

# LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA, LATINOAMERICANA Y MEXICANA COMO FILOSOFÍA SIN MÁS

THE HISTORY OF SPANISH, LATIN AMERICAN AND MEXICAN PHILOSOPHY AS  
PHILOSOPHY PER SE

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA ESPANHOLA, LATINO-AMERICANA E MEXICANA  
COMO FILOSOFIA SEM MAIS

*Manuel López Forjas\**

Doctorado en Estudios Hispánicos: Lengua, Literatura, Historia y Pensamiento (Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español) de la Universidad Autónoma de Madrid  
Investigador de la Università degli Studi di Roma La Sapienza, Italia.  
[manuel.lopezforjas@gmail.com](mailto:manuel.lopezforjas@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-2797-1515>

**Fecha de recepción:** 16 de septiembre de 2022

**Fecha de aceptación:** 12 de enero de 2023

**Disponible en línea:** 8 de febrero de 2023

**Sugerencia de citación:** López Forjas, M. (2023). La historia de la filosofía española, latinoamericana y mexicana como filosofía sin más. *Razón Crítica*, 15, 1-20. <https://doi.org/10.21789/25007807.1967>

## Resumen

En este artículo se presenta una lectura personal sobre la temática en torno al problema de la filosofía en España, Latinoamérica y México, ofreciendo un acercamiento a textos específicos de María Zambrano, José Gaos, Leopoldo Zea y Carmen Rovira. El artículo tiene en cuenta el contexto histórico en el que escribieron los textos trabajados y comenta críticamente la posibilidad de tejer un hilo conductor en el camino que han trazado. Al final del texto, se ofrece a los lectores el enlace y la transcripción de la intervención de Carmen Rovira Gaspar en el programa de radio de la UNAM *El ser y el pronóstico del tiempo*, acerca de *¿Qué distingue a la filosofía mexicana?* Se han colocado algunas notas que permiten explicar mejor a los autores y los textos a los que se hizo alusión.

**Palabras clave:** Historia de la filosofía en español; Carmen Rovira; José Gaos; Leopoldo Zea; María Zambrano; ciencias sociales.

## Abstract

This article presents a personal reading on the problem of philosophy in Spain, Latin America and Mexico and offers an approach to specific texts by María Zambrano, José Gaos, Leopoldo Zea and Carmen Rovira. The article considers the historical context in which the texts analyzed were written and critically comments on the possibility of weaving a common thread in the path they have traced. At the end of the text, readers are offered the link and the transcription of Carmen Rovira Gaspar's intervention on the UNAM radio

\*“This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement N°101034324.”

program *El ser y el pronóstico del tiempo* [The self and the weather forecast], about the question: What distinguishes Mexican philosophy? Some notes have been placed that allow a better explanation of the authors and the texts to which reference was made.

**Keywords:** History of philosophy in Spanish; Carmen Rovira; José Gaos; Leopoldo Zea; María Zambrano; social sciences.

---

### Resumo

Neste artigo, é apresentada uma leitura pessoal sobre a temática do problema da filosofia na Espanha, na América Latina e no México, oferecendo uma aproximação aos textos específicos de María Zambrano, José Gaos, Leopoldo Zea e Carmen Rovira. Neste artigo, é considerado o contexto histórico no qual os textos trabalhados foram escritos e é comentado de forma crítica sobre a possibilidade de tecer um fio condutor no caminho que vêm traçando. No final do texto, são apresentadas a ligação e a transcrição da intervenção de Carmen Rovira Gaspar no programa de rádio da Universidad Nacional Autónoma de México “O ser e o pronóstico do tempo”, acerca de “O que distingue a filosofia mexicana?” São postas algumas anotações que permitem explicar melhor os autores e os textos aos quais foi feita alusão.

**Palavras-chave:** história da filosofia em espanhol, Carmen Rovira, José Gaos, Leopoldo Zea, María Zambrano; ciências sociais.

---

### María Zambrano: el problema de la filosofía en España y en América Latina

En la Rábida lo que vino a suceder fue que España, desde sus entrañas mismas, que ignoraban la mar, se arrojó ella por entero a la mar, sin saber de ella, sin que el aire salobre hubiera mecido las pétreas cunas, sin saber qué les esperaba, sin calcular, como un preso e incontenible impulso venido, quién sabe de qué mandato, llegado desde los días de la creación o desde la formación de este planeta que habitamos, que solo así se dio a ver, se manifestó. Terrible fue la conquista, ni menos ni más que toda conquista, que todo imperio, y este terrible pecado del que los españoles no estamos exentos, es siempre el mismo, que hay imperio donde solo debería de haber amor. (Zambrano, 2009, p. 258)

Tales fueron las palabras que María Zambrano envió al I Encuentro Universitario de Literatura Hispanoamericana, celebrado en la última semana de marzo de 1985, justamente en La Rábida, en un acto organizado por el Aula de Poesía y Pensamiento “María Zambrano” de la Universidad de Sevilla. La filósofa malagueña distinguía entre dos tipos de amores en el orden filosófico: uno es el amor violento que nos exige la unidad, el sistema, y al cual todos de alguna manera hemos estado atados en esta profesión; el segundo nivel es el Amor con mayúscula, creador y resultado más puro del ejercicio filosófico, es la posibilidad de ser, nuestro derecho, y su manifestación de la libertad: conjugada en nuestra esclavitud, en la entrega total de nuestro ser a la filosofía. Es así que, para ella —ojalá que también sea así para nuestros maestros y para nosotros mismos— la historia de nuestra filosofía es nuestra lucha constante por la libertad.

En su doloroso y amado exilio, en el año 1948, nos invitaba a no dejarnos llevar por la “voluntad de poder”, expresada en querer sistematizar a la filosofía. Más bien, siguiendo a Unamuno y a Ortega, proponía —como ellos hicieron— desarrollar una “Filosofía que niegue a la Filosofía”, una “antifilosofía” que se niegue a sí misma (Zambrano, 1999, pp. 608-614). En otras palabras, que el Amor con mayúscula, el amor hacia el prójimo y hacia nosotros mismos, pudiera desplazar de una vez por todas al amor al poder, al poder violento que niega para destruir y no para crear, al poder que no permite la poesía entre nosotros. Sobre todo, si recordamos la importante conexión que Octavio Paz (1943) encontró entre poesía y comunión

como una superación de la poesía en soledad. Tal era para ella “el problema de la filosofía española”: no tanto como decía su maestro José Gaos sobre Ortega, si su literatura filosófica era sistemática o no lo era, sino si la filosofía española podía, todavía, liberar nuestro espíritu en el laberinto de nuestra vida (Zambrano, 1999, p. 614).

De esta forma, podemos observar un anhelo constante de universalidad aun en la dialéctica difícil de las relaciones entre España y América. Dialéctica en tanto diálogo, así como oposición de fuerzas contrarias<sup>1</sup>. El problema de la filosofía española debe verse, a nuestro juicio, a la par que el problema de la filosofía latinoamericana: a saber, que el desconocimiento o la falta de atención de una hacia la otra solo puede conllevar a eclipses parciales de sol o de luna que nunca llegarán a cubrir totalmente el astro sin su contraparte. La violencia que se contrapone al Amor en el episodio de la conquista evidentemente traza una relación asimétrica muy inclinada hacia el bienestar de España en perjuicio del malestar de América Latina.

Sin embargo, María Zambrano, al ofrecer una reflexión desde el punto de partida que dio origen al desencuentro entre españoles y americanos, no reduce la responsabilidad de los conquistadores, sino que encuadra a los primeros como víctimas de sus propias acciones. Quien ejerce la “voluntad de poder” y prefiere al amor con minúsculas (el amor a sí mismo) frente al Amor (hacia el otro) no puede ser nunca superior al otro, en especial al otro a quien violenta. La España conquistadora y colonizadora tuvo, además de las veinte naciones latinoamericanas, los países del norte de África y las Islas Filipinas, otra víctima muy poco citada en los libros de Historia: España misma, como ya lo decía Gaos.

Este puede ser, precisamente, un punto de encuentro verdadero a pesar del desencuentro violento e injustificable por cualquier principio ético que se presuma. España fue originaria y fue indígena también desde su propia historia antes de 1492 y hubo oprimidos y opresores dentro de su península e islas aledañas. De la misma forma, en América ha habido y hay opresores nacidos en su propio suelo, incluso de padres y madres americanos y sin algún pasaporte europeo ni visado estadounidense.

Es verdad que de estas premisas también se sigue que son más numerosos en la historia los opresores europeos que los opresores americanos, pero, tal vez en la actualidad, ya sean superados, pues no se puede comparar a seiscientos millones de latinoamericanos con cuarenta y siete millones de españoles. Además, si la desigualdad social en América Latina persiste, no se puede seguir culpando a estas alturas a España como chivo expiatorio después de dos siglos desde la separación con la Corona. Alguna culpa también deben tener los criollos y sus herederos, así como los mestizos que han llegado a ser los nuevos y viejos ricos, tal como en el Antiguo Régimen se ascendía socialmente con la compra de un título nobiliario.

Desde el otro punto de vista, España sufre también sus propias desigualdades internas: falta de un reconocimiento más amplio de las minorías lingüísticas y culturales — denunciada

---

<sup>1</sup> También se puede entender esto como la tensión entre universalidad y disenso, basado en el concepto del filósofo malagueño Javier Muguerza que explora Vicente Fernández Mora (2021). Anteriormente, Walter Gadea (2011) explicó, siguiendo a Ernesto Laclau, el concepto de dislocación como el tránsito constante de la diferencia a la unidad para construir un verdadero pluralismo.

por los líderes de los partidos regionalistas—, inestabilidad económica con respecto a la Europa del norte, incapacidad de llegar a un acuerdo constitucional sobre su tipo de gobierno, falta de una identidad clara en sus relaciones con la Santa Sede, incapacidad de desarrollar una economía propia allende al turismo y la restauración —a falta de una histórica revolución industrial desde el siglo XIX— y la falta de un acuerdo colectivo sobre la condenación explícita del franquismo y la consolidación de una verdadera memoria histórica —a pesar de los avances logrados en los últimos años, tales como el hecho simbólico de quitar la tumba de Franco en el Valle de los Caídos—.

Estos elementos sociales y políticos están relacionados directamente con el orden filosófico y su producción en lengua española en ambos continentes. El momento originario del descubrimiento y la conquista de América resulta ser una proyección de la mentalidad occidental, en la cual los indígenas americanos han tenido muy poco margen de palabra y cuya cosmogonía antes expresaban con la flor y el canto. Lo que no satisface del todo esta explicación es que en las propias sociedades precolombinas ya había violencia y formas de dominación; negación de la palabra al otro, a las clases subalternas; sistemas patriarcales; y guerras arregladas para el reclutamiento de prisioneros; además de los rituales que conllevaban en ocasiones a los sacrificios humanos.

Si bien intensificó y perfeccionó las prácticas de esclavitud, guerra y saqueo que ya estaban en todas las sociedades sedentarias en el mundo antiguo, toda esta violencia intrínseca no es solo fruto de Occidente. ¿Qué originalidad aportó, entonces, su visión? ¿Por qué tuvo la necesidad de explicar su choque con América, choque que él mismo provocó, con una mitología: buen salvaje, paraíso perdido, el Dorado? María Zambrano dejó una breve pero sugerente respuesta sobre este punto en un artículo que firmó en junio de 1965, titulado *América y la nostalgia del paraíso* (1994).

En primer lugar, destaca el carácter filosófico y psicológico de las nociones de nostalgia y esperanza, y argumenta que ambas son dimensiones temporales que no se fijan en la sucesión lineal de pasado-presente-futuro, sino que pueden vivir simultáneamente, aunque se coloquen como puntos de partida y de llegada. Viene a decir que, con estas actitudes vitales, el hombre europeo que había creado el mito del buen salvaje y que había enaltecido a los indígenas de América desde la civilización europea en el fondo es y ha sido él mismo quien participa directamente de las actitudes que atribuye a los indígenas americanos: el mito, la fábula, lo maravilloso, la religiosidad, la relación con la naturaleza y la añoranza de un estado de suma felicidad.

Desde esta perspectiva, los discursos del Siglo de Oro y del paraíso perdido hallado con el descubrimiento de América son más bien extrapolaciones de la propia conciencia y de los anhelos europeos por salir de las prisiones que se han creado a sí mismos en su propia historia. Al no poder hallar la felicidad y el cielo en la tierra europea, Occidente proyectó su esperanza en el encuentro con América, aunque esto significara objetivarla y, por ende, no entenderla. Zambrano denuncia que el europeo no era feliz en su propia cotidianidad vital, en medio de su alta cultura y desarrollo civilizatorio. Tal vez hoy todavía no lo es.

El anhelo de oro y de plata que ha marcado con sangre a la conquista y, sobre todo, que ha ensuciado la relación entre españoles y americanos hasta la fecha es interpretado por Zambrano como el símbolo de lo incorruptible, de la búsqueda del hombre hacia la luz y hacia la juventud, de la riqueza que no se extingue y de la tierra eternamente fértil. Es, ante todo, la inseguridad del hombre en el mundo. Descubrir la vulnerabilidad del hombre europeo ha sido para él una lección inaprensible que debía proyectar hacia el deseo de una vida mejor en la Tierra. El querer perpetuarse en el mundo explica la ola de conquista y colonización, la cual es sobre todo un problema antropológico en doble sentido: filosófico, por su raíz de identidad, y material, por el instinto biológico de supervivencia. Es así como América se volvió una respuesta para los españoles, quienes se convertirían en los nuevos americanos:

Y luego, la naturaleza pródiga, grandiosa y delicada al par de la Nueva Tierra, los ritmos naturales y humanos desconocidos y sorprendentes, la cadencia y el canto de sus criaturas. América era un poema, un poema y un canto. El canto de la tierra prometida que el hombre no se cansa de buscar. (Zambrano, 1994, p. 24)

Desde una reflexión político-social, que ha tenido severas consecuencias ambientales y económicas sobre todo en detrimento de una de las dos partes que se encontraron —los indígenas—, es verdad que las explicaciones filosóficas de esta categoría parecen justificar o evitar poner atención en los asuntos materiales de principal interés, sustituyéndolos por una consideración ingenua de un hombre europeo filósofo que se replantea todo su mundo y ahora parece que sus acciones violentas tienen una simbología antropológica. Pero Zambrano no le habla al conquistador violento, aquel que tal vez hoy en día es uno de los ricos propietarios de empresas en México o en Perú, sino que le habla al hombre europeo actual, quien debe lidiar con este pasado, y le habla también al hombre americano, quien debe cantar otra vez ese poema y evitar convertirse de nuevo en un conquistador o en un hacendado.

María Zambrano vivió 10 años en América Latina entre México, Cuba y Puerto Rico. Sus mayores libros y artículos aparecen en ediciones y revistas mexicanas, cubanas, puertorriqueñas, argentinas, chilenas y venezolanas. Es una de las autoras españolas con más variedad de publicaciones en América Latina, sin haber logrado poner su residencia fija en alguna de sus naciones. Es el destino del exiliado y de la historia de la filosofía en lengua española el no ser profeta en su propia tierra.

La historia de la filosofía española encuentra, así, su mayor sentido cuando dialoga no solo consigo misma en un debate en el uróboro, sino cuando se abre con responsabilidad hacia la historia de sus antepasados, en uno y en otro continente; cuando abraza a todos, víctimas y victimarios del pasado, para construir un futuro diferente y realmente pacífico con la historia de la filosofía americana. Lo importante en este proceso es que ninguno de los dos genere nuevas víctimas y nuevos victimarios y, si se crean, el reto será romper la nueva cadena de violencia engendrada.

La aportación de María Zambrano a la problemática de la historia de la filosofía española y americana —mexicana por el que escribe— está en haber reformulado los hechos

históricos que parecían muertos, arruinados, como el hecho de presentar un trabajo en La Rábida y explicar seriamente lo que surgió de este pequeño puerto y la enorme dimensión trasatlántica que generaron medio millar de navegantes.

Ella recibió, desde antes de pronunciar esta réplica, una respuesta en 1939 cuando llegó al puerto de Veracruz, en México. Veracruz les abrió las puertas de la esperanza a quienes erróneamente se les considera como hijos de los conquistadores cuando llegaron tras haber perdido una vida entera detrás. De ellos dependió crear una vida hacia adelante y, en buena medida, lo consiguieron con una dedicación laboral que nos sigue dando ejemplo en la actualidad. Todavía hoy, en México, aunado al lamentable estereotipo de ladrones de oro, persiste el buen y merecido tópico de que los españoles que llegaron tras la Guerra Civil han sido buenos trabajadores. Lo curioso es que los españoles peninsulares cuando quieren decir que alguien es muy trabajador en la actualidad apelan a los africanos o a los chinos, pudiendo en cambio recordar a sus ancestros que bajaron con muy pocas pertenencias al puerto de Veracruz y que hoy pueden, con honor, vivir del fruto de su trabajo en México.

### **José Gaos: del problema de la filosofía en España al pensamiento en lengua española**

María Zambrano fue alumna de José Gaos, quien fue profesor en la Universidad de Madrid de 1933 a 1936. Luego, tras su nombramiento como rector, sustituyendo a don Fernando de los Ríos al inicio de la Guerra Civil, volvió a ejercer su magisterio en nuestra América, primero en Cuba y de forma definitiva en la tierra que abrazó como una extensión de su Gijón natal y de la Valencia de su juventud: México.

Antes de llegar, dio una conferencia en Ámsterdam en francés, lengua que había aprendido y practicado como lector de español en Montpellier. Como representante del Pabellón de la República, el maestro habló sobre el problema de la filosofía en España. Era un solo problema, un problema particular. El problema de si hay filosofía en España. Ante la negación constante de los pensadores europeos —y también desde dentro de la península— y frente a la exigencia de un sistema —que Zambrano también le había oído en clase—, Gaos valoraba que en España se hubieran planteado los problemas auténticamente filosóficos y se preguntaba si se podía hallar un método considerado como filosófico.

A pesar de la ruptura acaecida con la modernidad, destacó el esfuerzo de varios españoles que desde el siglo XVIII soñaron y dieron su vida para restablecer estos vínculos perdidos. Esta tradición llegó hasta los pensadores que lucharon por la europeización de España, hasta el propio Ortega y Gasset y pasando por la generación del 98. Su esfuerzo articulaba los valores sociales y cívicos más altos con el sueño de fundar una ciencia española, una filosofía española, “una España verdaderamente europea” (Gaos, 2018, p. 1109), y fue un esfuerzo que se transmitió con la palabra y con la voz más que con la letra escrita.

Gaos (2018) apuntó: “sería necesario hacer una historia de la palabra como expresión del pensamiento filosófico y científico” (p. 1110). Aquí estaba la clave, que tal vez continúa estando vigente. El problema de la filosofía actual, contemporánea, se trata de un problema de

formas de expresión, porque la filosofía es, ante todo, expresión, expresión del hombre y de la mujer, expresión de sí mismo, expresión del mundo, pero la forma es tan importante como el contenido que se expresa.

Y la forma de la filosofía española, de la filosofía en lengua española, es sobre todo un diálogo actual con la filosofía contemporánea, en el cual nos encontramos a los seres humanos como seres fundamentalmente históricos —concepto que para Gaos no es estático, sino que significa precisamente que cambia con el tiempo (Gaos, 2018, p. 1112) —. La filosofía siempre encuentra nuevos temas y nuevas formas de expresión y, en este sentido, el pensamiento español contemporáneo “es la reflexión sobre la esencia misma de la filosofía contemporánea” (Gaos, 2018, p. 1116).

Este es el proyecto que Gaos llamó, siguiendo a Dilthey, “la filosofía de la filosofía” (Gaos, 2018, p. 1118). Gaos era consciente de que la filosofía actual necesita de la historia de la filosofía, ya no como material o hechos acumulados, sino como un instrumento con el cual se debe construir, y construir debe entenderse como dar sentido. Ya en el auge de la Segunda República, en el importante proyecto que supuso la Universidad de Verano, creada por Fernando de los Ríos, Gaos había advertido que “toda historia de la filosofía supone una filosofía y toda filosofía supone una teoría de la filosofía” (Gaos, 2018, p. 297). Este es el principio que llevó a su “trastierno” mexicano, en el cual tal vez su mérito más importante no fueron las más de 30 traducciones de libros que realizó, o los 10 libros que publicó, sino la fundación y la dirección de una escuela de historiadores de la filosofía en lengua española que aprendieron a dar sentido a su propio presente a través del estudio del pasado.

Este proyecto comenzó en La Casa de España, luego refundada como El Colegio de México, donde Gaos estuvo contratado como profesor de tiempo completo. De hecho, cuando falleció en 1969 firmando un acta de una tesis, lo hizo como miembro de El Colegio de México, pues había presentado su renuncia como profesor emérito en la Universidad Nacional Autónoma de México en medio de los disturbios sociales que generaron el movimiento estudiantil en 1966, el cual, como tristemente sabemos, sufrió una represión inolvidable el 2 de octubre de 1968 en la plaza de las Tres Culturas de Santiago Tlatelolco.

José Gaos tenía todo un proyecto teórico que fungió como marco para estudiar el pensamiento en lengua española. Se trataba de un programa filosófico que incluía la reflexión sobre el significado y las posibilidades de la filosofía en sí misma. Esto es vital para entender su acercamiento al pensamiento hispanoamericano, en el cual veía realizada la actividad de una “filosofía de la filosofía”. El pensamiento en lengua española resultaba, para Gaos, problemático en sus dos acepciones, en España y en Hispanoamérica, pero se trataba, a su juicio, de un problema en sí mismo, tal como lo es la filosofía en general de sí misma.

De esta manera, la filosofía, en su constitución problemática de sí misma, debe tener en cuenta su historicidad, pero no como el material directo de estudio, sino como “el instrumento con que se construya la filosofía actual” (Gaos, 2018, p. 502). La filosofía contemporánea —sin agregar ningún adjetivo calificativo extra como occidental o europea— solo se puede explicar como un sistema en tanto que se es consciente de su desarrollo histórico. He aquí claramente la

influencia persistente de José Ortega y Gasset y su idea *Historia como sistema* (1942), lo que daría paso a la postulación de la razón histórica.

Si se estudia con rigor la historia de la filosofía y este saber se organiza de forma sistemática, se podrá, pues, aproximarse a una idea más cabal de lo universal o de la totalidad, así como contribuir a la búsqueda de las soluciones más idóneas de las problemáticas filosóficas. Es en este último punto en el que Gaos se distancia de su maestro madrileño, para quien lo más importante en el ámbito filosófico no era buscar respuestas, sino plantear dudas, preguntas y problemas. El filósofo asturiano-mexicano acentuó más bien la problematicidad de la filosofía como un elemento esencial para ofrecer resultados de forma sistemática a las cuestiones planteadas.

El método de la razón histórica de Ortega y Gasset fue aplicado fundamentalmente a figuras selectas de la cultura española, tales como Luis Vives, Diego de Velázquez y Francisco de Goya<sup>2</sup>. Partió de elementos biográficos, desde su propia teoría de la biografía y la razón vital para llegar a una contextualización más general de la época en la que vivió el personaje, destacando los elementos más filosóficos de su biografía intelectual y de su quehacer individual. De esta forma, Ortega llegaba a una máxima que remataba la visión del autor estudiado, abriéndose así a la universalidad. En cambio, el método de Gaos es más complejo, puesto que parte de por sí de un juego conceptual a través del cual llamó a la historia de la filosofía como “filosofía de la historia de la filosofía” (Gaos, 2018, p. 505), queriendo decir con ello que la historia debe estudiarse no como una ilación somera de hechos —incluso filosóficos—, sino de una dotación constante de sentido sobre los mismos.

Para estudiar y entender precisamente el sentido, Gaos apelaba a las circunstancias — clásica noción orteguiana—, pero consideraba que estas estaban agrupadas en círculos concéntricos que permitían la génesis de las ideas filosóficas. Así se lo dijo al filósofo mexicano Antonio Caso en una carta: “yo profeso también la síntesis de Historia y Filosofía en esta forma: la Historia —desde luego, la de la Filosofía, pero también toda— no puede ni siquiera “escribirse” sin una teoría articulada, constitutiva-actual” (Gaos, 2018, pp. 262-263). Él quiso llevar esta concepción metodológica hasta su punto más complejo, explicando que incluso una introducción a la filosofía debía ser, en esencia, una introducción histórica a la filosofía, sin perder nunca de vista el carácter sistemático de la filosofía actual, dotada de una estructura de comprensión.

### **La filosofía latinoamericana en Leopoldo Zea y su difícil relación con España**

En el seminario de Pensamiento en Lengua Española se desarrollaron varias tesis de maestría y de doctorado dirigidas todas por José Gaos. Los títulos los otorgaba la Universidad Nacional Autónoma de México, pero el Colegio de México (Colmex), dirigido por Alfonso Reyes, el regiomontano universal, tenía un programa de financiación para becas y

---

<sup>2</sup> Un desarrollo del estudio de estas figuras centrado en la estética y haciendo una comparación con María Zambrano puede verse en el estudio de Veronica Tartabini (2021).



publicaciones, además de pagar el salario al profesor. El primer becario beneficiado en este programa fue Leopoldo Zea, un alumno brillante de escasos recursos económicos que se ganó la admiración del maestro por su alto desempeño en clase. Esta admiración fue muy bien correspondida por el nacido en la Ciudad de México, pues fue un asistente constante de sus seminarios y cumplió siempre a tiempo con los plazos de entrega de los trabajos que el maestro le indicaba.

La historia de la filosofía en lengua española con el formato de los seminarios que Gaos aplicó dio muchos frutos, porque implicaba el compromiso tanto de alumnos como del maestro para el desarrollo de la investigación. Hoy en día los seminarios han perdido la centralidad de la figura del maestro, esa figura que Manuel Bartolomé Cossío y Joaquín Xirau defendieron con respeto y pasión durante la Segunda República. En España, el seminario más reciente que puedo recordar con una estructura parecida fue el dirigido por Xavier Zubiri, quien hizo de sus clases un diálogo permanente con sus discípulos y fue muy enriquecido por la retroalimentación que se conjugaba en la calle madrileña de Núñez de Balboa número 90. Zubiri, por cierto, también consideraba, como Gaos y como Zea, que el conocimiento de la historia de la filosofía es muy importante para el conocimiento de la filosofía en sí misma, a diferencia de otras ciencias que se pueden estudiar con detalle sin profundizar en la historia de su desarrollo.

Regresando a Leopoldo Zea, él también tenía una visión histórica de la filosofía como su maestro José Gaos y, en particular, desarrolló una investigación muy amplia para situar al pensamiento mexicano en el marco de la filosofía latinoamericana, mostrando las conexiones y los paralelismos que hay entre los distintos países en los siglos XIX y XX. Su proyecto trata, en términos sencillos, de intentar demostrar que la filosofía latinoamericana es una “filosofía sin más”, es decir que, a pesar de sus peculiaridades sociohistóricas, corresponde al mismo nivel de universalidad que todas las demás tradiciones filosóficas y que, por lo tanto, no se trata de una excepción ni de un caso aislado ni de una filosofía de menor rango.

No habría una oposición, en este sentido, entre filosofía latinoamericana y filosofía occidental, sino que la filosofía latinoamericana sería *otra* forma legítima de hacer filosofía. Una de las palabras clave es *otra*, no como un sentido alternativo, sino que implica un reconocimiento equitativo de la dignidad de lo diferente a sí mismo. Zea utilizaba con mucha mayor frecuencia el término de “filosofía” latinoamericana frente al de “pensamiento”, sobre todo en sus obras de madurez por esta misma razón. Sin embargo, a pesar de que fue mucho más aventajado que todos sus compañeros del seminario al efectuar visiones de conjunto de varias tradiciones de la filosofía latinoamericana, incluyendo notablemente la de Brasil, debo destacar la ausencia de atención que le confirió a la filosofía española.

En la vasta producción filosófica de Zea, comenzando por sus dos tesis —de maestría y de doctorado—, están presentes todas las naciones del mundo latinoamericano, pero no presta atención a España ni mucho menos a Portugal. La línea divisoria de su proyecto, vista desde esta perspectiva, es tajante con la península ibérica y no se nota ninguna intención de crear un diálogo entre esta y América Latina, pero sí entre el vasto conjunto de las tradiciones latinoamericanas. Autores como el estudioso israelí Tzvi Medin han hecho comparaciones de

su pensamiento con el de José Ortega y Gasset (1998), pero constituye más bien el inicio de una serie de estudios de paralelismos intelectuales y de literatura comparada que no demuestran en realidad relación alguna.

Acerca de su maestro Gaos sí se pueden encontrar algunos ensayos muy breves y poco numerosos en un libro pequeño titulado *José Gaos: el transterrado* (2004). Allí, se puede destacar un artículo dedicado precisamente al “hispanoamericanismo” del maestro asturiano, pero lo coloca más bien en relación con las generaciones precedentes a la suya, en especial la de 1898, en el marco del llamado Desastre, tras la derrota de España contra Estados Unidos por la guerra de Cuba. Es decir, incluso este acercamiento a España es solo por la importancia de Latinoamérica y no por un interés centrado en el país ibérico. Este tema de la crisis de la conciencia de España tras 1898 sí está más presente en la obra de Zea y Miaja (2000), pero con una perspectiva siempre crítica hacia los grandes relatos del monarquismo y el conservadurismo españoles y en pro de una lectura continuada de la independencia mental de América Latina.

Tal vez hay otra muy honrada excepción en las redes intelectuales de Leopoldo Zea que merece ser nombrado: el filósofo español Carlos París Amador. Filósofo de la ciencia, comunista y defensor de una ética radical, tuvo una gran amistad académica y personal con Leopoldo Zea desde que se conocieron en el Primer Symposium Iberoamericano de Filosofía celebrado en Guatemala en 1961, desde el cual iniciaron una gran colaboración académica.

En realidad, fue Carlos París quien viajó más veces a México que Zea a España y quien adoptó —por convicción personal y afinidad ideológica— las líneas de trabajo en relación con la crítica al imperialismo español y a los restos de los símbolos nacionalistas que ensalzaban la conquista y el poderío militar peninsular sobre América Latina. Como ejemplo de este último caso, puedo mencionar la participación de ambos en un número especial de la revista polaca *Dialogue and Humanism*, publicada precisamente en 1992, en conmemoración del V centenario de la llegada de Colón a las islas del Caribe. Allí, Carlos París trazó una reflexión sobre América y la historia universal, mientras que Leopoldo Zea escribió acerca del camino desde la conquista hasta lo que llamó reconciliación.

En ambos casos, la historia de la España peninsular no sale con una buena recensión y se coloca abiertamente a América Latina como una línea de superación del pasado español. En defensa de Zea, debo reconocer que todavía queda mucho por estudiar y rescatar de su obra, y es posible que se encuentren más y mayores intervenciones suyas en torno a la filosofía española y a sus relaciones con la filosofía latinoamericana. Su papel en esta dirección sería fundamental dada la relevancia de su figura intelectual y la alta consideración que José Gaos tenía de él, sobre todo porque pudo aprender todo de sus clases y de sus seminarios sin tener una sola falta de asistencia ni de entrega de los trabajos escolares.

Es precisamente esta atención a los problemas que se planteaban en el seminario de Pensamiento en Lengua Española la que llevó a Leopoldo Zea a transformar totalmente el proyecto de Gaos de hacer una “filosofía de la historia de la filosofía en lengua española” en llevar al pensamiento hispanoamericano a ser reconocido como una “filosofía sin más”, tal

como se intitula uno de sus libros programáticos (1980). Esto se puede conectar con otra de sus obras más importantes: *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

Este libro se conecta perfectamente con el discurso que hemos intentado articular hasta este punto porque es una de las pocas obras en las que reconoce a España y a América en la misma línea de problematicidad, tal como lo hizo José Gaos —paso que nunca dio, por ejemplo, José Ortega y Gasset y tampoco María Zambrano, aunque ella valoró más positivamente a América que su maestro, como se ha visto antes—. Zea (1988) reconoció que España y América, después de la conquista, compartieron la misma búsqueda por su identidad, con una actitud totalmente humanista que buscara “en las tareas que le son propias a los hombres y pueblos sin discriminación ni subordinación alguna” (p. 77).

Es justamente esta actitud de defensa de sí mismo, sobre todo frente a las minusvaloraciones, lo que la cultura ibérica y latinoamericana recibieron de parte del mundo anglosajón según lo que este ha considerado como una ausencia de filosofía. Contrariamente a ellos, Zea (1988) reconoce que el destino de América y de España se encuentra en una relación humanista justamente gracias al problema de la filosofía, y en esto le dio toda la razón al programa de José Gaos:

La toma de conciencia de este hecho, de la ineludible relación que entre sí guarda Hispano-América, se hará patente en la filosofía. Era esa filosofía la que pareciera negada a españoles e hispanoamericanos cuando pretendían relacionarla con los frutos de la reflexión filosófica en el continente europeo y en Britania, con su prolongación en América, con el mundo occidental sin más. Desde el ángulo europeo esta filosofía sería tan solo una mala copia de la filosofía por excelencia, un balbucir, barbarizar el logos por excelencia, un logos que no corresponde a la ineludible peculiaridad del hombre de esta región. Pero será filosofar sin más, filosofía plena y auténtica, si responde a las preocupaciones que han dado origen a toda filosofía, las del hombre una y otra vez empeñado en resolver los problemas que plantea su mundo, un mundo siempre concreto, particular y propio. Gaos hace suya esta similar preocupación en Hispano-América para hacer de la ciencia instrumento y posibilidad. (p. 219)

En esta toma de conciencia que describe Leopoldo Zea se aprecia toda la influencia del debate de la filosofía latinoamericana heredada del *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento sobre civilización y barbarie. Aunque Sarmiento veía el retraso cultural de América Latina reflejado en los gauchos y consideraba que la cultura europea era la verdadera civilización, al momento de profundizar en el tema de los gauchos descubrió un microcosmos de cultura auténtica que no tenía nada que envidiar a Occidente, a la “verdadera” civilización.

De forma más radical, se aprecia también un sentido proyectado en el cuento *El matadero* de Esteban Echeverría (1991), en el cual los considerados bárbaros son en realidad los verdaderamente civilizados y educados, quienes tienen un respeto por la ética y la diversidad; mientras que los “civilizados” son en verdad los sanguinarios que gobiernan El Matadero y cometen crímenes contra la humanidad, creyendo que al hacerlo son superiores y conservan así la pureza de la civilización criolla, la cual nunca se sintió inferior a la peninsular.

Es muy interesante, por lo tanto, que Zea extienda en esta cita la noción de barbarie a Hispano-América, indicando con ese guion medio que también está incluida la antigua Hispania de los romanos. Es verdad que todavía falta un diálogo con Portugal, pero aquí ya dio un paso más allá. España y América Latina han sido relegados por los pueblos anglosajones y han sido considerados por ellos como bárbaros, quienes solo participaban de la filosofía universal de la que ellos creen tener el monopolio del logos en griego y en alemán (curiosamente, los alemanes no le confieren el logos a la lengua inglesa, pero estos últimos no se ofenden por eso).

Es de aplaudir el esfuerzo de Zea —en la misma línea de Gaos y de Zambrano— de llegar a las entrañas mismas de la filosofía, a su origen más profundo, para redescubrir que se trata de un ejercicio universal de toda la humanidad, de cada pueblo y de cada persona que reflexiona sobre los problemas concretos que los abruman. Solo así se puede lograr la verdadera comunidad de naciones, desde un reconocimiento de la diferencia y del otro, descubriendo que, aunque es otro, es igual a mí, y el ser diferentes nos hermana y nos hace partícipes de toda la humanidad desde cualquier punto donde nos encontremos.

### **Carmen Rovira: la historia de la filosofía como un programa filosófico**

No quisiera terminar esta reflexión sin mencionar a una gran discípula del seminario de Pensamiento en Lengua Española, quien nació en la tierra onubense donde se celebró el encuentro que ha dado lugar a esta publicación: doña María del Carmen Rovira Gaspar. En 2021 fue nombrada hija predilecta de Huelva gracias a las autoridades locales y a las gestiones del profesor José Luis Mora —miembro de la Academia Iberoamericana de La Rábida—, quien siempre destaca que la filosofía consiste, sobre todo, en las personas, y que su legado es un patrimonio que debemos mantener vivo.

Ella participó del espíritu de Gaos al rescatar a los filósofos que soñaron con restablecer en el siglo XVIII los nexos con la modernidad. No obstante, su investigación cobró un matiz propio, amparado por su maestro, de entender cómo los filósofos de ese siglo apostaron por un proyecto de modernidad distinto al europeo en la Nueva España. Es lo que ella llamó un “humanismo mexicano”, siguiendo el concepto de humanismo de su maestro, el filósofo malagueño de crianza —aunque nacido en Algeciras— y mexicano tras la Guerra Civil, Adolfo Sánchez Vázquez: el respeto por todos los seres humanos sin distinción alguna.

Esto también lo desarrolló Zea en un nivel latinoamericano, no solo anclado a México. Tal vez, este paso era el siguiente que doña Carmen desarrollaría en su propio seminario, ya como maestra. Es un paso doble que nos tocará dar a las nuevas generaciones, siempre y cuando recordemos a la filosofía como Amor con mayúscula y no como un amor al poder; debe ser un paso personal, pero también académico, en el que se priorice el trabajo en equipo y la creación conjunta de conocimiento antes que el surgimiento de protagonismos individuales o locales, los cuales no consiguen otra cosa que un vano afán de monopolio de la cultura.

El seminario de Pensamiento en Lengua Española hizo exactamente lo contrario a forzar el conocimiento en compartimentos/estancos, pues tenía un reglamento propio que

todos los miembros acordaban y debían respetar, incluyendo el propio maestro Gaos. Su figura era central para el desarrollo de las investigaciones que se llevaban a cabo, pero no lo hacía para gloria suya, sino para la formación de los propios investigadores y para el avance en el conocimiento de la propia cultura filosófica hispanoamericana.

De hecho, cuando Carmen Rovira consiguió —si bien ya a una edad avanzada— el reconocimiento institucional de la Universidad Nacional Autónoma de México como profesora de tiempo completo, siguió en cierto sentido el modelo de seminarios de Gaos, pero ella lo enfocó especialmente en un seminario permanente de Filosofía Mexicana. Rovira no ha sido la única con una intención semejante, pues el profesor Rafael Moreno dirigía, en el programa de posgrado de filosofía de la UNAM, un seminario de Historia de la Filosofía en México (Ayala Barrón et al., 1997, p. 10).

Aquel seminario de Filosofía Mexicana fundado por Rovira sigue activo. Se centra fundamentalmente desde la época que en México se llama colonial, que va desde el siglo XVI al XVIII, a la cual en Europa la llaman elegantemente historia o época moderna. Cada vez más hay un interés creciente en la incorporación del pensamiento de las culturas precolombinas y de la sabiduría de las comunidades étnicas actuales, adoptando el lema que ya ha funcionado anteriormente en América Latina y en Estados Unidos de “pueblos originarios”.

Ahora está todavía en marcha la consagración de nuevas figuras magistrales que dirijan y abran nuevas vías de investigación. No hubo una sucesión generacional inmediatamente después de los filósofos que llegaron como exiliados y se volvieron mexicanos —unos más que otros, pues Carmen Rovira no mostró jamás complejo alguno por decir que era mexicana—. Es decir, hubo un relevo de los cargos académicos, evidentemente, y el área de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México ha sido cada vez numerosa, pero ha cambiado totalmente el perfil y la orientación de los estudios filosóficos y de sus propios responsables.

Cuando Gaos murió en 1969, la segunda generación de exiliados lo sucedió en la creación filosófica, como por ejemplo Eduardo Nicol —que se sitúa más bien en una entreplanta generacional—, Adolfo Sánchez Vázquez y Ramón Xirau, así como los filósofos mexicanos que participaron en el seminario de Gaos cuando eran muy jóvenes, como Leopoldo Zea; Alejandro Rossi, filósofo ítalo-argentino-venezolano-mexicano; Luis Villoro, quien nació en Barcelona pero vivió en México desde los cinco años; y Fernando Salmerón, oriundo de Córdoba, Veracruz, quien hizo su tesis de maestría sobre las mocedades de Ortega. El magisterio de Gaos fue tildado de un afán de cultivar ideas y corrientes filosóficas muchas veces Occidentales, pero también hubo muchas otras criticando dicha producción contemporánea.

Era una época muy distinta —aunque hablamos de hace 30 o 40 años—, en la que se podía incentivar la creación filosófica de forma mucho más libre. En cambio, desde los años 90 esta no es una prioridad del sistema académico mexicano —me temo que podríamos decir algo parecido en Latinoamérica y España—, cediendo a las reglas burocráticas de la investigación científica y a la articulación de proyectos registrados y aprobados por una serie de comités de evaluación cuyos objetivos fundamentales no siguen proyecto alguno de educación pública ni de formación de la ciudadanía. Los profesores de filosofía no tienen ya ni los medios ni la

infraestructura académica para desarrollar corrientes de pensamiento y han tenido que convertirse en comentaristas de textos, glosadores<sup>3</sup> y, en el mejor de los casos, editores y traductores de las obras de los filósofos anteriores: una forma de neoescolasticismo.

En este sentido, el proyecto de Carmen Rovira —aún a principios del siglo XXI— era consciente de estos cambios sistémicos. Por esta razón, su crítica a la escolástica y a su decadencia no solo iba dirigida a la época colonial o a la moderna, sino que su apuesta por lo que ella consideraba humanismo desde el siglo XVI hasta su actualidad intentaba combatir también el estancamiento de la filosofía mexicana, en lo que ya veía venir como una completa burocratización y estatalización del sistema universitario. Precisamente, una de las formas de rebelarse contra este proceso, que también hacían algunos profesores anteriores como Ramón Xirau, era celebrar reuniones filosóficas en sus domicilios particulares.

No sabemos cómo habría reaccionado Gaos ante esta revolución, pero es verdad que en su caso él convirtió las aulas de clase y de los seminarios en su propio hogar, yendo desde la Facultad de Filosofía y Letras —primero en el edificio histórico de Mascarones, luego en Ciudad Universitaria— hasta El Colegio de México. Este recorrido también lo conoció muy bien Carmen Rovira cuando siguió muy de cerca los pasos de su maestro, a tal punto de ayudarlo a compilar la enorme *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea* (1993), la cual constituye el tomo V de las obras completas del señor Gaos y González-Pola.

Sin embargo, la contribución de Carmen Rovira a ese arduo trabajo no está recogida en los agradecimientos de ninguna edición de las obras completas y solo lo sabemos por su propio testimonio. Además, es una antología muy particular, porque, a pesar del gran material bibliográfico de autores mexicanos que el propio Gaos reunió e hizo reunir a sus alumnos en varias bibliotecas de México, contiene muy pocos textos de autores mexicanos y, curiosamente, sí tiene un buen número de autores españoles, quienes van desde Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro hasta José Ortega y Gasset, pasando por Julián Sanz del Río —cuya historia y pensamiento no suele ser muy recordada en México—. Como una forma de compensación de justicia, que ella misma llevó adelante, Carmen Rovira apreció en particular el trabajo del método antológico y llegó a coordinar cuatro tomos dedicados al *Pensamiento Filosófico Mexicano* (2019).

No se puede dejar de mencionar, siguiendo a José Luis Mora —cuyo texto es la biografía intelectual más completa sobre Carmen Rovira—, la impronta que dejó en ella el seminario de Historia de la Filosofía Española (más adelante se incluyó Iberoamérica), organizado por Antonio Heredia en la Universidad de Salamanca, donde Rovira asistió en el primer lustro de 1990 (Mora, 2021, p. 18). Es en este marco de viajes a España que ella recuperó el material necesario para realizar su tesis doctoral sobre Francisco de Vitoria, la cual realizó siendo profesora de la UNAM y bajo la dirección nominal de Horacio Cerutti, uno de los discípulos más

---

<sup>3</sup> El trabajo de hacer glosas es tan correcto como cuando un artista del Renacimiento iniciaba su aprendizaje en el taller del maestro, copiando los modelos clásicos hasta lograr perfeccionar el método y poder comenzar un estilo propio. El problema consiste en quedarse en esta fase y hacerla pasar como si fuese una reflexión propia.

importantes del representante de la filosofía de la liberación; Enrique Dussel; y, en una primera época, el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, quien, además, estudió en la Universidad de Salamanca y conoció muy de cerca el seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.

Como indica el profesor Mora (2021), la tesis de Rovira es un trabajo muy erudito con una importante recuperación del humanismo de Juan Luis Vives y de Erasmo de Rotterdam, en la cual pudo manejar las primeras ediciones de las obras del Padre Vitoria que se conservan en la rica Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca. Carmen Rovira ya tenía toda una formación de trabajo en los archivos y bibliotecas de México, con una lectura especial de los impresos originales de los grandes autores del Barroco que Gaos le había encargado revisar. Rovira dedicó unas doscientas páginas a un autor de la España imperial que llegó a plantearle al propio Carlos V los límites legítimos de sus acciones políticas.

Esta es la base crítica del pensamiento de Carmen Rovira en su fase de madurez intelectual, siendo una perspectiva que conjugó con su primera formación juvenil en el seminario que dirigía Gaos en El Colegio de México. Su tesis de maestría versó sobre los *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* (1959). En su producción, este trabajo es el que combina más tradiciones del pensamiento iberoamericano, pues no solo se centra en la recepción que hicieron los criollos novohispanos, sino que también se dio a la tarea de estudiar algunos casos del Cono Sur. El tema del eclecticismo filosófico era la línea de investigación que Gaos había propuesto al grupo de investigadores del seminario donde estaba Rovira.

Sin embargo, ya para la tesis de doctorado —la primera que inició y no pudo terminar—, Gaos esperaba mucho de ella y confiaba en que su trabajo podría aportar una gran continuidad a sus intuiciones sobre la historia de la filosofía. Originalmente, el título de la tesis era *El eclecticismo de los siglos XVII y XVIII y la Historia de la Filosofía*, según lo que el propio Gaos reportó en sus informes académicos de 1956 y de 1958. Por cuestiones totalmente familiares, Carmen Rovira no pudo continuar con esta tesis doctoral y, por consiguiente, no pudo conservar la beca, aunque Gaos hacía todo lo posible por justificar a sus alumnos ante Alfonso Reyes, el presidente de El Colegio de México, a quien debía dar cuenta del avance de sus estudiantes para que se les renovara su beca, como era el caso de Rovira.

Para Gaos, el tema de la tesis doctoral de Carmen Rovira era fundamental porque permitía ver el origen de la historia de la filosofía como “la debida introducción” a las doctrinas filosóficas, un trabajo que, como le comentaba a Reyes en una carta del 12 de diciembre de 1956, ni siquiera el propio Francisco Romero —quien ya era famoso por su afán de hacer una historia de la filosofía latinoamericana en estos años— había vislumbrado (Gaos, 1999, pp. 250-251). En suma, Carmen Rovira podría contrastar este acontecimiento filosófico en el mundo de la lengua española y ponerlo en el contexto del historicismo que Gaos veía desde Leibniz hasta Hegel. Es decir, este trabajo habría —por fin— colocado al pensamiento latinoamericano al mismo nivel intelectual del pensamiento europeo, incluso anticipándosele.

Este es el anhelo fundamental de Gaos, el propio Leopoldo Zea y Carmen Rovira: colocar a nuestra filosofía a la altura de las circunstancias y de los tiempos, retomando las palabras de Ortega y Gasset. Este último de verdad creía que su filosofía individual, con todo el peso de su poder intelectual, habría alcanzado el nivel del pensamiento europeo y no tenía ningún complejo de inferioridad. María Zambrano, debido a su contexto específico y su condición de exiliada, no tenía la aspiración de colocar al pensamiento español a la par de Europa, sobre todo porque Europa estaba —para ella— en agonía. Más bien, el pensamiento español podría ofrecer respuestas frente a esta crisis.

Los tres primeros anteriormente mencionados, en tanto que heredaron la tarea de justificar la historia de la filosofía española, latinoamericana y mexicana en el gran contexto de la filosofía universal, apostaron por el trabajo historiográfico riguroso para poder defender su objeto de estudio. Concluyamos, pues, antes de pasar al apéndice que queremos ofrecer al público lector, que todos los esfuerzos han sido y son muy válidos, y su vigencia para nuestro tiempo radica en aprender de cada uno de ellos, sin complejos de inferioridad y sin conflictos entre ibéricos y latinoamericanos, pues ya hemos tenido bastantes a lo largo de la historia. Ahora nos toca sumar fuerzas y comenzar a dialogar, en profundo respeto hacia nuestras diferencias, en las cuales podríamos encontrar las mayores riquezas de nuestra comunidad.

Escuchemos y leamos unos minutos a doña Carmen en un programa de radio de la UNAM en 2012, y veamos cómo llega a la misma conclusión que María Zambrano cuando envió su mensaje a La Rábida en 1985 en la cita con que la que iniciamos.

### **Apéndice. Enlace y transcripción de una intervención de Carmen Rovira en el programa de radio de la UNAM *El ser y el pronóstico del tiempo***

#### **¿Qué distingue a la filosofía mexicana?**

<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4507>

Me agradecería referirme brevemente a la filosofía mexicana, a sus contenidos y problemas. Creo que se ha discutido mucho sobre los contenidos filosóficos al interior de la problemática mexicana, pero que ya se ha llegado a un acuerdo, a una conclusión: que sí hay filosofía mexicana. Lo que hace falta es estudiarla con rigor y con un método de análisis y de crítica. En esos contenidos yo me permito señalar el humanismo y la utopía, que tienen características propias dentro de nuestro pensamiento filosófico.

Brevemente me voy a referir al humanismo. Nuestro humanismo es muy distinto que lo que se entiende, primero, por *studia humanitatis*<sup>4</sup> y, segundo, es muy distinto al humanismo europeo, concretamente al italiano. ¿Por qué? El humanismo italiano pretendía deificar al

---

<sup>4</sup> El conjunto de estudios que comprendían las ciencias y las artes liberales —las actuales ciencias humanas—, llamado así por los humanistas del Renacimiento, en superación del trívium y quadrivium medievales.



hombre, planteaba que el hombre era un Dios en la tierra. Recordemos a Pico della Mirandola<sup>5</sup>, a Manetti<sup>6</sup>, a Luis Vives<sup>7</sup>. Entonces, hay una deificación un tanto, me parece a mí, entendible por el momento que ellos viven. Ellos quieren responder con eso a una escolástica decadente, para la cual la naturaleza del hombre era algo terrible, pecaminoso. Entonces, hay que entenderlos.

Pero nuestro humanismo es muy distinto, porque nuestro humanismo no deifica al hombre. Al contrario, es un humanismo que se refiere, podríamos decir, al hombre de carne y hueso, al hombre que sufre, al esclavo. No en vano es un humanismo que surge, pues, de un país que sufrió tres siglos de colonización. Y en este punto estoy pensando en los jesuitas mexicanos criollos, eh, no en los españoles. En los criollos como Alegre<sup>8</sup>, cuando él se refiere y se opone a la esclavitud, que dice claramente estos hombres nunca fueron esclavos ni nacieron esclavos. Claro, lo dice en su destierro en Italia. Y luego Márquez cuando habla que el verdadero filósofo es cosmopolita, todos los hombres del mundo son hermanos<sup>9</sup>. Entonces me refiero a ese humanismo, al humanismo que no deifica al hombre, al humanismo que respeta al otro en cuanto a su color, en cuanto a su religión, en cuanto a su pensamiento. Es un humanismo basado en un pluriculturalismo.

Ahora, ese humanismo se me hace mucho más auténtico que el europeo porque no deifica, sino que cree en el hombre como tal, pero para él no hay distinciones de color, ni de rostro, ni de religión. Márquez llega a decir el hombre haya nacido en los polos o en la zona tórrida es digno y él puede hacer filosofía. Bueno, pues, creo que eso es un humanismo auténtico.

Si me lo permite citar a mi querido maestro, el doctor Adolfo Sánchez Vázquez. Él creo que dijo algo muy cierto. Lo cito: “No existe el Humanismo, así con mayúsculas, en abstracto;

---

<sup>5</sup> Uno de los mayores representantes del humanismo cultivado en la ciudad de Florencia. Su famoso Discurso sobre la dignidad del hombre (*Oratio de Hominis Dignitate*) se considera el manifiesto del Renacimiento italiano.

<sup>6</sup> Antonio Manetti también es uno de los grandes humanistas italianos. Cultivó al mismo tiempo distintas ciencias, como la arquitectura y la astrología, y reunió una biblioteca muy importante.

<sup>7</sup> Es curioso que Carmen Rovira inserte a Luis Vives en la órbita del Renacimiento italiano. Fue un autor nacido en el Reino de Valencia, que formaba parte de la monarquía hispánica. Pasó gran parte de su vida en Flandes, en la actual Bélgica, e hizo mucha amistad con los humanistas Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam. En España se le considera el máximo representante del Renacimiento de origen ibérico, destacando su papel conciliador entre las distintas cortes europeas, promoviendo la paz y la concordia incluso en la corte de Enrique VIII de Inglaterra. Para nuestra autora, Vives pertenece ideológicamente al cultivo de las letras humanas y divinas del Renacimiento, en el cual ella nunca notó un cosmopolitismo o un humanismo universal, que sí verá realizado en la Ilustración de la Nueva España. Hay que decir que esos mismos jesuitas mexicanos —en la época se llamaba mexicano a todo lo relacionado únicamente con la Ciudad de México— encontraron una gran transmisión de ideas y de la cultura europea en la Italia ilustrada, la cual los acogió tras la expulsión de los jesuitas promovida por el Rey Carlos III de España en todos los territorios de la monarquía.

<sup>8</sup> Francisco Xavier Alegre fue un jesuita nacido en Veracruz en el Virreinato de la Nueva España, y tuvo que marchar al exilio a Italia tras la expulsión de los jesuitas en 1776. En su texto *El comercio de esclavos negros* afirmó que “siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres fueron vendidos por causa de urgente necesidad [...] después de que los europeos establecieron aquel comercio [...] síguese que esa esclavitud es todo injusta e inicua” (Méndez Plancarte, 1962, pp. 55-57).

<sup>9</sup> La cita completa es “El verdadero filósofo es cosmopolita (o sea ciudadano del mundo), tiene por compatriotas a todos los hombres y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, puede en virtud de la cultura ser tan sabia como el griego, y que cualquier pueblo por medio de la educación puede llegar a ser tan culto como el que crea serlo en mayor grado. Con respecto a la cultura, la verdadera filosofía no reconoce incapacidad en hombre alguno, porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción —enseña la filosofía— en todo el clima el hombre es capaz de todo”. Esta cita corresponde al texto *El filósofo, ciudadano del mundo* del jesuita novohispano Pedro José Márquez, compilado por el padre Gabriel Méndez Plancarte (1962).

sino los humanismos que han surgido y predominan en situaciones históricas precisas”<sup>10</sup>. Hasta aquí el doctor Sánchez Vázquez. Estoy totalmente de acuerdo con él. Existen humanismos que se han presentado, como él dice, en situaciones precisas. Obviamente esas situaciones tienen un contexto, una problemática y eso es lo que ocurre con el humanismo mexicano, creo que desde el siglo XVIII a la época actual. Creo que es un contenido que, dada la circunstancia también tan problemática nuestra, pues creo que es un contenido que debe retomarse y darlo a conocer, pero como absoluto respeto al otro. Pienso que solo puede llegarse a algo positivo respetando al otro y respetándome yo misma.

## Referencias

- Ayala Barrón, C., Moncada, E. y Villareal, E. (Comps.) (1997). *Rafael Moreno y su filosofar sobre la educación mexicana*. Universidad Autónoma de Sinaloa y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Echeverría, E. (1991). *Obras escogidas*. Biblioteca Ayacucho.
- Fernández Mora, V. (2021). La polémica entre Javier Muguerza y Ernesto Garzón Valdés en torno al coto vedado y la alternativa del disenso. Y una propuesta de lectura de la disidencia en clave intercultural. *Alfa: revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 37, 94–119.
- Gadea Aiello, W. F. (2011). Repensar la experiencia democrática desde Latinoamérica: La concepción de la democracia radical en la obra de Ernesto Laclau. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 4, 95–110.
- Gaos, J. (1999). *Obras Completas, Epistolario y Papeles privados*. (Tomo XIX). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gaos, J. (2018). *Obras Completas, Escritos Españoles*. (Tomo I, vol. I). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medin, T. (1998). *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. Fondo de Cultura Económica.
- Méndez Plancarte, G. (Ed.) (1962). *Humanistas del siglo XVIII*. Ediciones UNAM.
- Mora García, J. L. (2021). Carmen Rovira Gaspar, Historiadora del pensamiento mexicano. Convicción, constancia, compañerismo. *EN-CLAVES del pensamiento*, 15(30), e489. <https://doi.org/10.46530/ecdp.voi30.489>

---

<sup>10</sup> Es una cita de una conferencia titulada *El humanismo hoy*, impartida como conferencia de clausura del X Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán, en noviembre de 2005 (Sánchez Vázquez, 2007, p. 94).

París, C. (1992). America and Universal History. Past and Perspectives [América y la historia universal. Pasado y perspectivas]. *Dialogue and Humanism*, 2(1), 35-42.

Paz, O. (1983). Poesía de Soledad y Poesía de Comuni3n. *El hijo pr3digo*, I, 379-386.

Rovira, M. del C. (1959). *Ecl3cticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en Am3rica*. El Colegio de M3xico.

Rovira, M. del C. (2012). ¿Qu3 distingue a la filosof3a mexicana? [C3psula en radio]. En *El ser y el pron3stico del tiempo. Filosof3a sin piloto autom3tico*. Radio UNAM. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4507>

Rovira, M. del C. (Comp.) (2019). *Pensamiento filos3fico mexicano del siglo XIX y primeros a3os del XX*. (Tomo IV). Universidad Nacional Aut3noma de M3xico.

S3nchez V3zquez, A. (2007). *3tica y pol3tica*. Fondo de Cultura Econ3mica y Universidad Nacional Aut3noma de M3xico.

Sarmiento, D. F. (1993). *Facundo*. Biblioteca Ayacucho.

Tartabini, V. (2021). Rendere eterno l'istante: misticismo e realismo nel Vel3zquez di Mar3a Zambrano e Jos3 Ortega Y Gasset [Hacer eterno el instante: misticismo y realismo en el Vel3zquez de Mar3a Zambrano y Jos3 Ortega y Gasset]. *B@belonline*, 8, 339-355. <https://doi.org/10.13134/2531-8624/8-2021/31>

Zambrano, M. (1994). Am3rica y la nostalgia del para3so. *La Gaceta del Fondo de Cultura Econ3mica*, 285, 23-24.

Zambrano, M. (1999). El problema de la filosof3a espa3ola. En J. Valender y G. Rojo Leyva, *Historia de una revista del exilio (1946-1963)* (pp. 608-614). El Colegio de M3xico.

Zambrano, M. (2009). *Las palabras del regreso*. C3tedra.

Zea, L. (1980). *La filosof3a americana como filosof3a sin m3s*. Siglo XXI Editores.

Zea, L. (1988). *Discurso desde la marginaci3n y la barbarie*. Anthropos.

Zea, L. (1992). The Discovery of America: From Conquest to Reconciliation [El descubrimiento de Am3rica: de la conquista a la reconciliaci3n]. *Dialogue and Humanism*, 2(1), 11-22.

Zea, L. (2004). *Jos3 Gaos: el transterrado*. Universidad Nacional Aut3noma de M3xico.

Zea, L. y Miaja, M. T. (2000). *98: Derrota Pírrica*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Unesco y Fondo de Cultura Económica.