

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE FILOSOFÍA Y CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN¹

José Luis Mora García
Universidad Autónoma de Madrid

*A los niños españoles que llegaron a
Morelia (1937). “México vida mía”,
“la tierra de Pancho” ,
“el país donde hay la libertad”,
como cantaban los exiliados españoles en
los campos franceses.
A los entrañables amigos mexicanos que
les acogieron y les proporcionaron una nueva vida.*

Resumen/Abstract

La filosofía es un saber que nació con pretensiones de legitimar el orden sobre la base de la unidad. Necesitó refundarse cuando el mundo se ensanchó y la organización política mayoritaria fueron los estados/nación, asentando el orden sobre criterios etnocentristas como respuesta a la multiplicidad. Se mantuvieron las formas de dominación. En la actualidad el reto viene dado por la necesidad de articular la pluralidad sin renunciar a la universalidad pero superando las formas de dominación y creando modelos que regulen relaciones desde posiciones sustentadas en la emancipación.

Palabras clave: filosofía, nación, unidad, multiplicidad.

Some comments on philosophy and nation-building

Philosophy was born with the pretension of legitimizing order on the basis of unity. A new foundation became necessary when the world widened and the nation state emerged as the preeminent political organization, establishing order based on ethnocentric criteria in response to multiplicity. Thus, forms of domination were maintained. The present challenge is given by the need to articulate plurality without renouncing universality, but overcoming forms of domination and creating models that regulate relationships from positions based on emancipation.

Keywords: Philosophy, Nation, Unity, Multiplicity.

José Luis Mora García

Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Enseña *Historia del Pensamiento español e iberoamericano*. Fue cofundador del Máster en *Pensamiento español e iberoamericano* y promotor del programa de Doctorado en Estudios *Hispanicos: Lengua, Literatura, Historia y Pensamiento* en la universidad en la que es profesor. Presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico (2004-2017), dirigió la *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano* durante ese mismo periodo. En 2015 recibió el Reconocimiento de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional Autónoma de México por su trayectoria en la docencia e investigación de las Humanidades. Ha investigado preferente sobre pensadores españoles de los siglos XIX y XX y de manera creciente sobre las relaciones entre las tradiciones de España y de las naciones americanas. Sobre estos temas ha enseñado en muy distintas universidades, ha promovido cursos, y es autor de numerosos libros y artículos.

La filosofía nació no en el origen de la humanidad sino cuando esta tenía ya un largo recorrido realizado. No así la literatura que habría surgido casi al mismo tiempo que el hombre hablante. Cuando los griegos de hace dos mil quinientos años se dieron cuenta de que no habría sociedad sin orden, es decir, sin unidad, tuvieron la genialidad de construirla sobre un anclaje seguro. María Zambrano, en un breve y preciso artículo, publicado durante su primera estancia en América, previa al exilio (Chile, 1937), titulado “La reforma del entendimiento”, nos lo dejó explicado con mucha sencillez: “La razón y el ser son descubiertos al mismo tiempo por el hombre griego, y su descubrimiento es el comienzo mismo de la filosofía”. Para ello sometieron a la propia razón y a la realidad a un proceso de reducción que, sin dejar de tener en cuenta “la realidad fluidiza e incaptable por su misma variabilidad”, se atuviera “a otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad y que esta realidad verdadera coincidía con la esencia misma de la razón”.² Hablamos de una doble reducción: de las distintas formas de realidad a *ser* y de las formas de conocimiento a *entendimiento*. Quedó así construida la herramienta que permitía crear la lógica del conocimiento y del orden del mundo, tanto del cósmico como del social. El politeísmo como legitimación del poder quedaba bajo control y lo mismo sucedía con el lenguaje que habría de atenerse –Aristóteles su hacedor– a los que conocemos como tres grandes principios de la lógica, principalmente el de no contradicción. La retórica quedaba fuera de este canon y quienes no se atuvieran a ese principio eran excluidos de la Academia. Había nacido un instrumento de conocimiento muy poderoso, base ni más ni menos que de toda la civilización occidental y su apuesta lo era por someter a la multiplicidad y a favor de la unidad. No quiere decir que no hubiera resistencias o que los propios griegos no se dieran cuenta de que no era tan fácil someter esa realidad “fluidiza”. Hace al-

gunos años Ignacio Gómez de Liaño escribió un lúcido libro, *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, en el que dedicó a Platón el segundo de sus capítulos: “La doble pedagogía”³ para demostrar que el filósofo griego no renunció en su propuesta educativa a reconocer el “poder *vital* de las imágenes, la música y la facultad imaginativa en general, pero [que], al mismo tiempo, fue el primero en señalar con el dedo la herida del inevitable conflicto que opone a esa esfera con la racionalidad”.⁴ Cierta pesimismo antropológico le habría hecho pensar a Platón que no es tan fácil alcanzar el estadio en que se halla esa realidad inmutable. Dicho de otra manera: superar el ámbito de las apariencias exige que el educador utilice cuantos medios “didácticos” tenga a su alcance pues no se puede, en puridad, ser *alguien* a menos que esté revestido de los papeles y máscaras con que transitar por la existencia. Este “bajar a tierra” no rebaja la enorme importancia del descubrimiento pero muestra, ya en su inicio, las limitaciones con que habría de encontrarse ese nuevo saber llamado filosofía en la consecución de los objetivos máximos, trazados ya en el momento mismo de su nacimiento. Más adelante habremos de poner el nombre a esa limitación radical: la historia. Mas, nunca mejor dicho, habría de pasar tiempo para que llegara ese giro radical a aquella incipiente concepción.

Mas habría de ocurrir un hecho que vino a potenciar aquella herramienta, ideada por Platón y tecnicada por Aristóteles, y la haría perdurar hasta que el mundo se ensanchó definitivamente. Me refiero al famoso edicto de Milán promulgado por Constantino en 313 que certificó “la síntesis –tras el conflicto– entre la concepción greco-romana del orden y la teología cristiana”. Las consecuencias de esta potenciación de la inicial unidad las ha explicado muy bien un sociólogo español, bien poco conocido por cierto, Narciso Pizarro Ponce de la Torre, quien afirma: “La sacralización del Estado y la estatalización de la Iglesia, la tan celebrada ‘inteligencia’ entre ambos poderes, transforma en *cuestión teológica* todo cuestionamiento del orden social”.⁵ El orden medieval basado en la unidad de la fe y la razón terminó por asentarse en este reforzamiento

to del paradigma clásico griego aunque fuera *contra natura* pues, como nos recuerda el propio autor de este libro, “la concepción cristiana del hombre es *individualista* y conlleva un concepto del individuo difícil de asimilar para el pensamiento clásico”.⁶ De nuevo aquella herramienta epistemológico-política imponía su poder y el modelo de orden, pero con un precio alto: ya no solo había poetas irresponsables a los que expulsar por enseñar cosas inconvenientes para el orden al favorecer la doblez en el comportamiento sino que ahora habría herejes. Desde Nicea (año 325) quedó claro que el cumplimiento del dogma era la garantía del orden. Mas, ¿hasta cuándo podría mantenerse esta ecuación? Si la pluralidad nunca dejó de acechar la propuesta griega apoyada en el viejo materialismo de Demócrito y Lucrecio que sostuvo la libertad de los átomos tal como mucho más adelante sostendría Gassendi contra Descartes, incorporar al Dios de la tradición cristiana, y a la Iglesia poseedora de esa tradición, creó un modelo de racionalidad cerrado al servicio de la unidad, tan potente y monolítica que obligaría a la pluralidad, pronto renaciente, a buscar alternativas fuera de ese canon. Estamos ya en el siglo XIV camino del Renacimiento. Es el tiempo de Ockam pero, sobre todo, de Marsilio de Padua, quien en el *Defensor de la paz* abogaba por declarar hereje al propio Papa si osaba por usurpar el poder civil.

La forma de escritura que llamamos “literatura” no tuvo un nacimiento tan llamativo ni tan académico. Nació con la necesidad misma del hombre por expresarse, por dar cuenta de las necesidades de la vida y buscar cómo satisfacerlas. Estuvo, pues, vinculada a la multiplicidad desde sus comienzos y difícilmente podía renunciar a ella sin dejar de ser inútil. No tuvo pretensiones de legitimar ningún orden sino de mediar entre los distintos planos de la vida y fue desarrollándose a medida que surgían nuevas necesidades que exigían ser cumplidas. Digamos, con nuestro lenguaje, que tuvo un origen funcional y estuvo en posesión de los individuos que necesitaban poner nombres a las cosas, a las situaciones y a los propios estados interiores de los hablantes para poder entenderse. En este sentido, claro está, en su propio desarrollo tuvo que

ver también con el orden, mas no impuesto de arriba abajo sino realizado horizontalmente, tanto en términos espaciales como temporales pero sin someter –reducir– a estos dos componentes esenciales para la vida, sino dando cuenta de ellos en su extensión y en su discurrir. Saber, pues, no de dominio sino de acompañamiento, sin prescindir del instante ni del lugar mismo donde la vida discurre.

Así pues, la filosofía nació con pretensiones de universalidad, y como única forma de garantizar, de verdad, el orden del cosmos y el de la *polis*, apoyado luego por el espíritu “católico” de la Iglesia. La literatura, por su parte, tuvo como finalidad dar cuenta de las circunstancias –aunque aún no se llamaran así– y, si tuvo pretensiones de superar el espacio propio donde se producía, solamente lo podía llevar a cabo compartiendo la información sobre las experiencias. Su expansión desde la escritura, al menos tres siglos anterior a la filosofía, se produjo a través de los lectores, no de los discípulos. Es esta una diferencia muy relevante.

La doble dimensión de lo “práctico” y lo “teórico” quedó pronto establecida así como sus planos de actuación; cada una privilegió sus formas de expresión: épica, lírica y drama fueron las expresiones de la forma de escritura que llamamos literatura; el diálogo y la sobria exposición argumentada las que corresponden a la filosofía. Pero ya estaban ahí incubadas las propias deformaciones o los excesos de ambas que han ido, a lo largo de los tiempos, produciendo acercamientos o distanciamientos sobre la base inicial de la filosofía, asentada en la lógica –solidez de la argumentación– y la literatura haciendo lo propio en la retórica –capacidad de transmitir el contenido de la escritura–; sobre dos contenidos diferentes: la búsqueda de la unidad en una y la atención a la multiplicidad en la otra según se priorizara el pensamiento o la vida, por así decir, aunque sea de una manera un tanto simple. Pues en sus formas simples apenas han podido sostenerse.

El siguiente paso fue su ordenación social: lo que hoy llamaríamos sociología de las profesiones comenzó por su institucionalización, jerarquización, fijación de reglas, etc. En este proceso la filosofía llevó

ventaja y su incorporación a las estructuras políticas le dio un poder del que los escritores carecieron pues su lugar en la sociedad dependía casi en exclusiva de su propio prestigio o, en muchas ocasiones, de vivir a contracorriente del propio poder. Iniciado el proceso, todo adquiere una nueva dimensión pues accedemos al ámbito de la ortodoxia/heterodoxia en cualquiera de las variantes que se concreta en el estar dentro/fuera del grupo (miembro o extraño) como bien estudia la Psicología Social. Ya no solo hablamos de la legitimación del orden general sino del poder dentro del propio grupo. Digamos, en este sentido, que la filosofía nació como una forma de conocimiento conservadora y, en general, salvando excepciones, la lógica ha quedado del lado del poder y, cuando no ha sido así, ha necesitado abandonar sus formas clásicas de expresión, “literaturizándose”, a cambio de ser ejercida en la periferia de la academia. Podríamos recordar bastantes nombres ilustres, marginados en su tiempo, luego recuperados, una vez los intérpretes privilegiados les han reconducido tras lecturas rehabilitadoras. La literatura lo hizo como crítica del poder, mostrando las contradicciones de la lógica que adquiriría el estatus de supuesta, pero no ha dudado tampoco en buscar su lugar en la respetabilidad, incorporando contenidos y hasta géneros de la propia filosofía. Hasta existe, como es sabido, la literatura filosófica con autores privilegiados por los propios filósofos. Hoy, tanto la organización del conocimiento como el juego de aproximaciones y distanciamientos entre filosofía y literatura han recorrido un largo camino con sucesivas refundaciones, lo que indica que ambas fueron ingenuas al pensar que podían cumplir sus objetivos por sí solas.

Fue en torno al Renacimiento cuando se produjo la primera gran crisis del paradigma clásico (por utilizar la denominación del aquí citado Narciso Pizarro en línea con Thomas Kuhn). Muchas cosas habían ocurrido: viajes de largo recorrido que comenzaron a mostrar una pluralidad mayor de la conocida (en torno al Mediterráneo, se entiende), la llamada revolución de los astrónomos, crisis del realismo aristotélico, las nuevas formas de ejercer el poder producto del comercio, el proceso de urbani-

zación, cierta secularización de la sociedad (solo cierta pero importante aunque tuviera dificultades de manifestarse en los usos sociales) al tiempo que la pluralidad religiosa se proyectaba sobre el ámbito político y... América, un continente entero cuyos orígenes no eran griegos ni romanos, lo que añadía nuevos interrogantes a los que, hasta ese momento, se creía tener las respuestas adecuadas.

No fue casual que la renovación viniera también del sur de Europa, ahora un poco más hacia Occidente, de Italia y de la propia España (con Portugal), y que, enseguida, tuviera repercusión en la Europa naciente (recuérdese el discurso de Andrés Laguna en la Universidad de Colonia, 1543⁷), que, no tardando mucho, lo sería de los nuevos estados y que, desde la Península Ibérica se proyectara al otro lado del Atlántico. En definitiva, una multiplicidad social, política y de todos los órdenes no conocida hasta entonces que sometía a profunda revisión los intentos de mantener la unidad política desde la unidad del conocimiento que habían formado la física/metafísica aristotélica y la dogmática católica. Fue necesario volver a las fuentes clásicas pero para ser leídas en otra clave; al tiempo, se hallaron nuevas formas de escritura: primero en Italia; en España después. Se comenzaba a gestar la construcción del sujeto moderno como ha probado Rosa Rossi⁸ y ello con mucha anticipación a la propuesta cartesiana bien que en una línea muy diferente. Lo importante era constatar que se había gestado una importante crisis del concepto de objetividad sobre el que se había construido el pensamiento y el orden político hasta entonces.

Fueron tiempos de literatura, tras los cuales ya nada ha sido igual a la propuesta del orden del conocimiento y de la realidad tal como se había heredado de los griegos. No deja de ser significativo que haya sido un italiano, Ernesto Grassi —tan vinculado a Chile—, quien, como él mismo señala, decidió “abandonar Italia y emprender el descubrimiento de Alemania con Scheler, Nicolai Hartmann y Jaspers”, confesando a continuación que su “encuentro con Heidegger, en aquel entonces aún desconocido, fue meramente casual”.⁹ No es casual, en cambio, que recuerde sus encuentros con Ortega y Gasset de quien dice que “asistía de manera

esporádica a las clases de Heidegger entre 1919 a 1931”; y, sobre todo –nos recuerda–, con quien “comenté en repetidas ocasiones este rasgo ‘germánico’ fundamental en Heidegger”. A este punto se refiere algunas líneas antes cuando comenta lo siguiente: “Heidegger (al igual que, por cierto, la mayor parte de la tradición alemana) dirigió todo su esfuerzo al *redescubrimiento* del pensamiento griego, tradición esta que puede percibirse desde Hölderlin, Hegel y Schelling hasta él. Ello incluía un rechazo –casi siempre formulado polémicamente– del pensamiento latino como carente de importancia especulativa”.¹⁰

Todo esto no tendría más importancia si no fuera por las consecuencias derivadas de esta estrategia y bien es verdad que ni mucho menos toda la tradición alemana ha sido recelosa del pensamiento latino, pues buena parte de la filosofía germánica de los años centrales y hasta el final del XIX guarda una deuda notable con los países del sur de Europa, en reciprocidad con la influencia que luego ejercería Nietzsche en los intelectuales del fin de siglo, en el grupo de Ortega y en discípulos como Zambrano. Al igual sucedió con el naturalismo alemán de esos mismos años que tanta influencia tendría en España en los campos de la biología y la medicina como recordaba Santiago Ramón y Cajal en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1897).¹¹

En definitiva, lo que nos importa ahora es que Grassi ha sacado a la luz una visión fundamental para la cuestión que aquí nos ocupa: el nuevo estatus de la filosofía a partir del Renacimiento y el surgimiento de dos líneas o tradiciones que, sin oponerse frontalmente, suponen dos maneras de cultivar la filosofía y dos maneras de afrontar la vida y legitimar el poder. Sería muy prolijo aquí resumir la media docena de libros que Grassi ha dedicado al análisis de la propuesta latina acerca de la filosofía emergida en este sur de Europa que Grassi reflexionó en Chile y que había tenido a los humanistas como primeros protagonistas y a Giambattista Vico como su teórico más importante. Desde *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, creo que el primero de los editados en español (1993),¹² hasta los últimos, aunque en la producción de Grassi fueran

anteriores, el ya citado de *Retórica como filosofía* y *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*¹³ y *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*¹⁴ suponen una profunda revisión de las relaciones entre filosofía y literatura, con la ventaja que da escribir sobre un tiempo transcurrido desde un acontecimiento determinado. Claro está, esas relaciones repercuten de manera directa en la construcción de los discursos que han legitimado las naciones modernas. Adelantemos ya la diferencia que supone regirse por conceptos o identificarse con tipos: desde *El Quijote*, en España, al *Facundo* o al *Martín Fierro*, en Argentina, con Octavio Paz, Rulfo o Carlos Fuentes al fondo, desde la perspectiva mexicana.

Resumiendo mucho diremos que la complejidad renacida con aquel ensanchamiento del mundo, y la complejidad política en ciernes, fue producida por el nacimiento de la imprenta, la vida cortesana y sus múltiples estrategias, las clases o nuevos grupos sociales emergentes, la progresiva incorporación de nuevos sujetos a la vida social (no solo como seres pasivos sino como agentes), el nacimiento de los Estados seguido de las naciones progresivamente, los mestizajes sociales, como principales factores. Todo ello creó (dicho literalmente) un conjunto de situaciones que exigió fijar la legitimación del poder sobre bases nuevas. A su manera lo expresó Zambrano con las siguientes palabras: “Es en el Renacimiento cuando se siente de nuevo la angustia de los días de Grecia. La situación del hombre ha cambiado, ya no es el sentirse perdido en medio del enigma de los fenómenos naturales, sino que el hombre siente la duda intelectual”.¹⁵ En esos dos siglos, XVI y XVII, para tratar de superar esa duda, la literatura se demostró imprescindible porque se había puesto en primer plano que el hombre era responsable de sus acciones. El pensamiento cristiano recuperaba así aquel fundamento diluido en las categorías griegas diez o doce siglos atrás, pero esta situación exigía nuevas formas de expresión y conllevaba, inevitablemente, la crítica de las antiguas. Mas no podía prescindir de la mirada racional compartida con el pensamiento clásico durante esos mismos siglos por los resultados

obtenidos. Hablamos de una nueva forma de instalación en el mundo y la revisión de su relación con la naturaleza desde dos experiencias radicales, no desconocidas de los griegos ciertamente, que estaban convencidos tenían que controlar con nuevas herramientas.

La experiencia del tiempo, no ya como accidente sino como la sustancia misma del ser humano que se venía incubando desde las últimas décadas del XVI, se presentó en su radicalidad a comienzos del XVII; y, junto con esta primera constatación, la más radical aún de la dualidad en que el hombre se debatía: experimentó de manera igualmente radical que no había correspondencia entre su pensamiento y el funcionamiento del mundo. Es más, que este se dotaba de su propia “lógica”, o ilógica más bien, puesto que las imágenes que comenzaron a funcionar fueron: el mundo se ha vuelto loco, o el mundo es un laberinto o un teatro, etc. Una “realidad” que podía ser objeto incluso de una ensoñación creadora pues recuérdese que Dulcinea es quizá la protagonista de la famosa novela y aunque es fruto del encantamiento de don Quijote, no por ello es menos real que su hacedor.

En definitiva, había que aprender a vivir en un nuevo estado de cosas y construir un orden nuevo. Y a ello se prestó una amplia literatura. No olvidemos que el XVII es el siglo de los manuales, devocionarios y toda clase de literatura pedagógica. Estaba a punto de producirse un desplazamiento radical hacia una nueva racionalidad, nacida de la constatación de que el marco donde actúa el hombre no es propiamente, o al menos no solo, la naturaleza sino la historia. Habían pasado siglos desde el origen de la filosofía. Aquella unidad de entendimiento y ser se había resquebrajado definitivamente y hacía aguas también la que habían firmado la fe y la razón. Con ello el concepto de Providencia se situaba en el centro del debate y se marcaban caminos diferentes para las distintas filosofías (ahora en plural) cuyo desarrollo llega hasta nuestros días. Era un fenómeno nuevo: la filosofía misma se diversificaba según quedara adscrita a tradiciones religiosas o a los distintos Estados. Progresivamente se fue escribiendo ya en lenguas vernáculas.

Aún faltaba tiempo para que se crearan las repúblicas americanas, la del Norte hacia el final del XVIII y las emancipadas de España a partir de 1810 y, con más continuidad, desde los años veinte del siglo XIX con ritmos bien diferentes. Para entonces Europa había dibujado dos estados sobre bases nuevas: las de una iglesia nacional que asentó un nuevo modo de racionalidad no exento de violencia pues en el patíbulo murió Carlos I y fue en la revolución de 1688 cuando se legitimó la monarquía constitucional de Guillermo de Orange en la que rey y parlamento compartían soberanía. A este cambio había antecedido la Reforma protestante de la cual la iglesia anglicana era una de sus modalidades. Los ingleses se hicieron una iglesia y una monarquía a su medida. No la primera pero sí la segunda terminó por adquirir dimensión de universalidad con el apoyo teórico de John Locke y sus *Tratados sobre el Gobierno Civil* publicados en 1690 donde argumenta contra la monarquía como institución de derecho divino y pone las bases de la monarquía constitucional sobre la base del respeto a los derechos del individuo.¹⁶ Francia se consolidó como monarquía absoluta con la casa de Borbón, tras la Paz de los Pirineos en 1658 y Luis XIV como rey, y adquirió rápidamente un peso enorme en la política, la economía y la cultura. La Europa de las naciones-estado iba desarrollándose desde 1648, año de la paz de Westfalia. Se convirtió en el modelo dominante que sería la base de la Ilustración. La filosofía que conocemos como modernidad está asociada a este modelo político que alcanzaría su madurez en el XVIII y sus desarrollos posteriores: racionalismo y positivismo en el XIX, justo cuando llegaban las leyes de Reforma.

Estos modelos rehicieron el ideal de unidad de la vieja filosofía desde el poder de esos Estados, deductivamente, homogeneizando no los modelos políticos sino la cultura política sobre la base de una filosofía que Zambrano llamaría reduccionista y orgullosa al no tener en cuenta la multiplicidad¹⁷ que, como señalábamos, se refugió en la literatura y aun este refugio quedó sometido a las reglas del neoclasicismo. Basta pasear por las ciudades francesas para darse cuenta del barrido que hicieron de la historia

anterior. En Bordeaux apenas quedan unos restos del anfiteatro romano frente a la ciudad ilustrada de Montesquieu que luce ordenada con las reglas y cartabones del siglo XVIII. Fue la construcción de una universalidad de la cual ya había advertido la profesora norteamericana Catharine MacKinnon y con estas palabras lo hace la escritora argentina Graciela Maturo:

En nombre de una pretendida universalidad científica, insostenible al examen de lúcidos pensadores que vienen señalando su relativismo y sus limitaciones, han sido fijadas ciertas nociones reductivas sobre el hombre, la cultura, el lenguaje y las artes, que entran en abrupto contraste con el legado sapiencial de distintas culturas, incluida la occidental, de rica y plural formación. El Occidente que privilegió en los últimos tiempos una *ratio* científica, objetivante, y un impulso nihilista que sobrepasa sus propios límites, ha desarrollado también una tradición humanística que hoy se expresa en la voz de pensadores europeos y americanos.¹⁸

Efectivamente, al ser una filosofía construida dentro del Estado, de los nuevos estados, y serlo en coherencia recíproca, su éxito como discurso político dominante ha estado ratificado por la historia de los últimos siglos. El problema radica en lo que ha quedado fuera del discurso y las dificultades de otras culturas para constituirse como estados desde otras diferencias cuando los triunfantes han impuesto su dominio. Efectivamente, la filosofía anglo/francesa, luego con la alemana, han fijado los conceptos y su significado. Lo demás era periferia.

Claro, para eso hubieron de negar que España y, por extensión, los pueblos de lo que se llamaría América y la tradición católica en general hubieran tenido Renacimiento, esa primera modernidad, problemática ciertamente, pero aún confiada en el hombre como agente regenerador y no degenerador, previa a la razón del XVII, desconfiada de los sentidos y dispuesta a poner una barrera epistemológica, y por ende política, al genio maligno. Tener iglesia propia, es decir, nacional, se mostró factor decisivo para la construcción de la nueva organización política, pues bastó cambiar los clérigos por funcionarios del estado y someter a las iglesias (ahora en plural) al poder civil. Los imperios coloniales, principalmente el que puede llamarse segundo imperio británico, son hijos de este modelo, diferente

del que se ha llamado imperio español que aún se regía por factores y criterios de procedencia diferenciada. En este caso se realizó desde la experiencia medieval del proceso de colonización basado en la reconquista, lo que presenta diferencias con Portugal (estado independiente desde 1143 y unificado ya en 1249 tras la conquista del Algarve), cuyo proceso colonizador ha tenido diferencias con el español; y la unificación sobre la idea católica de los reyes de Castilla y Aragón. Pero, claro, la catolicidad no era una religión nacional sino universal. Eso marcaría el propio siglo XVI desde la llegada de Colón a las islas caribeñas, desconocedor absoluto de una realidad cultural plural como lo era la América prehispánica. Esto es bien conocido también y sus consecuencias se extienden hasta el proceso de las independencias si no lo hace hasta nuestros días.

A partir de aquí se ha interpretado en términos de Modernidad y No Modernidad lo que ha sucedido en los países anglosajones y en los países latinos, entre los países de las iglesias reformadas y los países católicos cuya iglesia es la que tiene estado propio frente a las reformadas que están, por así decir, nacionalizadas. Y esto ha condicionado, en todos los órdenes, la construcción de los Estados de nuestros países y del lugar que la filosofía ha tenido en este proceso, pues lejos de la coherencia antes mencionada, esta relación ha estado distorsionada, produciendo discontinuidades e interrupciones y hasta dictaduras o guerras civiles —que Francia e Inglaterra tuvieron al comienzo de la llamada Modernidad pero no después ya que la Revolución Francesa fue otra cosa—. Las fracturas producidas han llegado hasta fechas recientes del siglo XX.

La pregunta pertinente es si fue imposible la continuidad de un discurso filosófico político, a fuer de epistemológico y moral, que hubiera tenido continuidad en la construcción del Estado/Nación cuya estructura aún es problemática y que provocó que la monarquía española borbónica, precisamente la borbónica, no se diera cuenta del anacronismo que significaba querer mantener un imperio sobre las bases de construcción de un Estado/Nación, es decir, la homogeneidad. El tiempo que fue del grito de Hidalgo al programa radical de Morelos, ya no pronunciado

en defensa de Fernando VII que comprendía el reparto de tierras y la integración plena de los indígenas y mestizos a la sociedad, coincidió en el tiempo con la vuelta del propio Fernando VII quien restauró la monarquía absoluta en España. Todo este proceso se conoce bien en México como es natural. Todavía en 1825 Blanco White advertía en un artículo titulado “Consejos importantes sobre la intolerancia dirigidos a los hispanoamericanos”¹⁹ de los riesgos que tenía incluir al catolicismo como religión de Estado, pues eso favorece, precisamente, la intolerancia que se extiende a la lucha entre naciones y al odio entre individuos. Debía referirse Blanco White al Plan de Iguala de 1820 cuando Ruiz de Apodaca envió a Agustín de Iturbide a luchar contra los insurgentes, cuando en España había sido destituido Fernando VII, lo que hizo cambiar de opinión a Iturbide y le llevó a proclamar la independencia de México sobre las bases de la Constitución española de 1812, precisamente la constitución que sostenía al catolicismo como religión de estado. El papel de la religión que había sido resuelto en la construcción de las naciones anglosajonas distorsionaba la creación de las que estaban dejando de pertenecer a la corona española. La otra gran cuestión fue el centralismo contra la concepción federal. No me corresponde dar muchas más explicaciones sobre esta cuestión. Solo se trataba de responder a la pregunta antes formulada sobre las relaciones entre filosofía y construcción del estado en México y otros países como, con las diferencias que se consideran, ha sucedido en España. Solo tras el derrocamiento de Santa Anna en 1855 la ley Juárez abolió los privilegios clericales y restringió los militares. La ley de Reforma daba a México la estructura legal de un estado moderno pero no eliminaba los problemas de una sociedad plural para la cual ni la monarquía de los Austrias ni menos la de los Borbones, más centralizadora, había contribuido a reconocer aportaciones que hubieran sido muy importantes y que son precisamente aquellas que los amigos del Seminario de Historia de la filosofía mexicana, en la UNAM y en otras universidades mexicanas, portuguesas y españolas, vienen estudiando desde hace años. Me refiero a la Escuela de Salamanca o la Escuela ibérica

y luego la cultura criolla del XVIII mexicano con hombres como Alzate, cuyos textos son del mayor interés, así como los textos de los jesuitas que ha estudiado el grupo de Carmen Rovira. Puede verse, por ejemplo, el libro de Hugo Ibarra, *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848)*, que estudia las Instituciones elementales de filosofía cuya apuesta estaba abierta a la razón moderna en perfecta sintonía con los intereses de Verney, para quien la razón era clave como cultivo propio y, no menos, para la construcción de las nuevas repúblicas.²⁰ En España, por esos años, los liberales moderados, tras la primera guerra civil entre liberales y carlistas, intentaban también la reconstrucción de la nación y la construcción del estado cuyos avatares son bien conocidos y cuyas posiciones ambiguas o contradictorias con las jóvenes repúblicas americanas también. Se importó la filosofía alemana del krausismo, una filosofía de fuerte componente moral que desarrollaba una teoría organicista de la sociedad, en detrimento del positivismo francés como base. Aunque tuvo, sin duda, efectos beneficiosos en el campo cultural y en el educativo no fue capaz tampoco de contribuir a consolidar el estado por completo.

En México coincidió con el gobierno de los *científicos* de Porfirio Díaz, probablemente cuando supuso la incorporación al modo capitalista y al liberalismo económico. Son bien conocidas las consecuencias de este periodo y en España se conocen, igualmente, las consecuencias generadas por los gobiernos tecnocráticos que tuvieron su expresión durante la dictadura de Primo de Rivera y a partir de finales de los cincuenta con Franco. Consisten en dejar en suspenso la pregunta por el sentido y apostar por la eficacia a cambio de renunciar a las singularidades y diferencias. En definitiva, ha sido la apuesta por el positivismo, que se ha tenido por progresista en nuestros países siendo de por sí una filosofía bien conservadora. La cuestión radica en que hemos identificado conservadurismo con el tradicionalismo católico y hemos llamado progresismo a todo lo demás.

Podríamos seguir repasando nuestras historias a lo largo de xx, pero quiero llegar a los efectos políticos que tiene el *déficit* de conocimiento

de la propia tradición filosófica, pues eso determina su desubicación en la construcción del Estado al tiempo que condiciona negativamente este proceso, ya que no hay Estado bien construido sin proyecto filosófico al tiempo que la propia filosofía no tiene el lugar adecuado sin proyecto político definido. Esto se manifiesta en los planes de estudio tanto de la universidad como de la enseñanza secundaria. No es casual que en España un gobierno conservador haya querido suprimir no la filosofía que puede ser utilizada como púlpito, sino, precisamente, la historia de la filosofía que desvela el proceso de construcción del conocimiento como “legitimación” de un estado cuyos avatares quedan ocultos, lo mismo que sus anacronismos cuando los hay.

Hemos aprendido que cuando se vive de préstamos filosóficos o de procesos miméticos hay el riesgo de que nos entendamos con dificultad respecto del significado de los conceptos políticos, mismos que utilizamos para la construcción del Estado o de la Nación dado que cuando el pensamiento de un autor es trasvasado de una tradición a otra sufre mutaciones a veces profundas que no son explicadas. Pensemos en dos pares: universalismo-particularismo y tradición-progreso. Ambos han marcado la historia de nuestros países y podríamos hacerlos extensivos a otros.

Sobre los conceptos de universalidad y particularidad –que no deseo considerar antinómicos– recuerdo la entrevista que le hizo a Luis Villoro la revista *Concordia* el 3 de marzo de 1984 con preguntas de Raul Fornet y Alfredo Gómez-Muller, reproducida en el volumen homenaje que ha coordinado el profesor Raúl Alcalá.²¹ Resumiendo, podríamos decir que Villoro sostenía entonces que la apuesta del grupo Hiperión lo fue por la “autenticidad”: autonomía del pensamiento y “lucha contra la tendencia inveterada a la importación indiscriminada de modas filosóficas y a la imitación”; “adecuación del pensamiento a los motivos que inducen a filosofar, esto es, adecuación a los intereses y necesidades propias”. Hechas estas afirmaciones aborda la que considera “paradoja” entre la universalidad de la filosofía –considera que toda filosofía es una reflexión que trata sobre temas universales, con métodos y argumentaciones que

son compatibles universalmente— y “la especificidad que pudiera suponer un programa de autenticidad en la reflexión filosófica”, y concluye esta primera parte de sus respuestas sosteniendo que “la autenticidad no implica en modo alguno un tipo de pensamiento de lo peculiar, de lo distintivo, de lo que nos separa de otros pueblos”. Villoro, en aquella entrevista, se refugió en defender que “las circunstancias peculiares que condicionan al filósofo latinoamericano no son ellas mismas el tema sobre el cual debe reflexionar el filósofo latinoamericano”, en referencia a Zea, pues eso llevaría a centrarnos en lo que “nos separa y distingue” o en que el tema de nuestro filosofar sean “nuestras particularidades circunstanciales”. La entrevista es mucho más compleja de lo que pueden mostrar estas breves frases y, además, no sé si Villoro estuvo cómodo durante el transcurso de la misma.

En todo caso, tomemos el reto de que el debate filosófico debe centrarse en lo universal para, a partir de ahí, defender conceptos como la “dignidad del hombre” o el “universal humano”, tal como lo defendió también el humanismo renacentista que sostuvo la igualdad esencial al margen de estamentos, razas o religiones. Como señala Javier García Gibert en un excelente libro titulado *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*,²² esa idea “tuvo notable proyección histórica en la admirable apuesta de la teología moral española del siglo XVI por defender la igualdad esencial de los indígenas...” Y añade más adelante: “sobre este suelo de universalismo, el pensamiento humanista edificó su antropología y colocó como clave de bóveda, desde el comienzo de la época renacentista, el asunto de la universal dignidad del hombre, hasta el punto de que ese tema llegó a constituir casi un subgénero filosófico entre los humanistas del momento, apareciendo en innumerables obras, e incluso originando tratados o discursos específicos...” que no quedaron en la mera reflexión teórica sino que se estudiaron “sus implicaciones y sus causas” que conducían, podemos añadir, a una determinada forma de organización de la sociedad y a una determinada legitimación del poder. De tal manera que esa dignidad que se orienta a comprender la

bondad de la creación ya que cada cosa creada “era buena” se asienta en el “libre arbitrio” y, a partir de ahí, puede “regenerar” o “degenerar”. No es propio del hombre, pues, ser esclavo. Hay un proceso de dinamicidad que conduce a la regeneración o a la degeneración. “No es la suya –señala García Gibert– una centralidad ontológica sino “una centralidad estratégica para mejor examinar el mundo y tener opción de tomar con juicio las decisiones que le competen para constituirse”.²³ Ese constituirse es la “humanitas”, construida por el libre albedrío consistente en la acción de la voluntad para decidir lo que se quiere ser. Esta voluntad de ser quizá llegó hasta Cervantes y es el tema de *El Quijote*.

Como la historiografía nos ha negado el Renacimiento en su tercer estadio, tras los anteriores, de carácter no meramente filológico y retórico, o filosófico/teológico como el de Marcilio Ficino, sino ético, pedagógico y político que sería el propiamente español y también americano, el que Ambrosio Velasco ha llamado el “humanismo republicano”,²⁴ nos hemos quedado filosóficamente sin alternativa en los modelos políticos de la modernidad.

Podríamos comparar esta universalidad orientada a la concordia con los ideales del poshumanismo contemporáneo que se basan en el libre examen (frente al viejo concepto del albedrío) y la distancia entre los ideales y sus realizaciones agravada ahora en tiempos no de liberalismo sino de neoliberalismo. Así pues, lo que quiero decir con estos breves y apresurados apuntes es que el problema es más complejo que plantearlo en términos de universalismo/particularismo si se desea interpretar en clave antinómica, pues más bien se requiere una reflexión completa en términos de naturaleza e historia, que son los referentes, pues la bondad es un universal como lo es la libertad, pero como dijo Ferrater Mora, no hay “valores universalizables que no provengan de una cultura particular” o, dicho de otra manera, que “las formas de universalidad se alcanzan a partir de una cultura particular”.²⁵

El talón de Aquiles de cierta forma de comprender la filosofía ha sido siempre la pluralidad, y de esta consideración hemos partido; al igual

que de otras formas de conocimiento lo es el particularismo. De la primera ha nacido un universalismo vacío; de la segunda, los nacionalismos o localismos. Cuando hablamos de “unidad y pluralidad” estamos optando por una forma de filosofía no excluyente sino por una transversal y mucho más difícil de hacer que la filosofía de escuela, pues no puede quedarse en el análisis en la lógica del discurso sino que debe incluir la valoración de las consecuencias. Hoy sabemos cómo han operado los principios ilustrados, y cuando se lee la *Antropología* de Kant que tradujo, por cierto, Gaos,²⁶ o su *Pedagogía* que tradujeron Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual,²⁷ se entienden muchas cosas que la historia ha superado. Y eso aunque Kant sea un filósofo imprescindible.

Así pues, no se trata de universalidad *versus* particularidad o de unidad *versus* pluralidad sino de cómo se relacionan y cómo se construye una universalidad no negativa que supere el déficit que denunciaba Catharine Mackinnon, es decir, una universalidad que no deje a nadie fuera. Este modelo de racionalidad está por construir y apunta al sujeto intercultural que no trace de antemano un abismo –por utilizar la metáfora de Boaventura de Sousa al que puede seguirse con medida– para diseñar un discurso de regulación/emancipación frente a otro basado en la apropiación/violencia.²⁸ Paradójicamente estamos observando que el monopolio de verdad/falsedad concedido a la ciencia –en este caso a las ciencias sociales– nos está conduciendo a formas de neautoritarismo, por un lado, y a lo que se ha venido en llamar la post-verdad, por otro, es decir, a un relativismo no esperado que está minando las bases de las democracias. La globalización construida sobre la base exclusiva del libre-cambismo económico, impuesto por lo demás, está produciendo efectos nocivos por reducción y no afronta el problema real de cómo ordenar la diversidad o diversidad cultural.

En este sentido América es un laboratorio a cielo abierto donde se están jugando muchas bazas. Su buen o mal final puede arrastrar no solo a esta parte del mundo sino a otras. Mucho ha llovido desde el famoso lema de “civilización o barbarie” (Sarmiento) para saber que ya

no sabemos dónde radica cada una de ellas y en qué consisten. Mucho ha llovido también desde Martí, desde Rodó, desde los debates sobre “Nuestra América”, desde las propuestas históricas de Gaos, León Olivé, el último Villoro... Si hacemos caso a los mapas filosóficos de la América de lengua española y portuguesa trazados por Carlos Piñeiro, por Carlos Pereda, por Gabriel Vargas, por los trabajos que contiene el más reciente libro coordinado por Margarita M. Valdés titulado *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*,²⁹ podemos comprobar el difícil encaje de la reflexión sobre México en el marco de las orientaciones canónicas. A la pregunta que se hace Guillermo Hurtado: “¿Qué se requiere para consolidar una filosofía mexicana?”, se responde que “una filosofía mexicana tendría que partir de una reflexión acerca de su realidad. Para que vayamos más allá de la mera repetición de filósofos extranjeros, para que a partir de ellos hagamos nuestra propia filosofía, tenemos que repensar lo leído a la luz de nuestras circunstancias”.³⁰ Está bien; desde España se haría una afirmación similar. Pero nos falta decir qué aportación es imprescindible de la filosofía mexicana, o de la española, para esos “filósofos extranjeros” si quieren hacer una filosofía universal. Cuando los organizadores del Congreso de la Asociación Filosófica de México³¹ lo titularon “Filosofía: Razón y violencia” creo que incluyeron, más explícita que implícitamente, una interpelación radical a la función desarrollada por los filósofos profesionales en la construcción de la actual nación mexicana, de los Estados Unidos Mexicanos. Y esta interpelación la hacían extensiva a los filósofos de las naciones iberoamericanas, incluidas Portugal y España.

Parafraseando a Masson de Morvilliers, autor de aquella tan retórica como lapidaria pregunta, “¿qué se debe a España?”,³² podríamos preguntarnos ahora, después de dos siglos, ¿qué debe México, qué deben las naciones iberoamericanas a la filosofía y a sus filósofos? Si hacemos caso al diagnóstico en que se basó la propuesta de reflexión para el Congreso, la respuesta sería básicamente negativa o pesimista, muy problemática, al menos, en lo que concierne a la construcción del Estado, pues se trataba de analizar, precisamente, la razón (o razones) de la violencia,

sin excluir la relación que pudiera haber entre la propia razón y la violencia. Por consiguiente, la respuesta que estarían obligados a dar muchos ciudadanos a la pregunta formulada sobre quienes, por profesión, administran una parte importante de esa razón no podría ser favorable. No porque los filósofos sean especialmente violentos, más bien son seres pacíficos, sino porque la filosofía mexicana, y otras por extensión, no habrían elaborado un discurso capaz de legitimar un orden justo y, por consiguiente, no violento. No se olvide que la filosofía es un saber que nació de la necesidad de legitimar el orden y que esa ha sido su función. No hay, por este motivo, ninguna filosofía –de ahí la alusión plural en el título de este texto– que pueda ser considerada ingenua o neutra.

Nos quedaría incluir una breve reflexión sobre los conceptos “tradicción/progreso”, que no es menor. Hace unos años publiqué un texto en la revista *Valenciana* (Universidad de Guanajuato) que titulé “De *El Discreto* de Gracián a *El Hombre Mediocre* de José Ingenieros: tres siglos de ‘modernidad’ olvidada”.³³ Algunas referencias a este tema hacía ya entonces pues, al quedar circunscrito el concepto de tradición a la herencia católica sobre la que se asentó la primera unidad de los reinos de Castilla y Aragón en España y su exportación a las tierras con las que se encontraron, hemos conceptualizado como progreso las filosofías nacidas de los países reformados, lo que hoy llamamos genéricamente el mundo anglosajón. Hasta el punto de considerar al positivismo como una filosofía de esta naturaleza. Y con ello el rechazo a lo desarrollado en los ámbitos de los “frailes” polarizando los análisis y no viendo, como ponen de manifiesto los análisis realizados por Valentina Favarò, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini en su reciente libro *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*,³⁴ que los procesos han sido mucho más complejos y no han respondido a una sola polarización sino, en muchas ocasiones, a la creación de nuevas redes jerárquicas no polarizadas por un solo centro. Así lo hace el trabajo, “El imperio de los Austrias y el Atlántico. Propuesta para una nueva historia”, de Alejandra Ossorio de la Universidad de Massachusetts, quien sostiene lo siguiente:

El análisis de lo moderno desde la cultura política imperial *de lo nuevamente hecho en la autoridad de lo antiguo* permite cuestionar una amplia historiografía que caracteriza a una “Latinoamérica colonial”, y de forma más amplia al Imperio español, como índice de todo lo que *no es* moderno, y que conecta el nacimiento histórico y la expansión de lo moderno con el protestantismo en Occidente. Sin embargo, en lugar de entender la modernidad del mundo hispano de los Austria como una modernidad periférica colonial, y como ya he sugerido en otro lugar, una forma más productiva pasa por reformularla como una instancia barroca del *moderno metropolitano*, contemplando dónde tuvo esta modernidad (así como el Barroco, con el cual estuvo estrechamente conectada) sus múltiples orígenes, y cómo tomó diferentes formas en la medida en que su desarrollo respondió a condiciones y desafíos políticos, económicos y sociales, y emergieron simultáneamente en diversos puntos y regiones del imperio. Este moderno imperial, por lo tanto, fue metropolitano, ya que desde sus inicios las ideas, formas, y estructuras, así como sus influencias, no emanaron o fluyeron desde un solo centro hacia una periferia distante, sino que transitaban a través de múltiples espacios y lugares transformándose y regenerándose en formas que no siguieron una clara evolución progresiva y lineal.³⁵

Hasta el punto de que algunas ciudades como Perú podían mirar más, por ejemplo, hacia Filipinas que hacia España. Esta visión multilateral corrige la tradicional visión que hemos tenido y que no ha permitido ver las relaciones que se establecieron entre ciudades tejiendo una red jerárquica entre ellas. Esta autora habla de una “modernidad distintiva” con base en lo que denomina “una relación condicionada o gobernada por una *interdependencia* entre centros metropolitanos organizados jerárquicamente”.³⁶ Sea como fuere esto supondría revisar si el modelo respondió al concepto de imperio como lo indica Edward Said:

Usaré el término “imperialismo” como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; “colonialismo”, casi siempre consecuencia del imperialismo, como la implantación de un asentamiento en esos términos distantes. Como dice Michael Doyle: *El imperio es una relación, formal o informal. Puede lograrse por la fuerza, por la colaboración política, por la dependencia económica, social o cultural. El imperialismo es, sencillamente, el proceso o política de establecer o mantener el imperio.*³⁷

A la filosofía le molesta bastante cuando no es capaz de analizar los procesos en términos lineales pues se ve obligada a retomar géneros que considera literarios. Esto vale, también, para la relación tradición/progreso si lo vemos desde las obras del Barroco peninsular o del Barroco americano. El riesgo es no llegar a conocernos adecuadamente, con las consecuencias tan negativas que esto, ya lo sabemos, tiene para una correcta ubicación de la filosofía en su papel fundamental para la construcción del Estado. ¿Por qué ha sido el positivismo la filosofía que se ha presentado como alternativa a la salida de periodos que se han considerado tradicionales cuando esta, por sí misma, es una filosofía profundamente conservadora? ¿Qué consecuencias tienen los gobiernos tecnócratas? ¿Por qué solo es considerado progreso el trazado de una autovía y no tanto el reconocimiento de la pluralidad o cómo desarrollar modelos de racionalidad capaces de organizar la diversidad? ¿Por qué hemos quedado fuera del debate sobre lo que debe considerarse progreso?

Como el debate sería interminable podríamos remitirnos a los *Textos fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* en el marco de la Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural firmado por la UNESCO en 2005.³⁸ En su punto 8, del artículo 4 del capítulo III, define el concepto de Interculturalidad de la siguiente manera: “La interculturalidad se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo”.

A partir de aquí, ¿es posible la creación de un sujeto intercultural al igual que lo fue crear un sujeto trascendental? Posiblemente ese es el reto pues supondría superar el modelo de apropiación/violencia, base de cualquier modelo colonial por uno basado en la regulación que incorpore diversos modelos de conocimiento y diversas formas de expresión. Proyectos como los que se están desarrollando en América son la esperanza de salir de ese modelo unifocal que nos ha impedido fijarnos en otros modelos y otros países para apreciar formas de racionalidad más

próxima a la poética, lo que en absoluto significa ceder a la irracionalidad. En este sentido me parecen del mayor interés proyectos como el que está llevando a cabo en la UNAM el Dr. Velasco sobre “Nación, democracia y pluralidad”, pues ha sido este un “déficit” cuyos efectos han sido muy negativos en los países que llamamos latinos (incluida España), como venimos sosteniendo aquí, por cuanto ha tenido repercusiones de ese mismo carácter tanto para la filosofía como discurso de legitimación del poder (dadas las dificultades de articulación de las tradiciones que hemos considerado universales con las que hemos considerado propias) como para la propia construcción del Estado que se ha resentido, al disponer de buenos discursos propios pero no bien ubicados en la Academia. No basta con tener intelectuales inteligentes, que los hay, sino que su pensamiento debe estar en el lugar adecuado. El profesor Ambrosio Velasco y su equipo investigan de manera seria la mejor tradición mexicana con la finalidad de clarificar las aportaciones del pasado, las bases teóricas desde las cuales analizar el proceso y los autores del último medio siglo. Si ya analizaron la época colonial (sobre todo el siglo XVI con investigaciones de referencia en el ámbito internacional) y el periodo de la independencia, proponen ahora hacer lo propio con textos contemporáneos de filósofos, historiadores, antropólogos mexicanos (todos ellos de dimensión internacional: Villoro, González Casanova, Portilla, Bonfil, Montemayor y Stavenhagen) que deben ser incorporados para una renovación de la sociedad mexicana, de su democracia (que denominan “euroamericana” siguiendo a González Casanova) sobre las bases teóricas de una nueva concepción de la diversidad cultural en el marco de la Nación y el Estado. Esta línea de investigación es imprescindible y me parece una línea interesante en la reconstrucción para nuestros países de las relaciones entre Filosofía y Nación, yo añadiría Estado democrático pleno. Con ello podemos contribuir a corregir los modelos de universalidad negativa que ha construido en demasiadas ocasiones la filosofía, sustituida ahora por modelos transversales, más complejos pero más humanos y que no favorezcan formas de poder puramente tecnocráticas.

Notas

¹ Una versión reducida de este texto sirvió de base para el Seminario que bajo este título se desarrolló en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) dirigido por el profesor Ambrosio Velasco el día 22 de noviembre de 2018, tras la celebración en Aguascalientes del XIX Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México bajo el lema: “Mundo. Pensamiento. Acción”.

² Cito por la edición de Jesús Moreno: Zambrano, María, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998, p. 134. Inicialmente fue publicado en la revista *Atenea*, 140, Concepción (Chile), 1937, pp. 115-124. Con anterioridad a sus estudios universitarios María Zambrano tuvo oportunidad, en su propia casa, de apreciar la cultura griega: Pino Campos, Luis Miguel, *Blas José Zambrano García de Carabante. El arte de resumir: Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del Curso Académico 1910-1911*. Prólogo de José Luis Mora, Ediciones del Orto, Madrid, 2015.

³ Tecnos, Madrid, 1989, pp. 31-44.

⁴ *Ib.*, p. 41.

⁵ Pizarro Ponce de La Torre, Narciso, *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981, pp. 22-23.

⁶ *Ib.*, p. 21.

⁷ Laguna, Andrés, *Europa beaudentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés. Prólogo de Joseph Pérez. Valladolid, Junta de Castilla León, 2001.

⁸ Rossi, Rosa, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Tr. de Juan Ramón Capell. Madrid, Trotta, 1996 (ed. italiana de 1993).

⁹ Grassi, Ernesto, *Retórica como filosofía. La tradición humanística*. Nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna; Prólogo de Massimo Marassi; Tr. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015 (la edición inglesa es de 1980), p. 4.

¹⁰ *Ib.* Las cursivas son mías.

¹¹ Ramón y Cajal, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa Calpe, 1991. Las referencias aquí señaladas pertenecen a los dos primeros capítulos.

¹² Edición alemana de 1986.

¹³ Presentación de Emilio Hidalgo Serna. Tr. de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015. Ed. alemana de 1970. De este grupo forma parte también el libro del propio Grassi, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Tr. de Joaquín Barceló. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2008.

¹⁴ Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2017.

¹⁵ Zambrano, M., *o. c.*, p. 134.

¹⁶ Rivero, A., “Jean Locke, el “*Traité sur le Gouvernement Civil*” y el nacimiento del liberalismo europeo” en Rivero, M., *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 241-264.

¹⁷ Sobre este tema publiqué un largo artículo: Mora García, J. L., “Filosofía y Literatura. Elogio prudente de la multiplicidad”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 18. Número especial, julio 2017: *El Mestizaje Imposible. Afinidades Electivas y Relaciones Peligrosas entre la Filosofía y la Literatura*, Cenaltes Ediciones (Chile), pp. 47-80.

¹⁸ Maturo, Graciela, *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004, p. 74. En general todo el capítulo titulado “La voz y las huellas”, pp. 73-101.

¹⁹ Recogido en Blanco White, J. M., *Ensayos sobre la intolerancia*, Ed. de Manuel Moreno Alonso. Sevilla, Caja San Fernando, 2001, pp. 195-203.

²⁰ Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde/Zezen Editores, 2016. Reseñado por Mora García, J. L., *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano*, Núm. 22, 2017, pp. 304-306.

²¹ Entrevista a Luis Villoro realizada por Raúl Fornet y Alfredo Gómez-Müller: “En torno a la posibilidad de una Filosofía Latinoamericana” en Alcalá, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, pp. 187-199.

²² Madrid, Marcial Pons, 2010.

²³ Pertenecen estas frases al epígrafe “La genérica indeterminación del hombre y la conquista personal de la dignidad”, pp. 225-234.

²⁴ Velasco, A. (coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

²⁵ Están recogidas en la edición de Jordi Gracia, *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Ediciones do Castro, 2005, p. 48.

²⁶ Madrid, Alianza, 1991. La edición de *Revista de Occidente* es de 1935.

²⁷ Madrid, Akal, 1983.

²⁸ Sousa, B. y Meneses, M. P. (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014, p. 22.

²⁹ México, FCE/UNAM/IIF, 2016.

³⁰ *Ib.*, p. 114.

³¹ Ciudad de Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México. 26-28 de octubre de 2011.

³² Masson de Morvilliers, N., “Espagne”, *Encyclopédie méthodiques ou par ordre des matières. Géographie moderne*, vol. I, Paris, Pandoucke, 1782, pp. 554-568.

³³ N. 11, enero-junio, 2013, pp. 207-236.

³⁴ México, FCE, 2016.

³⁵ *Ib.*, p. 42.

³⁶ *Ib.*, p. 52.

³⁷ Said, W. E., *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama, 2001, p. 43. El texto de Doyle citado por Said está en *Empires*, New York, Cornell University Press, 1986, p. 45.

³⁸ París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005.

Referencias

- BLANCO White, J. M., *Ensayos sobre la intolerancia*, Ed. de Manuel Moreno Alonso. Sevilla, Caja San Fernando, 2001.
- FAVARÒ, V., Merluzzi, M. y Sabatini, G., *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, México, FCE, 2016.
- FERRATER Mora, J., *Variaciones de un filósofo. Antología*, A Coruña, Edicions do Castro, 2005.
- FORNET, R. y Gómez-Müller, A., “En torno a la posibilidad de una Filosofía Latinoamericana” (Entrevista a Luis Villoro) en Alcalá, Raúl (coord.), *Los caminos de la interculturalidad. Homenaje a Luis Villoro*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2015, pp. 187-199.
- GARCÍA Gibert, J., *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- GÓMEZ de Liaño, I., *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, Tecnos, Madrid, 1989.
- GRASSI, E., *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2017.
- GRASSI, E., *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Presentación de Emilio Hidalgo Serna. Tr. de Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015.
- GRASSI, E., *Retórica como filosofía. La tradición humanística*. Nota al lector de Emilio Hidalgo-Serna; Prólogo de Massimo Marassi; Tr. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez. Barcelona, Anthropos, 2015.
- GRASSI, E., *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Tr. de Joaquín Barceló. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma de Iztapalapa, 2008.

- IBARRA Ortiz, H., *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazábal (1748-1848)*, Instituto Zacatecano de Cultura “Ramón López Velarde/Zezen Editores, 2016. Reseñado por Mora García, J. L., *Revista de Hispanismo Filosófico. Historia del Pensamiento iberoamericano*, Núm. 22, 2017, pp. 304-306.
- KANT, I., *Antropología*, Trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.
- KANT, I., *Pedagogía*, Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Madrid, Akal, 1983.
- LAGUNA, A., *Europa heautimorumené, es decir, que miseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Ed. de Miguel Ángel Manjarrés. Prólogo de Joseph Pérez. Valladolid, Junta de Castilla León, 2001.
- MASSON de Morvilliers, N., “Espagne”, *Encyclopédie méthodiques ou par ordre del matiéres. Géographie moderne*, vol. I, Paris, Pandoucke, 1782, pp. 554-568.
- MATURO, G., *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- MORA García, J. L., “De *El Discreto* de Gracián a *El Hombre Mediocre* de José Ingenieros: tres siglos de ‘modernidad’ olvidada”, *Valenciana*, Universidad de Guanajuato, Núm. 11, enero-junio, 2013, pp. 207-236.
- MORA García, J. L., “Filosofía y Literatura. Elogio prudente de la multiplicidad”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 18. Número especial, julio 2017: *El Mestizaje Imposible. Afinidades Electivas y Relaciones Peligrosas entre la Filosofía y la Literatura*, Cenaltes Ediciones (Chile), pp. 47-80.
- PINO Campos, L. M., *Blas José Zambrano García de Carabante. El arte de resumir: Resumen de la Historia del Pueblo Griego y Discurso de Apertura del Curso Académico 1910-1911*. Prólogo de José Luis Mora, Ediciones del Orto, Madrid, 2015.
- PIZARRO Ponce de La Torre, N., *Fundamentos de la Sociología de la Educación*, Murcia, Godoy, 1981.
- RAMÓN y Cajal, S., *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- RIVERO, A., “Jean Locke, el ‘Traité sur le Gouvernement Civil’ y el nacimiento del liberalismo europeo” en Rivero, M., *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 241-264.
- ROSSI, R., *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*. Tr. de Juan Ramón Capell. Madrid, Trotta, 1996 (ed. italiana de 1993).
- SAID, W. E., *Cultura e imperialismo*. Traducción de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama, 2001.
- SOUSA, B. y Meneses, M. P. (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014.

UNESCO, *Textos fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005.

VALDÉS, M. M., (Coord.), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, México, FCE/UNAM/IIF, 2016.

VELASCO, A. (Coord.), *Humanismo novohispano, independencia y liberalismo: continuidad y ruptura en la formación de la nación mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Madrid: Trotta, 1998.



Recepción: 13 de diciembre de 2018

Aceptación: 4 de febrero de 2019