

## *La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe*

**Carlos Pereda**

**R**econstruir una memoria de lo apenas vivido, acercarse a un pasado todavía actuante en nosotros, y del que incluso formamos parte, es arduo. Pues con facilidad se sucumbe en el vértigo simplificador de la parcialidad más ciega o en el vértigo complicador que acaba en el mero listado de nombres. Y, más todavía se corren esos peligros, si se trata de un pasado de pensamientos. Por lo pronto, hay varias aproximaciones a un pasado presente, indicadas como “crónica”, “historia” o “informe”. Por “crónica” se suele entender un recuento exterior de lo sucedido: la enumeración de nombres, fechas y acontecimientos, encadenados de manera cronológica y, en lo posible, sin la presencia de un punto de vista crítico. Por el contrario, la palabra “historia” compromete: exige seleccionar complejas reconstrucciones, explicaciones y, a veces, hasta juicios. Historiar es reconstruir un pasado, explicándolo y, en parte al menos, juzgándolo. Con apenas un poco más ambiciones que la crónica, pero con mucho menos ambiciones que la historia, la expresión “informe” hace referencia a la breve presentación de un pasado: alude al hecho de ordenar ante un público sucesos más o menos conocidos, emitiendo algunas opiniones orientadoras (o desorientadoras). Por supuesto, todo informe se encuentra necesariamente fechado y espera ser matizado, corregido o sustituido por informes sucesivos.<sup>1</sup> (Quizá la tendencia a provocar otros informes sea el

<sup>1</sup> Originalmente, una versión anterior de este trabajo fue escrito en 1990 para el libro en alemán *México heute. Politik, Wirtschaft, Kultur* (México hoy. Política, economía, cultura), editado por Dietrich Briesemeister und Klaus Zimmermann, Biblioteca Ibero-americana, Vervuert, Berlín, 1992 y permaneció inédito en español. Sólo accedo a reproducirlo sin casi modificarlo —¡casi veinte años después!— esperando que, al menos algunos de sus conceptos ordenadores y juicios generales, puedan ayudar a los estudiosos de la filosofía en México en el siglo XX, aunque no sea más que como base para una discusión que acabe sustituyendo estos conceptos y juicios por otros, más precisos y explicativos.

atributo más productivo de los informes.) Algo así como cuando rápidamente se presenta a una persona: quien presenta se convierte en vehículo para un primer acceso —sólo un primer acceso— a esa persona, tal vez sugiriendo vagamente sus virtudes y vicios que el trato posterior, de seguro, modificará. En lo que sigue procuro ofrecer un apresurado panorama, por decirlo así, a vuelo de pájaro de la filosofía en México en el siglo XX que excluye, sin embargo, el presente más inmediato, digamos, más o menos el último cuarto de siglo. Luego, se formularán unas pocas reflexiones sobre el clima general de ese quehacer.

Para articular de alguna manera este breve informe,<sup>2</sup> distingo cuatro fases de la filosofía en México en el siglo XX: la generación de los “fundadores”, los “transterrados”, la “época de los grandes bloques”, y la “irrupción del archipiélago”. Cada una de estas fases busca indicar el acceso de una generación a la filosofía, aunque en la mayoría de los casos, miembros de las generaciones anteriores continúan todavía trabajando e influyendo. Quiero puntualizar, sin embargo, entre otras, dos limitaciones de este apresurado informe. En primer lugar, la presentación de los filósofos seleccionados no es unitaria, a veces trato de resumir uno o dos de sus pensamientos más característicos, otras, enlisto obras. En todos los casos, sin embargo, procuro despertar interés en la figura en cuestión. En segundo lugar, se trata de un informe acerca de “filósofos” en un sentido técnico o, si se prefiere, “profesional” de esta palabra. De ahí que, lamentablemente, no tomo en cuenta la variada y riquísima tradición mexicana expresada en el ensayo literario o político, de Alfonso Reyes a Octavio Paz,<sup>3</sup> de Rosario Castellanos y Gabriel Zaid a Carlos Monsiváis, ni tampoco las contribuciones filosóficas de eminentes científicos como Arturo Rosenblueth o Ruy Pérez Tamayo. Ello no implica ninguna toma de posición, apenas acota el campo de trabajo.

<sup>2</sup> Una primera y muy parcial aproximación a las ideas en México en el siglo XX la encontramos en Patrik Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*. México, 1954. Para una reflexión más completa, veáse A. Villegas, *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985. El trabajo de Villegas no se limita a la filosofía, sino que abarca el pensamiento de la cultura mexicana en general, incluyendo la literatura, la sociología y hasta la politología, así como el contexto socio-político de estas ideas. Entre los informes parciales quiero destacar A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1979, A. Villegas et al., *La filosofía en México*. Tlaxcala, Siglo XX, 1988 y A. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *Isegoría*, núm. 3. Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía, abril, 1991 [Segunda parte: dedicada a México].

<sup>3</sup> Me he ocupado extensamente de la obra de Paz en C. Pereda, *Conversar es humano*. México, El Colegio Nacional/FCE, 1991.

### La generación de los “fundadores”

Podemos situar la irrupción de esta generación alrededor de 1910. Previa a ella, tres corrientes de ideas sucesivamente dominaron el pensamiento mexicano (y, en general, el pensamiento en América Latina): la escolástica de la Nueva España, el liberalismo de los pensadores de la independencia, el positivismo, inspirado en Comte y Spencer, en México, asociado con la dictadura de Porfirio Díaz. La reacción anti-positivista entre nosotros fue protagonizada por los “fundadores” Antonio Caso (1883-1969) y José Vasconcelos (1882-1959), miembros del Ateneo de la Juventud, que constituyó el punto de partida de una renovación de la cultura mexicana. Pese a que entre los dos maestros existen algunas semejanzas en la superficie (ambos se sintieron atraídos por cuestiones vastamente metafísicas, ambos fueron rectores de la Universidad Nacional Autónoma de México, ambos se preocuparon con intensidad por la suerte de México...), en realidad, estamos ante dos figuras culturales muy diferentes y tal vez opuestas.

La producción de Antonio Caso es grande y diversa.<sup>4</sup> Podemos encontrar una serie de libros en torno a la “cuestión mexicana”: Discursos a la nación mexicana (1922), México y la ideología nacional (1924), Nuevos discursos a la nación mexicana (1934), y México, apuntamientos de cultura patria, y también libros de carácter general como El concepto de la historia universal (1923), Los principios de estética (1925) y El concepto de la historia y la filosofía de los valores (1933). Sin embargo, su libro básico, en donde expresa algo así como un existencialismo cristiano, o personalismo cristiano, es La existencia como economía, como desinterés y como caridad, publicado como ensayo por primera vez en 1916, pero ampliamente revisado en 1919 y, de nuevo en 1943. Según Caso, el hombre se encuentra separado del resto del universo en tanto es una persona y, como tal, un creador de valores. Como el título ya lo sugiere, se piensa la existencia humana como poseyendo tres dimensiones sucesivas. La dimensión más baja está dada por lo económico, lo utilitario, gobernando el principio de eficiencia, la razón instrumental. En efecto, todo ser vivo es egoísta. El egoísmo, inconsciente en la bestia es plenamente consciente en el hombre: es voluntad de poder que sigue la máxima del mayor provecho con el mínimo esfuerzo. El arte rompe con la ley del menor esfuerzo, pues conlleva “desinterés innato”, de ahí que la dimensión intermedia de la existencia, se halla en las actividades desinteresadas, como la comunicación estética. No obstante, la dimensión más alta está dada por la experiencia moral y religiosa: por la caridad respaldada en el

<sup>4</sup> Para una exposición de las diversas fases y aspectos de su pensamiento, consúltese Rosa Krauze de Koltieniuk, La filosofía de Antonio Caso. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1985.

sacrificio y el amor. Sin embargo, de acuerdo a Caso, las tres dimensiones en que se debate la existencia humana a menudo entran en tensión y hasta se vuelven incompatibles, lo que es el origen de muchos conflictos morales. El hombre sólo es libre, verdaderamente una persona, cuando en estos conflictos se decide por la dimensión moral y religiosa, por el máximo esfuerzo y mínimo de ganancia: por la caridad. Y la caridad –indica Caso– conduce a la esperanza.

Si Caso fue una figura más o menos pública, José Vasconcelos<sup>5</sup> lo fue plena, ruidosamente. Quizá fue una de las personalidades que más controversia han despertado, y siguen despertando, en el México moderno. Varias veces exiliado, en 1914 es secretario de Educación Pública, y en la elección de 1929 fue candidato a la Presidencia de la República. Vasconcelos recoge algunos de los problemas tratados por Caso, abordándolos de un modo muy diferente. Como Caso, Vasconcelos polemiza con el positivismo. Sin embargo, en vez de acusarlo, como Caso, de ideología del porfirismo, lo percibe más abarcadoramente como instrumento de la expansión sajona, en concreto, de Estados Unidos. Así, Vasconcelos piensa al positivismo como una negación de todo lo que el mexicano es. En contra del racionalismo sajón, “corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones; ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza”.<sup>6</sup> No obstante, no por renunciar a la razón, Vasconcelos renuncia al sistema, a unir un mundo poético y uno científico y dar una representación sintética de ellos, lo que Vasconcelos llama “monismo estético”. Monismo: a pesar de las distinciones y separaciones, el hombre y el mundo poseen la misma “esencia”. Sin embargo, esa “esencia” no es una sustancia estática sino pura energía. La cosmología especulativa de Vasconcelos consiste en un monismo dinámico donde el movimiento subjetivo y el objetivo, aún siendo esencialmente el mismo, son capaces de ritmos independientes. Pero se trata de un monismo “estético”; la estética es, para Vasconcelos, la ciencia más comprensiva y la forma de vida superior. En la estética no se reduce la realidad, no se abstrae. El valor estético es irremplazable, único, cualitativo. El “monismo estético” de Vasconcelos, aparte de procurar ser expresión de la cultura iberoamericana, busca también abarcar la universalidad jerarquizada del saber. ¿Cómo es esto? Una “raza” emotiva como la iberoamericana debe apoyarse, según Vasconcelos, en una filosofía de la emoción, pero como la emoción es

<sup>5</sup> Sobre Vasconcelos se ha escrito en abundancia. Específicamente sobre su filosofía, consúltese Margarita Vera y Cuspinera, *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*. México, Extemporáneos, 1979.

<sup>6</sup> José Vasconcelos, *Indología*. México, 1967, p. 137.

la suprema de las facultades del hombre, la filosofía de Vasconcelos propone la superioridad del iberoamericano sobre el resto de la humanidad.<sup>7</sup>

Es discutible —y poco importante—, si hay que ubicar a Samuel Ramos (1897-1959) como el último representante de la generación de los “fundadores” o como miembro de una generación inmediata, en cualquier caso, hay que situarlo en el entorno de Caso y Vasconcelos, como la antítesis más directa que despiertan las entusiastas especulaciones (más o menos opuestas) de estos dos pensadores. Su primera obra, *Hypothesis* (1928), narra a grandes rasgos la autobiografía intelectual de Ramos, sus deudas y su ruptura con Caso y las influencias recibidas de Ortega, Heidegger, Scheler, Hartmann y el psicoanálisis de Adler. Ramos quiso evitar un universalismo abstracto y así, aplicando ciertas ideas de Ortega y de Adler, trata de descubrir las características fundamentales del mexicano en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). En Caso y Vasconcelos encontramos una “visión” de cómo los mexicanos deben ser y del buen futuro que les espera, mientras que Ramos procura indagar el pasado de los mexicanos y su presente, según él, tal como son. La cultura mexicana según Ramos ha sido, básicamente “derivada”,<sup>8</sup> produciendo un vicio grave, la imitación,<sup>9</sup> la desafortada imitación de lo extranjero, que no es más que el correlato de un profundo sentimiento de inferioridad. A partir de ese sentimiento, Ramos procura explicar la historia del México independiente: tanto los conservadores como los liberales del siglo XIX padecieron por igual este afán de imitación, que se extiende al siglo XX. Pero la imitación no es el único defecto del mexicano. Otros defectos del carácter mexicano que se entranan para apoyar el generalizado sentimiento de inferioridad son la “inercia” o “egipticismo”, provenientes del indio, y la pereza, herencia del español. Si el mexicano imita no es, pues, sólo para ocultar su sentimiento de inferioridad, también por inercia y por pereza. Tales características se encuentran en el análisis que hace Ramos del “pelado”, que considera, en algún sentido, una figura prototípica del mexicano y en el que, a los defectos anteriores, se agrega el machismo y un patriotismo desmesurado.<sup>10</sup>

Con Ramos estamos, pues, ya muy lejos de la concepción positiva y esperanzada de lo nacional defendida por Caso y Vasconcelos, de la caridad

<sup>7</sup> Cf. A. Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, pp. 65-99, en donde por lo demás, se hace una apreciación justa de la obra filosófica de Vasconcelos: “la filosofía de Vasconcelos literalmente es una filosofía de afirmaciones que no admiten replica” (*ibid.*, p. 90). Y también: “la construcción filosófica de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, el dogma y la mística de Iberoamérica” (*idem*). Estamos, pues, ante “un dogma y una mística”, no ante una filosofía.

<sup>8</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, 1934, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>10</sup> Sobre la posición de Ramos puede consultarse: Elsa Cecilia Frost, “Samuel Ramos y la filosofía del mexicano”, en A. Villegas et al., *La filosofía en México*.

como principio de la acción y de aquello de que “en nuestra raza hablará el espíritu”.

### Los “transterrados”

A causa de la derrota de la República española y del triunfo del franquismo, en la década de los treinta comenzó a llegar a México una fuerte inmigración con un contingente importante de intelectuales. Entre los filósofos se encontraban José Gaos, María Zambrano, Eugenio Ímaz, Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, Luis Recaséns Siches, José María Gallegos Rocafull, David García Bacca, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez... Todos ellos, de manera temporal o definitiva, dejaron su huella en la cultura de México. Al respecto, Gaos afirmó que no se sentía emigrado sino “transterrado”: como si se hubiese trasladado de una parte a otra de su propia tierra. Tampoco habló Gaos de “inmigración”, sino de “impatriación”.

Los “transterrados” procuraron continuar con la tarea que se había propuesto Ortega para España: abrir ventanas culturales al mundo, esto es, emprender un proceso de modernización. Por eso, además de los aportes filosóficos, propios de cada uno de estos filósofos, es posible afirmar que en su conjunto introdujeron una actitud más profesional con respecto a la filosofía (familiarizarse con los clásicos, leer los textos centrales de la tradición, directamente y en sus originales, estar al día...), modificando, por decirlo así, la imagen de este quehacer: la filosofía debía dejar de ser un asunto de inspiración personal, casi diría, de lírica privada, para convertirse en una férrea y erudita disciplina, cultivada por especialistas. Es imposible en un breve informe presentar siquiera a varios de estos filósofos. Me limitaré a hacerlo con dos de ellos, los que tal vez, por su enseñanza, dejaron más honda influencia en México. Me refiero a Gaos y a Nicol.

La extensa y variada obra de José Gaos (1900-1969) culmina, desde el punto de vista filosófico con sus libros *De la filosofía* (1962) y *Del hombre* (1970) y, desde el punto de vista de la historia de las ideas con su *Historia de nuestra idea del mundo* (1973). De la filosofía es una obra sistemática de metafísica y epistemología, que parte de una fenomenología de las expresiones verbales. El análisis del lenguaje filosófico busca extraer los conceptos fundamentales de la filosofía que son también las categorías de la razón. Pero estas categorías pronto kantianamente descubren el carácter antinómico de la razón. Al respecto, la antinomia fundamental es la alternativa realismo-idealismo: yo soy una parte de la naturaleza como el resto, esto es, “yo soy un objeto entre los objetos” y yo no soy una parte de la naturaleza como el resto puesto que soy una libertad, esto es, “yo soy sujeto y no objeto”. ¿Cómo decidirse en esta

alternativa? Gaos responde que el libro entero intenta “dar razón pura de la razón pura por la razón práctica”.<sup>11</sup> Las palabras para describir a esta búsqueda recuerdan claramente a Kant, pero tal vez sólo las palabras. En efecto, la razón práctica de Gaos no es el sujeto universal kantiano, sino los sujetos empíricos singulares. Y son esos sujetos empíricos quienes frente a las antinomias se deciden por una u otra opción y lo hacen por motivos irracionales. De ahí que la filosofía sea, en último término, una confesión personal, sostenida con “verdades personales”.

En el tratado *Del hombre*, Gaos vuelve a repasar los temas ya expuestos en *De la filosofía*, aunque dándole un acento diferente a sus diversos tratamientos. Como indica F. Salmerón, la reflexión:

[...] comienza otra vez con la fenomenología de la expresión, en la que descubre nuevos aspectos, pero abrevia la exposición de las categorías de la realidad y de la filosofía teórica, para extenderse en las de la razón práctica y en el origen de todas ellas que es la subjetividad humana. El estudio de esta subjetividad gana en amplitud y acaba en una teoría de los límites de la racionalidad y de la función de las emociones.<sup>12</sup>

Eduardo Nicol (1907-1990) escribió numerosos libros y artículos donde defiende el doble carácter dialógico del conocimiento filosófico. Se trata de un diálogo con los pensadores del pasado y, a la vez, del presente. Para Nicol: “no pueden ya mantenerse separados el punto de vista histórico y el punto de vista sistemático. La fuerza de los hechos mismos exige una ‘visión binocular’”.<sup>13</sup> Esta exigencia lo hizo recorrer constantemente la historia de la filosofía desde los orígenes presocráticos hasta Heidegger, teniendo en cuenta que, aunque se encuentren insatisfactorias todas las soluciones de la metafísica tradicional, hay que retener sus problemas, por ejemplo, el problema de la libertad. Según Nicol, hay una dialéctica intrínseca entre libertad y necesidad: “Lo imposible remite siempre a lo posible. De suerte que la imposibilidad, por necesaria que sea, nunca es paralizante. Diríamos que es sugerente. Lo imposible demarca los caminos de lo posible [...] El hombre es libre porque es limitado”.<sup>14</sup>

Por eso, la libertad sólo puede ser un atributo de un ente insuficiente, menesteroso, necesitado. Éste es sólo un ejemplo de cómo Nicol propone con-

<sup>11</sup> José Gaos, *Obras completas*, XII. *De la filosofía*. Pról. de Luis Villoro. México, UNAM, 1982, p. 335.

<sup>12</sup> Fernando Salmerón, “Introducción a la filosofía de Gaos”, en *Diánoia*, núm. XXXVI. México, UNAM/FCE, 1990, p. 16.

<sup>13</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1965, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 285.

ciliaciones dialécticas de conceptos tradicionalmente opuestos como libertad y necesidad. Otros ejemplos de opuestos que también necesitan intermediarios dialécticos son, según Nicol: razón y vida, individualidad y comunidad, tradición y renovación, ciencia y sabiduría, teoría y praxis.

### **La “época de los grandes bloques”**

Los “grandes bloques” a que me refiero fueron: el “mexicanismo” o, en muchos casos, el “latinoamericanismo”, el marxismo, lo que abarcadoramente podemos llamar la “tradición metafísica” o “hermenéutica” y la “filosofía analítica”. Directa o indirectamente, una parte importante de estos “bloques” se constituyó, o reconstruyó, a partir de la enseñanza de los “transterrados” españoles, especialmente de Gaos y Nicol.

#### a) El “mexicanismo”, el “latinoamericanismo”

Las consecuencias de la enseñanza de Gaos fueron muy diversas. Por lo pronto, el Gaos orteguiano de “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo” -combinado con las influencias mexicanas de Caso, Vasconcelos y Ramos, dio lugar a la llamada “filosofía de lo mexicano”, en torno al grupo Hyperión, formado por Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Jorge Portilla, Luis Villoro, Fausto Vega. Este grupo se enfrentó al tema de la búsqueda de la identidad nacional, tratando de mostrar cómo la filosofía resulta de las perspectivas a partir de las cuales piensan quienes las hacen; en este caso, los mexicanos. El perspectivismo de Ortega fue, pues, de nuevo, el horizonte de estas preocupaciones (como lo había sido ya en parte en el libro de Ramos).

Sin embargo, desde el comienzo, la pregunta por lo mexicano tendió a ensancharse a una unidad cultural mayor, lo latinoamericano. Al respecto, Leopoldo Zea, ha escrito una influyente obra. Ésta comienza con trabajos en historia de las ideas como su célebre *El positivismo en México* (1943), pero muy pronto se interna en problemas más amplios de filosofía de la historia, específicamente de la historia americana, por ejemplo, *En torno a una filosofía americana* (1945), *América como conciencia* (1953), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y muchísimos otros libros. Es importante subrayar que con Zea hay un regreso al optimismo, a la valoración positiva de lo mexicano y, en general, de lo latinoamericano. Se deja atrás la actitud decepcionada de Ramos y se retoma el temple de Vasconcelos. Como Vasconcelos, Zea piensa a la historia latinoamericana como una continuación, y en parte culminación del sentido de la historia europea. ¿De qué manera?

Lo que era mero postulado en la historia europea es en la historia latinoamericana realización; por ejemplo, la universalidad. El universalismo europeo no es, según Zea, más que justificación localista y excluyente de otras corrientes culturales. En cambio, en nuestras carencias, desde ellas, podemos abrirnos a los otros, a todos los otros sin buscar dominarlos: “Podríamos decir que esa insuficiencia que parece caracterizarnos no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal”.<sup>15</sup>

La universalidad como sólo posible en los márgenes, pues; sin embargo, esta universalización, esa asimilación, debe hacerse a partir de lo que ya somos. De ahí la necesidad de una “toma de conciencia”, a la vez histórica y filosófica, para descubrir la calidad humana que Occidente ha negado a América Latina. Desde el descubrimiento, Europa ha proyectado sobre América sus más diversas ilusiones (la dominación española de América Latina fue, a la vez, política, social y mental), y para sacudirse de ese yugo, es necesario que América Latina se encuentre a sí misma y hable de su propia voz “desde la marginación y la barbarie”, para decirlo con el título de uno de los últimos libros de Zea.

En la recepción de Zea se pueden distinguir dos vertientes: quienes se ocupan con preponderancia de la historia de las ideas en México y América Latina, para a partir de ella llevar a cabo análisis y diagnósticos tanto sociopolíticos como culturales, y quienes intentan encontrar algo así como el telos de la filosofía de la historia latinoamericana.

Entre los primeros, se encuentra Abelardo Villegas (1934-2001) quien ha escrito abundante y variadamente sobre las ideas y las ideologías en la historia de México y, en general de América Latina, reflexionando sobre el contexto tanto cultural como socio-político de la producción de estas ideas. Además de los estudios sobre la filosofía en México ya citados en las notas, Villegas también ha escrito libros sobre América Latina como: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963), *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), *Cultura y política en América Latina* (1978). Entre los segundos encontramos la llamada “filosofía de la liberación latinoamericana”. En México ha defendido esta concepción sobre todo Enrique Dussel. Para Dussel, la tarea fundamental de la filosofía consiste en asumir el punto de vista del oprimido y desde allí, llevar a cabo una crítica de las injusticias vigentes. Las filosofías de la “liberación latinoamericana” introducen –en distinta medida– dos temáticas relativamente ausentes, o por lo menos, no dominantes en el pensamiento tanto de Zea como de Villegas: la teología

<sup>15</sup> Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, 1953, p. 30.

cristiana y el marxismo. Aunque a menudo en crítica con Dussel, también comparte en general esta actitud la obra de Horacio Cerrutti.

## b) El marxismo

En México se tuvieron noticias de Marx y de sus propuestas políticas a partir de la fundación de la Primera Internacional. Pero tal vez el primer mexicano que se interesa teóricamente por esas propuestas es Vicente Lombardo Toledano (1894-1968)<sup>16</sup> en la década de los veinte. En los treinta ya estaban muy presentes en la vida mexicana algunos ideales marxistas, en los sindicatos y hasta en los gobiernos emanados de la Revolución mexicana (o, al menos, en su retórica). A finales de 1933 y a lo largo de todo 1934 se entabló una polémica que conmovió al ambiente cultural de entonces, entre Lombardo y Caso en torno a la filosofía, el marxismo y la Universidad. En septiembre de 1933, el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos señaló que las universidades mexicanas tenían que contribuir a la sustitución del régimen capitalista por uno socialista, enseñando una filosofía materialista y científica. Caso se opuso terminantemente a ello, pensando a la Universidad como una “persona moral”, abierta y plural y, por lo tanto, con libertad de cátedra. Caso indicó también que cualquier teoría es transitoria y que, por lo demás, no hay un sólo proyecto socialista sino muchos y que no se veía por qué, en la Universidad pública, se debía defender un programa socialista, el marxismo, y no a los otros. La respuesta de Lombardo fue enérgica: la libertad de cátedra tal como la entiende Caso en un concepto propio del individualismo burgués que lo piensa con un “derecho natural”; a tal concepto se opone la idea de que el individuo no puede existir sin la colectividad y los conocimientos tienen que ser valorizados de acuerdo con el juicio aceptado por la comunidad a la que pertenece. La oposición “arbitrio de la conciencia individual” versus “enseñanza obligatoria del marxismo” es un buen título para la disputa Caso-Lombardo.

Sin embargo, y pese a los fervores a favor y en contra, ninguno de los contendientes de esta disputa da la impresión de tener conocimientos más o menos serios, y de primera mano, de la obra de Marx. En sentido teórico, la recepción filosófica de esta obra se inició en México cuando la editorial Fondo de Cultura Económica publica la traducción de *El capital* realizada por Wenceslao Roces en 1946, y una segunda edición en 1959. Precisamente, a lo largo de la década de los sesentas irrumpe el marxismo con toda su fuerza

<sup>16</sup> Una buena reconstrucción de la actitud de Lombardo Toledano y, en general, de los miembros de la generación de 1915 conocidos como “los Siete Sabios”, la encontramos en Enrique Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*. México, Siglo XXI, 1976.

en el medio filosófico mexicano. Expresión de ello son los textos de lógica dialéctica de Eli de Gortari (1918-1991) y, sobre todo, la extensa e influyente obra de Adolfo Sánchez Vázquez que en 1967 publica su texto más sistemático, *Filosofía de la praxis*. Al comienzo mismo del libro, Sánchez Vázquez describe sus propósitos: “la presente obra aspira a elevar nuestra conciencia de la praxis como actividad material del hombre que transforma el mundo natural y social para hacer de él un mundo humano”.<sup>17</sup> Con esta reflexión el autor busca disolver una actitud negativa hacia la praxis material, productiva, actitud negativa propia de la tradición espiritualista y que posee una función social regresiva: el hombre no se realiza sólo en la teoría, sino que es un ser esencialmente teórico-práctico. De ahí que la liberación humana se encuentre conectada con la posibilidad de organizar racionalmente la producción material. Esta organización racional no puede ser separada de las formas de producción y de las relaciones de producción donde esta organización se lleva a cabo. Para Sánchez Vázquez sólo las relaciones socialistas de producción permitirán que la producción material no se convierta en fuente de encadenamiento y enajenaciones. La verdadera filosofía de la praxis es, para el autor, el marxismo, pero un marxismo no mecanicista ni, en general, científicista.

No sorprenderá, pues, que desde esta posición, Sánchez Vázquez haya combatido la enorme influencia de L. Althusser —una influencia en ocasiones delirante y productora de vociferantes sectas— durante la década de los setentas. En ese periodo, la interpretación althusseriana del marxismo fue avasallante, y no sólo en México, sino en general, en América Latina. Entre los jóvenes althusserianos de entonces, por muchas razones, ocupa un lugar aparte, muy aparte, la breve pero brillante trayectoria de Carlos Pereyra (1940-1988). A pesar del entusiasmo althusseriano de su juventud, su talento y su enorme buen juicio lo condujeron a contradecir sus premisas epistemológicas, y en sus últimos años, se adhirió a una posición política social-demócrata, llevando a cabo una lúcida y razonada defensa de la democracia.<sup>18</sup>

### c) La “tradición metafísica”

Contrariamente a los otros “bloques”, en los que estamos ante “bloques positivos”, bloques capaces de caracterizarse por ciertos ideales, en este caso estamos ante un “bloque negativo”. Sus integrantes tienen poco en común entre ellos o nada, más allá de resistirse a los otros bloques, al menos, a sus pretensiones de exclusividad. Me limitaré a evocar cuatro de estos admirables “resistentes”.

<sup>17</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. 3a. ed. México, Grijalvo, 1972.

<sup>18</sup> Una discusión del pensamiento de C. Pereyra se encuentra en “Teoría y praxis”, en C. Pereda, *Debates*. México, FCE, 1987.

Eduardo García Máynez (1908-1993) se inició en la filosofía de los valores de Scheler y Hartmann, pero se dirigió pronto hacia una ontología formal aplicada a la jurisprudencia, acercándose en lo que se refiere a los problemas de la lógica jurídica, a la filosofía analítica, específicamente a la lógica. Entre su abundante producción se destaca la *Introducción a la lógica jurídica* (1951), la *Ontología formal del derecho* (1953) obra que intenta una axiomática válida para todo derecho posible, la *Lógica del juicio jurídico* (1956), la *Lógica del concepto jurídico* (1960).

La obra de Antonio Gómez Robledo (1908-1994) es variada; jurista, filólogo, filósofo, puede ser tal vez descrito cabalmente como un “militante del humanismo católico”. Excelente conocedor de la lengua y la filosofía griega ha escrito al respecto libros importantes como *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957) y *Sócrates y el socratismo* (1966). Pero sus intereses no se han reducido al estudio de la Antigüedad clásica. Su *Política de Vitoria* (1946) discute los juicios del humanista español sobre la legitimidad y su *Idea y experiencia de América* (1958), es uno de los tantos resultados de su formación y de su experiencia tanto de filósofo y jurista como de diplomático. También ha publicado un espléndido libro sobre Dante, y ha escrito acerca de las ideas estéticas de santo Tomás y Eco, y sobre Edith Stein.

La generosa, hospitalaria y muy variada obra de Ramón Xirau (hijo del fenomenólogo Joaquín Xirau y que incluye más de treinta libros, sin contar sus textos de poesía en catalán), se ha movido entre la filosofía y su historia y, sobre todo, entre la filosofía, la poesía y lo que podríamos llamar la “experiencia de lo sagrado”. Hay en Xirau una “metafísica de la presencia” que él ha sabido expresar desde su temprano *Sentido de la presencia* (1953), pasando por *Palabra y silencio* de 1968, hasta su reciente reflexión sobre *El tiempo vivido* (1985): presencias de la palabra y el silencio, de las “ideas” y las “no ideas”, del saber y del misterio. La realidad es, para Xirau, un conjunto incesante de presencias, diversas, variadas, pero siempre ahí: “todo” está presente porque Dios está presente en “todo”. Aludí a sus libros más propiamente de filosofía. Sin embargo, esta “metafísica de la presencia” se manifiesta por igual en la enorme cantidad de trabajos que Xirau ha dedicado a una de sus mayores pasiones, la poesía, sobre todo en lengua castellana y catalana, de sor Juana a los poetas más recientes.

Juliana González se formó con Eduardo Nicol y llegó a ser su discípula predilecta, prolongando en gran medida sus búsquedas. Su primer libro *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol* (1981) es una reconstrucción crítica y de discusión del pensamiento nicoleano. A partir de la perspectiva abierta por éste, la autora ha intentado una fundamentación ontológica y dialéctica de la ética, primero interrogando a Freud en *El malestar en la moral* (1986) y después, en *Ética y libertad* (1989), llevando a cabo un repaso de la tradi-

ción ética occidental, de Heráclito a Sartre sin olvidar a escritores como Dostoyevski y Kafka.

#### d) La filosofía analítica

Ya señalé que algunos discípulos de Gaos dieron inicio y desarrollaron una “filosofía mexicana” o, más abarcadoramente, una “filosofía latinoamericanista”. En cambio, otros, en algún sentido, siguieron un camino opuesto.<sup>19</sup> Luis Villoro, que comenzó su trayectoria filosófica como miembro del grupo Hyperión, abandonó en parte esos intereses. A partir de una crítica a la fenomenología, Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón introdujeron la filosofía analítica en el medio mexicano. Una temprana justificación de ello la dieron Villoro y Rossi —en una ruidosa mesa redonda—<sup>20</sup> al insistir ambos, en primer lugar, en la urgencia de tecnificar y profesionalizar la filosofía: la filosofía debe dejar de ser una “invención personal” o la “expresión histórica de un pueblo” y volverse una investigación rigurosa de la realidad, como las demás ciencias, una disciplina de profesionales para profesionales.

En segundo lugar, poco o nada hay que rescatar de la historia del pensamiento mexicano. Señala Villoro: “¿Quién sigue actualmente el ‘monismo estético’ de Vasconcelos o el ‘existencialismo de la caridad’ de Antonio Caso. Tampoco la corriente ‘filosofía de lo mexicano’ formó una escuela... Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos, o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraban en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos”.

La obra de Luis Villoro es del mayor interés, muy amplia y ha tenido y presumiblemente seguirá teniendo desarrollos inesperados. Después de dos libros en historia de las ideas, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *Proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953), Villoro publicó una excelente monografía sobre un filósofo clásico, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1963). De modo paralelo a esta investigación, Villoro escribió una serie de artículos que han sido recogidos en dos colecciones, *Páginas filosóficas* (1962) y *Estudios sobre Husserl* (1975). El primero de estos libros se cierra con el ensayo “La crítica del positivismo lógico a la metafísica”,

<sup>19</sup> Aunque Gaos llegó se interiorizó relativamente poco con el pensamiento analítico, los intereses semánticos vinculados a su lectura del primer Husserl, de algún modo inspiró a sus discípulos a interesarse en él.

<sup>20</sup> L. Villoro et al., “Sentido actual de la filosofía en México”, en *Revista de la Universidad*. México, UNAM, vol. XXII, núm. 5, 1968. Otra defensa temprana de la filosofía analítica la encontramos en el número 1 de *Crítica*. *Revista Hispanoamericana de Filosofía* aparecido en 1967, dirigida por Villoro, Rossi y Salmerón.

el segundo, con una reseña titulada “Fenomenología y filosofía analítica”, ambos trabajos, de algún modo, prefiguran y son el camino que conduce a su libro más importante hasta hoy, *Crear, saber, conocer* (1982), un texto en teoría del conocimiento en la más rigurosa tradición analítica, aunque sin olvidar algunos aportes de la fenomenología. En este libro, Villoro, después de discutir la definición tradicional de saber, propone la siguiente reformulación: S cree p si y sólo si 1) S cree que p y 2) está objetivamente justificado en creer que p. Villoro piensa que la ventaja de su definición radica en la eliminación de la condición de verdad, cuya exigencia o nos hace sucumbir a la tentación de la certeza o vuelve inaplicable cualquier definición: nunca nadie podría estar seguro de saber, ya que nunca se puede estar seguro de que cierto enunciado es verdadero. Por lo demás, *Crear, saber, conocer* no es meramente un libro de epistemología, sino que procura enmarcar los esfuerzos epistemológicos en un contexto más abarcador: en una discusión sobre la sabiduría, la ética de las creencias y el problema de la ideología.<sup>21</sup>

Alejandro Rossi ha sido y es una personalidad importante, no sólo para la filosofía en sentido estricto, sino para la cultura mexicana en general. Su libro *Lenguaje y filosofía* (1969), es uno de los primeros libros de filosofía analítica en América Latina. En el primer trabajo de esta colección, Rossi salda sus cuentas con la tradición de donde provenía –la fenomenología– y en el resto del libro discute de una manera rigurosa, problemas de la filosofía del lenguaje, por ejemplo, la teoría de las descripciones de Russell y de los nombres propios de Wittgenstein y Searle. El único defecto de este libro es que marca el abandono por parte de Rossi de la filosofía (al menos, de la filosofía en el sentido más técnico de esta palabra). Pues si bien las reflexiones filosóficas ocupan un lugar en sus textos posteriores, por ejemplo, en algunos ensayos del *Manual del distraído* de 1978 (e incluso en sus libros de narraciones), Rossi sólo ha vuelto a enfrentarse directamente con temas filosóficos en su trabajo *Lenguaje y filosofía en Ortega*.<sup>22</sup>

Tres son los problemas que han ocupado a Fernando Salmerón (1925-1997): la moral, la educación y el sentido de la tradición. Los vínculos entre esas preocupaciones son fuertes: cuando debatimos problemas morales preguntamos qué debemos hacer, cómo llevar nuestra vida y en qué clase de persona deseamos convertirnos; y depende de la educación que se tenga, no sólo disponer de ciertos medios para lograr los fines propuestos, sino que también los fines que procuramos y las reglas que nos guían dependen de ella. A su vez ¿qué

<sup>21</sup> Sobre el pensamiento de Villoro en general puede consultarse “Conocimiento y sabiduría” en C. Pereda, Debates y E. Garzón Valdés y F. Salmerón, eds., *Epistemología y cultura*. En torno a la obra de Luis Villoro. México, UNAM, IIF, 1993.

<sup>22</sup> Alejandro Rossi et al., José Ortega y Gasset. México, FCE, 1984.

otro sentido podría tener educarnos que, paso a paso, irnos integrando en una tradición? Fiel al sentido de la tradición, Salmerón quiso cumplir en parte una promesa que su maestro José Gaos le hiciera a su maestro Ortega. Así, escribió el mejor libro que se dispone sobre las primeras fases del pensamiento ortegueano: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959). En los años sesentas aparecen varios artículos de Salmerón acerca de Husserl, Hartmann y Heidegger, además de sus trabajos sobre educación. En 1971 publica *La filosofía y las actitudes morales*, en donde, aunque se recogen algunas temáticas fenomenológicas, el libro se inscribe ya en una línea decididamente analítica. En el último de los tres textos que componen el volumen, y que lleva el título de su libro, Salmerón distingue radicalmente entre un uso de la palabra “filosofía” en sentido amplio como sabiduría o concepción del mundo y un uso en sentido más estricto donde nos referimos “a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica que, dominada por una energía propiamente científica, se enfrenta a problemas de diversa índole”.<sup>23</sup> Posteriormente publica *Ensayos filosóficos* (1988) y *Enseñanza y filosofía* (1991).

Quiero todavía agregar a esta etapa de la filosofía analítica en México dos nombres prematuramente desaparecidos: Hugo Margain, cuyo excelente libro *Racionalidad, lenguaje y filosofía* apareció en 1978, poco después de su muerte, y Wonfilio Trejo, cuyo *Fenomenalismo y realismo* también apareció póstumamente, en 1987. Por otra parte, quiero subrayar que en el México actual hay muchísimos jóvenes que cultivan de manera creativa y rigurosa la tradición analítica de hacer filosofía.

### **La “irrupción del archipiélago”**

De la literatura francesa se ha dicho que sus protagonistas son los “movimientos literarios”: simbolismo, parnasianismo, surrealismo..., contrariamente a la literatura inglesa, cuyos agentes son los individuos, cada uno de los escritores. Suponiendo que esta observación es acertada, podría decirse que a mitad de los ochentas, la filosofía mexicana comenzó a pasar de una “fase francesa” o continental a una “fase inglesa” o insular. Si bien entre los “grandes bloques”, sólo el marxismo más doctrinario ha perdido gran parte de su atractivo, hasta casi verse reducido a dos o tres nombres, también en el “bloque latinoamericanista”, en el “bloque metafísico o hermenéutico” y en el “bloque analítico” encontramos a veces más flexibilidad, una ausencia cada vez mayor de militantes excluyentes. Por ejemplo, quien hoy lee a un “analítico” como

<sup>23</sup> F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*. México, Siglo XXI, 1971, p. 109.

Hilary Putnam no siempre se castiga prohibiéndose la lectura de un miembro de la “teoría crítica” como Jürgen Habermas o viceversa, tal como sucedía en la “época de los grandes bloques”. De seguro se dudará: ¿acaso es correcta esta observación? Quizá sólo estoy proyectando mis propias esperanzas y, al respecto, la situación, en lugar de haber mejorado, ha empeorado. Precisamente, temiendo sucumbir en el peligro de confundir esperanzas o meras fantasías con realidades, tengo dificultades para proseguir este informe. Por un lado, quien lo redacta se siente demasiado involucrado en esta nueva fase de la filosofía en México como para que, sin pecar de excesiva parcialidad, pudiese escribir algo más que una lista de nombres y obras. Por otro lado, “presentar un presente presente” es inevitablemente fuente de inestabilidades e ilusiones. Se recogen demasiados nombres que unos pocos años más tarde ya no nos dicen nada, mientras nos olvidamos de otros que serán los que, a la larga, realicen la obra más duradera. De ahí que haya creído sensato, detener en este momento el informe, y pasar a realizar algunas esquemáticas —en extremo esquemáticas— observaciones personales —“panfletos civiles” me gusta llamarlas— sobre lo que considero como los vicios más graves de la filosofía en México. Esta reflexión, si no me equivoco, puede aplicarse, en general, al resto del quehacer filosófico en América Latina.

Pese a que, sin duda, la vida filosófica de México en el siglo XX cuenta con la presencia de figuras de interés y de algunos libros que merecen releerse como, espero, lo dejé entrever el —no me canso de subrayar: muy provisorio— informe anterior, lo que se podría llamar el “clima general” de esta actividad posee varios vicios que, tal vez, comprometen incluso a los logros de mayor excelencia, y una presentación, si los omite, tiende, creo, a sugerir una imagen desproporcionadamente positiva e incluso bobalicona. Si no me equivoco, tres de esos vicios han sido y son persistentes.

Al primero de ellos lo podríamos llamar el “fervor sucursalero”. Se conoce en la juventud un autor o varios, o una corriente de pensamiento, para continuar el resto de la vida produciendo cultura de secta: repitiendo ciertas fórmulas hasta vaciarlas por completo de contenido. Entonces, lo que se escribe, si uno escribe, son trabajos polvorientos en una jerga que nadie entiende y que, con un falso sentido de la piedad, publican las editoriales universitarias. Por ejemplo, se continúa criticando a la filosofía analítica como si ésta hubiese permanecido en la etapa neo-positivista y nadie en ésta se hubiese ocupado de metafísica o de ética; o se defiende la absurda “ontología de lo mexicano” como si nunca se hubiesen hecho objeciones en contra de sus propuestas más centrales; o se insiste en ignorar el feminismo y sus cuestionamientos como si la historia de este siglo no hubiese sucedido... Así, el “fervor sucursalero” pronto se descubre como una forma de

la pereza teórica, acompañada de un temor a cualquier cambio. Ese temor sólo admite aferrarse a las retóricas más rutinarias: un enfático no al tiempo y, sobre todo, un minucioso cultivo de la imaginación centrípeta.

Desde un segundo vicio se reacciona en contra del primero. Hay que airear la casa: con frecuencia hay que situarse en algún punto de vista externo a nuestra comunidad. Quien entre nosotros no haya sido tentado por el “afán de novedades” que arroje la primera piedra. Si tenemos gusto francés, en los años cincuentas habremos jurado por el diablo y por Sartre, en los sesentas por la ciencia o, más bien, por la ciencia ficción y el estructuralismo, en los setentas no integramos a los carnavales de Althusser y adoramos El capital convertido en Talmud, para entrar en los ochentas ya enérgicamente partidarios de la “genealogía de la sospecha” y en los noventas, de la “destrucción”. Si somos, en cambio, devotos de los anglosajones, la actitud no cambia, sólo los nombres: en los cincuentas, es probable que se habrán carnapiamente desechado las brumas metafísicas para convertirse en los sesentas a Oxford y la “ordinary Language Philosophy”, en los sesentas sintetizarlo todo con el naturalismo de Quine y prepararse, de este modo, para las nuevas declaraciones de fe kripkeanas de los ochentas y los tórridos romances con las ciencias cognitivas de los noventas. Rupturas similares pueden reconstruirse en los amantes de lo alemán, itinerarios a menudos llenos de oscuridad y misterio que previsiblemente irán de Husserl o Heidegger a Gadamer y luego, a Habermas y Apel. En cualquier caso, parecería que muchos cambios en la filosofía en México y, en general, en América Latina e incluso, más abarcadoramente, en cualquier comunidad fuera de las Grandes Tradiciones (aquellas cuyo vehículo es el francés, el inglés o el alemán) se rigen tan casualmente por las modas, como los cambios en el estilo de los zapatos o de las corbatas. La expresión misma “afán de novedades” es casi equivalente con expresiones como “superficialidad en el juicio”, “atención desorientada” o simplemente “frivolidad”: una imaginación teórica que, de tan centrífuga, se ha vuelto pura desorientación, cuando no desvarío. Signo de ello ha sido el hecho de que en las diferentes generaciones que han cultivado la filosofía en México casi no ha habido una discusión interna cuando se cambia de paradigma; por ejemplo, muchos pasaron del estudio de la fenomenología y el existencialismo a la práctica de la filosofía analítica o de la destrucción sin decir una palabra del por qué del cambio. Los insistentes althusserianos han dejado recientemente de serlo y se han convertido a la hermenéutica o peor, a simples periodistas que defienden la propiedad privada y el orden (cualquiera sea éste), pero, que yo sepa, no ha habido una sola evaluación interna, una sola polémica con la epistemología que hace todavía unos pocos meses se defendía con orgullo y, sobre todo, con furia, con infinita furia. Por supuesto, se han escrito algunos artículos y hasta unos pocos libros que historian las ideas de Caso, Vasconcelos, Gaos, Nicol,

Zea, Villoro... En cambio, es más raro, mucho más raro, encontrar discusiones efectivamente crítico-evaluativas<sup>24</sup> con esos pensadores.

No sorprenderá, entonces, que en contra de los vicios del “fervor sucursalero” y del “afán de novedades”, se no apele a dejar de mirar tanto el afuera, y observarnos un poco por dentro: a abandonar el punto de vista externo para abrazar un inevitable punto de vista interno. Lástima que esta muy sensata invitación pronto degenera en un nuevo vicio, la algarabía del “entusiasmo nacionalista” y sus efectos más visibles: exaltaciones descuidadas –como a veces sucede en Vasconcelos o en tantos otros–, o denigraciones totalizadoras –como en Ramos–, de “lo” mexicano, de “lo” latinoamericano, como si este lenguaje “ontológico” fuese algo más que una máscara especulativa y, por tanto, irresponsable, para cubrir fenómenos históricos heterógenos. (¿A qué América Latina se hace referencia cuando se habla de “lo latinoamericano”? No constituyen una realidad unitaria los campesinos de Morelos y las clases medias del Distrito Federal y, mucho menos, la “élite cultural” de Buenos Aires y los obreros de Lima). Más todavía, seguramente los pueblos y las personas no tienen esencia ni destino, sino historia. (No son lo mismo las realidades aludidas en 1910 que en 1990). Y, como si fuera poco, últimamente suelen aderezarse algunas de estas “mezclas” nacionaleras con enigmáticas doctrinas teológicas.<sup>25</sup>

Sin embargo ¿no exagero? Tal vez. Pero no demasiado. Más todavía, quien sea poco piadoso con el pasado –y de vez en cuando conviene serlo para dar lugar a las preguntas críticas– sospecho que podría, sin demasiadas dificultades, recontar el informe presentado en la primera parte de este trabajo, clasificándolo a partir de la manera en que algunos de nuestros pensadores, al menos en ciertas fases de su pensamiento, sucumben en uno o varios de los vicios anotados.

No obstante, acaso de mayor interés sea averiguar, y ello ya no como informador, sino como participante de la vida filosófica mexicana qué se puede hacer en contra de estos vicios. Por lo pronto, creo que es útil aplicar la máxima de los datos, fetiches y materiales, la regla que invita a recoger informaciones, luego a criticar todo lo que en ellas se encuentre de error, engaño o deformación, para finalmente explorar si hay algo valioso todavía por rescatar.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> La oposición entre “historiar las ideas” y “llevar a cabo discusiones crítico-evaluativas” indica dos maneras en principio legítimas de historiar el pensamiento, lo que en otro contexto he llamado “historia explicativa” e “historia argumentada” (C. Pereda, *Razón e incertidumbre*. México, Siglo XXI/UNAM, 1994). sin embargo y pese a los muchos vínculos entre ambas maneras de investigar hay que cuidarse de no confundir una tarea con la otra.

<sup>25</sup> Al respecto la crítica feminista ha sido lúcidamente despiadada.

<sup>26</sup> Una discusión más detallada de ésta máxima se encuentra en C. Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, *Ánthropos*, 1994 y C. Pereda, *Razón e incertidumbre*.

Con respecto a lo que reconocía como el “clima general” de la filosofía en México, y en general, en América Latina se dispone como datos el hecho de que tres actitudes, “fervor sucursalero”, “afán de novedades” y “entusiasmo nacionalista”, se encuentran relativamente extendidas. Además se ha comprobado que tales actitudes son fetiches a combatir. Pero la máxima también invita a preguntarnos: ¿qué materiales se pueden rescatar en el combate a esos fetiches? Esto es ¿qué experiencias valiosas se malentienden y articulan equivocadamente en esas actitudes? No ha dejado de observarse que en todo vicio se encuentra presente una excelencia distorsionada: una virtud conducida a extremos tales que se la convierte a vicio. Entonces, es tiempo ya de indagar qué virtudes radicalizan irrazonablemente los vicios aludidos.

Si no me equivoco, en el “fervor sucursalero” hay que rescatar el sentido de la constancia, cierta fidelidad a sí mismo sin la cual no es posible la virtud de la autonomía en el pensamiento y en la vida. Ésta es, precisamente, la estofa de la que está hecha la “buena” filosofía, más allá de sus múltiples orientaciones: la filosofía que practican las y los corredores “de fondo”. A su vez, detrás del afán de novedades es necesario recoger el estar abierto a los otros, a todo lo otro. Su contraejemplo más característico es el pensamiento autista o provinciano: el negarse a interrumpir las propias creencias para mirar y escuchar qué pasa en el mundo. Por otra parte, el “entusiasmo nacionalista” indica una experiencia básica de todo animal humano: que las orientaciones, preocupaciones, motivaciones, intereses y afectos primarios se constituyen en relación con las circunstancias naturales y sociales más inmediatas; o dicho con otras palabras, que “se vive en donde se vive”. Para dar un ejemplo conocido: es común que una persona se preocupe más, se sienta más afectada con un hijo enfermo, o con una catástrofe que sucede en su ciudad, o en su país, que con la enfermedad de un desconocido o con las catástrofes en un país alejado. Pero la mirada se corrompe, se convierte en ceguera, apenas se vuelve militantemente excluyente: cuando se hace del punto de vista externo el punto de vista de la exclusión.

Concluyo apresuradamente este fragmento de panfleto civil. Aplicadas a la vida filosófica en México, las virtudes que podemos rescatar distorsionadas, pervertidas, en los vicios del “fervor sucursalero”, del “afán de novedades” y del “entusiasmo nacionalista” conllevan, creo, entre otras, a las siguientes consecuencias, o al menos, a partir de ellas, yo quiero sacar, no sin cierta candidez, las siguientes consecuencias: sólo hay una vida filosófica fecunda cuando sus participantes no se sienten cohibidos por los Grandes Nombres, tanto de la tradición como de la actualidad, y piensan los problemas mismos. Hay que tener, pues, el coraje de desarrollar y explorar los propios pensamientos, con independencia de que éstos sean respaldados por alguna Autoridad, y ello, sin cerrarse a ningún interlocutor, por lejano en el tiempo o en el espacio que éste

fuera. Pero sobre todo, hay que aprender a ejercer esa forma de la solidaridad epistémica que es discutir con quienes están más cerca. Se objetará: ¿por qué convertir en virtudes lo que resulta casi inevitable? La respuesta no es difícil: conversar teóricamente con quienes nos topamos cada mañana no se encuentra entre nuestros hábitos intelectuales. Desde jóvenes nos enseñan el arduo ejercicio de argumentar en ausencia. Nos equivocamos, y de manera radical. Es cierto que cualquier pensador puede asumir como suya la historia entera del pensamiento sólo con repensarla. Es cierto también que la tradición de pensamiento en lengua castellana –Contrareforma mediante– ha sido pobre. Sin embargo, no será la razón arrogante y su desdén, y mucho menos ese desdén disfrazado que es la adúlona apología, lo que combata estas miserias. Además, si nosotros mismos no comenzamos por oírnos, ¿quienes nos van a oír?