

## FILOSOFÍA MEXICANA: UN LUGAR DE OBSERVACIÓN

AURELIA VALERO PIE

**RESUMEN:** Con el propósito de responder a la pregunta sobre la existencia de una filosofía mexicana, en este ensayo exploro cómo se desarrolla y asigna un significado a una tradición filosófica. A partir de cierto número de ejemplos, sugiero que hay dos ideas de tradición, basadas en supuestos muy distintos y con consecuencias igualmente divergentes. La primera se funda en la noción de rescate y descubrimiento; la segunda en una conjunción de prácticas y relatos, que puede identificarse con el término invención. Propongo que adoptar esta última idea de tradición permite trascender la visión acumulativa de la historia, abrir al cambio y hacernos responsables del sentido y orientación de la filosofía mexicana.

**Palabras clave:** filosofía mexicana; filosofía en México; descubrimiento; invención; relatos historiográficos sobre la filosofía.

**ABSTRACT:** In this paper I recommend a new answer to an old question, namely, whether there is something that can be properly called 'Mexican philosophy', understood as a philosophical tradition that revolves around a set of authors, works, and problems that provides a certain continuity over time. I argue that the key to this question is the meaning we assign to the term 'tradition'. When one claims that there is a need to rescue a tradition, whether it has been underrepresented or simply forgotten, the underlying assumption is that a tradition is something to be discovered. On the other hand, when one claims that no tradition exists objectively, but is forged through an active endeavor to make associations and engage in story-telling, then a tradition is something to be constructed or invented. Based on several examples, I demonstrate, not only that the latter conception is closer to the actual development of Mexican philosophy, but that for several reasons it's also more fruitful.

**Keywords:** Mexican Philosophy; philosophy in Mexico; discovery; invention; historiographical narratives of philosophy.

*En lo inmediato, así como en lo simbólico, en el sentido físico y también intelectual, somos en todo momento quienes separamos lo conectado o conectamos lo separado.*

Georg Simmel, “Puente y puerta”

En un ensayo publicado hace ya casi tres lustros, Guillermo Hurtado inquiría si existe la filosofía mexicana, entendida no como el trabajo de individuos dedicados a estudiar, enseñar y escribir filosofía en el territorio hoy conocido como México, sino como “propuestas filosóficas originalmente mexicanas, escuelas o estilos filosóficos nativos, comunidades de discusión que giren en torno a ideas planteadas por filósofos de nuestro país” (2007: 41). A conciencia, su pregunta replicaba aquellas otras que, de manera análoga, habían orientado y en ocasiones incluso capturado los debates en nuestra región desde hacía alrededor de un siglo, ya sea que se ponderara la existencia de una filosofía Hispanoamericana, la existencia de una filosofía Iberoamericana, la existencia de una filosofía Latinoamericana o la existencia de una filosofía circunscrita a algún espacio nacional. Al cabo de tantas décadas, sin embargo, la respuesta seguía—y sigue—sin parecer evidente y es que tanto el sintagma ‘filosofía mexicana’ como los términos que lo componen resultan problemáticos en más de un sentido. Con sus matices y gradaciones, las opiniones todavía se distribuyen entre principalmente dos posiciones encontradas, divididas entre quienes se han esforzado por argumentar que es posible descubrirla a través de un conjunto de rasgos, temas y preocupaciones recurrentes a lo largo del tiempo, y quienes consideran ambos términos—‘filosofía’ y ‘mexicana’—como mutuamente excluyentes.

De la respuesta de Hurtado hay un pasaje que me gustaría retomar para insistir, a mi vez, en una dimensión central para determinar la existencia o posibilidad de una filosofía mexicana. Al formular las condiciones para establecerla, afirmó: “No basta con la creación de filosofía original para que exista una filosofía mexicana. Se requiere, además, del funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos, y, sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiempo en la forma de tradiciones filosóficas propias” (2007: 45). El reto consiste, por consiguiente, en hacerse cargo de la temporalidad, para anudar los hilos entre el pasado y el presente, y, a la vez, preparar una trama abierta al futuro. Ahora bien, ¿en qué consiste una tradición o una corriente intelectual? ¿Cómo se identifica? ¿Qué le presta unidad, continuidad y coherencia al filo de los años, décadas e incluso siglos, de ser verdad que podemos hacerla remontar hasta las antiguas civilizaciones mesoamericanas? Ninguna de estas interrogantes es menor para quienes intentan demostrar la existencia de una filosofía mexicana, dado que ésta remite al problema en torno a cómo identificar una o varias tradiciones del

pensamiento distintivas y características, originales o auténticas, transmitidas en el curso de las generaciones.

### 1. Dos Ideas de Tradición Filosófica

Pese a que no siempre se define de manera explícita, es posible identificar por lo menos dos maneras de concebir una tradición entre quienes se han interesado por la filosofía mexicana. Una de ellas corresponde a quienes colocan el peso de la prueba en los resultados de un proyecto de *rescate*, de tal modo que surjan a la luz aquellas obras y autores insertos, en su opinión, dentro de estas coordenadas. Como indica el mismo término ‘rescate’, dichos esfuerzos se fundan en una idea de tradición como algo que existe independientemente de la labor misma del historiador e intérprete de la filosofía, como algo que se encuentra y que constituye, por ende, un hallazgo o un descubrimiento. Aducir, por ejemplo, que dudar de la existencia de una filosofía mexicana es producto de la ignorancia o la indiferencia, como lo afirmó en su momento José Gaos (1996, 2008), tendría como supuesto la noción de un pasado a la espera de ser encontrado, descubierto, recuperado, devuelto a la visibilidad. A contracorriente de ese conjunto de nociones y supuestos puede postularse, sin embargo, una idea distinta de tradición filosófica, aquella que la considera como un efecto de las prácticas mismas y del lugar de observación.

Con el propósito de ilustrar esta segunda idea de tradición y apuntar algunos de sus principales aspectos, refiero a continuación una cita de José Vasconcelos, extraída de su prólogo a *El neo-naturalismo norteamericano* de Patrick Romanell, publicado en 1956. En ese fragmento Vasconcelos recordaba el contexto en que conoció al autor, es decir, cuando éste preparaba una obra previa, *The Making of the Mexican Mind*, aparecida en 1952 y traducida un par de años después como *La formación de la mentalidad mexicana*. Afirmó entonces Vasconcelos:

México debe especial gratitud a Patrick Romanell por su libro sobre el pensamiento filosófico mexicano [...]. Cuando a mí se me presentó [hace ya más de diez años], indicándome el motivo de su presencia en México—el encargo de escribir un libro sobre filosofía mexicana—respondí sin vacilar: “Pues se conoce que tienen ustedes mucho dinero allá en el Norte, ya que le han dado la misión de *escribir sobre la nada, puesto que no existe una filosofía mexicana o una filosofía que pudiera llamarse tal.*” Sin embargo, después de un año de paciente esfuerzo que siempre estuvo iluminado de simpatía, Romanell hizo el milagro de examinar esa nada y extraer de ella un volumen que a todos nos dejó sorprendidos, por su exactitud, por su penetración, por su imparcialidad y, en suma, por el sentimiento cordial que lo anima. (1956: 7-8; las cursivas son mías)

A riesgo de contribuir a un mayor desencantamiento del mundo, me interesa analizar en qué consistió concretamente el “milagro” operado por Romanell. Tras una estancia de doce meses en México, en que se sumergió en la lectura de textos filosóficos y conoció a varios de los mayores filósofos que trabajaban entonces en el país, el autor se dio a la tarea de trazar, a lo largo de seis capítulos, un panorama de la filosofía en México, desde sus orígenes modernos y hasta la edad contemporánea. Tras proponer, en el primero de ellos, un contraste sistemático entre lo que Romanell designó como “las dos Américas,” el segundo capítulo describe los antecedentes del pensamiento filosófico nacional, en particular a raíz de la lucha contra el positivismo y el esfuerzo por establecer coordenadas intelectuales forjadas en nuestro propio tiempo y espacio. Sendas secciones consagradas a Antonio Caso y a José Vasconcelos dan cuenta de sus respectivas ideas y magisterios, entendidos como el punto de arranque de una disciplina que por aquellas fechas comenzaba a profesionalizarse. El quinto capítulo, por su parte, examina los desarrollos filosóficos en los años inmediatos a la escritura del libro, desarrollos multiplicados y fortalecidos gracias a la llegada de muy destacados pensadores españoles. El conjunto se cierra con una sección de referencias, concebida para invitar a explorar, con mayor detalle y a profundidad, las rutas abiertas en la filosofía mexicana.

Entre la “nada” y el repentino surgimiento de una filosofía mexicana se encuentra, por lo tanto, la escritura de una narrativa que, además de identificar referentes textuales, actores y sucesos, articulaba cada uno en una secuencia dotada de sentido. Autores sin clara asociación previa, fuera ésta intelectual, temporal o geográfica, aparecían ligados por vínculos de influencia y lazos genealógicos, esto es, según un sistema de clasificación que distingue entre precursores y continuadores, pioneros y epígonos, maestros y discípulos. Asociaciones antes insospechadas quedaron igualmente al descubierto, como al poner en paralelo a William James y a José Ortega y Gasset, con lo cual Romanell, además de hacer inteligible el relato al público estadounidense, colocaba a la filosofía mexicana en una escala continental.

A partir de ese conjunto de filiaciones y selecciones, que naturalmente lo mismo incluían que excluían, el profesor dividió la historia intelectual del siglo XX en dos grandes etapas: la que se extendía de 1900 a 1925 y se ubicaba en la estela del pensamiento francés, y aquella otra que abarcaba el período posterior, con la asimilación de las ideas de origen alemán irradiadas desde España (1952: 146; 1954: 165). De este modo, aliados y rivales, propios y extraños, se fueron hermanando, consciente o inconscientemente, en la gesta de la filosofía mexicana, cuya continuidad se daba por supuesto gracias a un encadenamiento de tipo temporal e intergeneracional. Unidad, coherencia y permanencia aparecieron como el final expedito.

## **2. Filosofía en México**

Las conclusiones de *The Making of the Mexican Mind* fueron a todas luces del gusto de Vasconcelos, cuya filosofía encontró un lugar protagónico en el entramado histórico que había urdido Patrick Romanell. No obstante, al atribuirle el milagro de presentar por vez primera una filosofía mexicana, sus palabras desconocían y, por ende, desacreditaban otros esfuerzos análogos emprendidos en el pasado, en particular los de Emeterio Valverde Téllez y Samuel Ramos. Del primero son conocidas sus *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896), así como su *Crítica filosófica, o estudios bibliográfico y crítico* (1904). En unas y otra se dio a la tarea de “buscar y estudiar las obras de los pensadores mexicanos, para ver qué hallamos en ellas de original, o para seguir al menos la marcha de las ideas filosóficas en nuestra patria” (1904: i).

Con este propósito en mente, el canónigo y erudito pasó lista a las instituciones de enseñanza, bibliotecas, periódicos, revistas, libros y protagonistas de la filosofía en el país, partiendo del período prehispánico y hasta sus días. Sin embargo, ese ejercicio de recopilación y ordenamiento, más que conducirlo a identificar un conjunto de rasgos, si no privativos, al menos distintivos de las ideas surgidas en el espacio nacional, tenían por finalidad el refutar las “falsas filosofías,” esto es, aquellas que no armonizaban o se encontraban en abierta oposición con el pensamiento católico. Cualquier otra corriente intelectual predominante durante el siglo XIX, llámesele liberalismo, positivismo o racionalismo, quedaba desacreditada como expresión de un auténtico saber, mientras que, gracias al recurso a la lógica y a un método racional, se revelaba la Providencia como eje rector de la Historia.

Con todo, si Emeterio Valverde logró conquistar un lugar en la memoria, ello se debió a su *Bibliografía filosófica mexicana*, cuya primera edición apareció en 1907; ampliada y revisada, la segunda se publicó entre 1913 y 1914. Ambas versiones se componen de un gran número de fichas, en que se ofrece un recuento biográfico del autor en turno y se enumeran sus obras, cada una de las cuales cuenta con una breve descripción. Uno a uno pasó revista a cerca de 1500 filósofos, entre quienes se cuentan abogados, médicos, profesores, ingenieros y, sobre todo, miembros del clero secular. Gracias a los puntuales registros que ahí aparecen, también es posible conocer informaciones sobre las imprentas, bibliotecas, instituciones culturales, periódicos, revistas y traducciones que operaron o se desarrollaron en el país entre 1554 y 1914. A ese cúmulo de noticias—en algunos casos único vestigio que ha llegado hasta nosotros—responde que se considere la *Bibliografía filosófica mexicana* como un instrumento indispensable y punto de partida de la historiografía en esta materia y período.

Cabría, no obstante, formular diversas preguntas: ¿cumplió el padre Valverde con el objetivo, tal como se había propuesto, de mostrar la originalidad de las obras reseñadas, al igual que la marcha de las ideas en esta parte del planeta? ¿Es posible identificar, a partir de dicho repertorio, una tradición o una filosofía distintivamente

mexicanas? ¿Qué ofrece ese compendio al lector que recorre sus páginas? Ordenadas en estricto orden cronológico, las sucesivas entradas de la *Bibliografía* se presentan como valiosos trozos de información, sin indicaciones acerca de los potenciales vínculos que unen unos con otros, como no sea el que se infiere de su inscripción entre las portadas del libro. Y pese a haberse subrayado como una de sus mayores cualidades en tanto muestra de ecuanimidad y honestidad intelectual, tampoco resulta fácil reconocer un principio de selección, en vista de que con igual detalle registró tanto a los exponentes del neotomismo como a sus adversarios (Matute 1990). Se vislumbran, desde luego, ciertas preferencias, visibles en el espacio que prestó a ciertos autores como el filósofo católico español Jaume Balmes, cuyas ediciones en México se describen con particular profusión, pero es poco lo que permitiría apuntar hacia una tradición de sello mexicano.

Impulsado por la noción de un rescate—el rescate frente al olvido—Valverde Téllez pasó sus días en archivos y bibliotecas, y con frecuencia se le veía “en puestos y librerías de viejo, hurgando entre el polvo y la polilla, con riesgo a veces de equilibrio personal para atrapar el peregrino volumen y el folleto curioso” (Alfonso Junco, citado en Pérez Martínez, 1989: lxxii). Esa tan valiosa como paciente labor, que por cierto tanto agradecimiento logró granjearle, se basaba en una visión acumulativa de la historia, cuyos ideales regulatorios, no por ello asequibles, son la coherencia y la exhaustividad. Ello significa que la tarea de salvamento consistía en completar el gran cuadro de la filosofía a partir de aquellas piezas sueltas que se fueran encontrando: a mayor número, más cercanos nos hallaremos de alcanzar la totalidad. Más aún, que a cada uno de esos fragmentos le corresponde un lugar único dado de antemano se desprende de una creencia en particular, a saber, que el pasado filosófico es una entidad fija e inmutable. El ingenio y la creatividad intervienen, por lo tanto, únicamente en las estrategias de busca, mas no en los resultados. Conjurados así los peligros de la *poiesis*, quien emprende las tareas de rescate puede encontrar solaz y confianza en la idea de que su actividad equivale a un descubrimiento, el cual, con suerte, puede incluso adquirir los rasgos de una revelación.

Para hacer justicia a la labor de Emeterio Valverde Téllez es necesario afirmar, junto con Aimer Granados, que “más que historiador, fue un bibliógrafo” (2001: 170). A ese título, el principal mérito de su trabajo consistió en consignar cientos de autores y miles de obras, con lo cual demostró con creces que el país había sido prolífico en filosofía o, dicho de otra forma, que, tanto en el pasado como en el presente, había abundante *filosofía en México*. No obstante, que estos registros constituyeran una *filosofía mexicana* quedó falto de comprobación, debido, precisamente, a que el espacio geográfico sirvió como único referente, sin proponerse una articulación de tipo cualitativo y temporal. No es, pues, casual que sus escritos, carentes de vínculos y principios seleccionadores, se hayan considerado como umbral de la historia, a su vez punto de partida de cualquier tradición. “En las obras de Valverde—sostuvo, por

ejemplo, Oswaldo Robles, filósofo de orientación neoescolástica, muy activo en los años cuarenta del siglo XX—están ordenadas todas las fuentes para el estudio de nuestro movimiento filosófico: ningún investigador serio, que emprendiera la redacción de la historia de la filosofía en México, podría prescindir de ellas” (1946:16). Tenía razón, en la medida que los primeros intentos por demostrar, en forma de relato, la existencia de una filosofía mexicana, extrajeron de estas bibliografías numerosas informaciones, con lo cual se instituyeron como uno de sus principales sustentos.

### 3. Filosofía Mexicana

“Las *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* y la *Bibliografía filosófica mexicana* de Emeterio Valverde Téllez, son las únicas obras sobre la materia que existen en nuestro país, y cualquier investigación tiene que partir de esta base,” escribió Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*, publicada en 1943 (1985: 200). Según este autor, el prelado había logrado documentar con particular fortuna las ideas y los textos pertenecientes al período colonial, si bien las secciones relativas al siglo XIX resultaban deficientes. Sin embargo, más que el propósito apologético que había guiado la escritura, su mayor insuficiencia se encontraba en el orden del discurso.

Falta el esfuerzo—señaló Ramos en su crítica a Valverde—por desentrañar en todas [esas doctrinas] *la unidad de su desarrollo histórico*, si es que la hay. Los filósofos son presentados con referencia de sus datos biográficos y sus obras, pero falta situarlos en su ambiente histórico. [...] La filosofía escolástica es una filosofía que pretende sustraerse de la historia y colocarse en el plano de la perennidad, de lo eterno. [...]

No hay valoración objetiva de las doctrinas ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico y circunstancial de México. Le falta al autor para ello la *perspectiva de toda la historia de la filosofía*. (1985: 201; las cursivas son mías)

Es de suponer que superar ese conjunto de limitaciones constituía uno de los retos que Ramos se propuso al momento de emprender su propio relato. Mostrar la unidad a través del tiempo y adoptar una perspectiva histórica aparecían como dos condiciones insoslayables, en vista de que las informaciones sueltas eran incapaces de dar cuenta, por sí mismas y sin importar su número, de un recorrido a la vez colectivo, significativo y duradero. Así se entiende que en el prólogo de *Historia de la filosofía en México* describiera su tarea como la búsqueda de un objeto en particular, a saber, el de “una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años” (1985: 99).

A juzgar por el volumen mismo, enmarcar el período reciente suponía retrotraer la mirada hasta alcanzar los orígenes de la nación mexicana. De ahí que el recuento dé

inicio con la pregunta sobre la presencia de algún tipo de filosofía entre los antiguos pobladores del territorio. Y si bien su respuesta es negativa, debido a que a lo sumo pudo hallar concepciones religiosas con una función espiritual equivalente, el examen le permitió ir descubriendo los relámpagos de iluminación filosófica en el transcurso de casi quinientos años. Dividida en dos partes, la obra pasa entonces revista a los principales desarrollos de la disciplina en México, primero en su relación con España y después durante la edad independiente.

Con base en ese ordenamiento, mientras que Alonso de la Veracruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, y Benito Díaz de Gamarra aparecen como las figuras tutelares en el período colonial, Gabino Barreda, Justo Sierra y Antonio Caso tomaron a continuación la estafeta. Gracias a ellos y a muchos otros más, la filosofía en México experimentaba, al momento en que Ramos cerraba sus líneas, una época de renacimiento: a la par de haber alcanzado la “normalidad filosófica,” esto es, el haber logrado trascender los estrechos confines de aulas y bibliotecas para llegar a un público más amplio, el interés por la materia se había también generalizado. Poco o nada se ignoraba de lo producido en Europa, por lo que por fin había llegado el día de desasirse de su tutela y formular una filosofía propia.

Pese a reconocer que la filosofía mexicana era un proyecto a futuro y no tanto una herencia, *Historia de la filosofía en México* de Samuel Ramos consiguió revertir la tendencia a desestimar el estudio de las ideas producidas en nuestro propio tiempo y espacio. En virtud de un trabajo, no sólo de rescate y recuperación, sino de articulación en un entramado cargado de sentido, sus páginas debilitaron, por decir lo menos, el escepticismo que en un inicio entorpeció sus esfuerzos, en vista de que la mayoría “no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país que mereciera figurar en una historia especial” (1985: 99).

Contra esas nociones preconcebidas, Ramos desplegó un amplio repertorio que, además de incluir escritos rubricados por filósofos de formación, abrió un espacio a las ideas filosóficas dispersas en múltiples ámbitos y disciplinas. Ni unos ni otras se exponían, por cierto, de manera aislada o en alguna suerte de limbo intelectual; por el contrario, cada uno aparecía en un diálogo con sus pares, pasados y contemporáneos, al igual que en el contexto histórico específico en que se inscribieron. Se asentaban así las condiciones para dar forma a una tradición de pensamiento.

Desde su publicación y en virtud de su lugar pionero, *Historia de la filosofía en México* ha adquirido un carácter modélico para quienes han emprendido con posterioridad esfuerzos similares. Aumentado más que corregido, su inventario de autores y cortes temporales suelen retomarse en los panoramas históricos sobre la materia, así como el llamado a no ceñirse al estrecho campo de la filosofía profesional. Modélico también lo ha sido en el sentido de ofrecer un método de análisis, si bien es de resaltar que en su obra aparece enunciado, más que empleado en la práctica. Este



consiste en abstraer, de entre o por encima de las diferencias, aquellas notas o rasgos en común, en tanto garantes de la unidad y signo de la especificidad de esa tradición.

Aunque concebido en términos más amplios, dado que intentaba abarcar la filosofía hispanoamericana en su conjunto, dicho método aparece, por ejemplo, en la célebre caracterización histórica y formal de José Gaos, ideada en paralelo a la propuesta de Ramos. A partir de un examen que incluía los escritos de los pensadores más reconocidos a lo largo y ancho del continente, el filósofo transterrado identificó cinco rasgos dominantes, tal como apuntó en un largo artículo aparecido en tres secciones entre 1942 y 1943: el sentido estético, el privilegio de la palabra oral sobre la escrita, el gusto por el ensayo, la impronta literaria y la vocación política. Del carácter a la vez singular y compartido de esa suma de factores resultaba que había “una filosofía española por la lengua y el pensamiento” (1990: 51), afirmó Gaos en una tesis de profundas implicaciones para la comprensión de nuestra identidad colectiva.

Al comparar las respectivas propuestas de Samuel Ramos y José Gaos, Aureliano Ortega Esquivel observó con perspicacia que “lo que para el primero conserva todavía un fuerte tono de *búsqueda*, en el segundo aparece eventualmente como *hallazgo*” (2018: 57). ¿La filosofía mexicana se encuentra, pues, en el futuro o en el pasado? ¿Es una tradición por hacerse o una por perseverarse? Cualquiera que sean las respuestas, las interrogantes mismas ponen en evidencia que el conocimiento de obras, autores y contextos no basta para encontrar líneas de continuidad, dado que estas en gran medida dependen de las distinciones que operen en cada momento. Qué estamos buscando y cómo clasificamos determinará, no sólo qué se incluye y cómo se ordena, sino el sentido mismo de los objetos relacionados. Una tradición constituye, desde esta perspectiva, el resultado de un relato, pero también de una práctica y de una serie de actos: lejos de *descubrir* agrupaciones preexistentes, se trata de un proceso artificial por el que se *introducen* distinciones, conceptos y significados.

Con plena conciencia del papel activo que desempeña quien intenta concebir, no ya una filosofía en México, sino una filosofía mexicana, el propio Aureliano Ortega ofreció unos apuntes críticos, destinados a dismantelar ciertos prejuicios y a explorar diferentes vías de reflexión. La cabalidad de su planteamiento aparece en la invitación a repensar el concepto mismo de ‘filosofía’ y desligarlo de sus asociaciones con el pensamiento sistemático, del apego a un pretendido canon y del estilo distintivo del filósofo profesional. Desde este punto de vista, lo estrictamente filosófico se encontraría, no tanto en la correspondencia entre cierto escrito o expresión y las producciones avaladas por la academia, cuanto en la formulación de diversas preguntas que, para el caso mexicano, Ortega Esquivel ejemplifica con tres: la pregunta por la novedad que acompañó los primeros encuentros entre americanos y europeos; la pregunta por la identidad, ya sea del país o de sus pobladores; y la pregunta por el destino, sobre todo ahí donde se experimentó la urgencia de alcanzar libertad, autenticidad y autonomía (2018: 35-37).

Como último ejemplo, voy a detenerme en *Mexican Philosophy in the 20th Century*, no sólo porque representa la primera antología de textos en esta materia publicada en inglés, sino porque los editores, Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sanchez, Jr., tomaron una postura explícita en cuanto al significado de una tradición de pensamiento. A ese respecto lo primero que llama la atención es el reconocimiento de que la labor de selección y ordenamiento, lejos de reducirse a una tarea descriptiva por la que se registra, con mayor o menor fidelidad, un panorama filosófico establecido de antemano, es de carácter normativo. Ello significa que incluir y excluir, nombrar y clasificar, además de constituir operaciones que imprimen un significado y una orientación, también construyen su objeto, en este caso, la filosofía mexicana. A lo cual hace falta de inmediato añadir que sería un error considerar este gesto creador como un acto soberano, debido a que ninguna tradición está sujeta a una autoridad única e indivisible, ajena a las exigencias del tiempo. Por el contrario, entre los elementos condicionantes es preciso por lo menos incluir los relatos que hasta entonces la habían configurado, así como la recepción efectiva por parte de la comunidad a la que están dirigidos. Por todo ello, uno de los retos a los que nos enfrenta hoy la pregunta por la existencia de una filosofía mexicana consiste en la necesidad de dialogar con ese pasado y negociar el cambio, sin por ello reproducir las estructuras de exclusión y marginalización que las historias sobre esta corriente, en su gran mayoría, también han contribuido a alimentar y a sostener durante muy largo tiempo (2017: xxiv; Río 2022: 54-73).

#### **4. A Modo de Cierre: Inventando la Filosofía Mexicana**

A cuarenta años de haber dado a la imprenta su más célebre obra, Edmundo O’Gorman se hallaba todavía menesteroso de esclarecer el sentido que había prestado al término ‘invención’ de América, por oposición a la común idea de un descubrimiento. Tal como lo había asentado desde 1958, fecha de la primera edición, su propuesta interpretativa no negaba la existencia de un trozo de tierra adonde en 1492 desembarcó Cristóbal Colón; su trabajo rastreaba, en cambio, el proceso histórico por el que ‘América’ fue adquiriendo significado o, en el vocabulario de O’Gorman, su ser.

Los entes históricos—explicó décadas más tarde—cualesquiera que sean, no son lo que son en virtud de una supuesta esencia o sustancia que haría que sean lo son. Con otras palabras, su ser no les es inherente, no es sino el sentido que les concede el historiador en una circunstancia dada o más claramente dicho, en el contexto del sistema de ideas y creencias en que vive. (2009 [1992]: 953)

Tal es igualmente la acepción que aquí se quisiera invocar al aludir a la invención de una filosofía mexicana: no se trata de negar la existencia de manifestaciones filosóficas en el país, expresadas oralmente, por escrito o incluso en formatos visuales y sonoros, sino de señalar que ninguna de ellas posee, en sí misma, sus propias claves interpretativas ni, mucho menos, un lugar invariable dentro de alguna unidad o proceso de índole histórica. En este sentido, sólo la filosofía en México, en su calidad de objeto fijo e inerte, es susceptible de descubrirse o rescatarse; en cambio, una tradición, en tanto ente histórico, únicamente puede inventarse a partir de un trabajo de articulación constante entre el presente y el pasado.

Samuel Ramos fue consciente del tipo de operaciones involucradas al momento de escribir su *Historia de la filosofía en México*. Así se advierte en el prólogo de su obra, al afirmar que “la contribución personal que el autor reclama para sí, no es la presentación de las ideas filosóficas, aún muy deficiente, sino la construcción de un ordenamiento histórico, dentro del cual muchas ideas adquieren un sentido que aisladamente no tienen” (1985: 101). La acotación resulta de primer orden, porque de este modo Ramos nos recuerda que ordenar y clasificar implica no sólo incluir y excluir, sino dotar de sentido y estructura. Ambas acciones suponen elegir un marco de análisis, en el cual intervienen ciertas distinciones que funcionan, a su vez, como claves interpretativas. Referirse a una tradición filosófica mexicana es, desde esta perspectiva, una forma de mirar y de evaluar, es un hacer y no un descubrir.

Aunque puede considerarse un matiz, las consecuencias no son menores, dado que comprender la tradición como un relato y los actos que lo acompañan, como un proceso que no se limita a nombrar algo ya existente, sino que crea y organiza, nos permite ir más allá de una concepción acumulativa de la historia, en donde la fidelidad es susceptible de cuantificarse en el número de autores y de obras “rescatadas”; constituye una invitación a observar cómo operan las distinciones, discutirlos y contribuir a seguirlas renovando y transformando en función de las preguntas y necesidades del presente. Significa, por consiguiente, hacernos responsables, y no únicamente asumirnos como herederos, de una tradición. “Tampoco sólo cada uno de los sucesivos presentes de la historia es obra del respectivo pasado [...], sino que el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vista de los respectivos futuros,” escribió José Gaos en *En torno a la filosofía mexicana* (1996: 329).

Así, pues, a la pregunta sobre la filosofía mexicana se podría responder que esta no existe, si por ello se entiende una realidad histórica independiente del observador y del trabajo continuo de interpretación. Se inventa, sin embargo, a cada instante que emprendemos la tarea de vincular el presente con el pasado.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este ensayo se presentó en el XX Congreso Internacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica de México, en donde conté con los valiosos comentarios de Laura Soto, Fanny del Río, Raúl Trejo, Xóchitl López, Aureliano Ortega y Guillermo Hurtado. A

---

este último debo, en particular, la idea de contrastar las historias de la filosofía, en su forma de relato, con el tipo de trabajo bibliográfico que realizó Emeterio Valverde Téllez, con lo cual aparece de manera más nítida la distinción entre filosofía mexicana y filosofía en México.

## REFERENCIAS

- Gaos, José. 1996. *Obras completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y cultura en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, José. 2008. *Obras completas XV. De antropología e historiografía. Discurso de filosofía. El siglo del esplendor en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Granados, Aimer. 2001. "Emeterio Valverde Téllez y la 'orientación católica' en el pensamiento historiográfico mexicano." *Iztapalapa* 51: 167-180.
- Hurtado, Guillermo. 2007. *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Matute, Álvaro. 1990. "Reseña de Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, edición facsimilar, 2 v., estudio introductorio por Herón Pérez Martínez, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 13, núm. 13: 266-269.
- O'Gorman, Edmundo. 1995 [1958]. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O'Gorman, Edmundo. 2009 [1992]. "Fantasmas en la narrativa historiográfica." En *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, edición de Eugenia Meyer, 951-958. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega Esquivel, Aureliano. 2018. *Filosofía mexicana*. México: Universidad de Guanajuato.
- Pérez Martínez, Herón. 1989. "Bio-bibliografía de un bibliógrafo mexicano: Emeterio Valverde Téllez." En Emeterio Valverde Téllez, *Bibliografía filosófica mexicana*, iii-lxxxiv. Edición facsimilar. 2 v. Zamora: El Colegio de Michoacán
- Ramos, Samuel. 1985 [1943]. "Historia de la filosofía en México." En *Obras completas II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México. Historia de la filosofía en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Río, Fanny del. 2022. *Hacia una crítica ética de la historia de la filosofía en México desde una perspectiva de género*. México: Editorial NUN.
- Robles, Oswaldo. 1946. "El movimiento filosófico neoescolástico en México." *Filosofía y Letras*, núm. 23, jul.-sep: 103-129.
- Romanell, Patrick. 1952. *Making of the Mexican Mind. A Study in Recent Mexican Thought*. Prefacio de Edgar S. Brightman. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Romanell, Patrick. 1954. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Traducción de Edmundo O'Gorman. Presentación de José Gaos. México: El Colegio de México.

- Sánchez, Carlos Alberto, y Robert Eli Sanchez, Jr. 2017. *Mexican Philosophy in the 20th Century. Essential Readings*. Nueva York: Oxford University Press.
- Simmel, Georg. 2018 [1909]. "Puente y puerta." *Arquine*, 28 de septiembre. Consultado en: <https://arquine.com/puente-y-puerta/>
- Valverde Téllez, Emeterio. 1896. *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México*. México: Herrero Hermanos, Libreros Editores.
- Valverde Téllez, Emeterio. 1904. *Crítica filosófica, o estudios bibliográfico y crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*. México: Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León.
- Valverde Téllez, Emeterio. 1989 [1913]. *Bibliografía filosófica mexicana*. Edición facsimilar. 2 v. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Vasconcelos, José. 1956. "Prólogo." En Patrick Romanell, *El neo-naturalismo norteamericano*, 7-8. México: Universidad Nacional Autónoma de México.