

¿Existe una filosofía mexicana?¹

Aureliano Ortega
Universidad de Guanajuato
Capital americana del Quijote

Bajo el cielo de México verdean
espesamente pútridas las aguas
que lavaron la sangre conquistada.
Nuestra contradicción —agua y aceite—
permanece a la orilla y aún divide,
como un segundo dios, todas las cosas:
lo que deseamos ser y lo que somos.

José Emilio Pacheco

Este breve trabajo pretende llamar la atención sobre las formas en que la filosofía ha manifestado su presencia en la configuración del saber académico en México, tanto como el sentido que la reflexión filosófica ha cobrado través de la historia nacional en la configuración del imaginario socio-cultural mexicano. Con esa finalidad, en primera instancia examina a vuelapluma cómo ha sido y a través de qué escuelas, autores y obras más representativos del pensamiento filosófico *occidental* ha tenido lugar el cultivo de la filosofía *en* México, arribando a la conclusión, más o menos inevitable, de que la actividad filosófica en nuestro país ha sido ocupación de especialistas, se ha caracterizado por la importación de escuelas y corrientes europeas y norteamericanas y, siempre, o casi siempre, ha carecido de originalidad y pertinencia. En segundo término nuestra intervención —para lo cual propone la categoría de “filosofía dispersa”— se ocupa de localizar y enumerar algunos conjuntos de fragmentos discursivos producidos en nuestro país desde el arribo mismo de los conquistadores —y avocindados comúnmente en la literatura, el derecho, la política, la historia, la antropología y la crítica cultural—, en los que sospechamos la presencia de preguntas y

¹ Conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Madrid el día 30 de septiembre de 2008.

respuestas *filosóficas* no explicitadas precisamente así, sino articuladas en torno a la necesidad histórico-cultural de allegar algunos elementos críticos y reflexivos a las preguntas perennes que por la *novedad*, la *identidad* y el *destino* de nuestra nación nos hemos formulado desde siempre —«lo que deseamos ser y lo que somos».

1. Apuntes para una historia crítica de la filosofía *en México*

Habitualmente se ha respondido a la pregunta por la presencia y el ejercicio de la actividad filosófica en México de manera afirmativa: En efecto —se dice en tono doctoral— la filosofía llegó a América, y específicamente a la Nueva España, en primer lugar con los frailes de las órdenes mendicantes y, seguidamente, con el selecto grupo de catedráticos que sostuvieron las actividades iniciales de la Real y Pontificia Universidad de México, creada en 1553. Entre estos, si hablamos de la filosofía académica, se cuentan entre otros Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Francisco Cervantes de Salazar, Bartolomé de Ledesma y Antonio Rubio; todos ellos docentes de mérito cuya obra filosófica puede, sin menoscabo alguno, compararse con la de pares académicos que ajenos a su espíritu pionero y a su vocación fundadora permanecieron en Europa. De modo que, a juicio de los especialistas, el cultivo de las actividades filosóficas propiamente dichas, al margen de lo que entre los pueblos mesoamericanos podría entenderse por filosofía, se encuentra plenamente arraigada en la Nueva España al promediar el siglo XVI, y, desde entonces, forma parte del plexo de actividades intelectuales, discursivas y pedagógicas que junto con las ciencias y las artes constituyen una “sabiduría del mundo” --y un saber de sí-- específicamente mexicanos. Aunque regularme se agrega, como acotación crítica, que esa presencia y ejercicio, salvo contadas excepciones —tal y como pueden considerarse los pensadores mencionados—, se resuelve y agota mayoritariamente en la enseñanza, sin haber aportado grandes cosas a la historia de la filosofía universal (aunque deberíamos decir *occidental*) por carecer casi por completo de originalidad, por tratarse en la mayoría de los casos de modelos y desarrollos intelectivos importados de Europa y constreñidos fatalmente al canon escolástico y al atraso intelectual que supone el

pensamiento contrarreformista durante la colonia, rendidos a la postura positivista en las repúblicas independientes y enfermizamente atentos al menor guiño de las modas filosóficas europeas y norteamericanas a lo largo del siglo XX. De manera que, aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en nuestro país a la filosofía —se dice— le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo.

Por otra parte, aunque de manera menos enfática, también se afirma que justamente por su calidad de excepción, y no de regla, podemos reconocer entre ciertos actores de la escena cultural mexicana alguna «intención filosofante» asociada a preocupaciones de orden práctico, jurídico, moral y aun científico, como pueden ejemplificarlo —a partir de la conquista misma— los casos del citado Alonso de la Veracruz o Bartolomé de las Casas en su defensa de la humanidad, la libertad y el mundo de la vida de los indígenas americanos —lo que, a nuestro juicio, revela fehacientemente no sólo el agotamiento general y la estrechez de miras del canon escolástico, sino las limitaciones teóricas y el universalismo abstracto del humanismo renacentista, los que literalmente enmudecen ante el hecho americano obligando a nuestros dos autores a buscar alternativas y sucedáneos teóricos y conceptuales allí en donde se presume, apresuradamente, que no existen: su propia práctica político-cultural. Ocasionalmente se suma a aquella lista Juan de Zumárraga, primer Arzobispo de México, en quien se reconoce la profunda influencia que el pensamiento humanista de Erasmo de Rotterdam alcanzó entre los miembros de su generación, y a quien, por razones de oficio y ministerio tocó en suerte, por una parte, instaurar el Santo Oficio de la Inquisición en tierras americanas, y, por otra, permitir, solapar u otorgar abiertamente cobijo y patrocinio a iniciativas de perfil utópico-religioso, como la instauración de hospitales-pueblo que su amigo Vasco de Quiroga llevó a cabo en Michoacán. En contraste, es prácticamente imposible encontrar en las historias del pensamiento mexicano las polémicas jurídico-antropológicas sobre la “guerra justa” en las que participan, contemporáneamente a las célebres discusiones de Salamanca y Valladolid,

personajes tan extravagantes como Gonzalo de las Casas o Guillermo de Santa María, quienes sobre esta misma tierra, y más preocupados por la satisfacción de sus intereses materiales que por la búsqueda del conocimiento producen, al alimón, un abigarrado fragmento de discurso titulado *La guerra de los Chichimecas*, en el que inopinadamente concurren alegatos jurídicos que parecen reproducir, en tono menor, los argumentos doctrinarios de Francisco de Vitoria o Juan Ginés de Sepúlveda, pero que se complementan con apuntamientos etnográficos, reflexiones antropológicas y descripciones físicas suscitadas por la necesidad de aprehender, siquiera con el pensamiento y el discurso, el ser de aquellos indios trashumantes que, sin ley, sin amo y sin poseer título de dominio alguno, se enseñorean sobre un desierto enorme.

Consumada la conquista, los especialistas encuentran aquella intención filosofante en las ideas utópicas y milenaristas que animan los esfuerzos fundacionales de Vasco de Quiroga o Gerónimo de Mendieta. Abogado y no clérigo, erasmista convencido y, en consecuencia, lector atento de la *Utopía* de Tomás Moro, Vasco de Quiroga funda pueblos en los que lleva a la práctica un complejo de ideas y proyectos ético-político-religiosos que se apoyan en una interpretación acusadamente radical de la *novedad* del Nuevo Mundo, en la crítica igualmente radical de las formas de vida europeas —«los bárbaros somos nosotros», afirma— y en la certeza, casi mística, de que los pobladores originarios de esta tierra son el nuevo «pueblo elegido». Por su parte, el franciscano Mendieta, que también funda pueblos y que ha sido educado por sus mentores en el pensamiento milenarista de Joaquín de Fiore, encuentra en América el espacio propicio para el advenimiento del reino de los «hombres espirituales» y, en los americanos, las cualidades morales que los identifican. Finalmente, al cabo de mil años, el regreso del Mesías y el prodigio de la salvación tendrán lugar en el Nuevo Mundo, y no en la perversa, ambiciosa y corrompida Europa. Sin embargo, como la tradición apunta que se trata de hombres prácticos, y no de filósofos, se piensa que el concedérseles el reconocimiento de una preocupación de orden filosófico es no sólo justo, sino suficiente, dado que una filosofía *seria* no puede darse el lujo de perder el tiempo con aficionados.

Mucho más crédito filosófico —dado que sus preocupaciones intelectuales y aun sus modales indagativos se acercan o tratan de identificarse más estrechamente con las escuelas de pensamiento europeas, ya para entonces comprometidas seriamente con el programa filosófico y científico de la modernidad— reciben los trabajos de Carlos de Sigüenza y Góngora, Ignacio Bartolache, Antonio Alzate o Juan Benito Díaz de Gamarra en el ámbito de la astronomía, la física, la geometría y las matemáticas, en razón de que se reconoce en ellos algo más que una simple afición por la filosofía. Lo que, sin embargo, no se dice, por lo menos en voz alta, es que unos y otros distraen frecuentemente sus tareas filosóficas buscando algún mensaje oculto en los cometas, el sentido profundo del portentoso guadalupano, el valor cultural de la tradición indígena, las cualidades nutritivas y curativas del pulque, vestigios arqueológicos o discípulos aventajados para intentar establecer, ahora sí, un diálogo filosófico de altura. Mas es precisamente a partir del reconocimiento de algunas de las obras de este grupo de autores como *filosofía*, en el sentido cabal y último del término, que la historia de la filosofía pareciera reconocer un punto en el que ésta actividad intelectual habría obtenido su carta de naturalización en suelo mexicano. Es en razón de ello que la siguiente generación de pensadores, formada mayoritariamente por destacados miembros de la Compañía de Jesús, representa para algunos una suerte de *primera mayoría de edad* de la filosofía en México, sobre todo cuando sabemos que algunas obras de Andrés de Guevara y Basoazábal, Francisco Xavier Clavijero o Pedro José Márquez, sobre todo un *Tratado de Lógica* de éste último, obtuvieron un amplio reconocimiento en el ámbito europeo, al grado que la obra de Márquez, por consignar un solo ejemplo, durante más de treinta años se mantuvo vigente como libro de texto en instituciones educativas de España e Italia.

Sin embargo, por más talento o brillantez que podamos encontrar en esta o en generaciones anteriores, es un hecho insoslayable que el pensamiento filosófico mexicano padece carencias de todo tipo, y que su atraso con respecto a Europa se manifiesta en cuanto comparamos los tiempos en los que en uno y otro lado del Atlántico se difunden los desarrollos teóricos y discursivos que desde la ciencia o la filosofía marcan el paso de la modernidad. Así, cuando en Europa se discute

acaloradamente a Kant, en México aún no se clausura la glosa crítica de la obra de Descartes. Es por ello que un evento como la Revolución Francesa, ahíta de ideas, considerada por Federico García Lorca como «la primera revolución que se hace con los libros», revela la pobreza y la falta de asideros, ya no digamos teóricos, sino doctrinales, de nuestra salvaje y tribal Revolución de Independencia.

Dadas a luz sin filosofía propia, las naciones americanas se construyen a través de violentos y anárquicos procesos formativos que en el menos malo de los casos se imaginan y miden con un instrumental teórico ajeno; es decir, en estricto sentido *no se piensan*. Confiados en la racionalidad intrínseca, en la eficacia demiúrgica o en la presunta aplicabilidad ilimitada de las ideas y modelos jurídico-políticos norteamericanos y franceses, nuestros primeros legisladores se afanan en la *cita* y la grandilocuencia, y dejan para después la reflexión. De manera que a lo largo de muchos años la bastardía intelectual del periodismo político y la frialdad formal de la deliberación jurídica desplazan por completo de la escena política y cultural los restos de nuestra primitiva intención filosofante. Es indudable que tanto el periodismo como la deliberación jurídica se construyen, también, con elementos conceptuales dispersos tomados en préstamo a la filosofía europea, lo que de alguna forma hace obligados su conservación y su cultivo; pero, al mismo tiempo, subraya su ajenidad e impertinencia. Mas, lo que se echa de menos, dado que esa conservación y ese cultivo se sostienen a partir de intensiones y esfuerzos personales —piénsese en las preocupaciones filosóficas del Doctor José María Luis Mora, Manuel María Gorriño y Arduengo, Clemente de Jesús Munguía o Ignacio Ramírez— es justamente lo que en otros momentos y circunstancias hizo *filosofar* al obispo Las Casas o imprimió una indeleble huella filosófica en la *Primavera Indiana* de Sigüenza y Góngora: la necesidad de «describir con conceptos, o criticar con conceptos» (Gaos), ciertos estados de cosas cuya comprensión reclamaba, imperativamente, el uso crítico y reflexivo del pensar. Para decirlo de otra forma; a la mayoría de los hombres públicos del siglo XIX mexicano la filosofía no les dice mucho, no encuentran mayor utilidad en ella que la que se deriva de su aplicación *retórica* para la descalificación sumaria del contrincante político. Es significativo e ilustrativo que, hasta el arribo del positivismo, no sea posible encontrar

una escuela, un autor o una postura filosófica cuyo sistema, obra o ejemplo se ostenten consistentemente como guía de los debates constitucionales, inspiración doctrinaria en los manifiestos políticos o principio regulativo del periodismo cultural.

En contraste, parece que los abogados, militares, comerciantes y sacerdotes en quienes recayó la responsabilidad de imaginar y construir nuestras primeras instituciones nacionales apostaron única y exclusivamente a la presunta, pero no probada, capacidad instituyente de la ley. (Y no es descabellado pensar que el nefasto y persistente vicio de judicializar que todavía padecemos, esto es, de llevar al plano de lo jurídico —siempre en ausencia de la filosofía— todo acto, evento o proceso cuya *irrupción* en el tráfigo de la vida social plantea una interrogante o un problema, se haya originado en ese entonces.) Lo trágico es que en los cuarenta y siete años que corren entre el inicio de la Guerra de Independencia y la promulgación de la Constitución de 1857, desaparecieron o se modificaron radicalmente las condiciones y recursos que habían propiciado nuestra primera y efímera madurez filosófica, sin que el vacío producido por una larga ristra de conmociones sociales se haya colmado en absoluto. Pero es aún más trágico que, entre lo perdido, figure lo que a lo largo de trescientos años hizo necesaria y posible nuestra vocación por la filosofía: la pregunta por la *novedad* de América, referida en este caso concretamente a México; y, junto a ésta, la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de dar vida a un sujeto socio-cultural y un proceso civilizatorio específicamente mexicanos.

A partir de Gabino Barreda, de la importación del positivismo y de su instrumentalización como “filosofía de estado”, la filosofía —aunque en realidad se trata de una y sólo una escuela filosófica— recupera algunos de los espacios y recursos perdidos y aparece, ante la mirada de iniciados y profanos, como un elemento imprescindible en el proceso de reconstrucción institucional y republicana que se inicia con la reinstalación de Benito Juárez en la presidencia de la república. Pero cuando una escuela de pensamiento se instrumentaliza y sus principios, postulados y desarrollos discursivos se convierten en la medida y la cifra de todo lo que se piensa o dice —o más precisamente, en la medida y cifra de la *verdad* y la *positividad* de todo lo que se

piensa y dice—, la filosofía y toda forma de pensar autónomo pierden su característica más preciosa: el disentimiento. Y con mayor razón cuando esa filosofía que adopta modales totalitarios es un ejemplar importado, cuyo proceso de aclimatación le impone una muy alta cuota de mutilaciones, deformaciones y remiendos —obligados en un medio que a lo largo de su corta historia ha convertido en sus señas de identidad la *negación determinada* de las divisas emblemáticas del positivismo: libertad, orden y progreso, para imponerse como modo de vida la servidumbre, el desorden y el estancamiento endémico.

En relación a la filosofía se da sin embargo un hecho que debemos incuestionablemente al positivismo y a la *Pax Porfiriana*: la aparición de un nuevo tipo de *intelectualidad*, como efecto visible de la fundación (o reestructuración) de institutos científicos y literarios de carácter público en varios estados de la república y de la educación formal de profesionistas habilitados para desempeñarse en una amplia gama de prácticas científicas, jurídicas, técnicas y médicas. Y aun cuando la filosofía no figura en las curricula de ninguna institución educativa desde la clausura de la Universidad Pontificia de México en 1833 (y de su sustituta, la Universidad Pontificia Mexicana abierta en 1851 y clausurada en 1865), la aparición de una intelectualidad profesional implica, contemporáneamente, la necesidad de saberes, instrumentos y recursos que demandan la formación y el ejercicio de una *opinión pública*, entendida como un conjunto de prácticas discursivas en cuyo seno se construyen las ideas de sí y del mundo, pero también las demandas y expectativas de futuro de los sectores más dinámicos y resueltos de la sociedad mexicana. No es necesario abundar en el hecho que la filosofía, por ser lo que es, juega un papel determinante en el proceso pedagógico-cultural que se inicia con la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria en 1867 y culmina con la re-fundación de la Universidad Nacional en 1910, en donde al nombre de Gabino Barreda, primer introductor del positivismo en México, se suman los de Porfirio Parra, Manuel Flores, Justo Sierra o Ezequiel A. Chávez, a quien debemos la traducción y la enseñanza del *Sistema de Lógica* de John Stuart Mill y de las obras fundamentales del evolucionismo spenceriano.

Mención aparte merece la presencia de la filosofía en la muy venida a menos Universidad Pontificia y, a partir de sus clausuras, en 1833 y 1865, el activismo político-filosófico de los obispos y teólogos mexicanos, el que tuvo su punto más alto en la segunda mitad del siglo XIX. Para entender cabalmente esta fase y esta forma del pensamiento teológico-filosófico mexicano es preciso situarla en el marco de la persistente y duradera tradición escolástica novohispana, cuya presencia e influencia se conservan a través de la propia Universidad y de los prestigiados colegios y seminarios confesionales que en Valladolid (Morelia), Guadalajara, San Miguel el Grande, San Luis Potosí y, por supuesto, la ciudad de México, imparten estudios superiores. Por razones que podrían parecer obvias, este pensamiento se identifica ideológicamente con el conservadurismo político y cultural que postula el centralismo como modelo de organización política, el mantenimiento de fueros y privilegios especiales para la milicia y el clero, la filiación católica del Estado y el tutelaje indisputado de la Iglesia sobre todo lo que concierne a la formación, educación y prácticas comunitarias de los actores sociales. Sin embargo, en notable contraste con la bestialidad que exhiben algunos de los agentes activos del conservadurismo práctico, los pensadores más representativos del conservadurismo filosófico comprometen seriamente sus esfuerzos en la búsqueda de un fundamento sólido para el proyecto político-social que pide a gritos una nación que, a más de treinta años de su declaración de Independencia, aún no encuentra la manera de serlo. Como la tradición obliga, autores como Clemente de Jesús Murguía, Agustín de la Rosa, José María Díez de Sollano y Dávalos y Agustín Rivera y San Román, cada uno en su tiempo y contexto, buscan y rebuscan en la dilatada herencia del pensamiento cristiano las herramientas teóricas y doctrinales que requiere el fortalecimiento de su postura y dichos. Asunto nada fácil en virtud del debilitamiento general de la iglesia Católica y del resquebrajamiento que el pensar y el ser de la modernidad han provocado, irreversiblemente, en sus mismos cimientos doctrinales. Pero es justamente esa precariedad lo que les obliga a buscar vías alternas, las que encuentran, en primer término, en la autoridad filosófico-política de santo Tomás de Aquino y en el argumento historicista de Bossuet —ese que afirma que la *preeminencia* y la *verdad* incuestionable del catolicismo se prueban por medio del hecho mismo de la durabilidad y permanencia histórica de su Iglesia—; lo que en rigor no agrega nada

original a lo ya dicho por sus pares europeos, quienes tampoco han logrado desterrar de su argumentación filosófica las taras ancestrales del escolasticismo: el dogma y el principio de autoridad. Sin embargo, es posible pensar, todavía en tono conjetural, que en una segunda instancia el primer argumento se ve considerablemente fortalecido por la introducción argumentativa de algunos elementos provenientes de la interpretación histórico-filosófica de la cultura mexicana. Ante la constatable debilidad de la filosofía pura, se apela a aquellos aspectos histórico-culturales del “ser” de México y del pueblo mexicano que lo identifican como esencialmente “creyente” e irrecusablemente “guadalupano”, respetuoso, y hasta sumiso, a toda forma de autoridad, necesitado de guía y protección moral, incapaz para autogobernarse, tradicionalista y celoso guardián de sus costumbres ancestrales; las que, traicionando de algún modo el trasfondo historicista de su argumentación, nuestros autores identifican exclusiva e inmediatamente con el arraigo forzoso de la religión católica que sobreviene a la conquista, en ignorancia plena de la subsistencia de incontables aspectos sociales y culturales de origen mesoamericano presentes en la configuración *actual* (mediados del siglo XIX) del imaginario social mexicano. Y es que para esa filosofía de la historia que subyace en el proyecto social de los conservadores mexicanos, el tiempo y la vida de nuestra nación se cuentan única y exclusivamente a partir de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo. Ni más ni menos porque con Colón contemporáneamente arriban a esta tierra la *verdadera* religión, la católica, y el poder *legítimo* del Rey; principios únicos y fundamentales para tener *una* historia o ser parte de *la* Historia.

Generalmente se atribuye al grupo de jóvenes maestros e intelectuales reunidos en el Ateneo de la Juventud el liderazgo intelectual del estallido revolucionario de 1910. A nuestro juicio, dicha afirmación incurre en varias faltas, amén de qué, a la luz de los hechos, resulta exagerada. Efectivamente los jóvenes ateneístas, entre quienes destacan por méritos propios José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Carlos González Peña y el dominicano Pedro Henríquez Ureña, constituyen una falange opositora y crítica al ya agotado y repetitivo positivismo académico de sus profesores, al que desafían y enfrentan con importaciones filosóficas asociadas al vitalismo y al espiritualismo. Sin embargo, más allá de la novedad y la frescura que peculiarizan al

pensamiento de Bergson, Boutroux o William James, debido a su dificultad interpretativa intrínseca pero, sobre todo, en razón de lo que podemos caracterizar como *exotismo*, difícilmente podían avecindarse en la precariedad intelectual de las masas en lucha, identificarse con la criminalidad pragmática de los generales revolucionarios ni atemperar, y mucho menos guiar reflexivamente, los debates de los políticos y los legisladores convocados a Querétaro para redactar una nueva Constitución —quienes permanecen atrapados en el canon judicializante de sus predecesores y ambiguamente receptivos al riguroso examen de la realidad mexicana y la crítica social que contemporáneamente a los ateneístas llevan a cabo “sociólogos” como Winstano Luis Orozco y Andrés Molina Enríquez, o luchadores sociales como los hermanos Flores Magón—, lo que hace un tanto absurda la tarea de buscar a Bergson, y aun a Caso, en el tejido práctico-discursivo de los proyectos y procesos revolucionarios realmente existentes. De manera que tanto el liderazgo como la calidad de precursores que se atribuye a los ateneístas puede explicarse como una construcción *ex post*, en tanto todos ellos, desde distintas posiciones privilegiadas y estratégicas (la Universidad Nacional, la Secretaría de Educación Pública, el servicio diplomático o los altos puestos burocráticos) efectivamente participan *no en la Revolución*, sino en la construcción de las instituciones culturales y educativas emblemáticas a la que dan lugar el finiquito de su ciclo armado y la clausura de la deliberación constituyente. Sin embargo, preguntarnos qué tanto de filosofía vitalista o espiritualista se conserva y subyace en el pensamiento y la práctica de los ateneístas convertidos en intelectuales orgánicos del nuevo régimen —o en sus acérrimos críticos, cuando éste les da la espalda— no deja de ser un tema de interés para la historia de las ideas en México; tanto como recuperar y reconstruir crítica y reflexivamente el devenir de sus posiciones y obras filosóficas maduras y tardías. Ni más ni menos, porque bajo la impronta gradualista y evolutiva que conservan casi todas las historias de la filosofía en México, se reconoce a Caso y Vasconcelos, pero sobre todo al primero, como las figuras más destacadas de una nueva o renovada etapa de la práctica de la filosofía en nuestro país, caracterizada por su profesionalización. Porque si bien el tumulto biográfico y vital de Vasconcelos lo aleja tempranamente de la cátedra, a él se debe la construcción de los espacios académicos en donde el cultivo de la filosofía encontrará,

por fin, un refugio tangible: la Universidad Nacional de México. Mientras a Caso (aunque no sólo a él) corresponde el mérito de convocar al grupo de docentes que a través de la Facultad de Filosofía y Letras reinstaurarán la “normalidad filosófica” en nuestro país.

Historiar el devenir del quehacer filosófico a lo largo del siglo XX mexicano ofrece dificultades especiales. En un primer momento, es relativamente complicado establecer qué escuela de pensamiento marca la pauta del quehacer filosófico en México, debido a que el estallamiento del canon positivista y la fundación de instituciones para el cultivo profesional de la filosofía propician un clima muy favorable para la propuesta y discusión de ideas de muy diversa condición y clase. Indudablemente las filosofías de Caso y Vasconcelos conservan una notable influencia, lo que en modo alguno obstruye la búsqueda y la adopción de posiciones alternativas que, casi fatalmente, provienen de importaciones y transplantes. Así, a lo largo de las dos primeras décadas posteriores a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras, se cultivan y enseñan la filosofía neokantiana, representada por Francisco Larroyo y Eduardo García Maynes, el racionalismo de Ortega y Gasset, entre cuyos cultivadores figura José Romano Muñoz, el neotomismo de Oswaldo Robles y la filosofía de la cultura, de inspiración psicologizante, cuyo expositor principal es Samuel Ramos, sin faltar seguidores, inclusive entre los ya mencionados, de Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Windelband, Alfred Adler o Paul Natorp.

Paradójicamente, y a pesar de la muy celebrada, pero como puede constatarse poco eficaz normalidad filosófica que implica el ejercicio profesional de la filosofía, es en sus antípodas, esto es, en el *desorden* ideológico-cultural que de suyo acarrea para el discurso una conmoción revolucionaria —y que sobrevive por muchos años en los debates político-culturales sobre el modelo de *sujeto* y de *estado-nación* que históricamente nos corresponde— es en donde se generan algunas condiciones que ofrecen a los filósofos la posibilidad de romper el cerco del extranjerismo. Es una vez más Vasconcelos quien encabeza, ahora en el ámbito teórico-discursivo, la lucha por incorporar al ejercicio del pensamiento filosófico los temas de “lo mexicano” y lo

“latinoamericano” a través de sus trabajos *La raza cósmica* (1925) o *Indología* (1926). Como lo señalaría años más tarde Emilio Uranga, la Revolución Mexicana habría inaugurado todo un horizonte de pensamiento y creación cultural que situaba en el centro de sus preocupaciones la pregunta por el “ser” de México y del mexicano. Pero no corresponde a la filosofía, en primer término, dicha preocupación, sino a los poetas, a los artistas plásticos, a los músicos, a los artesanos y profesores que, a partir de la intuición precursora de Gerardo Murillo, el Doctor Atl, y posteriormente en seguimiento de la inspiración y guía de Vasconcelos, se propusieron y llevaron a cabo un importante rescate y recreación artístico-cultural de todos aquellos aspectos de nuestra historia, nuestro *genio* y nuestro *espíritu*, que retrataban con mayor riqueza y elocuencia los aspectos esenciales de nuestra identidad nacional. De este modo, cuando en 1934 Samuel Ramos publica *El perfil del hombre y la cultura en México*, la filosofía se suma a lo que ya entonces puede ser considerado un gran movimiento. Pero la intervención de Ramos comporta un rasgo peculiar y tendencialmente contradictorio respecto al tono edificante que por lo común presenta el llamado nacionalismo cultural mexicano: el filo *crítico* de la filosofía. Tal vez sea ese tono sobrio y sombrío que atraviesa de principio a fin la obra de Ramos lo que impide el surgimiento en lo inmediato de una escuela de pensamiento filosófico abocada a lo mexicano; lo que sucederá más tarde cuando, ya transcurrida la primera mitad de los años cuarenta, con un artículo de Leopoldo Zea aparecido en *Cuadernos Americanos* y dos intervenciones del español transterrado José Gaos en la *Revista de Filosofía y Letras* (fundada por Eduardo García Maynes unos quince años antes) se inaugura toda una corriente de pensamiento que, sin lograr prescindir de importaciones filosóficas extranjeras, se da a la tarea de pensar y discutir al “mexicano “ y “lo mexicano” a la vista de lo que la filosofía puede aportar para la construcción crítica y reflexiva de nuestro saber de sí o nuestra autoconciencia.

Es justo reconocer que aun tratándose de un tema que debería concernir fundamentalmente a mexicanos, en el inicio y desarrollo de la llamada “filosofía de lo mexicano” José Gaos y otros profesores españoles tuvieron un papel muy relevante. En primer lugar como importadores y traductores de autores y obras filosóficas que proporcionarían una base sólida a la reflexión local, pero, posteriormente, como

estudiosos de nuestra propia tradición filosófica. El propio Gaos, tanto como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, María Zambrano o José M. Gallegos Rocafull trajeron, junto con «el éxodo y el llanto» (Leon Felipe) a Heidegger, a Dilthey, a Otto, a Meinecke y a los historicistas alemanes, y nos confiaron su propia versión de Ortega y Gasset. Con todas esas herramientas reflexivas, a las que se sumaron su propia obra textual y pedagógica, sus alumnos encararon el tema de lo mexicano en condiciones inmejorables, para escribir una de las más brillantes páginas de la historia de la filosofía en México. Animados por José Gaos y Alfonso Reyes, los más brillantes miembros de la generación de filósofos formados en la Facultad de Filosofía y Letras al promediar el siglo XX —nos referimos a Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez MacGregor— dieron vida al grupo Hiperón, con lo que, contemporáneamente a los trabajos de Leopoldo Zea, Justino Fernández, Julio Torri, Manuel Toussain, Rafael Moreno, Ángel María Garibay y otros viejos y nuevos maestros de la Universidad Nacional, se construyó y consolidó un robusto y rico filón de pensamiento humanista, coloreado con un indeleble tinte filosófico.

Concebido en el fragor de la lucha revolucionaria de 1910, dado a luz paralelamente a la fundación de las instituciones educativas y culturales de la revolución institucionalizada y madurado contemporáneamente al arribo de la “segunda mayoría de edad” de la filosofía mexicana (y en muchos sentidos gracias la articulación que conservaba con todo ello) el tema de lo mexicano perdió impulso e interés justamente al mismo tiempo que el movimiento socio-cultural (que un poco extrañamente siguió denominándose a través de los años “la Revolución Mexicana”) mostraba sus primeros síntomas de agotamiento. Según Emilio Uranga, el abandono de la reflexión sobre nuestro “ser” o nuestra “identidad” habría tenido como causas, por una parte, la intensidad y la profundidad con la que se debatieron sus problemas, lo que más tarde o más temprano dejaría a nuestros filósofos exhaustos; por otra, el hecho de que la burguesía nacional buscaba ahora en los Estados Unidos y en el modelo de vida norteamericano una identidad prestada, la que a su (poco) juicio representaba de manera más adecuada su anhelo de modernización y cosmopolitismo. Escritas hacia

1964, las palabras de Uranga resultarían proféticas también para el pensamiento filosófico, ya que tres años después, en 1967, con la fundación de la revista *Crítica*, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi dieron a conocer lo que podría considerarse el manifiesto y el programa de implantación y hegemonía de la filosofía analítica en México; una forma de quehacer filosófico identificado plenamente con el pensamiento cientificista dominante en las universidades inglesas y norteamericanas. El motivo que esgrimieron estos autores tenía que ver, indudablemente, con lo señalado por Uranga, por cuanto se exigía al quehacer filosófico el rigor analítico, sistemático y metódico que caracterizaba al pensamiento científico; dado que una nación como la nuestra, que se enfilaba directamente a la plena Modernidad, no podía distraer a sus intelectuales y filósofos en la búsqueda de quimeras espiritualistas, idiosincráticas o ideologizantes, sino invitarlos a empatar sus esfuerzos con el de los científicos y técnicos que *ahora mismo* nos llevaban de la mano hacia el único desarrollo verdadero: el desarrollo científico-material. Desde luego, la respuesta de quienes permanecieron fieles al programa de la filosofía de lo mexicano no se hizo esperar, por intermediación de Leopoldo Zea y de un nuevo valor de la filosofía en México: Abelardo Villegas. Sin embargo, estos últimos ya no las tenían todas consigo, y aun cuando una menguada corriente mexicanista (y ahora también latinoamericanista) perduraría hasta nuestros días a través de los trabajos y la cátedra del propio Villegas, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel u Horacio Cerrutti, el sólido arraigo de la filosofía analítica, a través de la importación de Russell y Wittgenstein, del Círculo de Viena, de la saga del neo-positivismo en las versiones de Popper, Hempel, Nagel y una larga cauda de autores norteamericanos contemporáneos, durante el último tercio del siglo XX quebró definitivamente el espectro de la filosofía que se cultiva en México en más de cuatro escuelas antagónicas.

Entre aquellas es preciso decir algo acerca del pensamiento marxista. La obra intelectual de Karl Marx es, en México, una materia de importación tardía. Prácticamente ausente de nuestro ideario nacional durante las dos primeras décadas del siglo XX, su conocimiento y difusión se asocian al ascenso del movimiento obrero y

a la fundación de organizaciones políticas que se reclaman abiertamente comunistas. A lo anterior habría de sumarse la filiación “socialista” o “de izquierda” de algunos maestros, intelectuales y políticos como Narciso Bassols, Alfonso Teja Zabre, Ignacio García Tellez y, principalmente, Vicente Lombardo Toledano. Sin embargo, el marxismo de unos y otros, es decir, de los militantes comunistas y los intelectuales de izquierda, deja mucho que desear por lo que se refiere al rigor teórico, metódico y discursivo que exhiben contemporáneamente sus pares europeos. Construido aquel marxismo a partir de una mezcla abigarrada de textos fragmentarios de los autores clásicos (Marx, Engels, Lenin) y de libelos meramente epigonales en su versión soviética, el primer marxismo mexicano es más declarativo que concreto; aunque conserva la virtud de mimetizarse con el tono retóricamente “socialista” del gobierno del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). Pero el movimiento obrero mexicano y los militantes de las organizaciones comunistas nunca fueron particularmente asiduos al estudio y al cultivo de las ideas, por lo que su representación discursiva recayó en un connotado intelectual de izquierda: el ya mencionado Vicente Lombardo Toledano. Las ideas fundamentales de Lombardo son una rara mezcla de evolucionismo spenseriano, materialismo sensualista, humanismo clásico, socialismo gradualista, ateísmo y retórica nacionalista, primero, e internacionalista y anti-imperialista después. De modo que su marxismo, reducido a lo que él entiende por “materialismo dialéctico”, muestra lo mejor de sí en una célebre polémica sostenida a lo largo de 1937 en contra del mismísimo Antonio Caso (para el caso acusado de espiritualista) en las páginas de un diario nacional. Muy poco de ese marxismo doctrinario se conserva en el pensamiento de una verdadera *rara avis* al interior del movimiento comunista mexicano: José Revueltas. En contraste con sus correligionarios, a Revueltas desde muy joven le interesan la lectura y la discusión de ideas filosóficas, lo que le permite construir en el curso de los años una sólida cultura marxista no dogmática que implica el estudio sostenido y profundo de la obra de Marx y de los marxistas occidentales más distinguidos de su tiempo; mientras se labra una igualmente sólida reputación de ensayista y literato. Pero como sucede a menudo con todo personaje de excepción, el pensamiento teórico de Revueltas no encuentra adeptos, y, acaso, ni lectores. Su celebridad y el estudio concienzudo de su obra filosófica, política y ensayística, son posteriores a su participación en el

movimiento estudiantil de 1968, su encarcelamiento en el Palacio Negro de Lecumberri (la Penitenciaría de la ciudad de México) y la muy tardía publicación de su obra completa.

En el seno de la academia, la implantación de la corriente de pensamiento marxista que podemos llamar, sin intención irónica, “marxismo de cátedra” se desarrolla, por una parte, a partir de la labor educativa del propio Narciso Bassols y de su círculo de colaboradores y discípulos en la Escuela Nacional de Economía de la UNAM; por otra, a través del magisterio de dos connotados marxistas y profesores españoles acogidos por la Facultad de Filosofía y Letras: Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vázquez. Al primero, más traductor que autor, debemos la versión española de las obras fundamentales de Marx y Engels. Al segundo, eminente autor, debemos un conjunto de obras originales y consistentes, entre las que destacan, por su rigor no exento de frescura *La filosofía de la praxis* y *Las ideas estéticas de Marx*, *Entre la realidad y la utopía*, *ensayos sobre política, moral y socialismo* o *El valor del socialismo*, al margen de incontables ensayos críticos y artículos reunidos posteriormente en libro. Como todo pionero filosófico en nuestro país, quizá lo mejor de Sánchez Vázquez ha sido su cátedra, en la que se formaron incontables generaciones de filósofos. Empero, el arraigo y la notable influencia del pensamiento marxista en el espacio filosófico mexicano es un fenómeno efímero y tardío, conocerá sus mejores años entre 1960 y 1980 y prácticamente desaparecerá, de plano o mimetizado con otras posiciones de discurso más aceptables y aceptadas por el desencanto posmoderno, en el curso de los años ochenta —aunque sería de todo grado injusto omitir en este apretadísimo recuento el pensamiento y la obra de un brillante marxista ecuatoriano avecindado en México: Bolívar Echeverría, cuya obra escrita indudablemente representa un desarrollo original del pensamiento marxista que insiste, en nuestros días, en enfrentar crítica y reflexivamente a los demonios de la contemporaneidad.

Con excepción del marxismo y la filosofía analítica, las distintas escuelas de pensamiento filosófico que se ha cultivado en nuestro país a lo largo de los últimos veinte años no dicen claramente sus santos y sus señas. Pero no es difícil descubrir

una mezcla de historicismo y existencialismo entre los herederos de Eduardo Nicol, quienes han ampliado su nómina de autoridades con Sigmund Freud y, más recientemente, con el Nietzsche que puede ser leído por mujeres. Mientras, entre los que se pueden seguir llamando “latinoamericanistas” se vuelve a encontrar el historicismo, al que se ha incorporado recientemente la hermenéutica por mediación de Levinhas, Ricoeur, Taylor o Todorov, según se ubique la argumentación del lado del “nosotros” o de “los otros”, se pregunte por la “identidad” o se transite por la “multiculturalidad”. Por otra parte, de la mano de la posmodernidad y el desencanto también llegaron la versión nihilista de la filosofía de Heidegger, el pragmatismo cínico de Rorty, la cualidad de nuevo “equivalente filosófico general” que se atribuye al pensamiento de Gadamer, el neo-neo-tomismo —que pretende pasar por contemporáneo ¡el pensamiento analógico medieval!— y la filosofía política anglosajona (en donde no dudamos en situar a Habermas). Y debe consignarse, no sin cierta pena, que la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos han *probado de todo*, se han convertido resueltamente (claro está que en fases sucesivas) en nitzscheanos, heideggerianos, segundo-wittgensteinianos, hermenéutas (de distintos pelajes), habermasianos, weberianos (de tercera generación), rawlsianos, pragmatistas y ¡oh paradoja! neo-mexicanistas, dando lugar a una mixtura ecléctica y mudable, sobre todo mudable, de posiciones y obras filosóficas. Es sin embargo inocultable el hecho que nuestra inspiración, nuestras temáticas y nuestros trabajos siguen perteneciendo, por *mor* a su fijación imitadora, a alguna corriente de pensamiento *ajeno*.

2. Apuntes para el estudio de la filosofía mexicana

A pesar del ensanchamiento problemático que *actualmente* nos permite discutir como conceptos filosóficos algunos aspectos y temas de la actualidad científica, histórica y social de nuestro mundo y nuestra circunstancia próxima, la vara con la que se mide y califica la actividad filosófica *en* México se asocia persistentemente con esa idea académica de filosofía que la define como una actividad absolutamente teórica,

sistemática y metódica, cuya verdad o pertinencia dependen en mayor medida de la fidelidad y consistencia con la que sus desarrollos atienden y justifican sus principios que de los *riesgos* que llega a correr el pensamiento reflexivo cuando, desatendiendo al canon, voltea la mirada hacia *lo más urgente*. De modo que aun reconociendo una intención filosofante entre algunos intelectuales u hombres prácticos, se concluye que en México la filosofía “propiamente dicha” es materia de importación, se conserva como patrimonio de profesores-filósofos “de oficio” y su nota distintiva es la carencia de originalidad.

Pues bien, en calidad de hipótesis provocadora, pensamos que más allá de su cultivo académico y sus aplicaciones prácticas coyunturales, también es posible contestar afirmativamente la pregunta sobre la presencia y el ejercicio de la filosofía en México a través del examen y la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones teóricas y discursivas, no necesariamente sistemáticas ni metódicas, asociadas a la necesidad de fundamentar consistentemente la propuesta de un proceso civilizatorio específicamente *mexicano*.

Se trataría, en principio, de recuperar, ordenar e interpretar imaginativamente el conjunto de intervenciones que bajo el ropaje equívoco de la expresión literaria, jurídica, antropológica o historiográfica y, por supuesto, los que se acomodan bajo el rubro de filosofía sin más, se articulan y proponen como elementos constructivos y constitutivos de un *Sujeto* histórico-cultural y un *Espacio-tiempo* específicamente mexicanos; bajo la consideración de que un nuevo Sujeto y un nuevo Espacio-tiempo son las condiciones de posibilidad de una nueva civilización. Hablamos, pues, de aquellas intervenciones que desde muy distintos ámbitos y niveles de la discursividad participan en la construcción de un saber de sí, un «sistema de experiencias» y un «horizonte de expectativas» *desde México y para México* y que, en cada etapa o configuración socio-cultural de nuestra historia (la Colonia, la lucha por la Independencia, la consolidación republicana de nuestra nación y el arribo a la Modernidad) conservan como eje vertebrador, postulado fundacional y principio de inteligibilidad la pregunta filosófica por el mexicano como Sujeto y por México como aquel Espacio-tiempo; es decir, aquellas

empresas intelectuales que, durante los primeros años de la conquista y la colonia interrogaron por la *novedad* de lo específicamente americano, posteriormente, durante los siglos XIX y XX buscaron respuestas a la pregunta por nuestra *identidad* y, en la actualidad, se articulan en torno a la pregunta por nuestro *destino*.

Es muy importante no pasar por alto lo anteriormente señalado porque constituye el hilo conductor de lo que sigue; de manera que es preciso aquí hacer un alto y un breve recuento. Dijimos, de entrada, que la pregunta ¿Existe una filosofía *en* México? podía ser contestada afirmativamente, pero que esa existencia, de permanecer en el espacio de las definiciones escolares, padecía deficiencias estructurales que hacían aparecer a la filosofía como una actividad poco original, sin legitimidad ni autenticidad y muy poca pertinencia. A continuación, consideramos dejar de lado el limitado punto de vista de los propios filósofos y propusimos buscar nuestra filosofía en aquello que en estricto rigor *no es filosofía* pero que, en el curso de la historia ha permitido la formulación de preguntas y respuestas *filosóficas*; y que, en ocasiones, ha suplido con mejor fortuna a la misma filosofía cuando de lo que se trata es saber qué y quienes somos, qué significa nuestra presencia y nuestro ser en el mundo y qué podemos esperar de todo ello. Preguntas y respuestas filosóficas de las que, en nuestro caso, se han hecho cargo alternativamente la literatura, la antropología, el derecho, la historiografía o la pedagogía, ajustándose a una suerte de programa de investigación y a un ejercicio reflexivo que, a nuestro juicio, se articula en torno a la pregunta por un Sujeto, un espacio-tiempo y un proceso civilizatorio propios, es decir, un *hombre*, un *territorio* y una *historia* específicamente mexicanos. Paralelamente, afirmamos que esa búsqueda, que ese largo y pesado proceso de autognosis, se había configurado a partir de tres preguntas específicas, las que correspondían a cada uno de los horizontes históricos a través de los cuales conocíamos y explicábamos nuestro devenir histórico y que podían entenderse así:

La primera pregunta ha sido por la *novedad*. Perplejos ante la emergencia de un mundo que no conocían y acaso ni siquiera imaginaban, los primeros mexicanos (la mayor parte de ellos europeos transplantados a nuestro continente) preguntaron, sobre

todo, por el carácter, la naturaleza, el ser del nuevo continente y de sus habitantes, de modo que entre los siglos XVI y XVIII la pregunta filosófica que verdaderamente podía concitar la reflexión profunda y original era, y no podía ser de otra manera, por *la novedad* del Nuevo Mundo y, en particular, de México; es decir, por todo aquello que en términos de novedad geográfica, física, antropológica, política y moral, implicaba su aparición en el horizonte comprensivo de los europeos, primero, y de los propios americanos después, en cuanto éstos últimos asumieron radicalmente su propia novedad y comprendieron que ya no eran, en estricto rigor, *occidentales*, pero tampoco, y menos aun, indígenas originarios de esta tierra. (Aquí, habría que agregar a nuestra reflexión el hecho de que el “descubrimiento de América” constituye un acto fundacional, un grado cero de la civilización que deja del lado *malo* toda esa historia que pertenece a los originarios pobladores de esta tierra, a los indígenas, y que, al quedar del lado malo, gravita negativamente en todo proceso posterior de autorreflexión y autoconocimiento).

La segunda pregunta es por la *identidad*. La pregunta por la novedad fue relevada (no necesariamente rebasada y dejada del todo atrás) por una nueva preocupación, auténtica y acuciante, por nuestra identidad, en cuanto nuestra nación se sacudió la tutela colonial española y formal y objetivamente dejó de “pertener” a un reino ultramarino para hacerse cargo de sí misma. Qué somos, cómo somos, qué es aquello que nos hace *distintos*; qué constituye nuestra propia herencia y qué debemos o podemos hacer con nuestra reciente libertad. Esa preocupación ocupó a nuestros pensadores y autores reflexivos a todo lo largo del siglo XIX y una buena parte del XX. A nuestro juicio se trata de una preocupación *auténtica* porque surge de y se articula ceñidamente con los procesos históricos, sociales y culturales en cuyo seno se construyeron nuestras instituciones emblemáticas y nuestra cultura nacional, de modo que la pregunta también era *acuciante*, y por lo tanto *legítima*, en tanto sus respuestas, todas ellas forjadas en la provisionalidad y la emergencia, desde muy distintos horizontes expresivos y reflexivos contribuyeron significativamente en la forja de nuestras señas de identidad, es decir, de eso que verdaderamente somos; aunque eso mismo haya sido, y aún sea, una irrisión o una tragedia.

La tercera pregunta es por el *destino* —y presumo que es a la que ahora mismo deberíamos abocarnos. Su formulación ya era imprescindible bajo el dominio de la pregunta por la identidad, dado que no es del todo sensato preguntarnos quienes somos sin agregar inmediatamente la pregunta “qué esperamos”. Sin embargo, su formulación explícita solamente apareció en el horizonte de nuestras preocupaciones cuando nuestra identidad, cuya forja, como dijimos, tuvo como precio lo mejor de nuestras fuerzas y nuestras inteligencias a lo largo de casi dos siglos, comenzó a manifestar signos de perplejidad o agotamiento; cuando caímos en cuenta que habíamos logrado salir de la tutela española solamente para caer en la tutela, acaso más despiadada y salvaje, de ingleses, franceses y norteamericanos; cuando fuimos concientes de la fragilidad de nuestras instituciones y nuestra futura y ya próxima condición histórico-cultural se ilustró con expresiones negativas y descalificaciones del tipo “barra o estrella”, “traspatio” o “basurero”. En ese contexto, preguntar por nuestro destino significó preguntar, al mismo tiempo, por nuestra postergada, inconclusa, cuestionada y siempre pendiente *liberación*. Pero ¿de qué teníamos que liberarnos? Justamente de un destino impuesto, de una vida, de una cultura, de un yugo ideológico y social que no habíamos elegido nosotros mismos y que, en cambio, nos había dotado con una identidad monstruosa; lo que revelaba que la querrela por la identidad había sido un fracaso y que de nuestra gloriosa *novedad* no conservábamos sino lo irrisorio, lo negativo, el lado *malo* de los hechos. Hasta aquí el recuento.

Lo anterior, desde siempre implicó para la filosofía generada en nuestro país el desglose pormenorizado de los lugares, estrategias y desenlaces discursivos en donde habría sido posible reconocer tanto la propuesta general de un nuevo proceso civilizatorio como sus elementos constitutivos, sobre todo aquellos en los que se presumía la presencia de desarrollos críticos y reflexivos sobre el contexto histórico-cultural que distinguían lo viejo de lo nuevo, lo auténtico de lo inauténtico, lo propio de lo ajeno. A nuestro juicio es posible encontrar esa intención en la obra de autores como Vasco de Quiroga, Bernardo de Balbuena, Carlos de Sigüenza y Góngora, Rafael Landívar, Lorenzo Boturini, Sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Xavier Clavijero o

Pedro José Márquez, en cuyo pensamiento se articulaba la intención implícita o explícita de *concebir* y *afirmar* lo mexicano, por virtud de su *novedad*, como el ámbito de lo *posible*, como un “corte” o “grado cero” históricos, como la oportunidad providencial o histórico-civilizatoria de un “nuevo comienzo” para la humanidad o, aun mejor, para la generación de una “nueva humanidad”. Por su parte, y ya como pensamiento propio de una nación presuntamente independiente y soberana, la filosofía tenía que haber sido requerida para acompañar, nutrir, templar y poner a prueba los elementos fundamentales de nuestro ser y nuestra idiosincrasia nacional, cuando lo importante era construirnos una identidad y un espacio cultural y espiritual propios; o ahora mismo, cuando nuestro destino se hipoteca a los poderes homogenizadores de la globalización. Dijimos que todo ello implicaba que la filosofía estuviera ahí, cerca y junto, haciéndose *una* con la crítica y la reflexión que requería el dar respuestas. Pero la filosofía “de escuela” no lo hizo, lo hizo a medias, o lo hizo mal.

Como puede observarse, en todos los casos señalados se ha tratado de preguntas *filosóficas* que evidentemente no encuentran en el marco del pensamiento filosófico escolástico, en el sistema general del saber renacentista ni acaso en el pensamiento moderno y contemporáneo específicamente *occidental* un espacio adecuado para siquiera formularse correctamente. Por lo que puede afirmarse que el defecto de aquellas intervenciones que han tratado de responder a nuestras interrogantes esenciales no es la falta de talante filosófico, sino que es defecto *de la filosofía* su manifiesta incapacidad para albergar y conducir la formulación de un cuestionario y la generación de una respuesta *históricamente* necesarios y *filosóficamente* pertinentes; asimismo, que la generación de esta “filosofía dispersa” entretejida en el multifacético relato mexicano constituye, en acto, una *crítica de la filosofía* en sus versiones escolástica, renacentista, moderna y contemporánea. Consecuencia de ello, es decir, de esa ausencia de la filosofía, es que el trabajo haya recaído en manos de otras disciplinas y de otros actores intelectuales, y que pueda encontrarse infinitamente más filosofía en el *Primero sueño* de Sor Juana, que en los afanes escolares y escolásticos de los profesores “de filosofía” de la Real y Pontificia Universidad de México; o que el *ensayista* Sigüenza y Góngora ponga en vergüenza al

atrasadísimo *científico-filósofo* Sigüenza y Góngora cuando pregunta por el sentido de nuestro ser; o bien, por último, y para recurrir a ejemplos más próximos, que el filósofo profesional Emilio Uranga, cuyo esfuerzo intelectual es particularmente notable, no haya tenido jamás la soltura y la destreza de un Efraín Huerta (poeta) o de un José Revueltas (escritor) para decirnos cómo son *verdaderamente* nuestro país y nuestra gente.

Acudimos necesariamente a una expresión extraña al léxico filosófico común, esto es, “filosofía dispersa”, porque los lugares en los que habitualmente se emplazan sus cuestionarios en principio no pertenecen a la filosofía “propiamente dicha” pero, igualmente, porque su formulación adquiere cuerpo y sentido a través de una infinidad de fragmentos discursivos de muy distinta condición y clase, cuya característica común es, justamente, la dispersión —la que entendemos no como dispersión física, sino *discursiva*. Hace mucho tiempo, F. M. Cornford acuñó la expresión “filosofía no escrita” para referirse a esas formas del pensamiento reflexivo que en Grecia se articularon desde siempre con sus producciones literarias, principalmente con el teatro. Con ello, el profesor inglés llamaba la atención sobre las diversas formas a través de las cuales las ideas filosóficas adquieren carta de ciudadanía en el seno de una comunidad de hablantes por vías que no son estrictamente filosóficas, pero que no por ello le van a la saga a la filosofía *escrita* cuando se trata, justamente, de construir una identidad nacional-cultural. Años más tarde, Michael Foucault propuso el enunciado “sistemas de dispersión” como sustituto o relevo arqueológico de las expresiones con las que habitualmente nos referimos a las ciencias: la física, las matemáticas, la historia o la filosofía, por considerar que éstos eran exclusivamente nombres con los que tratábamos de ceñir a un orden regular y a un límite académica e institucionalmente manejables (un archivo) lo que en rigor no dejaban de ser sino registros, episódicos y fragmentarios, de muy distintas estrategias de saber irreductibles a la síntesis. Pues bien, apoyados en estos antecedentes, proponemos la expresión “filosofía dispersa” para referirnos justamente a esa inabarcable gama de enunciados o preguntas filosóficas provenientes de muy distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que presumimos la presencia de una intención crítica y reflexiva, o en ciertos casos propiamente filosófica, que o bien no ha sido adecuadamente abordada e

interpretada por nuestros filósofos o simplemente ha permanecido ausente en nuestras agendas reflexivas.

¿Cuáles son los lugares, emplazamientos y desenlaces discursivos a los que debemos acudir para encontrar esa filosofía dispersa —ya que no podemos hacerlo en la tradición de nuestras universidades ni en nuestras escuelas de filosofía? No se trata, por supuesto, de buscar “filosofía” en todos y cada uno de los registros habituales de la literatura, la historiografía, el pensamiento jurídico-político, la antropología o materias afines, sino de encontrar y examinar, crítica y reflexivamente, fragmentos de discurso (o sistemas de dispersión) cuyos registros, justamente por su indudable perfil y hondura filosófica, se reconocen incidental y transitoriamente entretejidos en textos literarios, historiográficos, jurídico-políticos, antropológicos y aun técnico-científicos particulares. Aludimos concretamente, en un listado provisional y no limitativo, a los ejemplos siguientes.

En primer término, nos referimos a esa filosofía dispersa que *descoloca* o desplaza las argumentaciones de Las Casas, Alonso de la Veracruz y otros defensores de la condición indígena, o críticos de la conquista, hacia la especulación filosófico-antropológica cuando los recursos teórico-discursivos de la escolástica, aun en su versión humanista más desarrollada, no alcanzan a dar cuenta ni de la absoluta novedad/otredad de los americanos ni de la *irracionalidad radical* y la *inhumanidad* que distinguen los hechos de conquista. Aludimos también a la infinidad de ocasiones en que cronistas, historiógrafos y literatos asocian la novedad del Nuevo Mundo con la posibilidad de un “nuevo comienzo” o una “nueva humanidad” y que, en el caso de Vasco de Quiroga, lo invitan a dar un lugar y un tiempo reales a la *Utopía*. También consideramos que debe formar parte de nuestro recuento la exaltada declaración de amor que Bernardo de Balbuena le dedica a la ciudad de México —y Rafael Landívar a todo el país—, en la que no faltan alusiones a la juventud de sus hombres o a lo paradisiaco de su campiña, señalada como el espacio-tiempo en el que se construye y actúa un «nuevo Adán». Pensamos en el conjunto de significados que con el tiempo adquiere Guadalupe: madre, reina, albacea de la identidad, «escudo», la «nueva Eva»

en el poema de Landívar, estandarte insurgente...; sentidos que implican una nueva versión de pueblo elegido, salvación mesiánica o emancipación política; sin faltar en nuestro recuento los esfuerzos de Sigüenza y Góngora, Boturini o Clavijero para integrar *en la continuidad de una sola y misma historia* el pasado indígena, lo que de fundacional y heroico conserva el intermedio conquistador y un presente/futuro específicamente mexicanos. No afirmamos, con ello, que los historiógrafos de la filosofía en México hayan ignorado por completo los ejemplos que traemos a cuento. Pero ahí en donde algunos de ellos únicamente encuentran escolástica, y no más que escolástica, nosotros presumimos una aguda crítica no sólo a la escolástica, sino al humanismo renacentista y moderno en sus versiones filosófica, literaria, histórica y antropológica, el que nuestros autores prácticos revelan y denuncian como completamente inhábil para entender y expresar las peculiaridades de una nueva humanidad que no es ni puede ser la occidental.

En un segundo momento, podemos encontrar toda la filosofía que cabe en la pregunta por la identidad de México entretejida en el discurso historiográfico y de crítica cultural de Servando Teresa de Mier, o en las *Historias...* de Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante, José María Luís Mora o Lorenzo de Zavala; materiales preciosos para una reflexión profunda sobre los saldos insolutos de la Revolución de Independencia. Conservando el mismo tenor académico y academicista que caracteriza la historia de la ideas en México, en los estudios filosóficos dedicados a la obra de Gabino Barreda es frecuente encontrar alusiones a la *Oración Cívica* en las que se destacan las cualidades programáticas del documento o su defensa del pensamiento positivista. Aunque con menos entusiasmo se recupera la dimensión ideológico-filosófica del discurso barrediano, pasando por alto que la *Oración...* constituye una contundente respuesta filosófica al discurso ideológico y propagandístico que mantuvieron los más altos dignatarios del clero mexicano (a quienes Barreda no duda en llamar «traidores») durante la mayor parte del siglo XIX; de modo que la *Oración Cívica* que Barreda pronunciara en Guanajuato en septiembre de 1867, podría ser considerada como un fragmento de discurso en donde el positivismo opera no sólo como doctrina social y política, sino como emplazamiento crítico-filosofico dirigido en contra de toda forma de pensamiento teológico-metafísico conservador o abiertamente

reaccionario. En consecuencia, debemos emprender desde luego una lectura filosófica de la obra lingüística y socio-antropológica de Francisco Pimentel, de la filosofía de la historia mexicana que anima a los autores de *México a través de los siglos*, de las propuestas étnico-arqueológico-culturales de Manuel Gamio o de la invitación del Doctor Atl a la intelectualidad pre y post revolucionarias para buscar en nuestras expresiones plásticas todo lo que de auténtico y original tenemos. Por último, tendremos que hacernos cargo de lo señalando en su momento por Emilio Uranga, en el sentido de que a largo de la historia de México sus cronistas, sus poetas, sus literatos, sus músicos y sus artistas plásticos habrían precedido a los filósofos en la búsqueda y la comprensión de los elementos histórico-culturales que representan cabalmente nuestras señas de identidad; lo que Uranga encuentra lo mismo en la crónica del fraile novohispano Diego Durán que en la obra toda del gran poeta mexicano Ramón López Velarde, cuya *Suave Patria* ha hecho infinitamente más por la construcción de una autoconciencia mexicana que la suma total de los aburridísimos libros de Antonio Caso. Y a ello podríamos sumar la pintura mural de José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, o la fantasía visionaria de los urbanistas-arquitectos Carlos Lazo y Mario Pani, que al pensar y diseñar la Ciudad Universitaria introdujeron en nuestro imaginario artístico-espacial la épica fáustica de la modernidad. Todo esto en abono a la construcción de una identidad y de un espacio-tiempo propio.

En último término, las preguntas filosóficas que convoca el tipo de *destino* que queremos (y también el que *no* queremos) vuelven a aparecer en los poemas *Avenida Juárez* o *Los hombres del alba* de Efraín Huerta, en donde nuestra raíz más amarga reclama para sí, y para nosotros, la liberación de todos a través de la llama igualadora de la revolución; o bien, en la obra de José Emilio Pacheco, en donde encontramos una aguda crítica histórico-poética de nuestro pasado y nuestra contemporaneidad. Esa filosofía, si realmente sabemos cómo preguntar por ella, está también inscrita en la teología de la liberación de Samuel Ruíz, en la fotografía testimonial de Nacho López, en la literatura de José Revueltas, en el teatro de Rodolfo Usigli, en el cine de Luis Buñuel o del *Indio* Fernández, en la música del otro Revueltas, de Silvestre, y de los autores del ciclo nacionalista mexicano; y, por fin, podemos traer a cuento toda esa

filosofía dispersa que bajo la forma de una ética y una épica comunitarias desde siempre acompaña nuestras interminables luchas contra la injusticia. Porque igualmente aquí, en este tiempo mexicano, cuando nuestros profesores de filosofía prescriben el rigor científico (*a la yankee*) o la democracia deliberativa (*a la boche*) como reclamos únicos para, ahora sí, preparar adecuadamente nuestro arribo a la modernidad —o bien, del otro lado, y a tono con la posmodernidad, recomiendan reiteradamente *escuchar* lo que Heidegger hace decir al Ser, o adoptar a Gadamer como llave maestra para entender, también, la mexicanidad—, nosotros buscamos en las enseñanzas de la poesía o en las experiencias de la lucha social esa filosofía dispersa que desde la resistencia y la denuncia reclama más *justicia* que saber erudito, más *libertad* que citas en inglés, o en alemán... Considérese este recuento no como una *prueba* de lo dicho, sino como un *programa de investigación*.

Pero justamente por eso, porque se trata de un programa de investigación, su desarrollo implica como presupuesto deshacernos de prejuicios. Entre estos, en primer lugar, el prejuicio de concebir y entender la actividad filosófica única y exclusivamente como asunto académico, como “oficio” patrimonial de un cuerpo de profesores cuyo quehacer se reduce a un pensar, un escribir y un enseñar que es filosófico porque se adscribe a una escuela, un método, una técnica, un código o una jerga filosóficos, *aunque todo eso permanezca ajeno al verdadero esfuerzo del concepto*. Liberados de este lastre academicista, podemos ocuparnos de un segundo prejuicio, el que nos induce a ignorar o desdeñar la posibilidad de una filosofía dispersa. Hija de su tiempo, circunstancial y episódica, asistemática o sistemáticamente disipativa, esta forma de la filosofía se produce precisamente ahí en donde «lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer» (Gramsci) por lo que, en general, recurre *parasitariamente* a textualidades alternativas. La poesía de Balbuena es poesía, los relatos de Sigüenza y Góngora son relatos historiográficos, la fotografía de Nacho López es testimonio vivo; no nos confundamos, ninguno de estos autores o artistas es filósofo. Sin embargo, en ausencia de filosofía verdadera y ante la necesidad histórica, teórica y discursiva de una intención filosófante que se haga cargo y responda satisfactoriamente un cuestionario filosófico el poeta, el ensayista y el fotógrafo proceden *como* los filósofos. Su filosofía

es, pues, difusa, equívoca, ingenua si se quiere, pero es la filosofía *posible* en ese tiempo y en esa circunstancia. Lo filosófico de aquellas intervenciones no proviene entonces de lo sistemático o metódico de su reflexión o de su ceñimiento estricto a un canon (inevitablemente extranjero), sino de su *objetivo* y, sobre todo, de la naturaleza crítica o reflexiva, reconstructiva o terapéutica que son capaces de imprimir a sus preguntas y respuestas; es decir, de su capacidad para formular y responder *preguntas filosóficas*.

Que la pregunta que interroga por la necesidad, la posibilidad y la actualidad de un nuevo proceso civilizatorio para la humanidad es por derecho propio *filosófica*, no cabe duda; que su ámbito de reflexión es el que habitualmente conocemos como filosofía de la historia, tampoco. Hasta aquí, a partir de lo ya dicho y en el contexto del desarrollo actual de nuestros conocimientos, es posible afirmar la presencia de preguntas filosóficas al interior de los relatos grandes y pequeños que a lo largo de los siglos se han hecho cargo de la *novedad, la identidad y el destino* de México cuando, independientemente del carácter literario, antropológico, historiográfico, político o artístico de su textualidad, reconocemos en ellos los elementos *críticos y reflexivos* que reclama la construcción discursiva de nuestro propio ser y nuestra propia historia. Quedaría por dilucidar, caso por caso, la naturaleza y el mensaje de ese conjunto de fragmentos discursivos que presumimos filosófico-dispersos, los que no por casualidad representan lo esencial del patrimonio intelectual y de la identidad espiritual de México.