

FILOSOFÍA MEXICANA

Aureliano Ortega Esquivel



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

FILOSOFÍA MEXICANA

CÁTEDRA DE FILOSOFÍA Y LITERATURA JOSÉ REVUELTAS
COLECCIÓN ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y LITERARIOS

FILOSOFÍA MEXICANA



AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Filosofía mexicana

1ª edición, 2018

D.R. © *De la presente edición:*

Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana, núm. 5,
Centro, C. P. 36000, Guanajuato, Gto.

D.R. © *Del texto:* Aureliano Ortega Esquivel

ISBN: 978-607-441-593-3

Este libro forma parte de la Cátedra José Revueltas de los Departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades del Campus Guanajuato.

Todos los derechos reservados. Se prohíbe estrictamente la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin el consentimiento previo y por escrito del editor.

Este libro forma parte del proyecto Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura.

Colección Estudios Filosóficos y Literarios.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

I. Primera parte. Apuntes metafilosóficos sobre filosofía mexicana

1. Filosofía mexicana [una reconsideración crítica]
2. Filosofía en México/filosofía mexicana
3. Dos ensayos breves sobre filosofía mexicana
El pensamiento filosófico mexicano como discurso de la resistencia
Hacia una gramática de la mexicanidad
4. ¿Qué filosofía mexicana para el presente?

II. Segunda parte. Materiales para una historia crítica del pensamiento filosófico mexicano

5. Sobre la actualidad filosófica de Ramos
6. Emilio Uranga, los libros y la filosofía
7. José Emilio Pacheco como crítico del relato patriótico
8. “...verde es el dorado árbol de la vida”. Notas sobre el pensamiento de José Revueltas.

Epílogo

Procedencia de los textos

PRIMERA PARTE

APUNTES METAFILOSÓFICOS SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA

FILOSOFÍA MEXICANA (UNA RECONSIDERACIÓN CRÍTICA)

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

JOSÉ EMILIO PACHECO

Este trabajo pretende llamar la atención sobre las formas en que la filosofía ha manifestado su presencia en el saber académico en México y, en función de las respuestas obtenidas, pregunta por el sentido que la reflexión filosófica ha cobrado en la configuración del imaginario socio-cultural mexicano. Con esa doble finalidad, en principio, examina a vuelapluma cómo y a través de qué escuelas y autores del pensamiento filosófico occidental ha tenido lugar el cultivo de la filosofía *en* México, para llegar a la conclusión, más o menos inevitable, de que la actividad filosófica en nuestro país ha sido ocupación de espe-

cialistas, se ha caracterizado por la importación de escuelas y corrientes europeas y norteamericanas y siempre, o casi siempre, ha carecido de originalidad y pertinencia. En segundo término, esta intervención –para lo cual propone la categoría de ‘filosofía dispersa’– localiza y enumera algunos fragmentos discursivos avocados en la literatura, el derecho, la política, la historia, la antropología, las diversas artes y la crítica cultural y social, producidos en nuestro país desde el arribo de los conquistadores, en los que se sospecha la presencia de preguntas y respuestas filosóficas no formuladas precisamente así, sino articuladas en torno a la necesidad histórico-cultural de allegar algunos elementos críticos y reflexivos pertinentes a las respuestas que han merecido las preguntas perennes que por la novedad, la identidad y el destino de la nación –aun antes de llamarse ‘México’–, se han formulado desde siempre; en suma: preguntas y respuestas sobre “lo que deseamos ser y lo que somos”.

1. APUNTES PARA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

Habitualmente se ha respondido a la pregunta por la presencia y el ejercicio de la actividad filosófica en México de manera afirmativa. En efecto –se dice en tono doctoral– la filosofía llegó a América, específicamente a la Nueva España, junto con los frailes de las órdenes mendicantes y, seguidamente, con el selecto grupo de catedráticos que sostuvieron las actividades iniciales de la Real y Pontificia Universidad de México, creada en 1553. Entre éstos, si hablamos de la filosofía académica, se cuentan a Alonso de la Veracruz, Tomás de Mercado, Francisco Cervantes de Salazar, Bartolomé de Ledesma y Antonio Rubio; todos ellos docentes de mérito cuya obra filosófica puede, sin menoscabo alguno, compararse con la de sus pares académicos que, ajenos a su espíritu pionero y a su vocación fundadora, permanecieron

en Europa. De modo que, a juicio de los especialistas, el cultivo de las actividades filosóficas propiamente dichas –al margen de lo que entre los pueblos mesoamericanos podría entenderse por filosofía– se encuentra plenamente arraigada en la Nueva España al promediar el siglo XVI y, desde entonces, forma parte del plexo de actividades intelectuales y pedagógicas que junto con las ciencias y las artes constituyen una “sabiduría del mundo” –y un saber de sí– específicamente mexicanos. Aunque regularme se agrega, como acotación crítica, que esa presencia y ejercicio, salvo contadas excepciones –tal y como pueden considerarse los pensadores mencionados–, se resuelve y agota mayoritariamente en la enseñanza, sin haber aportado grandes cosas a la historia de la filosofía universal (aunque deberíamos decir occidental) por carecer casi por completo de originalidad, por tratarse en la mayoría de los casos de modelos y desarrollos intelectivos importados de Europa y constreñidos fatalmente al canon escolástico y al atraso intelectual que supone el pensamiento contrarreformista en el seno de la sociedad novohispana; formulados como una mala copia del pensamiento ilustrado antes y posteriormente al movimiento de independencia; rendidos a la postura positivista en la república durante el último tercio del siglo XIX y enfermizamente atentos al menor guiño de las modas filosóficas europeas y norteamericanas a lo largo del siglo XX. De manera que, aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en México a la filosofía –se dice– le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; subrayando el hecho de que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo.

Por otra parte, aunque de manera menos enfática, también se afirma que justamente por su calidad de excepción, y no de regla, podemos reconocer entre ciertos actores de la escena cultural

mexicana alguna “intención filosofante” asociada a preocupaciones de orden práctico, jurídico, moral y aun científico, como pueden ejemplificarlo –a partir de la conquista misma– los casos del citado Alonso de la Veracruz o Bartolomé de las Casas, quienes piensan y actúan en defensa de la humanidad, la libertad y el mundo de la vida de los indígenas americanos. Lo que, a nuestro juicio, revela fehacientemente no sólo el agotamiento general y la estrechez de miras del canon escolástico, sino las limitaciones teóricas y el universalismo abstracto del humanismo renacentista, los que literalmente enmudecen ante el hecho americano obligando a nuestros dos autores a buscar alternativas y sucedáneos teóricos y conceptuales allí en donde se presume que no existen: su propia práctica político-evangelizadora. Ocasionalmente se suma a aquella lista Juan de Zumárraga, primer Arzobispo de México –en quien se reconoce la profunda influencia que el pensamiento humanista de Erasmo de Rotterdam alcanzó entre los miembros de su generación y a quien, por razones de oficio y ministerio, tocó en suerte, por una parte, instaurar el Santo Oficio de la Inquisición en tierras americanas y, por otra, otorgar cobijo y patrocinio a iniciativas de perfil utópico-religioso como la instauración de hospitales-pueblo que su amigo Vasco de Quiroga llevó a cabo en Michoacán–. En contraste, es imposible encontrar en las historias del pensamiento mexicano referencia alguna a las polémicas jurídico-antropológicas sobre la “guerra justa” en las que participan –contemporáneamente a las célebres discusiones de Salamanca y Valladolid– personajes tan extravagantes como Gonzalo de las Casas o Guillermo de Santa María, quienes sobre esta misma tierra, y más preocupados por la satisfacción de sus intereses materiales que por la búsqueda del conocimiento, producen, al alimón, un abigarrado discurso titulado *La guerra de los Chichimecas*, en el que inopinadamente concurren alegatos jurídicos que parecen reproducir, en tono menor, los argumentos doctrinarios de Francisco de

Vitoria o Juan Ginés de Sepúlveda, pero que se complementan con apuntamientos etnográficos, reflexiones antropológicas y descripciones físicas suscitadas por la necesidad de aprehender, siquiera con el pensamiento y el discurso, el *ser* de aquellos indios trashumantes que sin ley, sin amo y sin poseer título de dominio alguno, se enseñorean sobre un desierto enorme.

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

Mucho más crédito filosófico –dado que sus preocupaciones intelectuales se acercan o tratan de identificarse más estrecha-

mente con las escuelas de pensamiento europeas, ya para entonces comprometidas con el programa filosófico y científico de la modernidad— reciben los trabajos de Carlos de Sigüenza y Góngora, Ignacio Bartolache, Antonio Alzate o Juan Benito Díaz de Gamarra en el ámbito de la astronomía, la física, la geometría y las matemáticas, en razón de que se reconoce en ellos algo más que una simple afición por la filosofía. Lo que sin embargo no se dice, por lo menos en voz alta, es que unos y otros distraen frecuentemente sus adustas tareas filosóficas buscando algún mensaje oculto en los cometas, el sentido profundo del portentoso guadalupano, el valor cultural de la tradición indígena, las cualidades nutritivas y curativas del pulque, vestigios arqueológicos o discípulos aventajados para intentar establecer un diálogo intelectual de altura. Mas es precisamente a partir del reconocimiento como filosofía de algunas de sus obras, en el sentido cabal y último del término, que la historia de la filosofía pareciera reconocer un punto en el que esta actividad intelectual habría obtenido su carta de naturalización en suelo mexicano. Es en razón de ello que la siguiente generación de pensadores, formada mayoritariamente por destacados miembros de la Compañía de Jesús, representa para algunos autores una suerte de primera mayoría de edad de la filosofía en México, sobre todo cuando sabemos que algunas obras de Andrés de Guevara y Basoazábal, Francisco Xavier Clavijero o Pedro José Márquez, obtuvieron un amplio reconocimiento en el continente europeo. Sin embargo, por más talento o brillantez que podamos encontrar en esta o en generaciones anteriores, es un hecho insoslayable que el pensamiento filosófico mexicano padece carencias de todo tipo y que su atraso con respecto a Europa se manifiesta en cuanto comparemos los tiempos en los que en uno y otro lado del Atlántico se difunden los desarrollos teóricos y discursivos que desde la ciencia o la filosofía marcan el paso de la Modernidad. Así, cuando en Europa se discute acaloradamente a Kant, en México aún no

se clausura la glosa de la obra de Descartes. Es por ello que un evento como la Revolución Francesa –ahíta de ideas, considerada por Federico García Lorca como “la primera revolución que se hace con los libros”– revela la pobreza y la falta de asideros, ya no digamos teóricos, sino doctrinales, de nuestra salvaje y tribal Revolución de Independencia.

Dadas a luz sin filosofía propia, las naciones americanas se construyen a través de violentos y anárquicos procesos formativos que en el menos malo de los casos se imaginan y miden con un instrumental teórico ajeno; es decir, en estricto sentido *no se piensan*. Confiados en la racionalidad intrínseca, en la eficacia demiúrgica o en la presunta aplicabilidad ilimitada de las ideas y modelos jurídico-políticos norteamericanos y franceses, nuestros primeros legisladores se afanan en la cita y la grandilocuencia, y dejan para después la reflexión. De manera que a lo largo de muchos años la bastardía intelectual del periodismo político y la frialdad formal de la deliberación jurídica desplazan casi por completo de la escena política y cultural los restos de nuestra primitiva intención filosofante. Es indudable que tanto el periodismo como la deliberación jurídica se construyen, también, con elementos conceptuales dispersos tomados en préstamo a la filosofía europea, lo que de alguna forma hace obligadas su conservación y su cultivo; pero, al mismo tiempo, subraya su ajenidad e impertinencia. Mas, lo que se echa de menos, dado que esa conservación y ese cultivo se sostienen a partir de esfuerzos personales –piénsese en las preocupaciones filosóficas del Doctor José María Luis Mora, Manuel María Gorriño y Arduengo, Clemente de Jesús Munguía o el liberal radical Ignacio Ramírez–, es justamente lo que en otros momentos y circunstancias hizo “filosofar” al obispo Las Casas o imprimió una indeleble huella filosófica en la *Primavera Indiana* de Sigüenza y Góngora: la necesidad de “describir con conceptos, o criticar con conceptos” (Gaos) ciertos estados de cosas cuya comprensión reclamaba,

imperativamente, el uso crítico y reflexivo del pensar. Para decirlo de otra forma: con sus notables excepciones, a la mayoría de los hombres públicos del siglo XIX mexicano la filosofía no les dice mucho, y no encuentran mayor utilidad en ella que la que se deriva de su aplicación retórica para la descalificación sumaria del contrincante político. Es significativo el hecho de que hasta el arribo del positivismo no sea posible encontrar una escuela, un autor o una postura filosófica cuyo sistema, obra o ejemplo se ostenten consistentemente como guía de los debates constitucionales, inspiración doctrinaria en los manifiestos políticos o principio regulativo del periodismo cultural. En consecuencia, parece que los abogados, militares, comerciantes y sacerdotes en quienes recayó la responsabilidad de imaginar y construir las primeras instituciones nacionales apostaron única y exclusivamente a la presunta, pero no probada, capacidad instituyente de la ley. (Y no es descabellado pensar que el nefasto y persistente vicio de judicializar que todavía se padece, esto es, de llevar al plano de lo jurídico –siempre en ausencia de la filosofía– todo acto, evento o proceso cuya irrupción en el tráfigo de la vida social plantea una interrogante o un problema, se haya originado en ese entonces). Lo trágico es que en los cuarenta y siete años que corren entre el inicio de la Guerra de Independencia y la promulgación de la Constitución de 1857, desaparecieron o se modificaron radicalmente las condiciones y recursos que habían propiciado nuestra primera y efímera madurez filosófica, sin que el vacío producido por una larga ristra de conmociones sociales se haya colmado en absoluto. Pero es aún más trágico que, entre lo perdido, figure lo que a lo largo de trescientos años hizo necesaria y posible nuestra vocación por la filosofía: la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de dar vida a un sujeto socio-cultural y un proceso civilizatorio específicamente mexicanos.

A partir de Gabino Barreda, de la importación del positivismo y de su instrumentalización como filosofía de estado –aun-

que en realidad se trata de una y sólo una escuela filosófica— la filosofía recupera algunos de los espacios y recursos perdidos y aparece, ante la mirada de iniciados y profanos, como un elemento imprescindible en el proceso de reconstrucción institucional y republicana que se inicia con la reinstalación de Benito Juárez en la presidencia de la república. Pero cuando una escuela de pensamiento se instrumentaliza y sus principios y desarrollos discursivos se convierten en la medida de todo lo que se piensa o dice —o más precisamente, en la cifra de la verdad y la positividad de lo que se piensa y dice—, la filosofía y toda forma de pensar autónomo pierden su característica más preciosa: el disenso. Y con mayor razón cuando esa filosofía que adopta modales totalitarios es un ejemplar importado, cuyo proceso de aclimatación le impone una muy alta cuota de mutilaciones y remiendos —obligados, sí, en un medio que a lo largo de su corta historia ha convertido sus señas de identidad en la negación determinada de las divisas emblemáticas del positivismo: libertad, orden y amor, para enfrentarse a un modo de vida en donde priva la servidumbre, el desorden y el estancamiento endémico.

En relación a la filosofía, se da sin embargo un hecho que se debe incuestionablemente al positivismo y a la *Pax Porfiriana*: la aparición de un nuevo tipo de intelectualidad como efecto visible de la fundación (o reestructuración) de institutos científicos y literarios de carácter público en varios estados de la república y de la educación formal de profesionistas habilitados para desempeñarse en una amplia gama de prácticas científicas, jurídicas, técnicas y médicas. Y aun cuando la filosofía no figura en las *curricula* de ninguna institución educativa desde la clausura de la Universidad Pontificia de México en 1833 (y de su sustituta, la Universidad Pontificia Mexicana abierta en 1851 y clausurada en 1865), la aparición de una intelectualidad profesional implica, contemporáneamente, la necesidad de saberes, instrumentos y recursos que demandan la formación y el ejercicio de una opi-

nión pública, entendida como un conjunto de prácticas discursivas en cuyo seno se construyen las ideas de sí y del mundo, pero también las demandas y expectativas de futuro de los sectores más dinámicos y resueltos de la sociedad mexicana. No es necesario abundar en el hecho que la filosofía, por ser lo que es, juega un papel determinante en el proceso pedagógico-cultural que se inicia con la fundación de la Escuela Nacional Preparatoria en 1867 y culmina con la re-fundación de la Universidad Nacional en 1910, en donde al nombre de Gabino Barreda, primer introductor del positivismo en México, se suman los de Porfirio Parra, Manuel Flores, Justo Sierra o Ezequiel A. Chávez, a quien debemos la traducción y la enseñanza del *Sistema de Lógica* de John Stuart Mill y de las obras fundamentales del evolucionismo spenceriano.

Mención aparte merece la presencia de la filosofía en la muy venida a menos Universidad Pontificia y –a partir de sus clausuras en 1833 y 1865– el activismo político-filosófico de los obispos y teólogos mexicanos, el que tuvo su punto más alto en la segunda mitad del siglo XIX. Para entender cabalmente esta fase y esta forma del pensamiento teológico-filosófico mexicano es preciso situarla en el marco de la persistente y duradera tradición escolástica novohispana, cuya influencia se conserva a través de la propia Universidad y de los prestigiados colegios y seminarios confesionales que en Valladolid (Morelia), Guadalajara, San Miguel el Grande (de Allende), San Luis Potosí y, por supuesto, la Ciudad de México, imparten estudios superiores. Por razones que podrían parecer obvias, este pensamiento se identifica ideológicamente con el conservadurismo político y cultural que postula el centralismo como modelo de organización política, el mantenimiento de fueros y privilegios especiales para la milicia y el clero, la filiación católica del Estado y el tutelaje indisputado de la Iglesia sobre todo lo que concierne a la formación, educación y prácticas comunitarias de los actores

sociales. Sin embargo, en notable contraste con la bestialidad que exhiben algunos de los agentes activos del conservadurismo práctico, los pensadores más representativos del conservadurismo filosófico comprometen seriamente sus esfuerzos en la búsqueda de un fundamento sólido para el proyecto político-social que pide a gritos una nación que, a más de treinta años de su declaración de Independencia, aún no encuentra la manera de serlo. Como la tradición obliga, autores como Clemente de Jesús Murguía, Agustín de la Rosa y Agustín Rivera y San Román, cada uno en su tiempo y contexto, buscan en la dilatada herencia del pensamiento católico las herramientas teóricas y doctrinales que requiere el fortalecimiento de su discurso. Asunto nada fácil en virtud del debilitamiento general de la iglesia Católica y del resquebrajamiento que el pensar y el ser de la modernidad han provocado, irreversiblemente, en sus mismos cimientos doctrinales. Pero es justamente esa precariedad lo que les obliga a buscar vías alternas, las que encuentran, en primer término, en la autoridad filosófico-política de Tomás de Aquino y en el argumento historicista de Bossuet, quien afirma que la preeminencia y la verdad incuestionable del catolicismo se prueban por medio del hecho mismo de la durabilidad y permanencia histórica de su Iglesia; lo que en rigor no agrega nada original a lo ya dicho por sus pares europeos, quienes tampoco han logrado desterrar de su argumentación filosófica las taras ancestrales del escolasticismo: el dogma y el principio de autoridad. Sin embargo, es posible pensar, todavía en tono conjetural, que en una segunda instancia el primer argumento se ve considerablemente fortalecido por la introducción de algunos elementos provenientes de la interpretación histórico-filosófica de la cultura mexicana. Ante la constatable debilidad de la filosofía pura, se apela a aquellos aspectos histórico-culturales del “Ser” de México y del pueblo mexicano que lo identifican como esencialmente creyente e irrecusablemente “guadalupano”, respetuoso y hasta sumiso a

toda forma de autoridad, necesitado de guía y protección moral, incapaz para autogobernarse, tradicionalista y celoso guardián de sus costumbres ancestrales; las que, traicionando de algún modo el trasfondo historicista de su argumentación, nuestros autores identifican exclusiva e inmediatamente con el arraigo forzoso de la religión católica que sobreviene a la conquista, en ignorancia plena de la subsistencia de incontables aspectos sociales y culturales de origen mesoamericano presentes en la configuración actual (mediados del siglo XIX) del imaginario social mexicano. Y es que, para esa filosofía de la historia que subyace en el proyecto social de los conservadores mexicanos, el tiempo y la vida de la nación se cuentan única y exclusivamente a partir de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo. Ni más ni menos porque, con Colón, contemporáneamente arriban a esta tierra la verdadera religión, la católica, y el poder legítimo del Rey; principios únicos y fundamentales para tener una historia o ser parte de la Historia.

Generalmente se atribuye al grupo de jóvenes maestros reunidos en el Ateneo de la Juventud el liderazgo intelectual del estallido revolucionario de 1910. A nuestro juicio, dicha afirmación incurre en varias faltas, amén de qué, a la luz de los hechos, resulta exagerada. Efectivamente los jóvenes ateneístas –entre quienes destacan por méritos propios José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Carlos González Peña y el dominicano Pedro Henríquez Ureña– constituyen una falange opositora y crítica al ya agotado y repetitivo positivismo académico de sus profesores, al que desafían y enfrentan con importaciones filosóficas asociadas al vitalismo y al espiritualismo. Sin embargo, más allá de la novedad y la frescura que distinguen en el pensamiento de Bergson o William James, debido a su dificultad interpretativa intrínseca pero, sobre todo, en razón de lo que podemos caracterizar como *exotismo*, difícilmente podían avocarse en la precariedad intelectual de las masas en lucha, identificarse

con la criminalidad pragmática de los generales revolucionarios ni atemperar, y mucho menos guiar reflexivamente, los debates de los políticos y los legisladores convocados a Querétaro para redactar una nueva Constitución –quienes permanecen entrampados en el canon judicializante de sus predecesores y son ambigüamente receptivos al riguroso examen de la realidad mexicana y la crítica social que contemporáneamente a los ateneístas llevan a cabo sociólogos como Winstano Luis Orozco y Andrés Molina Enríquez, o luchadores sociales como los hermanos Flores Magón–; lo que hace un tanto absurda la tarea de buscar a James o Bergson, y aun a Antonio Caso, en el tejido práctico-discursivo de los proyectos y procesos revolucionarios realmente existentes. De manera que tanto el liderazgo como la calidad de precursores que se atribuye a los ateneístas puede explicarse como una construcción *ex post*, en tanto todos ellos, desde distintas posiciones privilegiadas y estratégicas (la Universidad Nacional, la Secretaría de Educación Pública, el servicio diplomático o los altos puestos burocráticos) efectivamente participan no necesariamente en la Revolución, sino en la construcción de las instituciones culturales y educativas emblemáticas a la que dan lugar el finiquito de su ciclo armado y la clausura de la deliberación constituyente. Sin embargo, no es ocioso preguntar qué tanto de filosofía vitalista o espiritualista se conserva y subyace en el pensamiento y la práctica de los ateneístas convertidos en intelectuales orgánicos del nuevo régimen –o en sus acérrimos críticos, cuando éste les da la espalda–, lo que no deja de ser un tema de interés propio de la historia de las ideas en México. Ni más ni menos, porque bajo la impronta gradualista y evolutiva que conservan casi todas las historias de la filosofía en México se reconoce, generalmente de manera completamente acrítica, a Antonio Caso y José Vasconcelos como las figuras más destacadas de una nueva o renovada etapa de la práctica de la filosofía en nuestro país, caracterizada por su profesionalización.

Porque si bien el tumulto biográfico y vital de Vasconcelos lo aleja tempranamente de la cátedra, a él se debe la construcción del espacio académico en donde el cultivo de la filosofía encontrará, por fin, un refugio tangible: la Universidad Nacional de México. Mientras a Antonio Caso (aunque no sólo a él, dado que su primer director es Eduardo García Maynes) corresponde el mérito de convocar al grupo de docentes que a través de la Facultad de Filosofía y Letras reinstaurarán la llamada normalidad filosófica en nuestro país.

Recuperar el devenir del quehacer filosófico a lo largo del siglo XX mexicano ofrece dificultades especiales. En un primer momento, es relativamente complicado establecer qué escuela de pensamiento marca la pauta del quehacer filosófico en México, debido a que el estallamiento del canon positivista y la fundación de instituciones para el cultivo profesional de la filosofía propician un clima favorable para la propuesta y discusión de ideas. Indudablemente las filosofías de Caso y Vasconcelos conservan una notable influencia, lo que en modo alguno obstruye la búsqueda y la adopción de posiciones alternativas que, casi fatalmente, provienen de importaciones y trasplantes. Así, a lo largo de las dos primeras décadas posteriores a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras (1924), se cultivan y enseñan la filosofía neo-kantiana, representada por Francisco Larroyo y Eduardo García Maynes, el racio-vitalismo de Ortega y Gasset, entre cuyos cultivadores figura José Romano Muñoz, el neotomismo de Oswaldo Robles y la filosofía de la cultura de inspiración psicologizante cuyo expositor principal es Samuel Ramos, sin faltar seguidores de Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Windelband, Alfred Adler o Paul Natorp.

Paradójicamente –y a pesar de la muy celebrada, pero como puede constatarse poco eficaz “normalidad filosófica” que implica el ejercicio profesional de la filosofía–, es en sus antípodas, esto es, en el desorden ideológico-cultural que de suyo acarrea

para el discurso una conmoción revolucionaria –y que sobrevive por muchos años en los debates político-culturales sobre el modelo de sujeto y de Estado-nación que históricamente nos corresponde– en donde se generan algunas condiciones que ofrecen a los filósofos la posibilidad de romper el cerco del extranjerismo. Es una vez más Vasconcelos el que encabeza la lucha por incorporar al ejercicio del pensamiento filosófico los temas de “lo mexicano” y lo “latinoamericano” a través de sus trabajos *La raza cósmica* (1925) o *Indología* (1926). Como lo señalaría años más tarde Emilio Uranga, la Revolución Mexicana habría inaugurado todo un horizonte de pensamiento y creación cultural que situaba en el centro de sus preocupaciones la pregunta por el “ser” de México y del mexicano. Pero no corresponde a la filosofía, en primer término, dicha preocupación, sino a los poetas, a los artistas plásticos, a los músicos, a los artesanos y profesores que, a partir de la intuición precursora de Gerardo Murillo, el Doctor Atl –y posteriormente en seguimiento de la inspiración y guía de Vasconcelos–, se propusieron y llevaron a cabo un importante rescate y recreación artístico-cultural de todos aquellos aspectos de la historia, el *genio* y el espíritu, que retrataban con mayor riqueza y elocuencia los aspectos esenciales de la identidad nacional. De este modo, cuando en 1934 Samuel Ramos publica *El perfil del hombre y la cultura en México*, la filosofía se suma a lo que ya entonces puede ser considerado un sólido movimiento. Pero la intervención de Ramos comporta un rasgo peculiar y tendencialmente contradictorio respecto al tono edificante que por lo común presenta el llamado nacionalismo cultural mexicano: el filo crítico de la filosofía. Tal vez sea ese tono sobrio y sombrío que atraviesa de principio a fin la obra de Ramos (ese *horror philosophicus* por “lo que somos”) lo que impide el surgimiento en lo inmediato de una escuela de pensamiento abocada a lo mexicano; lo que sucederá más tarde cuando –ya transcurrida la primera mitad de los años cuarenta,

a partir de un artículo de Leopoldo Zea aparecido en *Cuadernos Americanos* y de dos intervenciones del español transterrado José Gaos en la *Revista de Filosofía y Letras*— se inaugura una corriente de pensamiento que, sin prescindir de importaciones filosóficas extranjeras, se da a la tarea de pensar y discutir al “mexicano” y “lo mexicano” a la vista de lo que la filosofía puede aportar para la construcción crítica y reflexiva de un saber de sí o cierta autoconciencia.

Es justo reconocer que aun tratándose de un tema que debería concernir fundamentalmente a mexicanos, en el inicio y desarrollo de la llamada “filosofía de lo mexicano”, José Gaos y otros profesores españoles tuvieron un papel muy relevante. En primer lugar como importadores y traductores de autores y obras filosóficas que proporcionarían una base sólida a la reflexión local, pero, posteriormente, como estudiosos de nuestras tradiciones filosóficas. El propio Gaos, tanto como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, María Zambrano o José M. Gallegos Rocafull trajeron, junto con “el éxodo y el llanto”, a Heidegger, a Dilthey, a Otto, a Meinecke y a los historicistas alemanes; además, nos confiaron su versión de Ortega y Gasset. Con todas esas herramientas reflexivas, a las que se sumaron su propia obra textual y pedagógica, sus alumnos encararon el tema de lo mexicano en condiciones inmejorables para escribir una de las más brillantes páginas de la historia de la filosofía en México. Animados por José Gaos y Alfonso Reyes, algunos de los más destacados miembros de la generación de filósofos formados en la Facultad de Filosofía y Letras al promediar el siglo xx —nos referimos a Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez MacGregor— dieron vida al grupo Hiperón, con lo que —contemporáneamente a los trabajos de Leopoldo Zea, Justino Fernández, Julio Torri, Manuel Toussaint, Rafael Moreno, Ángel María Garibay y otros viejos y nuevos maestros de la Universidad Nacional— se

construyó y consolidó un robusto filón de pensamiento humanista, coloreado con un indeleble tinte filosófico.

Concebido en el fragor de la lucha revolucionaria de 1910, dado a luz paralelamente a la fundación de las instituciones educativas y culturales de la revolución institucionalizada y madurado contemporáneamente al arribo de la “segunda mayoría de edad” de la filosofía mexicana (y en muchos sentidos gracias a la articulación que conservaba con todo ello), el tema de lo mexicano perdió impulso e interés justamente al mismo tiempo que el movimiento socio-cultural mostraba sus primeros síntomas de agotamiento (el que extrañamente siguió denominándose a través de los años “Revolución Mexicana”). Según Emilio Uranga, el abandono de la reflexión sobre el “ser” o la “identidad” mexicana habría tenido como causas, por una parte, la intensidad y la profundidad con la que se debatieron sus problemas, lo que más tarde o más temprano dejaría a los filósofos exhaustos; por otra, el hecho de que la burguesía nacional buscaba ahora en los Estados Unidos y en el modelo de vida norteamericano una identidad prestada, la que a su (poco) juicio representaba de manera más adecuada su anhelo de modernización y cosmopolitismo. Escritas hacia 1964, las palabras de Uranga resultarían proféticas también para el pensamiento filosófico, ya que tres años después, en 1967, con la fundación de la revista *Crítica*, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi dieron a conocer lo que podría considerarse el manifiesto y el programa de implantación y hegemonía de la filosofía analítica en México; una forma de quehacer filosófico identificado plenamente con el pensamiento cientificista dominante en las universidades inglesas y norteamericanas. El motivo que esgrimieron estos autores tenía que ver, indudablemente, con lo señalado por Uranga, por cuanto se exigía al quehacer filosófico el rigor analítico, sistemático y metódico que caracterizaba al pensamiento científico; porque

una nación como la nuestra, que se enfilaba directamente a la plena Modernidad, no podía distraer a sus intelectuales y filósofos en la búsqueda de quimeras espiritualistas, idiosincráticas o ideologizantes, sino invitarlos a empatar sus esfuerzos con el de los científicos y técnicos que “ahora mismo” nos llevaban de la mano hacia el único desarrollo verdadero: el desarrollo científico y económico. Desde luego, la respuesta de quienes permanecieron fieles al programa de la filosofía de lo mexicano no se hizo esperar, por intermediación de Leopoldo Zea y de un nuevo valor de la filosofía en México: Abelardo Villegas. Sin embargo, estos últimos ya no las tenían todas consigo, y aun cuando una menguada corriente mexicanista (y ahora también latinoamericanista) perduraría hasta nuestros días a través de los trabajos y la cátedra de Villegas, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel u Horacio Cerrutti, el sólido arraigo de la filosofía analítica –a través de la importación de Russell y Wittgenstein, del Círculo de Viena, de la saga del neo-positivismo en las versiones “autorizadas” de una larga cauda de autores contemporáneos– durante el último tercio del siglo xx quebró definitivamente el espectro de la filosofía que se cultiva en México en más de cuatro escuelas antagonicas.

De entre aquellas es preciso decir algo acerca del pensamiento marxista. La obra intelectual de Karl Marx es, en México, una materia de importación tardía. Prácticamente ausente del ideario nacional durante las dos primeras décadas del siglo xx, su conocimiento y difusión se asocian al ascenso del movimiento obrero y a la fundación de organizaciones políticas que se reclaman abiertamente comunistas. A lo anterior habría de sumarse la filiación “socialista” o “de izquierda” de algunos maestros, intelectuales y políticos como Narciso Bassols, Alfonso Teja Zabre, Ignacio García Téllez y, principalmente, Vicente Lombardo Toledano. Sin embargo, el marxismo de unos y otros, es decir, de los militantes comunistas y los intelectuales de izquierda, deja

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

ensayística, son posteriores a su participación en el movimiento estudiantil de 1968, su encarcelamiento en el Palacio Negro de Lecumberri (la Penitenciaría de la Ciudad de México) y la muy tardía publicación de su obra completa.

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

pensamiento marxista que insiste, en nuestros días, en enfrentar crítica y reflexivamente a los demonios de la contemporaneidad.

Con excepción del marxismo y la filosofía analítica, las distintas escuelas de pensamiento filosófico que se ha cultivado en México a lo largo de los últimos veinte años no dicen claramente sus santos y sus señas. Pero no es difícil descubrir una mezcla de historicismo y existencialismo entre los herederos de Eduardo Nicol, quienes han ampliado su nómina de autoridades con Sigmund Freud y, más recientemente, con Nietzsche. Mientras, entre los que se pueden seguir llamando “latinoamericanistas” se vuelve a encontrar el historicismo, al que se ha incorporado recientemente la hermenéutica por mediación de Levinas, Ricoeur, Taylor o Todorov, según se ubique la argumentación del lado del “nosotros” o de los “otros”, se pregunte por la “identidad” o se transite por la “multiculturalidad”. Por otra parte, de la mano de la posmodernidad y el desencanto también llegaron la versión nihilista de la filosofía de Heidegger, el pragmatismo cínico de Rorty, la cualidad de nuevo “equivalente filosófico general” que se atribuye al pensamiento de Gadamer, el neo-tomismo –que pretende pasar por contemporáneo el pensamiento analógico medieval– y la filosofía política anglosajona (en donde no dudamos en situar a Habermas). Debe consignarse, no sin cierta pena, que muchos de nuestros contemporáneos en el curso de los últimos veinte años se han convertido resuelta y sucesivamente en nitzscheanos, heideggerianos, wittgensteinianos, hermeneutas, habermasianos, weberianos, rawlsianos, pragmatistas, deleuzianos y aun neo-mexicanistas, dando lugar a una mixtura ecléctica y mudable de posturas. Sin embargo, es inocultable el hecho que tal inspiración, tales temáticas y su expresión discursiva siguen perteneciendo, por *mor* a su fijación imitadora, a alguna corriente de pensamiento ajeno.

2. APUNTES PARA EL ESTUDIO CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

A pesar del ensanchamiento problemático que actualmente permite discutir como conceptos filosóficos algunos aspectos y temas de la actualidad científica, histórica y social del mundo y la circunstancia próxima, la vara con la que se mide y califica la actividad filosófica *en* México se asocia persistentemente con esa idea académica de filosofía que la define como una actividad teórica, sistemática y metódica, cuya verdad o pertinencia dependen en mayor medida de la fidelidad y consistencia con la que sus desarrollos atienden y justifican los principios de los riesgos que llega a correr el pensamiento reflexivo cuando, desatendiendo al canon, voltea la mirada hacia *lo más urgente*. De modo que aun reconociendo una intención filosofante entre algunos intelectuales u hombres prácticos, se concluye que en México la filosofía propiamente dicha es materia de importación, se conserva como patrimonio de profesores-filósofos de oficio y su nota distintiva es la carencia de originalidad.

Frente a esa descalificación superficial, y en calidad de hipótesis provocadora, pensamos que más allá de su cultivo académico y sus aplicaciones prácticas coyunturales, también es posible contestar afirmativamente la pregunta sobre la presencia y el ejercicio de la filosofía en México a través del examen y la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones teóricas y discursivas, no necesariamente sistemáticas ni metódicas, asociadas a la necesidad de fundamentar consistentemente la propuesta de un proceso civilizatorio específicamente mexicano. Se trataría, en principio, de recuperar e interpretar imaginativamente el conjunto de intervenciones que bajo el ropaje propio de la expresión literaria, jurídica, antropológica o historiográfica –y, por supuesto, los que se acomodan bajo el rubro de filosofía sin más– se proponen como elementos constitutivos de una

autoconciencia nacional, a través de las figuras de un *Sujeto* histórico-cultural y un *Espacio-tiempo* específicamente mexicanos; bajo la consideración de que un nuevo Sujeto y un nuevo Espacio-tiempo son las condiciones de posibilidad de una nueva Civilización. Se habla, pues, de aquellas intervenciones que desde muy distintos ámbitos participan en la construcción de un saber de sí, un “sistema de experiencias” y un “horizonte de expectativas” desde México y para México y que, en cada etapa o configuración socio-cultural de la historia mexicana (la Colonia, la lucha por la Independencia, la consolidación republicana y el arribo a la Modernidad), conservan como eje vertebrador, postulado fundacional y principio de inteligibilidad, la pregunta filosófica por el mexicano como Sujeto y por México como Espacio-tiempo específico y significativo; es decir, aquellas empresas intelectuales que, durante los primeros años de la conquista y la colonia interrogaron por la *novedad* de lo específicamente americano, posteriormente, durante los siglos XIX y XX, buscaron respuestas a la pregunta por la *identidad* y, en la actualidad, se articulan en torno a la pregunta por el *destino*. No hay que perder de vista que se trata de preguntas cuya pertinencia se asocia exclusivamente al horizonte de la Modernidad y que su formulación corresponde al “complejo mítico” sobre el que se articulaban las prácticas discursivas sobre las que se construyeron sus representaciones concretas: el *humanismo*, la *razón*, el *progreso* y el principio de *utilidad/beneficio*. Y que justamente por efecto de su consistencia *mítica* el único espacio intelectual en el que podrían haberse formulado adecuadamente era el filosófico. Sin embargo, la condición de ajenidad y extranjería que sufrió habitualmente la filosofía mexicana hizo obligatorio su desplazamiento hacia otros ámbitos discursivos, coyunturalmente más hábiles para dar alguna respuesta plausible a un cuestionario de masivo pero imprescindible talante *metafísico*. Es preciso asumir lo dicho con cierta radicalidad porque las nociones de *novedad*,

identidad y destino no conforman estados de cosas propiamente dichos sino valores o “modos de conciencia” eminentemente abstractos: se trata propiamente de *ideas* que asocian su eficacia a la existencia real, concreta, de entidades a las que pueden, o no, atribuirse, y en el horizonte de la Modernidad específicamente mexicana la entidad concreta a la que con mayor precisión pueden atribuirse es el Estado-nación: esa entidad social y cultural que insistimos en llamar México (a pesar de su existencia incierta).

Se ha dicho que la pregunta ¿existe una filosofía *en* México? podía ser contestada afirmativamente, pero que esa existencia, por el hecho de permanecer en el espacio de las definiciones escolares, padecía deficiencias estructurales que hacían aparecer a la filosofía como una actividad escasamente original, sin legitimidad ni autenticidad y muy poca pertinencia. Sin embargo, es posible dejar de lado el limitado punto de vista de los propios filósofos y buscar a la filosofía en aquello que *en estricto rigor no es filosofía*, pero que en el curso de la historia ha permitido la formulación de preguntas y respuestas filosóficas que, en ocasiones, han suplido con mejor fortuna a la misma filosofía cuando de lo que se trata es preguntar qué y quiénes son los “mexicanos”, qué significa su presencia y su ser en el mundo y qué es posible esperar de todo ello. Preguntas y respuestas filosóficas de las que, en éste caso, se han hecho cargo alternativamente la literatura, la antropología, el derecho, la historiografía, la pedagogía y aun las artes mayores y menores, ajustándose a una suerte de programa de investigación y a un ejercicio reflexivo que se articula en torno a la pregunta por un sujeto, un espacio-tiempo y un proceso civilizatorio propios; es decir, un hombre, un lugar y una historia específicamente mexicanos. Paralelamente, es justo afirmar que esa búsqueda, que ese largo y denso proceso de autognosis, se ha configurado a partir de tres preguntas específicas, las que corresponden a cada uno de los horizontes históricos a través de los cuales

se conoce y explica el devenir histórico de México, y que podían entenderse así. La primera pregunta ha sido por la *novedad*. Perplejos ante la emergencia de un mundo que no conocían y acaso ni siquiera imaginaban, los primeros mexicanos (la mayor parte de ellos europeos trasplantados a nuestro continente) preguntaron, sobre todo, por el carácter, la naturaleza, el “ser” del nuevo continente y de sus habitantes, de modo que entre los siglos XVI y XVIII la pregunta filosófica que verdaderamente podía concitar la reflexión profunda y original era, y no podía ser de otra manera, por la *novedad* del Nuevo Mundo y, en particular, de México; es decir, por todo aquello que en términos de emergencia geográfica, física, antropológica, política y moral, implicaba su aparición en el horizonte comprensivo de los europeos, primero, y de los propios americanos, después, en cuanto estos últimos asumieron radicalmente su propia novedad y comprendieron que ya no eran, en estricto rigor, occidentales, pero tampoco, y menos aún, indígenas originarios de esta tierra. (Aquí, habría que agregar a la reflexión el hecho de que el “descubrimiento de América” constituye un acto fundacional, un presunto grado cero de la civilización que deja del lado *malo* toda esa historia que pertenece a los pobladores originarios, a los indígenas, y que, al quedar del lado malo, gravita negativamente en todo proceso posterior de autorreflexión y autoconocimiento).

La segunda pregunta es por la *identidad*. La pregunta por la novedad fue relevada (no necesariamente rebasada y dejada del todo atrás) por una nueva preocupación, auténtica y acuciante, por la identidad, en cuanto la nación se sacudió la tutela colonial española y formal y objetivamente dejó de “pertenecer” a un reino ultramarino para hacerse cargo de sí misma. Qué se es, cómo se es, qué es aquello que hace distintos a quienes se lo preguntan; qué constituye la herencia cultural específicamente mexicana y qué es posible hacer con la “libertad” recientemente adquirida. Esa preocupación ocupó a pensadores y autores re-

flexivos a todo lo largo del siglo XIX y una buena parte del XX. Se trata de una preocupación auténtica porque surge de y se articula ceñidamente con los procesos históricos, sociales y culturales en cuyo seno se construyeron las instituciones emblemáticas y la cultura nacional, de modo que la pregunta también era acuciante, y legítima, en tanto sus respuestas, todas ellas forjadas en la provisionalidad y la emergencia, desde muy distintos horizontes expresivos y reflexivos contribuyeron significativamente en la forja de algunas señas de identidad, es decir, de eso que verdaderamente “se es”; aunque eso mismo haya sido, y aún sea, una irrisión o una tragedia.

La tercera pregunta es por el *destino*. Su formulación ya era imprescindible bajo el dominio de la pregunta por la identidad, dado que no es del todo sensato preguntar “quiénes somos” sin agregar inmediatamente la pregunta “qué esperamos”. Sin embargo, su formulación explícita solamente apareció en el horizonte de las preocupaciones reflexivas cuando la identidad –cuya forja, como se ha dicho, tuvo como precio lo mejor de las fuerzas y las inteligencias mexicanas a lo largo de casi dos siglos– comenzó a manifestar signos de perplejidad o agotamiento; cuando se cayó en cuenta que se había logrado salir de la tutela española solamente para caer en la tutela, acaso más despiadada y salvaje, de ingleses, franceses y norteamericanos; cuando se cobró conciencia de la fragilidad de las instituciones y cuando ya era claro que el futuro de la condición histórico-cultural de México se ilustraba adecuadamente con expresiones negativas y descalificaciones del tipo “barra o estrella”, “traspatio” o “basurero”. En ese contexto, preguntar por el destino significó preguntar, al mismo tiempo, por una postergada, inconclusa, cuestionada y siempre pendiente liberación. Pero ¿de qué tendría que liberarse México? Justamente de un destino impuesto, de una vida, de una cultura, de un yugo ideológico y social que no había sido efecto de una elección libre que, en cambio, como

destino impuesto, había dotado a la nueva nación de una identidad monstruosa; lo que revelaba que la querrela por la identidad había sido un fracaso y que de la gloriosa novedad no se conservaría sino lo irrisorio, lo negativo, el lado *malo* de los hechos. Hasta aquí el recuento.

Lo anterior, desde siempre, implicó para la filosofía el desglose pormenorizado de los lugares, estrategias y desenlaces discursivos en donde habría sido posible reconocer tanto la propuesta general de un nuevo proceso civilizatorio como sus elementos constitutivos, sobre todo aquellos en los que se presumía la presencia de desarrollos críticos y reflexivos sobre el contexto histórico-cultural que distinguían lo viejo de lo nuevo, lo auténtico de lo inauténtico, lo propio de lo ajeno. Sin embargo, no se afirma con todo esto que tales preguntas hayan sido únicas ni, acaso, del todo pertinentes o necesarias de cara a los grandes e irresueltos problemas de orden económico, político, social y cultural que a lo largo la historia han ido configurando la –a veces– terrible y contradictoria realidad de lo que verdaderamente se es. A ese respecto, es todavía una deuda de la filosofía el pasar por la historia “el cepillo a contrapelo” y pugnar por una historia y una filosofía capaces de “fijar la imagen del pasado tal como ésta se presenta de improviso al sujeto histórico en un momento de peligro” (Benjamin).

Señalado el peligro de caer en la simple glosa edificante de las empresas intelectuales que a su manera y en su tiempo respondieron a las preguntas sobre “lo que queremos ser, y lo que somos”, no es posible encontrar ninguna claridad a ese respecto en los dichos de los profesores escolásticos que se sucedieron en las cátedras de filosofía en las instituciones educativas novohispanas en el curso de tres siglos. Por su parte, y ya como pensamiento propio de una nación presuntamente independiente y soberana, la filosofía tenía que haber sido requerida para acompañar, nutrir, templar y poner a prueba los elementos fundamentales

del ser nacional, cuando lo importante era construir una identidad y un espacio cultural y espiritual, lo que en su momento tampoco se hizo; o, ahora mismo, cuando el destino se hipoteca a los poderes homogenizadores de la globalización. Se ha dicho que todo ello implicaba que la filosofía estuviera ahí, cerca y junto, haciéndose *una* con la crítica y la reflexión que requería el dar respuestas. Pero la filosofía “de escuela” no lo hizo, lo hizo a medias, o lo hizo mal.

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

es particularmente notable, no hayan tenido jamás la soltura y la destreza de un Efraín Huerta (poeta) o de un José Revueltas (escritor) para decirnos cómo son el país y su gente.

Se acude necesariamente a una expresión extraña al léxico filosófico común, esto es, 'filosofía dispersa', porque los lugares en los que habitualmente se emplazan sus cuestionarios en principio no pertenecen a la filosofía propiamente dicha pero, igualmente, porque su formulación adquiere cuerpo y sentido a través de una infinidad de fragmentos discursivos de muy distinta condición, cuyas características comunes son, justamente, *la dispersión*, *la asistematicidad* y el "ensayismo" cuando se trata de discursos escritos; pero igualmente, y con mayor razón, cuando sus soportes expresivos son la plástica, la música o la impronta espiritual de lo intangible. Hace mucho tiempo, F. M. Cornford acuñó la expresión "filosofía no escrita" para referirse a esas formas del pensamiento reflexivo que en Grecia se articularon desde siempre con sus producciones literarias, principalmente con el teatro. Con ello, el profesor inglés llamaba la atención sobre las diversas formas a través de las cuales las ideas filosóficas adquieren carta de ciudadanía en el seno de una comunidad de hablantes por vías que no son estrictamente filosóficas, pero que no por ello le van a la saga a la filosofía escrita cuando se trata, justamente, de construir una identidad nacional-cultural. Años más tarde, Michael Foucault propuso el enunciado "sistemas de dispersión" como sustituto o relevo arqueológico de las expresiones con las que habitualmente se refieren las ciencias: la física, las matemáticas, la historia o la filosofía, por considerar que éstos eran exclusivamente nombres con los que se trataba de ceñir a un orden regular y a un límite académico e institucionalmente manejable (un archivo), lo que en rigor no dejaba de ser sino registro, episódico y fragmentario, de muy distintas estrategias de saber irreductibles a la síntesis. Pues bien, apoyados en estos antecedentes, proponemos la expresión 'filosofía dispersa' para

referirnos justamente a esa inabarcable gama de intervenciones críticas o reflexivas provenientes de distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que presumimos la presencia de *una intención que anhela la filosofía* –en ciertos casos, propiamente filosófica– que o bien no ha sido adecuadamente abordada e interpretada por los filósofos profesionales o simplemente ha permanecido ausente en sus agendas reflexivas.

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

En primer término, es posible invocar a esa filosofía dispersa que desplaza las argumentaciones de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y otros defensores de la condición indígena, o críticos de la conquista, hacia la especulación filosófico-antropológica cuando los recursos teórico-discursivos de la Escolástica, aun en su versión humanista más desarrollada, no alcanzan a dar cuenta ni de la absoluta novedad/otredad de los americanos ni de la irracionalidad radical y la inhumanidad que distinguen los hechos de conquista. Se alude también a la infinidad de ocasiones en que cronistas, historiógrafos y literatos asocian la novedad del Nuevo Mundo con la posibilidad de un “nuevo comienzo” o una “nueva humanidad” y que, en el caso de Vasco de Quiroga, lo invitan a dar un lugar y un tiempo rea-

les a la *Utopía*. Debe formar parte de este recuento la exaltada declaración de amor que Bernardo de Balbuena le dedica a la ciudad de México –y Rafael Landívar a todo el país– en la que no faltan alusiones a la juventud de sus hombres o a lo paradisiaco de su campiña, señalada como el espacio-tiempo en el que se construye y actúa un “nuevo Adán”. Piénsese en el conjunto de significados que con el tiempo adquiere Guadalupe: madre, reina, albacea de la identidad, “escudo”, la “nueva Eva” en el poema de Landívar, estandarte insurgente, emblema de una emergente “identidad” mediática; sentidos que implican una nueva versión de pueblo elegido, emancipación política o salvación mesiánica; sin faltar en el recuento los esfuerzos de Sigüenza y Góngora, Boturini o Clavijero para integrar en la continuidad de una sola y misma historia el pasado indígena, lo que de fundacional y heroico conserva el intermedio conquistador y un presente/futuro específicamente mexicanos. No se afirma, con ello, que los historiadores de la filosofía en México hayan ignorado por completo ni los autores ni los eventos que se traen a cuento. Pero, para poner un ejemplo emblemático acúdase a la conquista y destrucción del mundo indígena, ahí en donde algunos de los comentaristas únicamente encuentran escolástica, y no más que escolástica, es posible presumir una aguda crítica no sólo a la escolástica, sino al humanismo renacentista y moderno en sus versiones filosófica, literaria, histórica y antropológica, que aquellos autores prácticos, o filósofos dispersos, revelan y denuncian como completamente inhábil para entender y expresar las peculiaridades existenciales de una nueva humanidad que no es ni puede ser la occidental.

En un segundo momento, es preciso encontrar toda la filosofía que cabe en la pregunta por la identidad de México entretejida en el discurso historiográfico y de crítica cultural de Servando Teresa de Mier, o en las *Historias...* de Lucas Alamán, Carlos María de Bustamante o José María Luis Mora; materiales

preciosos para una reflexión profunda sobre los saldos insolutos de la Revolución de Independencia. Conservando el mismo tenor académico y academicista que caracteriza la historia de la ideas en México, en los estudios filosóficos dedicados a la obra de Gabino Barreda es frecuente encontrar alusiones a la *Oración Cívica* en las que se destacan las cualidades programáticas del documento o su defensa del pensamiento positivista. Aunque con menos entusiasmo se recupera la dimensión ideológico-filosófica del discurso barrediano, pasando por alto que la *Oración* cívica constituye una contundente respuesta filosófica al discurso ideológico y propagandístico que mantuvieron los más altos dignatarios del clero mexicano durante la mayor parte del siglo XIX (a quienes Barreda no duda en llamar “traidores”); de modo que la *Oración...* que Barreda pronunciara en Guanajuato en septiembre de 1867, podría ser considerada como un discurso en donde el positivismo opera no sólo como doctrina social y política, sino como emplazamiento crítico-filosófico dirigido en contra de toda forma de pensamiento teológico-metafísico conservador o abiertamente reaccionario. En consecuencia, se debe emprender, desde luego, una lectura filosófica de la obra lingüística y socio-antropológica de Francisco Pimentel, de la filosofía de la historia mexicana que anima a los autores de *México a través de los siglos*, de las propuestas étnico-arqueológico-culturales de Manuel Gamio o de la invitación del Doctor Atl a la intelectualidad pre y post revolucionarias para buscar en las expresiones plásticas indígenas todo lo que de auténtico y original conserva México. Por último, habría que hacerse cargo de lo señalando en su momento por Emilio Uranga, en el sentido de que a largo de la historia de México sus cronistas, sus poetas, sus literatos, sus músicos y sus artistas plásticos habrían precedido a los filósofos en la búsqueda y la comprensión de los elementos histórico-culturales que representan cabalmente las señas de “lo mexicano”. Uranga encuentra esto lo mismo en la crónica del

fraile novohispano Diego Durán que en la obra toda del gran poeta mexicano Ramón López Velarde, cuya *Suave Patria* ha hecho infinitamente más por la construcción de una autoconciencia mexicana que los aburridísimos libros de Antonio Caso. Y a todo ello, sumar la pintura mural de José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, o la fantasía visionaria de los urbanistas-arquitectos Carlos Lazo, Mario Pani o Juan O’Gorman, que al pensar y diseñar la Ciudad Universitaria introdujeron en el imaginario artístico-espacial mexicano la épica fáustica de la modernidad. Todo esto en abono a la construcción de una identidad y de un espacio-tiempo propio.

En último término, las preguntas filosóficas que convoca el tipo de *destino* que merece este país vuelven a aparecer en los poemas *Avenida Juárez* o *Los hombres del alba* de Efraín Huerta –en donde una raíz inevitablemente amarga reclama para sí, y para el “nosotros” contemporáneo, la liberación de todos a través de la llama igualadora de la revolución–; o bien, en la obra de José Emilio Pacheco, en cuyo horizonte literario se desenvuelve una aguda crítica histórico-poética del pasado mexicano o su contemporaneidad. Esa filosofía, si realmente se sabe cómo preguntar por ella, está también inscrita en la teología de la liberación de Samuel Ruíz, en la fotografía testimonial de Nacho López, en la literatura de José Revueltas, en el teatro de Rodolfo Usigli, en el cine de Luis Buñuel o del *Indio* Fernández, en la música del otro Revueltas, de Silvestre, y de los autores del ciclo nacionalista mexicano; por fin, se puede traer a cuento toda esa filosofía dispersa que bajo la forma de una ética y una épica comunitarias desde siempre acompaña las interminables luchas del *pueblo* contra la injusticia. Porque igualmente aquí, en este tiempo mexicano, cuando los profesores de filosofía prescriben el rigor científico (a la *gringa*) o la democracia representativa (a la europea) como reclamos únicos para, ahora sí, preparar adecuadamente el arribo a la modernidad –o bien, del otro lado,

y a tono con la posmodernidad, recomiendan reiteradamente escuchar lo que la ventriloquía de Heidegger hace decir al Ser, o adoptar a Gadamer como llave maestra para entender, también, la mexicanidad—, proponemos buscar en las enseñanzas de la poesía o en las experiencias de la lucha social esa filosofía dispersa que desde la resistencia y la denuncia reclama más justicia que saber erudito, más libertad que citas en inglés, o en alemán... Considérese este recuento no como una prueba de lo dicho, sino como un programa de investigación.

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

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

Que la pregunta por la necesidad, la posibilidad y la actualidad de un nuevo proceso civilizatorio es por derecho propio filosófica, no está a discusión; que su ámbito de reflexión es el que habitualmente se conoce como filosofía de la historia, tampoco. Hasta aquí, a partir de lo ya dicho y en el contexto del desarrollo actual del conocimiento, es posible afirmar la presencia de preguntas filosóficas al interior de los relatos grandes y pequeños que a lo largo de los siglos se han hecho cargo de la novedad, la identidad y el destino de México cuando –independientemente del carácter literario, antropológico, historiográfico, político o artístico de su expresión concreta– se reconocen en ellos los elementos críticos y reflexivos que reclama la construcción discursiva del *ser* y del *sentido* de lo mexicano. Quedaría por dilucidar, caso por caso, la naturaleza y el mensaje específico de ese conjunto de fragmentos discursivos filosófico-dispersos, los que no por casualidad representan la esencia del patrimonio intelectual y espiritual de México.

FILOSOFÍA EN MÉXICO / FILOSOFÍA MEXICANA

Nada hay que pueda darse por ganado en la historia de las ideas; en ella, como en el mito de Sísifo, todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

El verano de 1943 Samuel Ramos envió a la imprenta un libro en el que recogía su experiencia docente de los últimos dos años –referida ésta a la hasta entonces casi inaudita historia de la Filosofía en México–. Con esto se cerraba el primer ciclo, propiamente el ciclo fundacional, de un esfuerzo filosófico e historiográfico que todavía generaba suspicacias entre los enterados porque, según testimonio del propio Ramos: “la mayoría desconfiaba del tema, no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país que mereciera figurar en una historia especial”.¹

A más de setenta años de ese acto fundacional, de ese “grado cero” de la reconstrucción historiográfica de la filosofía en México, es posible afirmar que ese pasado filosófico existe, y que es abundante; que desde entonces ha merecido, y sigue merecien-

¹ Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, CNCA, México, 1993, p. 19.

do, una “historia especial”; aunque no sólo eso. Como desenlace de ese primer ciclo quedaba plenamente probado que la filosofía formaba parte de la escena cultural mexicana, y que su producción intelectual y editorial era significativa en y para esa cultura. Igualmente la nación se enteraba que ese pensamiento era también original, profundo, pertinente; que, como efecto inmediato de su recuperación y su reconstrucción discursiva, nadie podría negar que la filosofía había sido a lo largo de varios siglos una realidad en la cultura mexicana y que no era por eso un intento vano hacerla objeto de un esfuerzo historiador. Lo que, sin embargo, no se afirmaba con el mismo énfasis, era que esa presencia no se debía necesariamente a “filósofos de oficio” ni a las propias instituciones de enseñanza y cultivo de la filosofía formal, sino, en buena medida, al esfuerzo reflexivo de “hombres prácticos”.

Con base en lo dicho, el Prólogo a la *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos puede ser leído como el recuento, necesario, de los esfuerzos que en calidad de antecedente se articularon en torno de aquel primer ciclo reconstructivo. El reconocimiento que hace Ramos del trabajo germinal de Emeterio Valverde y Téllez así lo haría ver.² Sin embargo, es posible pensar que a pesar de su brevedad y concisión dicho prólogo es asimismo una suerte de *manifiesto* y que su intención última se refiere en la mayoría de los casos no a lo hecho, sino a lo que queda por hacer. Se trata, en ese sentido, de un exhorto, de una invitación, de una consigna articulada bajo la forma de un vasto y ambicioso programa de investigación histórica y filosófica. En razón de ello, Ramos avanza una serie de observaciones sobre “lo verdaderamente importante” en nuestra historia filosófica. Primero “para buscar una tradición que pudiera fijar el sentido nacional

² Como se sabe, Emeterio Valverde y Téllez, clérigo católico y obispo durante casi tres décadas de la Diócesis de León, publicó en 1896 unas *Apuntaciones históricas de la filosofía en México* y, en 1913, una *Bibliografía filosófica mexicana*.

al movimiento filosófico de los últimos años”,³ después, para encontrar y caracterizar adecuadamente las cuerdas que tensan esa tradición y ese sentido nacional, es decir, los conjuntos de temas y problemas filosóficos que, aun habiéndose forjado en ámbitos ajenos, por efecto de su asimilación, y como resultado de un ineludible enriquecimiento doméstico, se habrían convertido en “elementos vitales de nuestra existencia mexicana”. Cinco son las observaciones programáticas de Ramos; esto es, los problemas que no puede dejar de considerar cualquier cuestionario que interroge por el pasado histórico de la filosofía mexicana.

La primera observación parte de la pregunta sobre las “maneras de hacer filosofía mexicana”, mismas que, según Ramos, coinciden con la preocupación de nuestros filósofos por “meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional”.⁴ Como puede verse, no sólo se trata de *la* pregunta sobre la que reposa prácticamente todo lo que de manera inteligente pueda decirse sobre las preocupaciones de “nuestros filósofos”, sino, aun antes, sobre la propia “realidad filosófica”, de cuya respuesta dependerá necesariamente la pregunta por el “qué” y el “cómo” específicos del pensamiento filosófico mexicano. Formulada así, esta primera observación da cuenta de la agudeza filosófica de Ramos que, al afirmar previamente la *plena naturalización* de la filosofía en México –desde antes de la fundación de la Universidad Pontificia en 1553–, formula, en un plano muy distinto al de los cuestionamientos sobre su “existencia” o “inexistencia”, la pregunta sobre una de sus constantes temáticas: “averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional”; es decir, cuánto de esa actividad filosófica multiseccular puede ser considerada propia-

³ Ramos, *op. cit.*, p. 19.

⁴ *Idem.*

mente *mexicana* y bajo qué formas concretas se ha articulado con su propia realidad.

La segunda observación se encuadra plenamente en esa búsqueda de “rasgos dominantes” y, en calidad de hallazgo, se refiere al carácter “práctico” que desde los primeros tiempos ha adoptado el pensamiento filosófico en este país, esto es, ese “fondo de ideas filosóficas” que siempre ha acompañado las decisiones importantes. Al respecto, apunta Ramos:

Se puede comprobar que en nuestra historia las ideas han dejado sentir su influencia en los hechos, si bien no en grado tan determinante como otros factores humanos. De cualquier modo, en los grandes acontecimientos sociales y políticos que resaltan en la historia de México, hay un fondo de ideas filosóficas, más o menos visibles, que delatan la preocupación de ajustar la vida a ciertas normas de pensamiento.⁵

Si esto es así, se debe aceptar que la historia mexicana no ha sido, como muchos afirman, un mero transcurrir de la vida social carente de norma y de sentido, un furor vivo, un relato incoherente lleno de atrocidades y violencia; sino que en aquello “que resalta”, en los momentos importantes, siempre es posible percibir (porque de acuerdo con Ramos es más o menos “visible”) un fondo de ideas filosóficas que, con *esa* calidad, es decir, como *idea*, propone un orden, organiza un sentido, traza un derrotero. He aquí un importante y quizá definitorio “rasgo dominante” del pensamiento filosófico mexicano: su vocación por lo concreto, por lo urgente, por aquello que, en ocasiones, pone a todo el país en vilo o que, pasada la tormenta, reclama una no menos urgente salida de la conmoción y de la anomia.

En tercer término, en el programa de Ramos aparece una idea que ha atravesado el quehacer historiográfico sobre la filosofía mexicana desde siempre pero que algunos puristas se nie-

⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

gan a reconocer: el hecho de que una buena parte de la reflexión filosófica local no es necesariamente asunto de profesores sino de “hombres prácticos”, de artistas, escritores, educadores y científicos. “[E]s preciso hacer notar –decía Ramos– que la actividad filosófica en nuestro país no se ha circunscrito a sus formas académicas de cultivo, aunque de aquí ha tenido que arrancar su aprendizaje”. Es decir, la filosofía que se cultiva en México no se reduce a lo escrito o dicho en la academia: “Pero entonces –continúa– hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etcétera”.⁶ A la vista de la segunda observación las cosas no podían haber sido distintas en la formulación de esta tercera. Si el “tema eminente” de reflexión ha sido siempre de orden “práctico” –o bien aquello que más hondamente preocupa como nación o como colectividad– es inevitable que se sumen a las tareas filosóficas aquellos que en un momento álgido de la historia han experimentado la necesidad de pensar filosóficamente la realidad y que –gracias a su formación vital y profesional o al carácter y finalidad de su actividad pública– han contado con las herramientas intelectuales y culturales para hacerlo. Estas herramientas, de acuerdo con Ramos, se han templado necesariamente en la fragua de la actividad filosófica que se realiza en la academia, de modo que es posible reconocer en ellas no sólo una tradición intelectual, sino los relieves filosóficos que las grandes escuelas de pensamiento europeo han impreso en cada uno de sus legados; sin embargo, su adopción y aplicación, por ser en la mayoría de los casos un asunto de urgencias, se ha resuelto a través de discursos y actuaciones de un “pequeño número” de personajes destacados que en su mayoría *no son filósofos* en sentido estricto, sino humanistas, hombres de ciencia, artistas, políticos, educadores o moralistas.

⁶ *Ibid.*, pp. 21.

Un cuarto problema (que de acuerdo con el Maestro merece un examen profundo y exhaustivo, previo o contemporáneo a su recuperación y reconstrucción historiográfica) es qué y qué tanto de las grandes tradiciones filosóficas se ha tomado en préstamo, adoptado y asimilado a la circunstancia mexicana. Dado que Ramos no cree que el pensamiento mexicano sea verdaderamente *nuestro*, lo que habría que investigar

no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que ese movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual. Lo verdaderamente importante de nuestra historia filosófica es comprender qué ideas y doctrinas y en qué modo han contribuido a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana.⁷

Es posible afirmar que siendo la propuesta más claramente formulada del manifiesto historiográfico de Ramos es, al mismo tiempo, la más discutible. No porque carezca de sentido preguntar qué se ha tomado en préstamo del pensamiento filosófico europeo y cómo se ha adoptado y asimilado a la circunstancia mexicana, sino por el hecho de asumir dicha adopción como lo “verdaderamente importante” de su historia intelectual, lo que sitúa y refrenda de inmediato el pensamiento filosófico mexicano en condición de “tributario” –haciendo ociosa o respondiendo negativamente toda pregunta relativa a su originalidad– y porque traza y fija como su horizonte de aprehensión cognoscitiva justamente el examen de esa misma condición subordinada, bajo la formulación equívoca y asimismo “tributaria” de preguntas que inquietan por lo mucho o poco que se toma o adopta de un pensamiento –que no por ello deja de ser incontestablemente ajeno– “aplicado” a nuestra propia circunstancia.

⁷ *Idem.*

Es claro que la última frase del párrafo citado apunta a una adopción y una asimilación creativas, en cuanto advierte Ramos que en alguna medida las ideas ajenas han contribuido a desarrollar nuestra personalidad y nuestro ser, o que en ocasiones se trata de “elementos vitales de nuestra existencia mexicana”; sin embargo, el postulado básico no cambia; en tanto se mantiene incólume la idea de que un pensamiento subordinado y carente de originalidad, no parece tener mucho más horizonte de desarrollo propio que el estudio de las formas en las que históricamente se ha verificado su calidad de tributario, lo que inevitablemente dejaría para después, o para nunca, el examen de sus así improbables posibilidades de innovación o desarrollo original. Sobre este asunto, tal vez fuera preciso meditar sobre lo profundas que pueden llegar a ser las palabras del brasileño Paulo Emilio Salles Gomes cuando habla de “nuestra creativa capacidad para copiar”.

El quinto y último problema se refiere a la forma que según Ramos conviene a la historia de la filosofía en México. Éste se enuncia apenas como buen propósito, como un ideal: “Tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía, no consista en una mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico”.⁸ Es evidente que la propuesta se encuadra en la perspectiva abierta por Max Scheler en su sociología, particularmente en el marco de una “sociología del saber”.⁹ Como se sabe, Scheler considera a esta última como una parte, quizá la más importante, de la sociología cultural. Para encuadrar satisfactoriamente a una y a otra, define a la sociología general como una ciencia “de reglas”, de “tipos ideales” y, donde es posible, de “leyes”; una ciencia, además, que “analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la

⁸ *Idem.*

⁹ Scheler, Max, *Sociología del saber*, Revista de Occidente, Madrid, 1935, pp. 3-43.

vida humana”, abordado tanto descriptiva como causalmente pero “exclusivamente desde el punto de vista de su determinación *efectiva*, no de su determinación ‘normativa’ o por un ‘deber ser’ ideal”.¹⁰ Dentro de ese marco, la sociología cultural y la sociología del saber cobran realidad a través de una investigación concreta que articula adecuadamente un plano estático y un plano dinámico, en donde aquellas reglas y leyes no explican únicamente el orden temporal o fáctico en el que se suceden los actos e ideas humanos, sino justamente el “orden de sucesión” en el que colaboran los factores reales e ideales de toda actuación humana; una investigación que responde a

una ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales de la cual se infiera el todo indiviso del contenido de la vida de los grupos en cada momento del curso sucesivo histórico-temporal de los procesos de la vida humana social; no de una ley de lo sido y acabado en la sucesión del tiempo, sino de una ley del posible llegar a ser dinámico de cuanto ha llegado a ser en el orden de la causalidad temporal.¹¹

Aquí lo importante no es entonces responder de qué manera el contexto histórico concreto determina causalmente la espiritualidad de un pueblo, *sino las formas en las que dicho espíritu participa activa y propositivamente en la configuración y la constante transformación del contexto y de sí mismo*. De este modo, la sociología que propone Scheler consiste en una

investigación de aquel ser y obrar, de aquel modo de valorar y conducirse del hombre que depende de condiciones preponderantemente espirituales y se dirige a fines espirituales, esto es, ‘ideales’; e investigación, en su determinación social, de aquel otro modo de obrar, valorar y conducirse que está dirigida *preponderantemente* por *impulsos* (impulso de reproducción, impulso de nutrición, im-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 3-7.

pulso de poder) y, al par, dirigido intencionalmente a la modificación *real* de realidades.¹²

A partir de esta elaborada propuesta sociológica en su vertiente cultural, el ideal de Ramos respecto a la futura historia de la filosofía en México es, con plena justicia, marcadamente original, ambicioso y complejo.¹³ Por una parte en razón de que Ramos considera, críticamente, que una mera exposición de doctrinas filosóficas sucesivas, como se hace en Europa, no alcanza a satisfacer el grado de comprensión y de conocimiento que requieren una incipiente autoconciencia cultural y una no menos bisoña autoconciencia filosófica; por otra, porque esa comprensión, esa voluntad de autoconocimiento, no puede satisfacerse con un ejercicio de simple contextualización histórico-social circunscrito a una u otra determinación causal, sobre todo cuando lo “real explicado” (la cultura mexicana) tanto como su “ideal explicativo” (el pensamiento filosófico) no pueden finalmente comprenderse sino como causa y efecto, efecto y causa, de su historia común, de su configuración y su realización recíprocas.

Hay que agregar que ese tono de exhorto que atraviesa de principio a fin el prólogo de la *Historia de la Filosofía en México* de Samuel Ramos se ha repetido y conservado hasta nuestros días como parte constitutiva de la reflexión y el examen teórico y metodológico que ha suscitado el proceso de normalización de la actividad historiadora referida a la filosofía. De manera que la calidad de pionero o precursor no le viene dada Ramos única y exclusivamente por sus contribuciones específicamente filosóficas, como pueden serlo *El perfil del hombre y la cultura en México* o *Hacia un nuevo humanismo*, sino, y sobre todo, por la factura de una propuesta sobre y para la futura reconstrucción

¹² *Ibid.*, p. 5; subrayado en el original.

¹³ Ésta es una idea crucial del pensamiento filosófico de Ramos desarrollada en sus dos obras principales: *El perfil del hombre y la cultura en México* y *Hacia un nuevo humanismo*.

histórico-filosófica e histórico-sociológica de las ideas filosóficas en México; la que a su juicio nunca será una mera historia de las ideas porque incluye necesariamente un examen y una propuesta sobre las formas de concebir y realizar la historia nacional, y lo más importante: porque se propone desarrollar contemporáneamente una reflexión sistemática y constante sobre el ser, la circunstancia y la salvación de su país, para decirlo con timbres orteguianos.

II

Casi contemporáneamente a la publicación del libro de Ramos y visiblemente en la misma perspectiva programática, entre 1942 y 1943, José Gaos publicó en la revista *Cuadernos Americanos* el ensayo “El pensamiento hispano-americano”, cuyo subtítulo no deja lugar a dudas respecto a las intenciones del autor: “Notas para una interpretación histórico-filosófica”.¹⁴ Con ello se verificaba el aserto de Ramos respecto a la preocupación de los filósofos mexicanos (en este caso un mexicano por adopción o por “trastierro”) por meditar sobre la realidad filosófica propia, pero, más allá, se subrayaba el hecho de que esa meditación requería con urgencia una teoría y una metodología apropiadas; que no era posible continuar aquella empresa historiográfica sin el amparo de una reflexión crítica, sin un análisis filosófico (o para mejor, histórico-filosófico) para encuadrar adecuadamente las preguntas sobre la posibilidad, la presencia, las formas, las manifestaciones y finalmente el sentido que a través de los años había conservado el quehacer de la filosofía en México y, en general, en Hispanoamérica –dado el empeño del pensador asturiano por sumar, en una sola tradición, la filosofía española y la hispanoamericana.

¹⁴ Gaos, José, “El pensamiento hispanoamericano”, en *Las ideas y las letras*, UNAM, México, 1995.

Aunque la parquedad del prólogo del filósofo mexicano contrasta ostensiblemente con la exuberancia y prolijidad del texto del filósofo transterrado, es posible reconocer en ambos la necesidad de introducir cierto orden al interior de los estudios que tienen por objeto a la filosofía mexicana e hispanoamericana. Sin embargo, lo que en el primero conserva todavía un fuerte tono de *búsqueda* en el segundo aparece eventualmente como *hallazgo*: aunque todavía no de la materia misma de un saber, sino de los modos en los que esa materia puede ser construida, abordada y explicada. Así, Gaos da un paso adelante y propone una serie de notas características, generales y constantes, a partir de las cuales es posible configurar lo que Ramos llamaba un “cuadro general” de la filosofía en México, del que pudiera a su vez derivar un nutrido conjunto de investigaciones particulares o específicas (esos trabajos “monográficos” que Ramos tanto echaba de menos). Para Gaos esas notas características son básicamente tres, aunque su articulación genera una cuarta peculiaridad que él llama “inmanencia” y Ramos, aun cuando no usa el término, reclama como “práctica”. Pero vamos por partes. Las tres características que harían “distinta” o “peculiar” a la filosofía mexicana son: su expresión “estética”, su vocación “política” y su legado “pedagógico”, a las que se suman algunas otras peculiaridades discernibles como la “ametodicidad”, las formas “ensayística” y “oratoria” de discurrir y la ya señalada articulación “práctica” o “inmanente” de sus aplicaciones. En un recuento comparativo es dado encontrar más diferencias que coincidencias entre uno y otro autores, aunque entre estas últimas destaca el que ambos encuentran como notas distintivas de la filosofía mexicana, por una parte, una vocación política, una forma quizás tangencial, o aun oblicua, de incidir, de aportar algo valioso para el conocimiento y la transformación racional o inteligente de las circunstancias, y, por otra, el que aquella no sea oficio exclusivo de filósofos, sino de diversas clases de intelectua-

les y “hombres prácticos”. No es posible en este espacio entrar al fondo y al sentido de esta propuesta de lectura e interpretación de la tradición filosófica mexicana; sin embargo, es posible establecer con suficiente claridad la vigorosa resolución con la que desde el inicio se encaran tanto la necesidad de una historia de la filosofía en México como algunas propuestas metodológicas para su recuperación y su conocimiento. Aunque todavía quedaría algo por agregar a este respecto: el hecho de que ambos maestros consideran –como podría probarlo con holgada suficiencia su percepción y juicio sobre su vocación “práctica” o su “inmanencia” – que la filosofía *en México* debería ser, en caso de que todavía no lo sea, una filosofía *para México*; esto es: filosofía *mexicana* sin más.

III

Ese tránsito lo encuentra, y a su manera lo realiza, el mismo José Gaos al cabo de unos años, con la publicación de uno de los textos más significativos y emblemáticos de la producción filosófica en México y de su reconstrucción histórico-filosófica, el estudio titulado *En torno a la filosofía mexicana*. Aquí, sin abandonar el tono programático que caracteriza sus intervenciones anteriores,¹⁵ nuestro autor da un evidente paso hacia adelante; no sólo porque esta obra responde con solvente firmeza algunas de las preguntas formuladas con anterioridad, sino porque, escrito casi ocho años después de *El pensamiento hispanoamericano*, contiene elementos suficientes para pensar seriamente dos posibles desenlaces: el primero, la formulación de lo que tentativamen-

¹⁵ Por consignar solamente algunas de ellas señalamos: *El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica* (1942-1943), *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Antología del pensamiento en lengua española en la edad Contemporánea* (1945), *Pensamiento en lengua española* (1945).

te podríamos llamar una “Filosofía de la historia de la filosofía mexicana”; el segundo, transitar de manera irreversible del estudio y la mera reconstrucción historiográfica de la “filosofía *en México*” al estudio y la reconstrucción histórico-filosófica de la “filosofía *mexicana*”, mediante la prueba irrefutable de su existencia, su presencia multiseccular y su originalidad.

Sobre el primero de estos desenlaces no vamos a detenernos aquí, dado que su abordaje merece un esfuerzo especial y un desarrollo específico (aunque muchas de sus respuestas se articulen señaladamente con lo que a continuación diremos). Sobre el segundo, cabe mencionar que la intervención de Gaos empata y completa lo esbozado en sus trabajos anteriores en cuanto prueba –teórica, histórica y filosóficamente– que la tradicional afirmación de una absoluta ausencia de “originalidad” de la filosofía en México es masivamente injusta por ser rotundamente falsa; que su formulación descansa en la ignorancia y que ésta, a su vez, responde a una deformación historiográfica proveniente de la manera en la que se ha configurado la Historia de las Ideas y, a su interior, la Historia de la Filosofía, las que merecen una paciente y esmerada revisión y una crítica profunda.

Pero esa conclusión se presenta como absurda en sus propios términos. ¡Cómo la Historia de la Filosofía en un país no va a ser parte de la Historia de la Filosofía en general! Ha de haber algún error en las premisas: la manera de pensar se cifra en el nombre ‘Historia de la Filosofía en México’ y es una manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México; las ideas acerca de la Historia de la Filosofía en general y de las relaciones entre filosofía, originalidad y nacionalidad. Se impone una revisión crítica de estas ideas y de aquella manera de pensar.¹⁶

En esa vía, después de negar la necesidad teórica y la pertinencia metodológica de una “historia de las ideas” –por el hecho de que

¹⁶ Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza, México, 1980, p. 16.

no existen “ideas” que no sean al mismo tiempo una “acción” o una “reacción” humanas históricamente determinadas y ejecutadas con una precisa finalidad y que tales acciones o reacciones son el objeto de una Historia en sentido estricto–, afirma Gaos que, de existir, una Historia de las Ideas no sería sino uno de los aspectos discretos de una *Historia humana propiamente dicha*, entendiendo por ésta un todo indiviso que únicamente en función de la especialización, de la división del trabajo científico, aparece incidentalmente como un agregado de “historias” (del arte, de la ciencia, de la política, de las ideas). “Mas esta Historia de las Ideas no es sino una parte de la única Historia que hay en rigor: la de la historia humana en su totalidad, en su integridad, que es la de todos sus factores ‘reales’ e ‘ideales’, individuales y colectivos, en todas su conexiones de unos con otros, en exhibir o desplegar las cuales viene a consistir cuanto de ‘explicación’ o ‘comprensión’ sea posible en Historia”.¹⁷ Y continúa: “En los dominios de la Historia es tal Historia una el ideal máximo, mucho más difícil aún de realizar que el de la Historia de las Ideas, pero que, sin embargo, debe orientar y presidir los trabajos infinitamente especializados de los historiadores todos”.¹⁸ Entre dichos trabajos “infinitamente especializados” es justamente la Historia de la Filosofía –porque pone en primer término las ideas y en otros términos las demás partes de la historia humana, para explicar o comprender estas por aquellas– la única capaz de hacer

¹⁷ *Ibid.*, p. 21-22. Cabe aquí destacar el notable “parecido de familia” que presentan estas ideas respecto a la *sociología del saber* de Scheler; aquí expuestas en ocasión de las ideas histórico-filosófica de Ramos. Con ello no afirmamos que Gaos se comporte en esto como “scheleriano” sin más, porque es evidente que sus ideas convocan algunas fuentes más vastas y complejas, incluyendo las del propio Ramos; aunque es justamente a Gaos a quien debemos la traducción española de la *Sociología del saber* publicada por Revista de Occidente en 1935.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

justicia a las “peculiaridades características” de la Historia de la Filosofía en México y, especialmente, a su originalidad.

Sobre esta originalidad y sus múltiples registros históricos, tanto antiguos como contemporáneos, construye Gaos un discurso complejo en el que se someten a un severo juicio crítico todas y cada una de las categorías, filosóficas e históricas, que participan, norman y regulan la construcción de las Historias de la Filosofía en general y de la Historia de la Filosofía en México en particular. Entre aquellas, el filósofo español destaca las que se articulan en torno al fenómeno de la “importación” de ideas filosóficas que inevitablemente sobreviene al hecho de haber sido México una colonia española. De ahí que pueda y deba hablarse de una “importación desde fuera y desde adentro” en función del motivo y la finalidad de tal importación; o bien, determinar con suficiente claridad si ésta es efecto de un “espíritu metropolitano”, un “espíritu de colonia” o, como corresponde el caso mexicano, de un “espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica”.¹⁹ Al hilo de esta categoría crítica de “importación” Gaos examina las categorías subsidiarias de “inserción” y “adaptación” de lo importado *en* lo nacional y, más allá, *de* lo nacional *en* lo importado, con lo que a su juicio se construyen formas de pensamiento que, bajo la última figura, pueden entenderse ya como “creación” y, como tales, ser concebidas como “aportación”, lo que en un contexto favorable dispone a “lo aportado” en el horizonte de la “universalidad” que corresponde a toda filosofía original.

Sin embargo, dicha originalidad –o cualquier otro rasgo distintivo de toda filosofía, general o nacional– no podría siquiera percibirse si no se trasforma contemporáneamente el modo mismo de historiarla, y este nuevo modo proviene no de los conocimientos en sí mismos, sino de la forma específica en que éstos

¹⁹ *Ibid.*, pp. 47-49.

se articulan en una “síntesis histórica” o, propiamente, “histórico-filosófica”. Escribe Gaos:

Es indispensable una síntesis de grado superior, una síntesis de las síntesis de los resultados de los análisis, en una narración seguida, única, a través de sus articulaciones. Sólo esta narración representa la síntesis histórica en que, exclusivamente, encarna la Historia. [...] El historiador integra todos los puntos de que sabe por sus textos, filológicamente explicados o comprendidos, en un todo que resulta, en definitiva, explicable o comprensible por la concurrencia de todas sus partes en él: la Historia endereza cada parte hacia el Todo.²⁰

Para ilustrar su propuesta, Gaos emprende el examen histórico-filosófico de múltiples ejemplos de filosofía mexicana, entre los que destacan el “eclecticismo” mexicano de los siglos XVII y XVIII, el pensamiento de los jesuitas desterrados en Italia en el último tercio del siglo XVIII, el Positivismo de Gabino Barreda en el siglo XIX y, finalmente, lo sucedido y pensado a lo largo del siglo XX, el Existencialismo de Antonio Caso, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro y la Filosofía del mexicano del grupo Hiperión, en la que reconoce un esfuerzo singular y, para ese momento, la mejor manera de emprender la construcción de una filosofía mexicana:

la de elaborar una filosofía de la propia nacionalidad, en el doble sentido de este término, el objetivo de nación e historia y cultura nacionales y el subjetivo de carácter del individuo en cuanto miembro de una nación, es la mejor manera de elaborar una filosofía nacional u original de filósofos de una nacionalidad que sea una filosofía nueva relativamente a las originales de filósofos de otras nacionalidades y que presente características nacionales.²¹

Señalamos anteriormente que una de las coincidencias destacables entre las propuestas historiográficas e histórico-filosóficas

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²¹ *Ibid.*, p. 95.

de Ramos y Gaos apuntaba a la necesidad, en caso de que todavía no fuera así, de que el conocimiento proporcionado por la historia de la filosofía mexicana participara en el planteamiento y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana, lo que significaba completar el tránsito de los estudios de la filosofía *en México* a la construcción de una filosofía *para México*. Gaos pensaba, hacia 1952, que el grupo Hiperión estaba llamado, y capacitado, para dar ese paso.

La cuestión, el problema no es describir modos de este ser [el mexicano], ni siquiera este ser mismo, si fuera posible describirlo directamente, sino hacer un examen de conciencia de ideales mexicanos, que responderán a la conciencia de otros tantos problemas mexicanos, examen que dará por resultado la excogitación de soluciones, medios, remedios. Lo descriptivo ha de reducirse a lo definitorio requerido por la conceptualización de los problemas y las soluciones. En conclusión, el método de la filosofía del mexicano debe ser la actividad teórico-práctica, eidético-existencial, de planteamiento y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana actual.²²

Las cosas, sin embargo, no sucedieron de ese modo. Conforme al testimonio de Emilio Uranga, dos hechos, uno de índole subjetiva y otro objetiva, impidieron el cabal cumplimiento de las expectativas del Maestro. Sobre el primero, el subjetivo, escribe Uranga: “Difícilmente podrá citarse en la cultura mexicana de este siglo un grupo como el Hiperión, tan brillante, tan inquieto, tan profundo en sus interpretaciones pero, a la vez, y como maldición, tan disperso, tan desunido, tan incapaz de recoger en un haz robusto la multiplicidad de sus tendencias y el talento de sus integrantes”.²³ Sobre el segundo, el objetivo, el juicio de Uranga es aún más severo:

²² *Ibid.*, p. 101.

²³ Uranga, Emilio, “El pensamiento filosófico”, en *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, 1999, p. 188.

La filosofía del mexicano era la expresión de una vigorosa conciencia nacional [...] Pero ha compartido el destino inexorable que la historia reserva a todo movimiento de liberación nacional [...] Al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz, el tema del mexicano, tal como lo elaboramos los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada... No es su tema.²⁴

Desde entonces, por caminos que han llevado el pensamiento hacia la filosofía analítica, el marxismo, la hermenéutica y el “circo” posmoderno no ha dejado de ensayarse la posibilidad de convertir a la filosofía mexicana en “planteamiento y resolución de problemas de la circunstancia mexicana actual”. Sin embargo, esa búsqueda no ha sido en manera alguna fácil ni ha rendido los frutos esperados, quizá por no haber sabido cómo librarse de esa “maldición” de la que hablaba Uranga: la dispersión, la desunión, la incapacidad para “recoger en un haz robusto la multiplicidad de sus tendencias y el talento de sus integrantes”.

IV

Entre 1952 y nuestros días, la historia de la filosofía mexicana ha ingresado por derecho y méritos propios al proceso de normalización de la producción filosófica que se realiza en México. Sin embargo, por alguna razón que sería preciso descifrar, en contraste con otras ramas de la filosofía –que quizá en virtud de

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

que la ajenidad y el exotismo de éstas no son objeto de ninguna aduana crítica— la historia de la filosofía mexicana no ha dejado de ser reo de todas las sospechas. Es cierto que las circunstancias cambian y que con ello cambian los sujetos, los intereses y los puntos de vista, lo que obliga a la filosofía a renovarse y adaptarse al tiempo. También es cierto que el uso y el abuso mellan los filos, desgastan los engranes y los pernos y limitan la eficacia de las herramientas cognoscitivas —así sean éstas las del pensamiento puro (o con mayor razón las del artesanal trabajo historiador)—. Es por ello que, de vez en cuando, a un simple guiño o al hilo de una intervención ocasional se desata una tormenta, se encrespa el mar y sobrevuelan los velámenes de las naves del pensamiento los fatídicos fuegos de San Telmo; es decir, una nueva generación descubre y denuncia airadamente los saldos, los fracasos, los no dichos de sus antecesores.

Así se puede imaginar la entrada en la escena filosófica del Hiperión hacia 1948 y, tiempo más tarde, su feroz autocrítica. Con la misma energía, desde el famoso “cuarto piso”²⁵ al final de los años sesentas se prepara el campo en donde germinará la semilla de la filosofía analítica; tan arraigada, tan persistente, pero tan refractaria a todo cuanto tenga que ver con “lo mexicano”. Por los mismos años, a fuerza de relámpagos discursivos, Augusto Salazar Bondy denuncia, y polemiza contra Zea, la fatal ausencia de originalidad del pensamiento filosófico latinoamericano, la forma en la que esa limitante impide el acceso al autoconocimiento y bloquea los caminos de la liberación. Por los mismos motivos, la generación del 68 migra masivamente hacia el marxismo, denunciando a sus maestros como rehenes de la filosofía como “contemplación” y no como “transformación

²⁵ Nos referimos al cuarto piso de la Torre de Humanidades anexa a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en las que se encontraba la sede del Instituto de Investigaciones Filosóficas, refugio indiscutible, y casi inexpugnable, de la corriente analítica en nuestro país.

del mundo”.²⁶ Actualmente, para no ir más lejos, algunos jóvenes filósofos declaran, con mucho de razón, que no es posible seguir repitiendo lo que se ha dicho durante décadas y que es preciso cambiar; que es necesario adoptar nuevos modelos explicativos y ensayar nuevas formas de lectura e interpretación si realmente se quiere recuperar y comprender el pasado filosófico nacional. En suma, todo ello se inscribe en la agenda problemática y programática de la historia de la filosofía mexicana en la actualidad y recuerda que en este quehacer intelectual, como apuntaba Bolívar Echeverría: “como en el mito de Sísifo, todo tiene que ser pensado cada vez de nuevo”.

V

“[T]odo tiene que ser pensado cada vez de nuevo”. Sí, pero con ello no se quiere negar, porque sería imposible, que la historia de la filosofía en México ha experimentado a lo largo de todos estos años un desarrollo constante y vigoroso, que ha contado con autores e investigadores de primera línea y excepcional *fnura*, que ha producido decenas de publicaciones emblemáticas. Eso no está a discusión. Sin embargo, a lo largo de los más de setenta años que nos separan de su inauguración formal, la historia de la filosofía en México y las preguntas sobre la posibilidad, la

²⁶ Paradójicamente ha sido Gaos quien ha mostrado esa necesidad no sólo por su insistencia de probar de manera concluyente que la filosofía mexicana, como actividad ligada a la política o como “practicismo”, siempre ha estado ahí en donde ha sido necesario y posible transformar positivamente nuestra realidad, y con mayor razón cuando la actividad filosófica se enuncia abiertamente como “compromiso”: “Superfluo añadir que semejante método [el ‘existencialismo’ que cultiva el Hiperión] no será plenamente real en la sola teoría de tal actividad, sino sólo en la práctica misma de ésta. Y únicamente en la plena realidad de semejante método puede el ‘existencialismo’ ser una filosofía consistente *sua* filosofía, no simplemente en pesar el mundo, *sino también en transformarlo*” (Gaos, *En torno...*, p. 102; el subrayado es nuestro).

presencia, las formas y el sentido de la *filosofía mexicana* no han sido del todo respondidas, o mejor, tiene que ser respondidas de otra forma; porque se siguen buscando, porque no han dejado de figurar, como problemas a los que todavía hoy habría que enfrentar, las mismas o nuevas incertezas, las mismas o aún más dudas, la misma, la misma desconfianza. Lo que merece, en fin, ser discutido, es qué tanto y de qué manera ese esfuerzo colectivo ha contribuido a desterrar la desconfianza y cómo ha resuelto en cada caso el cuestionario que interroga por la pertinencia y la eficacia de sus instrumentos teóricos, metodológicos y discursivos, de qué forma y hasta qué grado la historia de la filosofía mexicana se ha sumado a la propuesta y construcción de una filosofía *para* México; cuánto, por fin, cuánto de ella ha pasado a formar parte de ese “fondo de ideas filosóficas” que delatan la necesidad, ahora tan urgente, de ajustar la vida a ciertas normas no sólo de razón, justicia o libertad, sino de la más elemental y originaria humanidad.

DOS APUNTES SOBRE FILOSOFÍA MEXICANA¹

EL PENSAMIENTO MEXICANO COMO DISCURSO DE LA RESISTENCIA

En el espíritu del congreso bianual de nuestra Asociación, pero igualmente de cara a la necesidad de ampliar el cuestionario sobre la historia y el presente de la filosofía mexicana, este trabajo intenta avanzar algunas consideraciones, todavía generales y difusas, sobre las formas y el estatuto teórico que a nuestro juicio podría ensayarse al interior del proceso de recuperación y reconstrucción racional y comprehensiva del pensamiento filosófico mexicano. De este modo, en las líneas que siguen, pondremos algunas consideraciones de orden teórico e histórico-filosófico sobre el desarrollo del pensamiento mexicano y el sentido que, creemos, conservan la mayoría de sus intervenciones particulares. Sin embargo, se abordarán los temas propuestos desde la perspectiva de la *violencia* que desde siempre ha operado

¹ El primer ensayo tiene como antecedente una ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México, realizado en la ciudad de Morelia en el mes de abril de 2014; el segundo, es un trabajo leído en el Simposio de Filosofía Mexicana realizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en noviembre de 2014.

como un hilo conductor de nuestra historia y de la *resistencia* que en cada caso se le ha opuesto desde el ámbito del pensamiento filosófico, en el entendido de que pertenecemos a naciones que han entrado al horizonte de la historia occidental por la vía de la conquista, que nuestro lugar actual en el concierto de las nacionalidades se vuelve a verificar bajo el signo de la dominación despótica del gran capital y de sus personeros oficiales y oficiosos: los Estados Unidos y las naciones capitalistas hegemónicas y que, por último, ahora mismo enfrentamos en lo interno un evidente proceso de descomposición política, social y moral, agravado por una crisis económica global y por los efectos, ya notables, de un acusado proceso de des-identidad y desamparo cultural.

Al partir de lo dicho, trazaremos en líneas más o menos gruesas un cuadro de categorías básicamente *descriptivas*, con el objetivo de recuperar y dar un orden perentorio a lo que de común y persistente podemos encontrar en el conjunto de relatos teóricos o ensayísticos que componen nuestra tradición filosófica; en el entendido de que se trata de generalizaciones que eventualmente pasan por alto diferencias y matices, que deberán ser corregidas en el curso de las investigaciones que en el futuro estén en capacidad de dotar con un contenido concreto lo que, por ahora, quedará en el plano de la universalidad abstracta.

El primer señalamiento a ese respecto tendría que subrayar el hecho de que nuestro pensamiento (si excluimos el pensamiento de nuestros pueblos originarios, destruido casi de raíz desde la llegada de europeos a este mundo) es subsidiario y por entero dependiente del pensamiento occidental. No solamente por la necesidad inevitable de tener que “pensar” en el horizonte semántico y la estructura lógica de una lengua occidental: el español, sino en razón de que el proceso de la colonización material y espiritual –todavía en muchos aspectos regido programáticamente por la racionalidad medieval y el peso determinante que dentro de ella conservaban los modelos, los arquetipo o la

tradición– trató de construir en América una “nueva Europa”. De la imposibilidad histórico-concreta para que ese trasplante acrítico tuviera un éxito completo nos habla la necesidad, casi contemporánea a la conquista, de construir una racionalidad emergente no-eurocéntrica que en principio se hiciera cargo de una variable que con su “puro ser” hacía estallar los paradigmas importados: *los indígenas* y su complejo y acendrado sentido de identidad y pertenencia cultural. He ahí el primer ejemplo, más allá de la resistencia específicamente bélica, de resistencia espiritual y cultural, a la que, es justo decirlo, se suma una importante fracción disidente y crítica del humanismo europeo, representada de manera eminente por Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz o Vasco de Quiroga. Sin embargo, la eficacia combinada de la violencia y el tiempo terminan imponiendo la lengua extranjera como soporte y vehículo, único, de todo lo que puede ser dicho con verdad, y, junto con ella, el veredicto de racionalidad incuestionable de los paradigmas, tradiciones, formas de pensamiento y expresión que convienen a los conquistadores. Sin embargo, la condición de “dependiente” no corresponde en exclusiva al pensamiento filosófico que se genera en nuestro país a lo largo de su dilatada condición de colonia española. La dependencia y la imitación de modelos y arquetipos teóricos y filosóficos importados, primero de Europa y posteriormente de los Estados Unidos, ha sido una constante que atraviesa prácticamente toda nuestra historia cultural y, con pena hay que decirlo, persiste aun en nuestros días. No cambia mucho el sentido de dicha afirmación si la tomamos con la radicalidad de un Salazar Bondy –en el sentido de que esta dependencia es absoluta– o si tratamos de matizarla tal y como en su momento lo hicieron Gaos o Zea, quienes prefieren hablar de “adopción” o “adaptación”; lo cierto es que la mayor parte de lo que pasa por filosofía en México sigue conservando fuertes tonos de imitación y de *exotismo*.

Como segundo elemento descriptivo, articulado indisolublemente con el anterior, encontramos como característica distintiva que el discurso filosófico que puede llamarse mexicano tiende, casi naturalmente, hacia el ámbito del pensamiento práctico, es decir, hacia la búsqueda y el ensayo de soluciones a problemas concretos, ya sean estos los que se producen en situaciones inéditas o extraordinarias en el espacio de lo político, social o cultural o bien los propios de las formas de vida que maduran en cada una de las configuraciones socio-culturales en las que se ha resuelto nuestro devenir histórico. En nuestro pensamiento filosófico casi no hay lugar para la contemplación, la mera interpretación o el desarrollo de sistemas de ideas cerrados cuyos vínculos con la realidad siempre son mediados o lejanos, dado que lo urgente, si hacemos caso a Uranga, desde siempre es y ha sido “no dejarse aturdir” por el tráfigo de la cotidianidad o los riesgos y temores que inevitablemente sufre una existencia bajo asedio constante. Podemos acudir a la autoridad de Ramos o de Gaos a este respecto, en tanto ambos historiadores de nuestro pensamiento filosófico no dejan pasar la ocasión de señalar el hecho de que imitando, adaptando o innovando, nuestros pensadores siempre están atentos a lo más terrenal y más urgente.

Nuestro tercer señalamiento, igualmente reconocido por quienes anteriormente se han hecho cargo de reconstruir historiográficamente el pensamiento filosófico mexicano, implica reconocer que eso que llamamos “pensamiento filosófico” no ha sido enteramente construido y divulgado a partir y a través de medios y canales estrictamente filosóficos. Es decir, que mucha de nuestra filosofía *no es filosofía*, sino lo que de reflexivo o crítico tienen la literatura, el arte, la política, la antropología o la pedagogía, que en ocasiones son más profundas y más “nuestras” que aquellas formulaciones vacías y ajenas que bajo su nombre griego se enseñan en las escuelas de filosofía. En otro lugar he llamado a esa filosofía, que no es en estricto rigor fi-

lososía, ‘filosofía dispersa’” por amoldarse aproximadamente a lo que la termodinámica conoce como “procesos disipativos” y Foucault llamó “sistemas de dispersión”. De modo que nuestro pensamiento filosófico es mayoritariamente “disperso”. “Pero entonces –y aquí invoco la autoridad de Ramos– hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etcétera.”²

Una cuarta y última consideración preliminar sobre lo característico o distintivo de nuestro pensamiento filosófico tiene que hacer referencia a algo que por presumirlo evidente y casi natural no ha sido invocado o aplicado rigurosamente cuando se estudian sus escuelas, corrientes y autores emblemáticos: el hecho de su *especificidad*; es decir, el hecho de que tal pensamiento se genera *en México o desde México*. Para decirlo de otra forma: habitualmente al estudiar el pensamiento filosófico mexicano ponemos el acento en los términos “pensamiento filosófico” y no, o no lo suficiente, en “mexicano”, como si esta variable fuera meramente accidental o accesoria. De esa manera, además de que hacemos una concesión innecesaria a quienes creen que solamente se imita o se adapta, perdemos de vista lo esencial. Ya dijimos que uno de los aspectos básicos de esa especificidad que presumimos en nuestro pensamiento es su vocación por lo práctico, pero ahora nos referimos a otra cosa: a la necesidad de subrayar con suficiente fuerza lo distintivo del pensamiento filosófico mexicano, más allá de lo relativo a su forma o sus recursos teóricos o reflexivos (a fin de cuentas en mayor a menos grado ajenos), en el conjunto de eventos y procesos que en calidad de contexto próximo hacen posible y de alguna forma inevitable esa diferencia o especificidad. Es decir que el pensamiento filosófico mexicano se hace *en México o desde México*;

² Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 21.

lo que suma a sus determinaciones de orden teórico y discursivo un conjunto de determinaciones –de suyo ineludibles– de orden histórico-concreto, y, por lo mismo, determinantes. Si perdemos de vista este último elemento correremos el riesgo de caer en la ilusión, denunciada amplia y radicalmente por Marx en *La Ideología alemana*, de que no son los hombres, sino las *ideas*, las que hacen la historia.

Establecido, aunque de manera todavía esquemática y provisional, un primer cuadro de categorías que podríamos resumir con las palabras, *dependiente*, *práctico*, *disperso* y *específico* (siempre referidas a nuestro pensamiento filosófico), es preciso ahora construir, transversalmente, un segundo cuadro conceptual, de manera que el conjunto de términos descriptivos hasta aquí enunciado adquiriera un verdadero espesor teórico. Sin embargo, a diferencia del primer cuadro, construido básicamente con categorías generadas en el curso de una lectura ceñidamente histórica, nuestro segundo cuadro deberá elaborarse en un espacio más amplio y complejo; deberá, asimismo, recurrir al juicio crítico y reflexivo para finalmente constituirse como una interpretación de índole histórico-filosófica.

Es posible afirmar que a lo largo de la historia y de *su* historia, el pensamiento filosófico mexicano –justamente por ser contradictoria pero complementariamente dependiente, práctico, disperso y específico–, se ha generado a partir de la necesidad dar respuesta a tres preguntas fundacionales, a tres cuestiones inexcusablemente radicales que atañen a lo que Emilio Uranga llamaba nuestra *originariedad*: ¿quiénes somos? sería la primera; ¿en dónde estamos? la segunda, y, finalmente, al ser quiénes somos y al estar donde estamos ¿qué podemos esperar? Hablamos, pues, de las preocupaciones comunes que subyacen a las intervenciones que desde muy distintos ámbitos y niveles participan en la construcción de un saber de sí, de un sistema de experiencias y un horizonte de expectativas *desde* México y *para* México,

y que en cada configuración socio-cultural de nuestra historia (la Colonia, la lucha por la Independencia, la consolidación republicana y el accidentado arribo a la Modernidad) conservan como eje vertebrador, postulado fundacional y principio de inteligibilidad, la pregunta filosófica por el mexicano como *Sujeto* y por México como su *Espacio-tiempo*. En su forma más acabada y como respuesta a la urgencia con la que en su propio momento fueron formuladas, las preguntas por el Sujeto y Espacio-tiempo mexicano se reformularon una y otra vez a lo largo del tiempo a través de cuestionarios específicos; primero inquiriendo por la novedad del “nuevo Mundo” y lo que en vista de esa novedad México podía aportar al conjunto de la humanidad. Después, preguntando por nuestra “identidad” a partir de que nuestra nación se sacudió la tutela colonial española y formal y objetivamente dejó de pertenecer a un reino ultramarino para ocuparse –y preocuparse– de y por sí misma. Por último, cuando tuvimos que hacernos cargo no sólo de nuestra presunta libertad, sino de nuestro amenazado “destino”. Aunque la formulación explícita de esta última pregunta solamente apareció en el horizonte de nuestras preocupaciones cuando nuestra identidad y nuestra presunta independencia mostraron más debilidades que fortalezas; cuando nos dimos cuenta de que a pesar de haber transformado radicalmente nuestra vida y nuestro ser por vía de una revolución y por la forja de sus instituciones, declinábamos irremediablemente hacia la nada.

Sin embargo, la formulación explícita de dicho cuestionario –un cuestionario tendencialmente histórico-filosófico– es exasperantemente tardía: solamente se despliega formal y filosóficamente a partir del siglo xx; pero, además, es dramáticamente episódica: corresponde a los esfuerzos desplegados por nuestros pensadores entre 1909 y 1968. De modo que –si realmente creemos que las preguntas por el Sujeto y el Espacio-tiempo mexicanos son el hilo conductor de nuestras preocupaciones reflexi-

vas— debamos buscarlas y encontrarlas más allá de la filosofía, en nuestra filosofía dispersa y bajo otras formas de manifestación discursiva como la literatura, la historiografía, la política, las artes plásticas, la antropología, la pedagogía o el derecho. De acuerdo con su momento, y con las condiciones en las que originalmente fueron aquellas preguntas formuladas, podemos, una y otra vez, reformularlas reflexivamente.

Aun cuando ya debemos terminar este apartado cabe todavía la pregunta ¿qué tiene que ver todo eso con la violencia y con la resistencia? A mi juicio, todo lo dicho se encuadra en ese par dialéctico: violencia/resistencia. ¿No señalamos desde el principio que la lengua con la que aprendimos a pensar era una lengua *ajena*? ¿No consignamos el hecho de que nuestra conquista espiritual, hecha a la par que la conquista por la espada, habría de violentar las mismas verdades y los mismos cánones en los que supuestamente se sustentaba? ¿No hablamos ya de un destino impuesto, de una vida, de una cultura, de un yugo ideológico y social que no habíamos elegido y que en cambio nos había dotado con una identidad monstruosa? ¿No señalamos ya que la urgencia con la que formulamos la pregunta por nuestro destino revelaba que la querrela por la identidad había sido un fracaso y que de nuestra gloriosa novedad no conservábamos sino lo irrisorio? ¿No son, por fin, las obras de nuestros “humanistas críticos” un primer episodio de resistencia reflexiva? ¿No es la vida y la obra de la monja filósofa, Sor Juana, una manifestación abierta de insumisión y resistencia? ¿No nos enseñó Ignacio Ramírez que la sumisión al dogma es antinatural y antihumana? ¿No nos dijeron los hermanos Flores Magón que teníamos razones para rebelarnos? ¿No se ha repetido una y otra vez en los últimos días que este país es una bomba de relojería, que ya no sirve, que se desmorona a cada paso? ¿Cuál es el mensaje codificado por la rebelión zapatista y por los comuneros de Cherán? ¿Sobre qué asuntos, tan urgentes, tan dramáticos, han discurrido y discuti-

do nuestros últimos encuentros, simposios y congresos? ¿Qué otras palabras, distintas al par violencia/resistencia, podemos usar para reflexionar a cabalidad sobre la vida que vivimos pero, igualmente y con mayor urgencia, la que queremos vivir?

HACIA UNA GRAMÁTICA DE LA MEXICANIDAD³

Tradicionalmente la actividad filosófica *en México* se encuadra en esa idea académica y empobrecida que define nuestro que-hacer como una actividad absolutamente teórica, sistemática y metódica cuya verdad descansa más en la fidelidad con la que sus desarrollos atienden y justifican los principios y liturgias de las filosofías consagradas que en los riesgos que corre el pensamiento reflexivo cuando se desentiende de lo estrictamente escolar (o lo canónico) y voltea la mirada hacia lo más urgente. Se trataría, en la mayoría de los casos, de importaciones escasamente críticas de lo que se “hace afuera”, en los grandes centros de producción teórica de Europa o los Estados Unidos, cuyos *ecos* resuenan con mayor o menor fuerza en razón directa al vacío que eventualmente colman o a la falta de respuestas verdaderamente creativas de quienes los adoptan. Se habla entonces de filosofía *en México* porque su materia es “la filosofía misma” y su ejercicio consiste en el aprendizaje, la glosa o la interpretación circular e interminable de lo que “verdaderamente dijo” el autor, la corriente o la escuela, regularmente extranjera, que se adopta como objeto de atención. Sin embargo, para burlar ese secuestro académico,

³ Las ideas que a continuación se exponen tienen como antecedente una conferencia dictada en Madrid, en septiembre de 2008, con motivo del inicio de cursos de la Maestría en Pensamiento Español e Iberoamericano (ver, <http://www.ahf-filosofia.es/index.php/biblioteca-virtual/catalogo>) y el artículo “¿Qué pregunta la filosofía desde América?” aparecido en el libro colectivo *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas*, coordinado por Ana Cristina Ramírez Barreto y publicado por Abya Yala, Quito, 2011, al margen de diversas intervenciones sucedidas en los últimos años.

es preciso dejar de lado la pregunta por la filosofía *en México* y tratar de contestar la pregunta por la *filosofía mexicana* a través de la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones discursivas no necesariamente sistemáticas, y acaso ni siquiera filosóficas, asociadas a “lo más urgente” y, entre ello, a la necesidad de articular consistentemente la propuesta de un proceso civilizatorio específicamente mexicano. Para ello, quizá sea preciso tomar en préstamo de Fernand Braudel el planteamiento teórico de una “gramática de las civilizaciones”.⁴

Como se sabe, Braudel propone una “gramática” cuyas líneas de fuerza afirman que las civilizaciones que pueden responder a ese nombre se construyen históricamente a partir de la ceñida articulación práctico-concreta de diversos elementos: *espacios*; *sociedades*, *economías* y *mentalidades colectivas*, a lo que agrega un dispositivo que encuadra dichos elementos; dispositivo que es consistente en el trazo de ciertas coordenadas tanto *estructurales* como *coyunturales* que, en cada caso, responden a sus imprescindibles entrecruzamientos. Con base en ello, podemos entender con suficiente claridad que la *Mesoamericana* fue, antes del arribo de los europeos y de lo que terminó llamándose América, una *civilización* en sentido estricto.⁵ Lo que ya no resulta tan claro es si esa civilización, o cuánto de ella, fue capaz de conservarse a lo largo de tres siglos de conquista y colonización, y si la nueva nación que surge de la revolución de independencia es o puede ser una civilización en y por sí misma. En principio, sin que esto haya convocado una discusión todo lo profunda que se requiere, se ha considerado que la *latinoamericana* es una propuesta de proceso civilizatorio único y con acentos propios, a la

⁴ Ver Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, REI, México, 1991, pp. 12-47.

⁵ Ver Wolff, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1967; igualmente, Kirschhoff, Paul, *Mesoamérica*, ENAH, México, s/f (ed. mimeografiada).

vista de las similitudes que el conjunto de cada uno de sus *países* puede presentar respecto de las *naciones* con las que comparten un mismo espacio geográfico, una misma economía dependiente y subdesarrollada, una misma sociedad clasista y despótica, una misma lengua y una misma mentalidad colectiva enajenada –o una tradición espiritual-cultural liberadora–, lo que implicaría la existencia de una civilización latinoamericana en términos braudelianos. Sin embargo, aun cuando en principio esa sea una posibilidad, sería preciso, después de las similitudes, consignar las diferencias, que en el caso particular de nuestro país introducen algunos elementos contrastantes: *a)* la persistencia de una inmensa variedad y multiplicidad de naciones indígenas, su resistencia y su ambigua interactuación con los regímenes colonial, independiente-republicano y contemporáneo-post-nacional; *b)* la precoz y radical separación estructural y orgánica entre la iglesia y el estado y la persistencia, a pesar de todo, de un estado laico, y *c)* la realidad, y el legado político, institucional y cultural de la Revolución Mexicana. Eventos y procesos que matizan y eventualmente transforman el sentido de la presunta uniformidad identitaria de la comunidad latinoamericana.

Si ello es así, eventualmente es posible caracterizar como una “gramática de la mexicanidad” ese conjunto de estructuras histórico-concretas –alojadas básicamente en un espacio común, en una o varias economías, en una o varias sociedades y en una o varias “mentalidades colectivas”– por las que tradicionalmente preguntan nuestros relatos de identidad. Esto implica recuperar, ordenar e interpretar imaginativamente el conjunto de intervenciones que bajo las formas de la expresión literaria, antropológica, plástica, musical o historiográfica, las que se adhieren a la filosofía sin más y, sobre todo, se asocian a las luchas sociales de nuestro pueblo, responden a las preguntas por un *espacio-tiempo*, un *sujeto* y una *historia* específicamente mexicanos; bajo la consideración de que un espacio-tiempo, un sujeto y una histo-

ria representan en conjunto las condiciones de posibilidad de un proceso civilizatorio propio.

Por lo anterior, podemos afirmar que ese largo proceso de autognosis se ha configurado a partir del *entrecruzamiento* de nuestras tres preguntas estructurales (espacio-tiempo, sujeto e historia) con otras tantas problemáticas derivadas de ellas, las que pueden formularse así:⁶ la primera pregunta, la que corresponde al espacio-tiempo mexicano, ha sido formulada como una pregunta por la *novedad*. Casi mudos ante la imponente presencia de un mundo que no conocían y ni siquiera imaginaban, los primeros “mexicanos” (o si se quiere, los primeros europeos que pisaron esta tierra) preguntaron, con la urgencia del caso, por el carácter, la naturaleza, el *ser* del nuevo continente y de sus habitantes; de modo que entre los siglos XVI y XVIII la pregunta que verdaderamente podía suscitar la reflexión filosófica era por *la novedad*; es decir, por todo aquello que en términos de hallazgo o inaudito presentaba la realidad geográfica, física, antropológica, política y moral del Nuevo Mundo; qué implicaba su “aparición” en el horizonte comprensivo de los primeros europeos en América y, con el paso del tiempo, de sus relevos mexicanos. Aquí, habría que agregar a la reflexión el hecho de que el “descubrimiento de América” constituye un pretendido acto fundacional, un grado cero de la civilización que deja del lado *malo* toda esa historia que pertenece a los pobladores originarios y que, al quedar del lado malo, gravita negativamente en todo proceso posterior de autorreflexión y autoconocimiento. Con ello la pregunta por la novedad necesariamente se relativiza.

⁶ Ver Ortega Esquivel, Aureliano, “¿Existe una filosofía mexicana?”, disponible en <http://www.ahf-filosofia.es/index.php/biblioteca-virtual/catalogo>. Estos señalamientos aparecen también en el artículo “Filosofía mexicana [Una reconsideración crítica]” publicado en esta misma antología.

za, dando paso a una formulación alternativa como la que ensayó Emilio Uranga: novedad/originariedad.⁷

La segunda pregunta es por la *identidad*, es decir, por ese sujeto colectivo que en cada caso “somos” o pretendemos ser. Formulada aun antes de la revolución de independencia, su sentido inquiera sobre aquello que nos hace *distintos*; qué constituye nuestra propia herencia y qué debemos o podemos hacer con nuestra perenne minoría de edad de cara a la siempre amenazada autonomía y autodeterminación. A nuestro juicio se trata de una preocupación auténtica y constante porque se articula firmemente con los procesos históricos, sociales y culturales en cuyo seno se construyeron nuestras instituciones y nuestra cultura nacional. De modo que la pregunta también es legítima, en tanto sus respuestas –todas ellas sujetas a la provisionalidad, desde muy distintos horizontes expresivos y reflexivos– contribuyeron a la forja de una identidad mexicana, es decir, de eso que verdadera o presuntamente somos: nuestra subjetividad/espiritualidad; aunque eso mismo haya sido, y aún sea, una irrisión o una tragedia.

La tercera pregunta es por el *destino* y se asocia a la que interroga por el *sentido* de la historia *pasada* y por la historia *presente*. Su formulación ya era urgente cuando todavía no se respondía del todo a la pregunta por la identidad, dado que no es propio preguntar “quién se es” sin agregar inmediatamente la pregunta “qué se espera”. Sin embargo, su formulación solamente apareció en el horizonte cuando la respuesta por la identidad comenzó a manifestar signos de perplejidad y acaso agotamiento; cuando se tuvo en cuenta que habíamos logrado salir de la tutela española solamente para caer en la garra depredadora de ingleses, franceses y norteamericanos. En ese contexto, preguntar por el destino significó preguntar por la *liberación*. La palabra clave, entonces,

⁷ Ver Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, 1991.

fue “luchar”; luchar, como recientemente lo había hecho la pequeña y aislada Cuba, en contra de un destino impuesto, de una vida social y de una cultura que no habíamos elegido y que, en cambio, nos había dotado con una presunta identidad en la que no nos reconocíamos.

Tenemos a la vista dos conjuntos problemáticos: el que pregunta por un *espacio-tiempo*, un *sujeto* y una *historia* específicamente *mexicanos* y el que, a su vez, pregunta por la *novedad*, la *identidad* y el *destino* que aquellos tres primeros elementos representan. Del entrecruzamiento de estas dos coordenadas, resulta una primera y todavía en muchos aspectos rudimentaria *gramática de la mexicanidad*. A esto habría que agregar que el horizonte de sentido en el que se desplazan esos elementos (y en el que buscan y eventualmente encuentran sus respuestas) no puede ser otro que en el la filosofía de la historia. Ahora lo interesante es cómo vamos a decodificar todo eso.

Como puede observarse, en todos los casos señalados se ha tratado de preguntas histórico-filosóficas que no siempre encuentran, en el marco del quehacer académico, un espacio adecuado para formularse correctamente. Por lo que puede afirmarse que el defecto de las intervenciones que han tratado de responder a dichas interrogantes esenciales no es la falta de talante filosófico, sino que es defecto de la filosofía académica la incapacidad para conducir la formulación de un cuestionario y la generación de respuestas histórica y filosóficamente necesarios y urgentes; asimismo, que la generación de una problemática histórico-filosófica estructuralmente entretejida en el multifacético relato mexicano representa una crítica de la filosofía en sus versiones escolástica, renacentista, moderna y contemporánea. Consecuencia de ello –es decir, de esa ausencia de la filosofía en la comprensión de nuestro ser y la determinación del sentido de nuestra historia– es que el trabajo haya recaído en otros quehaceres y en otros actores intelectuales. Por lo anterior,

puede encontrarse más filosofía en el *Primero sueño* de Sor Juana que en los ejercicios escolásticos de los profesores “de filosofía” de la Real y Pontificia Universidad de México; o bien, que los esfuerzos de los filósofos profesionales que hacia la mitad del siglo pasado integraron el grupo Hiperión, no hayan alcanzado jamás la soltura y la destreza de algunos de nuestros más eminentes literatos para decirnos algo más profundo sobre el sentido de nuestra existencia. Frente a ese vacilante silencio de la filosofía –y ante la urgencia de respuestas– los artistas, los literatos, los juristas, los historiadores y los luchadores sociales se vieron precisados a tomar la palabra; *pero no eran filósofos*. Es por ello que, articulada ceñidamente a su propio quehacer intelectual o práctico, aquellos autores realizaron lo que he llamado en otro lugar ‘filosofía dispersa.’⁸ Introducimos aquí la expresión porque los lugares en los que habitualmente se realiza no pertenecen a la filosofía “propiamente dicha” pero, igualmente, porque su formulación adquiere cuerpo y sentido a través de una multiplicidad de intervenciones cuya característica común es, independientemente de sus soportes discursivos, la dispersión, la asistemática, el incorregible “ensayismo” que se cultiva en nuestras latitudes y una forma de expresión exuberante en tropsos.

Hacia los primeros años del siglo pasado, Francis Macdonald Cornford, profesor de estudios clásicos del Trinity College, acuñó la expresión ‘filosofía no escrita’ para referirse a esas formas del pensamiento reflexivo que en la antigua Grecia se articulaban en y con el conjunto de sus producciones intelectuales, principalmente con la tragedia, la comedia y los distintos géneros de la poesía, y que de alguna forma articularon un entramado de ideas y creencias sobre la realidad del mundo no necesariamente explícitas pero sí actuantes.⁹ Con ello, el profesor inglés llamaba la atención sobre ciertas formaciones discursivas y culturales

⁸ Ortega Esquivel, Aureliano, “¿Existe una filosofía mexicana?”, p. 22 y ss.

⁹ Cornford, Francis M., *La filosofía no escrita*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 69 y ss.

con cuyo concurso las ideas filosóficas adquirieron sentido en el seno de una comunidad de hablantes por vías que no eran estrictamente filosóficas, pero que no dejaron de participar y tener efectos –sin menoscabo o en un plano menor que la filosofía *escrita*– cuando se trató de construir una “idea del mundo” y una identidad nacional-cultural tan sólida como la que caracterizó al orbe helénico. Cornford se refiere, concretamente, a esos elementos intelectivos y culturales que subyacen a los caracteres diferenciales de muchas formas de pensamiento y que, empero, constituyen una interpretación común del mundo fundada en “un esquema de presupuestos insospechados y que nadie pone en duda”.¹⁰ Años más tarde, Michael Foucault propuso el enunciado ‘sistemas de dispersión’ como relevo arqueológico de las expresiones con las que nos referimos a las ciencias: la física, las matemáticas, la historia o la filosofía, por considerar que éstos eran exclusivamente *nombres* con los que tratábamos de ceñir a un orden regular y a un límite académico e institucionalmente manejables (un archivo) los que en rigor no dejan de ser sino registros, episódicos y fragmentarios, de distintas estrategias de saber irreductibles a la síntesis.¹¹ Apoyados por ahora en estos antecedentes, proponemos la expresión ‘filosofía dispersa’ para referirnos a esa inabarcable gama de preguntas provenientes de distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que reconocemos la presencia de una intención crítica y reflexiva, a la que despectivamente se ha llamado “intención filosofante”. Hay que decir a nuestro favor, empero, que la idea de una filosofía dispersa no carece de antecedentes. Basta referirnos a la forma en la que Samuel Ramos y José Gaos entendieron y consignaron la existencia de esas formas no filosóficas de hacer filosofía para apoyar nuestra indagación. Escribe Ramos: “es

¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹¹ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1972, pp. 73-89.

preciso hacer notar que la actividad filosófica en nuestro país no se ha circunscrito a sus formas académicas de cultivo, aunque de aquí ha tenido que arrancar su aprendizaje”. Es decir: que la filosofía que se cultiva en México, por fortuna, no se reduce a lo escrito o dicho en la academia. Pero entonces “hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etcétera”.¹² Para Gaos, por su parte, las notas características de la filosofía mexicana son básicamente tres, aunque su articulación genera una cuarta que él llama “inmanencia”. Estas características son su expresión “estética”, su vocación “política” y su legado “pedagógico”, a las que se suman algunas otras peculiaridades discernibles como la “ametodicidad”, las formas “ensayística” y “oratoria” de discurrir y la ya señalada articulación “práctica” o “inmanente” de sus aplicaciones. Lo destacable es que ambos reconocen en la filosofía mexicana, académica o no, una vocación política, una forma quizás tangencial de incidir, de aportar algo valioso para el conocimiento y la transformación racional o inteligente de nuestra circunstancia y, sobre todo, el que aquella no sea oficio exclusivo de filósofos, sino de diversas clases de intelectuales, artistas y “hombres prácticos”.¹³ Aunque es preciso señalar que no se trata de buscar filosofía en todos y cada uno de los registros habituales de la literatura, la historiografía, el pensamiento jurídico-político, la antropología, el arte o la lucha político-social de los desposeídos, sino de encontrar y examinar fragmentos de discurso (o sistemas de dispersión) cuyos registros se entretujan y resuelven con perfiles y hondura filosófica. En esa tarea, además de lo ya señalado por Ramos y Gaos, tendremos que asumir radicalmente lo dicho por Emilio

¹² Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 21.

¹³ Ver Gaos “El pensamiento hispanoamericano”.

Uranga,¹⁴ quien afirmaba que a largo de la historia de México sus cronistas, sus poetas, sus literatos, sus músicos, sus artistas plásticos y sus luchadores sociales han *precedido* a los filósofos en la búsqueda de los elementos histórico-culturales que responden a nuestras preocupaciones; lo que Uranga encuentra lo mismo en la crónica de Diego Durán que en la poesía y la ensayística de Ramón López Velarde, cuya obra ha hecho infinitamente más por la construcción de una autoconciencia mexicana que los libros de muchos “mexicanistas”. Establecidas provisionalmente sus coordenadas teóricas cabe finalmente la pregunta: ¿en dónde encontrar las respuestas histórico-filosóficas que demanda una gramática de la mexicanidad y que, suponemos, propone el amplio expediente de nuestra filosofía dispersa?

En otro lugar¹⁵ ya nos hemos referido a los ejemplos del patrimonio literario y cultural mexicano en los que presumimos la presencia de elementos filosófico-dispersos. Sin embargo, no está de más rehacer aquí el recuento en la perspectiva de formalizar, porque algún día deberá hacerse, un ambicioso programa de investigación. En el principio mismo de nuestra segunda historia –la que inicia con la presencia conquistadora de europeos en nuestro territorio– podemos encontrar ejemplos de filosofía dispersa en la reflexión crítica que *descoloca* las intervenciones de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y otros defensores de la condición indígena y las empuja hacia la especulación filosófico-política, republicana y comunera, cuando los recursos teórico-discursivos de la escolástica no alcanzan a dar cuenta ni de la absoluta novedad/otredad de los americanos ni de la irracionalidad radical y la inhumanidad que distinguen los hechos de conquista. Acudimos igualmente a la infinidad de ocasiones en que cronistas, historiógrafos y literatos asocian la *novedad*

¹⁴ Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, p. 117 y ss.

¹⁵ Ver “Filosofía mexicana [una reconsideración crítica]” en esta misma antología.

americana con la posibilidad de un “nuevo comienzo” o una “nueva humanidad” y que, en el caso de Vasco de Quiroga en el siglo XVI o Francisco Severo Maldonado en el XIX–, convocan a dar un lugar concreto y vivo a la *Utopía*. Consideramos que debe formar parte de nuestro recuento el poema épico *Grandezza mexicana* de Bernardo de Balbuena, en el que no faltan alusiones a la juventud de sus hombres o a lo paradisiaco de su campiña, señalada como el espacio-tiempo en el que se construye y actúa un “nuevo Adán”. Pensamos –ya situados en el tránsito de la pregunta por la novedad a la pregunta por la identidad– que esa filosofía dispersa debe buscarse en el conjunto de significados que con el tiempo adquiere Guadalupe: madre, reina, albacea de la identidad, “escudo”, la “nueva Eva”, estandarte insurgente o, actualmente, emblema de la enajenación mediática o de la servidumbre voluntaria que tradicionalmente padecemos; sentidos que implican una nueva versión de pueblo elegido, salvación mesiánica, emancipación y, finalmente, sujeción ideológica y política. En esa perspectiva, y como esbozo de lo que más tarde se llamará “patriotismo criollo”, es preciso incluir en el recuento los esfuerzos de Carlos de Sigüenza y Góngora, Lorenzo Boturini, Francisco Xavier Clavijero y Pedro José Márquez para integrar en la continuidad de una sola y misma historia *mexicana* el olvidado pasado indígena. O bien, podemos encontrar toda la filosofía dispersa que cabe en la pregunta por la identidad de México y por el *sentido* de nuestra historia entretrejida en el discurso y la crítica cultural de nuestros historiógrafos, políticos y publicistas del siglo XIX. En consecuencia, debemos emprender una lectura filosófica de la obra de Lucas Alamán o Carlos María de Bustamante, Gabino Barreda, Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Francisco Pimentel, Manuel Orozco y Berra o Francisco Bulnes, de la filosofía de la historia mexicana que anima a los autores de *México a través de los siglos*, de las propuestas étnico-arqueológico-culturales de Manuel Gamio o de la invitación

del Doctor Atl a la intelectualidad revolucionaria para buscar en las expresiones plásticas y culturales de los pueblos originarios la raíz de la verdadera mexicanidad. Aunque, del *otro lado*, debemos preguntar a José Guadalupe Posada, y a sus geniales “calaveras”, por qué el gran Diego Rivera afirmaba que examinando su obra “puede realizarse el análisis completo de la vida social del pueblo de México” ya que, a su juicio, se trata de “un precursor de Flores Magón, de Zapata y Santanón”. A lo que agrega Diego:

Posada: la muerte se volvió calavera, que pelea, se emborracha, llora y baila. Todos son calaveras, desde los gatos y garbanceras, hasta Don Porfirio y Zapata, pasando por todos los rancheros, artesanos y catrines, sin olvidar a los obreros, campesinos y hasta los gachupines. Seguramente ninguna burguesía ha tenido tan mala suerte como la mexicana, por haber tenido como relator justiciero de sus modos, acciones y andanzas, al grabador genial e incomparable José Guadalupe Posada.¹⁶

Por ello, es de suma importancia ir más allá del examen cerradamente estético y asumir radicalmente el estudio crítico-reflexivo de la pintura mural de José Clemente Orozco, Diego Rivera, Juan O’Gorman y David Alfaro Siqueiros, o la obra arquitectónica de Carlos Lazo, Mario Pani o Juan Barragán. En último término, debemos formular las preguntas filosóficas que convoca el tipo de *destino* que atraviesan la poesía de Efraín Huerta, la novela *Los días terrenales* de José Revueltas o *El llano en llamas* de Juan Rulfo; o bien, toda la obra de José Emilio Pacheco, en donde encontramos una aguda crítica histórico-poética de nuestro pasado y nuestra contemporaneidad. Esa filosofía –aunque todo depende de la forma y la intención en la que preguntamos por ella– está también inscrita en la fotografía de Héctor García y Nacho López, en los ensayos antropológicos de Guillermo

¹⁶ Rivera, Diego, “José Guadalupe Posada”, en *Arte y política*, Grijalbo, México, 1978, pp. 106-107.

Bonfil Batalla, en el teatro de Rodolfo Usigli, en el cine del *Indio* Fernández y en la música de Silvestre Revueltas; finalmente, podemos traer a cuento toda esa filosofía dispersa que bajo la forma de una ética y una épica comunitarias desde siempre acompaña nuestras interminables luchas contra la injusticia. Pero como condición de todo ello es preciso aceptar radicalmente que, en ausencia de una filosofía *comprometida* con “las generaciones de vencidos” (Benjamin) y ante la necesidad de un pensamiento que se haga cargo y responda satisfactoriamente un cuestionario que interroge por nuestras urgencias, el poeta, el ensayista, el antropólogo, el fotógrafo o el novelista han procedido *como* los filósofos. Lo filosófico de sus intervenciones no proviene tanto de un método o de una aplicación académicamente autorizada, sino de un objetivo esclarecedor; de la inocultable naturaleza crítica o reflexiva, reconstructiva o terapéutica, que ese vasto conjunto de autores y obras imprime en sus trabajos; es decir, de su capacidad para formular y responder preguntas que procuran nuestro esclarecimiento y anhelan nuestra emancipación.

¿QUÉ FILOSOFÍA MEXICANA PARA EL PRESENTE?

...y este país, era un país de muertos caminando.

JOSÉ REVUELTAS

En el marco general de la discusión sobre el carácter, los límites y las posibilidades de la filosofía mexicana contemporánea lo común, y quizá lo más cómodo, es recurrir a los caminos conocidos, hacer un recuento moderadamente crítico del conjunto próximo o lejano de intervenciones que caen en el rubro ‘filosofía mexicana’, lamentarse del estado de incertidumbre y acoso por el que actualmente pasa nuestro quehacer y hacer votos por la pronta recuperación de sus espacios y rutinas habituales (todas ellas asociadas a la institución académica) como efecto de nuestra solidaridad gremial y de la más que improbable sensibilización de las autoridades educativas. Esa es una posibilidad. Otra, muy distinta, y la que finalmente aquí se va a ensayar, tiene su origen en el reconocimiento, sin concesiones, de que el tiempo que vivimos es horrible; que hoy nuestro “mutilado territorio” es una enorme fosa clandestina repleta de cadáveres anónimos y que la violencia se ha enseñoreado sobre todos y cada uno de nosotros; que nos enfrentamos a un gobierno autista, afectado agudamente de cleptomanía, que no repara en principios éticos cuando se trata de ponerse al servicio de una clase

empresarial parásita y corrupta (en la que ya puede ser incluido el narcotráfico) que un día sí, y otro también, maquina fórmulas (“reformas” les dice) para saquear en su provecho la riqueza nacional; que se retrata en una maquinaria estatal que en uso pleno de la violencia “legítima” no duda en mantener en la calle al ejército y a sus fuerzas represivas ante la remota posibilidad de un estallido social; que como infaltable complemento a todos esos males, nuestros compatriotas se suman mansamente a las ya numerosas generaciones de vencidos y –por la vía de su adscripción a las viejas y nuevas religiones confesionales, mediáticas y consumistas– se mantiene en ese estado de servidumbre voluntaria que definiera ya hace siglos Etienne La Boétie, sin que realmente pase nada. Dispuesta en esta perspectiva, por cierto nada cómoda, esta intervención deberá hacerse cargo de responder a la pregunta: ¿Qué filosofía mexicana para el presente? haciendo en primera instancia un brevísimo rodeo un tanto general y abstracto para, posteriormente, traer a la mesa la propuesta de un pequeño programa de investigación y de intervención crítica.

II

La respuesta a la pregunta por el tipo de filosofía mexicana que demanda un contexto socio-cultural como el que líneas arriba apresuradamente pergeñamos, no puede eludir el hecho de que aquella respuesta pasa necesariamente por la que en general damos a la pregunta por la filosofía y, dado el poco espacio con el que contamos, esa respuesta no puede ser sino esquemática y abstracta. Entendida como una forma peculiar de discurso teórico (o de práctica teórico-discursiva) la filosofía tiene a su cargo, como decía José Gaos, “definir con conceptos o criticar con conceptos”. Pero ese definir o ese criticar mantienen a su vez un compromiso y una finalidad: el compromiso consiste en que ese definir o ese criticar los sean inobjetablemente con

y a través de conceptos. Concebir, nos recordaba Gaos, proviene de la palabra *concepere*, que literalmente quiere decir preñar; de modo que el concepto es una palabra preñada, ¿de qué? de *sentido* nos responde el maestro. Esto es, de una construcción significativa que dice siempre mucho más que las palabras con las que se construye; a lo que podemos agregar que eso que dice *de más* siempre está cargado (preñado) de elementos reflexivos, de observaciones críticas, de pensamientos mediante los cuales se afirma o se niega algo que, en última instancia, pretende ser racional y verdadero, lo que por su parte constituye su *finalidad*.¹ En este respecto la filosofía comparte tareas con la ciencia, pero, mientras ésta se refiere a esa forma de la verdad que puede decirse sin conceptos –porque en ocasiones con mejor justeza se aviene al “sentido de fórmula”, como le llamaba Husserl– la filosofía, sin ellos, renunciaría a su esencia y sería, concluye Gaos, “una Filosofía equívoca, inconsciente y vergonzante”.² Ahora bien, al aceptar como fundamento que la filosofía concibe o critica con conceptos y que entraña como finalidad “perseguir la verdad hasta el extremo” (Adorno), a lo largo del tiempo su tarea ha sido cumplida a partir de tres modos: un modo *sistemático*, un modo *terapéutico* y un modo *crítico*.

Sin entrar en detalles, podemos afirmar que el modo sistemático es el propio de las grandes filosofías como las de Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Kant y Hegel, o de réplicas más o menos próximas como las de Husserl y Hartmann. Se trata mayoritariamente de filosofías constructivas que buscan y ensayan respuestas para muchas preguntas y para ello ponen a punto ciertos principios racionales con los que puede hablarse de las cosas *con verdad*; igualmente, se deducen de ellas aquellos elementos teóricos y discursivos que recuperan, sistematizan y

¹ Gaos, José, *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1967, pp. 31 y *passim*.

² *Ibid.*, p. 31.

refundan todo un horizonte racional: resuelven sobre lo que puede saberse, hacerse o esperarse, como en Kant, o construyen los emplazamientos en los que descansa la racionalidad de todo el *corpus* del saber de su época, como en Hegel o Hartmann. Actualmente no representan una moda pero, en calidad de historia, continúan siendo una enorme reserva de la mejor y más ejemplar sabiduría filosófica.

El modo terapéutico no es constructivo, sino *reconstructivo*, privilegia el análisis, la introspección y la autorreferencialidad porque trabaja como cura, como consolación a lo Boecio. Madura en aquellos contextos históricos que han sufrido una ruptura epocal o que se enfrentan a una catástrofe inminente, por lo que se formula en escenarios de decadencia o quiebra social y cultural; o bien, se hace presente en condiciones de hipertrofia, de exceso, de proliferación inmoderada de lo que se llega a calificar de absurdo o sinsentido. Pertenecen al modo terapéutico las filosofías de los estoicos, los cristianos y los místicos, no todos los románticos pero sí todos los existencialistas, los pragmáticos y los analíticos. No es difícil reconocer el hecho de que la heterogeneidad e irreductibilidad teórica de sus posturas podría hacer peligrar la denominación conjunta. Sin embargo, es posible afirmar que tanto las preocupaciones por el lenguaje de pragmáticos y analíticos, como la pregunta por el ser y la existencia de los místicos, los románticos y los existencialistas, habitualmente se enfrentan a excesos y absurdos, rechazan el sistema, reaccionan frente a un estado de crisis ya sea del sentido, del ser, de la existencia; al margen de que, con más frecuencia de la reconocida, casi todas ellas regresan al lenguaje como *locus* privilegiado del saber filosófico. Estas filosofías, que en ocasiones son tristísimas, aciagas, angustiantes, que constatan a cada paso lo horrible que es el mundo, conservan sin embargo un pálido perfil optimista, en cuanto reconocen que, después de todo, la esperanza es una buena concepción del futuro.

La filosofía en su modo *crítico* se aferra o pretende “aferrarse a la verdad y perseguirla hasta el extremo” (Adorno), por lo que se torna suspicaz, irritante, molesta, destructiva... está presente en los dos modos ya abordados pero, en éstos, la crítica (en su forma privilegiada de *duda metódica*) cumple el papel de *pars destruens* sólo para dar paso a lo que aquellas filosofía consideran lo importante: su *pars construens*, el sistema o la cura. La filosofía en modo crítico habitualmente conserva sólo la primera parte, la *destruens*; es un dispositivo teórico que fija límites, o destruye límites, para cuestionar consensos, rebatir dogmas o demoler prejuicios: para “disolver la apariencia de lo sobreentendido” y salir al paso de lo que “no se entiende” (otra vez Adorno). Está ya presente en la racionalidad astuta de Odiseo, pero cobra ciudadanía filosófica con Sócrates y el post socratismo radical de los cínicos; se reconstituye y repone de la Edad Oscura con Occam y el Cusano, se ensaya ya moderna con Montaigne, Spinoza y Vico, para radicalizarse con Marx y Nietzsche, reencarna en la herencia de la “escuela de la sospecha”, en la Teoría crítica y en Walter Benjamin... hasta llegar a nuestros días en múltiples formas y registros cuyo amplio espectro recorre el arco, de moderado a radical, que va de los posmodernos a Bauman y Badiou, y de éste a Zizek. Sin embargo, a la filosofía crítica se le he encomendado siempre una tarea que, aun siendo imprescindible al mundo, tanto el pensamiento sistemático como el terapéutico no cumplen a cabalidad, porque están anclados, y no puede ser de otra manera, en “lo que ya es”, en la positividad. Mientras la filosofía crítica se encuentra a sus anchas en la inestabilidad y la inconstancia, escribe un crítico mayor: “en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de preceder y sin dejarse intimidar por nada” (Marx). De modo que el uso crí-

tico de la filosofía no se detiene a producir, a decir o a calificar la verdad, sino, más modestamente, a *esclarecerla*: porque el modo crítico de la filosofía no es ni constructivo ni reconstructivo, sino un perpetuo ejercicio de esclarecimiento que se mueve, a sus anchas, en el horizonte de la negatividad.

III

Regresemos ahora a la pregunta: ¿qué filosofía mexicana para el presente? Todo apunta a que en el estado del arte filosófico que priva en la actualidad la filosofía sistemática, al margen de su relativa excentricidad (tratándose además de nuestro medio), contaría con muy pocas posibilidades de originalidad y hondura, tanto como de aplicaciones prácticas. De modo que podría parecer que la buena, dado el estado de perplejidad y horror que se vive cotidianamente en nuestro país, es la filosofía terapéutica. Sin embargo, existen a ese respecto justificadas dudas porque no es posible aplicar terapia o cura alguna a lo que previamente no se ha diagnosticado con la debida precisión y audacia; aquello que, precisamente, no se ha esclarecido o, por lo menos, se encuentra en proceso de esclarecimiento. Esto sitúa directamente nuestro esfuerzo en el horizonte de la filosofía crítica, por más de un motivo. La negación determinada del esclarecimiento es la opacidad, lo que se sobrentiende o lo que no se entiende; ese conjunto de ideas y creencias con las que espontáneamente construimos nuestro imaginario socio-cultural sin preguntarnos por su estatuto de verdad, sino, acaso, por su eficacia. A lo que es posible agregar que uno de los orígenes fuertes de la opacidad se asocia, en general, a la presencia y subsistencia de elementos y residuos *míticos* en los instrumentos, los usos y los fines de los relatos y discursos con los que una formación socio-cultural determinada da cuenta, o pretende dar cuenta, de su realidad

histórico-concreta.³ No es necesario abundar mayormente en el hecho de que el acceso aprehensivo-comprensivo a nuestra realidad ha permanecido demasiado tiempo obstruido, justamente, por las formas míticas en las que la abordamos y pensamos; por las ideas y creencias falsas con las que nos hacemos cargo de todo eso. Pero así no se puede llegar lejos. En nuestro país nos hemos acostumbrado a vivir a lo largo de todos los años que llamamos “historia patria” como en un claroscuro de verdad y engaño. Se pensó que a la consumación formal de la Independencia –sumando al esfuerzo de muchas generaciones– se construiría finalmente un país libre y soberano, y éste, en la primera ofensiva globalizadora, ha saltado en pedazos, se ha hecho añicos; además, se ha creído que el Estado y las leyes garantizarían un complejo institucional legítimo, fuerte, solidario, ajeno a la corrupción y a los vicios aledaños al ejercicio incontrolado del poder, y caemos en la cuenta que las instituciones de toda índole son y han sido un instrumento para el enriquecimiento de voraces e inescrupulosas camarillas que han usado y abusado del poder únicamente en beneficio propio; se confiaba, casi a ciegas, en la fuerza aglutinante y solidaria de esa figura emblemática del relato patriótico que llamamos “identidad nacional”, o bien, se creía en la solidez, en la reciedumbre y raigambre del nacionalismo mexicano, y hoy vemos cómo se pone el país en venta al margen de toda consideración que no sea el beneficio de compañías extranjeras o de sus personeros nacionales; finalmente, se asumía que a pesar de todo se conservaría una cultura nacional como resguardo del saber, el talento y los valores “auténticamente mexicanos”, cuando a través de la venta de garaje de nuestros activos culturales

³ La palabra ‘mito’ se aplica aquí en su acepción corriente de relato imaginario tendiente a alterar el sentido que comportan ciertos hechos de carácter histórico-concreto con el objetivo de agregarles valores de orden épico, ético e ideológico de los que en general carecen. Es, en razón de ello, que en este tramo del texto ocasionalmente se abusa del uso masivamente irónico de las comillas.

y artísticos (en la que últimamente se han empeñado nuestras autoridades educativas) hemos terminado por hacer “de nuestra herencia una red de agujeros”.⁴

Si esto ha sido y es así –y creo que no tenemos forma de negarlo– el objetivo explícito de la crítica filosófica para el presente no puede ser otro que el desmonte, el examen y el esclarecimiento del *complejo mítico* sobre el que se ha construido el conjunto de relatos históricos, filosóficos, jurídicos, políticos, sociales y morales con los que hasta ahora nos hemos dotado de una engañosa identidad mexicana; mitos que, como todo expediente innegablemente *civilizatorio*, han articulado dialécticamente su inobjetable eficacia a la *barbarie* en la que ahora mismo nos debatimos. Por supuesto, no reducimos a esa única tarea los compromisos de la filosofía mexicana en modo crítico, pero consideramos que es, o debe ser, uno de sus objetivos fundamentales.

En un recuento provisional, podemos considerar como aspectos constitutivos de ese complejo mítico, antes que ningún otro, el núcleo duro de nuestra cultura política: el mito de la revolución como origen fundacional de todo lo que somos (Independencia, Reforma, Revolución Mexicana), incluida su increíble, por falsa, oferta igualitaria y democrática. Junto a ese núcleo básico, debemos considerar el mito del “pueblo mexicano” y su relato patriótico, el que desvela su consistencia mítica en cuanto afirma la transhistoricidad de una entidad ideal llamada “México”. Al anterior de esa *Idea*, podemos sumar el mito del indigenismo y de nuestra milenaria herencia cultural, así como el accidentado tránsito del mexicanismo postrevolucionario al cosmopolitismo contrarrevolucionario. Más próximo a nosotros, habrá que hacerse cargo del mito de una razón institucional supuestamente capaz de sortear toda suerte de avatares (hasta su autodestrucción contemporánea) para mantenerse idéntica a sí

⁴ Ver Ortega Esquivel, Aureliano, *Hacia la nada. Ensayo de interpretación histórica*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México, 1999, p. 8.

misma y dotar de identidad al estado nacional que, en teoría, debería representar, pero que en la actualidad ha renunciado, junto con todo ejercicio solidario y democrático, a la conservación de la institucionalidad más elemental. Se trata, en resumen, de fijar el objetivo de nuestra crítica en *eso* que se dice que México *es*, o debería ser, pero cuya presencia/ausencia en el horizonte de nuestra cotidianidad ha terminado por producir una entidad monstruosa.

No es difícil asociar todos y cada uno de los mitos referidos anteriormente a uno o varios *hitos* que se destacan del conjunto de los procesos histórico-culturales que desatinadamente seguimos llamando “nuestra historia” (relato patriótico, él mismo mítico, construido con falsas totalizaciones), por lo que nuestra tarea filosófica deberá seguir la pauta crítico-dialéctica establecida por Walter Benjamin en su *Tesis sobre el concepto de historia* y disponerse a “cepillar la historia a contrapelo”, es decir, en primer lugar, a *dar la voz a quienes hasta ahora no la han tenido* y, por esa vía, recuperar de manera enfática la *tradicción de los oprimidos*; lo que implica aceptar contemporáneamente como premisa, casi como un *a priori* histórico, que “no existe un documento de civilización que no sea a la vez un documento de barbarie”.⁵ (Piénsese, para no ir muy lejos, en la empresa de destrucción masiva llamada ‘conquista y colonización de México’, en el despropósito de la ciudadanía forzada a la que los regímenes liberales sometieron a todo lo largo del siglo XIX a nuestros pueblos originarios, o bien, en el baño de sangre en el que los regímenes revolucionarios convirtieron el proceso de construcción del estado mexicano moderno y sus instituciones; y no se omita, por fin, el dolor, el hambre, la muerte y el desasosiego que entre nuestras mayorías ha provocado la violenta entrada de nuestro país al vórtice de la globalización). Tenemos aquí

⁵ Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia*, traducción de Bolívar Echeverría, ContraHistorias, México.

sobre la mesa dos herramientas críticas dotadas con un enorme potencial esclarecedor. Por una parte, la voz de los oprimidos, que se nutre de una tradición (podríamos agregar, de resistencia y lucha) y que, por supuesto, habitualmente no figura en el relato patriótico sino como elemento marginal, sublimado o propio “del folclor”; por otra, el reconocimiento de que el conjunto de expedientes históricos –que en el caso de México acríticamente llamamos civilizatorios– inobjetablemente han sido, a la vez, expedientes de barbarie. Hay que pensar que aun contando con dichas herramientas no es posible transformar el mundo, porque la filosofía tendría que dejar de serlo y convertirse en la *praxis* transformadora de los que ahora luchan; lo que sí es posible es recuperar la capacidad de la filosofía para participar modestamente en su esclarecimiento.

IV

El complejo mítico del que aquí hablamos se ha construido a través del tiempo con el concurso de generaciones sucesivas y a partir del mismo instante en el que los europeos pusieron pie en lo que ahora consideramos “nuestro país”. Sin embargo, es por la necesidad de dotar al Estado-nación que surge del proceso revolucionario de 1910 con nuevas señas de identidad, que dicha construcción entra en una fase acelerada y casi *delirante*. La Revolución Mexicana, entendida como un profundo conjunto de transformaciones estructurales cuyos efectos alcanzaron el conjunto de la vida social mexicana fue, contra todo lo que se pueda decir de ello, un proceso “exitoso”. Podemos considerar que lo fue porque logró transformar radicalmente las viejas formas de vida en cuyo marco sucedían las cosas en el Antiguo Régimen porfiriano, justamente en el sentido de su ingente e irreversible modernización. Aun cuando la Revolución Mexicana tampoco haya sido cabalmente una revolución democrático-burguesa –

porque la democracia burguesa jamás se ha practicado en México— sí representa un claro ejemplo de implantación y hegemonía del régimen capitalista de producción y reproducción de la riqueza social, favoreciendo, de paso, la formación de un estado fuerte y el ejercicio de una política social autoritaria y vertical con evidentes modales totalitarios. Contemporáneamente a la destrucción de los últimos vestigios de la economía agraria tradicional (centrada en la hacienda y la explotación de tierras comunales), la revolución permitió el fortalecimiento de la burguesía nacional y abrió los “mercados” a los traficantes internacionales, estableció un remedo de justicia distributiva que terminó transformándose en una relación corrupta y clientelar entre el Estado y los sectores sociales marginales y alentó un enérgico programa de transformación cultural y educativa; el que abandonó en cuanto las masas aprendieron a someterse al Estado bajo la fórmula de “lo mexicano” o “lo nuestro” que les impusieron los medios de comunicación y las industrias culturales.⁶

En un artículo ya viejo y poco trabajado,⁷ Bolívar Echeverría afirmaba que el estado de crisis generalizada en el que se debatía el mundo —ya evidente hacia los primeros años noventa del siglo pasado— podía entenderse como efecto del estado de agotamiento de la cultura política moderna. La que ya entonces, ante la deriva que había adoptado la sociedad contemporánea, mostraba sus límites y deficiencias, generando con ello no solamente un cambio de época o una crisis cíclica, sino, arriesgaba Echeverría, toda una *crisis civilizatoria*. Para Echeverría, la cultura política moderna se integraba a partir de tres mitos básicos y ceñidamente estructurados: el mito de la *revolución*, el mito de la *nación* y el

⁶ Revueltas, José, “La revolución Mexicana y el proletariado”, en *Ensayos sobre México*, Era, México, 1985, pp. 83-108. Ver, igualmente de Revueltas, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, LLE, México, 1962.

⁷ Echeverría, Bolívar, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1997, p. 39 y ss.

mito de la *democracia*. Presumiblemente “hechos” histórico-políticos que representaban la armazón propiamente constitutiva de las naciones modernas, hijas todas ellas de revoluciones o de actos fundantes protagonizados por un nuevo sujeto-agente: *el pueblo*, el que asimismo habría decidido constituirse como una nación, un *demos*, como el medio adecuado para dotarse a sí mismo con los instrumentos jurídico-políticos propios de su condición de colectividad autónoma y consciente.⁸

Como se sabe, nuestra revolución, ahora completamente agotada, provocó una amplia gama de transformaciones estructurales en casi todos los órdenes de la vida nacional. Desde el primer momento, uno de los recursos ideológico-políticos de los que se sirvieron los grupos militares que conducían el proceso fue la noción de “pueblo mexicano” que ya a lo largo del siglo XIX habían venido construyendo los gobiernos de la república y los intelectuales liberales, pero que, en los hechos, todavía mostraba algunos elementos que no eran propios de la modernidad político-económica; como podían serlo la subsistencia de numerosas naciones indígenas o la dispersión, y el elitismo, en que permanecían las empresas de naturaleza literaria, artística y cultural de signo mexicanista o nacional. Al ser “el pueblo” un recurso propiamente central para el éxito de aquellas transformaciones (cuya concreción histórica se representaba en las grandes masas campesinas y obreras *en lucha*), el Estado-nación surgido del proceso revolucionario no escatimó recursos y esfuerzos en la construcción de ese nuevo sujeto social que debería sustituir, en primer lugar, la vieja estructura social heredada de la colonia –ordenada por castas y estamentos–, tanto como la que se anclaba en la consideración de las razas humanas como principio de clasificación y caracterización social y cultural; pero, con mayor razón, la que mostraba una sociedad fracturada en clases antagónicas. Y aun cuando un Estado-nación verdaderamente mo-

⁸ *Ibid.*, p. 47.

dero tendría que adoptar la estructura social y la conceptualización sociológica que la división en clases le imponían, gracias a la eficacia del mito dicha conceptualización “científica” cedió el paso a la figura retórica de “pueblo mexicano”.⁹ Así, la necesidad de construir un sujeto social único –ahí en donde la lucha de clases lo hace materialmente *imposible*– es lo que subyace a la tarea pedagógica y propagandística de *mexicanización* que experimentan la totalidad de los contenidos y estrategias del sistema educativo, los temas o asuntos de la producción artístico-literaria y el tono popular-nacionalista que adoptan el discurso público y las instituciones que, entre 1917 y 1940, participan en la construcción del nuevo estado revolucionario.

El Estado-nación es una figura central de la cultura política moderna que se sustenta en la idea, *mítica*,¹⁰ de que la nación es un conjunto de hombres y mujeres que a través del tiempo conservan una misma lengua, comparten una misma historia y son partícipes de la misma espiritualidad; sin embargo, bajo una mirada crítica las cosas son muy distintas, como ha apuntado Bolívar Echeverría:

Entidad de consistencia artificial, la nación moderna saca su derecho a existir de la empresa estatal que una sociedad de propietarios privados pone en marcha en torno a un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación de capital; su función consiste en entregar a esa empresa histórico-económica la identidad concreta sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista. La nación moderna se constituye a partir tanto de las ‘naciones naturales’ del pasado como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o

⁹ Córdoba, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, Era/UNAM, México, 1972, pp. 229-247.

¹⁰ Echeverría, “Postmodernidad y cinismo”, p. 45.

masificación de miembros de la sociedad civil –individuos perfectamente libres o desligados de cualquier comunidad no económica– que está en capacidad de re-nominarlos como compatriotas o connacionales (en el extremo, *voksgenosse*) otorgándoles así una identidad o una personalidad que no por ser circunstancial deja de tener una validez universal indiscutible.¹¹

A esta idea crítica de nación, de claro sustrato económico-político, se opone la consideración mítica o ideológico-política de que una nación ha *decidido* serlo a partir de un acuerdo originario, un *contrato social* que identificaría a la nación natural-cultural con un territorio, un documento normativo (una constitución política) y un conjunto de instituciones, es decir, un Estado-nación capaz de cobijar a todos sus miembros bajo el doble plano de lo natural-cultural y lo político. Sin embargo, la consistencia ideal o mítica de la nación moderna –que inevitablemente adopta la forma de un Estado-nación– trata de eludir el hecho de que históricamente la necesidad de todo estado político es efecto de la división y lucha entre sus individuos y colectividades (clases, etnias, comunidades naturales, comunidades religiosas y grupos de interés) pero no de la unión o de la identificación de intereses comunes. De esto resulta que toda nación moderna, y México no es la excepción, más bien ha sido efecto de una unión forzada y unilateral, abiertamente violenta, de los sujetos sociales originarios que finalmente la conforman.¹² Al ser esa su condición histórica fundamental, es explicable que todo Estado-nación, sobre todo si se reconoce a sí mismo como efecto de una revolución, trata de construir un relato patriótico capaz de representar dicha unión en términos providenciales, casi como un *destino* inscrito en todas y cada una de las figuras de su historia. Pero, además, le es preciso representarla como efecto de una decisión, de un contrato o un *compromiso*. En su versión tradicional, este

¹¹ *Idem.* El énfasis es nuestro.

¹² *Idem.*

par alegórico: destino y compromiso, es expresado por Ernest Renan en términos que conservan un rancio olor romántico:

Para nosotros una nación es un alma, un espíritu, una familia espiritual; resulta, en el pasado, de recuerdos, de sacrificios, de glorias, con frecuencia de duelos y penas comunes; en el presente, del deseo de continuar viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es hablar la misma lengua o pertenecer al mismo grupo etnográfico; es haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir.¹³

Consérvese de lo dicho justamente eso: “haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir”, porque ese es el motivo por el que el relato del momento revolucionario que da lugar a una nueva nación no puede prescindir de una tradición, del recuerdo de “haber hecho grandes cosas en el pasado”, pero asimismo de un destino: “querer hacerlas en el porvenir”.

En el relato patriótico forjado por los ideólogos de la Revolución Mexicana esa mezcla de destino y compromiso cobra forma a través del discurso cultural e ideológico nacionalista. El nacionalismo que adopta la mayoría de las empresas educativas y culturales de los regímenes revolucionarios es un recurso básico de su consolidación política, en cuanto –al margen de su condición de clase, etnia o historia– convierte en un sujeto único: *el pueblo mexicano*, lo que en la realidad es una diversidad irreducible. Para dejar en claro que se trata de un recuso propio de la cultura política moderna es preciso atender la forma y el fondo de la retórica gubernamental cuando sus representantes se refieren a la inevitable lucha entre el capital y el trabajo, la que en el México contemporáneo supuestamente ya no enfrenta a muerte a burgueses y proletarios, sino concilia sus intereses particulares

¹³ Renan, Ernesto, *¿Qué es una nación?*, Conferencia dictada en la Universidad de París el 11 de marzo de 1882, edición digital, Franco Savarino, 2004, p. 5.

en función de un interés supremo y común que los incluye a ambos, el “interés nacional” y el hecho de pertenecer a una entidad única: la nación mexicana.¹⁴

V

Por tratarse de una entidad construida en torno a una sociedad de propietarios privados que pone en marcha un conjunto determinado de oportunidades monopólicas para la acumulación de capital, es decir, una entidad construida en torno de la burguesía nacional, las funciones ideológico-políticas del nuevo Estado-nación post revolucionario consistieron en justificar la entrega a esa clase propietaria de la *identidad concreta* sin la cual ella no podría afirmarse frente a otras empresas similares en el escenario del mercado mundial capitalista.¹⁵ Sin embargo, al ser incapaz de superar el desgarramiento que sufre toda sociedad en la que la riqueza es efecto del trabajo de muchos y su goce privilegio de unos cuantos, el relato de la Revolución Mexicana se vio obligado a intensificar y profundizar su retórica popular e igualitaria a través del montaje de un ambicioso complejo mítico. Cuatro son, a nuestro modo de ver, los mitos sobre los que se articula la dimensión reflexivo-justificante del discurso de la identidad nacional mexicana: 1) la construcción de una noción de *pueblo* que, en la mejor tradición moderna, recoge la experiencia formativa de las gestas revolucionarias y permite superar en el discurso la impronta de la lucha de clases; 2) una forma, tendencialmente *dispersa* de razón histórica,¹⁶ articulada en tor-

¹⁴ Córdova, *La ideología de la Revolución Mexicana*, pp. 314-315.

¹⁵ Echeverría, *op. cit.*, p. 45; Revueltas, *Ensayo...*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁶ Sobre la noción de ‘filosofía dispersa’ ver el texto “¿Existe una filosofía mexicana?” en este mismo libro; además, Ortega Esquivel, Aureliano, “¿Qué pregunta la filosofía desde América?”, en Ana Cristina Ramírez Barreto (coordinadora), *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas*, pp. 39-40.

no a la recuperación de los grandes eventos de nuestra historia narrados en términos de relato patriótico; 3) un abordaje equívoco, pero eficiente, a lo que podríamos llamar “tradicción” de los pueblos originarios, ilustrado principalmente por el llamado “indigenismo”, y, finalmente, 4) una postura afirmativa sobre el aspecto constructivo de la Revolución, especialmente cuando se trata de la glosa de las conquistas sociales e instituciones ligadas a la justicia distributiva, la educación, la seguridad social de las mayorías y, sobre todo, la soberanía sobre sus recursos naturales.¹⁷ En las líneas que siguen, y en calidad de mero apunte programático, intentaremos una breve descripción de los problemas que a nuestro juicio se configuran cuando ese complejo mítico impide una visión esclarecida de nuestra circunstancia; visión que deberá indefectiblemente constituir la agenda de la empresa teórico-crítica que proponemos como ineludible tarea de la filosofía mexicana.

El pueblo mexicano como Sujeto mítico

En el mito, como se dijo, un Estado-nación no es, sino llega a serlo, a través de un proceso que parte de un supuesto grado cero de la cosa pública que, superado en el curso de un acto fundante –que ilustran justamente las ideas de revolución, de pacto o contrato social–, da curso a la configuración de las instituciones que lo constituyen y lo representan, tanto como las formaciones discursivas en las que tendencialmente se expresan sus señas de identidad: una misma lengua, una misma historia y una misma espiritualidad entrelazadas en un destino providencial y un

¹⁷ La mayoría de las ideas relativas a los mitos fundacionales de la identidad nacional, aquí reproducidas de manera sintética, han sido expuestas con mayor amplitud y profundidad en trabajos previos a los que remitimos al lector interesado en ellos; ver Ortega Esquivel, Aureliano, “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934”, en Aureliano Ortega y Javier Corona, *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, MP Porrúa, México, 2014.

compromiso político-cultural. Sin embargo, develado el talante mítico de aquellos supuestos *hechos* (el contrato y la presunta identidad que deriva de él) lo que la historia verdaderamente muestra es una descarnada lucha por la hegemonía social y cultural en la que participan todas las clases y grupos sociales que conservan la posibilidad de hacerlo; es decir, aquellas clases y grupos que en razón de su conciencia y su desarrollo material e ideológico son capaces de reconocer sus propios intereses y de expresarlos en un programa de transformación y dominio social. En el caso de las fuerzas sociales que luchan por la hegemonía al interior del nuevo Estado-nación mexicano son identificables: la clase terrateniente (ya en franca retirada o en vías de transformación burguesa), una gran burguesía industrial, extractivista y comercial, básicamente extranjera, una pequeña pero poderosa burguesía agraria e industrial, un campesinado desposeído y culturalmente atrasado, enajenado y disperso, una intelectualidad pequeñoburguesa amiga del confort y enemiga de meterse en líos y una incipiente y combativa clase obrera. Con excepción de los terratenientes y los grandes burgueses que no transigen con el nuevo régimen –y en contra de quienes se dirige toda la fuerza destructiva de la Revolución–, el resto de las clases que participan en el proceso de normalización de la vida política y cultural del estado revolucionario que propone el nuevo texto constitucional en 1917 suponen la capacidad de articular sus propios intereses y de luchar por ellos. Sin embargo, no todas lo hacen en las mismas circunstancias y con las mismas posibilidades de éxito, de modo que el grupo político-militar que representa los intereses de los propietarios agrícolas y urbanos, la *burguesía nacional*, fue finalmente la única capaz de recuperar en su programa las exigencias de las masas campesinas y obreras, con lo que tuvo a su favor la fuerza real que representaban millones de hombres y mujeres dispuestos a dar la vida por la tierra, la libertad o la democracia –aunque ellos mismos todavía

fuesen incapaces de formular un programa revolucionario propio—. ¹⁸ De modo que entre las tareas importantes de los primeros gobiernos revolucionarios destacó la necesidad de presentar los términos y las metas de su propio programa político, económico y cultural como un programa incluyente y general como respuesta a las necesidades de la masa campesina y obrera, a la que se reconocía en el relato como actor central de la revolución armada. Sin embargo, como la realidad es en ocasiones más persuasiva que el discurso gubernamental, los argumentos nacionalistas de estos grupos se vieron frecuentemente rebatidos por las luchas de clases que atraviesan y caracterizan todo proceso de transformación histórica: sobre todo, cuando lo que está en juego es la construcción de una sociedad clasista fundada en la idea y la práctica de la modernización. ¹⁹

Como pudo finalmente constatarse, en todos los respectos se trató de un proceso paradójico, en el que los propietarios y a la postre beneficiarios del régimen de explotación capitalista aparecen como gestores y ejecutores del reparto agrario en favor de millones de campesinos, como enemigos episódicos del capital extranjero o redentores del trabajo asalariado. ²⁰ Por lo anterior, el discurso ideológico de la Revolución, siguiendo la pauta de todo régimen burgués-capitalista, insiste en la afirmación de un sujeto social único –o por lo menos *unido*– en torno a la noción de pueblo y de su identificación acrítica con todo lo que puede reputarse como auténticamente mexicano. Para ello, ha debido cumplir con anterioridad la tarea de incorporar a ese pueblo a los todavía numerosos indígenas que habitan el territorio nacional –aun cuando dicha incorporación haya sido más de palabra

¹⁸ Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, pp. 124-135.

¹⁹ Bartra, Roger, “La revolución domesticada. Del bonapartismo pequeño-burgués a la institucionalización de la burguesía”, en *Historia y sociedad, Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*, vol. 6, verano de 1975, pp. 13-30.

²⁰ Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, p. 156.

que de hechos–, a lo pequeños burgueses nacionalistas, a los intelectuales radicales (incluida la “izquierda”) y a un abigarrado conjunto de grupos sociales e individuos –esa “gente poco corriente” de la que habla Hobsbawm– que participan de manera significativa e influyente en la formación del nuevo tejido social pero eventualmente se resisten a todo tipo de clasificación. Todo lo referido en la primera parte de esta intervención apoya la certeza de que la idea de “pueblo mexicano” representa el mito fundacional/fundamental de la nación mexicana.

*El relato patriótico como elemento histórico-filosófico
del mito identitario*

El segundo momento de esta larga marcha hacia la construcción del complejo mítico sobre el que se funda una identidad nacional mexicana lo representa una forma específica de la razón histórica –o de filosofía de la historia– que dispone el escenario y construye el andamiaje de su reflexión en torno a los “grandes momentos” de nuestra historia patria; entre aquellos figuran necesariamente los que con mayor elocuencia y eficacia se abocan a la reivindicación de nuestro pasado indígena, a la glosa de las más heroicas gestas emancipadoras (la Independencia y la Reforma) y, por supuesto, a la justificación y el panegírico de la gran transformación que desencadena el proceso revolucionario de 1910. Si a ello agregamos el hecho de que el relato patriótico debe ser capaz de mostrar que desde su presunto origen la patria mexicana ha sido convocada por el Destino para “haber hecho grandes cosas en el pasado y hacerlas en el porvenir”, tenemos los ingredientes básicos del mito, por lo que corresponde ahora al relato específicamente histórico probar, fundado su dicho en presuntas evidencias, que, en efecto, nuestra vocación es la libertad y nuestro destino la felicidad. En plena correspondencia con la estrategia que los ideólogos post-revolucionarios han

propuesto la unión de todos los mexicanos a partir de la palabra ‘pueblo’, historiadores, artistas, funcionarios y maestros se suman a la construcción del mito de la identidad nacional afirmando que *México* es y ha sido, a través de los siglos, el *Sujeto de su propia historia*. Hegelianos sin saberlo, o confusamente historicistas, los autores del relato patriótico han construido concienzudamente la idea de que ya en las manifestaciones sociales y culturales más antiguas –digamos, las que nos remiten al tiempo del llamado ‘Hombre de Tepexpan’– podemos reconocer el palpitar del “alma mexicana” o bien su “espíritu”, el que en un proceso continuo de *realización* va recorriendo sus distintas fases y cobrando distintas configuraciones hasta llegar a nuestro presente revolucionario, pletórico de signos promisorios. En esa empresa han contribuido destacadamente los pintores, los músicos, los literatos y cineastas, quienes han propuesto, en todas y cada una de sus obras, portentosas lecciones de historia patria que conservan y reproducen una visión episódica y esquemática que indefectiblemente parte de un pasado indígena idílico y fantástico, cobra dramatismo y heroicidad a través de “las gestas del pueblo mexicano hacia la conquista de la libertad” y se proyecta hacia un futuro revolucionario luminoso. Esta forma del relato patriótico y su fundamento histórico-filosófico son y no son resultado de un programa de investigación tímidamente crítico. En el caso de la historiografía, podríamos afirmar que lo son; en tanto sus autores aplican una visión evolucionista a una desmalejada historia que, bajo el denominador común de “México”, parece unitaria o se presenta como tal; no lo son, en cambio, si tomamos en cuenta que un importante número de estos relatos han sido escritos por autores de segundo orden, pero de primerísima importancia, dado que a ellos se deben las decenas de libros de “historia patria” que a partir de 1921 acompañan el proceso formativo de los niños y los jóvenes mexicanos a través del sistema de educación pública ideado por Vasconcelos. En el caso

de los artistas plásticos, músicos, fotógrafos y cineastas, la razón histórica que informa sus relatos brota casi espontáneamente del propio tratamiento histórico-estético de sus temas y de la búsqueda (o el encuentro) de viejas y/o nuevas formas expresivas –piénsese en el muralismo mexicano, la novela de la Revolución o el ciclo nacionalista de nuestra música de concierto– lo que nos obliga a considerar esa razón histórica como una forma específica de *filosofía dispersa* o, si se quiere, una amplia gama de filosofías dispersas que se articula en torno a una razón histórica nacionalista y cobra cuerpo en una manifestación específica de relato mítico-patriótico

Este relato ha inculcado durante casi ochenta años en nuestros niños y jóvenes un nacionalismo asumido y consciente y ha contribuido a la construcción de un sentido de la pertenencia y una identidad nacional aparentemente sólidas. Sin embargo, no es difícil afirmar que esta eficacia descansa en la falacia ‘México’: pensar que “a través de los siglos” el inabarcable cúmulo de eventos de los que la historiografía puede legítimamente hacer recuento se refieren a una y la misma entidad nacional, cuando sabemos que ésta corresponde exclusivamente a su fase independiente y a la necesidad de darle nombre a una empresa capitalista para el beneficio de unas decenas de particulares.²¹ Aquí avanzamos como recurso crítico el señalamiento de que el nombre México y el gentilicio mexicano (fraguados como nombre de una patria criolla en el curso del régimen colonial) hacia 1521 corresponden únicamente a la ciudad de México-Tenochtitlan y, por ello, a uno, y sólo uno, de los pueblos mesoamericanos con los que se enfrenta la maquinaria conquistadora de los europeos, lo que convierte su universalización en un abuso conceptual y su generalización en un equívoco que de hecho afrenta la exis-

²¹ Echeverría, *op. cit.*, p. 45.

tencia y la personalidad de los *otros* pueblos mesoamericanos.²² Sin embargo, esas consideraciones jamás merecieron la reflexión crítica de historiógrafos y artistas; pero tampoco, y como debería ser, de nuestros filósofos de oficio, quienes hacia los años cincuenta del siglo pasado no sólo fundaron su reflexión sobre el equívoco, sino aun intentaron desentrañar el Ser de México y lo mexicano en ignorancia de que el motivo de sus preocupaciones, como todo Estado-nación forjado bajo el canon de la modernidad, era una entidad mítica de consistencia artificial. No hay que pasar por alto, sin embargo, que este mecanismo funciona y es eficaz; que está en capacidad de re-nominar como *mexicanos* a quienes a través de los años hemos poblado el territorio nacional, otorgándonos una personalidad o una identidad que, de acuerdo con Echeverría, “no por ser circunstancial [o mítica] deja de tener una validez universal indiscutible”.

*Reivindicación histórica, social
y moral del mundo indígena*

Señalados los dos primeros elementos del complejo mítico que obstruye o deforma toda consideración crítica sobre nuestro pasado y sobre nuestro presente, el siguiente mito que debemos abordar reflexivamente lo representa una forma del pensamiento que podemos considerar histórico-filosófica o filosófico-cultural, y que Luis Villoro ha llamado “indigenismo”. En un libro por muchos aspectos sorprendente, Villoro dio el nombre de “indigenismo” a una “manifestación de la conciencia mexicana” que esconde/exhibe la impronta que el ser del indio ha dejado en nuestro ser y nuestra imagen. Pero Villoro no se refiere a lo

²² Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, México. Una civilización negada*, Random House/Mondadori, México, 2008, p. 51 y ss; ver igualmente: “Historias que no son todavía historia”, en *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 229-245.

que el indio sea en sí mismo o diga de sí, sino a lo que, como respuesta a la *pregunta* por el indio, revelan quienes a su vez se preguntan por el “alma mexicana” y que, en búsqueda de respuestas, inevitablemente topan con aquél. A la vista de ello, es posible definir el “indigenismo” como un conjunto de concepciones teóricas y formas de autoconciencia que a lo largo del tiempo han intentado aprehender y expresar lo que de indígena conservan nuestras propias prácticas y manifestaciones culturales.²³ A partir de esta (re)definición y de su referencia a nuestras prácticas y manifestaciones culturales, es posible afirmar que el indigenismo (o lo que bajo otros nombres podamos reconocer de él), sumado a los dos aspectos ya tratados (la construcción político-cultural de la noción de ‘pueblo’ y una filosofía dispersa de la historia mexicana), participa activamente en la construcción de un sólido complejo discursivo sobre el que a la postre descansa la *idea* de la mexicanidad. Aunque haya que aclarar aquí que se trata de una idea en cuya construcción *no participan activamente los indígenas*, sino quienes “hablan” de ellos o, por distintas vías, ha logrado incorporar a su propia reflexión y conciencia *eso* que de indígena porta nuestra cultura. Para decirlo en forma cruda: para Villoro, sin una conciencia esclarecida de lo indígena no hay mexicanidad posible. Bien, aquí opera la necesidad de reforzar con lo indígena las nociones ya modernas de nación y pueblo. Sin embargo, podemos igualmente afirmar que sin la participación activa del sujeto indígena en la construcción de esa conciencia, la mexicanidad será siempre una construcción *racista y excluyente*. Esto es así porque la incorporación del mundo de la vida indígena a nuestra singularidad identitaria ha sido en la mayoría de los casos una tarea equívoca: porque para el

²³ Lo que no deja de ser una paradoja, dado que sin la participación activa de los indígenas en el “indigenismo” la empresa inevitablemente se resuelve, por una parte, en el plano de la teoría pura; por otra, en el plano de la universalidad abstracta.

tipo de Estado-nación que efectivamente reclaman la modernidad y la modernización el indígena y su mundo de la vida son un anacronismo irreductible; constituyen un tipo de sujeto histórico-cultural que no se aviene plenamente a la idea y la práctica de la ciudadanía; ni más ni menos porque su mundo es ancestralmente *comunitario* y su ciudadanización implica su destrucción como sujeto histórico-cultural. Es por ello que para la mayoría de los mexicanos, el pasado indígena es en muchos aspectos un enigma, mientras el presente indígena no deja de ser, o parecer, una calamidad. No es por ello extraño que el nacimiento de la antropología y la sociología mexicanas se hayan asociado a la necesidad de examen del “problema indígena”.

La conquista y colonización de México fueron la matriz de una sociedad organizada en castas y estamentos en donde los indígenas ocuparon un lugar ambiguo y singular. Encuadrados desde el primer momento en el régimen de explotación colonial, los indígenas representaron un factor esencial en la generación de la riqueza que dio esplendor a Europa, aunque al final no hayan obtenido nada. Si bien las leyes dictadas por la Corona española tendían a proteger *formalmente* la persona y las formas de vida indígenas, la dinámica misma de la colonización, dictada por las necesidades de la acumulación originaria de capitales, hacía caso omiso de esa protección y, en un número incontable de casos, significó el sometimiento de los indígenas por vía de la esclavitud o del trabajo forzado o, en su defecto, su aislamiento y marginación de la vida colonial. Siglos más tarde, en el México estructurado bajo la perspectiva del modelo moderno o clasista de organización social, el indígena que no se incorporó al proletariado agrícola o urbano (adquiriendo así, por lo menos formalmente, la condición de verdadero ciudadano mexicano) tampoco encontró un lugar adecuado ni en sus comunidades originales, ya “tocadas” por la modernización, ni en las ya modernas ciudades republicanas, persistiendo su con-

dición de explotación, ajenidad y aislamiento. Pero como un estado moderno requiere la conversión de todos sus miembros en ciudadanos, es decir, en sujetos de derechos y obligaciones adecuadas a las instituciones propias de la modernidad, los indígenas que hasta entonces habían logrado conservar sus formas de vida ancestrales no dejaron de representar una calamidad. Los primeros pensadores que se hicieron cargo del “problema indígena” (Pimentel, Rabasa, Bulnes) sugirieron su ciudadanización forzosa por la vía de la aplicación irrestricta de las leyes civiles, lo que significaba la total y ahora sí completa destrucción del mundo de la vida indígena, sus costumbres, su lenguaje y sus tradiciones culturales. Asumida la propuesta de tan dignos “indigenistas” sin mayor examen, el régimen de Porfirio Díaz obró violentamente en contra de los indígenas de todo el país; empero, tanto la resistencia de algunas de sus comunidades, como el inicio de la Revolución, acabaron, de momento, con la noble intención de desaparecer al indígena por la vía de la destrucción de su mundo espiritual/material y su conversión en ciudadano. El importante papel que las masas indígenas jugaron en el curso de la revolución armada ganó para su causa un motivo para su defensa y obligó a los legisladores y ejecutores del proyecto revolucionario a buscar una solución tendencialmente justa para el problema. Esto implicaba, sin embargo, enfrentar otro: por una parte, garantizar la *permanencia* del mundo de la vida indígena mediante la protección del propio estado y, al mismo tiempo, fomentar el reconocimiento general de la universalidad, la importancia y la influencia que la cultura, los lenguajes y las manifestaciones artísticas que de ese mundo deberían ser conservadas en el México revolucionario; sin embargo, por otra parte, debía garantizar el cumplimiento de la ley, la que en la lógica del moderno Estado-nación y su uniformidad ciudadana negaba de facto toda posibilidad de excepciones y excentricidades.

Finalmente, aun cuando el “problema indígena” no haya encontrado una solución explícita en el plano práctico –o el indigenismo haya agotado sus talentos en la búsqueda de una teoría, una conciencia esclarecida y una moral capaces de reivindicar el mundo de la vida de los indígenas– el relato patriótico post revolucionario fue capaz de convertir esa debilidad *real* en una formidable fuerza discursiva, dado que a partir de 1921 lo indígena no dejó de participar en calidad de “pasado fundante” o “grado cero de la mexicanidad” en prácticamente todas las formas de la expresión literaria y artística, y ocupó durante casi cinco décadas un lugar eminente en la retórica revolucionaria.²⁴

Hasta que la madrugada del 1 de enero de 1994 nos despertamos con la novedad de que el “problema indígena” seguía ahí.

La formación de instituciones y el discurso mexicanista de la Revolución

El cuarto y último aspecto mítico de ese complejo que sirve de fundamento al relato patriótico y participa de manera definitiva e irreversible en la construcción de una conciencia, una cultura y una “identidad nacional mexicana” lo representa el ambicioso programa de construcción de instituciones que corre a cargo del estado mexicano a partir de 1920 y se prolonga hasta los años sesenta del siglo pasado. Este proceso transita por dos vías cuya articulación es, en parte, una de las razones de su fuerza aglutinante: en primer lugar, la vía de las instituciones educativas y culturales y, en segundo, la de aquellas empresas e instancias productivas o burocráticas que, siempre bajo la larga sombra del estado, sirvieron de herramienta para la modernización del país y de espacio *práctico* para la formación de una identidad nacional mexicana.

²⁴ Ortega Esquivel, “Pensamiento, cultura y política en México hacia 1934”, p. 43.

No está en discusión el hecho de que la Universidad Nacional de México (refundada en 1910 y autónoma a partir de 1929) y la Secretaría de Educación Pública (1921) fueron dos de las palancas fundamentales para la transformación educativa y cultural del México postrevolucionario. A estas instituciones se suman, en 1925, la Escuela Nacional de Maestros y, en 1936, el Instituto Politécnico Nacional, institución formadora de los técnicos e ingenieros necesarios para la construcción de una sólida infraestructura industrial y urbana. A todo lo largo de la fase reconstructiva de la Revolución, también al amparo del Estado mexicano, se fundan revistas como *El maestro* (1921-1923) y casas editoriales como el Fondo de Cultura Económica (1934). Paralelamente, de forma más o menos autónoma, la vida cultural de México se construye espacios propios, tanto a través de revistas culturales como *La Antorcha* (1924), *Ulises* (1927), *Taller* (1929), *Contemporáneos* (1929), *Cuadernos Americanos* (1942) o *El hijo pródigo* (1943), como de los suplementos culturales de diarios como *El Universal* (1916), *Excélsior* (1917) y *El Nacional* (1929), en cuyas páginas tienen lugar los más encendidos debates sobre el carácter nacionalista de la Revolución y sobre el ser y el destino de México. Pero el proceso de formación de instituciones educativas y culturales no se detiene ahí; a partir del proyecto que José Vasconcelos había diseñado para la Secretaría de Educación Pública, esta institución cobijó la realización de otras empresas culturales como la Orquesta Sinfónica de México, formada en 1928; emprendimientos que continuaron con la fundación, en 1939, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 1943 de El Colegio Nacional y El Colegio de México y en 1947 del Instituto Nacional de Bellas Artes.

Paralelamente a la formación de instituciones educativas y culturales, es preciso señalar algunos hechos de carácter económico o político –aparentemente alejados del debate sobre la mexicanidad o de la formación de instituciones educativas “mo-

dernizadoras” o “mexicanistas” – que contribuyeron de manera importante a la construcción de la idea que de México postulaba el estado emanado de la revolución. El primero de estos hechos se refiere al tono nacionalista que adoptaron prácticamente todos los gobiernos de la República entre 1917 y 1982 –el que se conservó hasta que la política y la economía mexicanas se sometieron a los dictados del FMI y el Banco Mundial en el último tercio del siglo pasado–. El segundo hecho lo ilustra la fundación y consolidación de un amplio complejo de bancos, empresas y enclaves industriales con las que se dio cuerpo a la infraestructura productiva, funcional y administrativa del Estado mexicano, proceso que incluye el Banco de México (1924), el Banco de Crédito Rural (1926) y Nacional Financiera (1934), así como diversas secretarías de estado y organismos públicos descentralizados como IDA, SIDENA, PEMEX o la CFE. El tercero tiene que ver con el carácter “benefactor” que desde un primer momento adoptó el régimen post-revolucionario y que lo obligó a la promulgación de leyes que, además de proteger formalmente los derechos de los trabajadores, complementaran su salario y su calidad de vida con servicios educativos, sanitarios y asistenciales básicos, para cuyo cumplimiento se formaron instituciones como la Secretaría de Salubridad (1922) y el Instituto Mexicano del Seguro Social (1943).

El cuarto, y quizá el más significativo de estos hechos, lo representa el proceso que parte de los debates constitucionales sobre la propiedad y el uso del patrimonio nacional y se resuelve de manera práctica en las expropiaciones y nacionalizaciones de los enclaves económicos estratégicos en favor de la nación iniciada en 1915 –con la expropiación de latifundios agrícolas– y cuyo punto máximo se alcanza con la expropiación de la industria petrolera en 1938. Este modo específico de la institucionalidad –y su reflejo en el mito identitario– se ilustra en primer término a través de textos, discursos e informes oficiales en donde habitual-

mente se oponen “los intereses inalienables e imprescriptibles de la nación” a los intereses de los “voraces capitalistas extranjeros”; tono que se modera cuando el capital no pertenece a extranjeros saqueadores sino a “mexicanos patriotas” que ponen su riqueza (privada) “al servicio de la patria”. Además, se configura como discurso que exalta el esencial sentido nacionalista del artículo 27 del texto constitucional, en donde se asegura a nombre de la nación el dominio del territorio que ésta ocupa y que se complementa con otros principios derivados, entre los que destaca el hecho de que los derechos de dominio privado sobre el territorio nacional jamás pueden estar por encima de dominio supremo de la nación; que el ejercicio de los derechos colectivos jamás podrá ser amenazado o estorbado por los derechos privados, *porque los derechos colectivos son, de suyo, idénticos a los de la nación*; que todos los mexicanos tienen el mismo derecho a gozar de los beneficios de la propiedad de la tierra siempre y cuando sus fines sean “los de la nación” y, por último, que la defensa y garantías del patrimonio nacional deberán comprometer al conjunto de las instituciones jurídicas, en tanto son la defensa y garantías para la supervivencia del país. A partir de aquí, se construye una forma específica de relato patriótico cuyo ejemplo máximo lo constituye la expropiación de las compañías dedicadas a la extracción y refinación de combustibles fósiles; solución político-jurídica que el gobierno del General Lázaro Cárdenas propone en 1938 al conflicto que se suscita al aplicar literalmente el artículo 27 sobre los bienes y concesiones de las compañías petroleras extranjeras. Lo que de este suceso llama la atención no es, en todo caso, la aplicación de las leyes (cosa que no sucede muy a menudo en México), sino la portentosa respuesta que *el pueblo* prodiga a la iniciativa y que durante muchos años convierte la expropiación petrolera en un hito histórico y en un *mito* fundamental del relato patriótico revolucionario.

A partir de los cuatro mitos aquí expuestos, de manera apresurada y provisional, no es posible explicar todos y cada uno de los

eventos a través de los cuales en el curso del siglo XX se construyó una idea de nación y se configuró una conciencia nacional mexicana; *aunque sí es posible pensar que es justamente debido a su labilidad, y no a su fuerza, que dicha identidad en el presente está siendo destruida aceleradamente.* Más allá, es igualmente posible que a través de la *crítica radical* de aquellos mitos sea pensable una forma tendencialmente novedosa y audaz de abordarlos; novedad y audacia que consisten en la ahora consciente y esclarecida necesidad de burlar el cerco del relato patriótico y denunciar lo que éste tiene de impostura. Y esa tarea corresponde inerrunciablemente a la filosofía mexicana en su vertiente crítica.

SEGUNDA PARTE

PARA UNA HISTORIA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA MEXICANA

SOBRE LA ACTUALIDAD FILOSÓFICA DE RAMOS

Es claro que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, en cuanto se desnuda lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil...

EMILIO URANGA

Lo normal es nuestra crisis.

EMILIO URANGA

Bajo las formas en las que habitualmente se recupera y examina la obra de los filósofos mexicanos, preguntar hoy por la actualidad del pensamiento filosófico de Samuel Ramos podría pasar por paradójica, cuando no por irónica. Por una parte, porque no es posible obviar el tiempo que nos separa de ella y, sobre esa misma consideración, lo que en términos de tiempo-histórico ha pasado desde entonces; ya que para cualquier mirada medianamente informada o sensible a una mínima traza de his-

toricidad es evidente que el tiempo mexicano de los años treinta y cuarenta del siglo pasado es ostensiblemente diferente e inasimilable al tiempo mexicano de 2018. Por otra parte, porque aun cuando en el quehacer filosófico existe la particularidad de que la filosofía irremisiblemente “carga con su historia” –porque ella misma se articula en torno de preguntas perennes referidas a problemas perennes– no deja de ser igualmente cierto el hecho de que tanto esas preguntas como sus respuestas responden a horizontes de sentido y a contextos socio-históricos ajenos; históricamente distintos y filosóficamente irreductibles. Porque, si no fuera así, se dice, nos enfrentaríamos a una inadvertida forma de *anacronismo*, lo que no sólo violaría formalmente el “todo fluye” de la sentencia heracliteana sino ignoraría prácticamente la realidad del cambio, la naturaleza y la condición intrínsecamente transitoria y caduca de las cosas. Naturaleza y condición entendidas aquí como modo de ser histórico que fiel a la ley del progreso ni siquiera respeta las ideas, entidades casi etéreas cuyo irrefrenable envejecimiento y necesario relevo ha dado cuerpo a la plurisecular y dilatada materia filosófica, así como vigoroso impulso a la formación y cultivo de una disciplina historiográfica específica: la historia de las ideas.

El primer problema es que ya encuadrado en la historia de las ideas el pensamiento de Ramos, o el de cualquier filósofo, no puede soportar sin paradoja (o ironía) la pregunta por su actualidad y, por lo tanto, por su verdad; a no ser aquella que responde a la actualidad que a su mismo tiempo y circunstancia atañe; esto es, a lo que Ramos, en su propio y único contexto histórico-cultural, pudo o no decir con sentido y anhelo de verdad a sus contemporáneos. Lo que nos lleva de la mano a un segundo vicio, consistente en enclaustrar las ideas y su rendimiento teórico y discusivo única y exclusivamente en su propio tiempo. La consecuencia más grave de todo esto es que parecería que únicamente podría referirse a las ideas de Ramos –que

en su momento fueron algo vivo, motivo de disputa, reflexión e influencia— en términos de objetos arqueológicos; interesantes, sí, acaso sugerentes, pero incapaces de provocar ahora mismo la disputa urgente, la inflexión oportuna, el fondo de ideas que guían de manera inteligente los afanes humanos al que alguna vez se refirió Ramos pero que ahora pertenecen solamente a quien pregunta por él en términos de *objeto*.¹

Es esa forma un tanto absurda de entender lo histórico — como algo intrínsecamente innovador e incontestablemente *progresivo*— lo que, ante la pregunta por la actualidad de tal o cual pensador del pasado, convoca inmediatamente una suerte de tribunal histórico-filosófico que desde una posición de privilegio, el Presente (con mayúscula), juzga qué y cuánto de ese pensamiento ha perdido vigencia, se ha vuelto obsoleto o no ha sido capaz de suscitar un interés genuino derivado de su habilidad para seguir actuando, hoy mismo, como recurso reflexivo o crítico, como saber comprensivo o juicio esclarecedor.² Y habrá que agregar, en honor a la verdad y en contraste con otros pensadores mexicanos del siglo XX, que en el caso de Samuel

¹ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 21. Ese “fondo de ideas filosóficas, más o menos visibles, que delatan la preocupación de ajustar la vida a ciertas normas de pensamiento”.

² Sin embargo, ese tribunal no es imparcial; está dominado por el interés (político) y su juicio nublado por el juego de fuerzas —y verdadero campo de batalla— en el que se ha convertido la escena filosófica contemporánea. Y digo la contemporánea y no otra porque mirando hacia atrás, en el horizonte de los últimos cincuenta años, dicho tribunal ha juzgado “actuales” a *cierto* Marx, a Wittgenstein, a Nietzsche, a Heidegger o a Husserl, para estallar en un abanico de “recuperaciones” en las que se incluye a Pierce, a Weber, a Dewey y, en cuenta regresiva, a Kant y hasta Spinoza, a Tomás y Agustín para llegar, por fin, a Pablo; aunque de la misma forma ha declarado “inactuales” a Sartre, a la Escuela de Frankfurt y al marxismo crítico, a Polanyi y Munford, a Thoreau, a Bachofen o a Fourier. Lo que nos obliga a diferenciar críticamente entre lo que significa para la filosofía académica “inactualidad” y lo que filosófico-políticamente significa “olvido”.

Ramos ese tribunal ha sido especialmente severo.³ Es cierto que los motivos que animan esa severidad pueden ser muchos –y eventualmente legítimos–, pero lo importante no es constatar el hecho, sino decir por qué para la mayoría de los autores contemporáneos lo sostenido por Ramos en sus obras mayores, sobre todo en *El perfil del hombre y la cultura en México*, celebrado en su momento como uno de los pilares del pensamiento filosófico mexicano, hoy representa un anacronismo, un presumible fracaso teórico, un pasado filosófico “afortunadamente superado”, un claro ejemplo de inactualidad o un conjunto de ideas-objeto propias del saber arqueológico.⁴

II

La pregunta sobre la actualidad o inactualidad del pensamiento de Ramos, como el de cualquier otro autor, se cifra no tanto en el tiempo (lineal y vacío) que ha transcurrido desde su primitiva difusión, sino en lo que puede llamarse su *vigencia*, cuya respuesta a su vez apela al conjunto de evidencias que prueban si tal pensamiento se ha vuelto obsoleto en razón de no seguir suscitando un interés genuino y de su capacidad, o probada incapacidad, para seguir actuando como recurso reflexivo o crítico, como saber comprensivo o juicio esclarecedor. En consecuencia, calificar la actualidad, pero sobre todo la inactualidad de Ramos como pensador implicaría probar básicamente dos cosas: a) que las escuelas de pensamiento, los autores, los emplazamientos, estrategias y desarrollos específicos que Ramos en su momento

³ Baste, como ejemplo, las violentas e irónicas observaciones que Uranga dirige al Ramos hacia 1952 y 1964 y las que ahora mismo suscriben Héctor Zagal, Guillermo Hurtado o Roger Bartra.

⁴ Inactualidad de todo grado paradójica puesto que, como refiere Héctor Zagal, hasta 2005, *El Perfil...* se habría reimpresso en nada menos que cuarenta y cinco ocasiones. Cfr. Zagal, Héctor, “Ramos tenía razón”, *Letras libres*, mayo de 2010.

convocó y puso en movimiento, si probablemente antes lo fueron, ahora no son ni teórica ni metodológicamente pertinentes, o bien eran ellas mismas señaladamente desatinadas o se trataba de importaciones extra lógicas, y *b*) que los problemas a los que sus intervenciones trataron de responder actualmente no suscitan interés alguno, no eran ya entonces verdaderos problemas filosóficos y su respuesta no estaba en la filosofía; o bien, en su caso, aquellos ya fueron resueltos tanto teórica como prácticamente por otras filosofías o por el curso de la historia misma. Examinemos brevemente ambas posibilidades.

En el caso del presunto envejecimiento del instrumental teórico, metodológico y discursivo utilizado por Ramos es posible una respuesta tentativamente afirmativa, dado que hoy algunas de aquellas escuelas y autores efectivamente han sido relegados al olvido o han sido “filosóficamente superados” (si esto es realmente posible), como es el caso de Adler, Spengler, Curtius, Keyserling, Hartmann y Scheler, a quienes acude Ramos cuando precisa fundamentar y dotar con densidad filosófica su dicho; ya que para dar cuerpo y color discursivo a su materia (el hombre y la cultura nuestros) sus referentes son mayoritariamente autores mexicanos o iberoamericanos, a quienes –y también habría que preguntar por qué– jamás se les negará cierta actualidad: Bolívar, Ortega y Gasset, Rodó, Alfonso Reyes... Ante esta situación, la pregunta por la actualidad o la inactualidad filosófica de Ramos establecida por vía de sus fuentes y recursos teóricos y metodológicos se inclina hacia la inactualidad; el pensamiento filosófico de Ramos, se afirma, ha envejecido en la misma medida que han envejecido y acaso ya periclitado sus autoridades y recursos teórico-conceptuales: principalmente los que hablan del “*alma* de un pueblo”, la cultura como “espíritu” o el adleriano y lacrimoso, según Uranga, “sentimiento de inferioridad”.

En relación a la actualidad o la inactualidad de los *problemas* a los que se enfrenta Ramos las cosas son infinitamente

más complejas, lo que no permite una respuesta ni apresurada ni directa, tal y como puede ser la que reduce bárbaramente el pensamiento de Ramos a una sola pregunta y su respuesta, aun cuando hayan sido formuladas ambas por el mismo Ramos en el prólogo a la tercera edición de la obra: “Fue preciso que pasaran algunos años para que una crítica bien informada definiera lo que el libro es en verdad: un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura [...] un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura”⁵

En su muy atenta lectura de *El perfil del hombre y la cultura en México*, José Gaos ha observado por lo menos tres registros problemáticos o “capas superpuestas” –como él las llama– en las que ese modesto “ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura” se despliega, más bien, como un robusto ejercicio de auto comprensión:

Lo que al autor interesa en definitiva es el *porvenir* de su país como cultura nacional entre las demás naciones americanas y en la cultura universal. El perfil pasado y presente de la cultura mexicana es estudiado *para poder continuar el trazo de su línea histórica en el futuro*. Esta intención hace del libro un ensayo de morfología de la historia. Pero el futuro de la cultura mexicana no es concebido simplemente como una consecuencia necesaria de los antecedentes históricos y de los factores permanentes, colectivos o sociales y psicológicos-étnicos, que se analizan y exponen, sino, de una manera más compleja, como el resultado posible de una *voluntad nacional consciente*.⁶

⁵ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM, México, 1966, p. 12.

⁶ Gaos, José, “Samuel Ramos. *El perfil del hombre y la cultura en México*”, en *Obras Completas VI, Pensamiento en lengua española. Pensamiento español*, p. 149; el subrayado es nuestro.

Así, una en apariencia modesta “caracterología”, o la simple descripción de factores colectivos o “psicológicos-étnicos”, a los ojos de Gaos se transforma en los rudimentos de una *teoría* con aliento sistemático que articula por lo menos tres capas:

La más superficial es la formada por los hechos históricos y sociales que se exponen como material de estudio o documentación. Por debajo se señala un bloque compacto de circunstancias y caracteres colectivos y estables cuyo estudio es una filosofía de la cultura. La capa más profunda es la del alma humana que soporta y determina todo lo anterior. Las tres capas tienen una trayectoria en el pasado hasta el presente, y una prolongación ideal en el futuro bajo la forma de previsiones y proposiciones referentes a un cambio del hombre mexicano *que asegure el destino de la cultura en la historia venidera de México*.⁷

Más allá de los señalamientos críticos que habría que hacer al propio Gaos, es posible pensar que, a diferencia de la mayoría de los críticos y antagonistas que a lo largo de los años ha enfrentado el pensamiento de Ramos, el transterrado español ha sabido reconocer en una lectura primeriza, pero desprejuiciada, que *El perfil...* es mucho más que una aplicación limitada o fallida de un pensamiento ajeno o un “desenmascaramiento” circunstancial, lacrimoso y episódico; al ser más bien un libro con carácter de “tratado” y “un acto positivo de pedagogía nacional”.

Reténgase, sobre todo, los señalamientos de Gaos relativos al “dramatismo”, al “porvenir”, al “trazo de una línea histórica en el futuro” de “un acto positivo de pedagogía nacional” o, especialmente, “una voluntad nacional consciente”; ahora obsérvese, aunque sea superficialmente, el presente mexicano (que era el *futuro* al que Ramos apuntaba) tal y como lo representan más que dramáticamente las Muertas de Juárez, las fosas repletas de cadáveres en San Fernando o Jojutla, la corrupción endémica,

⁷ *Ibid.*, p. 150; el subrayado es nuestro.

nuestra patética y ridícula “clase política”, nuestros jóvenes y la clausura inminente de sus anhelos de futuro, la cínica e irresponsable venta del país... y, ante este verdadero monstruo que ahora es México, formúlense finalmente las preguntas: ¿es inactual, obsoleto o caduco un pensamiento auténticamente preocupado por el destino del hombre y la cultura en la historia *venida* del país? ¿Carece de interés genuino el intento de saber por qué sus actos siguen atados a la inautenticidad, a la inconsciencia y al más atroz valemadrismo? ¿Ha dejado de ser un incentivo crítico o reflexivo responder a la pregunta que interroga a qué destino, inexorable o no, responde una forma ancestral e insuperable de *servidumbre voluntaria*? ¿En dónde, en quiénes, está hoy esa “voluntad nacional consciente” capaz de transformar una herencia fallida en un futuro promisorio?

Aunque quizá lo primero y más oportuno sería responder a la pregunta que, tomada en préstamo a Nietzsche, el mismo Ramos dispuso como epígrafe del capítulo sobre psicoanálisis en *El perfil del hombre y la cultura en México*: ¿Qué dosis de verdad puede soportar el hombre?

EMILIO URANGA, LOS LIBROS Y LA FILOSOFÍA¹

Pero hay más: la poesía del bricolage le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o a ejecutar; ‘habla’ no solamente con las cosas [...] sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida del autor. Sin lograr totalmente su proyecto, el bricoleur pone siempre algo de él mismo.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Lo que urge es no dejarse aturdir.

EMILIO URANGA

¹ Este texto es la versión escrita de una conferencia presentada para la inauguración del “Fondo Emilio Uranga” de la “Biblioteca Luis Rius” de la Sede Valenciana de la Universidad de Guanajuato, realizada en el marco del evento *Filosofía sin fronteras. Discusiones sobre filosofía mexicana* en junio de 2016. En esta transcripción se ha conservado el tono coloquial de dicha conferencia.

En un pasaje profético cargado de agudeza e ironía (su perfil favorito), pero no exento de expectación esperanzada (su perfil oculto), Emilio Uranga se definió a sí mismo como autor póstumo, es decir, como alguien a quien leerían en el mañana los niños de entonces. Ese mañana pasó ya hace mucho tiempo, dado que Uranga murió hace más veinticinco años y los niños a los que se refería somos ahora algo más que adultos a quienes la obra de Uranga cautivó con un retraso enorme. Hoy, de forma por demás tardía, aunque no ayuna de interés genuino y reverente admiración, tratamos de desentrañar qué clase de mensaje dirigió a la posteridad este autor extraño, atípico y genial, qué podemos aprender de sus esfuerzos y modales filosóficos, qué sobrevive de sus afanes y batallares discursivos.

Las notas que expondremos a continuación (porque lo que sigue no es más que eso, notas que deberán algún día hilvanarse a través de un largo ensayo) pretenden responder provisionalmente a esas preguntas a través de tres momentos o empeños: el primero interroga por el sujeto, por el hombre: *quién* es Uranga; el segundo se propone examinar en qué clase de espacio u horizonte intelectual y significativo se producen sus intervenciones filosóficas y, sobre todo, las no filosóficas, para, finalmente, preguntar en qué consiste su legado.

1. EL HOMBRE

Al presumir que Uranga sigue siendo un ilustre desconocido, sobre todo para las generaciones más recientes, el principio se fija en torno al hombre Emilio Uranga. Solamente para tratar de tapar con un dedo el enorme sol del desdén, el rechazo o el desconocimiento, trataremos de dibujar con trazos rápidos la vida y el perfil intelectual de un pensador “endiabladamente inteligente”.

Nació Emilio Uranga en la Ciudad de México en 1921.² Su padre, músico vernáculo, es el autor de por lo menos dos popularísimas canciones: *Lindo Michoacán* y *La negra noche*, esta última con letra de Jaime Torres Bodet. Estudió hasta la preparatoria, según él mismo refiere, en escuelas católica y en 1941 ingresó a la Facultad de Medicina de la UNAM y en 1944 formalmente (porque la frecuentaba desde hacía ya cuatro años) a la Facultad de Filosofía y Letras, situada entonces en su recinto histórico, la Casa de los Mascarones en el barrio de San Cosme de la Ciudad de México. Estudiante desinhibido y aun exhibicionista, hizo migas con maestros y condiscípulos y alcanzó rápidamente la condición de iniciado en la filosofía. Hablaba mucho, pero leía más; se define a sí mismo, y la crónica lo confirma, como lector compulsivo. Oswaldo Díaz Ruanova, uno de sus escasos biógrafos, apunta: “Su extraordinaria memoria sólo era comparable a su pasmosa capacidad de estudio. Así, por ejemplo, cuando se interesó por Freud no sólo leyó sus obras completas y su correspondencia; antes también toda referencia, toda minucia sobre la vida y las costumbres de Viena en esa época; desde las barbas de los profesores hasta el sabor de los pasteles en los cafés”.³ Después

² Esta sucinta biografía de Emilio Uranga ha sido posible a partir de la reunión de fragmentos dispersos aquí y allá y de información, a veces indirecta y ocasional, proveída por él mismo, por amigos, conocidos y colegas en intervenciones de diversos tipos. La presente se apoya, sobre todo, en los escritos de Oswaldo Díaz Ruanova y Ricardo Garibay, dos de sus últimos amigos. Ver Díaz Ruanova, Oswaldo, *Los existencialistas mexicanos*, Rafael Giménez Siles, México, 1990; Garibay, Ricardo, “Emilio Uranga. 14 de noviembre”, *Proceso*, noviembre de 1988. El Gobierno del Estado de Guanajuato recopiló las intervenciones que se suscitaron por la presentación de algunos de sus libros en la Sala Manuel M. Ponce, del Palacio de Bellas Artes, el 14 de marzo de 1991, donde se reúnen anécdotas, recortes de periódicos y comentarios de muy diversa procedencia; ver *El Instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1991.

³ Díaz Ruanova, “El ser del mexicano”, en *Los existencialistas mexicanos*, op. cit., p. 184.

de un inicio en la vida académica anunciado con los mejores vaticinios, por merecimientos propios alcanzó una beca y viajó a Alemania, a Friburgo, por primera vez, en donde debía haber obtenido el doctorado en Filosofía.

Su primera y efímera celebridad se asocia al *boom* que hacia finales de los años cuarenta experimentó la reflexión en torno al “Ser” de México, de o del mexicano, y a su paso por las discusiones y círculos de estudios de un grupo de jóvenes filósofos avecinados en el llamado por ellos mismos grupo Hiperión; a su vez cobijados por dos celebridades intelectuales del momento: José Gaos y Alfonso Reyes. Estos jóvenes eran Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares. Entre ellos, Uranga conservaba la reputación de guía, maestro y ejemplo; *primus inter pares*, el primero entre los iguales, ha escrito Luis Villoro para honrar al hermano mayor.

Del derrotero del grupo Hiperión y de cada uno de sus miembros dan cuenta sus timbres, lustre y éxitos académicos o intelectuales: medida inversamente proporcional a la obtenida por Uranga. Del grupo escribió nuestro autor: “Difícilmente podrá citarse en la cultura mexicana de este siglo un grupo como el Hiperión, tan brillante, tan inquieto, tan profundo en sus interpretaciones pero, a la vez, y como maldición, tan disperso, tan desunido, tan incapaz de recoger en un haz robusto la multiplicidad de sus tendencias y el talento de sus integrantes”.⁴ Aunque de ellos mismos afirmó severamente Adolfo Sánchez Vázquez que fueron un grupo de jóvenes filósofos, ciertamente inteligentes, pero más preocupados por su imagen pública y el autoelogio que por transformar de manera verdaderamente radical el horizonte de las disputas filosóficas en México.

Ya sea lo uno o lo otro, lo cierto es que el Hiperión dejó como herencia más expectativas y cuentas pendientes que otra cosa;

⁴ Uranga, “El pensamiento filosófico”, p. 189.

además, fue Uranga, probablemente, quien cortó las alas a tan esperanzadoras promesas filosóficas. Verdugo y víctima de su propio juego, aun con el aliento, apoyo y admiración de Gaos y Reyes, a quienes entusiasmaba su inteligencia, su memoria, su capacidad de estudio y el filo crítico de su reflexión. Al correr del tiempo la estrella de Uranga llegó a ser otra explicable ausencia en el cielo de la intelectualidad mexicana. Su primera obra importante, el *Análisis del ser del mexicano*, escrita en una difícil y oscura jerga filosófica, apenas provocó comentarios socarrones y aislados entre los especialistas y la ignorancia total del gran público.

Como dijimos, por merecimientos propios Uranga viaja a Europa, a Alemania. Años más tarde pasaría por la otra Alemania, la socialista, y por París. Allá conoció y trató a algunos grandes pensadores del momento: Martin Heidegger, Eugen Fink, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus; será discípulo, también, del marxista más connotado de ese tiempo: Georg Lukács. Según testimonio propio, Uranga consideraba que su primera formación filosófica estuvo dominada por Edmund Husserl, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre; después de un oscuro tránsito por el marxismo de Georg Lukács experimentaría una, en sus términos, “segunda mocedad” a través de su afición a Bertrand Russell y, sobre todo, al Ludwig Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. En el terreno de la crítica y la producción literaria dos fueron sus guías máximos: Jorge Luis Borges y Alfonso Reyes. Pero hay que decir que a todos los nombrados, por turno y sin excepción alguna, los trató mal. El humor esquizoide de este “genio de mal genio” (Gaos) lo llevó a estar en contra de todos y de todo: “Sus juicios estaban empañados por sus sentimientos; su inteligencia, oscurecida a veces por sus estados de ánimo. Parecía poseído por el demonio de la contradicción”,⁵ escribe Oswaldo Díaz Ruanova mientras Ricardo

⁵ Díaz Ruanova, *op. cit.*, p. 194.

Garibay, uno de sus últimos y únicos amigos, refiere un episodio en el que minutos después de haberle prodigado a *Los heterodoxos españoles* de Don Marcelino Menéndez Pelayo sus elogios botó el libro al suelo, afirmó que se trataba de una vacuidad total y lo alejó con la punta del pie.⁶ Anécdotas, se dirá, pero modos de ser que contradicen o ponen en entredicho la idea uranguiana de que la obra y el autor viajan en trenes separados...

Sin embargo, a pesar del vacío, la indiferencia y el rechazo, Uranga jamás abandonó su pasión por la lectura y el estudio. “Leía como poseído, eso lo distinguía, devoraba prácticamente todo cuanto pasaba por sus manos, tenía una de las mejores bibliotecas que conozco” nos ha dicho, en ocasión de su muerte, en 1988, el maestro Ernesto Scheffler.⁷ Y podría agregarse que no le era dado estar quieto. Escéptico ante la cátedra, a la que consideraba anquilosante, inútil, ajena al verdadero aliento de la filosofía viva, al calor de cierto compromiso, equívoco y tardío, al regreso de uno de sus viajes por Europa se alineó con el poder a través de la asesoría que brindó sucesivamente a los gobiernos de los presidentes Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordáz, para finalmente abrazar la causa del periodismo. “Si Uranga – dice Díaz Ruanova – trajo al periodismo la frase corta, el profundo examen, la erudición pasmosa, las citas oportunas, los juegos de palabras, las banderillas de fuego y los recortes verbales, el periodismo alegró su estilo y le hizo ganar en sencillez, claridad y precisión.”⁸

De esa capacidad e inteligencia, de esa excepcional habilidad crítica y analítica, de esa pasión por el estudio, pero también de esa amargura y ese escepticismo nos habla la obra total de Uranga; aunque ésta no se compone exclusivamente de oscuridades

⁶ *El instante de Emilio Uranga, op. cit.*, p. 73.

⁷ Conversación personal realizada en la Unidad de Investigaciones Filosóficas, de la Universidad de Guanajuato, octubre de 1988.

⁸ Díaz Ruanova, *op. cit.*, p. 191.

e invectivas sino que es, ante todo, testimonio. Escribir tiene, entre quienes se dedican al trabajo del pensar, el carácter de levantar un inventario; en este quehacer se es testigo de muchas cosas o protagonista de tantas otras y, en cierta edad de la vida, se impone dar cuenta de las acciones en que se participa como simultáneo o contemporáneo; apuntaba el propio Uranga hacia 1971.

Un recuento sumario y muy parcial de sus trabajos, dado que la gran mayoría de sus textos permanece dispersa en publicaciones de toda índole o bien perdida en el laberinto de su biblioteca, debe necesariamente considerar: *Análisis del ser del mexicano* (1952), sus colaboraciones en *Cuadernos Americanos* (1949-1953), en la *Revista de la Universidad de México* (1957-1964), en la *Revista de América* (1971-1976), en el periódico *Novedades* (1983) y los libros *Mi camino hacia Marx* (1959), *Astucias literarias* (1971), *Andanzas de mocedad* (1976), *¿De quién es la filosofía?* (1954-1977) y *El tablero de enfrente* (1979-1981). Hay autores que consignan, además, una presunta “opera magna” sobre Marcelino Menéndez Pelayo y un, seguramente lumínico, *Diario inédito*.

En algún lugar, Uranga, siguiendo a Alfonso Reyes (pero aludiendo a Gaos) afirmó que él mismo era con sus textos un padre desatento y que jamás se dio a la tarea de recoger una obra irresponsablemente dispersa, la que ha permanecido “como hojas de un árbol tras un vendaval”. Después de gastar sus últimos años en la más absoluta oscuridad, Emilio Uranga murió en la Ciudad de México el 31 de octubre de 1988.

2. URANGA EN EL CONTEXTO DE SU PROPIA OBRA.

Definido por la garra del monopolio, nuestro medio intelectual y literario, unipartidista como nuestro medio político (Uranga), ha establecido el uso y la costumbre de llanamente ignorar o de

impugnar con el silencio todas aquellas intervenciones filosóficas y literarias que se producen al margen del cobijo estatal, de los grandes circuitos editoriales o de las sociedades de alabanzas mutuas en las que se traduce el ejercicio y el registro crítico de los autollamados *especialistas*. Constituidos en cofradía –o simplemente en mafia– dichos especialistas, albaceas exclusivos de la verdad, el gusto y el refinamiento, pontifican o anatematizan; además, elaboran complicadas cartografías en donde los malos, es decir, los otros, los raros, los marginales, los impertinentes o los contestatarios no figuran sino en calidad de *explicables ausencias*, por vía de un oxímoron.

Fieles a sus prácticas, las mafias literarias (y las no por bisoñas menos feroces mafias filosóficas) han mantenido la obra y el pensamiento de Emilio Uranga en el *closet* de la indiferencia. Quien en su juventud fue celebrado con el reconocimiento unánime por su inteligencia excepcional o, en palabras de Alfonso Reyes, porque “se sabía estar sólo”, en la madurez (o como él mismo decía, en su prolongada inmadurez) jamás volvió a estar bien con nadie; al sufrir sistemáticamente el rechazo de las cofradías, Uranga se aprestó a asumir cínicamente la condena del silencio. De suyo belicoso, el genio y el ingenio de Uranga se asociaron con el mal genio y, después de un inicio vigoroso, la vigencia de su filosofía y el mensaje de sus ensayos se fueron entrapando en el claroscuro de la admiración compasiva (pero envidiosa) y el rechazo conspirativo, para caer finalmente en la marginalidad y en el olvido. Sobre él mismo, decía Uranga: “soy un rebelde sin *cauda*” (esto es: sin alumnos, sin adeptos, sin escuela).

Los motivos de este olvido son diversos y complejos, pero tienen que ver con las formas en las que se entrampó al pensamiento vivo al interior de las universidades y la manera en la cual, uno a uno, los pensadores críticos cayeron (por la vía del patrocinio) en manos del Estado; incluyéndolo a él mismo (de quien se dicen cosas horribles; lo que no desdice, o desdora, el valor de

sus obras). Pero ensayemos a continuación algunos borradores (insisto en la condición de lo aquí expresado) a través de una revisión a vuelapluma de su desarrollo intelectual.

De acuerdo con su propio testimonio, aunque eso no se refleje cabalmente en su obra, Uranga atravesó por tres etapas o momentos de desarrollo intelectual, aunque hay que acotar que éstas, si bien pueden ser efectivamente diferenciadas a partir de sus temas, sus preocupaciones y su producción, no son compatibles con un desarrollo lineal e irreversible. Uranga se autocritica ferozmente, pero siempre vuelve a sus autoridades, a sus autores emblemáticos.

Los primeros trabajos de Uranga podrían ser agrupados bajo el rubro común del pensamiento fenomenológico; concretamente de esa forma de la filosofía contemporánea que se conoce como *existencialismo*. Se trata de una etapa formativa, en primera instancia bajo la tutela de Gaos. La identificamos como fenomenológica porque Uranga apela a Husserl, Heidegger y Sartre como autoridades; pero también podría llamarse existencialista y hasta historicista, dado que hay en ella ideas del propio Gaos complementadas con algunos rasgos del pensamiento de los españoles transterrados discípulos de Ortega y Gasset. Aunque igualmente son identificables algunos aspectos importantes de la herencia intelectual mexicana: Diego Durán, Ramón López Velarde, el Ateneo de la Juventud, Xavier Villaurrutia, Leopoldo Zea y el pensamiento de “lo mexicano”. Las obras más significativas del período son *Ensayo de ontología del mexicano* y *Análisis del ser del mexicano*, cuyo rasgo esencial es la crítica y deslinde del psicologismo que había identificado la primera reflexión filosófica sobre el mexicano, asociada a los nombres de Samuel Ramos, José Gómez Robleda y Santiago Ramírez. Como salida a esa primera crítica, Uranga propone identificar el “ser” del mexicano por vía estrictamente filosófica a través del reconocimiento de su “accidentalidad”, como lo opuesto, justamente, a lo que es

“esencialmente”. El mexicano vive en la zozobra, afirma Uranga, porque no tiene “ser”, es mero “accidente” de una sustancia que le es ajena porque, siendo un ser-para el desasosiego, nunca sabe a qué atenerse: “Lo ‘desgraciado’ de ese carácter, escribe Uranga, se localiza en su condición de radical, de bisagra en que las instancias se ‘apoyan’ para operar su juego. Pero esa bisagra no es un punto fijo y roqueño, sino una incurable arena movediza sobre la cual nada firme puede levantarse”.⁹ Para ilustrar esta idea, y esta fase de su pensamiento, Uranga elige una frase de Diego Durán que parece decirlo todo: “[el mexicano es] un ser, con tan sin ser en todo”. El segundo rasgo de esta etapa lo ilustra sobre todo el plano de radicalidad en la que se sitúa su pensamiento. Haciendo frente a cierta posición edificante en la que se había colocado el grupo Hiperión, Uranga apela a la radicalidad de la filosofía, a su lado oscuro, porque lo auténtico, dice, sólo se muestra en el disentimiento. Para él, la filosofía tiene una tarea crítica, de desenmascaramiento, de desmitificación, de modo que el análisis ontológico del mexicano deberá transitar por la accidentalidad y la zozobra porque el malestar y la inconformidad ante la realidad humana solicitan lo originario, lo fontanal: “Es claro –escribe– que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, que en cuanto se desnuda lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil”.¹⁰ Indudablemente se trata del Uranga más filósofo, el más profundo, quizá el definitivo. Es posible que nunca haya regresado a ese estadio de lucidez y profundidad específicamente filosófica.

Posteriormente, Uranga nos llama la atención sobre una etapa intelectual que podemos llamar de interregno marxista, aunque, a decir verdad, nada propiamente observable del marxismo

⁹ Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, 76.

encontramos en sus obras más conocidas, como pueden serlo *Mi camino hacia Marx*, *El pensamiento filosófico* y *¿De quién es la filosofía?* Probablemente –es una hipótesis– su acercamiento con Georg Lukács se haya dado más por el lado de la literatura que de la filosofía. Y en este campo, lo mejor de Lukács estaba en el horizonte de la fenomenología (*Teoría de la novela*, *El alma y las formas*) y no del marxismo. Por el contrario, y como signo de que ese marxismo es más declarativo que real, este período vital coincide con su labor periodística más ambigua, con sus asesorías para el gobierno y con cierta adulación de los poderes.

La tercera y definitiva etapa formativa de Uranga la representa su encuentro con la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje de aliento anglosajón. Ahora sus autoridades son Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, sin dejar de lado algunos clásicos en el estudio de la palabra como Baltazar Gracián o Marcelino Menéndez Pelayo. Aquí, su preocupación general por el lenguaje se asocia a su preocupación específica por el sentido; las palabras, dice, se han gastado, o peor, se han roto en fragmentos que no reflejan acaso una mínima parte de la verdad y de la realidad del mundo, en el que priva el ruido. La obra más importante de este período –hablamos de los años setenta del siglo pasado– es indudablemente *Astucias literarias*.¹¹ En esta obra, digna de un estudio en serio, dando curso a un ejercicio en el que Uranga, según dice, “camina ayudado por la imagen de su espejo”, se establecen un suerte de entrevistas imaginarias en las que se buscan afanosa e inteligentemente las formas, los giros, los juegos, los choques y acoplamientos lingüísticos en donde las palabras –unas *con* otras, unas *por* otras y todas *contra* todas– producen o realizan su efecto y su mensaje *astuto*, ese mensaje que nos permite sortear lo más oscuro de la existencia y que nos previene y blindada contra el ruido. No se trata tal vez del Uranga más pro-

¹¹ Ver Uranga, Emilio, *Astucias literarias*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, 1990.

fundo, pero si de un Uranga que muestra su inagotable cultura filosófica, a la par de un dominio, casi absoluto, sobre la filosofía y la literatura, montado sobre uno de los mejores españoles que se haya escrito en México. Ejemplo de ello pueden serlo algunos los ensayos cortos publicados en la *Revista de América* entre 1971 y 1972, en donde Uranga abiertamente opone a la filosofía, la ciencia y sus quehaceres –a los que considera en estado de perplejidad o en plena decadencia– el juego creativo y libre de la literatura y aun del lenguaje común, con el objetivo de abrirle paso a lo que provocadoramente llama una “anti-ontología lingüística”.¹²

Contemporáneamente a sus reflexiones sobre el lenguaje, Uranga se entrega en esta fase a la labor periodística. Se trata, en cierto modo, del Uranga que describe Díaz Ruanova en la cita que transcribimos anteriormente: si Uranga trae al periodismo la hondura de la filosofía, el periodismo le confiere sencillez, claridad y precisión. Pero no nos quedemos en la superficie. La variedad y profusión de los temas abordados en más de media docena de publicaciones cobijan una suerte de ajuste de cuentas con él mismo y con las autoridades que no deja de lado, además el cultivo de la reflexión y la crítica filosófica o literaria –como pueden testimoniarlo *Astucias literarias* o *El tablero de enfrente*–, al mismo tiempo, agudizan en él la soledad y la amargura.

Es posible añadir a esas etapas de evolución y cambio en el pensamiento y la expresión de Uranga una última, quizá, de decadencia: la más difusa, la más sombría, la más personal. Se trata de una etapa, por decirlo así, en la que emerge, por una parte, el *bricoleur* (que es su lado brillante) y, por otra, el crítico irritado (que es su lado oscuro); en esta última, ya sólo hay residuos, restos y trozos de hondura filosófica que, casi como reflejos con-

¹² Ver Uranga, Emilio, “Anti-ontología lingüística”, en *Ensayos*, selección y presentación de Armando Gómez Villalpando, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, pp. 177-182.

dicionados y no como efecto, justamente, de la reflexión –y me atrevo a decir, a pesar del *autor* Uranga–, se empeñan por sobresalir en un mar de invectivas, de juicios sumarios, de descalificaciones, de críticas a lo insustancial y de ambiguas alabanzas a la fatuidad imperial de los poderes.

3. EL LEGADO

¿Qué nos ha legado Uranga? A mi juicio, dos cosas de muy distintas naturaleza y condición: la primera, un conjunto de obras dispares y dispersas y una biblioteca que posee, como virtud mayor, la posibilidad de decirnos algo acerca de su autor; la segunda, una apuesta por el pensamiento reflexivo y un apremio para no dejarnos engañar nuevamente.

De modo que podemos situar nuestra pregunta en ese espacio significativo que se abre y configura entre la obra escrita por Uranga y los libros reunidos por Uranga; esas pequeñas joyas impresas en cuyas páginas se cobija el genio y el ingenio universal y que hoy resguarda la biblioteca que lleva su nombre en Guanajuato.

Empecemos por los libros: “Solo había libros en esa su última casa; libros en la sala, en el comedor libros, en el pasillo libros, libros en la recámara, libros en el baño, sobre el brasero y la estufa libros, sobre los sillones y sillas libros, libros en el suelo, libros en las repisas, libros en los alféizares y en la cama y libros en los burós”.¹³ Así lo consigna el último (¿y único?) de sus amigos: Ricardo Garibay. Porque los libros reunidos por Uranga nos hablan de una personalidad controvertida (el mejor, el peor) cuya entrega incondicional a la lectura de todo tipo de textos se decanta, en especial, por la filosofía y la literatura (sus dos pasiones enfermizas). Ésta, concluye Garibay, “era la tercera o cuarta bi-

¹³ Garibay, Ricardo, “Emilio Uranga. 14 de noviembre”, en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1991, p. 73.

biblioteca que formaba” (recorriendo su biblioteca puede decirse: no es una biblioteca única; tiene capas superpuestas y adquisiciones de obras leídas hace mucho tiempo que debieron formar parte de una biblioteca precoz o juvenil).

Sin embargo, en contraste con las cualidades de su biblioteca, sucede que la obra *de* Uranga únicamente es objeto de interés para unos cuantos, casi todos ellos involucrados en la reconstrucción arqueológica o historiográfica del pensamiento filosófico mexicano. Así que hablar de su obra filosófica parecería llevarnos demasiado pronto a un callejón sin salida porque la única que puede llevar ese nombre es la primera; la ontología y el análisis del ser del mexicano. La obra posterior es quizá más erudición filosófica que filosofía. Aunque hay mucha filosofía dispersa por ahí, ésta no logra organicidad alguna. Basta leer la obra de Uranga para reconocer esto: cuando él escribe filosofía la erudición “se va de vacaciones” (Wittgenstein), porque su vasto saber adquiere la condición de recurso instrumental y el peso recae sobre la reflexión, sobre el análisis. Esto es definitivamente lo más valioso y rescatable de Uranga: el esfuerzo del concepto, es decir: atreverse a pensar por cuenta propia y, con ello, invitarnos a resistir al aturdimiento. Porque de eso se trata: pensar, que es un no estarse quieto, nos lleva tarde o temprano a las preguntas. Quien pregunta, aun sin obtener respuestas, siempre construye algún sentido (o destruye y denuncia un sinsentido; lo que para la filosofía es un hecho más frecuente porque ésta siempre puede decir lo que está mal; aunque casi nunca se detenga a decir lo que es correcto). Pero cuando Uranga escribe sobre cualquier otra cosa que no sea filosofía o literatura la erudición funciona como una carga densa, chocante, hasta aburrida; entonces su biblioteca y su saber no funcionan como instrumentos del pensar y de la crítica inteligente sino como fardo, peso muerto o límite infranqueable.

El mismo Uranga trata de darnos las claves de lectura de su obra a través de dos confesiones significativas. La primera, que entrelaza a lo largo del a veces fatigoso libro *¿De quién es la filosofía?*, dice así: obra y vida son, o deben ser, paralelas que no se tocan. *Entre vida y obra hay ruptura y divorcio, discontinuidad*. Apoyado en Borges (a quien sabe de memoria) dice: “yo vivo, me dejo vivir, para que Borges trame su literatura” (lo que significa: Uranga vive, se deja vivir para que Uranga escriba su filosofía). Cuando Uranga no se deja vivir, que es a menudo, no hay filosofía que perseguir. ¿Y qué pasa entonces? Lo de siempre: se deja vencer por el aturdimiento (y hace cosas horribles). La segunda clave dice: *Separada del autor, la obra sigue caminos propios, o ninguno*; pues él ha sido un padre poco escrupuloso con su obra, a la que ha condenado a la dispersión (y al desconocimiento), en claro contraste con sus libros (los de otros, los que forman su biblioteca), a los que dedica esfuerzo, tiempo y celo.¹⁴

Debo decir aquí que no estoy de acuerdo con Uranga. Para el filósofo la vida (la suya) es parte de su propia obra, y ésta no es sino la parte reflexiva (y publicable) de su vida; en su obra el filósofo siempre pone algo de sí mismo. (Pero a Uranga le daba por perseguir una pureza que no existe). A partir de ello resumo y aventuro una primera conclusión: para comprender al *autor* hay que leer la filosofía y la crítica ensayística de Uranga; filosofía y crítica que son, como se dijo, una terapia contra el aturdimiento; para conocer al *hombre* hay que leer lo que Uranga escribe sobre él mismo y conocer su biblioteca, por lo que ésta tiene de vida y ser de Uranga. Una cosa no excluye a la otra, pero no confundamos una y otra.

Como filósofo, Uranga elige, y construye a través de su pensamiento –de esos posibles limitados que le procuran alternadamente sus lecturas y la crítica de la cultura mexicana– un nuevo,

¹⁴ Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía?*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, 1990.

un inédito e irrepitible horizonte de sentido en el que el descubrimiento de la accidentalidad y la zozobra del mexicano hacen estallar lo edificante y nos obligan a invertir los valores para no aturdirnos, para poder estar a la altura de las circunstancias. Sin embargo, cuando Uranga no es filósofo pero *vive y escribe* filosóficamente, la inversión funciona de otra forma, porque es, o pasa a ser, un *bricoleur*; de ahí el epígrafe que encabeza este texto.

De acuerdo con el diccionario –aunque los diccionarios siempre están en las antípodas de la filosofía–, *bricolage* significa “trabajo manual casero realizado por uno mismo, y no por un profesional”. Como se sabe, Claude Lévi-Strauss¹⁵ le da a la expresión otro sentido más profundo en el que *bricolage* y *bricoleur* se asocian a la construcción de sentidos concretos y prácticos, en tanto el sentido es, siempre, efecto de una construcción cultural. Aquí, la expresión clave es la elección que el *bricoleur*, sujeto de la acción constructora de sentido, efectúa entre posibles limitados, en cuyo desenlace se cuenta el carácter y la vida del autor. El *bricoleur* es, así, el que obra sin plan previo y con medios heterogéneos. Aunque lo más importante es quizá que no elige a ciegas ni opera con materias primas, sino con objetos ya elaborados, con restos y trozos, con fragmentos de discursos y obras que acopia aquí y allá, tal y como lo hizo Uranga cuando dejó de hacer filosofía académica.

El *bricoleur* es el no profesional, el que se las arregla con el trabajo en casa. Uranga escribe en diarios y revistas de poca alzada filosófica (y dudosa condición ideológica) porque abomina acabar como profesor de filosofía; además, efectúa su propia y paradójica elección a partir de la gratuidad de ciertos juegos y astucias del lenguaje y a través de una paternidad ingrata y descuidada con sus propios textos. En todo caso no hay que olvidar, aun a pesar de lo prescrito por Uranga, que –sin lograr totalmente su proyecto– el *bricoleur* pone siempre en la filosofía, en

¹⁵ Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1962.

el ensayo, en el artículo periodístico o en la construcción paciente de su biblioteca “algo de él mismo”. Hasta aquí solamente hemos hablado de su primer legado, el filosófico. El segundo es político, quizá a pesar del propio Uranga.

Uno puede encontrar por ahí, perdida en un mar de páginas (incluso yo ocasionalmente no sé en donde reencontrarla), una frase de Emilio Uranga que debemos traer a cuento porque parece ser mucho más que un buen consejo. Dice “Lo que urge es no dejarse aturdir”.¹⁶ Veamos. En un país y en un tiempo como el nuestro, lo común, y lo corriente, sería subrayar la urgencia de demasiadas cosas que atañen al mundo de la vida, la política, la economía, la corrupción, el atraso social o la violencia. Pero Uranga no atiende a nada de eso y se dirige hacia otra parte: lo urgente, lo primario, aquello a lo que debemos dirigir nuestra intención es no dejarse aturdir. De acuerdo, pero ¿y qué con eso? Según el diccionario aturdir significa ‘perturbar los sentidos’ y se asocia con la voz ‘aturdirse’, que a su vez significa: ‘atontarse, desvanecerse, perder serenidad, turbarse’; o bien, la ligamos con ‘aturdimiento’, por el que debemos entender: ‘perturbación de los sentidos; perturbación moral causada por una desgracia o mala noticia’ o ‘estado morbosos en que los sonidos se confunden y parece que los objetos giran alrededor’. Vaya, a primera vista Uranga nos pide, con urgencia, no dejarnos vencer por ninguno de los estados físicos aludidos, en los que el denominador común es la alteración de la propia percepción sensible (y, junto con ella, la pérdida de los parámetros con cuyo auxilio nos situamos en el mundo y respondemos a sus estímulos). No es en definitiva un mal consejo, sobre todo dirigido hacia aquellos, como el conjunto de los mexicanos, que solemos aturdirnos fácilmente con fenómenos tan nimios como las telenovelas o el fútbol. Pero, en el caso que nos ocupa, las cosas no terminan aquí. De aquellos significados aplicables al aturdimiento, llama

¹⁶ Uranga, “El pensamiento filosófico”, p. 169.

la atención particularmente el que se describe como “perturbación moral causada por una desgracia o mala noticia”, porque, a diferencia de sus acepciones habituales, esta alteración no atañe estrictamente a los sentidos o a la esfera de la sensibilidad individual, sino también a las prácticas sociales; y, en este país, en el que no faltan las desgracias ni las malas noticias, el aturdimiento parecería ser nuestro estado natural y característico.

En razón de esto es posible afirmar que es esa forma social del aturdimiento contra la que nos previene la consigna de Uranga con la urgencia que en su consideración crítica amerita el caso. Es urgente, nos dice, no dejarse aturdir, porque lo que en la actualidad priva es ese ruido que atonta, que turba, que nos hace perder la serenidad y la conciencia; pero no sólo eso. Ruido, en el significado comunicológico del término, es ‘obstrucción del sentido’, ‘entorpecimiento de la significación’ y, por lo tanto, del entendimiento. Aquí, no dejarse aturdir puede significar entonces no permitir que se pierdan, que se obstruyan el sentido y el conocimiento profundo de las cosas que de verdad importan: nuestra historia y nuestros valores comunitarios. Esto nos lleva directamente a Rosa Luxemburgo, quien a principios del siglo pasado, frente a los ominosos “huevos de la serpiente” que ya anunciaban el ascenso del fascismo, asoció el ruido con la barbarie. Escribe Bolívar Echeverría interpretando a la gran Rosa: “Barbarie es una vida social cuyo transcurrir fuera el discurso de un idiota, lleno de ruido y furor y carente de sentido. Ausencia de sentido: he ahí la clave de la barbarie”.¹⁷

Aturdirnos significa, ya que todo parece indicarlo así, *confundir nuestros sentidos y nuestro entendimiento para dejarnos arrastrar a la barbarie*, de la que ya no estamos lejos. Ante ese peligro la obra y el legado filosófico y ensayístico de Emilio Uranga se inscriben políticamente en el partido de la resistencia contra

¹⁷ Echeverría, Bolívar, “Presentación”, en *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986, pp. 11-12.

la catástrofe, y se resuelven, punto a punto, como una apuesta radical por la reconstrucción de los sentidos sociales y culturales que dan cuerpo y valor a nuestras vidas. De ahí su eterna preocupación por el lenguaje y por la historia. Sin embargo, son sus obras no más que una herramienta, un instrumento reflexivo al que debemos dar el uso apropiado; ni más ni menos porque Uranga, en su momento, no lo hizo.

Se ha dicho que la obra de Uranga fue siempre inoportuna; por molesta e irritante y porque jamás se produjo en los momentos cultural y políticamente correctos. Tal vez su intervención se presentó demasiado tarde, o tal vez demasiado temprano. A algunos nos parece mejor la segunda alternativa, porque nos compromete a preguntarnos si aquí y ahora es preciso rescatar del olvido a este autor póstumo. La respuesta es que sí, que debemos hacerlo, pero bajo la condición de no aturdirnos, de conocer a Uranga e ir más allá de su obra para comprender, también como nuevos *bricoleurs* y con todo lo que tengamos a la mano, hacia qué clase de barbarie u horror-mundo nos conducen el furor y el escándalo con el que se distingue la sinrazón actual

JOSÉ EMILIO PACHECO COMO CRÍTICO DEL RELATO PATRIÓTICO

*Han sido precisos los años de sufrimiento para
concebir una patria menos externa, más mo-
desta y probablemente más preciosa.*

RAMÓN LÓPEZ VELARDE

*Uno pierde los días, la fuerza y el amor a la
patria...*

EFRÍAÍN HUERTA

No amo a mi patria / Su fulgor abstracto / es inasible... Con esta sorprendente “declaración de parte”, integrada con una rotunda negación y una renuncia abierta a tratar siquiera de aprehender lo que la patria tiene de luz o de portento, inicia José Emilio Pacheco uno de los mejores poemas publicados en nuestro país durante la segunda mitad del siglo XX. El poema se titula “Alta traición” y forma parte de la producción temprana de Pacheco integrado en el libro *No me preguntes cómo pasa el tiempo*. Desde luego lo reproducimos completo, ya que, aun siendo tan breve, sospechamos en él la presencia de un mensa-

je cuidadosamente codificado en el que podemos reconocer el esbozo poético de algunas líneas de fuerza que animan –y tensan– una profunda y radical apuesta crítica en contra del uso y el abuso de la patria y el sentido patriótico en la constitución de los discursos relativos al ser de México, a su historia y a nuestra maltrecha identidad nacional.

No amo a mi patria.
Su fulgor abstracto
es inasible.
Pero (aunque suene mal)
daría la vida
por diez lugares suyos,
cierta gente,
puertos, bosques de pinos,
fortalezas,
una ciudad deshecha,
gris, monstruosa,
varias figuras de su historia,
montañas
–y tres o cuatro ríos.¹

Con el objetivo de mostrar la presencia y la eficacia de la crítica a la que Pacheco somete una versión falsa e idílica de nuestro ser y nuestra historia, montaremos un simulacro en el que haremos enfrentarse dos tipos de lectura. Dicho montaje, que en este caso opone una lectura edificante a otra crítica, constituye un ejercicio de interpretación cuyo responsable único es el autor de estas líneas, que no se ha servido para ello de instrumentos provenientes de la crítica literaria sino de la crítica filosófica. En razón de esto, el especialista posiblemente encontrará usos y abusos léxicos, analíticos y procedimentales que transgreden ciertas reglas disciplinares o litúrgicas académicas, a lo que cabría oponer,

¹ Pacheco, José Emilio, “Alta traición”, en *Clásicos de la literatura mexicana. La poesía: siglos XIX y XX*, Patria/Promexa, México, 1992, p. 795.

como aclaración y no como defensa, que está en la naturaleza de la filosofía hacer uso de ciertos recursos hermenéuticos cuando una idea, en este caso la idea de la patria “desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”²

|

En primer término, es necesario poner en claro que José Emilio Pacheco concede a la voz patria un sentido muy distinto, por su amplitud y hondura, al que generalmente le asignan los diccionarios, en donde aquella se define escuetamente como “lugar, ciudad o país en que se ha nacido”³ en alusión directa a un sitio o territorio particular, determinado por su localización geográfica e identificado con un nombre; a lo que eventualmente se agrega: “nación considerada como unidad histórica a la que sus naturales se sienten vinculados”.⁴ Sin pretensión alguna de violentar estos sentidos elementales, y aun incluyéndolos tácitamente como prueba de su renuncia y su presunta traición, Pacheco indudablemente sitúa el asunto y la trama del poema en *otra* patria: la que se construye, glosa y ensalza en el discurso ideológico, especialmente en esa forma particular de las ideologías a la que daremos el nombre de relato patriótico; esto es,

² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.

³ Rodríguez-Navas, Manuel, *Diccionario completo de la lengua española*, Sarrutino Calleja, Madrid, 1906.

⁴ *El pequeño Larousse ilustrado*, Larousse, México, 2002. Se han utilizado aquí dos fuentes cuya publicación difiere en casi un siglo con la intención de ilustrar los cambios de una palabra que en tiempos de Cicerón significaba “lugar de nacimiento”, pero cuyo sentido amparaba la totalidad del ser, el hacer y el sentir ciudadanos: “Muy amados son los padres, los hijos, los parientes y los amigos; pero todos esos amores los abraza y los encierra en sí el amor de la patria”, Cicerón, “Los oficios”, en Cicerón y Séneca, *Tratados morales*, Grolier/Jackson, México, 1973, p. 180.

el conjunto de discursos historiográficos, jurídicos, políticos y culturales que a lo largo del tiempo han edificado y legitimado una idea de nación exageradamente afirmativa, tendencialmente falsa e inevitablemente apologética. De no ser así, es decir, de no poner en juego los distintos usos de la palabra, el mensaje inicial del poema sería absurdo, carente de sentido, por pretender atribuírsele a un lugar físico, aun cuando se haya nacido en él y quizá por ello se le aprecie o deba amársele. Una serie de afirmaciones que evidentemente no son compatibles con el sentido original de la palabra, particularmente la condición abstracta e inasible de ese fulgor que consigna el poeta en una muy probable alusión a la materia y al tono, retórico y pomposo, que habitualmente adoptan los relatos patrióticos. Por ejemplo, estos últimos, de discurso edificante, que por efecto de su mal disimulada vaciedad se muestran angustiantemente inútiles cuando no encontramos en ellos el saber y la guía que reclama nuestra ya proverbial perplejidad. Pero así es. Así ha sido. Hemos destruido sistemáticamente nuestra herencia histórica y cultural y ya no sabemos, con verdad, qué fue lo que perdimos.

Pero la pequeña obra de Pacheco no aparece aquí únicamente en razón de su indudable rendimiento literario y su manifiesta genialidad. El poema “Alta traición” ha sido traído a cuento porque ilustra ejemplarmente una figura moral casi olvidada: el *valor civil*. Acto calificado aquí como puesta en valor de la civilidad (de lo cual estamos tan ayunos en estos terribles días de desmoralización y desencanto) y valor entendido como valentía, como voluntad y decisión para correr el riesgo de decir, en voz alta, que no se ama a la patria; que su ser y su valía nos son inaprehensibles; que se trata de un ser cuya naturaleza, así sea lumínica o fulgente, elude no sólo la sensibilidad evocativa del poeta, sino la inteligencia profunda del sabio o del filósofo. Aquí se inscribe un segundo motivo para emprender la glosa reverente del poema, ya que Pacheco, estamos en condición de afirmar-

lo, a través de la *subversión* a la que somete los usos de la palabra patria, logra revelar la inconsistencia, la falsedad y la condición masivamente mítica del relato patriótico.

Frente a la perplejidad y la opacidad a las que nos conduce el mito, el valor del poema crece, porque decir que no se ama a la patria no constituye una declaración banal, un recurso estilístico o una pose –a las que son tan afectos ciertos poetas huecos–, sino todo un juicio reflexivo; un enunciado complejo que no obstante su concisión y brevedad trasciende lo estrictamente literario para agregar como argumento y prueba de la pertinencia que asiste a la declaración inicial (“no amo a mi patria”) la imposibilidad de acceder al fulgor que en aquella patria se presume, en razón –y justamente– de que aquel atributo se adjetiva como abstracto y se experimenta como inasible, lo que en consecuencia anula la posibilidad de encontrar en la patria un aspecto tangible capaz de provocar o motivar un impulso amoroso. No se puede amar, no puede ser objeto de nuestra intencionalidad emocional aquello que no se percibe ni siquiera a través de su presunto brillo. El poeta concede una nota ciertamente distintiva o característica, pero desafortunadamente abstracta o, si se quiere, un modo de ser o de manifestarse de la patria cuya falta de concreción la deja sin atributo reconocible alguno; inhábil para ser amada precisamente por no mostrar ninguno de aquellos rasgos que distinguen a lo amado y en virtud de los cuales el verdadero amante construye, cifra, conduce o sublima su pasión. Al no encontrar nada que le conmueva en lo poco que la patria muestra de sí nada que le conmueva, el poeta apenas acierta a confesar su perplejidad, al calce de una argumentación indudablemente bien formada y un juicio lógicamente consistente.

De cara a este juicio negativo y radical, los optimistas apuntarían que el poema, afortunadamente, no concluye precisamente ahí, en esa declaración de inasibilidad. Porque inmediatamente después de un salvífico “Pero (aunque suene mal)” sobrevienen

una segunda declaración y un elenco de lugares, hechos, gente... por los que el poeta se compromete a “dar la vida” y que, en conjunto, podrían entenderse como descripción objetiva de lo que es en verdad la patria: puertos, bosques, fortalezas, ciudades, ríos, montañas y figuras de su historia en virtud de los cuales la abstracción que calificaba sus atributos sería finalmente superada a través de la identificación poética con aquellos modos de ser, ahora sí plenamente tangibles, que presumiblemente la constituyen, ilustran su identidad y la dotan con un sentido y un valor, tan entrañables, que nos inducen a dar la vida. De esta forma, después de un primer y sorpresivo impacto negativo, dispuesto así en favor de cierta intencionalidad meramente dramática, el poeta terminaría por confesar, indirectamente pero con un claro acento positivo, un profundo amor a la patria. Integrada como recurso literario a la parte negativa del poema –contundente pero definitivamente transitoria–, la expresión “alta traición” quedaría por necesidad sin efecto, al ser dialécticamente superada por una segunda declaración, ahora afirmativa, tanto o más explícita que la primera por cuanto agregaría a su mensaje, por una parte, la eficacia factual –los lugares, los hechos y las gentes a los que se alude son concretos o identificables– y, por otra, la conciencia de que aquellos le pertenecen a una y la misma entidad, ahora plenamente identificable o definible a través de la recuperación y el enriquecimiento del significado original y restringido de la palabra patria: lugar en el que se ha nacido y al que nos sentimos vinculados por su ser e historia.

La interpretación edificante procede a través de una operación analítica que espontáneamente divide el poema en tres partes o fases, para las que la inclusión o exclusión del nombre –se puede optar por una u otra alternativa– parecería ser indiferente. La primera parte: “No amo a mi patria. / Su fulgor abstracto / es inasible”, al ser inequívocamente negativa, corroboraría el sentido confesional y expiatorio del texto y haría redundante el

título del mismo. Como se ha dicho, desde la perspectiva del relato patriótico, constituye una flagrante traición no amar a la patria. Aunque fuera dado esgrimir argumentos plausibles en un plano formal (“porque no se entiende”), no amarla constituye una falta grave, reprehensible, tipificada por la prosa moral como traición y en la jerga legal como delito. En realidad no sabemos a cuenta de qué no amar a la patria podría ser en el plano de las consideraciones judiciales un delito, tal y como pueden serlo el robo o el homicidio, cuando ese desamor no se traduce en la comisión de actos que atentan en contra de la integridad o la seguridad de la nación. Hasta donde puede llegar nuestra lectura, Pacheco confiesa únicamente su falta de amor, sin que ello nos autorice suponer que más adelante se decida a cometer un acto transgresor. Algo distinto, sin embargo, sucede en el plano moral o de las prácticas ideológicas, en donde no amar a la patria configura una falta que lesiona profundamente un conjunto de valores culturales y sociales colectivamente compartidos, que en una enunciación no exhaustiva tradicionalmente se reputan como “sentido de la pertenencia”, “solidaridad”, “cultura”, “idiosincrasia”, “patriotismo”, “identidad”; conjunto no sólo de prácticas en sentido estricto, sino de dispositivos emocionales que identifican y con los que se identifica una comunidad y la disponen anímicamente para llevar a cabo, ahora sí, actos individuales o colectivos en los que aquellos valores se objetivan y cobran realidad. Por una parte, para dejar en claro que una colectividad dotada con valores e identidad diferenciados, esto es, una patria, no es solamente el lugar en el que se ha nacido, sin más, sino lo que los nacidos en él suponen como propio, distintivo o característico. Por otra parte, para probar que el coterráneo que no se allana, que no se entrega a las mismas prácticas y a las mismas emociones que dan sentido y vida a la colectividad, no pertenece realmente a la patria, y la daña, la niega, la traiciona.

La segunda parte del poema inicia, formalmente, con el enunciado “daría la vida / por diez lugares suyos” y concluye con el poema mismo, lo que supone una suerte de intermedio formado por la frase “Pero (aunque suene mal)”. Recurso que conserva una importancia crucial para una lectura edificante en cuanto opera como confesión, asunción o aceptación explícita de la comisión de una culpa (“pero”) y como paso preparatorio a su expiación (“aunque suene mal”) por la vía redentora de “la vida”, del “dar la vida” por aquello a lo que, previamente y como constitutivo intrínseco de una acción culposa y reprehensible, se le ha negado el amor. De esta forma, apoyada en la función y la eficacia reflexivas de este intermedio confesional/expiatorio, la segunda parte del poema no ofrece problema de interpretación alguno. Se trata de una negación de la negación en cuyo curso el poeta paga su falta y restituye el amor a lo que, de hecho, la patria es, pero que él mismo había sido incapaz de reconocer y, por lo mismo, valorar y amar como se debe.

Esta interpretación, sin embargo, descansa en una lectura que apresurada e irreflexivamente identifica la patria con aquellos lugares, hechos, gente a los que nos remite la parte constructiva del poema; elementos que, sin lugar a dudas, le pertenecen en cuanto el poeta los enuncia como suyos y que, en conjunto, presumiblemente dotarían de sustancialidad y expresión concreta a su fulgor. A estas alturas es claro que aquella identificación se acoge estratégica y transitoriamente al significado habitual, pero a fin de cuentas ambiguo, de la palabra patria, posiblemente para reprimir los excesos semántico y retórico en los que incurren los relatos patrióticos que Pacheco denuncia y que a su vez esgrime como motivo o causa de su declaración original. Sin embargo, hay algo sospechoso en esa identificación y, por lo tanto, en la restitución del sentido originario de la palabra patria por inter-

mediación de sucedáneos concretos. Nos referimos al olvido de la insistencia crítica inscrita en el mensaje inicial y a la debilidad argumental que acusa la referida identificación, en donde aquellos hechos, gentes y lugares, justamente en virtud de su facticidad (ocasionalmente “gris, monstruosa” ajenos a toda traza de fulgor) no logran superar su inasibilidad y su abstracción. Ocupada en matizar la gravedad de la falta a través del rescate de una declaración de amor tardío, referido ahora a cosas y lugares, la lectura edificante deja en pie la contundente negación originaria.

III

La insuficiencia hermenéutica de la lectura edificante se revela con mayor claridad en cuanto se pone en juego una segunda interpretación, ahora enfocada hacia el desmonte crítico de aquella operación sintética que identifica a la patria con hechos o lugares, o bien cuando se examina a fondo la propuesta que reduce el sentido de la expresión “alta traición” a un mero recurso para *épater* o a un nombre altisonante. Autorizan esta segunda interpretación algunos hechos que parecen no acomodarse o claramente contradicen los supuestos sobre los que descansa la lectura edificante, pero que se revelan única y exclusivamente en cuanto se es capaz de superar los límites de una interpretación analítica y se asume el poema, incluido su nombre, como una totalidad compleja cuyo sentido o mensaje no se construye a través de la suma de los sentidos discretos de sus frases. Ciñéndonos, pues, al mensaje y no al texto, es posible probar: primero, que el juicio a través del cual Pacheco afirma no amar a la patria (y que hemos calificado como fase negativa) no se circunscribe a las primeras líneas del poema, sino se refrenda y prueba en su fase presumiblemente edificante o positiva; segundo, que bajo esta consideración crítica, identificar a la patria con lugares, algunos

hechos o cierta gente, se vuelve una operación problemática y, a fin de cuentas, insostenible, al probarse igualmente la no identidad o la inconmensurabilidad significativa entre lo que Pacheco declara enfáticamente no amar y aquello por lo que estaría dispuesto a dar la vida; tercero, que el poema *Alta traición*, en ceñida correspondencia con la obra completa de Pacheco, se resuelve como denuncia o desenmascaramiento del relato patriótico y, contemporáneamente, constituye una propuesta profundamente radical en favor de una visión crítica de nuestra realidad y nuestra historia.

Ya se ha mostrado que el sentido de la primera fase del poema no se agota en una negación simple, sino que se conforma como una suerte de argumentación, compleja y consistente, que justifica la negativa del poeta. No se ama lo que no se entiende, esto es, lo abstracto; no se entiende lo que no se aprehende, es decir, lo inasible. Y de la patria lo inasible, por abstracto, es su fulgor, lo que de ella supuestamente “brilla” pero a fin de cuentas permanece ajeno a la percepción del poeta. Aquello que, por contraste explícito, no conserva la misma naturaleza o el mismo ser sensible y concreto de los lugares, las gentes, las fortalezas, las ciudades, los bosques, lo que nos obliga a concebirla como una entidad de consistencia ideal; como una construcción artificial en la que se pretende concentrar una multiplicidad enorme de sentidos y mensajes presumiblemente inscritos en los eventos y los estados de cosas que efectivamente percibimos y que en razón de ello pueden ser plenamente identificados por sus nombres. La patria, siendo una entidad cuya naturaleza se había definido como ideal y abstracta, artificial y artificiosa, se conservaría sustancialmente distinta e irreducible a los lugares, hechos y gentes que, se dice, la conforman. Con base en todo esto, es decir, porque percibe racional y sensiblemente la diferencia ontológica entre la patria ideal del relato patriótico y la patria real en la que ha nacido y vive, Pacheco es capaz de correr el riesgo

moral y civil de negar el amor a la primera y, no obstante, estar dispuesto dar la vida por la segunda.

Concedamos: los hombres de todas las épocas se han hecho ideas acerca de las cosas; pero, sobre todo, de aquellas cosas que dada la complejidad, la vastedad o la multiplicidad de sus manifestaciones concretas rebasan el horizonte de su comprensión o su manipulación inmediata –y que reclaman, aun para el efecto de ser claramente percibidas y nombradas, un trabajo intelectual extraordinario–. Generalmente el fruto de ese esfuerzo es lo que llamamos desde siempre una *idea*; una palabra en la que asociamos y hacemos coincidir todos los sentidos atribuibles a la cosa o al hecho que pretendemos aprehender. Por supuesto, la idea/palabra no es la cosa, solamente la enuncia o significa, mientras la lingüisticidad, en la que todos nos movemos, le abre vías de acceso hacia el habla común y la conciencia colectiva. En qué medida el habla adopta o no la nueva palabra –o su nuevo uso– depende, por una parte, del rendimiento que aquella sea capaz de mostrar, esto es, de su capacidad espontánea para significar adecuadamente a lo que se refiere, y, por otra, de las formas en las que dicha significación es reconocida y adoptada por la comunidad en función de sus propias necesidades expresivas, su experiencia vital y sus expectativas de acción o de futuro.

La patria, como todo respecto de ella parece indicarlo, es una entidad de esa naturaleza, es decir, una idea particularmente cargada de significaciones en las que el habla común y el relato patriótico reconocen y mezclan, irreflexivamente, ciertos dispositivos emocionales con cosas y estados de cosas. Se trata de una idea en la que, merced a su amplísimo horizonte significativo, se pretende articular extensiva y exhaustivamente lo abstracto y lo concreto, lo emotivo y lo práctico. Sin embargo, es precisamente el sentido que en una lectura edificante puede dársele a esa articulación lo que bajo una lectura crítica se revela problemático. Hay que insistir, antes de seguir adelante, que la cohabitación

semántica de lo abstracto y lo concreto no es en sí misma problemática; toda palabra, por serlo, implica lo que los expertos llaman biplanaridad en alusión explícita a la naturaleza dual del signo (significante/significado). Pero igualmente, y con mayor razón, es biplanar todo concepto, por ser éste una palabra preñada de sentidos con los que se percibe y dice lo que son las cosas cuando éstas han sido aprehendidas, comprendidas y explicadas en el curso de un complejo y dilatado proceso reflexivo. El problema no es, entonces, de carácter meramente semántico, sino filosófico. Lo problemático es aquí el pretendido rendimiento conceptual, propiamente parasitario, que al interior del relato patriótico ha querido conferírsele a una palabra vana.

En primer término, para mostrar que la palabra patria no llena los requerimientos que filosóficamente se le reconocen a un concepto, observamos que aquella identificación no resuelve o supera en grado alguno el desconocimiento profundo, la inasibilidad fundamental que el poeta esgrime como causa de su negativa. Como se ha dicho, ésta se apoya en el reconocimiento de la esencial inhabilitación de lo designado por la palabra patria como ente siquiera perceptible. Por más atributos que discursivamente se le reconozcan, por más elementos que se sumen a su lustre o su prosapia, el acceso práctico a lo que la patria es permanece clausurado. Porque es *el ser mentado de la patria*, precisamente, lo que no puede ni percibirse ni conceptualizarse, aunque se diga de diversas formas. Mientras lo que se percibe, experimenta o vive se reconoce y dice con nombres comunes y vulgares –y se asocia con experiencias tangibles o con recuerdos recuperables– lo que se dice de la patria, en su consustancial ajenidad a la vida práctica, nos sigue pareciendo inaccesible. No es posible amarla porque tanto la palabra con la que se le designa como el vasto y ambicioso discurso con el que se nos conmina a amarla fracasan en el intento de reducir, en una, dos realidades que de cara a la sensibilidad y a la razón se revelan inconmensu-

rables. O si se quiere, porque la palabra es incapaz de contener y –por lo mismo– designar adecuadamente una realidad cambiante y viva que excede en todos los órdenes su capacidad de significación.

Nada impide construir ideas cuya expresión lingüística se compromete a cobijar elementos abstractos y concretos. Ejemplarmente, el elenco casi total de las nociones bajo las cuales se designan las instituciones sociales propias de la modernidad – Estado, nación, capital, valor, mercancía, ciudadano– designan entidades híbridas en las que se reconoce un plano concreto o práctico y un plano abstracto o ideal. La entidad que se designa como patria (o su sinónimo “nación”) no tendría por qué ser la excepción, y de hecho no lo es, en cuanto su sentido se construye a partir de elementos abstractos (valores y dispositivos emocionales) y elementos concretos (diez lugares suyos, montañas, ríos, ciudades monstruosas e instituciones públicas y privadas igual o todavía más monstruosas). Sin embargo, como se dijo anteriormente, el problema no deriva de la articulación de lo abstracto y lo concreto en sí, a fin de cuentas inevitable por tratarse de algo esencialmente complejo y diverso, sino del uso –y eventualmente del rendimiento parasitario o ideológico–⁵ que ilegítimamente podría asignársele y de hecho se le asigna. En el caso que nos ocupa, se trata de un uso y un rendimiento sobredeterminados por el carácter apologético del relato patriótico; el que únicamente, por la vía de su remisión a cosas, hechos y personas, atenúa o modera la fuerte carga mítica o la inocultable apariencia de invento o artificio que inevitablemente acompaña a la palabra. Sobre todo cuando se le define a través de un fulgor montado en... nada. Aun poniendo entre paréntesis la perspec-

⁵ Se reconoce aquí a lo ideológico por su función de ocultamiento, de falsa conciencia. Pero igualmente como conjunto de dispositivos institucionales cuyas expresiones práctico-discursivas permiten a los individuos y a las colectividades “hacerse una idea” de la realidad y el tiempo en el que viven.

tiva sensible-profana en la que nos sitúa la segunda lectura del poema, en el mejor de los casos aquel fulgor sería el accidente de una sustancia oculta e inaccesible; un fenómeno (en el sentido de “lo que aparece”) cuyo remitente sustancial o *noúmeno* permanecería en la oscuridad. Aunque, en realidad, lo que el poema quiere comunicarnos es que no hay tal *noúmeno*, que no existe esa esencia profunda y que, en suma, todo lo que de la patria pudiéramos decir es un invento. Para decirlo de otra forma: sin soportes concretos, sin referentes prácticos, condenados sus atributos destacables a la abstracción y ella misma a la inasibilidad, la patria se resolvería en lo inefable; de ella, de lo que es en sí, no podría decirse nada.

Pero se dice, y se ha dicho, que sobre la patria se ha construido a lo largo del tiempo un gran relato, un relato patriótico que sin el recurso y el concurso de héroes verdaderos, sin nada realmente glorioso o digno que contar, ajeno a la vergüenza y próximo a la adulación de los poderes, solamente pudo constituirse con supuestos, con mitos, con mentiras. Esa patria inventada, ese monstruo patético, ese lado lastimoso y falso de la patria es precisamente lo que Pacheco no ama y a lo que opone enérgicamente la existencia sensible y la experiencia verdadera de ríos, montañas, gentes, ciudades y lugares.

IV

Al inicio del siglo, desde el seno mismo de una de las piezas maestras del relato patriótico, en un pasaje emblemático de *La suave patria*, Ramón López Velarde pergeñaba el supuesto en el que descansa la radicalidad de la propuesta de Pacheco: “te amo no cual mito / sino por tu verdad de pan bendito”.⁶ Pero las po-

⁶ Sería injusto asociar acriticamente un poema como *La suave patria* con el relato patriótico común, aun cuando este último lo haya explotado exhaustivamente a favor de sus objetivos apologéticos y legitimantes. Sin embargo, no

sibilidades de la crítica no se detienen aquí. Para dar entrada a lo que de antemano sospechábamos, estamos en condiciones de afirmar que el relato patriótico, ese emplazamiento discursivo en el que se dispone y cobra un sentido emblemático la palabra en cuestión, fracasa igualmente en un segundo intento, ahora de esconder o disimular la esencial irrealidad que tradicionalmente han acusado los dispositivos emocionales y los valores que presumiblemente nos identifican. Otra vez López Velarde nos muestra el camino al afirmar: “Han sido precisos los años de sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”.⁷ Los años a los que se refiere el poeta jerezano son los transcurridos entre 1910 y 1920 y corresponden a la fase armada de la Revolución, profundo fenómeno de transformación social que ha probado sobradamente la falsedad de la idea de una patria “pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado”.⁸ Sin embargo, el efecto del sufrimiento al que López Velarde se refiere como motivo de un “despertar” bien puede hacerse extensivo hasta el presente. El debilitamiento, paulatino pero sistemático, del relato patriótico frente al poder avasallante de los discursos transculturales y posnacionales que acompañan a la llamada mundialización ha probado igualmente que las posibilidades estructurantes del “sentido de la pertenencia”, la “solidaridad”, la “cultura mexicana”, la “idiosincrasia”, la “identidad” y otros dispositivos emocionales sobre los que descansa nuestra idea de patria son tan quiméricos como manipulables, o si se quiere: son manipulables en

podemos por ahora hacernos cargo de la defensa y correcta caracterización de la propuesta lopezvelardiana, sino acaso apuntar la semejanza entre dos posturas antimíticas. Remitimos al lector interesado al libro de Martínez, José Luis (que no es el José Luis Martínez en el que pensamos habitualmente), *Íntima patria*, Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz, México, 1992.

⁷ López Velarde, Ramón, “Novedad de la Patria”, en *La grulla del refrán. Antología*, Gobierno del Estado de Zacatecas, Zacatecas, México, 1999, p. 75.

⁸ *Idem.*

términos directamente proporcionales a la condición abstracta y mítica de las nociones en las que se expresan su posibilidad y su existencia. Asimismo, la condición posmoderna de nuestra realidad nacional ha revelado la laxitud o la franca labilidad del compromiso que suponían las prácticas sociales en las que aquellos valores se verificaban y adquirían concreción. Como efecto de la crisis de sentido por la que atraviesan el conjunto de las nociones y valores fundamentales del relato patriótico, la voz patria rubrica su carencia de significados; ya no es capaz de referirse a nada, o casi nada, de lo que anteriormente se reconocía (por supuesto, en el plano emocional) como propiamente suyo. En el absurdo que esto entraña, pero como índice de la deformación y vaciamiento a los que cotidianamente se les somete, lo que queda de los valores patrios literalmente se juega –y en general se pierde– en un partido de fútbol.

V

José Emilio Pacheco, nacido en 1939, pertenece a una generación cuya juventud y madurez transcurrieron paralelamente a los procesos de estancamiento y declive del ímpetu transformador que sobrevino a las fases constructiva e institucionalizada de la Revolución Mexicana. De hecho, su obra poética y narrativa ilustra ejemplarmente la separación crítica y el desencanto que provocaron entre él y sus contemporáneos el sentido y la forma que tomaron los días y los hechos de la nación mexicana a lo largo de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Escriben Jiménez, Morán y Negrín:

Todos los elementos confluientes en la producción de José Emilio Pacheco integran una visión del mundo coherente que se concentra en tres niveles: la vida personal (niños, adolescentes, adultos); la historia nacional y el sistema capitalista como estructura dominante que opera sobre los dos niveles anteriores, los tres se perci-

ben como tres grandes fracasos que, en última instancia, implican el fracaso del sistema en su totalidad.⁹

Asimismo, se perciben en ella los efectos frustrantes de los colapsos simultáneos y paralelos de dos propuestas, una político-social y otra cultural, que a su manera y desde muy distintos frentes trataron de recuperar el menguado y traicionado impulso revolucionario para dar curso a una idea de nación comprometida con la historia y con sus generaciones de vencidos: los movimientos sociales de izquierda y la filosofía de lo mexicano.

Como se sabe, las dos alternativas que históricamente se opusieron y constituyeron una respuesta crítica y constructiva al fracaso de la Revolución Mexicana –y a la viabilidad del país como nación soberana y verdaderamente independiente–, agotaron sus fuerzas y recursos apenas unos años antes de que Pacheco y su generación irrumpieran en el ámbito de las letras mexicanas. El sueño revolucionario de la izquierda –al margen de sus propias contradicciones, limitaciones y quimeras– se había estrellado contra la solidez y la estulticia del Estado mexicano en el curso de los movimientos magisterial y ferrocarrilero, y recogía como sus más amargos frutos la prisión de sus dirigentes –o bien, bajo el sombrío aspecto de un poder que ya se sabía espurio y fraudulento, se resolvería en el asesinato de luchadores sociales como Rubén Jaramillo o, como mejor ejemplo, en la masacre del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco–. Por su parte, la filosofía de lo mexicano, al ser la expresión más decantada y completa de una conciencia nacional posrevolucionaria, se habría agotado en el momento que la burguesía mexicana consolidó su dominio social. En palabras de Emilio Uranga, uno de sus principales representantes:

⁹ Jiménez de Báez, Ivette, Diana Morán y Edith Negrin, *Ficción e historia. La narrativa de José Emilio Pacheco*, El Colegio de México, México, 1979, p. 333.

La filosofía del mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional. Tenía en lo espiritual un sentido semejante al que en lo económico había inspirado la “expropiación” realizada por Lázaro Cárdenas. Pero ha compartido el destino inexorable que la historia reserva a todo movimiento de liberación nacional [...] Al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se había de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, tal como lo elaboraron los filósofos, ni tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. No es su tema.¹⁰

Al dejar de ser una clase revolucionaria, si es que algún día lo había sido, la burguesía mexicana renunció a su vocación nacionalista y rechazó e hizo a un lado el tema de la conciencia nacional, dejando en manos de los retóricos del partido oficial lo que sobre de la patria pudiera pensarse, escribirse o decirse; algo siempre ajeno y lejano a lo que la filosofía, desde su hondura reflexiva, podía haber aportado en la búsqueda de la identidad y la conciencia nacionales.

En este contexto, en un estado de cosas de repliegue y derrota, Pacheco se da cuenta, para decirlo con sus propias palabras, que él y su generación habían llegado “demasiado tarde a la Revolución” y, sin embargo, “muy temprano *para* la Revolución”. De modo que el talante crítico y el tono de frustración que estructuran y sirven de hilván a los poemas y relatos de José Emilio Pacheco no son ni episódicos ni circunstanciales, en cuanto se percibe, con sobrada evidencia, que forman parte de una estra-

¹⁰ Uranga, “El pensamiento filosófico”, p. 190.

tegia deconstructiva desplegada en y a través de un programa literario cuyos objetivos expresos y visibles son la glosa, la denuncia y el desmonte críticos de un estado de cosas en donde los tres niveles básicos de la existencia –el personal, el nacional y el histórico– se perciben y experimentan como “horror”, como “caos moral y material”, como “fracaso”.¹¹

En el desarrollo de su propuesta crítica –al margen de sus vastos recursos literarios–, Pacheco echa mano de un elemento estructuralmente imprescindible: la historia; en particular, la historia mexicana.¹² Es claro, para quienes se han hecho cargo de analizar detenidamente su producción literaria y ensayística, que Pacheco, más allá del uso de la historia como elemento de contextualización, introduce, o mejor dicho, produce en cada uno de sus relatos y poemas un sentido crítico de la historia, es decir, genera un ámbito conceptual (y no una mera atmósfera) en cuyo seno se articulan y cohabitan la descripción de hechos, la “visión ideológica que los ordena y distribuye”¹³ y, agregaríamos nosotros, una forma de conciencia histórica que sirve de so-

¹¹ Jiménez, Morán y Negrín, *op. cit.*, *passim*.

¹² Decimos en particular y no sólo la historia mexicana, porque su obra poética y narrativa no dejan de remitirse a contextos más amplios, generalmente bajo la yuxtaposición, o mejor, la articulación dialéctica de tiempos y lugares distintos: la destrucción de Jerusalén perpetrada por el emperador Tito en el siglo I de nuestra era en contrapunto con el Holocausto en *Morirás lejos*; la guerra de Vietnam como desenlace y revancha contemporáneos del exterminio de los apaches en el relato “Civilización y barbarie”; la omnipresencia del terror nuclear resuelta literariamente a través de alusiones concretas a la destrucción del México precortesiano en “El reposo del fuego” o el vacío y muerte actuales como emblemáticamente los enuncia la primera estrofa del poema “The dream is over”, en *Irás y no volverás*:

–Ya no hay plantas ni peces en el Eric.

Ya está muerto

–como el lago de México.

(*Todo ante mí se vuelve alegoría*)

¹³ Jiménez, Morán y Negrín, *op. cit.*, p. 337.

porte a aquéllas, que, además, se resuelve inevitablemente como apuesta crítica y propuesta de desmitificación. Crítica social, política o cultural cuyo denominador común es, siempre, el mundo de la vida y el tiempo mexicanos en ceñida articulación con el contexto mundial, cuyo desenlace inevitablemente nos enfrenta a lo que de ese mundo y ese tiempo experimentamos y sabemos, o creemos saber. Desmitificación de los emblemas y figuras de una historia que siendo algo nuestro, propio de nuestro ser, nos ha sido expropiada en y por el efecto de contarla a la manera, falsa y zafia, del relato patriótico.

En realidad, por efecto del limitado espacio que nos impone este trabajo, todavía no decimos gran cosa acerca de las fuentes, las formas y las funciones que corresponden a la patria del relato patriótico, excepto que su noción acusa una forma parasitaria y mítica. Pero es posible suponer que aquellos valores que le atribuimos y con los que identificamos a la patria tienen por fuentes la tradición, la experiencia y la memoria colectivas; además, por emisor autorizado al Estado nacional, cuyos aparatos ideológicos, entre otras funciones estructurantes, construyen y transmiten reiterativamente un mensaje afirmativo y apologético. Porque precisamente por su debilidad, no por su inexistente fuerza, para conservar su inestable eficacia la voz patria ha requerido desde siempre del auxilio estratégico que le proporcionan, por una parte, el dispositivo discursivo y emocional en el que usualmente se inscribe y, por otra, el complejo estatal-institucional en el que efectivamente se objetivan y eventualmente practican algunos de sus múltiples significados.

VI

En el curso de estas páginas y apoyados en la lectura y la interpretación del poema “Alta traición” hemos tratado de comprender por qué el supuesto fulgor que define a la patria es o nos parece

abstracto; por qué ella –algo que espontáneamente suponemos consustancial e inarrraigable, ceñido estrechamente a nuestro ser– se nos escapa inevitablemente de las manos para permanecer distante e inasible, ajena a nuestro amor y extraña a nuestra razón y nuestro entendimiento. Hemos llegado a la conclusión (provisional, como todas las conclusiones filosóficas) de que a la patria del relato patriótico se le han reconocido y dado valores que no tiene, honras que no merece, héroes de pacotilla, fulgores que no lucen. En gran medida se sigue pensando que la patria es honorable, multimillonaria o epopéyica cuando lo que tenemos a la vista es una irrisión, es una pena. Lo sucedido durante los últimos años nos obliga a pensar que en realidad nada ha cambiado desde la primera publicación de “Alta traición”, excepto, quizá, por el debilitamiento de carácter que ahora sufre nuestro pueblo, por su carencia de autodeterminación y voluntad para el cambio, por la ausencia de expectativas, por el descrédito de la lucha por reivindicaciones justas, por la rendición, casi total, de los actores sociales más afectados por el estado actual de cosas. Y el desierto crece...

Si hace treinta años José Emilio Pacheco podía oponer a la imagen abstracta de la patria la verdad y la luz de sus lugares vivos, de su historia y su gente, ahora mismo tendríamos que hablar de una historia inventada, de un pueblo medroso y desmoralizado, de diez lugares ya marchitos, de bosques de pinos arrasados, de una ristra de ciudades deshechas y de tres o cuatro ríos contaminados, o ya muertos, por los que (aunque suene mal) daría la vida algún poeta.

“...VERDE ES EL DORADO ÁRBOL DE LA VIDA”
NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOSÉ
REVUELTAS

A Alcira (por lo que se dirá más adelante).

I

La frase que encabeza este artículo pertenece a Goethe, particularmente a la tragedia de Fausto. Completa dice así: “Gris es toda teoría, verde el dorado árbol de la vida”. Quizá desde la segunda mitad de los la década de los años treinta la frase jamás dejó de acompañar y acaso *confortar* a José Revueltas a lo largo de su agitada vida, ya que surge una y otra vez de forma recurrente. Vuelve a aparecer en sus apuntes de la noche del 18 de septiembre de 1968, en unas notas apresuradamente pergeñadas, porque a las 22 horas el ejército había entrado en la Ciudad Universitaria y urge a Revueltas orientarse en medio de la confusión y proponer algunas directrices al Movimiento Estudiantil.¹ Después, encabeza una serie de textos escritos en algunos

¹ Entre los meses de julio y diciembre de 1968 tuvo lugar en México un movimiento estudiantil tan importante y significativo para la vida social,

de sus refugios clandestinos entre el 27 y el 30 de octubre, en los que Revueltas dedica algunas líneas a Alcira Soust Scaffo²

política y cultural de nuestro país como pudo ser el que ese mismo año se desarrolló en Francia, aunque en el caso mexicano el desenlace alcanzó proporciones trágicas con la masacre que el ejército y la policía perpetraron en contra de los estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, en la Ciudad de México. Entre los trabajos más serios referidos a dicho movimiento destaca el escrito por el propio Revueltas con el título de *México 68. Juventud y revolución*, Era, México, 1978. Pueden verse asimismo: Ramírez, Ramón, *El movimiento estudiantil de México, julio-diciembre de 1968*, 2 vols., Era, México, 1969; Zerméño, Sergio, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil de 1968*, Siglo XXI, México, 1978, y el clásico de Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, Era, México, 1971. Posteriormente han aparecido: Volpi, Jorge, *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*, Era, México, 1998, y Gómez, Pablo, *1968. La historia también está hecha de derrotas*, M.A. Porrúa, México, 2008.

² Alcira Soust Scaffo, a quien conocí personalmente en 1972, fue, de acuerdo con la escasa información que se tiene de ella, una profesora rural uruguaya que viajó a México en 1952 a la edad de 29 años. Hacia 1968 y algunos años después prácticamente “vivía” en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, editaba con apoyo de todos una hoja volante llamada *Poesía en armas* en la que publicaba, en su traducción o en versiones originales, poesía contemporánea identificada con la revolución y la libertad. En 1968, durante la ocupación de la Ciudad Universitaria por el ejército, se mantuvo oculta durante más de diez días en un baño de la Torre de Humanidades. Más tarde Roberto Bolaño rescató algunos episodios de su vida en sus novelas *Los detectives salvajes* y *Amuleto*. En la página oficial de la Embajada de Uruguay en México se pueden leer algunas líneas sobre su vida y el siguiente fragmento de Ignacio Bajter, aparecido en la Revista *Brecha* el 9 de enero de 2009 (www.brecha.com.uy): “En la voz de Auxilio Lacouture, Bolaño cuenta la historia de una uruguaya que en 1968 resiste, encerrada en un baño de la Torre de Humanidades, la intervención militar a la UNAM. De a poco se ha ido conociendo la verdad del episodio, el destino de quien recibió a los represores con la viva voz de León Felipe recitando sus poemas por los altoparlantes de la radio comunitaria. De no haber sido una pesadilla llevada al arte, ese gesto sólo habría cruzado la oralidad hasta el olvido. El negativo de Auxilio es Alcira Soust Scaffo, una maestra de Durazno que viajó a México y conoció a Bolaño en 1970. Tantos años después éste decide escribir narrativa para sobrevivir, y echa mano de quienes se han cruzado en su camino para compo-

–quien le había regalado un poema algunos meses antes–, ordena sus primeras impresiones sobre la masacre del 2 de octubre y da curso a las durísimas reflexiones posteriores; las que cierran con estas frases absolutamente revueltianas: “Estamos dentro de un espacio y un tiempo inconmensurables, nuestros, personales e impersonales, despojados de nombre, solo la voluntad pura, descarnada. Me siento triste y lleno de violencia. Venceremos. Venceremos”.³ La frase “Gris es toda teoría” aparece finalmente como título de una nueva serie de notas escritas entre el 9 y el 15 de noviembre de ese año, en donde entre otros avatares Revueltas narra los preparativos para dictar una conferencia en la Ciudad Universitaria, a cuyo término es ubicado por la policía y detenido en la madrugada del día 16.⁴

Años más tarde José Emilio Pacheco, otro de nuestros grandes autores, no duda en titular su introducción a *Las evocaciones requeridas* (tomos 25 y 26 de las *Obras completas* de José Revueltas) “Revueltas y el árbol de oro”, en cuyo primer aforismo relata el hecho de que cerca de donde vivía José Revueltas existe un viejo eucalipto “sobreviviente de una arboleda arrasada por la especulación urbana” que para mayor tragedia se ubica frente un taller en el que se reparan acumuladores, por lo que “recibe dia-

ner sus novelas. Así la vida de esta mujer que, vista a la distancia, no deja de ser una historia de rebeldía extrema, triste y ‘bolañiana’”. Discrepo con Bajter respecto a la afirmación respecto al “olvido” al que estaría condenada Alcira Soust de no haber sido recuperada por Bolaño, precisamente porque muchos años antes que él, José Revueltas le dedica algunas de sus páginas más emotivas (ver el fragmento transcrito más adelante en este trabajo).

³ Revueltas, *México 68, juventud y revolución*, p. 84

⁴ La biografía de Revueltas ha sido objeto de incontables publicaciones, entre las más solventes aquí únicamente destacamos la de Álvaro Ruíz Abreu, *José Revueltas, los muros de la utopía*, Cal y Arena, México, 1992, y Fuentes Morúa, Jorge, *osé Revueltas. Una biografía intelectual*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2001. Sin embargo, Revueltas mismo escribió numerosos apuntes autobiográficos recogidos en los tomos 25 y 26 de sus *Obras completas* bajo el título de *Las evocaciones requeridas*, Era, México, 1987.

riamente en su tronco y en el suelo nutricio grandes cantidades de ácidos, aceites, agua sucia”. Lo que provoca en Pacheco una reflexión muy cargada de intenciones que inequívocamente nos llevan a Revueltas:

A las pocas semanas de padecer este tratamiento cualquier otro árbol hubiera sucumbido; la calle sin él sería más pobre y más triste. El eucalipto, en cambio, parece beneficiarse con los elementos destructivos. Ignoramos qué precio paga, no sabemos que ocurre en su interior y en sus raíces; pero contra todas las teorías químicas y botánicas, contra todas las sustancias negras y grises, el árbol de oro de la vida sigue ahí y reverdece.⁵

He querido iniciar esta intervención con estas evocaciones porque –a mi modo de ver, y de cara a toda esa leyenda negra que trata de ofrecernos un Revueltas sombrío, lóbrego, nihilista o desesperanzado– existe un Revueltas que no me atrevo a decir verdadero, pero sí *distinto*, que, en contra de aquella leyenda y aun en medio de una deriva existencial que a lo largo de sesenta y cinco años no ha dejado de ser su propia “temporada en el infierno”, levanta el puño izquierdo, sonríe, guiña un ojo y brinda por la vida. Porque Revueltas era –y eso es precisamente lo que se trata de ocultar, de negar–, por sobre todas las cosas, un revolucionario, y no cualquier revolucionario, sino un *comunista* revolucionario. Y un *comunista* no puede apostar más que a la

⁵ Pacheco, José Emilio, “Revueltas y el árbol de oro”, prólogo a José Revueltas, *Las evocaciones requeridas, Obras completas*, t. 25, p. 11. No es un secreto que José Revueltas consumía alcohol con cierta severidad y que en el ejercicio su trabajo de cronista o reportero, o bien cuando desarrollaba alguna idea que consideraba importante, se encerraba a trabajar durante días enteros, sufría frecuentes privaciones o seguía una dieta irregular y en ocasiones de la peor calidad; esos “ácidos, aceites y agua sucia”, esas “sustancias grises y negras” a las que se refiere la cita de Pacheco.

vida, a esa vida que tarde o temprano se vivirá en “una sociedad de hombres libres”.⁶

II

José Revueltas, muerto el 14 de abril de 1976, es indudablemente uno de los pensadores más representativos del siglo XX mexicano. Miembro de una familia de artistas, entre los que destacan el músico Silvestre, el pintor Fermín y la actriz Rosaura, José nació en la ciudad de Durango el 20 de noviembre de 1914. Al ser aún niño, se trasladó con su familia a la ciudad de México en donde hizo sus primeros estudios, sin embargo, continuó su formación intelectual como absoluto autodidacta. Desde muy joven abrazó la causa comunista y se incorporó a las luchas del movimiento obrero, por lo que antes de cumplir los dieciséis años fue deportado a la colonia penitenciaria de las Islas Marías; reclusión a la que seguirían muchas más. Fue miembro del Partido Comunista, del que fue expulsado por sus posiciones anti-estalinistas en 1943 y 1960, y del Partido Popular, del que se distanció para formar, en 1962, la Liga Leninista Espartaco. Participó activamente en el Movimiento Estudiantil de 1968, lo que provocó su último encarcelamiento. Militante, reportero, novelista, estudioso de la realidad nacional, dramaturgo, ensayista y guionista cinematográfico, sus actividades intelectuales abarcan casi cincuenta años del siglo XX mexicano. Es autor, entre otras obras, de las novelas *Los muros de agua*, *El luto humano* (Premio Nacional de Litera-

⁶ Actualmente se desarrolla en Europa y los Estados Unidos una importante corriente intelectual que se propone recuperar y restaurar la herencia teórica y política comunista y revolucionaria como alternativa real al callejón sin salida y a la crisis a las que nos han conducido los regímenes “democráticos” occidentales y el absurdo mantra “neoliberal”. Entre los líderes de tal corriente podemos señalar a Alain Badiou y Slavoj Žižek. A ese respecto, recomendamos la lectura de la recopilación de Žižek, Slavoj, *La idea de comunismo. The New York Conferencie 2011*, Akal, Madrid, 2014.

tura en 1943), *Los días terrenales*, *En algún valle de lágrimas*, *Los errores* y *El apando*; de los ensayos histórico-políticos destacan: *México: una democracia bárbara*, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* y *México 68: juventud y revolución*; de los ensayos filosóficos y estéticos: *Cuestionamientos e intenciones*, *Dialéctica de la conciencia* y *El conocimiento cinematográfico y sus problemas*. A estos títulos se suman incontables crónicas y artículos sobre la realidad mexicana, obras de teatro y cuentos, poemas y reportajes periodísticos. Además del premio Nacional de Literatura de 1943 y el Ariel por la mejor adaptación cinematográfica para la película *La otra*, de Roberto Gavaldón, en 1947, recibió el Premio Xavier Villaurrutia en abril de 1968.⁷

Sin embargo, la recuperación y el estudio crítico de su pensamiento tradicionalmente se han enredado en lo vasto e indefinible de su *obra*. En general, todo aquel que se aventura en la ardua tarea de conocer y explicar a Revueltas se encuentra con una dificultad y efectos desconcertantes: parece imposible definir su actividad, clasificar sus intervenciones, caracterizar los elementos determinantes de su pensamiento. Si nos atenemos a la evidencia, básicamente su quehacer es el *uso* de la palabra, propiamente el *dominio* de la palabra. Sin embargo, este dominio se despliega a través de un vastísimo espectro: novela, teatro, cuento, guion cinematográfico, escritos filosóficos, escritos políticos de coyuntura, escritos políticos de fondo, investigación histórica, política y social, reflexión estética, crónicas, crítica cultural, entrevistas, cartas y apuntes personales cuyo denomi-

⁷ En la nota 4 de este apartado nos hemos referido a la biografía de Revueltas, a lo que habría ahora que agregar que una parte considerable de su obra ha sido publicada, entre 1978 y 1987, gracias a los esfuerzos editoriales de Andrea Revueltas, Philippe Cherón y Neus Espresate (Editorial Era) con el título genérico de *Obras completas*, en 26 tomos. Con motivo de los cien años de Revueltas (1914-2014), se desarrollan actualmente múltiples proyectos de rescate y publicación de materiales dispersos e “incontrables” que no fueron incluidos en ese proyecto.

nador común es, para una mirada superficial, la dispersión y la inconstancia; cuando para una mirada más atenta todo aquello se revela como momento, ciertamente parcial y diferenciado, de un proyecto rigurosamente definido: *dotar de sentido y de voz propia a la revolución comunista*. En otras palabras: Revueltas trata, a través de una diversidad amplísima de frentes, de proporcionar una expresión informada y sólida, transparentemente verdadera y revolucionaria, al movimiento comunista mexicano.

En principio, parecería claro que Revueltas es un escritor, además, un escritor comunista que despliega su quehacer en una amplia gama de espacios culturales, teóricos y políticos. Pero no es un escritor comunista sin más. Al hablar de sí mismo, Revueltas se definió como un autodidacta que antes de los quince años ya había resuelto “luchar decididamente al lado del proletariado”; por esa causa, antes de los 18 años, había sido recluido en dos ocasiones en las Islas Marías. Llegó por “propio pie” al materialismo y al ateísmo; por propia convicción se hace socialista y “persiste en el marxismo con un espíritu eminentemente crítico”.⁸ Su actividad política, pero sobre todo el esfuerzo por no dejarse engañar nuevamente, van conformando una actitud, una práctica y una obra teórica y literaria puntualmente comunista que, por serlo, opone a la realidad mexicana la existencia de otra realidad y de otra historia, deseada y posible, a la que debe accederse mediante la revolución. Para hacerlo, Revueltas no vacila en situar sus empresas en el ámbito del marxismo crítico, de modo que sus novelas, sus cuentos, su producción como guionista, sus crónicas y ya no digamos sus escritos teóricos y políticos solamente pueden ser comprendidos a partir del enlace teórico-discursivo que articula ceñidamente el marxismo

⁸ Revueltas, José, “José Revueltas. El realismo y el progreso en la literatura mexicana”, entrevista de Adolfo Ortega, mayo de 1977, *Conversaciones con José Revueltas*, Era, México, 2001. Ver también: <http://www.elrevolucionario.org/rev.php?articulo1866>

y la revolución. Ello, se dijo, define a Revueltas como comunista revolucionario, y específicamente como marxista. Eso es ante lo cual la “crítica” retrocede espantada. Pero lo que esa crítica distraída, ausente o malintencionada, tendría que determinar es qué clase de comunista y qué clase de marxista es.

Hasta el día de hoy, la mayoría de las intervenciones sobre Revueltas se han ubicado fundamentalmente en el ámbito de su producción literaria. Se cuentan, en cambio, muy pocos trabajos en los que se aborda seriamente su pensamiento filosófico, político o histórico.⁹ A Revueltas, generalmente por simple desconocimiento y en ocasiones por pura mala fe, se le ha considerado siempre un pensador menor, cuando mucho “un rojillo ilustrado”.¹⁰ Sin embargo, si se profundiza en el estudio de su obra, se revela el esfuerzo por dejar atrás el dogmatismo y la improvisación que caracterizaron al marxismo mexicano durante decenios; pero no sólo eso, sino que se descubre al pensador inquisitivo, intuitivo, original: en el marxismo de Revueltas, sobre todo aquel que se refiere al plano de la epistemología, la teoría de la historia y de la teoría del arte, es posible encontrar un desarrollo propio, crítico y muy original del marxismo.

Para quienes se esfuerzan por comprender qué es y qué significa ser un marxista revolucionario es preciso reconocer que el marxismo –y con mayor razón el marxismo crítico– no es un

⁹ En la reducida cuenta, podemos sumar el libro *Ensayo sobre las ideas políticas de José Revueltas*, de Enrique González Rojo, Domés, México, 1987, y el ya citado de Jorge Fuentes Morúa.

¹⁰ La expresión surgió en una conversación personal sostenida con Adolfo Sánchez Vázquez en junio de 1982. Recientemente, en abril de 2014, en otra conversación personal, Jaime Labastida, antiguo compañero de ruta de Revueltas en el Partido Comunista Mexicano y en la Liga Leninista Espartaco, me ha dicho algo similar, agregando, para apoyar su dicho: “nunca leyó *El Capital*”, lo cual es una afirmación temeraria y excesiva, como lo muestran sus incontables (e inéditas) notas de lectura y muchos de sus trabajos posteriores a 1964, año en el que Labastida y Revueltas rompen sus relaciones intelectuales y políticas.

saber o un pensamiento “como los demás”, ya que el marxismo no es, bajo ninguna consideración, una ciencia positiva sino un saber crítico constituido por un conjunto de dispositivos teórico-discursivos que se inscriben y articulan fundamentalmente a un quehacer *político*, a una praxis histórico-concreta cuya finalidad es la transformación integral de un estado de cosas en donde priva la explotación, la desigualdad y la enajenación humana; en palabras de Marx, la actual es una forma de la sociedad humana que todavía no es historia, sino su prehistoria, al ser ajenos a ella la libertad y la posibilidad de que los hombres seamos dueños de nuestro propio destino. Tal como lo señaló Marx hace casi ciento sesenta años, la sociedad humana ha sido parasitada por el capital en cuanto esta forma histórica y concreta de organización social introduce en el proceso de producción y reproducción del sujeto social una reconfiguración práctico-significativa en donde todo producir y todo consumir se allanan a la necesidad de valorización del valor, adoptan la forma de fetiche propia de la mercancía y traducen todo acto social-cultural en un acto propiamente mercantil, ajeno a toda traza de vida verdaderamente libre y verdaderamente humana. De modo que el marxismo, en tanto pensamiento revolucionario, no puede ser sino un saber y un hacer radicalmente crítico y radicalmente negativo respecto de esa sociedad y todas sus formas de manifestación y de dominio. Saber y hacer que fijan justamente como su objetivo crítico-negativo el saber y el hacer “burgueses”, y privilegian por ello el horizonte práctico-significativo de la lucha de clases de los oprimidos. Esto quiere decir que el marxismo solamente adquiere sus dos dimensiones y cualidades básicas, el *saber* crítico-negativo y el *hacer* revolucionario, cuando se articula a las luchas de clase de los oprimidos.

Por ello, en el momento en el que Revueltas decide “luchar decididamente del lado del proletariado” (los oprimidos de esta historia), el conjunto de sus intervenciones queda absoluta-

mente determinado por esa decisión; es decir, queda inscrito, independientemente de su naturaleza literaria, histórica, filosófica, estética o política, en esa determinación ineludible; lo que marca profundamente toda su obra con la doble impronta de la crítica negativa y la revolución.

Esa determinación le permite transformar un simple apunte crítico escrito en la cárcel de Lecumberri entre 1969 y 1970 –en el que en principio se proponía criticar las posiciones de Víctor Rico Galán sobre el carácter de las luchas de clases en México en ese momento–,¹¹ en un denso y sorprendente ensayo: la *Dialéctica de la conciencia*; verdadero tratado de pensamiento marxista sobre las formas irremisiblemente enajenadas del conocimiento positivo y universitario, y del cerco ideológico que estas formas enajenadas del saber –pensamiento acriticamente reflexivo le llama– trazan en torno de una izquierda que ha perdido el rumbo o que, por ello mismo, es víctima de su “locura brujular”. Esa es, asimismo, la causa profunda por la que un simple guion cinematográfico, digamos el de la película *La ilusión viaja en tranvía*, de Luis Buñuel, se convierte en una aguda reflexión sobre el tiempo, la ciudad, la libertad, la existencia humana y sus problemas y el denso simbolismo que desencadena un relato

¹¹ Víctor Rico Galán (1928-1974), político y periodista, refugiado español nacido en Galicia. Durante años escribió una columna en la Revista *Siempre!*, además de colaborar con la revistas *Impacto*, *Sucesos* y *Política*. Publicó, entre múltiples trabajos de índole marginal, los libros *El partido obrero* y *Frente nacional antiimperialista*. En 1966 fue acusado de “incitación a la rebelión”, “conspiración” y “acopio de armas” y permaneció en prisión por cinco años. Ver “Víctor Rico Galán”, en *Diccionario Porrúa, Historia, geografía y biografía de México*, Sexta Edición, México, Porrúa, 1995. Meses antes de ingresar a la cárcel y hasta su muerte, Rico Galán sostuvo posiciones “foquistas” o “guerrilleras”, lo que Revueltas criticó agudamente en el apunte referido, cuyo título original era “Locura brujular del marxismo en México (ensayo ontológico sobre los grupúsculos marxistas)”. Ver la “Advertencia” de Andrea Revueltas y Philippe Cherón a José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, Era, México, 1982.

sobre el falso determinismo que representa el hecho de que el tranvía discurre sobre vías férreas cuyo derrotero está fijado de antemano a una ruta, a una bitácora y a una meta final e ineludible.¹² Es igualmente esa combinación de elementos lo que hace del *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, un trabajo de crítica a la disparatada política del Partido Comunista Mexicano, una nueva versión y una perspicaz reflexión sobre la historia de México y una nueva lectura, agudamente crítica, de la Revolución Mexicana.¹³ Es, por fin, esa impronta marxista crítica la que le obliga a realizar todo un *tour de force* en torno a su novela *Los días terrenales*, cuya profundidad y radicalidad crítica frente al dogmatismo y la deshumanización que sufren los “héroes positivos” que prescribe el “realismo socialista” es ferozmente descalificada por quienes desde la burocracia partidista se arrogan el cuestionable derecho a pontificar lo que “deben ser” el arte o la literatura para conservar el aura de lo que ellos entienden por “arte comunista” y “compromiso revolucionario”.¹⁴

¹² Las intervenciones de José Revueltas en torno al cine han sido reunidas en el tomo 22 de sus *Obras completas: El conocimiento cinematográfico y sus problemas*, Era, México, 1981. Sobre la película *La ilusión viaja en tranvía*, ver: <http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/ilusion.html>

¹³ Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, op. cit.; el ensayo es asimismo el tomo 17 de la *Obras...* donde se consigna a la Liga Leninista Espartaco como titular de la primera.

¹⁴ Más allá de la anécdota es posible pensar que el “juicio” de los comunistas y “socialistas” a *Los días terrenales* y las respuestas episódicas que Revueltas ensaya en el curso de los años puede entenderse como una suerte de “reposición” (indudablemente menos dramática) de los Procesos de Moscú, mediante los que Stalin y su grupo acosaron, juzgaron y finalmente enviaron al patíbulo a decenas de antiguos bolcheviques. En este caso se trataría de una “reposición pedagógica” en cuyo curso Revueltas prueba a través de sí mismo el monstruoso absurdo en el que ha incurrido el “socialismo real” al negar de facto cualquier forma de pensamiento autónomo, lo que más tarde podrá decir abiertamente en las páginas de la novela *Los errores*. Actualmente, quien esto escribe trabaja en el examen de los aspectos filosófico-políticos que entre 1950 y 1967 generó la publicación de *Los días terrenales*. Sobre la polémica y

Pero todo ello es posible porque Revueltas es, como buen marxista, un sabio-chamán versado en los arcanos de la dialéctica. Sería imposible siquiera inventariar aquí el inmenso arsenal de lugares en los que la dialéctica tensa y resuelve la obra de Revueltas y lo define como un marxista crítico. Como muestra un botón tomado, precisamente, de *Los días terrenales*:

Aquél muñón era una especie de contrasentido, pero al mismo tiempo como si el contrasentido, la negación, fuesen lo único verdadero [...] Porque Ventura parecía obedecer, en efecto, desde su misma esencia, desde los cimientos de su alma, a un congénito y espeso sentido de la negación. De ahí ese vivo trozo de carne, inteligente también, pequeño e infranatural, en el que el antebrazo se interrumpía, y aquel ojo ciego y sucio. [...] Quizá tan sólo por eso los campesinos lo siguieran con su fe honda y sumisa y no desde luego por todo lo ajeno y exterior a él, su valor inverosímil, la tradición de sus hazañas –que por su parte, llegado el momento, los campesinos serían capaces de repetir también–, sino por lo que le era propio e indisputable, sus mutilaciones, el ojo muerto, el muñón vivo, que lo igualaban a la rotas efigies de los viejos ídolos, de los viejos dioses, aun ordenadores y vigilantes desde la sombra del tiempo. Era un dios.¹⁵

Lo que este texto muestra, al igual que muchos otros, no es otra cosa que esa forma de representación de la realidad que Walter Benjamin llamó “imagen dialéctica” y Theodor Adorno “constelación”; es decir, una forma de expresión meta-conceptual, lo que sea el caso, habilitada para articular el pasado y el presente en una figura única, pero, además, una figura especialmente hábil para entrelazar en ese armazón temporal lo muerto y lo vivo,

sus múltiples dimensiones puede consultarse: Revueltas, José, *Los días terrenales*, edición crítica coordinada por Evodio Escalante, edición simultánea (México, Brasil, Colombia, Argentina y España), Colección Archivos, México, 1992. En esta edición pueden consultarse artículos, reportajes y entrevistas en torno a la obra más conocida y discutida de Revueltas.

¹⁵ Revueltas, *Los días terrenales*, pp. 19-20.

lo terrenal y lo espiritual, lo elemental y lo complejo, lo natural y lo humano; una expresión propiamente totalizadora que re-encanta el mundo, que reconoce la fuerza de la voluntad y que obtiene su legitimidad en una operación de re-territorialización y re-mitologización, en sentido crítico, de nuestra propia *historia*. Pero, también, es definitivamente cierto que esa impronta re-territorializadora y re-mitologizadora –la que además es dialéctica, negativa y revolucionaria– ha provocado que sobre Revueltas se tienda la densa malla del rechazo, del silencio conspirativo o de la separación quirúrgica que sus críticos ensayan para poner del lado “bueno” a su literatura y del lado “malo” a su militancia y a su pensamiento filosófico-político. Y que cargan las tintas cuando se trata de mostrar su “nihilismo”, su “amargura” su “desesperanza” o lo “utópico” que puede llegar a ser un autor, ciertamente dotado de talento, cuando se hunde en el alcohol o en las oscuras aguas de una militancia comunista sin rumbo y sin destino.¹⁶

Frente a todo ese aburrido e innoble absurdo, y porque nuestro autor es todavía un desconocido para la inmensa mayoría de lectores que se ocupan del pensamiento crítico iberoamericano, es preciso hacer un retrato de Revueltas “por sí mismo”, tanto o más valioso porque no se trata de un mero apunte autobiográfico sino de toda una declaración de principios, con pretexto del poema que un día de diciembre de 1967 le regaló Alcira Soust Scaffo y que forma parte del apunte “Gris es toda teoría” II. Cito en extenso porque el contexto, el Movimiento estudiantil del 68, es sumamente importante para aquilatar todo lo dicho hasta el momento:

¹⁶ Como un trabajo que se prende crítico y objetivo no puede hacer de lado o dar por inexistente esa crítica parcial y malintencionada, de la cual se consignan aquí dos ejemplos emblemáticos: Domínguez Michael, Christopher, “Lepra y utopía”, en Edith Negrín, *Nocturno en el que todo se oye. José Revueltas ante la crítica*, Era, México, 1999, pp. 61-80; Sánchez Prado, Ignacio M., “Bienaventurados los marginados porque ellos recibirán la redención. José Revueltas y el vaciamiento literario del marxismo”, en *El terreno de los días, Homenaje a José Revueltas*, BUAP/UNAM/MA Porrúa, México, 2007, pp. 145-173

Lunes 30. Las tropas salen de CU (Ciudad Universitaria, México, D. F.). Robos, destrozos y más abusos que no se pueden atribuir al ejército sino a la policía. En los baños del octavo piso de Humanidades (donde trabajamos todo el tiempo que estuvimos en CU y yo tenía un cubículo) fue encontrada Alcira después de doce días de estar escondida y a punto de morir de hambre. Es terrible y grandioso. Cuando el día 18 entró la tropa en CU, fue recibida con la voz de León Felipe que recitaba con toda la potencia de “radio humanidades”, con el que se bautizó al micrófono con el que se transmitían música sinfónica y mensajes revolucionarios, desde el octavo piso. Era Alcira que, de este modo, recibía a los invasores. Cada quien se salvó como pudo y muchos más cayeron presos: todos pensábamos que Alcira había sido presa y, ante el silencio de los periódicos, algunos supusimos que estaría en libertad, pero perdido el contacto. [Rubén] Bonifaz Nuño la descubrió en los baños y en seguida fue hospitalizada en vista de la espantosa debilidad en que estaba.

No recuerdo hace cuantos meses conocí a Alcira, en el café de Sonora. Estaba en una mesa y, mientras escribía sobre una pequeña hoja de papel, lloraba en silencio. Terminó de escribir, hizo con el papel un sobre diminuto y fue a mi mesa para entregármelo. Guárdé desde entonces el poema, escrito en francés y con tinta verde. Llevaba un epígrafe en italiano. Lo copio aquí:

L'amor che muove il
Sole el'astre stelle
Le bonheur sera por tous
Chacun portera un soleil
Une etoile si brûlante
Come un sourire d'enfant
Le bonheur será pour tous
Dans un monde si énivrant
Où il n'y aura lieu pour la faim
Et les regards congelants.
Le bonheur será por tous
Quand l'amour tourne la terre

La felicidad será para todos
Cada uno portará un sol
Una estrella tan ardiente
Como la sonrisa de un niño.
La felicidad será para todos
En un mundo tan embriagador
En el que no habrá lugar para el hambre
Y las miradas congelantes
La felicidad será para todos
Cuando el amor cubra la tierra .

Alcira Soust Scaffo, 23-XII-67

Ahora al transcribir el poema, veo la data del 23 de diciembre del año pasado. Así que pronto habrá cumplido un año la aparición de Alcira. Aquella vez, leído el poema, fui a sentarme junto a Alcira, ante su mesa. Temblaba, sufría, no cesaba de llorar. Su estado psicológico era casi alarmante. Me hizo sufrir también. Todo se le había aglomerado en el alma: la guerra de Vietnam, la persecución de los negros, el vacío y el dolor de la vida. Yo la amaba —la amo— fuera de todo sexo o deseo. La reencontré en la Facultad de Filosofía y Letras, desde el inicio del Movimiento. Yo mismo fui a saludarla y lo primero que hice fue mostrarle el poema suyo que yo conservaba entre los papeles y tarjetas de mi agenda. Era otra mujer, su espíritu se había hecho nuevo y combatiente. Escribiré mucho sobre ella, cuando haya tiempo de desarrollar estas notas (¡quién sabe cuándo!) de los poemas suyos que imprimía en el mimeógrafo del comité, por las madrugadas, cuando Kreuzer y Ricardo ya dormían y yo continuaba trabajando dentro de mi cubículo, allá en las alturas de ese octavo piso, a donde me llegaban todas las voces, los ruidos y los paisajes de CU.¹⁷

Ha dicho Emilio Uranga, aunque no haya sido pensando en Revueltas (o quién sabe), que “el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, en cuanto se desnuda lo que nosotros

¹⁷ Revueltas, *México 68: juventud y revolución*, pp. 77-78.

entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil”.¹⁸ Pienso que ese y ningún otro es el horizonte de sentido en el que podemos encontrar a Revueltas. Es decir, entre las contradicciones más profundas, entre los desgarramientos más atroces, entre esas esencias explosivas que atraviesan de principio a fin nuestro “humanismo” y nos retratan como al monstruo que ahora somos. Pero además, porque *reconocer ese espanto, ese horror, y no retroceder* es la elección y la lección de Revueltas. No ocultar nada, develarlo todo. “Soportar la verdad, pero también la carencia de cualquier verdad”.¹⁹ No dudo tampoco en calificar la obra toda de Revueltas como una promesa de redención para esa humanidad que sufre, que llora, que deplora su existencia, pero también *combate*.

Años más tarde, en 1986, José Emilio Pacheco escribió, como si estuviera pensando en este *nuestro* instante, en este umbral de la barbarie en el que se ha convertido nuestro siglo, pero también en la necesidad de resistir, de combatir:

A los diez años de su muerte México es un país mucho más trágico y más triste de lo que era en 1976. La “imaginación del desastre” que tuvo Revueltas nos toca ahora más de cerca. Hoy no sólo él diría que “se han roto todas las corrientes, fracturando todas las fuerzas y lo que se avizora es la gran catástrofe”. Precisamente por ello la rendición es imposible. La esperanza y la voluntad de lucha son más necesarias que nunca. Al terminar de leer *Las evocaciones requeridas* uno cree que Walter Benjamin adivinó a José Revueltas al escribir: “Sólo nos es dada la esperanza por aquellos que no tienen esperanza”. Contra todas las formas de la muerte se alzaré siempre el árbol de la vida.²⁰

Guanajuato, otoño de 2014

¹⁸ Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, p. 76.

¹⁹ Revueltas, *Los días terrenales*, p. 232.

²⁰ Pacheco, *op. cit.*, p. 17.

EPÍLOGO

Los textos reunidos en esta colección fueron escritos en el curso de los últimos doce años. Algunos se han publicado, acaso más de una vez, mientras otros son inéditos. Todos ellos se despliegan a partir de un conjunto de preocupaciones filosóficas y personales cuyo denominador común es lo que desde la práctica de la filosofía aún sea posible aportar a la construcción de un futuro menos sombrío para esa conflictiva entidad político-cultural que reconocemos como “nuestro país”. Nada hay pues, en ellos, algo que no tenga que ver con ese “fondo de ideas” del que hablaba en alguna ocasión Samuel Ramos y que delata la necesidad de ajustar la vida de la nación, y de nosotros mismos, a ciertas normas de pensamiento que por su urgencia o su necesidad, o simplemente por su presunta e intrínseca racionalidad, consideramos justas.

Los antecedentes y motivos particulares de cada uno de ellos responden igualmente a circunstancias y eventos que en su mayoría han tenido lugar y efecto en las instituciones educativas que generosamente me han brindado la oportunidad de colaborar en sus proyectos: la Universidad de Guanajuato, la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de Querétaro y la Universidad Autónoma de Madrid; universi-

dades públicas, no hay que olvidarlo, entre cuyos miembros, o por lo menos entre algunos de ellos, he encontrado la calidez y la solidaridad que requieren el ejercicio de una forma y una materia de pensamiento que tradicionalmente no han sido bien vistas en la academia y que aún hoy son objeto de desprecio y recelo.

Mi formación filosófica se inclinó desde un principio hacia esa manifestación del pensamiento “práctico” que a falta de mejor nombre conocemos como ‘filosofía de la historia’. Porque también, desde muy pronto, asumí que los problemas que suscitaba la ingente tarea de comprender a México (y más aún, de *transformarlo* en el sentido de la belleza y de la no violencia) no podían ser abordados en otro ámbito que no fuera el de su propia historia y, con mayor razón, el de “la consideración pensante de la misma” como decía Hegel. Es decir; que aun cuando espontáneamente podía asumir que el conjunto de disciplinas universitarias abocadas al estudio de lo social, lo político y lo humano ocupaban un lugar central y protagónico en el desenlace de un urgente ejercicio de conocimiento (y acaso de transformación), éste no sería finalmente sino una suerte de materia prima, un conjunto de datos, quizá precisos, pero también *inertes*, que aún tendrían que ser sometidos al trabajo del pensar, a un nuevo ejercicio intelectual resuelto ahora como *autoconocimiento*. Autoconocimiento que, siguiendo al Kant del ‘Noveno principio’ de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, tendría que provenir de una inaudita ‘crítica de la razón histórica’ que, por su estructura, sería la garantía de un saber necesariamente científico, pero, por su sentido, surtiría la fuente de la que mana la *comprensión* filosófica. De modo que, paralelamente a la publicación de dos larguísimos trabajos metafilosóficos sobre filosofía de la historia (*Crisis de la Razón Histórica*, el año 2000, y *Contribución a la crítica de la razón histórica*, en 2004), me involucré directamente en aquella tarea auto comprensiva a través de ese ejercicio teórico-filosófico que ahora podemos reconocer,

sin complejo alguno, como *filosofía mexicana*; aunque bajo la forma específica de una *filosofía de la historia mexicana*.

Esta aclaración es importante porque nunca me he considerado un historiador de las ideas filosóficas, dado que comparto con José Gaos no sólo una postura tendencialmente escéptica al respecto –sostenida en el juicio de que no puede haber una historia de las ideas al margen de una historia de las sociedades y los sujetos colectivos e individuales que las piensan–, sino, igualmente, porque mis investigaciones parten y se apoyan en la rotundidad de la sentencia marxiana: “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino es su ser social el que determina su conciencia”. Situados, pues, en la peculiar confluencia entre historia y filosofía, fueron publicados entre 1999 y 2010 los trabajos *Hacia la nada. Ensayo de interpretación histórica*, la antología *Ideas, historias y políticas del humanismo en Guanajuato* y los libros *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana* y *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, así como una media docena de artículos aparecidos aquí o allá o abandonados “a la roedora crítica de los ratones”.

En esa perspectiva han sido escritos, en ocasiones contemporáneamente a los arriba mencionados, los ensayos que componen esta colección. Sin embargo, como puede notarse en sus ejemplos más recientes, ese *entusiasmo* kantiano que en un primer momento animaba la idea de una historia mexicana resuelta en un destino “cosmopolita” –en tanto progresivo, armónico, solidario y feliz– ha terminado por estrellarse en el macizo muro de la catástrofe a la que ahora mismo nos enfrentamos. Ese solo hecho, en apariencia externo a las preocupaciones de orden filosófico, hubiera sido motivo suficiente para revisar a profundidad los postulados sobre los que en circunstancias menos dramáticas podría haberse construido una “idea de México” fundada en el conocimiento de su historia y templada a través de su consideración pensante. Pero el problema es que los choques que se

verifican en el mundo de la vida social terminan imponiendo su impronta al interior las conciencias. Interpelado por la mala calidad del tiempo que se vive, pero igualmente por la verdad rotunda de la frase de José Revueltas: “Ya no puede haber reposo filisteo. El intelectual es un militante y un abanderado, debe ser una luz o no debe ser nada,” emprendí desde luego la revisión crítica de mis trabajos para desterrar de ellos los resabios del entusiasmo ilustrado e historicista que lastraba mi posición de discurso en mis trabajos anteriores.

El resultado general de esa autocrítica puede expresarse en dos planos o momentos contiguos y firmemente articulados. El primero concierne a la crítica de la “idea de progreso”, el segundo, a la crítica de la “idea de nación”; ambas, y no por coincidencia contingente sino estructural, pilares discursivos de la Modernidad y parte del discutible telón de fondo en el que se proyectaban algunos de mis ensayos.

El ‘progreso’ puede ser entendido –de hecho así se le entiende de manera común y absolutamente acrítica– como pauta y medida, justificación y prueba de que el proyecto de la Modernidad es histórica y racionalmente necesario y posible. Relacionado con el bienestar material, ‘progreso’ es el paulatino y constante mejoramiento de los medios, condiciones y procesos prácticos que contribuyen al sostenimiento y la reproducción de las sociedades humanas, lo que incluye la ciencia, la técnica y los espacios urbanos; se mide por la cantidad y la calidad de satisfactores disponibles y se califica en función de la calidad de vida que éstos procuran. Por su parte, en el plano político-social, el progreso implica la aparición y el arraigo de instituciones jurídico-políticas cuyas estructura y funciones norman y garantizan las libertades y la reproducción ampliada de sus propias condiciones de posibilidad. Su medida es la formación y el perfeccionamiento del Estado, las leyes y los mecanismos de participación ciudadana en los asuntos públicos, sintetizados en la palabra ‘democra-

cia'. Finalmente, en el plano cultural o espiritual, progreso significa "progreso moral", es decir, autonomía de la voluntad, valerse de la razón y pensar por cuenta propia. En muchos casos se aplica pertinentemente al *proceso de civilización* que a lo largo de la historia ha llevado a cabo la humanidad y cuya finalidad esencial es el desarrollo y la realización integral de las libertades y las facultades humanas. Regularmente se ejemplifica este tipo de progreso a través del desarrollo y perfeccionamiento de la vida ética, las artes y las letras. Hasta aquí el *mito*. Porque en el plano de la realidad el progreso de unos descansa sobre el atraso, la explotación, la miseria y la marginación de otros. "No hay documento de civilización que no sea a la vez un documento de barbarie", ha dicho Walter Benjamin a nombre de las generaciones de vencidos; esto es, de pueblos como "el nuestro", de naciones enteras cuya vida social, política y cultural transcurre en las antípodas del progreso mítico. Sin embargo, hay algo más: para que esta idea sea verdaderamente fructífera en su sentido apologético, es preciso que se conjugue con el concepto de una "historia lineal", con esa idea de la historia de matriz judeo-cristina que asume el devenir histórico como un "camino de salvación" o una "hazaña de la libertad", y que tiene en las filosofías providencialistas de Agustín o de Bossuet y en las filosofías ilustradas, historicistas o histórico-racionalistas de Herder y Condorcet, de Kant y Hegel, sus representantes máximos.

Por su parte, la nación –cuya figura propiamente moderna es siempre un Estado-nación– como figura emblemática de la Modernidad se sustenta teórica e ideológicamente en la idea, tan *mítica* como la idea de progreso, de que es un conjunto de hombres y mujeres que a través del tiempo y de diversos avatares conservan una misma lengua, comparten una misma historia y son adeptos a una misma espiritualidad. Sin embargo, una vez más, la *historia* y su consideración pensante nos muestran otra cosa. En realidad, el Estado-nación es una entidad artificial fruto de

lo que Walter Benjamin llama “violencia mítica”, misma que, por una parte, se verifica a través de la acción y representación política de grupos de propietarios privados que utilizan en su favor la organización estatal-nacional para operar –en condiciones de dominio y monopolio– los procesos de acumulación y gestión de la riqueza y el capital; tanto para mantener esa representación y ese dominio hacia el interior del propio espectro estatal-nacional como hacia el exterior, es decir, otros estados-nación frente a los que ostentan la representación “legítima” de sus intereses particulares bajo la apariencia de “intereses nacionales”. Pero para que eso suceda, el Estado-nación ha destruido, desnaturalizado o reprimido tanto las naciones originarias del pasado como las formaciones comunitarias o no-nacionales del presente, abriendo la posibilidad de que con los restos de dichas naciones y comunidades, bajo la impronta de una sola lengua, una sola historia y una sola ideología, pueda hablarse de una ciudadanía única o un “pueblo” y de una entidad estatal que lo *representa*, ahora en el doble plano de lo nacional-cultural y lo económico-político. Una vez más, ante el hecho mismo de su construcción histórica, la nación moderna queda exhibida como un mito. Un mito que oculta –tal y como lo hace la consistencia universal y abstracta de la idea de progreso– ^{que} *históricamente* la necesidad y la presencia de un Estado-nación es siempre efecto de la violencia, de la división y de la lucha entre sus individuos y colectividades, pero nunca de una unión espontánea o un “destino”. De esto se puede inferir que toda entidad estatal-nacional –y el caso de México no es la excepción– ha sido efecto de una articulación forzada y unilateral, cuando no abiertamente violenta, de los muy distintos sujetos históricos, culturales y sociales que la forman.

Ahora puede quedar claro a qué responde la necesidad de leer crítica y autocriticamente los ensayos que forman este libro. Sobre todo aquellos en los que estas consideraciones críticas sobre el progreso y la nación son débiles o francamente ausentes.

Primeramente en los que lo histórico aparece encuadrado en un proceso siempre progresivo, siempre “hacia mejor” (Kant), y que en el caso de la escala con la que medimos la “historia patria”, cifrada ella misma en figuras “progresivas” –antigua, colonial, independiente y contemporánea–, generalmente se entiende como evolución constante, como un dejar atrás, por medio de un borrón y una cuenta nueva, lo viejo, lo caduco, lo que no se allana a la impronta del progreso o peor aún, del cumplimiento de un *destino*. Hablamos asimismo de ciertos lugares y desarrollos en donde predomina el uso acrítico del “nuestro” o el “nosotros” con los que se arropa la idea de que México es y ha sido una y la misma entidad “a través de los siglos”, o de que actualmente ha dejado de ser –gracias a sus “revoluciones”, sus instituciones modernas y su particularísima idiosincrasia cultural-popular–, “la nación de unos cuantos”; esto es, aquellos lugares en donde, cuando se escribe ‘México’ o ‘nuestra nación’ no queda suficientemente claro que hablamos de una *Idea* y no de un conjunto de realidades históricas cuyos distintivos son la discontinuidad, la ruptura y el desgarramiento. Porque solamente en el dominio de la Idea, pero no de la realidad histórica, es posible que expresiones como “*fui*mos conquistados por europeos” o bien “hoy los *mexicanos* vivimos en la normalidad democrática” no resulten ideológica o filosóficamente ridículas, aunque en rigor sean rotundamente falsas.

No se trata, empero, de dejar todo atrás. Porque creo, siempre y cuando las ajustemos a un severo y permanente proceso de autocrítica, que siguen siendo justas las consideraciones relativas a la necesidad *teórica* de una “gramática de la mexicanidad”, hablar en voz alta de la existencia cierta y firme de la filosofía mexicana o la pertinencia y el uso crítico de la categoría “filosofía dispersa”; e inclusive, porque aun descansando sobre expresiones tan míticas como *novedad*, *identidad* o *destino*, el talante histórico-filosófico que compromete el *conocernos*, pero con mayor

razón el comprendernos” no puede desterrarlos de la escena por vía de su negación o su ignorancia –aunque ese ‘nos’ siga siendo problemático–; ahí están, conforman el *corpus* secular y la suma de esfuerzos de un largo y doloroso proceso de autoconocimiento filosófico. Finalmente, tampoco hay que perder de vista que la mayoría de los desarrollos argumentales que se arriesgan a lo largo de estos ensayos conservan un carácter provisional y programático; constituyen, como se dijo en alguno de ellos, no más que un proyecto de investigación.

REFERENCIAS

- Béjar Navarro, Raúl y Héctor Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, UNAM/Siglo XXI, México, 1999.
- Bartra, Roger, “La revolución domesticada. Del bonapartismo pequeñoburgués a la institucionalización de la burguesía”, *Historia y sociedad, Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista*, vol. 6, verano de 1975.
- Benjamin Walter, *Tesis sobre el concepto de historia*, traducción de Bolívar Echeverría, ContraHistorias, México, 2002.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “Historias que no son todavía historia”, en *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980.
- _____, *México profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México, 2005.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, REI, México, 1991.
- Caso, Antonio, José Vasconcelos *et al.*, *Las conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 2000.
- Córdova, Arnaldo. *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, Era/UNAM, México, 1972.

- Cornford, Francis M., *La filosofía no escrita*, Ariel, Barcelona, 1974.
- Cosío Villegas, Daniel, *El sistema político mexicano*, Joaquín Mortiz, México, 1982.
- Cicerón, “Los oficios”, en Cicerón y Séneca, *Tratados morales*, Grolier/Jackson, México, 1973.
- Díaz Ruanova, Oswaldo, “El ser del mexicano”, en *Los existencialistas mexicanos*, Rafael Giménez Siles, México, 1982.
- Diccionario Porrúa, Historia, geografía y biografía de México*, sexta edición, Porrúa, México, 1995.
- Echeverría, Bolívar, “Presentación” a *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986.
- _____, “Posmodernidad y cinismo”, en *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista, México, 1997.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1972.
- Gaos, José, *De antropología e historiografía*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1967.
- _____, *En torno a la Filosofía Mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980.
- _____, *Obras completas VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. UNAM, México, 1990.
- _____, *Las ideas y las letras*, prólogo y selección de textos de Fernando Salmerón, UNAM, México, 1995.
- _____, *Filosofía de la filosofía*, antología, selección y nota editorial de Alejandro Rossi, FCE, México, 2008.
- Garibay, Ricardo, “Emilio Uranga. 14 de noviembre”, en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México, 1991.

- Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, El Caballito, México, 1971.
- González Rojo, Enrique, *Ensayo sobre las ideas políticas de José Revueltas*, Domés, México, 1987.
- Jiménez de Báez, Ivette, Diana Morán y Edith Negrin, *Ficción e historia. La narrativa de José Emilio Pacheco*, El Colegio de México, México, 1979.
- Kirschhoff, Paul, *Mesoamérica*, ENAH, s/f (ed. mimeografiada), México.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1962.
- López Velarde, Ramón, “Novedad de la Patria”, en *La grulla del refyán. Antología*. Gobierno del Estado de Zacatecas, Zacatecas, México, 1999.
- Medina Peña, Luis, *Hacia el nuevo estado. México, 1920-1994*, FCE, México, 2000.
- Ortega Esquivel, Aureliano, ¿Existe una filosofía mexicana?, disponible en: www.ahf.filosofia.es/index.php/biblioteca-virtual/catalogo/
- _____, *Hacia la nada. Ensayo de interpretación histórica*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México, 2000.
- _____, *Historiografía e identidad. Ensayos de filosofía de la historia mexicana*, La Rana, Guanajuato, México, 2009.
- _____, “Thinking the Mexican Revolution. Philosophy, Culture and Politics in México: 1910-1934”, *Rupkatha, Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, vol. 2, núm. 3, Mayo de 2010, pp. 247-255.

- _____, “¿Qué pregunta la filosofía desde América?”, en Cristina Ramírez Barreto, *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas*, Abya-Yala, Quito, 2011.
- _____, “Años de peste”, en *El Viejo Topo*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2011.
- _____, “Las independencias latinoamericanas en el laberinto de un esclarecimiento defectuoso”, *Crisis & Crítica*, núm. 2, revista virtual, Universidad del Valle, Cali, otoño de 2013, disponible en: <http://cvisaacs.univalle.edu.co/crisisycritica/>
- Pacheco, José Emilio, *No me preguntes cómo pasa el tiempo*, Era, México, 1969.
- _____, “Alta traición”, en *Clásicos de la literatura mexicana. La poesía: siglos XIX y XX*, Patria/Promexa, México, 1992, p. 795.
- _____, et. al., *En torno a la cultura nacional*, México, SEP/80/FCE, 1982.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM, México, 1966.
- _____, *Historia de la filosofía en México*, CNCA, México, 1993.
- Renan, Ernesto, ¿Qué es una nación?, Conferencia dictada en la Universidad de París el 11 de marzo de 1882, edición digital, Franco Savarino, 2004.
- Revueltas, José, *México 68. Juventud y revolución*, Era, México, 1978.
- _____, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Era, México, 1980
- _____, *Dialéctica de la conciencia*, Era, México, 1982.
- _____, *Ensayos sobre México*, Era, México, 1985.
- Rivera, Diego, “José Guadalupe Posada”, en *Arte y política*, Grijalbo, México, 1978.

- Scheler, Max, *Sociología del saber*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- Silva Herzog, Jesús, *Trayectoria ideológica de la Revolución Mexicana y otros ensayos*, FCE/SEP/CREA, México, 1984.
- Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Ediciones del Gobierno de Guanajuato, Guanajuato, México, 1990.
- _____, *Astucias literarias*, Ediciones del Gobierno de Guanajuato, Guanajuato, México, 1990.
- _____, *Ensayos*, Ediciones del Gobierno de Guanajuato, Guanajuato, México, 1992.
- _____, *¿De quién es la filosofía?*, Ediciones del Gobierno de Guanajuato, Guanajuato, México, 1991.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.
- Wolff, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1967.
- Zagal, Héctor, “Ramos tenía razón”, *Letras libres*, mayo de 2010.
- Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México, 1978.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

El artículo “Filosofía mexicana [una reconsideración crítica]” ha sido escrito en varias etapas y sufrido diversas transformaciones. Originalmente fue leído como Conferencia inaugural de los trabajos del Master en Pensamiento Español e Iberoamericano ofrecido por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 2008. Más tarde, con algunos cambios, apareció como artículo en los libros *Reflexionando desde nuestros contornos. Diálogos iberoamericanos*, coordinado por Oscar Wingartz Plata y publicado por la Universidad Autónoma de Querétaro en 2009 y *Filosofía desde América. Temas balances y perspectivas (simposio del ICA 53)*, coordinado por Ana Cristina Ramírez Barreto y publicado por la editorial Abya Yala, de Ecuador, en 2011. La versión que ahora se publica ha sufrido numerosos y profundos cambios, entre estos, el que sitúa su problemática y desarrollo exclusivamente en torno a la filosofía y los filósofos mexicanos.

“Filosofía en México /filosofía mexicana” es inédito, aunque su versión primitiva fue leída como ponencia en el evento con el que el Seminario Permanente de Filosofía Mexicana, coordinado por la Dra. Carmen Rovira y los estudiantes y maestros que animan el Círculo de Filosofía Mexicana conmemoraron

los setenta años de la primera cátedra de Historia de la filosofía en México dictada por Samuel Ramos en 1941, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en agosto de 2011.

“Dos ensayos breves sobre la filosofía mexicana: *El pensamiento mexicano como discurso de la resistencia* y *Hacia una gramática de la mexicanidad*”, fueron originalmente escritos como ponencias. El primero tiene como antecedente un trabajo presentado en el XVII Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México A. C. realizado en la ciudad de Morelia en el mes de abril de 2014. El segundo, fue leído en el Simposio de Filosofía Mexicana realizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en noviembre de 2013. Ambos son hasta ahora inéditos.

El ensayo “¿Qué filosofía mexicana para el presente?” fue leído como conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro en agosto de 2017. Sin embargo, es resultado del desarrollo y ampliación de algunos apuntes e intervenciones diversas que, para su discusión, han sido presentadas con anterioridad en coloquios y eventos varios entre 2013 y 2016, ya sea en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa, la Universidad Autónoma de Madrid y la Universidad de Guanajuato.

“Sobre la actualidad filosófica de Ramos”, inédito, fue presentado como ponencia en el XVII Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México A. C., celebrado en la ciudad de Morelia en 2015.

El texto “Emilio Uranga, los libros y la filosofía” fue leído como Conferencia magistral en el marco de la inauguración del “Fondo Emilio Uranga” de la “Biblioteca Luis Rius” de la Sede Valenciana de la Universidad de Guanajuato y como acto inaugural del evento *Filosofía sin fronteras. Discusiones sobre filosofía mexicana*, celebrado en la ciudad de Guanajuato entre el 6 y 10

de junio de 2016. Cabe agregar que el apunte sobre el que se desarrolló el trabajo definitivo data del lejano año 2000, fue modificado para su fallida publicación en 2008 y sirvió como material de trabajo en un Seminario impartido en la Universidad Autónoma de Madrid en 2012.

“José Emilio Pacheco como crítico del relato patriótico” ha sido publicado previamente en dos ocasiones. En su primera versión, en la Revista *Semiosis*, del Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, de la Universidad Veracruzana, en su tirada de julio-diciembre de 2005; su título era “Notas para una declaración de principios. José Emilio Pacheco como crítico del relato patriótico”. Posteriormente, con esa misma denominación, formó parte de la compilación *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, publicado por Ediciones La Rana, del Gobierno del Estado de Guanajuato, en 2009. Se reproduce con su nombre corto y con algunos cambios mínimos.

Finalmente el texto “...verde es el dorado árbol de la vida’ Notas sobre el pensamiento de José Revueltas” fue leído como conferencia el mes de mayo de 2014 en el homenaje que la Universidad de Guanajuato, a través de la “Cátedra José Revueltas de Filosofía y Literatura”, rindió a José Revueltas en los cien años de su nacimiento. La versión que se publica fue enriquecida con abundantes notas y referencias bibliográficas.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector General

Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa
Secretario General

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz
Secretario Académico

Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo
Secretario de Gestión y Desarrollo

CAMPUS GUANAJUATO

Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta Barrera
Rectora

Dra. Claudia Gutiérrez Padilla
Secretaria Académica

Dr. César Federico Macías Cervantes
*Director de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades*

Dr. Andreas Kurz
Director del Departamento de Letras Hispánicas

Dr. Rodolfo Cortés del Moral
Director del Departamento de Filosofía

Dr. Aureliano Ortega Esquivel
*Responsable del proyecto de investigación
"Cátedra José Revueltas"*

Filosofía mexicana se imprimió en
noviembre de 2018 en los talleres de la
Imprenta Universitaria, ubicados en bulevar
Bailleres S/N, Silao, Guanajuato.
Tiraje: 500 ejemplares. Diseño de forros:
Lilian Bello-Suazo. El cuidado de la edición
estuvo a cargo de Ernesto Sánchez Pineda
y el autor.