

Dificultades y alcances epistemológicos de la historia y la filosofía en la construcción del pensamiento mexicano del siglo XX¹

Fernando González Vega

Universidad Autónoma de Querétaro

Este trabajo propone abordar algunas dificultades y posibilidades teóricas y metodológicas que han surgido en la historia y la filosofía mexicana por parte de pensadores y estudiosos al pretender abordar la conceptualización y análisis sobre México en su conformación constante y desarrollo como nación.

Presentamos, en primer término, algunas dificultades y posibilidades gnoseológicas en los diversos accesos teórico-metodológicos utilizados y sus temáticas, la forma en que se estructura el conocimiento de cada una de ellas y la manera en que trata de validarla, tanto como disciplina por separado y como en su relación interdisciplinaria para una mayor comprensión del mismo.

Haremos más adelante descripción y análisis de cómo la historia de la historiografía en México ha abordado la conceptualización del país, ilustrándola en primer término con el tema de la Independencia; asimismo, se continuará con el análisis de las aportaciones de algunos filósofos y estudiosos de la filosofía mexicana y, en algunos casos, con la crítica de las categorías usadas y sus alcances explícitos que la diferencian y permiten ubicarla en su grado de desarrollo, mediante acercamientos epistemológicos que, por último, clarifiquen su estado actual y posibilidades a futuro.

PARA INTRODUCIRNOS...

Pensar la propia historia, la identidad y su vigencia para el presente y futuro, es una tarea común a las culturas y los pueblos, mediante sus disciplinas filosóficas e históricas. Para el caso de México, reflexionar sobre el pensamiento histórico y

¹ Publicado en el sitio del Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana en julio de 2016: www.filosofiamexicana.org Publicado por primera vez en el libro: Aureliano Ortega Esquivel, Javier Corona Fernández (coordinadores), *Ensayos sobre pensamiento mexicano*. Universidad de Guanajuato, Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.

filosófico requiere considerar las dificultades y posibilidades gnoseológicas hoy en día para comprender y desarrollar la filoso-fía mexicana a partir de una conciencia de lo propio en la perspectiva de la tradición e innovación de la cultura iberoamericana, siguiendo algunas de las ideas propuestas por Victórico Muñoz que nos dice "por su desarrollo histórico la filosofía mexicana y latinoamericana se encuentran en un momento de consolidación y creación muy particulares que habría que describir someramente para comprender qué hemos hecho, qué se está haciendo y qué falta por hacer" (Muñoz Rosales, 2011: 101).

Dificultades y posibilidades gnoseológicas del pensamiento mexicano en tanto histórico y filosófico

1. En relación con las condiciones de acceso al *objeto de estudio*

- a) La postura gnoseológica originaria para abordar y estudiar la conformación del pensamiento mexicano, desde el prehispánico hasta el contemporáneo, por parte de los historiadores y filósofos ha utilizado como acceso preferente tomar como referencia, sea para aceptarla o confrontarla, la *perspectiva eurocéntrica* basada en la racionalidad propia de los países conquistadores. Este acceso referencial ha provocado reacciones y posturas diversas que van desde la imitación y dependencia ideológica y cultural de complicidad hasta la confrontación directa con tintes claramente emancipadores y liberado-res, buscando una originalidad creativa.
- b) Otra dificultad para el abordaje inicial por parte de los historiadores y filósofos es la *desconfianza y escaso reconocimiento* por el pensamiento mexicano, sea por sus diversas manifestaciones históricas de transmisión, producción o práctica social (actividad política, educativa, periodística o cultural), sea por el perfil del autor o protagonista que lo propone (abogado, educador, clérigo, historiador, literato, empresario o funcionario público), contrastado con el pensamiento sistemático elaborado por académicos e instituciones de la filosofía y la historia. No obstante, el carácter práctico del pensamiento mexicano centrado en abordar *problemas específicos del contexto* está siendo reconocido gracias a sus aportes encontrados de corte situacional que lo hace más rico en sus propuestas como pensamiento propio.

2. En relación con las condiciones de constitución histórica y filosófica del pensamiento mexicano.

a) La primera dificultad, y a la vez una oportunidad, se refiere a la forma en que histórica, estructural y conceptualmente se fue conformando el país que hoy llamamos México. Su base geográfica, étnica poblacional y cultural presenta una complejidad rica y dinámica que constantemente aparece como soporte de cualquier estudio sobre México, sea de carácter científico, económico, político o social. Sin embargo, la conceptualización sobre México requiere una confrontación entre las demás disciplinas, pero especialmente la historia, con la filosofía que se gestó.

b) Una dificultad intrínseca identificada en la evolución disciplinaria de la historia y de la filosofía ha sido su variante de aislamiento o interrelación entre ellas en la forma de abordar las temáticas sobre el devenir y el pensar sobre México. En momentos de expresar y confrontar puntos de vista mediante la práctica política, educativa o social la interacción ha sido enriquecedora; en momentos de improvisación, imposición y difusión de intereses de grupos o instituciones el aislamiento disciplinario ha sido poco fructífera.

c) Uno de los aspectos de dificultad epistemológica que resaltan en la historia y la filosofía, cuando elaboran su conocimiento sobre México y su pensamiento, es el tipo tematización y formalización teórica metodológica que utilizan. Encontramos que los insumos para la constitución del conocimiento provienen tanto de datos empíricos como de interpretaciones que sobre los hechos hacen los sujetos o colectivos intersubjetivos que intervienen. Parece que estas dos posturas prevalecen en el tiempo, con diversos matices creando polémicas fecundas al respecto. No obstante, es necesario identificar temáticas y métodos que permitieron integrar una concepción formal y material del conocimiento del país como una práctica social de sus protagonistas y estudiosos ligada a la intencionalidad de clarificar el tipo de país que se necesitaba.

d) Por último, se constata que las aportaciones de ambas disciplinas han proporcionado un material rico e ilustrativo de una forma de pensamiento

enriquecedor y fructífero cuando se entrelazan los saberes, categorías y métodos (de una manera interdisciplinaria o transdisciplinaria) en función de los procesos políticos y sociales del país. Esto quiere decir que el carácter praxiológico del pensamiento mexicano permite confrontar e integrar disciplinas, visiones e ideologías de una forma metodológica concreta sobre intencionalidades de sus actores en cuestión, abriendo un camino de clarificación e interpretación más consistente.

¿Cuáles han sido, pues, los supuestos teóricos y metodológicos más relevantes que se han utilizado, históricamente, para conceptualizar y comprender la conformación y desarrollo de México?

¿Cuál ha sido el papel de la historia y de la propia filosofía, para contribuir en la comprensión histórica de un país, su memoria, identidad y su com-promiso con el acontecer del presente y su horizonte de futuro?

Algunos supuestos teóricos y metodológicos que contribuyeron a conceptualizar y comprender la conformación y desarrollo de México

Nos centraremos especialmente en dos grupos específicos: los historiado-res y los filósofos.

Desde los historiadores

En México se han ido configurando los estudios históricos e historiográficos de acuerdo con las épocas trazadas como demarcadoras de los acontecimientos, bajo criterios eminentemente cronológicos del país, tales como el México antiguo, el moderno y el contemporáneo; o bajo criterios positivistas y evolutivos donde la división de los periodos responde a una concepción progresiva del país: el prehispánico, el colonial, el independiente y el revolucionario. Este enfoque histórico supone un cierto patrón en el que el pasado es superado y sustituido por etapas superiores. Así, Aureliano Ortega critica la historiografía positivista que adoptó nociones descriptivas y no teóricas al dividir la historia patria "siempre bajo un patrón evolutivo, entre uno y otro no media más que un borrón radical: las figuras históricas

que sustituyen el pasado son siempre novedosas y siempre superiores. Como tales, implican la negación rotunda de lo que queda atrás" (Ortega, 2009: 28).

Entre los historiógrafos contemporáneos es común aceptar que la misión de la historiografía es tender "*puentes explicativos o comprensivos entre el pasado y el presente*" (Ortega, 2009: 12). El pasado ya no es, y para recuperarlo se requiere una compleja operación conceptual donde concurren saberes e instrumentos cognoscitivos para constituir la historia como disciplina. Los contenidos de la misma son los acontecimientos o hechos, las tendencias sociales que inciden en el tiempo presente y cuyo conocimiento nos ayuda a vivirlo, como menciona Lucien Febvre: "Yo defino gustosa-mente la historia como una necesidad E...] que experimenta cada grupo humano..., de buscar y dar valor en el pasado a los hechos, los acontecimientos, las tendencias que preparan el tiempo presente, que permiten comprenderlo y que ayudan a vivirlo" (Ortega, 2009: 11).

De esta forma, el saber histórico funge como clave explicativa para la comprensión del presente, mediante el análisis de los procesos próximos o lejanos. Esta actividad está condicionada por diversas intencionalidades, motivos o intereses de los actores del presente, específicamente representados por los que buscan la utilidad social, política o cultural que reporta el dominio del conocimiento del pasado, sea para buscar la preservación de la estabilidad actual o la promoción del cambio a futuro. Enfatiza Ortega Esquivel: "De tal suerte que los temas y problemas de la investigación historiográfica, tanto como los enfoques teóricos y metodológicos que inter-vienen en ella, regularmente corresponden a los beneficios que comporta el saber que produce" (Ortega, 2009: 14).

Así, el saber histórico cumple dos funciones: una de tipo teórica, explicativa y comprensiva; y otra de tipo intencional axiológica, tanto como expresión de valores ideológicos, como orientadora de la práctica social y política. Los historiadores conviven con esta dualidad que debe ser supe-rada y donde sus aportaciones teóricas deben estar articuladas a posturas y prácticas intencionales confrontadas con los problemas y retos del país.

Álvaro Matute (1981: 7), muy atinadamente, nos sugiere uno de los caminos para encontrar puentes disciplinarios entre la historia y la filosofía mediante el análisis de la teoría histórica:

[...] en toda obra historiográfica hay, implícita o explícitamente, una teoría de la historia. Nace ésta, cuando es explícita, del esfuerzo del historiador por puntualizar el por qué de los fines que persigue al investigar y cómo procedió para alcanzarlos..., cuando la teoría de la historia está implícita [...] es tarea de quien se dedica al análisis historiográfico encontrarla, infiriendo sobre las ideas y procedimientos de que se valió un determinado autor para dar término a su obra.

Asimismo, el conocimiento histórico es especializado, cuyo valor y grado de veracidad no se agota, también sufre una transformación comunicativa al difundirse con lenguaje convencional o mediático para insertarlo en el imaginario colectivo del pueblo, a través de relatos patrióticos, discursos jurídicos, políticos, educativos y sociales. De este modo, comenta Ortega Esquivel: "estas formas alternas de hacer historia (y de teoría implícita, como diría Matute) constituye un medio privilegiado para exponer, inculcar, y eventualmente imponer el proyecto en el que concurren los intereses particulares y las posiciones políticas de los grupos, clases y subclases que componen el espectro social" (Ortega, 2009: 20).

En una sociedad plural inmersa en contradicciones de diverso tipo, como la mexicana, el saber histórico está determinado por el lugar y la postura social desde donde se produce, cuyos motivos y razones la justifican como parte de su proyecto social. Para el caso de la historia mexicana, son clara-mente identificables los modelos conceptuales de las prácticas sociales del proyecto histórico mexicano de corte conservador y liberal, cuyos propósitos y acciones están orientados, el primero, a la estabilidad de las cosas, y el otro, como transformador, crítico o revolucionario ante la situación presente.

Para el caso de los estudios históricos de México, dice Ortega Esquivel, hay un desvío totalitario de éstos debido a las contradicciones teóricas y prácticas que emergen por la forma en que se elabora una historia oficial que está vinculada a las intencionalidades oficiales del estado mexicano, inmersa -en una confrontación de los intereses de los grupos de poder, según la época que se aborde. Por otro lado,

surge con dificultades y menos fuerza una historia no oficial que ha aportado elementos de conocimiento crítico con el propósito de desligarse de la comprensión oficialista de nuestro pasado, que "por el desvío totalitario que el Estado mexicano, directa e indirectamente ha provocado en el seno de los estudios históricos, en donde él mismo aparece ineluctable e irremisiblemente como fin al que conducen todos y cada uno de los hechos [...] rehén y víctima de esa orientación totalitaria, la investigación histórica [...] de nuestro pasado más remoto ha convocado menores esfuerzos y en general ha merecido una atención discontinua o episódica" (Ortega, 2009: 25).

Para ilustrar...

Ofrecemos algunos ejemplos que caracterizan el papel y pensamiento de los historiadores sobre la forma en que se aborda y conceptúa la Independencia de México.

Tenemos como antecedentes a la Independencia algunas obras sobre la historia de México escritas por pensadores que tenían una visión de la Nueva España en sí misma y en relación con las demás colonias y al reino español de la siguiente manera:

a) *Preludio*

En el siglo XVII, en la metrópoli española se elaboraron los primeros escritos de teoría explícita, en materia de preceptiva histórica que escribieron sobre la conquista de México, Antonio de Herrera y Bartolomé Leonardo de Argensola, siguiendo los trazos metodológicos del Luis Cabrera de Córdoba (1614). Ya en tierras americanas, Antonio de Fuentes y Guzmán, descendiente de Bernal Díaz del Castillo, escribió en Guatemala unos Preceptos Historiales que aparecieron en la Biblioteca Palafoxiana de Puebla.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la América española se había introducido en la aventura del descubrimiento de lo moderno desde su propia perspectiva, aún aventajando las modernizaciones propuestas desde Madrid. Los jesuitas contribuyeron, entre otros, con esta renovación y con la causa del americanismo.

Después de ser expulsados, dice Carlos Fuentes (4992: 251): "se vengaron de la corona española escribiendo historias nacionales de las colonias. El jesuita chileno Juan Ignacio Molina escribió (desde Roma y en italiano) su *Historia nacional y civil de Chile*, en tanto que el jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero escribió (también desde Roma y en italiano) su *Historia Antigua de México*".

Estas obras dieron un gran sentido de identidad a la emergente nación-hispanoamericana, la élite criolla, a las clases mestizas y de manera tangencial, a los indígenas. Y en algunos casos, una perspectiva social común para hispanoamérica, como la que expresó, en 1792, en el tercer Centenario del descubrimiento de América, el jesuita Juan Pablo de Viscardo y Guzmán (Fuentes, 1992: 251), peruano, que escribió desde Londres lo siguiente:

El nuevo mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios... Nuestra historia de tres siglos acá..., se podría reducir a estas cuatro palabras: *ingratitud, injusticia, servidumbre y desolación* [...].

Hay casos intermedios entre la teoría de la historia explícita y la implícita, como el de Lorenzo Boturini, quien fue el primer historiador que aplicó en 1746 la propuesta de Gianbattista Vico al mundo náhuatl, según la antigüedad clásica occidental.

Retomaremos algunos comentarios, especialmente del trabajo de compilación de documentos relativos a la Guerra de Independencia, llamada benemérita *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México, de 1808 a 1821*, de Juan E. Hernández y Dávalos, publicada en seis densos volúmenes, entre 1877 y 1882 (volumen por año), en la imprenta de José María Sandoval (Biblioteca de *El Sistema Postal*).

En este texto se analiza la historiografía de la Independencia de las obras de varios historiadores. Partiendo como eje central de la Historia de México de Lucas Alamán, Hernández Dávalos pasa revista, enjuiciando otras historias de México que más renombre les dieron a Carlos María Bustamante, fray Servando Teresa de Mier,

Lorenzo de Zavala, José Ma. Luis Mora, Anastasio Zerecero, Fernández de Lizardi, Liceaga, Rivera Cambas y Castillo Negrete. Algunas de las opiniones de esta obra reflejan su importancia para el estudio histórico de esta época; nos dice Alfredo Chavero: "Es tan importante que sin [ella] no creo que se pueda conocer ni escribir la historia de nuestra Independencia" (Hernández, 1967: 115-128).

Para identificar las condiciones y factores que intervienen en el trabajo del historiador, en tanto colaborador del conocimiento histórico y como personaje comprometido con cierta orientación ideológica y práctica social, Hernández Dávalos (1967: 115-128) introduce la variable importante de ser también protagonistas del proceso revolucionario, situación que le imprime una peculiaridad de tomarse en cuenta, al afirmar:

Las causas y peripecias que prepararon y realizaron, después de una revolución de once años, la separación política de la Nueva España de su metrópoli, han sido apuntadas, escritas, comentadas por muchos hombres eminentes; pero estos trabajos adolecieron de un defecto, y era que estaban hechos por los actores o los interesados de aquella evolución social.

Cabe aclarar que varios de los pensadores que son considerados historiadores también son filósofos, por lo que haré comentarios en relación a su aportación histórica, y, en la medida que sea pertinente, haremos lo concerniente a la filosofía. Esto es comprensible, ya que en esos tiempos los personajes tenían un perfil más amplio, donde estas disciplinas estaban íntimamente relacionadas.

b) *Primeras historias y protagonistas*

A continuación solamente abordaré algunos de ellos para clarificar la conceptualización de independencia, desde la historia y de la filosofía, como ejercicio metodológico de nuestro trabajo.

José Servando Teresa de Mier y Noriega (1763- 1827), quien como predicador dominico, historiador, filósofo y luchador político, entre sus obras y su práctica social, nos aporta su visión histórica y su concepción de la Independencia fundamentalmente a partir su obra *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac o verdadero origen y causas de ella, con relación de sus*

progresos hasta el presente año de 1813 y ¿Puede ser libre la Nueva España? (1820).

Su libro *La historia de la Revolución de la Nueva España* fue la causa de su persecución política, ya que se propuso como método e intencionalidad histórica "exhibir los documentos en que se funda para que el lector juzgue o renuncie al derecho y aún la esperanza de ser creído... suprimiendo lo impertinente entrever los demás de manera que resultase formada de ellos la tela de la historia" (López Molina, 2010: 76).

La *Historia* tiene como propósito bajar a los hechos que le permitan argumentar el derecho de que los americanos podían establecer sus propias juntas soberanas, igual que los peninsulares. Así, su historia tiene un fin justificatorio de este derecho, siendo los hechos el material necesario para argumentar. Como señala López Molina (2010: 77):

Mier se convierte en el primer hispanoamericano que teoriza sobre el movimiento de 1808 y lo caracteriza como una revolución; por ello asegura que la deposición fraudulenta del Virrey Iturriigaray que realizó el grupo europeo encabezado por Gabriel Yermo fue la gota que derramó el vaso y se convirtió en la culminación de una larga cadena de agravios que se remontaban hacia el pasado hasta la misma llegada de los españoles a tierras mexicanas.

Como método, Mier va retomando diversos tópicos y conceptos en la narración de su Historia, tales como los argumentos de Talamantes sobre la pérdida de derechos naturales, después de la firma del pacto; la posibilidad para que el pueblo recobre legítimamente su soberanía al faltar los reyes; la potestad legislativa recobrada; al recuperar el pueblo su soberanía está facultado para constituirse nuevamente en gobierno, entre otros tópicos.

En su obra *¿Puede ser libre la Nueva España?*, Mier afirma que la Nueva España debe tener independencia total, con un gobierno unificado, con un cuerpo representativo de la nación como Congreso y reconocida como nación independiente por otras naciones. En su etapa final, Mier deja su visión monárquica y asume el republicanismo, como el norteamericano, y esto lo plasma en la Constitución de 1824.

Así, podemos inferir inicialmente que Mier narra hechos con el propósito de argumentar derechos y justificar fines. Este enfoque historiográfico y filosófico no es de tipo explicativo o teórico, sino orientado a beneficios específicos en lo político y social.

Carlos María Bustamante (1774-1848), que fue cronista, historiador, periodista y político mexicano, puede ser representativo de este grupo, pues como criollo ilustrado se impuso la misión de dotar a la nueva nación, de un pasado heroico al cual reverenciar, con una identidad que la mantuviera unida. Influenciado por Clavijero y Humboldt, tomó del primero el nacionalismo mexicano, que lo plasmó en su obra *Cuadro histórico*; del segundo, enfatiza las riquezas latentes que poseía el virreinato que le posibilitaban la ascensión de México para lograr ser una nación importante.

Bustamante tiene como objetivo fortalecer la identidad nacional, la unión de los mexicanos, mediante la creación de una representación de la heroicidad de los personajes y expone sus razones:

Notaba con sentimiento que las personas que fueron testigos presenciales, y que habían sobrevivido a tan grandes acontecimientos (la guerra de independencia) iban desapareciendo rápidamente y que a vueltas de pocos años se encontrarían muy pocas capaces de instruirnos con verdad de lo mismo que vieron... alléguese a lo dicho que muy poco o casi nada se había impreso de lo que pudiera dar honor a los americanos (Bustamante, 1985: 2). "(Escribí) Para alentar a los mexicanos recordándoles los sucesos anteriores y los puntos de defensa que deberán ocupar para resistir esta invasión (de los españoles otra vez), juzgue a propósito marcarles lo pasado para que aleccionados por la experiencia pudieran hacer una defensa vigorosa, y obtener un triunfo completo (1985: 1v-v).

Las fuentes de su obra son personajes como Mariano Michelena, *El Diario de México*, *La Gaceta de México* y el Archivo del Virreinato; también utiliza como fuente estribillos, canciones, referencias a *El Cid*, *El Quijote*, *La Biblia* y la historia griega y romana, como elementos para refutar a los adversarios, con un corte casi apologético, que refleja no un pensamiento que tenga como propósito no tanto razonar y ser libre y crítico, sino pro-mover que al pueblo "...le pide que crea lo que

él dice, porque él es alguien que sabe pensar" comenta Luis Carlos Cuevas en un estudio que hace de su obra (2006: 55).

Desde el punto de vista historiográfico, *El cuadro histórico* es una pintura, una representación que se dirige a causar emociones en el lector, más que explicar los hechos. Sus recursos son metáforas visuales, tratar a los personajes como novela histórica, para resaltar las "virtudes" de los héroes. Este enfoque historiográfico refleja una concepción cristiana de la historia, de corte providencialista, dice Cuevas siguiendo a Collingwood, "la historia tendrá que ser providencialmente... y comprenderá el discurso histórico en épocas y períodos" (2006: 56).

Para concluir nuestro comentario, diremos que la obra de Bustamante es indispensable como fuente para comprender a los insurgentes en sus actos y su supuesta justificación, así como identificar la fundación del panteón heroico de la patria mexicana, bajo la unidad nacional, de tipo religiosa y del orgullo por la independencia que debe sentir el nuevo ciudadano.

Lucas Alamán (1792-1853) es también un historiador representativo de esta época y de quien podemos iniciar nuestro análisis conceptual con algunos breves comentarios. Alamán vivió en su juventud los últimos años de la Nueva España y los primeros del México independiente, situación que le condiciona o determina elaborar su visión de la Independencia de México, incorporando elementos conservadores, tales como los de permanencia y continuidad de las estructuras económicas y sociales novohispanas. Por ello, la postura del autor es polémica y representativa de las diversas tesis conservadoras que convivieron y caracterizaron en esa época a los grupos de poder y segmentos de clases sociales específicas. Hernández Dávalos ubica esta obra de Alamán de la siguiente manera:

La Historia de México del señor Alamán es la más considerada en Europa por varias razones. Porque escrita con un criterio contrario a la independencia mexicana, halagó los intereses lastimados por ella; porque su estilo atractivo y su narración fácil la hizo accesible a la lectura; y porque tuvo una ventaja, en la que se fijan poco los autores: la belleza tipográfica... en el fondo, Alamán era un parcial, un enemigo de la independencia; su obra, si se la examina fríamente, es un folleto político en seis tomos de 500 páginas cada uno, que comienza con

elogiar la prosperidad colonial y concluye con una especie de maldición sobre la raza mexicana. Sin embargo, la coordinación de los hechos, la serie cronológica, los diversos documentos insertos en ella, la hacen apreciable como obra de consulta (Hernández Dávalos, 1.967: 49).

La *Historia* de Alamán estaba orientada a cumplir un fin político y una necesidad de refutar otras posturas, pues en sus variadas notas se observa como una contestación a *El cuadro histórico* de don Carlos María Bustamante.

La historia se vive y se hace desde la propia posición ideológica y social en que se coloca. En el caso de Alamán se reflejan tanto las concepciones intelectuales recargadas a la conservación de las estructuras hispánicas, apoyado por el pensamiento del inglés E. Burke y su rechazo a los pensadores de la revolución francesa, como por su práctica social y política en los diversos puestos que ocupó en los Poderes Ejecutivo y Legislativo.

La concepción y visión de la independencia de México sostenida por Alamán, sintetizada por el estudio de Luis Patiño Palafox (2011: 8), es la siguiente: "el principal objetivo de Alamán fue refutar la idea de que México había nacido con la revolución iniciada por Hidalgo y su paternidad hacia la nación, respondiendo que fue con Iturbide —quien había logrado la Independencia— que había surgido la nación".

Para Alamán, el cura Hidalgo representaba el resquebrajamiento de las instituciones que habían sostenido la Nueva España por tres siglos, y un camino falso para lograr la emancipación de la Corona. Consideraba que la emancipación debía lograrse por otros medios pragmáticos y otras visiones ideológicas, señaladas en el Plan de Iguala y compatibles con la continuidad de las estructuras novohispanas, pero bajo un tratamiento de igualdad y madurez entre las naciones, encabezados por Iturbide. Estos señalamientos del Plan se basan en la conservación de la religión católica, sin tolerancia alguna; la absoluta independencia de este reino, como monarquía moderada (imperio) y la unión entre europeos y americanos.

Así, la ideología y la práctica política de Alamán coinciden en ver benévolamente la influencia de tres siglos de dominio español y presentar una opción política que mantuviera la continuidad de las instituciones que habían dado orden y civilización a la Nueva España, considerando un adecuado régimen de gobierno, la religión y una relación positiva de los diversos grupos sociales hegemónicos.

Pero, entonces, ¿cuál es la concepción teórica historiográfica de estos autores? Siguiendo el pensamiento de Aureliano Ortega Esquivel mencionado anteriormente, nos remitimos a considerar que el saber histórico cumple con dos propósitos: uno de tipo teórico explicativo y otro de tipo orientador y práctico de las intencionalidades y motivos que responden a obtener los beneficios de un proyecto político, económico y social.

En la parte narrativa y la glosa de los hechos de la revolución de independencia, los elementos teóricos explicativos historiográficos no son muy explícitos, son de corte inmediatista y dependientes predominantemente de autores extranjeros, sean franceses o ingleses; y, por otro lado, sí aparece explícitamente un proyecto político y económico criollo derivado de los diversos grupos y clases sociales en pugna.

Considero, pues, que las obras de historia de México elaboradas por estos autores no contienen elementos teóricos explícitos de una historio-grafía más completa, que rescate desde las bases propias de los pensadores novohispanos de la corriente humanista y republicana, y establezca un debate de teorías e ideas entre la verdad histórica, en términos de hechos científicamente abordados y las explicaciones basadas en un enfoque crítico y análisis más integral, en lo filosófico y la práctica social consecuente. Este trabajo se fue realizando poco a poco en las siguientes etapas historiográficas del país.

c) *La historiografía moderna mexicana (siglo XIX y principios del XX)*

Se puede establecer la década de 1845-1855 como el periodo que favoreció la reestructuración del modo de elaborar la historia en México. En esa labor

participaron personajes tanto del partido conservador (Lucas Alamán y José Gómez de la Cortina) como liberal (Guillermo Prieto y Manuel Orozco y Berra). La dualidad de visiones y concepciones ha sido insuficiente, como paradigma, para entender a México a partir de historiadores porta-dores del atraso o permanencia, y otros como promotores del progreso o el cambio. Más bien, unos y otros se han entrelazado en torno a un objetivo común: modernizar a México, ponerlo al día, según las experiencias del contexto propio e internacional.

Así, la historiografía tradicional se había dedicado a hacer resaltar es-tas diferencias o dualidades de la visión y práctica social, producto de los grupos que se disputaron o disputan el poder político en el México del siglo xix, es decir, del enfrentamiento entre liberales y conservadores como "el conflicto entre dos propuestas antagónicas e irreconciliables. Sin embargo, nos dice Gutiérrez Grageda (2003: 53), en las últimas décadas ha tomado fuerza el enfoque que pretende recuperar los elementos de convergencia entre los grupos en pugna". Esta propuesta está impulsada, desde los años sesenta, por Edmundo O'Gorman (1977: 25), quien planteó afrontar el análisis del conflicto liberal-conservador no como dicotomías irreconciliables, sino como "la trágica incomprensión" de dos proyectos que buscaban el mismo fin.

Si bien O'Gorman acepta que "el problema de identidad de la nueva nación quedó como concebido como el de una disyuntiva entre *seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o llegar a ser, por imitación, como Estados Unidos*".²

El identificar que tanto la postura conservadora como la liberal, con sus diversas modalidades, coinciden en buscar para México su emancipación, autonomía y el progreso o la modernidad como nación, permite ir construyendo la historia con referentes en constante confrontación, análisis y clarificación. Al analizar, por ejemplo las propuestas de Lucas Alamán y de José María Luis Mora en relación al papel de las revoluciones, se difiere en el camino y medios, pero no en la meta; comenta. Abelardo Ville-gas (1966: 104): "la meta es la misma, la

² Cursivas del autor

diferencia entre ambos pensado-res se origina en la consideración de los medios para obtenerla y de los modos cómo ésta se manifiesta".

Cabe aclarar, también, que estas posturas no son tampoco tan opuestas e irreconciliables, ya que algunos autores, entre los que destaca Abelardo Villegas (1.966: 104-105), quien señala que los dos bandos son dos formas de liberalismo, uno más radical que otro, por motivos de conflicto de clase:

Como se ve, las filosofías liberales y conservadoras, son una sola: la filosofía del liberalismo. Sólo que difieren en su interpretación; en un caso se hace una interpretación radical, en otro, una interpretación efectivamente conservadora... la lucha entre conservadores y liberales es, pues, más que una lucha de principios, un conflicto clasista.

En diversas épocas, hubo dominio preponderante de la línea conservadora o de la liberal, dependiendo del momento y situación política que se vivía. Al principio de movimiento independentista, prevaleció la visión conservadora; y en la medida en que se logró la estructuración básica de tipo político y jurídico y su consolidación en la reforma, la postura liberal prevaleció como forjadora de las instituciones y proyectos: "si reconoce-mos, incluso hoy en día, el dominio de la ideología liberal en la interpretación de la historia de México, ese pasado 'conservador' de la historiografía tiende a oscurecerse" (Zermeño, 2005: 41).

El origen del paso relevante hacia el progreso y la modernidad se explica por el triunfo militar del partido liberal ante el conservador, que en nuestro tema es "la substancialización liberal de la historia de México, cuya expresión historiográfica se encuentra en la obra colectiva México, a través de los siglos, coordinada por un general y político, Vicente Riva Palacio, impide apreciar en su debida dimensión el proceso de construcción del discurso histórico moderno, en el cual el bando conservador jugó un papel de máxima importancia", asevera Zermeño (2005: 41).

Un primer grupo de historiadores conservadores, entre los que se encuentran Lucas Alamán, Joaquín García Icazbalceta y José Fernando Ramírez, concibe su trabajo en construcción al considerar que había que poner los cimientos de la historia de México para que las siguientes generaciones la continúen. Esa misma

idea tienen los autores del primer *Diccionario Universal de Geografía e Historia* elaborado entre 1853-1856.

Un segundo grupo de historiadores, que está identificado con el triunfo militar del liberalismo en 1867, representado por Vicente Riva Palacio, Francisco Sosa, José María Vigil y Justo Sierra, concebirá su trabajo como la culminación de un largo proceso. Se refuerza esta postura con la versión corregida del *Diccionario Universal* coordinado por Antonio García Cubas y la síntesis histórica de Justo Sierra expuesta en *Evolución política del pueblo mexicano*. Cabe señalar que el positivismo se incorpora con Gabino Barreda, como una filosofía que, como dice Zea (1975: 57), "ve en el liberalismo mexicano una expresión del espíritu positivo". Barreda, en su *Oración cívica*, sostiene que no basta la emancipación política, sino la mental, la educativa y cultural libre de los lazos religiosos del poder del clero. "Sin esta marcha progresiva del espíritu positivo, no se podía explicar la historia de México,... y no podría explicar la independencia de México" (1975: 57).

A finales del siglo XIX, el positivismo es la orientación intelectual preponderante. En el campo de la historiografía algunos autores como Antonio Parra, Francisco Bulnes y Ricardo García Granados aportaron ideas importantes acerca de la historia y su investigación, tanto a nivel de método (Parra y Bulnes), como por parte de García Granados "la revisión crítica de las diversas teorías deterministas entonces en boga: climática, racista, biológica, providencialista, etcétera, para proponer la suya, que si bien no trasciende al positivismo, sí le da una vertiente en la que se recupera la libertad humana dentro del plan general de la historia, nos aporta", sostiene Álvaro Matute (1981.: 11).

Ambos grupos contribuyen, en gran medida, a clarificar dialécticamente la concepción de la historia de México como reflejo de la realidad política y social y su consecuente interpretación.

¿Cuál podría ser la contribución a la historia de México de los nuevos intelectuales del periodo revolucionario del siglo XX?

Supuestamente la aparición del grupo de intelectuales que debatieron el positivismo vigente, tales como Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Daniel Cosío Villegas, Silvio Zavala, entre otros, pusieron en entredicho la historiografía de corte positivista, dejando bases para una historiografía más científica y a la vez más filosófica.

La polémica entre el positivista Agustín Aragón y Antonio Caso desterró al positivismo de la teoría de la historia, diluyéndose como concepción del mundo que explicaba los hechos en función de un estado evolutivo, para circunscribirse a un simple método o un ejercicio empírico atrapado en un pragmatismo político. Matute afirma: "Entre los años que van de la revolución armada al cardenismo, la historiografía mexicana ejemplifica la disolución del positivismo en un empirismo tradicionalista y en un pragmatismo político" (Matute, 1981: 12).

El empirismo se refugia en un trabajo erudito (García Icazbalceta y Paso y Troncoso) dedicado a encontrar y publicar documentos inéditos; mientras que el pragmatismo político (políticos civiles y militares) se dedica a convencer acerca de la versión de los hechos como la respuesta oficial que da la revolución a la historiografía, invadiendo también al terreno educativo, con una fuerte dosis de nacionalismo, donde la revolución hecha gobierno dará su interpretación de la historia de México para modelar las conciencias. Como reacción, los intelectuales católicos harán su propia interpretación de la historia, reactivando los conflictos entre la iglesia y el Estado y su repercusión en la historiografía.

Otra corriente derivada de la revolución es la que incorpora elementos marxistas a la interpretación de la historia (Teja, Mendizábal, Chávez, Cué, etcétera), que aunque aplicaron de una manera parcial y mecánica la teoría, lograron separarse del empirismo vigente.

d (La profesionalización e institucionalización académica de la historia (1940-)

Como condiciones previas a su ejercicio, la sociedad científica agrupada en el Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, junto con la Es-cuela de Altos Estudios, favorecieron la profesionalización de la historia. El Archivo General de la

Nación y algunas Secretarías de Estado impulsaron la recuperación y difusión de colecciones documentales. En tiempos de Cárdenas se fundó el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Dentro del campo universitario se fundó el Laboratorio de Arte que dio lugar al Instituto de Investigaciones Estéticas (Toussaint, Maza, Fernández, etcétera); lo mismo sucedió con el Instituto de Historia con Martínez del Río y García Granados. Es importante mencionar la incorporación de los intelectuales españoles transterrados, que en el terreno de la filosofía, la historia, el derecho, la antropología y la sociología impulsaron el análisis de la teoría de la historia. A estos esfuerzos se unió el trabajo editorial consistente, con la creación del *Fondo de Cultura Económica* por Daniel Cosío Villegas y la UNAM creó su imprenta universitaria.

Entre 1940 y 1968 aparecen en México diversas corrientes historio-gráficas: el historicismo, relativismo histórico y perspectivismo, alimentadas por Alemania (Ranke), Italia (Croce) e Inglaterra (Collingwood) que, a través de Ortega y Gasset y los transterrados, llegaron a este país. Otras corrientes llegaron del neopositivismo (más ligado a un empirismo sistemático que tradicional); el marxismo que aportó elementos teóricos no sólo para la historia, sino para la economía, la sociología y la ciencia política.

El ingreso de México a la historiografía moderna no sigue una trayectoria única y lineal. La pregunta por la identidad de México y la pugna entre conservadores y liberales, hispanistas e indigenistas fueron retomadas por la Revolución y quedaron irresueltas. Por otro lado, la búsqueda de imparcialidad y objetividad de corte de Ranke requirió volver al origen de los hechos, volver a los archivos y prescindir de otras interpretaciones ajenas a éstos, percatándose también que hay mediaciones que distancian al pasado del presente. Así, "en el oficio moderno de la historia se pueden con-jugar nostalgia por el origen e imposibilidad creciente para encontrarse con él cara a cara" (Zermeño, 2005: 43).

Cabe mencionar que en 1945 se inició un debate y mesas redondas entre Edmundo O'Gorman y Silvio Zavala como protagonistas del relativismo y del neopositivismo. En estas mesas también participaron Alfonso Caso, José Gaos y

Ramón Iglesia, por parte de O'Gorman; y a Altamira y Barnés, por parte de Zavala. El debate se centró sobre la verdad histórica: los primeros, sosteniendo la postura de una historia basada en una visión total y de corte eminentemente filosófico, social y humanista; el segundo grupo que sostenía la científicidad de la historia, donde el trabajo sobre los datos y su validación tenían primacía. Este debate enriqueció y dio luces para seguir buscando la profesionalización de la disciplina a partir de esta relación interdisciplinaria, entre lo filosófico y lo científico.

Así, la profesionalización de la historia tomó el giro académico de la especialización. Los instrumentos de análisis y sus enfoques teóricos requirieron dividir las épocas y los ámbitos de estudio, "mostrando una cuasidependencia de la historiografía económica, la social, la política, la del arte, la de la ciencia y, en general, de todo aquello que constituye la cultura", afirma Matute (1981: 25-26).

En lo concerniente a definir el estatus científico y filosófico de la historiografía con temática mexicana, se han dedicado a esta problemática, desde 1969 congresos de historiadores mexicanos y extranjeros para aportar elementos en este sentido. Como ejemplo mencionamos a instituciones y pensadores como la Academia Mexicana de Historia y sus aportaciones a la teoría por parte de Carlos Martínez Marín (etnohistoria) y de Luis González González (microhistoria); el papel del equipo de historiadores de El Colegio de México (Daniel Cosío Villegas, Andrés Lira, Josefina Vázquez, Guillermo Zermeño, etcétera), de la Universidad Nacional Autónoma de México (tanto historiadores como Álvaro Matute, Gisela von Wobeser, Virginia Guedea, Ernesto de la Torre, como por filósofos como Luis Villar°, Leopoldo Zea, Abe-lardo Villegas), sólo por mencionar algunos.

"La historiografía científica, al modo que apelaba a Ranke, como su maestro, fue solamente convocado como un recurso arbitral para dirimir la contienda de índole política en el campo de la producción del saber histórico sobre el México antiguo y moderno", sostiene Zermeño (2005: 44). Este enfoque se aplicó sin cuestionar los presupuestos históricos del discurso moderno nacionalista de la época de Justo Sierra.

En cambio, la nueva historiografía del periodo de la profesionalización requería superar esa dicotomía, y se avocó a producir toda clase de historias generales de los periodos clave de México —Conquista, Independencia, Reforma y Revolución— ampliadas a las regiones y estados, por parte de las instituciones académicas, creando mejores condiciones para dar autonomía al discurso de la historia, del ámbito político.

El caso de Edmundo O'Gorman puede ser ilustrativo al respecto. En el marco del predominio de la historiografía de cuño liberal, O'Gorman escribió un ensayo, en 1967, sobre "La supervivencia política novohispana. Monarquía o República", donde plantea el dilema: "si México ingresaba tarde a la modernidad o sufría de un permanente atraso... México era un país que... había tenido que elaborar y reelaborar su ingreso a la modernidad" (Zermeño, 2005: 45).

O'Gorman utilizó procedimientos metodológicos para encontrar en "los otros" la causa de los propios fracasos, como explicativos del atraso, argumento que aún utilizan escritores e historiadores connotados para referirse a la imposibilidad de acceder a la modernidad por parte de campesinos, indígenas, cristeros, mujeres, u otros países extranjeros, etcétera. Con este tipo de procedimientos explicativos "no se hace sino evadir el análisis que debe regir y distinguir a la historia y sociología hecha desde los ámbitos académicos. Este procedimiento alienta la posibilidad de sentirse fuera de la historia y, así, de no asumir las responsabilidades propias de habitar en la modernidad" (Zermeño, 2005: 46).

Así, el quehacer histórico se caracteriza por pensarse no sólo frente a la historia, sino dentro de ésta, al momento de escribirla. Por la recuperación de las experiencias sociales que se han ido estructurando temporal-mente, es decir, a partir de pasados presentes y de pasados futuros, para superar las viejas distinciones entre liberales y conservadores como condición para abrirse a otra clase de universalismo.

Desde los filósofos...

Ahora nos proponemos abordar algunas posturas representativas del filosofar nuestra realidad mexicana, de tipo teóricas y metodológicas que han incidido en la manera de estudiar la filosofía mexicana y sus aportaciones.

Por la peculiar manera en que se ha desarrollado el quehacer filosófico en Iberoamérica y en especial en México, las actividades políticas, económicas y sociales han estado y están inmersas en una gama amplia de creencias, posturas ideológicas, concepciones filosóficas y políticas inherentes a la vida cotidiana, que reflejan la diversidad en el pensamiento de personas y grupos sociales a nivel local, regional y nacional. Sin embargo, estas formas de pensamiento han surgido en medio de discusiones, polémicas, antagonismos e imposiciones de diversa índole, que muchas veces, con violencia de diversa naturaleza, se ha rechazado y excluido conceptualizaciones, valores y posturas filosóficas de autonomía y no dependencia ante las concepciones e intereses predominantes de los centros de poder, utilizando a la teoría y métodos ajenos a la propia idiosincrasia y valores de estos pueblos, especialmente en épocas de colonialismo, intromisión o su-misión a intereses externos de los países so pretexto de búsqueda e impulso en el desarrollo de los mismos.

Se ha hablado en Latinoamérica de imperialismo cultural o ideológico y de sus efectos de una manera amplia, pero en el caso de la filosofía toma matices específicos, ya que la propia filosofía española y portuguesa también sufren embates de las corrientes y tradiciones provenientes de los países europeos que sustentan la primacía de la disciplina. A esto nos avocaremos, para demostrar, con algunos ejemplos en momentos históricos relevantes, la forma en que se ha excluido el pensamiento filosófico propio, así como sus repercusiones en otros ámbitos de la política y vida nacional.

Supuestos históricos, políticos y académicos que intervienen en las diversas formas teórico metodológicas de imposición, exclusión o autonomía del pensamiento filosófico propio

a) Imposición y exclusión interna y externa, detonante de la no dependencia y autonomía en el pensar y actuar propios.

Dentro de la historia de la filosofía en general, y especialmente de la historia de la filosofía mexicana, identificamos varias formas de ejercer posturas e intereses ideológicos, políticos, económicos y sociales en los acontecimientos relevantes en los que los diversos pensadores o corrientes filosóficas, a lo largo de los diversos momentos históricos, definieron paulatinamente la conformación y el curso de este país.

Las formas de ejercer estas posturas van desde el debate abierto y polémicas conceptuales y políticas que enriquecieron la acción y el pensamiento, hasta maneras de imponer ideas y excluir las que no coincidan con los intereses dominantes, con el consecuente deterioro del nivel filosófico y moral de los acontecimientos y decisiones. Asimismo, la propia imposición y exclusión, hecha o no con violencia explícita, ha provocado también la reacción de defender las propias ideas, justificarlas y aún demostrar que pueden ser el soporte que colabore con el cambio en el país.

En ello, las diversas concepciones para elaborar la historia de filosofía mexicana y las de historia de México han jugado roles importantes, sea individualmente o en conjunto, que aunque están entrelazadas íntimamente, las analizaremos por separado, especialmente a la primera, y haremos alusión a la forma en que la segunda contribuye a esta temática.

Comenzaré con el ámbito del quehacer filosófico, aclarando algunos términos y formas de análisis de la cuestión.

1) La imposición de las ideas y la exclusión de otras han impactado de diversas maneras, tanto al desarrollo en sí mismo del quehacer filosófico de pensadores o corrientes en el momento en que surgieron, como en los motivos y posturas metodológicos que se han llevado a cabo por parte de los investigadores en esta materia.

a) Respecto a la manera en que los pensadores, sea como protagonistas o simplemente intelectuales comprometidos con los problemas del país, desarrollaron sus argumentos con base en una postura asumida, ante la imposición,

desvaloración o exclusión, no de las ideas en sí, sino de los derechos de las personas o grupos sociales en cuestión. Son ejemplos de esta reacción la polémica Ginés de Sepúlveda-Bartolomé de las Casas en relación con los derechos de los indios, la evangelización y la justificación o no de la guerra; los argumentos y acciones de Azcárate y Lezama (mayorazgo y pacto social), Primo de Verdad y Ramos (leyes fundamentales e interregno), Melchor de Talamantes (soberanía y legitimidad) y Villaurrutia (soberanía y representación). Pudiéramos añadir a éstas la serie de polémicas de los pensadores de los discursos liberal-conservador, positivista y antipositivista analizados en la obra Aproximación a la Historia de las Ideas filosóficas en México, coordinado por Carmen Rovira. En cada uno de los casos seleccionados podemos identificar que la postura teórica de los pensadores responde a situaciones políticas y sociales del /contexto concreto, y es el método usado donde se dirimen las diferencias conceptuales y políticas y que constituye la manera propia de filosofar. En todos los casos se encuentra la aportación de principios teóricos clave, así como hechos y acontecimientos relevantes que sirven de ejes paralelos y complementarios para sostener argumentaciones, deliberaciones y las propuestas de transformación, tanto conceptuales, como fácticas, que se requieren defender y justificar. b) Respecto a los estudiosos e investigadores de la filosofía mexicana tenemos una gama amplia de casos, que son muy reconocidos, de los cuales trataré de mencionar a algunos por sus aportaciones teóricas y metodológicas que son una respuesta a las dificultades para su estudio y la trascendencia de su legitimidad.

José Gaos, en sus reflexiones históricas y filosóficas de sus obras, Filo-sofía mexicana de nuestros días y En torno a la filosofía mexicana, se convierte en un estudioso entusiasmado del pensamiento del país que lo acogió y a quien le reconoce su especificidad filosófica, aplicando una mirada crítica, bajo una perspectiva externa y otra interna, tanto en sus autores, como en sus tradiciones históricas y culturales.

Sabemos que Gaos (1996: 71) recoge y precisa discusiones sobre las posibilidades de las filosofías nacionales, sea por su originalidad, universalismo y

su contexto cultural como pueblo. Para el caso de México, identifica su especificidad a partir de las categorías de "importación" e "inserción"; su desarrollo a partir de haber logrado, hoy en día un conocimiento directo y completo del pensamiento clásico y de la filosofía contemporánea; el haber construido un pensamiento propio a partir de la circunstancia, "del que ruego se me permita decir que me parece la única vía prometedora de la llegar directamente a la meta de una filosofía mexicana o española o hispanoamericana" "[...] la única manera de que una filosofía sea universal, estribe en que sea lo más nacional posible..." (4996: 247).

En el país ha habido varios períodos de importación de filosofías en su carácter desde fuera, desde la escolástica española en el siglo XVI, la Ilustración en el XVII, el liberalismo en el XVII y así sucesivamente. Sin embargo, se convierte en una filosofía aportativa cuando se elige *desde dentro*, "con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente" (4996: 256).

Gaos considera que hasta la mitad del siglo XVIII se da esta fase aportativa cuando "los jesuitas y no jesuitas, como Gamarra, que hacen en la vida filosófica de la colonia las innovaciones tan estudiadas en estos años, eligen, entre las muchas filosofías ya integrantes de la universal, la filosofía electiva o ecléctica, para importarla" (4996: 256). Complementa Gaos su aportación al introducir la categoría "inserción en México o de México" para explicar aquellos casos donde la importación se da *desde fuera* o *desde dentro*, según sea la manera en que los pensadores mexicanos utilizan la importación.

Cabe señalar aquí que en las categorías de importación e inserción propuestas por Gaos se encuentra reflejada una postura fuerte de dependencia intelectual y hasta cierto punto de exclusión de las aportaciones propias de los pensadores, *desde dentro*. Con ello tenemos, pues en los propios estudiosos hay posturas que no valoran suficientemente el filosofar propio, utilizando elementos teóricos y metodológicos para justificar su exclusión. En otro apartado lo ejemplificaremos con la postura e investigación de la propia Carmen Rovira al respecto.

Samuel Ramos es otro estudioso de nuestra filosofía que muestra, en su trayectoria intelectual, las diversas posturas entre los retos del entorno, y de ahí sus aportaciones teórico metodológicas.

Sabemos que su primera etapa, plasmada en su obra *Hipótesis* (1928), es una reacción a la filosofía de Caso y Vasconcelos, donde se opone al vitalismo, al pragmatismo intuicionista y espiritual que sostienen, y recupera el peso de la razón en las aportaciones de la filosofía contemporánea del momento: "Al fin la razón ha salido ganando en esa prueba" (Ramos, 1928: 52); "los más altos valores humanos, dice, son exclusivos de los que son capaces de independizarse, al menos espiritualmente, de la realidad concreta de la vida" (1928: 7); "el pragmatismo cree que sólo la práctica es vida. Entonces para dar un sentido vital al pensamiento trata de convertirlo en acción [...] Cuando quieren obrar hacen filosofía, y cuando creen filosofar, hacen una filosofía antifilosófica, mejor dicho, un imposible contubernio de la acción y el pensamiento" (1928: 52-53). Estas apreciaciones de Ramos, donde el filosofar en México está ligado a cierto irracionalismo, poco rigor formal que le lleva a retomar la filosofía europea de su tiempo donde la razón es el mejor instrumento para "hacer buena ciencia y buena filosofía" (1928: 96). Con estas aseveraciones ya podemos identificar en Ramos una postura teórica y metodológica de exclusión de formas concretas de filosofar, donde la acción queda relegada y deslegitimada, con razones exógenas de filosofías importadas.

Sin embargo, años más adelante, Ramos, en sus libros *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *Hacia un nuevo Humanismo* (1940), corrige su posición a considerar a la filosofía no como un instrumento cognoscitivo o actividad teórica, sino con una función vital e histórica más allá de la comprensión del mundo: "La filosofía aparece no sólo como un mero instrumento cognoscitivo, como una simple actividad teórica [...] la filosofía aparece como una función vital que contribuye a la realización del ser humano" (Ramos, 1940: 33). La circunstancia nacional y sus problemas convirtieron de nuevo a Ramos (1943: 153) en vitalista, que supera la dis-tinción entre filosofía y vida, quien toma el apotegma orteguiano de "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo".

El neovitalismo de Ramos inspirado en Ortega, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger le sirve para proponer su nuevo humanismo, a decir, "todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y del mundo" (Ramos, 1940: 33.). Es, pues, un nuevo intento de aprehender lo concreto, que desemboca en el hombre y su mundo circundante:

[...] la filosofía, para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo (Ramos, 1943: 86).

Estas ideas y métodos son el eje para desarrollar su filosofía mexicana, que acude a las ideas de otros filósofos y otras circunstancias, pero sólo "como instrumentos o medios, para configurar nuestra realidad. La filosofía para el mexicano y el hispanoamericano debe ser siempre una filosofía instrumental, nunca una imitación superflua", menciona Abelardo Villegas (1979: 117), en su estudio sobre Samuel Ramos.

Por otro lado, las tesis que estructuran *El perfil del hombre y la cultura en México* se basan en el nuevo humanismo filosófico como realización humana, y se concretan en el análisis del perfil caracteriológico del mexicano (inferioridad e imitación) y la cultura de México como país (originalidad derivada e imitación), con categorías derivadas de Ortega y Scheler y el psicoanálisis en la versión de Adler.

Ramos se separa del vitalismo optimista de Caso y Vasconcelos, que es utópico por estar centrado en el futuro; en cambio, su postura se ubica en el presente, realista y focalizado no en "buscar lo mejor del mexicano, sino sus mayores defectos" (Villegas, 1979: 119). Si analiza Ramos la historia de México es para rastrearlos y conocer su evolución; si examina la sociedad mexicana actual es para identificar esos sustratos que lo limitan: "los fracasos de la cultura de nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema en que se ha aplicado. Tal sistema vicioso es la imitación que ha seguido universalmente en México por más de un siglo", sostiene Ramos (1934: 10).

Villegas identifica que Ramos sostiene una desproporción en la escala axiológica propia ante el modelo externo, donde la imitación desvela las contradicciones. Ramos (1934: 161) sostiene: "Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación, que como es natural, cambian de magnitud de acuerdo con el punto de referencia que se adopte". Así, pues, la comparación con modelos extranjeros ha despertado sentimientos de inferioridad, que se manifiestan fundamentalmente por una imitación exagerada de lo ajeno. Por ello Villegas concluye: "El sentimiento de inferioridad aparece cuando nos estimamos con una escala axiológica que no es la nuestra" (Ramos, 1934: 121).

La imitación oculta la realidad verdadera, a través de dudar sobre el valor de sí mismo. Se estructura como un prejuicio que oculta la mirada propia ante la ajena, dejando de lado la auténtica realidad y convirtiéndose en una idea engañosa de ineptitud o deficiencia. Así, Ramos interpreta la historia del México independiente donde conservadores y liberales padecieron este afán de imitación de Francia, Estados Unidos y la misma España. Lo mismo sucedió con el marxismo posrevolucionario en México.

Queda ahora hacer el análisis teoría, método y dependencia en la postura de Ramos. Queda de manifiesto la tensión teórica y metodológica no resuelta entre el rigor filosófico y la acción vital, la filosofía y la vida circunstanciada; la dependencia de otras filosofías, aunque sea solamente de tipo instrumental con la poca legitimidad del filosofar propio en su origen y evolución; la contraposición de la cultura objetiva (productos culturales) con la cultura subjetiva (perfil caracteriológico y social); las posibilidades de realización del hombre y sus limitaciones educativas y culturales para generar pensamiento propio.

En relación con la evolución intelectual de Ramos es importante identificar su trayectoria caracterizada, en sus inicios, por una recuperación del rigor conceptual y metodológicos de la tradición filosófica, seguido por la apertura a la circunstancia histórica y vital del mundo concreto, el interés por México y lo mexicano, tanto en su pensamiento como en sus acontecimientos, por la relación interdisciplinaria de

la cultura y con la filosofía, y la búsqueda de un nuevo humanismo que soporte la búsqueda de identidad. Considero que la clave es fincar el humanismo en la tradición del pensamiento mexicano y no en otros, clarificar brotes y tipos de imitación filosófica impuestos o buscados y su incidencia en la valoración o no de la filosofía mexicana, y establecer un tratamiento interdisciplinario y epistemológico al quehacer filosófico, sea en sus manifestaciones concretas en la historia de las ideas en México, sea por otras ciencias, la literatura, la educación, la política, entre otras. De esa manera, la herencia de Ramos puede ser contrastada con otras y aprovechada metodológicamente de una manera más clara.

Leopoldo Zea es un filósofo clave en la comprensión de la dependencia o no del pensamiento propio. Para ello se presenta las principales propuestas de corte teórico y metodológico que ilustran esta temática.

[...] No hay que ver en este pensamiento de los clásicos como algo distinto, sino diverso, de sus modelos. Es eso, lo que les hace distintos, acaso contra la voluntad de nuestros pensadores, lo que ha de formar el acervo de nuestra cultura filosófica original. En eso está lo que nos es propio, lo nuestro. Si en algo hemos de imitar a Europa es en su capacidad de sentirse siempre original, fuente de toda universalidad. [...] En cambio nosotros sólo hemos ido de nuestros límites para crear cultura original. [...] Se dan así dos actitudes frente a algo que nos es común a europeos y americanos, frente a algo que nos es propio porque es humano (Zea, 1972: 11).

Lo humano está por encima de lo accidental, como el color de piel, la posición económica, la cultura propia que se usa como arquetipo de los pueblos colonizados, designándose como pueblos arquetípicos de la cultura y la civilización universal, situación donde prevalece la opresión y sometimiento a los otros pueblos. Por eso Zea (1952: 195) propone:

Frente a esta imposición el ser humano, sin más va tomando conciencia de su humanidad al mismo tiempo que toma conciencia de los demás. Lo humano no es lo que separa y distingue, sino lo que hace semejante [...] que lima las diferencias y hace posible la convivencia, uno de los rasgos definitorios de lo humano.

La experiencia filosófica, como la política, la cultural y social, no es exclusiva de un grupo o comunidad humana, sino algo común a todos. De no ser así, se

reproduce la dominación a través de la imposición de una parte y la exclusión de otra. En cada pueblo o nación existen referentes filosóficos y culturales internos y externos que se integran en un modelo propio, como decía Zea (1972: 11): "no existe un modelo de filosofía, sino cada filosofía crea su propio modelo". Así, ante las diversas formas de imposición y exclusión filosófica y cultural surgen nuevas formas de lucha política para superar la dependencia con autonomía, la cual se enfrenta a otras maneras de dependencia y surge la interdependencia. De este modo aparece la idea de integración que han logrado algunos países y que los latinoamericanos están en camino, intentándolo por la educación y la cultura. Éste es un anhelo y un proyecto a lograr, donde la filosofía y la historia de los pueblos se ven reflejados. Por eso concluye Zea (1952: 144):

[...] la historia de nuestra filosofía, la historia de la adopción de determinados sistemas y doctrinas, es la historia de nuestros anhelos y nuestros afanes, la historia de lo que hemos soñado y la historia de lo que hemos realizado. Historia de aciertos y equívocos; pero historia siempre: nuestra historia.

Zea busca el ser del mexicano, como ser histórico ubicado en América ante el mundo. El hombre es un ente histórico, el mexicano posee historia que es captado por la filosofía, como objeto de estudio de nuestra filosofía. Zea descubre al ser del mexicano haciendo un análisis de la historia de México, pero, dice Villegas (1979: 154) comentando a Zea, "si situamos la historia de México en la historia de América y la historia de América en la historia sin más, habremos situado al mexicano en lo humano, dentro de la humanidad de los otros".

El ser histórico del mexicano se capta por la toma de conciencia histórica, en dos acepciones, como historia y como: "Al hablarse de toma de conciencia [...] se da un sentido, al parecer abstracto. Sin embargo no hay tal, con esta palabra se hace referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena, [...] el de convivencia humana. Existir es convivir, esto es vivir con otros. La conciencia, propia del ser humano hace posible la convivencia, conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros" (Zea, 1972: 83).

La conciencia es tanto convivencia, como conocimiento de esa convivencia, a partir de los motivos que ante una circunstancia mueven a una persona o a un pueblo; comenta Zea (1972: 23): "cuando se tiene conocimiento de los motivos que mueven a un pueblo para enfrentarse a su propia circunstancia, se tiene la conciencia histórica de un pueblo". El pueblo de México siempre ha poseído la conciencia como convivencia de sí y de los otros; pero como conocimiento, requiere de la filosofía para comprender los motivos de su historia y de su ser. El segundo tipo de con-ciencia le hace comprender la historia de México y de América en su dimensión internacional. Así, Zea pretende unir lo mexicano con lo humano a través de la conciencia histórica en la relación de México con América y ahí al mundo.

Para Zea, desde la conquista América se ha enfrentado a una contra-dicción entre lo que Europa piensa sobre ésta y las concepciones que ella misma ha tenido al enfrentar la postura colonialista, con lo que por sí misma pretende. El europeo renacentista necesitaba un lugar donde proyectar su futuro ante un pasado histórico cuestionable a causa de las guerras de religión que rompieron la seguridad y convivencia de la región y por la obsolescencia teológica, científica y filosófica mantenida. América es vista por los europeos como tierra de promisión, pero que no posee historia, y puede imponérsele futuros posibles ajenos. Así, Villegas (1979: 157) comenta a Zea:

El futuro de América es prestado, se lo han prestado los sueños del hombre europeo. En este ser futuro de Europa, está la continua novedad de América. El hombre americano se ha venido sintiendo sin historia, sin tradición, a pesar de llevar a cuestas varios siglos. El americano a fuerza de creerse siempre hombre de futuro, se ha quedado sin pasado.

En palabras de Zea (1972: 56): "la historia del hombre americano está formada por este querer vivir su futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia que le es propia; por este empeñarse en ser utopía; por este negarse a ser americano". Esta actitud ha provocado sentimientos de inferioridad o no valoración de lo propio. Y su afán de imitación, como lo sostiene Ramos, está en la base del ser del mexicano.

La dominación española, señala Zea (1972: 123), impuso un triple orden a América: el político, social y mental. Este tercero nos interesa analizar. Con la independencia, los criollos habían librado de la emancipación política, pero no la espiritual y social, que fue impulsada por los mestizos, dice Zea. Los pensadores hispanoamericanos se basaron para promover una transformación radical, pues consideraron que "el mal lo llevaba el americano en la sangre, en la mente, en los hábitos y las costumbres. [...] Surge así una pléyade de hombres que, en Hispanoamérica, aspiran a realizar esta emancipación". Sarmiento y Alberdi en Argentina, Varela y Luz en Cuba, Mora, Altamirano y Ramírez en México.

La emancipación mental de España fue vista como una necesidad y una condición para ser libres:

[...] los emancipadores de América hispana, se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado, su historia. [...] Había que elegir sin evasión posible alguna "republicanismo o catolicismo", grita el chileno Francisco Bilbao, "democracia o absolutismo", "civilización o barbarie", da a elegir el argentino Sarmiento. ¡Progreso o retroceso!, exige el mexicano José Luis Mora (Zea, 4972: 124).

El caso de la Revolución mexicana se basó en atender reclamos de campesinos, trabajadores e indígenas, dentro de un esquema paradójico de justicia social y la constitución de una burguesía nacionalista que unificara al país.

Basten estos puntos para ilustrar en Zea las posibles causas y las condiciones de emancipación mental y cultural para construir un pensamiento propio basado en la retoma de la conciencia histórica para superar la negación al pasado, la reorientación del utopismo y la superación del localismo nacionalista, para abrirse a la humanidad.

Abelardo Villegas y su postura humanista sobre la filosofía y la historia política de México.

Villegas (1966: 9), a través de sus trabajos, nos presenta en forma concreta la manera en que se puede hacer filosofía en México. Sostiene que la filosofía está ligada a la historia política de México, y tiene por objeto "precisar el modo cómo el pensamiento filosófico tomó parte activa en la génesis e integración de la vida

nacional, en las diversas formas de vida que México ha adoptado en el curso de la historia". La política es función privilegiada de la filosofía, entendida "como vida política, como la vida de la sociedad, de la comunidad" (1966: 9). Es por tanto una historia de la filosofía que ha tomado parte en el desarrollo de la sociedad mexicana.

Por otro lado, Villegas (1966: 9) precisa que esta manera de hacer filosofía no es limitativa para la reflexión universal: "Filosofar en función de la política, en función de la vida social no significa limitar los temas del filosofar, ni mucho menos la validez general o universal de las ideas filosóficas".

Como método, este tipo de filosofar está enfocado a "[...] examinar cómo los filósofos mexicanos han asumido esa situación (responsabilidad, diría yo) dentro de la comunidad, no exclusivamente como hombres, sino como filósofos. Es decir como hombres con una pasión, por una vocación intensa para un tipo de saber que en nuestros días ha perdido un poco su centro y sus bases de sustentación" (1966: 10).

Otra mención que precisa Villegas es acerca de la polémica de la filosofía de lo mexicano, que considera que contribuyó a clarificar que "queriéndose encontrar lo mexicano, se halló lo humano en lo mexicano, lo universal en lo particular" (1966: 10). Esto se da junto con la puesta en cuestión, también de los alcances del historicismo, del contextualismo y quizá multiculturalismo que no tiene por objeto este tipo de reflexión más precisa. Por ello, dice, nos atrae más una "reflexión sobre la filosofía mexicana" (1966: 12). "La filosofía mexicana nos pondrá de manifiesto al hombre mexicano con todo lo que de universal y particular que implica esta expresión" (1966: 12).

Sin embargo, la visión filosófica que se finca en lo propio no ha sido aceptada por diversas obras y pensadores que niegan la calidad universal a los americanos y, por ende, los mexicanos, tales como *La disputa del Nuevo Mundo* de Antonello Gerbi, donde presenta una extensísima literatura europea que niega esta calidad obvia de los americanos. Toynbee también ha manifestado, en su *Estudio de la Historia*, esta postura, negando sistemáticamente a las supuestas civilizaciones

fuerzas la humanidad de los americanos, tanto con los hechos como con las palabras y argumentos.

Contra esta postura han reaccionado y siguen reaccionando, como es el caso de Clavijero, Alfonso Reyes o Leopoldo Zea, quienes han inspirado a Villegas en continuar los estudios para reafirmar la dignidad y valoración de los americanos y mexicanos, como pueblo y cultura, ante la exclusión.

Lo que se pone a discusión es la concepción de hombre o, mejor dicho, de humanismo desde donde se sustenta una postura filosófica. Son las formas concretas que han adoptado los hombres ante situaciones histórico sociales también concretas, las que definen el tipo de humanismo que se proclama:

Ser un escolástico o un ilustrado, o ser un esclavo o un hacendado, constituyen formas concretas de lo humano... nuestro propósito es estudiar las formas concretas de humanidad que ha asumido el mexicano comprendiéndolas a través de su filosofar (Villegas, 1966: 13).

Las filosofías de los mexicanos, como formas concretas de la humanidad, con sus actitudes y relaciones con el mundo y la sociedad, son el contenido específico de este filosofar. Así, caben las filosofías del pasado, como las del presente; las filosofías que reflexionan sobre la naturaleza y la sociedad como cosmovisión; otras buscan una reflexión sistemática y académica, sin perder de vista su contexto; algunas ponen su énfasis en objetos metafísicos, estéticos, políticos, éticos y aún educativos y culturales. Pero su método y objetos están fuertemente determinados por la vertiente ideológica de los intereses de las personas, grupos, clases sociales e instituciones involucradas.

Es, pues, objeto de la filosofía mexicana contemporánea desentrañar, en las diversas épocas históricas y la presente, estas formas concretas del filosofar mexicano, tanto como objetos de reflexión, como métodos utilizados, pero siempre bajo la perspectiva crítica de los intereses y posturas ideológicas que se enfrentan y confrontan. Así, sostiene Villegas (1966: 14-15):

La filosofía mexicana contemporánea refleja de ese modo los distintos intereses que animan a sus cultivadores, que no son muy diferentes de los del hombre contemporáneo en general.

11 Representan diversas orientaciones vitales de los distintos grupos que se encuentran

muchas veces en pugna y cuyo antagonismo, precisamente, origina la crisis de nuestro tiempo.

Sólo queda señalar que las aportaciones de la filosofía mexicana y las formas de vida del mexicano surgen de la forma en que se han enfrentado a los problemas de su tiempo, "que no son exclusivamente suyos por lo mismo que forma parte de una humanidad más amplia" (Villegas, 1966: 15).

Guillermo Hurtado. Modelos del filosofar mexicano. ¿Reducciónismo o apertura?

En la participación del doctor Hurtado en las Primeras Jornadas de Filosofía Mexicana, con su ponencia sobre "El giro hacia la historia intelectual en la historia de la filosofía mexicana", tenemos un ejemplo de una manera de estudiar la filosofía mexicana, bajo una perspectiva de no dependencia y autonomía, para fortalecer el desarrollo de una genuina filosofía mexicana. Dos problemas padece esta disciplina en nuestro país, sostiene Hurtado (2009: 11): la escasez de diálogos filosóficos y la debilidad de nuestras tradiciones filosóficas, situación que exige que el "cultivo profesional y sistemático de la historia de la filosofía mexicana es una de las tareas prioritarias para solucionar ambos problemas".

Para construir y legitimar tradiciones filosóficas propias se requiere investigarlas, tomando en cuenta varios criterios: el primero es cambiar la percepción negativa acerca de la investigación sobre la historia de la filosofía en México de los que se dedican profesionalmente a la filosofía, tanto como investigadores, como docentes de la misma.

Hurtado (2009: 16) presenta dos modelos que han guiado el estudio e investigación de la historia de la filosofía mexicana. Uno propuesto por Gaos, en el que tiene predominio la historia de las ideas, como una disciplina autónoma, donde se parte de las fuentes del autor, el análisis de un texto en particular, y después de otros, del mismo autor o de otros autores de la época para clarificar "las distintas maneras en las que las ideas filosóficas se desarrollan y comunican en determinado momento histórico". Esta metodología fue practicada por sus discípulos como Antonio Gómez Robledo, Luis Villoro, Rafael Moreno y, en especial, por Carmen

Rovira y su equipo de investigación. Otros que no fueron sus discípulos también han seguido este modelo como Mauricio Beuchot, Ramón Kuri, Laura Benítez, Antonio Zirión, entre otros.

El otro modelo teórico y metodológico fue inaugurado por Leopoldo Zea, con su libro *El positivismo en México*, que no sólo hizo historia de las ideas en México, "sino que también ofreció, con base en la sociología del conocimiento de Max Scheler y Karl Manheim, un análisis del positivismo mexicano como un fenómeno intelectual y político" (Hurtado, 2009: 16). En esta línea se enmarcan los trabajos de Abelardo Villegas, Gabriel Vargas, Juan Hernández Luna, Luis Villoro, Mario Magallón, Virginia Aspe, Mario Teodoro Ramírez, entre otros.

Hurtado sostiene que los dos modelos son complementarios, y que el segundo modelo es más prometedor, con tal que se conserve el rigor historiográfico del primero. El modelo de Zea se encuentra ahora en la corriente historiográfica de la nueva historia intelectual de Skinner, Darton Reinhart o Palti. Hurtado prefiere la definición del Francois Dosse (2006: 14) que enfatiza la relación de obras, autores y contexto:

La tradicional historia de las ideas, que practicaba una simple oposición crono-lógica de los juegos de influencias de un autor a otro, ha sido reemplazada por una emergente historia intelectual. [...] Esta historia intelectual se ha desarrollado en un punto de encuentro entre la historia clásica de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de las mentalidades y la historia cultural. [...] Sin in-tención imperial, esta historia intelectual simplemente tiene como ambición el hacer que se expresen al mismo tiempo las obras, sus autores y el contexto que las ha visto nacer, de una manera que rechaza la alternativa empobrecedora entre una lectura interna de las obras y una aproximación externa que priorice únicamente las redes de la sociabilidad.

Hurtado sostiene impulsar el segundo modelo, a través de la formación de grupos interdisciplinarios de investigación, la creación de posgrados de filosofía mexicana y la investigación no sólo de textos filosóficos, sino documentos como periódicos, revistas, folletos, crónicas, epistolarios y fotografías. En caso del Ateneo puede ser tratado como historia intelectual.

Cabe aclarar algunos aspectos en los que considero matizar algunas aseveraciones de Hurtado. Respecto al modelo de Gaos, la ubicación que hace del trabajo de Carmen Rovira, como simplemente la que preserva esta metodología no es del todo cierta, pues este grupo de investigación ha desarrollado elementos teóricos como metodológicos más allá del estudio de autores, ya que se ha dedicado desde buscar y recuperar textos inéditos, analizar autores, pero también comprender no solamente los autores, sino sus obras en función del contexto histórico político y cultural, así como identificar líneas generales de interpretación, como pudiera ser el humanismo y utopismo mexicano. Ciertamente falta consolidar equipos y ampliar fuentes diversas, así como establecer lazos interdisciplinarios más fuertes, pero hay que dimensionar la obra de este equipo en su justa dimensión (véase para ello la segunda edición de la obra de *Historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* para corroborar esto).

Lo mismo puede decirse del segundo grupo que supuestamente desarrolla el modelo de Zea. Tal es el caso, también, de Virginia Aspe, que integra los dos aspectos, y ella misma reconoce su filiación a Carmen Rovira, quien se encuentra en la base de sus investigaciones. Por ello, considero que hay que precisar más la propuesta de Guillermo Hurtado, tomando en cuenta con mayor especificidad las aportaciones de todos los autores, bajo una diversidad de modelos que pueden ser complementarios bajo diversas perspectivas, que van desde lo historiográfico especializado, lo político y social, lo cultural y aún lo propiamente educativo, cuyas tradiciones en México pueden ser localizadas con claridad en los diversos autores y momentos de la historia de México.

Carmen Rovira Gaspar. El "El humanismo utópico": Investigación, formación y escuela.

Entre los investigadores que se dedican al estudio de la filosofía mexicana deseo analizar las aportaciones de la doctora Carmen Rovira, como un ejemplo singular que ha aportado elementos teóricos y metodológicos relevantes que han permitido clarificar no solamente la naturaleza de la filosofía mexicana y su estatus epistemológico y político como disciplina reconocida, sino que ha desarrollado la

investigación formando varias generaciones de filósofos, los cuales han colaborado ya como grupo consolidado desde la recuperación, análisis y difusión de las fuentes originales de los autores, hasta la reflexión madura sobre los alcances de sus aportaciones. Todo ello dentro de la recuperación de una tradición mexicana de corte humanista, desarrollada desde la diversidad de corrientes y estilos filosóficos abiertos a la confrontación, la búsqueda de la verdad y el compromiso político y social con México.

En esta tradición, dentro de la filosofía mexicana, se ven reflejados tanto los filósofos como sus discursos que responden a diversas ideologías que convergen en el interés por reflexionar sobre problemas comunes de repercusión nacional, con visiones filosóficas basadas tanto en tradiciones europeas, como americanas, pero desarrolladas claramente con autonomía y originalidad de pensamiento, derivadas de su postura no colonia-lista, emancipatoria y propiamente nacionalista.

Me baso en primer término en el escrito de la doctora Rovira titulado *¿Nuevas Rutas en la filosofía en México en el siglo XXI?*, presentado dentro del Coloquio "La filosofía mexicana entre dos milenios" en 2000, en Cuernavaca, Morelos.

Rovira (2002: 40-41) hace dos preguntas que guían su análisis teórico y crítico sobre la manera en que se hace y debe hacer una filosofía mexicana o una historia de las ideas en México: "¿Qué se ha hecho, salvo algunas excepciones, por estudiar nuestro pasado filosófico en su conjunto y en relación existente entre sus distintos discursos filosóficos? [...] ¿Se ha planteado o discutido alguna metodología, algún camino a seguir para lograr el conocimiento de nuestro pensamiento filosófico?".

Para responder estas preguntas, la autora sigue el siguiente camino: retoma aportaciones del maestro Rafael Moreno y José Luis Abellán, y se centra en la discusión de las categorías de "importación" e "inserción" que utiliza Gaos para ello.

Como es notorio siempre, la doctora Rovira muestra un respeto a las aportaciones del maestro Rafael Moreno (1999: 6) en relación a que en el estudio de la filosofía en México, y en especial de su historia, donde considera que las ideas tienen un carácter ligado a la acción:

[...] no era suficiente [...] la mera circunstancia (refiriéndose al paso de la modernidad del siglo xviir al liberalismo en México) se requería el concurso, la acción de las ideas [...] Las ideas por su parte son directivas, tendenciosas, dotadas de sentido, connativas de la acción.

Rovira matiza la postura de Moreno al insistir en la fuerza de la circunstancia en relación dialéctica con las ideas. Así, pues, es la acción, la circunstancia y las ideas, que al tratarse del pensamiento propio de una nación deben también estar orientadas hacia fines claramente liberadores y de corte autónomo.

Por ello, recurre también a José Luis Abellán (1988: 22), historiador del pensamiento español, para subrayar el aspecto liberador de las ideas: "[...] un conocimiento firme y sólido de nuestro pasado [...] es lo que debe dar fortaleza para construir el futuro, porque el pasado cuando se estudia críticamente es hondamente liberador". Quiero solamente hacer también un comentario sobre lo que sostiene Abellán sobre la necesidad de cuestionar y superar la categoría de "carácter nacional" para fundamentar una filosofía nacional y su historia, ya que está enmarcada de manipulación ideológica del poder que debe ser cuestionada como arma política y para ello cita a Maravall (1963: 273-274), también estudiioso de la historia de las ideas en España: "Los estereotipos que funcionan dentro de un país sobre sí mismo y los demás, son producto de ideologías y un arma en manos de grupos comprometidos en la defensa de éstas, un arma en la lucha política".

Con estos antecedentes, Rovira se centra en cuestionamientos que hace a Gaos sobre las categorías que deben utilizarse para abordar el estudio de la filosofía mexicana: importación e inserción.

Según Gaos (1952: 53), la categoría de "importación" demuestra la originalidad relativa y creciente de la filosofía mexicana, sea en su dimensión interna *desde dentro y externa desde fuera* de México, que caracteriza los periodos, no como "División geográfica, sino de Historia del Espíritu [...] el *desde fuera* y el *desde dentro* de las tierras de la colonia, no se refieren al espacio; quieren decir *desde fuera y desde dentro* del espíritu mexicano".

La importación *desde fuera* es la proveniente de España y la *desde dentro* es la valiosa, ya que se realiza con "espíritu espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica" (1952: 56).

Gaos divide la importación en "electiva" y aportativa, según sea proveniente de una elección con postura ecléctica, como es el caso de la conciliación de la filosofía moderna importada y la tradición escolástica dominante de Díaz de Gamarra, Alegre, Clavijero, Marquez y Campoy. Aún las categorías "autóctonas", que podrían representar lo propio, señala Rovira, dependen de la importación e inserción en lo nacional, como dice Gaos.

La *importación*, aclara Rovira (2002: 42), siempre tiene el sentido de traer algo de fuera, y la categoría gaosiana de inserción en lo nacional le da pie para reafirmar la inadecuación de estas categorías a la filosofía mexicana, pues, "no se supone algo propio y auténtico en el pensamiento mexicano, sino todo gira en relación con la 'importación' e 'inserción' a lo nacional", como una "forma de adaptación de lo importado a las peculiaridades del país" (Gaos, 1952: 57), como es el caso del cambio de lema del positivismo comtiano de "orden, progreso y amor", por "orden, progreso y libertad" que proclamaron los positivistas mexicanos. En la inserción, puede darse de dos tipos: inserción en lo nacional y la inserción de lo nacional. El primer caso ya ha sido mencionado en el positivismo; en el segundo caso proviene del carácter aportativo de lo mexicano en la perspectiva universal, que también en el positivismo se encuentra en Barreda, en la *Oración Cívica* donde incorpora a México en la historia universal como protagonista de una etapa positiva, sostiene Gaos.

Esto da pie, finalmente, a Rovira (2003: 43) para cuestionar las categorías gaosianas con la pregunta: "Si no hubiera habido esta importación ¿se hubiera dado la filosofía en México? Indudablemente, según lo planteado por él y de acuerdo con su esquema, no". Por ello, afirma la especialista en filosofía mexicana:

Nos inclinamos a pensar que al doctor Gaos se le pasó inadvertido lo auténticamente filosófico mexicano, no nacido de una "importación", ni de una "inserción", sino esencialmente propio y original al interior de un espacio filosófico donde se descubre y comprueba la

existencia de un auténtico pensamiento humanista, surgido precisamente en el México del siglo XVIII, y de un pensamiento filosófico-político, al que puede caracterizarse como *utopismo sui generis* (Rovira, 2003: 43-44).

Con esta tesis, la propuesta teórica y metodológica de Rovira se separa de las anteriores y establece una demostración teórica sosteniendo un *humanismo* y un *utopismo propios* y a partir de sus investigaciones de los pensadores en sus fuentes, bajo discursos filosóficos basados en problemas surgidos de los retos que enfrentaron en la conformación del país, como contexto social y político.

¿En qué basa Rovira su aportación teórica y metodológica humanista y utópica, como base misma para el estudio, la enseñanza y difusión de la filosofía mexicana en sus diversas formas manifestaciones históricas? Su aportación puede identificarse en tres dimensiones:

-La primera, ofrecer como soporte la propia investigación historiográfica del pensamiento, y contextual, través de sus publicaciones, la docencia especializada y la postura política académica de apertura y autonomía como forma concreta de hacer historia de las ideas filosóficas en México.

-La segunda es la apertura e intercambio de líneas de investigación, la reflexión teórica metodológica desde lo propio y la realización de proyectos, a través de un eje humanístico integral, donde lo histórico, lo político, lo social se integra en una propuesta teórica y metodológica filosófica y educativa específica.

-La tercera es dejar los canales de colaboración y reflexión con diversos investigadores, grupos de estudio y universidades nacionales e internacionales para intercambiar y enriquecer la investigación, la docencia y difusión de la filosofía mexicana.

Las tres vertientes son conocidas y reconocidas dentro del gremio filosófico, pero es la segunda la que me detendré a analizar un poco más, ya que trata más directamente con la temática de la ponencia.

El humanismo que sostiene la doctora Rovira proviene de la tradición mexicana, que no se centra en la "importación e inserción del pensamiento europeo

en México", sino que está basado en una toma una postura académica, filosófica y ético política con claros rasgos de un humanismo emanado del pensamiento mexicano y comprometido con la conformación del país.

El humanismo de Rovira (2002: 44) está distanciado de concepciones apriorísticas de lo humano. Está fincado en el humanismo de pensadores mexicanos del siglo XVII y XIX que "tienen como fin el respeto a la esencialidad del 'otro', esto es comprender al otro en su mismidad, sin intentar, ni siquiera suponer, una imposición de valores. Respetar su dignidad". Considera Rovira (2002: 45) que este humanismo mexicano es "antipoder", vivido desde una postura anticolonialista y antiesclavista, "que abraza a todos los hombres, sin distinción de raza y cultura". Aclara Rovira (2002: 44) los alcances de este humanismo: "tiene como fin primordial la felicidad del hombre y la paz en su conciencia, así como la paz y la unión entre los hombres".

No es de la misma naturaleza, ni tiene el mismo alcance proponer la investigación de las filosofías nacionales y su especificidad, a partir sola-mente de categorías de análisis de corte esencialista, axiológico cultural (como el caso de Menéndez y Pelayo, Carreras Artau o Marcial Solana), de las relaciones de cultura y personalidad básica que propone de Abellán, o como las categorías filosóficas de importación e inserción en el caso de las gaosianas, sino Rovira propone un marco más amplio, bajo la perspectiva de los discursos dentro de las tradiciones nacionales, según los problemas del contexto y momentos políticos y sociales. Aclarando, se conciben los discursos, siguiendo las palabras de la propia doctora Rovira (1997: introducción), "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".

Para ilustrar el humanismo mexicano, Rovira lo ejemplifica, en el siglo XVIII, con pensamientos de algunos jesuitas como Andrés Cavo y Pedro José Márquez; a finales del siglo xviii y principios del xix con Manuel María Gorriño, Francisco Severo Maldonado, Juan Nepomuceno Adorno, Agustín Rivera, Ignacio Ramírez y Antonio Caso, entre otros. Respecto del pensamiento utópico, Rovira (2002: 47)

también desliga el pensamiento europeo de Bacon, Moro y Campanella con el de Severo Maldonado, José María Luis Mora, Ignacio Ramírez, Materola, etcétera, quienes "no imaginan ciudades ideales como modelos, por el contrario manejan elementos teóricos y los aplican a la realidad con un fin concreto: transformarla". Y concluye Rovira con su afirmación: "Me inclino a pensar que es por estas vertientes filosóficas: humanismo y pensamiento utópico sui generis por donde hay que buscar y rastrear, en un cuidadoso estudio crítico y analítico, las principales características originales del pensamiento filosófico mexi-cano" (Rovira, 2002: 47). Para ello, podemos recurrir ya a la nueva edición de la obra *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, donde Carmen Rovira, como coordinadora, junto a un equipo amplio de especialistas desarrollan ampliamente estudios de filosofía mexicana en autores integrados en discursos filosóficos por épocas, bajo esta propuesta teórico metodológica.

De esta manera Rovira clarifica las distancias y diferencias con otras posturas de estudiosos de la filosofía mexicana, desde sus maestros hasta sus alumnos, pero también como postura abierta a un diálogo con ellos, estableciendo también relaciones del pensamiento mexicano con el español, francés y aun portugués, en sus diversos momentos de la historia hasta el actual. Rovira siempre sostiene su ubicación intelectual desde México y se abre a la comprensión de otros filósofos y posturas locales e internacionales, principalmente en diálogo e interacción con España, y también con el pensamiento latinoamericano.

Ahora ya podemos comprender la diferencia o complementariedad y el alcance de la postura teórica y metodológica de Rovira ante las categorías gaosianas, las consideraciones de Abellán, de los propios colegas como Ambrosio Velasco, Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Mario Magallón u Horacio Cerutti y con su propio equipo de investigación como Xóchitl López Molina, Victórico Muñoz y Luis Patiño Palafox. Bajo esta perspectiva, comprendemos el pensamiento también de la propia Carmen Rovira como intelectual mexicana que aporta a la filosofía mexicana su propio pensar, hacer y actuar, ante sus propios maestros, colegas y alumnos.

Con estas premisas podemos sostener como un caso ejemplar a Carmen Rovira cómo ha vivido y vive la exclusión, dependencia y autonomía de filósofos e instituciones que se encuentran en posturas no abiertas al diálogo y opuestas a la posibilidad de la legitimación y validez de la filosofía mexicana.

Ambrosio Velasco y el "Humanismo republicano".

Los trabajos de Ambrosio Velasco han ido construyendo no solamente una línea de investigación, sino una postura y un puente interdisciplinario para recuperar, revalorar y confrontar las tradiciones filosóficas mexicanas, para una interpretación de la historia del pensamiento mexicano a la luz del humanismo y el republicanismo.

La trayectoria intelectual de Velasco recorre diversos campos disciplinarios de la filosofía, desde la filosofía política, la filosofía de la ciencia, hermenéutica, y arriba a temáticas especializadas de filosofía de la cultura y filosofía iberoamericana. Es su reflexión sobre el humanismo y republicanismo la que guía sus investigaciones sobre la filosofía mexicana, retomando las tradiciones filosóficas desde la colonia hasta nuestros días que contribuyen a la comprensión de nuestro país e Iberoamérica.

Retomo sus principales tesis que nos permiten ilustrar cómo la teoría, método y política se engarzan para desvelar posturas de exclusión y aún violencia para las filosofías emanadas de los países colonizados y quizá dependientes todavía. Ubica Velasco (2008: 13) su reflexión desde la oposición entre dos tradiciones filosóficas: "Desde el origen mismo de Hispanoamérica en el siglo XVI se han confrontado continuamente dos tradiciones: una que podemos caracterizar como un humanismo republicano y multiculturalista y otra opuesta que se destaca por ser imperialista, homogeneizante y absolutista".

La primera postura es de carácter crítico, plural y abierta al diálogo reflexivo, que ha surgido y orientado los movimientos emancipadores en España y América, como el de los comuneros de Valladolid de 1520 o la resistencia a la dominación colonial en América, representada por humanistas, tales como Bartolomé de las

Casas y Alonso de la Veracruz en el siglo xvi, Clavijero, Alegre, Talamantes, Teresa de Mier, en el siglo XVII y XVIII, o José Gaos, Joaquín Xirau y Adolfo Sánchez Vázquez en el siglo XX.

¿Cuáles son las características de este tipo de humanismo que surge como resistencia ante la confrontación con la imposición externa y como conformador del pensamiento, de las estructuras económicas, políticas y sociales y la identidad que da sentido al México histórico?

Velasco recorre una trayectoria teórica y metodológica que enmarca y ubica el humanismo en una perspectiva, por un lado más amplia al recuperar el humanismo iberoamericano como referente constante de interacción, y por otro profundiza en pensadores y tradiciones que se entrelazan en nuestro país, para a su vez retornar a una reflexión histórica y política de las tradiciones filosóficas en cuestión.

El punto de partida conceptual y metodológico es el surgimiento de Iberoamérica; sostiene Velasco (2008: 14):

Ningún hecho ha transformado tan radicalmente la historia como la toma de conciencia de que además del Viejo Mundo existía un Nuevo Mundo: América. Y fueron precisamente las naciones ibéricas quienes al descubrir, conquistar e imponer su dominio sobre las tierras, los pueblos y los reinos del Nuevo Mundo, dieron origen a Iberoamérica y con ella a la modernidad.

América es fundante de la modernidad. Sin embargo, Iberoamérica lo hace de un modo diferente a la América inglesa, quien considera a la primera como atrasada, retrógrada y antítesis de la modernidad, tesis aún sostenida por Hegel y Marx en el siglo XIX. Por ello, Hispanoamérica, tanto españoles y criollos americanos, se resisten a la postura excluyente de la Europa del norte y configura su propio camino a partir de sus contradicciones económicas estructurales, sus tradiciones de pensamiento y la búsqueda de propuestas que le den viabilidad y gobernabilidad.

Para identificar el humanismo iberoamericano, Velasco retorna básicamente como referente el humanismo hispánico, de corte emancipador y antiimperialista,

mencionado por Gaos, Xirau y Sánchez Vázquez, con una tradición centenaria, desde Luis Vives y Cervantes hasta la Segunda República, representada desde el Conde de Aranda, Vitoria, Jovellanos, Covarrubias, Quintana, las Cortes de Cádiz, Bartolomé de las Casas hasta Antonio Machado, que no tiene que ver nada con la España "imperial" de la doctrina franquista de la hispanidad. Bajo este espíritu se entrelazan los protagonistas y pensadores americanos de la emancipación, como Hidalgo, Morelos, De Riego, Martí, Torrijos, de Pí y Margall y de Giner, entre otros. Sánchez Vázquez es enfático: "La España quijotesca y humanista [...] ha tratado de liberarse una y otra vez [...] de su carroña espiritual y su misión material" (Sánchez Vázquez, 2002: 598).

Hacia una comprensión conceptual y metodológica de la filosofía mexicana

Tanto los pensadores, como los filósofos y estudiosos representativos de los modos de filosofar en México, consideramos que podemos aportar algunos criterios y elementos conceptuales y metodológicos para su estudio y valoración. Tomando como referencia elementos metodológicos sugeridos por Victórico Muñoz podemos abordar la filosofía mexicana desde tres núcleos teóricos representativos: a) el núcleo epistemológico; b) el núcleo de la historia de las ideas, y c) el núcleo de desarrollos filosóficos propios. Por "núcleo epistemológico" comprende Muñoz (2011: 7) el conjunto de filosofemas o categorías para fundamentar al "conocimiento que la filosofía mexicana —y latinoamericana— aporta como tal, como filosofía y como mexicana o latinoamericana". Por "núcleo de la historia de las ideas" comprende las propuestas metodológicas para historiar su pasado y sus productos filosóficos —estructurados por el núcleo epistemológico—y como expresiones históricas de la filosofía en México y los países latino-americanos. En este último núcleo se encuentran las aportaciones sobre los métodos de rescatar, historiar y encontrar lo filosófico, dentro de nuestro pasado y tradición intelectual, retomando el bagaje teórico del núcleo epistemológico.

Por "núcleo de desarrollos filosóficos propios" se comprende las filosofías particulares de nuestros filósofos que no se refieren ni a su fundamentación de filosofía, ni a las historias de ellas, sino a sus reflexiones propias.

Estos núcleos pueden interactuar, en cada autor o corriente, de una manera diferente, ejemplificando las diversas rutas metodológicas utilizadas. En el caso de Muñoz, se combinan con los ámbitos y niveles de los modos de filosofar en México, hasta constituir ese dominio cognoscitivo que pudiéramos llamar "filosofía mexicana".

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, y 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, y c) nivel de la filosofía mexicana.

Partiendo de la propuesta de Victórico Muñoz hemos elaborado una tipología y rutas epistemológicas que consideramos pueden servir para el análisis de este tipo de estudios.

Niveles de los modos de hacer filosofía en una perspectiva epistemológica genética desde México e Iberoamérica: a) nivel de la filosofía general, mas no universal de corte imitativo, impuesto y ajeno; b) nivel que combina la filosofía general con particularidades de la filosofía en México de corte adaptativo y electivo; c) el nivel de la filosofía en México, de corte independiente, autónomo y propositivo; d) el nivel combinado de la filosofía en México con la filosofía mexicana de corte histórico, político y cultural con repercusión general, y e) nivel de la filosofía mexicana de corte histórico y epistemológico con repercusión universal.

Hay también varios "momentos" de desarrollo de la filosofía para llegar a constituirse en propiamente mexicana: un primer *momento imitativo y de trasplante*, identificado con el ámbito general, caracterizado como un modo de filosofar no elegido sino impuesto, que no surge ni atiende la propia realidad, que no retorna el pensamiento precedente y su tradición, y que no aporta soluciones adecuadas al contexto local, sino se basa en respuestas hechas para otros lugares. De ahí que predomine su carácter general, que no es necesariamente universal. Esto llegó a

conformar un modo de filosofar ajeno y hegemónico bajo el supuesto de tradición universal, y orientado a legitimar intereses de grupos o centros de poder.

En un segundo momento, el modo de filosofar es de tipo *adaptativo* o *electivo* de carácter social y político que surge como condición para focalizarse como ámbito de lo particular de México, caracterizado por una actitud selectiva y electiva que trata de responder a la realidad concreta que le rodea con su identidad, que aborda los problemas retomando las tradiciones implicadas, "lo que permite la adaptación y asimilación crítica y recreativamente de otras filosofías como instrumento" (Muñoz, 2011: 17).

También estos momentos se encuentran entrelazados por otros momentos vinculados a *procesos de producción independiente y autónoma*, propuesta y creatividad fincada en la tradición y la innovación, que fueron desarrollados gradualmente a lo largo de los siglos desde la época novohispana, impulsados especialmente por el pensamiento independentista, decimonónico y del siglo XX.

Asimismo, encontramos también momentos vinculados a *procesos investigativos y críticos*, caracterizados por la inserción cada vez más directa de la docencia y la investigación académica en este campo, que fue también desarrollándose gradualmente a lo largo del tiempo, pero especialmente desde mediados del siglo xx hasta la actualidad. Este enfoque está orientado a contribuir en la recuperación y análisis de las tradiciones filosóficas, científicas y culturales universales y locales en la conformación del pensamiento propio, fundamentar histórica y epistemológicamente las propuestas originales de pensamiento, y el estudio y difusión del pensamiento mexicano e iberoamericano que ha repercutido en el pensamiento universal. "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" (Muñoz, 2011: 18).

CONCLUSIONES

En el caso de *los historiadores*, como se observa en el recorrido de la historiografía mexicana, los elementos teórico-metodológicos utilizados están directamente relacionados por los siguientes aspectos:

- El uso de enfoques importados que han sido aprovechados y adaptados para generar una comprensión e interpretación de la realidad nacional inmersa en una mezcla ambigua y poco congruente entre el quehacer propio de la historia como disciplina de rigor y la intencionalidad de los protagonistas, instituciones y estudiosos de los eventos históricos y su uso.
- El afán por legitimar y justificar una determinada ideología política ligada a intereses de grupo político o intelectual, de una clase social concretada en una postura filosófica de corte conservador, liberal, positivista o de crítica social, dependiendo de la época o evento estudiados.
- El imperativo de ir descubriendo y reconstruyendo los eventos y estructura del país explicando los datos y sus procesos históricos, dentro de una comprensión congruente que evidencie la conformación de México, ligada a sus estructuras económicas, políticas y sociales y a sus tradiciones y ideales que le han dado identidad y futuro.
- La necesidad de ir profesionalizando y validando la investigación histórica de acuerdo con parámetros más científicos y otros de corte filosófico que permitan una comprensión más amplia de la historia como conocimiento y del propio desarrollo del país, como realidad.
- El imperativo de relacionar y confrontar el conocimiento histórico con sus fuentes y sus derivados filosóficos, con el propósito de integrar una visión más completa y justificada, superando el aislacionismo y la oposición estéril, con aportaciones teóricas y prácticas más congruentes.

En el caso de los filósofos, como se observa en el recorrido hecho de la historia de la filosofía en México y la filosofía mexicana, los elementos teórico-metodológicos utilizados están directamente relacionados por los siguientes aspectos:

- El uso de enfoques inicialmente importados que han sido aprovechados y gradualmente adaptados para generar una comprensión e interpretación del mundo de esas épocas y al mismo tiempo sobre la realidad nacional que se encontraba inmersa en una serie de cuestionamientos y rectificaciones más o menos consistentes sobre dos aspectos fundamentales: uno, por la necesidad de encontrar respuestas filosóficas a la serie de problemas jurídicos y político derivados de debates éticos y sociales sobre la naturaleza y el rumbo que deberían tener los cambios en América y especialmente en México, con relación a España o con otras naciones.
- El afán por imponer o, en otros casos, de justificar una determinada postura filosófica como un instrumento importante para definir y decidir rumbos ético políticos del país o de algún ámbito o sector del desarrollo, tales como la soberanía, la propiedad, la educación, la libertad, las creencias y la cultura.
- El imperativo de ir descubriendo, reconociendo y construyendo categorías y valoraciones sobre la conceptualización e identidad del país, integrando su historia, su cultura, sus tradiciones e innovaciones y, a la vez, estableciendo una visión propia del mundo y de la nación más o menos consistente con sus raíces y sus ideales deseados.
- La necesidad de ir profesionalizando y validando la investigación y la docencia de la filosofía de acuerdo con las aportaciones de las filosofías en boga, las tradiciones filosóficas del país, los paradigmas en transición y los retos históricos que plantea el desarrollo de un país en el concierto de un mundo globalizado y en proceso de reconfiguración general.

- El imperativo de relacionar y confrontar el conocimiento filosófico con las fuentes y derivados históricos, con el propósito de integrar una visión más comprehensiva del mundo y del país, superando la unilateralidad y el antagonismo disciplinario, con aportaciones interdisciplinarias más integrativas.
- Finalmente, con este trabajo se abre la posibilidad de seguir dialogando entre historiadores y filósofos, aprovechando las aportaciones epistemológicas, que considero cada vez son más importantes estudiarlas como parte del pensamiento mexicano actual.

FUENTES CONSULTADAS

ABELLÁN, José Luis (1988), *Historia crítica del pensamiento español*, 2a. edición, Madrid, Espasa Calpe.

BUSTAMANTE, Carlos María (1985), *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana, comenzada el 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores, en el Obispado de Michoacán*, 1843, edición facsimilar, México, INEHRM.

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis (1611), *De historia: Para entenderla y escribirla*, Madrid, manuscrito Ex Biblioteca Congregationis Oratorii, en libros de google books (originales).

COLLINGWOOD, Robin George (1994), *Idea de la historia*, México, FCE.

CUEVAS DÁVALOS, Luis Carlos (2006), "Carlos María de Bustamante y su 'Cuadro Histórico'", *Revista Vuelo Libre*, núm. 1, octubre, CUCSH, Universidad de Guadalajara.

DOSSE, Francois (2006), *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia.

FUENTES, Carlos (1992), *El Espejo enterrado*, México, FCE.

GAOS, José (1952), *En torno a la filosofía mexicana*, vol. 4, México, Porrúa.

_____ (1996), *Filosofía mexicana de nuestros días*, en Obras Completas, t. México, UNAM.

GUTIÉRREZ GRAGEDA, Blanca Estela (2003), "Revisionismo historiográfico sobre el siglo xix mexicano", *Revista Historia Caribe*, año/vol. 3, núm. 008, Barranquilla, Colombia, Universidad del Atlántico.

HERNÁNDEZ DÁVALOS, Juan E. (1967), "Una historiografía de la independencia mexicana" (anónima de 1884), en la obra de Ernesto Lemoine Villicaña, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2.

HURTADO PÉREZ, Guillermo (2009), "El giro hacia la historia intelectual en la historia de la filosofía mexicana", en Victórico Muñoz Rosales (coord.), *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*, México, Ed. Torres Asociados.

LÓPEZ MOLINA, A. Xóchitl (2010), "Fray Servando Teresa de Mier y Noriega", *Una aproximación a las ideas filosóficas en México, siglo XIX y principios del XX*, t. I, 2a ed., Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

MARAVALL, José Antonio (1963), "Sobre el mito de los caracteres nacionales", *Revista de Occidente*, núm. 3, Madrid, Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

MATUTE, Álvaro (1981), *La teoría de la historia en México. 1940-1973*, México, Sepsetenta/Diana.

MORENO, Rafael (1999), *La revolución francesa y el paso de la modernidad al liberalismo en el siglo XVIII mexicano*, México, Facultad de Filosofía y Letras.

MUÑOZ ROSALES, Victórico (coord.) (2009), *Filosofía mexicana. Retos y perspectivas*, México, Ed. Torres Asociados.

_____ (2011), "La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación", en Rolando Picos Bovio (coord.), *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, México, UANL.

ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano (2009), *Historiografía e identidad*, Guanajuato, Ediciones La Rana.

O'GORMAN, Edmundo (1977), *México, el trauma de su historia*, México, UNAM.

PATIÑO PALAFOX, Luis Aarón (2011), *Lucas Alamán: La otra visión de la Independencia de México*, documento interno, Coloquio de Filosofía, México, UNAM-Acatlán.

RAMOS, Samuel (1934), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta mundial.

_____ (1940), *Hacia un nuevo humanismo*, México, Casa de España en México.

_____ (1943), *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta universitaria.

ROVIRA, Carmen (1997), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2002), "¿Nuevas rutas en la filosofía en México en el siglo xxi?", en Mario Miranda Pacheco y Norma Delia Durán Amavizca (coords.), *La filosofía mexicana entre dos milenios*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (Colección Jornadas).

_____ (2010), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, tomo I, 2a. ed., México, Universidad Autónoma de Querétaro.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2002), *Del destierro al transtierro. A tiempo y destiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

VELASCO, Ambrosio (2008), "Humanismo hispanoamericano", *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 13, Madrid, FCE.

VILLEGAS, Abelardo (1966), *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca.

_____ (1979), *Filosofía de lo mexicano*, México, UNAM.

ZEA, Leopoldo (1952), *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE/Tezontle.

(1972), *América como conciencia*, México, UNAM.

(1975), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE.

ZERMEÑO, Guillermo (2005), "La historiografía moderna en México. Algunas hipótesis", *Revista Takwa*, núm. 8, otoño, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), Guadalajara, México.