

LOS IMPRESCINDIBLES DE LA FILOSOFÍA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

LOS HISTORIADORES DE LAS IDEAS

AMALIA XÓCHITL LÓPEZ MOLINA

Resumen: En este artículo exponemos brevemente las ideas de siete pensadores mexicanos (José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Carmen Rovira, Edmundo O´Gorman, Graciela Hierro y Mauricio Beuchot). Sus originales propuestas han influido en el ambiente filosófico de la segunda mitad del siglo XX, lo que nos permite reconocerlos como “imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea”. Sus estudios se basan en la conciencia de la necesidad de realizar la historia de las ideas de su propio país como la condición obligada para crear filosofía. Así, el conocimiento de la historia de la filosofía propia, permite que su obra filosófica emerja como solución de los problemas de su propio contexto y circunstancia.

Palabras clave: México, filosofía contemporánea, Historia de las ideas, imprescindibles, originalidad

Abstract: In this article we briefly explain the ideas of seven Mexican scholars (José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Carmen Rovira, Edmundo O’Gorman, Graciela Hierro and Mauricio Beuchot). Their original approaches have influenced the philosophical environment of the second half of the XX century, which allows us to categorise them as “essential to the contemporary Mexican philosophy”. Their studies are based on the awareness of the necessity of making the history of ideas of their own country as the required condition to create philosophy. Thus, the knowledge of their own history of philosophy, allows their philosophical work to emerge as a solution to the problems of their own context and circumstance.

Key words: Mexico, Contemporary philosophy, History of ideas, essentials, originality

La mayoría de hombres
no llegan a tener más ideas
que las recibidas de otros.

JOSÉ GAOS

En México, la producción filosófica de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, ha sido la más laboriosa y fructífera de su historia, en primer lugar, porque en este periodo, por fin se alcanzó la tan anhelada "normalización de la filosofía" que buscaron los pensadores latinoamericanos desde mediados del siglo pasado y, en segundo lugar, porque las fuentes del pensamiento filosófico van siendo cada vez más accesibles gracias al vertiginoso desarrollo de la tecnología.

Por lo anterior, podemos hacer una larga lista de los filósofos significativos de este periodo en nuestro país, entre los que encontramos a quienes desarrollaron una línea de investigación importante, como la historia de las ideas de José Gaos; la metafísica de Eduardo Nicol; la filosofía marxista de Adolfo Sánchez Vázquez; el positivismo lógico de Francisco Larroyo; la filosofía de la liberación de Enrique Dussel o el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría; sólo por mencionar a algunos que han influido en otros tantos pensadores, quienes al seguir su línea de investigación lograron generar aportes y visiones propias.

De esta manera, la ardua tarea de ubicar a los filósofos mexicanos más importantes de la segunda mitad del siglo XX resulta difícil y comprometida, pero ante la dificultad de la cuestión, me he decidido por buscar en su lugar a quienes llamo los "imprescindibles de la filosofía mexicana contemporánea" que comparten las siguientes características:

1. Desarrollaron su obra en y sobre un horizonte de discusión mexicanos.
2. Se han comprometido con el ser situado de su pensamiento.
3. Se han interesado en uno u otro momento de su obra en realizar estudios históricos sobre la filosofía mexicana porque conciben a la historia de la filosofía como condición *sine qua non*, para desarrollar la labor filosófica.
4. Sobre todo, han generado una propuesta original que intenta responder a problemáticas específicas de su momento.

Esta delimitación nos permite acortar una lista que, sin embargo, requiere de una larga labor para ser realizada por varios expertos en cada una de las líneas de investigación o por un investigador que decida dedicar su vida a un trabajo de tal envergadura.

Con una pretensión mucho más modesta para este ensayo, decido delimitar más la lista y ceñirme a buscar esos "imprescindibles de la filosofía mexicana" en el área de la historia de las ideas, donde he ubicado, por ahora, a siete de ellos: 1. José Gaos; 2. Leopoldo Zea; 3. Luis Villoro; 4. Carmen Rovira; 5. Edmundo O' Gorman; 6. Graciela Hierro y 7. Mauricio Beuchot.

Los siete coinciden al pensar que la historia de las ideas es la base sobre la que se cimienta toda filosofía, por lo que elaboran amplios estudios de historia de la filosofía mexicana antes de realizar su propuesta. Sin embargo, dejaré para el análisis más amplio que estoy preparando sobre ellos, la exposición de su recorrido histórico por el pensamiento mexicano y sus hallazgos, para poder destacar la original propuesta que deriva de él y que nos lleva a reconocerlos como parte de los imprescindibles.

Cabe señalar que hemos decidido exponer algunos de sus aportes principales y la relación que éstos han tenido con la historia de las ideas que realizaron previamente e, igualmente, señalamos las obras cardinales en las que expresan sus ideas, con el objeto de que el presente texto sirva también para los estudiosos que se inician en el pensamiento filosófico mexicano.

José Gaos

José Gaos llega a México en 1938 tras el exilio español al que la guerra civil los obligó, sin embargo, siempre prefirió reconocerse como transterrado.

A pesar de que en México ya había la inquietud por encontrar una cultura y filosofía propias desde Ezequiel A. Chávez y Samuel Ramos, Gaos realiza fuertes críticas al concepto de historia de la filosofía tradicional para proponer, en su lugar, una historia de las ideas surgida desde el propio tiempo y circunstancia, lo que le permitía buscar una historia de la filosofía mexicana que superara a la simple historia de la filosofía en México. Además de ello, fue formador de varias generaciones de pensadores de nuestro país a quienes les heredó metodologías e incluso, el interés por ciertas problemáticas que les permitieran pensar por cuenta propia. Por ello José Gaos se convierte, sin lugar a dudas, en uno de nuestros imprescindibles de la filosofía mexicana.

La modernidad que dará paso a la ilustración y al criticismo sistemático alemán, ve nacer a dos figuras fundamentales para la filosofía: Kant y Hegel, quienes pugnan por encontrar una interpretación sistemática del mundo. Será este último quien, en busca del espíritu absoluto, vea surgir de la sociedad primitiva natural, una sociedad espiritual que,

al transcurrir racionalmente, se convierta en historia universal. Es justo esta propuesta racionalista universal, la que acaba con el hombre concreto y la historia real.

Así, con Hegel como su mayor representante, la historia de la filosofía en el mundo occidental es la historia de ese ser absoluto, único e inmutable que se expresa a través de los diversos sistemas, escuelas y movimientos filosóficos. Para estudiarla, será necesario apoyarse en el análisis de los principales textos de los "grandes" creadores de la "filosofía universal".

El problema es que la tradición hegeliana restringió los objetos de estudio de la historia de la filosofía, a la simple exposición de contenidos de los sistemas filosóficos. Es por ello que, en nuestro continente, encontramos un gran número de historias de la filosofía cuyo tema central es la exposición de las doctrinas filosóficas europeas.

En América Latina, el impulso de la historia de la filosofía de influencia hegeliana, fue mediada por la labor de José Gaos y sus discípulos, cuyos trabajos y teorización sobre la historia de la filosofía han tenido gran impacto. Gaos recobra la teoría historicista de Dilthey y Heidegger que lo llevan a advertir que la historia se ciñe específicamente a lo humano, porque las ciencias y su metodología son inadecuadas para entender lo propiamente humano. En sus *Confesiones* admite la influencia de Ortega, sobre todo en sus ideas del perspectivismo y el subjetivismo en la filosofía.

No obstante que para Ortega y Gasset la historia de la filosofía es la suma de aciertos y errores de la razón, Gaos considera que ésta es la única base correcta para una teoría de la filosofía. Así, hacer historia de la filosofía no solamente es importante, sino fundamental para el propio razonamiento y la única vía que nos permitirá teorizar en América. Pero si asumimos que no existe *La filosofía*, sino una pluralidad de ellas, entendemos por qué para nuestro continente, desde la época gaoseana, fue urgente realizar la historia de su propia filosofía.

Sin embargo, nos enfrentamos al problema de que muchos mexicanos niegan la existencia de filosofía y filósofos en el país, por lo que Gaos se ve en la necesidad de sobreponer al concepto de filósofo, la categoría de pensador, que se abre incluso a quienes cultivan la historia, las ciencias exactas o la literatura; éstos se caracterizan por "un peculiar magisterio nacional" (Gaos, 1980: 18).

Una vez justificada la existencia de pensadores mexicanos, Gaos advierte que la historia de la filosofía en México es un subconjunto de la historia del pensamiento en este país y éste, a su vez, pertenece a la historia de las ideas en México. Así, para explicar la historia de la filosofía mexicana, será necesario comenzar por hacer una revisión crítica de la historia de las ideas.

Así, Gaos comienza un interesante análisis sobre el significado del concepto "idea" y sostiene que ninguna idea es lo que ella por exclusiva apariencia es, debido a que toda idea a pesar de ser singular, se encuentra sobre el fondo de otras ideas y tal relación, le impide tener un puro sentido "abstracto". De hecho, una idea es siempre la "reacción de un hombre a una determinada situación de vida... por lo que *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista a una determinada circunstancia y con una precisa finalidad" (Gaos, 1980: 20).

De esta manera, Gaos deja claro que para realizar historia de las ideas, no podemos prescindir de la circunstancia que provoca una idea, ni del designio que la ha inspirado. Porque prescindir de ellos nos llevaría a tener sólo un perfil vago y abstracto, que en realidad es un esqueleto impreciso de la efectiva idea. Por ello, para realizar historia de las ideas debemos reconstruir la situación concreta y averiguar la función que la idea representaba en dicha situación, porque de otro modo, dicha idea se tornará abstracta y "será una idea muerta, una momia y su contenido, la imprecisa alusión humana que la momia ostenta" (Gaos, 1980: 20).

Además de lo anterior, Gaos señala que "de los abstractos no hay historia" porque decir que una idea influye en otra es sólo una metáfora, pues la idea influye en el hombre que reacciona a esa influencia con una nueva idea, por lo que la circunstancia que rodea a ese hombre que generó la idea resulta fundamental. Por ello también la historia de las ideas es sólo una parte de la historia humana, de hecho "una especialización de la Historia, una que pone en primer término las ideas y en otros términos las demás parte del todo de la historia humana" (Gaos, 1980: 22)

Leopoldo Zea

Leopoldo Zea es reconocido por Gaos como el mejor de sus alumnos. Logra retomar de su maestro la inquietud por hacer historia de la filosofía propia cuando en 1943 publica *El positivismo en México*, sin embargo, amplía el problema del circunstancialismo a toda América Latina e influye en un gran número de filósofos latinoamericanos al impulsarlos a realizar estudios monográficos sobre sus propios pensadores, lo que lo lleva a promover escuelas, centros y revistas preocupadas por la historia de las ideas latinoamericanas.

Gracias a una beca de la Fundación Rockefeller, conseguida por su maestro José Gaos, Leopoldo Zea viaja un año por el Continente Americano, durante 1945 y 1946, con el objeto de elaborar su tesis de doctorado.

Ese "silencioso viaje de paciente investigación" (Ardao, 1987: 86) permite a Zea establecer contacto con Arturo Ardao (Uruguay), Joao Cruz Costa (Brasil), Francisco Miró Quesada (Perú), Guillermo Francovich (Bolivia), José Luis Romero (Argentina) y Arturo Andrés Roig (Argentina) quien reconoce haber sido motivado por Zea para iniciar estudios sobre las ideas filosóficas de su país. Fue Leopoldo Zea quien propició la comunicación, primero de los grupos de investigación del sur (Argentina y Uruguay) y norte (México), para después extenderla al resto de América y es precisamente esto lo que permite fortalecer los estudios de historia de las ideas latinoamericanas y con ello a la Filosofía Latinoamericana misma.

Es importante mencionar que, al momento en que Zea hace su recorrido por América, todavía estaba buscando la originalidad del pensamiento hispanoamericano y fue hasta la publicación de su libro *América como conciencia* (Zea: 1953) cuando, sin romper el equilibrio entre la filosofía universal y la circunstancia de la que surge, postula la necesidad de la existencia de un filosofar propio, denominándolo ya desde entonces "Filosofía Latinoamericana".

Si queremos hablar de la importancia de la historia de las ideas para nuestro continente, debemos recordar el **Tercer Congreso Interamericano de Filosofía** celebrado en México en 1950, en donde se abordaron tres temas principales: 1) El conocimiento científico, 2) El existencialismo y 3) En torno a la filosofía americana. En este último se llegó a la conclusión de que la suerte de la filosofía americana estaba ligada a la elaboración de una historia de las ideas en América. De manera tal que la asunción del pasado resultaba imprescindible para la filosofía americana y la elaboración de una historia de las ideas de los pueblos americanos era impostergable, porque se concebía como el fundamento que permitiría avanzar hacia un futuro auténtico.

Así, la autenticidad se jugaba en el conocimiento del pasado filosófico, por lo que los filósofos con los que hizo contacto Zea (Ardao, Cruz Costa, Miró Quesada, Romero, además de Francovich, Portuondo, Fernández Retamar y Darcy Ribero) asumieron el proyecto y realizaron estudios monográficos sobre filósofos de sus propios países de origen.

Descubrieron que la originalidad por sí misma no era relevante, porque de lo que se trataba, a decir de Zea, era de buscar una manera auténtica de utilizar las ideas foráneas y aplicarlas en las propias circunstancias, por lo que debía ponerse un gran esfuerzo para dialogar con el propio contexto, sin que con ello se rompiera el equilibrio entre la mirada circunstanciada y la perspectiva universal.

Será entonces, en la segunda mitad del siglo XX, cuando los estudios de Filosofía Latinoamericana se desarrollen y cobren carta de naturalización, por lo que varias his-

torias de la filosofía realizadas en Latinoamérica, comiencen a cuestionar la perspectiva hegeliana y propongan en su lugar un historiar situado. Leopoldo Zea es un claro ejemplo de ello, pues en su *Introducción a la Filosofía*, editada por primera vez en 1953, nos advierte:

Hasta ahora se ha *afirmado* el valor universal, eterno e inmutable de la filosofía; ahora nosotros *afirmamos* el carácter circunstancial de la filosofía, de todas las filosofías. A una idea oponemos otra. Ahora será menester exponer los supuestos, las bases en que nos apoyamos para hacer tal afirmación (Zea, 1983: 15).

Aun cuando este texto parece, a primera vista, una historia de la filosofía común porque rescata las doctrinas y sistemas de los "grandes pensadores", basta observar con cuidado el índice para notar diferencias, pues en el capítulo II de la era moderna encontramos el tema: América y las utopías. Lo anterior nos lleva a leer con otros ojos el texto y advertir que se realizó bajo la perspectiva del circuntancionalismo, gracias a la cual se atreve a negar la filosofía como única y proponer el estudio de las filosofías, de la pluralidad de ellas.

También gracias a esa lectura crítica, Zea defiende la existencia de una Filosofía Latinoamericana original, que lo es no por crear nuevos y extraños sistemas, sino porque trata de dar respuesta a los problemas de una determinada realidad que se ha originado en un tiempo también específico (Zea, 1998: 27). Precisamente en su texto *La filosofía Americana como filosofía sin más*, responde a Salazar Bondy y Luis Villoro, quienes desde tradiciones diferentes afirman que en América aún no existe una filosofía propia.

Luis Villoro

Herederero de las inquietudes de su maestro Gaos, intenta resolver los problemas de su circunstancia mediante el estudio de **lo mexicano**. Funda el grupo Hiperión que buscó, durante un tiempo, encontrar la esencia del ser del mexicano. Desencantado al no encontrar soluciones satisfactorias, abandona la perspectiva mexicanista y se refugia en el positivismo lógico, pues pensaba que era la única filosofía capaz de proporcionar rigor al pensamiento mexicano. Sin embargo, vuelve a abandonar esta última perspectiva y retorna a su preocupación por lo mexicano en la última etapa de su vida, pero ahora con una visión más crítica y autocrítica del quehacer filosófico.

La defensa que Villoro realizó en sus últimos escritos sobre la cultura indígena ha llevado a algunos a suponer que el autor nunca dejó de interesarse por la línea indigenista.¹ Yo me atrevo a diferir de dicha opinión porque considero que después de su participación en el grupo Hiperión, Villoro se aleja completamente de los estudios sobre lo mexicano y los critica de una manera tajante. Sus obras publicadas constituyen un claro ejemplo de ello: en 1950 publica *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México* y en 1953 sale a la luz *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (Villoro, 2002); pero cabe destacar que el prólogo a la primera edición de este libro fue escrito por Villoro en 1951 y si consideramos que el Hiperión estuvo vigente de 1947 a 1952, queda claro que la obra fue hecha durante esta etapa. Después de esta época el autor centró sus escritos en los estudios del pensamiento de Descartes, Husserl y el positivismo lógico, hasta que en 1982 escribió *Creer, Saber, Conocer*. Así, podemos reconocer en Villoro, por lo menos tres periodos importantes en su obra: a) Grupo Hiperión, b) positivismo lógico, c) multiculturalismo.

En su obra de 1950 Villoro expresa que la conciencia indigenista en México ha pasado por tres etapas fundamentales: 1. La cosmovisión religiosa que España impone en América (donde los españoles Hernán Cortés y Bernardino de Sahagún sientan bases para el sometimiento del indio americano). 2. La ilustración del siglo XVIII y el pensamiento científico del XIX (donde el criollo Clavijero hace una defensa del indio) y 3. El indigenismo contemporáneo (donde los ya mestizos Bulnes, Molina Enríquez y Carreño se proponen salvar al indio de su caída al occidentalizarlo).

Siguiendo la tónica del libro anterior, su publicación de 1953 (*la Revolución de Independencia*),² es dedicada específicamente al criollo mexicano que alza la voz contra occidente. El indio así, es puesto dentro de la clase trabajadora que:

Carente de toda organización o ilustración, horros de medios propios para manifestar sus inquietudes y sin suficiente cultura para hacerlo, los trabajadores de la Colonia no adquieren conciencia de su situación oprimida. La obstrucción total de su futuro por las clases superiores no les franquea la proyección necesaria para comprender su situación y trascenderla.

Precisan que otra clase social les señale sus propias posibilidades, despertándolos a la conciencia de su estado; esa clase será la *intelligentsia* criolla (Villoro, 2002: 41).

¹ Es la opinión que sostiene últimamente Guillermo Hurtado, por ejemplo, en "Retratos de Luis Villoro" en *Revista de la Universidad Nacional*.

² Título original del libro en su primera edición.

Podemos advertir que el indigenismo de Villoro, en su etapa de Hiperión, no intenta esclarecer lo que el indio es en sí mismo sino "lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan" (Villoro, 1987: 13) porque el indio parece carecer de las posibilidades y de la conciencia de su estado de opresión.

Como hemos visto, en el primer indigenismo de Villoro la figura del indio desaparece para ser avasallada por el español y, posteriormente, defendida por el criollo de finales de la época colonial y por el mestizo del siglo XX, pero en cualquiera de los casos no es el indio el que toma la voz y será sólo con la dialéctica integración del indio al pueblo mexicano que Villoro reconoce casi inconscientemente como mestizo, cuando el indio por fin trascienda su ser al integrarse con el mestizo y formar parte, por fin, de la historia universal en la que, según él, lucha por participar al igual que todos los hombres.

Ésta en realidad, es una visión del indígena que le niega su propio ser, que lo sigue denigrando como ignorante e incapaz de defenderse por sí mismo; de hecho, pugna por una integración que más parece una definitiva desaparición del mapa.

Gracias al movimiento del EZLN de 1994, Villoro voltea nuevamente la mirada al indígena y publica en 1997 su texto *El poder y el valor* donde por primera vez otorga a las comunidades indígenas conciencia propia, pues comprende (junto con Carlos Lenkersdorf) que "los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en ese sentido, obedecen a la comunidad" (Villoro, 2006: 370), entiende que en la comunidad indígena "el individuo se atiene a las reglas heredadas, a los 'usos y costumbres' de siempre; sólo en ellos se descubre a sí mismo" (Villoro, 2006: 371) admite que en definitiva la vida indígena se da en comunidad y el indio sólo en ella desarrolla su ser.

Villoro observa en las agrupaciones indígenas actitudes comunitarias cercanas a una democracia participativa y advierte que, aunque es imposible que el individualismo occidental deje su tradición y devenga una comunidad indígena, se puede pensar en una nueva comunidad occidental donde la fuente de sentido no sea el todo, ni el elemento individual, sino la integración de cada elemento a un todo en el que descubra su propia realidad. Como podemos ver, esta última comprensión del indio dista mucho de aquella de sus primeros escritos indigenistas

En 1968, en una etapa intermedia entre sus dos indigenismos, Villoro asume la postura del positivismo lógico y afirma que no hay una tradición filosófica mexicana, lo cual se puede constatar con la inexistencia de escuelas filosóficas; también señala que la "filosofía de lo mexicano" tampoco formó una escuela "porque no dio respuesta

a las cuestiones fundamentales de la filosofía... Lo interesante sería preguntarse ¿por qué esto es así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de profesionalismo”.

Adelante arremete contra dos categorías fundamentales de la Filosofía Latinoamericana: la categoría de imitación a la que desvirtúa por tratarse de un concepto confuso que carece de aplicación y obviamente de sentido; y la categoría de originalidad que pierde sentido al tornarse en una peculiaridad que es más bien una concepción personal. Advierte además que la Filosofía Latinoamericana “procede por grandes analogías, asociaciones rápidas de ideas, paralelismos, sugerencias, juegos de ingenio y pirotecnias verbales”; se trata en ella de “acuñar la frase novedosa, de evocar la imagen brillante y de asombrar”.

Así pues, el problema fue que en pos de una profesionalización que tuviera un instrumental técnico riguroso, se genera una separación entre los unos que sí hacen filosofía científicamente rigurosa y los otros (todos los otros) que hacen pseudofilosofía más cercana a la literatura que a la ciencia. Curiosa afirmación de Villoro que copia en la intención la crítica que Gaos postulara a los hiperiones años antes.

Carmen Rovira

Asume la inquietud de su maestro Gaos para elaborar la historia de las ideas de la propia circunstancia y, al contario de Zea que se abrió hacia lo americano, Rovira se centra en el rescate de nuestra propia tradición, por lo que se convierte en el pilar fundamental de los estudios de historia de las ideas mexicanas.

Carmen Rovira, también impulsada por su maestro José Gaos, elaboró su tesis de licenciatura sobre los Eclécticos Portugueses y es ahí donde vemos mayormente la influencia de Gaos. Posteriormente retoma las preocupaciones de éste por encontrar las propias ideas en el propio pasado intelectual: elabora diversos estudios monográficos sobre filósofos mexicanos de los siglos XVIII y XIX; coordina una larga investigación sobre la historia de la filosofía del siglo XIX de la que emerge una obra monumental denominada *Una aproximación a la historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* (Rovira, 2010 y 2011). En ella plantea sus propias ideas sobre la manera correcta de hacer historia de la filosofía al elaborar y heredar una metodología que de hecho se observa en sus textos. Ella misma afirma:

Me he dedicado al análisis cuidadoso, detallado, crítico y comparativo [de la obra del autor], situándola en su contexto y partiendo, precisamente de esta relación obra-contexto, para llegar lo más objetivamente posible a ciertas conclusiones que pueden aclarar las contradicciones en el discurso filosófico político y religioso... (Rovira, 2004: 13).

Notamos cómo el fundamento del rigor filosófico de Carmen Rovira se encuentra en el acceso a las fuentes directas de los autores y, por fuentes directas, no estamos hablando de traducciones de la obra al español, es necesario acudir a la obra en el idioma original. Además un texto se tiene que analizar desde su propio contexto y con las categorías de su momento, alejándose, lo más posible, de categorías contemporáneas al estudioso que le resultan extrañas a la obra del autor estudiado.

Así, partiendo de los propios textos y contextos del siglo XIX, Rovira fue consciente de que las categorías que se usaban clásicamente en la historia de las ideas no servían para realizar una interpretación cabal del siglo XIX mexicano. Por ello, podemos afirmar que lo más importante y, tal vez, lo menos trabajado en la obra de Carmen Rovira ha sido la categoría de "discurso" que empleó para diferenciar las diversas perspectivas de análisis de la realidad que se dieron en el siglo XIX.

No se podían denominar como *doctrina filosófica* porque no había claridad en la relación de maestros y discípulos. Tampoco *escuela filosófica* porque ni siquiera se contaba con una. Menos aún, *teoría filosófica* porque el pensamiento de los autores del XIX es eminentemente práctico. El concepto de *corriente filosófica* resultaba muy vago y el de *tradición filosófica* cerraba en sí misma a determinada perspectiva de la realidad, lo que hacía parecer que no había relación entre una perspectiva y otra y así fue como Rovira, junto con su equipo de trabajo, se decidieron por el concepto de *Discurso filosófico* que nos habla, por una parte de una perspectiva filosófica que se encuentra interconectada y en discusión con otra u otras, y por otra parte, nos deja ver que al interior de dicho discurso hay ciertas coincidencias entre los autores que lo integran. Además, sin lugar a dudas, el concepto "discurso" permitió analizar no solamente obras monumentales de la filosofía como *La armonía del universo* de Juan Nepomuceno Adorno, sino también discursos políticos presentados en la plaza pública como los de los independentistas o textos periodísticos como los de los Flores Magón.

Después de sus trabajos sobre el siglo XIX ha elaborado importantes monografías de autores modernos de nuestro país.

Cabe señalar además, su profundo compromiso con la docencia, donde ha formado en la investigación filosófica a una gran cantidad de alumnos, a grado tal de dirigir más de 10 tesis de manera simultánea.

Recientemente, en julio de 2013, la Universidad de Guanajuato ha publicado el texto de Rovira denominado *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Ocampo y Juan Nepomuceno Adorno*. Este texto contiene dos apartados introductorios divididos como: 1. La utopía en general y 2. La utopía en México. Dichos apartados constituyen, sin lugar a dudas, una importante reflexión teórica sobre la utopía, largamente esperada por nosotros. En ella, Rovira aclara la diferencia entre la utopía en Europa y en América, señalando que mientras en Europa la utopía es un no-lugar, en América los autores de la utopía “no se valen de un modelo ideal situado en un lugar imaginario, sino que ofrecen un modelo alternativo en el cual se presenta un marco conceptual concreto que reúne ideas y soluciones que, según sus autores, pueden resolver el problema de su contexto” (Rovira, 1013: 22). Sin embargo, dicha solución alternativa tiene un *desfase* conceptual con la realidad que quiere solucionar, lo que la convierte en utópica. Es en esta obra donde Rovira además de hacer historia de la filosofía, propone ya una interpretación teórica y filosófica propia, lo que la convierte en una obra paradigmática dentro de su pensamiento.

Edmundo O’Gorman

A pesar de que Edmundo O’Gorman no es reconocido plenamente en el ámbito de la filosofía, sus aportaciones en el área de filosofía de la historia se han tornado relevantes y de hecho imprescindibles para el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Resultaría imposible comprender al pensamiento utópico de nuestros días sin la existencia de su libro *La invención de América*, donde el autor demuestra que las ideas, todas las ideas, incluso las que se denominan como “hechos históricos”, no son más que una creación humana cuya función radica en interpretar y dar sentido a un fenómeno determinado.

En su texto *Ensayos de filosofía de la historia* publicado por la UNAM en 2007, O’Gorman realiza una crítica a las historias estilo Hegel y Marx, porque parten de un análisis histórico para imaginar mundos abstractos. Afirmar que la postura tradicional de la historia hace un gran esfuerzo por asimilar a la historia dentro de las disciplinas científicas, con lo que quiere lograr constituir a la historia como una ciencia rigurosa “fundamentándola en idénticos supuestos... empleando los mismos métodos que cualquiera otra ciencia” (O’Gorman, 2007: 14). Esto provoca que se piense que no hay diferencia entre conocer el pasado humano y conocer el pasado de cualquier otro tipo de realidad.

O'Gorman elabora un análisis de los supuestos donde descansa la anterior postura y encuentra fundamentalmente dos que se han enarbolado desde hace muchos siglos:

1. El pasado es una realidad que es esencialmente idéntica a cualquier otro tipo de realidad.
2. La vida humana es esencialmente idéntica a otra realidad.

Estos dos presupuestos descansan sobre la creencia de que el *ser humano*, al igual que todas las cosas, *es algo fijo y estático*, previo, siempre el mismo e invariable. Esto ha conducido a que se piense a la naturaleza humana de la misma manera en que se piensa el resto de la naturaleza, por lo que es posible hablar de la naturaleza de la piedra, la naturaleza animal y la naturaleza humana como si se tratara de un mismo concepto.

Pensar así la historia, afirma O'Gorman, genera la confianza en el historiador de que realmente puede existir una imparcialidad y el objetivo es pretender siempre llegar a ella. La idea de una realidad estática también hace pretender al historiador conocer en su *totalidad* el pasado humano, por lo que se obsesiona por dar a conocer cualquier hecho, hasta el más mínimo, ya que cualquier omisión, intencional o no, se puede interpretar como una selección indebida.

Así, la historia se convierte en un cúmulo de hechos que hace que el investigador se fije en todos y cada uno de ellos y genere la idea de que investigar significa acumular hechos y entre más número de hechos acumule, investigará mejor, porque lo que debe intentarse es realizar una visión completa de la historia.

Al contrario de la anterior visión de la historia, O'Gorman afirma que "hay que admitir con franqueza y alegría que el conocimiento histórico es parcial, el más parcial de todos los conocimientos, o lo que es lo mismo, que es un conocimiento basado en preferencias individuales y circunstanciales; en suma, es un conocimiento producto de una selección, el conocimiento selecto por excelencia" (O'Gorman, 2007: 17).

El mejor ejemplo de la postura circunstancionalista de O'Gorman en la historia de las ideas lo vemos en su libro *La invención de América* publicado por primera vez en 1951, donde no le interesa analizar el hecho del "descubrimiento de América", sino *la idea de que América fue descubierta*. Llama su atención por qué el acontecimiento de 1492 se sigue denominando como "descubrimiento" a pesar de la evidencia empírica que muestra que no lo fue por las siguientes razones:

Primero. El concepto "descubrimiento" implica la *intención* inicial de descubrir algo o la *conciencia* de haberlo descubierto. O'Gorman desbarata todas las posibles pruebas de

que Cristóbal Colón tuvo la intención de "descubrir" América y muestra que el almirante tampoco fue consciente de haber llegado a un nuevo continente, por lo que no debería hablarse de un "descubrimiento" aun cuando desde Bartolomé de las Casas se sostenga la *idea del "descubrimiento"* para interpretar el acontecimiento de 1492.

Segundo. El mero hallazgo físico de algo, no es significativo por sí mismo. Para O'Gorman es claro que la *significación* es la que se le otorga a algo, pues ese "algo" no la posee en sí mismo, por lo tanto, el significado que se le otorga es lo que le da sentido a ese algo. Si ese algo es América, entonces no podemos pensar que fuera un pedazo de tierra inalterable que tenía un sentido en sí misma y sólo estaba esperando ser "descubierta" para develarle su sentido a su descubridor.

Se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido eso desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación (O'Gorman, 2001: 49).

América no es una sustancia inalterable, tampoco es una "sustancia en sí" que se descubrió, más bien, debemos concebirla como el resultado de un proceso histórico que va constituyendo su ser paso a paso, movable, perecedero, justo como es el ser de todo lo que está vivo, "y su historia ya no será eso que 'le ha pasado' a América, sino eso que 'ha sido, es y va siendo'" (O'Gorman, 2001: 54).

De esta manera, O'Gorman desbarata la creencia de la existencia de una América esencial, de un descubrimiento, pero aún más, deconstruye la perspectiva esencialista de la idea y nos hace percatarnos, con un ejemplo claro, que toda idea (incluso cuando parece un hecho real e inamovible) es una interpretación que cobra sentido en la propia hermenéutica de la realidad.

Graciela Hierro

Graciela Hierro ha desarrollado su obra en tres áreas fundamentales de la filosofía: la educación, la ética y los estudios de género; sin embargo, es este último, el tema sobre el que hizo girar a las otras dos áreas, por lo que los estudios de género y el feminismo se convierten en su aporte fundamental.

Hierro es consciente de que para descubrir la visión del mundo femenino y *desenmascarar* la creación que se ha hecho de la mujer a través del tiempo, resulta necesario hacer

un análisis de la historia que intentó desaparecer a esas mujeres al reducirlas al ámbito de la vida cotidiana. Por lo que dedica la mayor parte de su libro publicado en 1989, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, ha mostrar la idea de la mujer mexicana que intentaba generar la educación de cada una de las épocas de nuestra propia historia.

En esta ocasión analizaremos las ideas de la primera Graciela Hierro³ para quien el feminismo es "el descubrimiento, la creación y la práctica de la cultura femenina, que persigue el objetivo político de realizar la revolución de la vida cotidiana. En el caso de la educación, lograr la hazaña... la creación de una educación para personas sin distinción de género" (Hierro, 2002: 15).

Hierro afirma de que la educación es el fundamento para la creación de una sociedad ideal (en palabras de Hierro: justa y libre), por lo que asegura que todo proyecto educativo tiene en el fondo la concepción de la sociedad que se considera deseable alcanzar; por ello implica la transmisión y adquisición de contenidos considerados valiosos por una sociedad para la que resultan moralmente aceptables.

Así, ante la pregunta ¿qué se va a enseñar?, la respuesta inmediata gira hacia los contenidos moralmente valiosos para la sociedad, por lo que se comprende que "el fin de la educación es la felicidad para el mayor número". Sin embargo, no podemos olvidar que ese "mayor número" abarca, no un mayor número de seres, sino de personas.

La educación, entonces, no puede ser inerte porque el contenido del concepto persona va cambiando a través de la historia y es, de hecho, una creación histórica. Por lo que la "mayoría" a la que se refiere Hierro se ha ido integrando paulatinamente: en la Grecia clásica, "personas" eran sólo los varones libres, mientras las mujeres y los esclavos quedaban excluidos del concepto; posteriormente se han ido integrando a la "mayoría" los bárbaros de color y rasgos étnicos distintos, así como el proletariado y, últimamente, el segundo sexo.

La educación entendida de diferente forma permitirá también un cambio en el concepto de cultura en la cual las mujeres tienen que tomar la voz e interpretar su propio ser y su "ser mujer" desde ellas mismas, porque "la ausencia de las mujeres en la creación cultural ha sido enmascaramiento" (Hierro, 2002: 16) de la opresión de las mujeres de la que tienen que tomar conciencia para acceder a una autoeducación que culmine con su preparación para la vejez. Por lo que Hierro defiende una educación del carácter que forme las "actitudes morales que propicien la independencia y la libertad

³ La obra de Graciela Hierro transita del feminismo de la igualdad que lucha por los mismos derechos para ambos sexos, hacia el feminismo de la diferencia que implica una conciencia de los géneros que no necesariamente tienen que devenir iguales, sino tener las mismas oportunidades de crecimiento. Cuando nos referimos a la primera Graciela Hierro, pensamos en la defensora del feminismo de la igualdad.

de género. La libertad entendida como poder de decisión personal frente a las opciones vitales y la independencia como la asertividad del propio ser y quehacer femenino” (Hierro, 2002: 115).

Para lograr lo anterior, Hierro propone lo que ella misma designa como utopía feminista y se centra en una nueva educación de acuerdo con los ciclos de la vida (Hierro, 2002: 99-108).

Como una filósofa consciente de su entorno, Hierro también se torna crítica de su propia obra y confiesa que el esquema que ofrece en esta nueva educación femenina, resulta utópico y sólo se enfoca en la clase media, porque las mujeres más desprotegidas han de interesarse en problemas más inmediatos y las de las clases más protegidas son encerradas por sus “príncipes azules” en la complacencia de su *status*. Por lo que esta educación será mas propia de las mujeres universitarias que han accedido a la educación.

Mauricio Beuchot

La compleja formación de Mauricio Beuchot lo ha llevado por diversos derroteros a lo largo de su obra, sin embargo, queremos destacar aquí su gran aporte a los estudios de historia de las ideas mexicanas, principalmente en el periodo colonial. Además de ser un gran impulsor de los estudios e investigaciones sobre el periodo novohispano, Beuchot ha sostenido durante toda su trayectoria que la producción filosófica debe tener como base la elaboración de una historia de la filosofía pues una no puede existir sin la otra.

Lo anterior se puede demostrar con el simple hecho de dar una mirada a su amplia producción filosófica en donde encontramos un gran número de estudios monográficos sobre filósofos tanto del continente americano, como europeo que han servido de base para las obras fundamentales que sus diversos intereses le han permitido desarrollar.

Ha dedicado varios de estos estudios monográficos a filósofos novohispanos como Alonso de la Veracruz, Bartolomé de las Casa, Tomás de Mercado, entre otros, además de elaborar varios textos sobre la lógica en la Nueva España. Sin embargo, su aporte más importante para la historia de las ideas en México fue publicado por la editorial Herder bajo el título *Historia de la filosofía en el México colonial*, donde comienza un recorrido desde el pensamiento de Zumárraga y Bartolomé de las Casas en el siglo XVI hasta los jesuitas y Gamarra a finales del siglo XVIII. En dicha *Historia* aborda también el problema de la hermenéutica que ha sido su mayor preocupación y ocupación durante los últimos años, sólo que aquí la circunscribe al periodo novohispano.

En estos últimos años elabora un análisis de la tradición hermenéutica, cuya herencia se recoge en Dilthey, quien la aplica a la filosofía de la cultura y de la historia; de donde supo recogerla Heidegger en sus intrincadas reflexiones sobre el ser y el hombre, para a su vez, transmitirla a Gadamer, quien ha influido sobre otros más recientes. Así Beuchot trabaja sobre el enfoque que piensa a la hermenéutica como la disciplina de la interpretación en la que se juegan tres cosas: el texto (con el significado que encierra y permite), el autor y el intérprete. Quienes dan prioridad al lector hacen una lectura subjetivista, quienes se la dan al autor, sugieren una objetivista, pero debemos saber que aun cuando siempre se inmiscuye la intención del intérprete, se trata de conseguir lo más que se pueda la intención del autor. En cuanto al texto, debemos ser conscientes que ya no dice lo que quiso decir el autor, porque su intencionalidad se ha topado con la nuestra y nosotros lo hacemos decir algo más, esto es: decimos algo. Así, la "verdad" del texto, comprende el significado de la verdad del autor y el significado de la verdad del lector y aun cuando se le dé preferencia a uno u otro, no podemos sacrificar a ninguno de los dos.

Desde esta vertiente, Beuchot ha desarrollado una de sus propuestas más originales, la conocida como *hermenéutica analógica*, en donde realizar la interpretación de textos, sistemas filosóficos y de hecho, la realidad misma "porque nos hace abordar no sólo el sentido de un signo o el sentido de un texto, sino también el sentido del ser" (Beuchot, 1997: 43). Sin dejar de lado la postura historicista de la Filosofía Latinoamericana, afirma que el análisis de la afirmación metafísica, debe ser "contextualizada en un mundo, pero siempre mirando hacia el horizonte del ser, de lo real, en el que inscribe lo que intenta decir" (Beuchot, 1997: 41). La hermenéutica analógica se coloca en el gozne de la interpretación del mundo y su transformación "interpreta para transformar. Así nos hace sentir en la obligación de colocarnos en el límite de fusión donde se juntan el bien individual y el bien común, para comprometernos con la construcción de la sociedad" (Beuchot, 1997: 56).

Fiel a sus posturas anteriores sobre el derecho y la justicia, en su hermenéutica analógica hace una crítica a las posturas univocistas para dar paso al equivocismo, pero un equivocismo con límites, donde no cualquier interpretación es válida, ya que hay unas mejores que otras y la historia de las ideas es una buena base para decidirse sobre las mejores.

Es en esta postura equivocista limitada donde vemos la gran influencia que tuvieron sus anteriores estudios sobre la justicia, el derecho y el bien común que se encuentran plasmados en su libro *Derechos humanos. Iusnaturalismo iuspositivismo*. En donde nos descubre cómo la Escuela de Salamanca del siglo VI sigue un nominalismo que se apoya en la historia y la diferencia, pero es limitado por el Tomismo que le imprime una idea de

universalidad en la búsqueda de los derechos de los hombres. Lo que lleva a tal escuela a proponer por primera vez lo que hoy conocemos como derechos humanos.

Referencias

- Ardao, Arturo (1987). *La inteligencia latinoamericana*. Montevideo: Universidad de la República.
- Beuchot Puente, Mauricio (1996). *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder, 280 pp.
- _____ (1997). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 102 pp.
- _____ (1995). *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*. México: UNAM.
- _____ (2001). *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI.
- Gaos, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana, 190 pp.
- _____ (1990). "Pensamiento Español" en *Obras completas tomo VI*. México: UNAM, pp. 329-406.
- _____ (1990). "Pensamiento de lengua española" en *Obras completas tomo VI*. México: UNAM, pp. 23-328.
- Hierro, Graciela (1982). *Naturaleza y fines de la educación superior*. México: UNAM.
- _____ (2002). *De la domesticación a la educación de las mexicanas* (2ª edición). México: Torres Asociados, 136 pp.
- O'Gorman, Edmundo (2001). *La invención de América* (7ª reimpresión de la 3ª edición). México: FCE, 196 pp.
- _____ (2007). *Ensayos de filosofía de la historia*. México: UNAM, 112 pp.
- Rovira Gaspar, Carmen (2004). *Francisco de Vitoria. América y España. El poder y el hombre*. México: Porrúa, 310 pp.
- _____ (Tomo I, 2010 y Tomo II, 2011). *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y primeros años del XX*. México: UAQ, UGuan, UA de Madrid y UNAM.
- _____ (2013). *Dos utopías mexicanas del siglo XIX. Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno*. México: Universidad de Guanajuato, 214 pp.
- Villoro, Luis (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP (Colección Lecturas Mexicanas, segunda serie, n° 103), 248 pp.
- _____ (2002). *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (2ª edición, 1ª reimpresión). México: CONACULTA, 256 pp.
- _____ (2006). *El poder y el valor* (5ª reimpresión). México: FCE, 400 pp.
- _____ (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 226 pp.
- Zea, Leopoldo (1953). *América como conciencia*. México: Cuadernos americanos.
- _____ (1985). *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México: FCE-SEP, 192 pp.
- _____ (1998). *La filosofía americana como filosofía sin más* (17ª ed.). México: Siglo XXI, 120 pp.
- _____ (1983). *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía* (9ª ed.). México: UNAM, 258 pp.
- Varios (1968). *Revista de la Universidad de México*, enero (Separata).