círculos viciosos, aporías, jirones sin sentido y zurcidos fenomenológicos, se presenta como un proyecto aún por completar, pero sin los obstáculos epistemológicos que durante la "normalización" se le opusieron.

Es renovada porque pretende retomar sus esfuerzos y prolongarse recreativamente y

finiquitar algunos problemas no terminados, tales como aquellos que son pseudoproblemas o verdaderas aporías, como el de la originalidad de la filosofía mexicana, si hay que hacer historia de las ideas o filosofía en directo, si hay que pensar la realidad o seguir puliendo nuestro instrumental para estar en condiciones de abordar la realidad, o ¿por qué no? la tan sobada pregunta de ¿por qué es filosofía mexicana?

La filosofía mexicana pretendería ser un movimiento que sacara a la luz lo que por años se ha mantenido a la sombra; que hiciera evidente lo que ha sido *nuestro primer obstáculo de comprensión, el cual se da desde la formación que recibimos como filósofos* y que aún teniendo la evidencia en la nariz, ante los ojos, por la "normalización" no la vemos; la renovación de esta nuestra filosofía trataría de acercar a todas las posiciones filosóficas en México para identificar lo que es común a ellas, sin exclusiones ya que desde mi interpretación, *es filosofía mexicana toda filosofía que se da en México –y he aquí su renovación o transformación- pero que es consciente de su circunstancia, a partir de ella entiende sus problemas, desarrolla sus estilos, no imita y recupera sus propias tradiciones.*

La renovación de la filosofía mexicana desea dejar claros los logros filosóficos que se han hecho en el pasado, pero ya no sólo a la manera de una historia de las ideas, sino también como una reconceptualización de ella y de su historia.

Por su propio desenvolvimiento nuestra filosofía es compleja, plural y requiere ser analoga, requiere de una apertura filosófica que incluya más y que excluya menos, de acuerdo a principios derivados de las filosofías que la constituyen y fundado en los propios estilos desarrollados del filosofar, más que en las corrientes filosóficas establecidas en nuestro medio, aunque por ellas pase.

La vía de la reconstrucción histórica de nuestras ideas es válido y viable porque fortalece teóricamente las tradiciones de que disponemos en nuestro pasado filosófico.

La vía de construcción filosófica presente, en directo, también lo es en la medida en que reconoce tanto al pasado propio, como en cuanto hace uso de las diversas filosofías para el tratamiento de la realidad y sus problemas actuales. *El aporte y la conciencia e intencionalidad de nuestro reflexionar situado darán siempre filosofía mexicana e irán trasladando la filosofía en México en filosofía mexicana, sin cancelar la filosofía en México.* Asumiendo con esa *autognosis* la altura histórica en que nos encontramos y el tipo de filosofía que tenemos para mejorarla, prolongar, continuar, desarrollar, recrear y crear más filosofía mexicana y ya no sólo en México.

El caso reseñado de Gaos sobre su última crisis, reafirma cómo al recontextuar el filosofar, la circunstancia modifica los marcos de comprensión o requiere crearlos para hacer frente a la tarea de ofrecer razones tanto del filosofar, como de la filosofía y su contexto real de producción.

La nuestra es una filosofía que se inquiera a sí misma en sus formas contenidos y funciones, a través de una reflexión sobre sí misma, una filosofía de la filosofía, y verdaderamente ejerce la crítica radical al cuestionarse si lo nuestro es filosofía; pero ya no como simple duda, sino como estrategia de vigilancia epistemológica. Y esto no lo hace cualquier filosofía.

La nuestra es una filosofía que verdaderamente se exige lograr la universalidad humana, al tratar de incorporarse a la universalidad construyéndola, no sólo para ser reconocida, no sólo para que no se le excluya, sino para lograr la utopía humanista del entendimiento

entre los seres humanos, al tratar de lograr la comunidad universal verdadera y no como pseudouniversal.

Puede ser una filosofía radicalmente liberadora, incluso de sus formas de reproducción filosófica al develar los mecanismos ideológicos de su formación para corregir y emancipar mentalmente al ser humano.

La filosofía mexicana propone criterios y principios sacados de su *autognosis*, de su realidad particular y busca presentarlos a la generalidad para entrar en contacto con lo universal, no para imponer temáticas o corrientes, sino para fortalecer estilos y formas de filosofar, para lograr creación autónoma y propia. No obstante que también pueda ser posible una filosofía que toma como objeto o punto de partida lo nuestro.

Nuestra filosofía puede mejorar dejando atrás por asumidos, resueltos o inoperantes, según sea el caso, formas de filosofar y hacer filosofía que enajenan y reproducen situaciones de dependencia y dominación, educativa, académica y filosófica. Buscando también su correlato práctico en la realidad.

En esta renovación, sus esfuerzos se dirigen al interior para concientizarnos a nosotros mismos y liberarnos de las cadenas ideológicas que no nos permiten crecer intelectualmente, abandonando toda mentalidad y actitud de colonizado, de imitación y de auto-menosprecio. Si algo hay que demostrar filosóficamente hablando, debe ser para los connacionales, que la comprensión de los extranjeros se dará por añadidura.

La filosofía mexicana la hacemos todos, la constituimos todos los que filosofamos en, desde, con, para y por los problemas de nuestra realidad y circunstancia, sin cambio de temas o corrientes, pero aplicando esta conciencia y principios, a la consolidación de los

propios estilos, formas y actitudes al filosofar.

Avanza ahora sin algunos obstáculos epistemológicos, ya inoperantes por su propia situación y desarrollo, pero esperando otros obstáculos que nos pongan a prueba y fortalezcan.

Al recrearse no se agota en sí misma, pues al entrar en contacto con otras filosofías y formas de filosofar, descubre en ellas, críticamente, cuáles formas no convienen a su proyecto, pero les reconoce también como un esfuerzo valioso. La nuestra se responsabiliza por mejorar la condición humana toda, a través de lo propio, de expresar su carácter sintetizador, analógico, mestizo, humanista; con vocación particular y pretensión universal, con intencionalidad utópica y conciencia histórico, política y libertaria en la justicia, la pluralidad, el diálogo, el respeto y sin pretensiones hegemónicas, pues nuestra propia situación nos hace comprender mejor la diferencia y diversidad cultural y humana. La filosofía mexicana, pues, es una filosofía que se propone como programa filosofar por cuenta propia sin desconectarse de lo y los demás, de ejercer la razón crítica, autónoma y auténtica frente a su realidad con lo cual adquiere una vocación como toda filosofía, de crítica emancipadora, como un acto democrático y humano.

Para finalizar he de insistir en que **la filosofía mexicana puede ser confirmada en el pasado, afirmada en el presente y reafirmada en el futuro, y todavía más; la filosofía mexicana debe ser enseñada en su pasado, hacerla necesaria, activarla y renovarla en el presente para consolidarla en lo futuro. Para los que fueron, para los que somos y para los que serán. Nada más, pero también nada menos.**

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Beltrán, José Hirais. *Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Mauricio Beuchot*, México, sled., 1997.
- Aguayo, Enrique. *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, México UIA, 1996.
- Análisis de los currículos de filosofía en el nivel medio en Iberoamérica*, Madrid, OEI, 1998.
- Arriarán, Samuel y Beuchot, Mauricio. *Filosofía, Neobarroco y multiculturalismo*, México, Ítaca, 1999.
- Astíe-Burgos, Walter. *México en el siglo XXI, Orden Mundial y Política Exterior*, México, Edición del autor, con Impresores Aldina, 2000.
- Ayala, Carlos; Moncada, Eizayadé; Villareal, Enrique (comps.) *Rafael Moreno y su filosofar sobre la Educación mexicana*, México, UNAM-UAS, 1997.
- Ayala, Francisco. *Razón del mundo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962.
- Barcarcel, José Luis. "¿Qué se entiende por filosofía mexicana?" en Miranda Pacheco, Mario y Durán Amavizca, Norma Delia (coords.) *La Filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2002.
- Barreda, Gabino. "Oración Cívica" en *La Educación Positivista*, México, Porrúa, 1989.
- Berenson, Boris. "Entrevista a Luis Villoro" en *Boletín Filosofía y Letras*, agosto-septiembre, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1996.
- Beuchot, Mauricio. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, UIC-Porrúa, 1996.
- — *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, UNAM, 1996.
- — *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-UNAM, 1997.
- — *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, IIFilológicas- UNAM, 1997.
- — *Historia de la filosofía en el México Colonial*, Barcelona, Herder, 1997.
- — "Panorámica de temas en la filosofía novohispana", en Ramírez, Mario Teodoro (comp.) *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdés, 1997.
- — "Presente y futuro de la filosofía en México" en *Revista de Filosofía de la Universidad de Colima*, Vol. 1, No. 6, enero de 1997.
- — *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.

- Blondel, Maurice. *El punto de partida de la investigación filosófica*, Barcelona, Herder, 1967.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo*, México, Grijalbo, 1990.
- -- *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1997.
- Botello, Consuelo. "De la filosofía mexicana", en *Armas y Letras*, FFyL-UNAM, México, Vol. 3, No. 3, 1960.
- Caso, Antonio. *El problema de México y la ideología nacional*, México, Cultura, 1924.
- -- *Historia y antología del pensamiento filosófico*, México, s/ed., 1926.
- -- *Nuevos discursos a la nación mexicana*, México, Librería Pedro Robelo, 1934.
- -- "Polémicas" en *Obras Completas*, Vol. I, México, UNAM, 1971.
- Cabrera, Luis. *Los problemas fundamentales de México*, Cultura, 1934.
- Castro, Eusebio. *Vida y trama de la filosofía en la UNAM*, México, Ed. del autor, 1989.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Hacia una metodología de la Historia de las Ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.
- -- *Memoria comprometida*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, Cuadernos Prometeo, No. 16, 1996.
- -- *Filosofar desde nuestra América. Algunas formas de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 2001.
- -- *Experiencias en el tiempo*, México, Jitánfora Morelia Editorial, Col. Fragmentarios, 2001.
- Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario. *Historia de las Ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, Juan Pablos-UCM, 2003.
- Conferencia Mundial de Educación*, Nueva York, UNESCO, 1998.
- Chávez, Ezequiel A. "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano" en Rovira, Carmen (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y principios del siglo XX*, México, UNAM, T. III, Col. Lecturas Universitarias, No. 43, 2001.
- Contreras Acevedo, Ramiro. "Filosofía mexicana, Prolegómenos", en *Segmentos* revista de la Universidad de Guadalajara, Año 1, No. 1, Enero-Junio de 2001.

- Dabat, Alejandro. *El mundo y las naciones*, México, CRIM-UNAM, 1993.
- De la Rosa Agustín. *La instrucción en México durante su dependencia de España*, México, Instituto de Investigaciones de la Universidad de Guadalajara, 1952.
- De la Torre Villar, Ernesto. "Defensa y elogio de la cultura mexicana", en *Juan José Eguiara y Eguren y la cultura Mexicana*, México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, No. 107, 1993.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, s/f.
- Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000.
- Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*, Bs. As., Losada, 1960.
- -- *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, México, FCE, 1986, Vol. VIII.
- -- *Teoría de las concepciones del mundo*, México, CNCA-Alianza Editorial Mexicana, 1996.
- -- *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1983.
- Durán Amavizca, Norma Delia (comp.). *Acta Philosophica Mexicana*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2000.
- Eagleton, Terry. *Ideología (una introducción)*, España, Paidós, 1997.
- Escobar Valenzuela, Gustavo. *Introducción al pensamiento filosófico en México*, Limusa-UNAM-ENP, 1992.
- -- (comp.) *El pensamiento Filosófico en México*, México, Torres Asociados, 1996.
- Espinoza, Armando. *Medio siglo de filosofía en México. (1908-1958)*, México, Trillas, 1991.
- Fernández, Justino. *Estética del arte mexicano. La Coatlicue, El retablo de los Reyes, El Hombre*, México, UNAM, 1990.
- -- *El arte de México en el siglo XIX*, México, UNAM, 2001.
- -- *El arte de México en el siglo XX*, México, UNAM, 2001.
- Flores Olea, Víctor y Mariña, Abelardo. *Crítica de la Globalidad*, México, FCE, 2004
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Para un balance crítico de la filosofía Iberoamericana en la llamada época de los fundadores", en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, No. 12, Mayo de 2001.
- Frost, Elsa Cecilia. *Las categorías de la cultura mexicana*, México, UNAM, 1972.

- Fuentes Díaz, Vicente. *Los grandes educadores mexicanos del siglo XX*, México, Altiplano, 1969.
- Gadamer, H.G. *Verdad y Método. Fundamentos para una Hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, Vols. I y II, 1992.
- Gallegos Rocaful, José María. *El pensamiento filosófico mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951.
- Gaos, José. *Filosofía Mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954.
- -- *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.
- -- *En torno a la filosofía Mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980.
- -- *De la Filosofía*, México, FCE, 1962.
- -- *Pensamiento filosófico hispanoamericano*, México, UNAM, 1988.
- -- *Obras Completas*, Vol. III, "Dos ideas de la filosofía", México, UNAM, 2003.
- -- *Obras Completas*, Vol. V, "El pensamiento Hispanoamericano", "Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea", México, UNAM, 1993.
- -- *Obras Completas*, Vol. VI, "Pensamiento de lengua española", "Pensamiento Español", México, UNAM, 1990.
- -- *Obras Completas*, Vol. VII, "Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía", México, UNAM, 1987.
- -- *Obras Completas*, Vol. VIII, "Filosofía mexicana de nuestros días", "En torno a la filosofía mexicana", "Sobre la filosofía y la cultura en México", México, UNAM, 1996.
- Girole, Lidia y Farfán, Rafael. (comps.) *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, México, UAM-A, 1997.
- Granja Castro, Dulce María. *El neokantismo en México*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2001.
- Habermas, Junger. *et.al. La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- -- *Pensamiento postmetafísico*, Barcelona Taurus, 1988.
- -- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1992.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1989.

- Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos, su filosofar sobre lo mexicano*, México, UNAM, 1956.
- Herrera Zapién, Tarsicio. *Historia del humanismo mexicano*, México, Porrúa, 2000.
- Hurtado, Guillermo. "Dos mitos de la mexicanidad" en *Diánoia*, UNAM-FCE, México, Vol. 40, No. 40, 1994.
- — "Notas sobre el curso de Filosofía en México", en *Chicomoztoc*, México, No. 6, Abril de 1997.
- — "Más allá de la modernización y la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía práctica latinoamericana", en *Theoria* revista del Colegio de Filosofía de la FFyL-UNAM, México, Nos. 8-9, Diciembre de 1999.
- — "Mauricio Beuchot y la filosofía mexicana", en *Efemérides mexicanas* revista de la Universidad Pontificia de México, Vol. 18, No. 52, Enero-Abril del 2000.
- — "Filosofía en México y filosofía mexicana", en *Logos* revista de la Universidad La Salle, México, Año 31, Vol. 31, No. 92, Mayo-Agosto del 2003.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía Mexicana*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", No. 78, 1990.
- — "Dos momentos de originalidad en el pensamiento filosófico mexicano", en *Revista de Filosofía* de la UIA, Vol. 6, Nos. 47-48, Mayo-Diciembre de 1983.
- Ibargüengoitia, Chico, Antonio. *Suma filosófica mexicana*, México, Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", No. 348, 1989.
- Iñiguez, Jorge. "Filosofía de lo mexicano: los intentos de análisis de la realidad mexicana", en *Revista de Filosofía* de la UIA, Vol. 15, No. 44, Mayo-Agosto de 1982.
- — "La filosofía de lo mexicano en el contexto de la filosofía latinoamericana", en *Revista de Filosofía* de la UIA, Vol. 16, Nos. 47-48, Mayo-Diciembre de 1983.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón Pura*, Bs. As., Losada, 1986, T. II.
- Klesing-Rempel, Ursula (comp.), Knoop, Astrid (coord.) *Lo propio y lo ajeno, Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés-Sociedad Alemana para la Educación de los Adultos, Instituto de Cooperación Internacional, 1996.

- La Educación Superior en el siglo XXI*, México, ANUIES, 2000.
- La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe*, Madrid, UNESCO-TécnoS, 1990.
- Larroyo, Francisco. *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1978.
- -- *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1979.
- León Portilla, Miguel. *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1983.
- -- *15 poetas del mundo azteca*, México, Diana, 2002.
- Lombardo Toledano, Vicente. *Las corrientes filosóficas en la vida de México*, México, Universidad Obrera de México, 1963.
- López Díaz, Pedro. *Una filosofía para la libertad: la filosofía de Leopoldo Zea*, México, Costa-Amic, 1989.
- Liotard, Jean Francois. *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989.
- -- *La condición postmoderna*, México, Planeta-Agostini, 1996.
- Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la Filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991.
- -- "La filosofía latinoamericana actual", en *América Latina, Historia y Destino: un homenaje a Leopoldo Zea*, México, UAEM, 1993, Vol. III.
- -- "Criterio historiográfico para una Historia de las Ideas Filosóficas en América Latina", en *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, Nueva Época, año XI, No. 62, marzo-abril, 1997.
- -- "Filosofía mexicana en un contexto universal" en *Pensares y quehaceres revista de Políticas de la filosofía*, México, AIFP-SECNA-UAS, Año 1, No. 0, Mayo-Octubre de 2004.
- -- "La filosofía y la educación en Rafael Moreno" en Miranda pacheco, Mario y Durán Amavizca, Norma delia (coords.) *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2002.
- Mayagoitia, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Jus, 1945.
- Maqueo Castellanos, Esteban. *Algunos problemas nacionales*, México, Gómez de la Puente, 1999.
- Matute, Alvaro. (comp.). *El historicismo en México*, México, FFyL-UNAM, 2002.

- Millán, Julio A., Concheiro, Antonio Alonso. (Coords.) *México 2030. Nuevo siglo, nuevo País*, México, FCE, 2002.
- Miranda Pacheco, Mario y Durán Amavizca, Norma Delia. (comps.) *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2002.
- Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1984.
- -- *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1988.
- Mora Rubio, Juan. "La filosofía en México: la década de los noventa", en *Signos*, Anuario de Humanidades, México, Vol. 5, No. 3, 1991.
- Moreno Montes de Oca, Rafael. *El humanismo mexicano. Líneas y tendencias*, México, FFyL-UNAM, 1999.
- -- *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFyL-UNAM, 2000.
- -- "¿Filosofía mexicana para el año 2000?" en Durán Amavizca, Norma Delia (comp.) *Actha Philosophica Mexicana*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2000.
- -- *Prolegómenos a la Filosofía en México*, México, ENP-UNAM, Col. Humanidades Bachiller, No. 7, (redacción y recopilación de Gustavo Escobar Valenzuela), 2001.
- -- *Reflexiones sobre la cultura mexicana*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1998.
- Moreno Villa, José. *Lo mexicano*, México, FCE, 1986.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Madrid, Gedisa, 1998.
- Muñoz Rosales, Víctorico. *La función social de la filosofía*, México, UNAM, 1996, Tesis de licenciatura.
- -- "En torno a la filosofía mexicana" en Escobar Valenzuela, Gustavo. (comp.) *El pensamiento Filosófico en México*, México, Torres Asociados, 1996.
- Navarro, Bernabé. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1983.
- -- *Cultura y filosofía novohispana*, México, UNAM, 2001.
- Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1984.
- -- *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1985.
- -- *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998.
- -- "Otra idea de la filosofía", en Matute, Alvaro. (comp.). *El historicismo en México*,

- México, FFyL-UNAM, 2002.
- Olivé Morett, León. *¿Cómo acercarse a la filosofía?* México, CNCA-Limusa-Gobierno del Estado de Querétaro, 1991.
- *Razón y Sociedad*, México, Fontamara, 1996.
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Portilla, Jorge. *Fenomenología del relajó*, México, SEP-FCE, 1989.
- Ramírez, Mario Teodoro (Comp.) *La filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UMSNH, 2000.
- Ramírez, Mario Teodoro. "Recreando la tradición: cómo estudiar la historia de la filosofía mexicana" en *Ciencia Nicolaita*, No. 9, México, UMSNH, julio de 1995.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM-SEP, 1987.
- *Historia de la filosofía en México*, México, CNCA, Col. Cien de México, 1993.
- *Hacia un nuevo humanismo*, México, FCE, 1999.
- *Filosofía de la vida artística*, México, Espasa-Calpe, Col. Austral, 1998.
- Rescher, Nicholas. *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, 1995.
- Revueltas, Eugenia; Aquino, Emigdio (Eds.) *Abelardo Villegas, Pensamiento y acción*, México, FFyL-DGEP-UNAM, 2003.
- Reyes, Alfonso. *La x en la frente*, México, UNAM, Biblioteca del estudiante universitario, No. 114, 1993.
- "Notas sobre la inteligencia americana", en *Ideas en torno a Latinoamérica*, México, UDUAL-UNAM, 1986, T. I.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human sciences*, Cambridge-París, 1982.
- *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- *Tiempo y Narración*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1987.
- Rivera, Agustín. *La filosofía en la Nueva España. Disertación sobre el atraso de la Nueva España en las ciencias filosóficas*, México, Impreso en Lagos López Arce, 1885.
- Robles, Oswaldo. *Propedéutica filosófica*, México, Porrúa, 1958.
- *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1950.
- Romero, Francisco. *Sobre el hombre y la cultura en América*, Bs. As., Losada, 1950.

- -- *Sobre la filosofía en América*, Bs. As., Losada, 1952.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Rosa, Agustín de la. *La instrucción en México durante su dependencia de España*, México, Instituto Tecnológico de Guadalajara, 1952.
- Rovira Gaspar, María del Carmen. *et. al. Bibliografía Mexicana Filosófica y Polémica. Primera mitad del siglo XIX*, México, UNAM, 1993.
- -- *et. al. Una aproximación a la Historia de las Ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del siglo XX*, México, UNAM, 1997.
- -- (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano, del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, T. I, Lecturas universitarias No. 41, 1998.
- -- (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano, del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, T.II, Lecturas universitarias No. 42, 1999.
- -- (comp.) *Pensamiento filosófico mexicano, del siglo XIX y primeros años del XX*, México, UNAM, T.III, Lecturas universitarias No. 43, 2001.
- -- "¿Nuevas rutas para la filosofía en México en el siglo XXI?" en Miranda Pacheco, Mario y Durán Amavizca, Norma Delia. (comps.) *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, Col. Jornadas, 2002.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, S. XXI, 1968.
- Salmerón, Fernando. *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, México, Universidad Veracruzana, 1980.
- -- *Ensayos filosóficos (antología)*, México, SEP, Col. Lecturas mexicanas, No. 109, 1988.
- Santos Aguilera, Napoleón. *La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot*, México, Analogía Filosófica, 1997.
- Santos Herceg, José. "De la copia a la originalidad: identidad filosófica latinoamericana" en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, No. 97, México, CECyDEL-UNAM, Año XVII, Vol. 1, Enero-Febrero de 2003.
- Scanone, Juan Carlos y Remolung, Gerardo (Eds.) *Filosofar en situación de indigencia*, España, Universidad Pontificia Comillas, 1999.

- Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik*, ed. De H. Kimmmerle, Heidelberg: Winter, 1959.
- Sierra, Justo. "Discurso de Inauguración de la Universidad Nacional en la celebración del centenario" en *Obras Completas*, México, UNAM, Vol. 5, 1984.
- Soler, Ricaurte. *Estudios sobre Historia de las Ideas en América*, Panamá, Imprenta Nacional, 1960.
- Trejo Reséndiz, Wonfilio. *El problema de la filosofía americana*, México, Universidad de Nuevo León, 1965.
- Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1980.
- -- *¿De quién es la filosofía?*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1980.
- Valenzuela Georgete, José. *Historia de México. Síntesis 1946-1982*, México, UNAM-Porrúa, 1988.
- Valverde Téllez, Emeterio. *Bibliografía filosófica Mexicana*, México, El Colegio de Michoacán, Edición facsimilar, Ts. I y II, 1983.
- -- *Crítica filosófica o Estudio Bibliográfico y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, México, Tipografía de los sucesores de Francisco Díaz de León, 1904.
- Vargas Lozano, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM-UAT, 1999.
- -- "Breve esbozo de la Historia de la Filosofía en México", en Ramírez, Teodoro (comp.) *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdés-UMSNH, 2000.
- Varios. *La Filosofía*, México, UNAM, Col. Las Humanidades en el siglo XX, Vol. 5, 1979.
- Varios. *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1984.
- Varios. *Historia mínima de México*, México, COLMEX-Harla, 1983.
- Varios. *La filosofía en México. Siglo XX*, México, UAT, 1988.
- Varios. *América Latina. Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México UAEM, T. III, 1993.
- Varios. *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM-UDUAL, 1986, Ts. I y II.
- Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico*, México, UNAM, 1937.

- -- *Ética*, México, Ed. Botas, 1939.
- -- *La Raza Cósmica*, Bs. As., Espasa-Calpe, Col. Austral, 1948.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- -- *et. al. En torno a la postmodernidad*, Barcelona Anthropos, 1994.
- -- *et. al. El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- -- *et. al. La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1994.
- Velez Rodríguez, Ricardo. "La filosofía en Latinoamérica: Originalidad y Método" en revista electrónica *Paideia, Philosophy in Latin America*,
<http://www.bu.edu/wcp/MainLatin.htm>
- Vigil, José María. *Catálogos de la Biblioteca Nacional de México*, México, Oficina TIP de La Secretaría de Fomento, 5 Vols., 1894.
- -- *Reseña histórica de la literatura mexicana*, México, s/d, Fondo Reservado de la Biblioteca "Samuel Ramos" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Villalpando Nava, José Manuel. *Historia de la Filosofía en México*, México, Porrúa, 2002.
- Villegas, Abelardo. *Panorama de la Filosofía Iberoamericana actual*, Bs. As., EUDEBA, 1963.
- -- *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979.
- Villegas, Abelardo y Escobar, Gustavo. *Filosofía española e iberoamericana contemporáneas (antología)*, México, Textos Extemporáneos, No. 8, 1983.
- Villegas, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, UNAM, 1995.
- -- *El proceso ideológico de la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 1982.
- -- *El concepto de Ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1994.
- -- *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE-El Colegio de México, Cuadernos de la Gaceta, No. 87, 1995.
- -- "José Gaos y el giro de la filosofía Iberoamericana", en *Diánoia*, UNAM-FCE, Vol. XLVI, No. 47, Noviembre de 2001.
- Wallerstein, Inmanuel. (coord.) *Abrir las Ciencias Sociales*, México, S. XXI, 2003.
- Zea, Leopoldo. "Latinoamérica en su etapa de normalidad filosófica", en *Revista de*

Filosofía y Letras, México, UNAM, Vol. 12, No. 23, Julio-Septiembre de 1946.

- -- *La filosofía como compromiso*, México, FCE, 1952.
- -- *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.
- -- *La filosofía en México*, México, Libro-Mex, Ed. Mexicana, T. I, 1955.
- -- *La cultura y el hombre de nuestros días*, México, UNAM, 1956.
- -- *El Positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.
- -- *Filosofía Americana como filosofía sin más*, México, S. XXI, 1969.
- -- *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1974.
- -- *América como conciencia*, México, UNAM, 1983.
- -- *La filosofía latinoamericana*, México, Trillas, 1984.
- -- *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*, México, UNAM, Cuaderno de Cuadernos, No. 4, 1993.
- -- *Fin de siglo XX. ¿Centuria perdida?*, México, FCE, 1996.