



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México

Autor: Sánchez Vázquez, Adolfo

Forma sugerida de citar: Sánchez, A. (1987). Vicisitudes de la filosofía contemporánea en México. *Cuadernos Americanos*, 4(4), 208-221.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 4, (julio-agosto de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

VICISITUDES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN MÉXICO*

Por *Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ*
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS, UNAM

Revolución Mexicana y filosofía

EL MÉXICO contemporáneo comienza con la Revolución de 1910, y con ella la filosofía mexicana contemporánea. Se ha señalado, sin embargo, en más de una ocasión que, a diferencia de otras revoluciones, la Revolución Mexicana no contó con un proyecto ideológico y, en consecuencia, con el aspecto filosófico correspondiente. Pero la filosofía estuvo presente de un modo peculiar, aunque sin formar parte viva de la ideología revolucionaria que se fue gestando desde los campos de batalla. Arrojar una mirada sobre sus vicisitudes desde 1910 nos obligaría a cubrir un período de setenta y cinco años, tarea imposible en el tiempo de que disponemos. Fijaremos por ello nuestra atención en lo que podríamos llamar sus momentos estelares, especie de cumbres no sólo por su relieve filosófico intrínseco sino por su función social o proyección ideológica. Ahora bien, no se trata de cumbres filosóficas solitarias; como las cumbres montañosas —valga la analogía— tienen sus valles y fundamentos (sociales, políticos o culturales) sin los cuales no habrían podido levantarse.

La generación del Ateneo

VAYAMOS, pues, al primer tramo de nuestro recorrido: el anti-positivismo de la generación del Ateneo. Hoy se reconoce sin reservas la fundación ideológica del positivismo como "filosofía del orden y el progreso" en la justificación de la dictadura de Porfirio Díaz: del orden como condición del progreso y de la libertad, entendida ésta ante todo como libertad de enriquecimiento. Al proponer la América sajona como modelo de desarrollo y modernidad,

* Conferencia pronunciada durante el XI Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Guadalajara, Jalisco, en noviembre de 1985.

los positivistas sancionaban la voracidad imperialista y el sojuzgamiento de los valores nacionales. Tal era el edificio filosófico del porfirismo que los miembros del Ateneo de la Juventud contribuyeron decisivamente a dismantelar. Con ello llamaron a su vez la atención sobre la necesidad de que la filosofía tomara en cuenta las condiciones específicas nacionales desde las cuales se filosofaba. Sin embargo, al acogerse a los postulados irracionales de Nietzsche, Bergson, William James y Croce, que llegaban de Occidente, no pudieron elaborar una alternativa filosófica que respondiera a la gran conmoción social iniciada en 1910. La filosofía tomó con ellos un camino, y la Revolución otro. De este modo, la Revolución Mexicana se quedó sin filosofía propia aunque resultó abonado el terreno resbaladizo para un filosofar —como diría Vasconcelos— “con los tesoros de la experiencia nacional”.

Pero las exigencias de la Revolución no van a desaparecer del escenario filosófico y se harán presentes con el intento de radicalizarla que se materializa con el cardenismo.

El debate Caso-Lombardo

Y, de este modo, nos encontramos con el segundo momento estelar del período que estamos considerando, constituido por el debate entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano. Este debate tuvo lugar en septiembre de 1933 durante el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos y se prolongó en las páginas del diario *El Universal*. Las conclusiones aprobadas por abrumadora mayoría en el Congreso subrayaban que la Universidad debía contribuir, desde la cátedra y la investigación “a la sustitución del régimen capitalista” así como al conocimiento de los recursos económicos del país, las características biológicas y psicológicas de la población y del régimen de gobierno. Y todo ello “con el propósito de iniciar ante el Estado la organización de sistemas, de instituciones o de procedimientos que mejoren las condiciones económicas y culturales de las masas hasta la consecución de un régimen apoyado en la justicia social”.

Sin embargo, no fue en este terreno donde se libró la polémica, pues el propio Caso había declarado que admitía el socialismo y la necesidad de que la Universidad ayudara al proletariado. El debate se concentró en la orientación de las enseñanzas del bachillerato, las cuales —según las conclusiones del Congreso— habrían de obedecer “al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del Universo” rematando “en la enseñanza de

la filosofía basada en la naturaleza". En la disputa, sustancialmente filosófica, se enfrentan dos posiciones antagónicas. Caso afirmó el principio de la libertad de cátedra y rechazó que la Universidad siguiera una orientación filosófica definida; Lombardo, partiendo de la idea de que "enseñar es transmitir un criterio" y de que en el Estado burgués la libertad de cátedra está al servicio de una finalidad política, consideraba que esa libertad tiene límites: los que le impone el punto de vista científico. Pero el meollo de la cuestión era la validez del marxismo como filosofía que tanto Caso como Lombardo identificaban con el "materialismo dialéctico" que ya por entonces se estaba convirtiendo en la versión canonizada de la filosofía marxista.

Desde nuestra perspectiva actual vemos que no se pueden repartir salomónicamente, en forma absoluta, la verdad y el error entre una y otra parte. Es cierto —como demuestra Lombardo— que la filosofía de Caso ha perdido su conexión viva con los problemas sociales planteados por la Revolución Mexicana; tiene razón también cuando le reprocha su individualismo y moralismo al abordar esos problemas y cuando ve en sus declaraciones en favor del socialismo y de la ayuda de la Universidad a las clases proletarias meras formulaciones sin contenido. Pero a Caso no le falta razón cuando ve reaparecer el viejo cientificismo y positivismo en el marxismo de Lombardo. Y erran en cambio uno y otro al identificar el marxismo, ya sea para atacarlo, ya sea para defenderlo, con su versión ontologizante, cientificista y positivista. Tanto a la percepción de Caso como a la de Lombardo escapa que, por oposición a esa versión, el problema filosófico fundamental para Marx no es el de la identidad o no identidad de los fenómenos del Universo sino el de la transformación radical, práctica, del mundo social. Pero, indudablemente, la polémica filosófica Caso-Lombardo definió ideológicamente los campos entre conservadurismo y revolución. Caso contribuyó a afirmar las posiciones conservadoras en la Universidad, que determinaron que, durante un largo período, el marxismo quedara excluido de sus aulas y de su investigación, si bien esto no impidió que continuara influyendo en la enseñanza fuera de la universidad así como en el movimiento obrero, intelectual y artístico del país.

Ramos: filosofía y circunstancia

CUANDO aún no se apagaba el debate Caso-Lombardo y se planteaba con fuerza el problema de la radicalización o no de la Re-

volución, posiciones que se van a encarnar con el tiempo en Cárdenas y Calles, se publica, en 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos. Tenemos con ello otro momento estelar de la filosofía contemporánea mexicana.

Ramos no compartía el intuicionismo de su maestro Caso ni tampoco su desapego de la realidad mexicana que Lombardo le había reprochado aunque, en otro aspecto, respaldaba su rechazo de la educación socialista. A Ramos le sedujo el historicismo vitalista de Ortega y Gasset y en él creyó encontrar la vía para poner en conexión la filosofía y la circunstancia mexicana. Y justamente bajo el influjo orteguano de *El tema de nuestro tiempo* se propuso hacer una filosofía nacional entendida como filosofía del mexicano, cuyo ser buscó no tanto en las circunstancias históricas y sociales sino en los complejos psíquicos individuales que ponía ante sus ojos la psicología de Alfred Adler. Al centrar su atención en los sentimientos del individuo, en el modo de comprenderse a sí mismo, Ramos perdía de vista el entramado económico, político y social en el que se insertan. Resultaba así que el mexicano se siente inferior o minusválido al mirarse en el espejo de la cultura europea. El fenómeno de la imitación quedaba arrancado de los factores objetivos de dependencia que entraña para poner en primer plano el sentimiento de inferioridad. En conclusión, el intento legítimo de Ramos —aunque más psicológico que filosófico— de vincular filosofía y circunstancia nacional, quedaba así especulativamente bloqueado.

Los filósofos españoles del exilio

UN nuevo momento estelar de la filosofía contemporánea en México lo constituye la presencia de los exiliados españoles en ella. En 1939 pisan tierra mexicana, acogiéndose a la generosa invitación del Presidente Cárdenas, varios miles de españoles antifranquistas a los que se les brinda la posibilidad de iniciar una nueva vida. Entre ellos se encuentra un grupo de eminentes filósofos que proceden en su mayor parte de las universidades de Madrid y Barcelona y entre los cuales figuran José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Eugenio Imaz, Gallegos Rocaful y Eduardo Nicol. Cada uno de ellos llega con su propio bagaje filosófico de acuerdo a su formación, intereses y a la obra realizada. No obstante sus diferencias, comparten algunas características comunes además de las que tienen naturalmente como exiliados que han librado o sufrido una misma guerra civil, a saber:

Primera: todos ellos se han formado filosóficamente asimilando las filosofías idealistas dominantes en la Europa de los años veinte y treinta, o sea: la fenomenología de Husserl, la axiología de Scheler, el historicismo de Dilthey y la filosofía de la existencia de Heidegger. Casi todos han aspirado directamente el pensamiento filosófico germánico en la propia Alemania aunque en España han tenido también ocasión de asimilarlo a través de su difusión desde las páginas y ediciones de la *Revista de Occidente* promovida por Ortega y Gasset.

Segunda: todos ellos permanecen impermeables a otras corrientes filosóficas, no dominantes pero sí presentes en la cultura europea, como son el positivismo lógico y el marxismo. Por lo que toca a este último, semejante impermeabilidad no puede extrañarnos ya que, en los años veinte y treinta, era la tónica prevaleciente en las universidades y ediciones académicas europeas. Puede, sin embargo, destacarse que —al margen de ellas— ya se habían publicado por entonces los trabajos de Lukács, Korsch, Marcuse, Horkheimer y Bloch. No hay testimonio de que los filósofos exiliados hubieran entrado en contacto con el marxismo antes de su exilio y cuando alguno —como Gaos— lo hizo, este encuentro quedó soterrado sin mayores consecuencias. Así, por ejemplo, ya en México, Gaos me dijo alguna vez que antes de la guerra civil había leído y le había producido una profunda impresión la *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Sabemos también que por entonces escribió una serie de reflexiones sobre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* que permanecieron inéditas. Tuve ocasión de conocerlas en el archivo de textos de Gaos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en el que están depositadas. Hizo bien Gaos en dejarlas inéditas; con el paso del tiempo han perdido la fuerza y originalidad que pudieron tener cuando fueron escritas. Sin embargo, el marxismo se propagaba en España fuera de los recintos académicos. Wenceslao Roces realizaba sus primeras traducciones de textos clásicos de Marx y Engels y el marxismo se extendía en los medios obreros e intelectuales, aunque para la Universidad española de los treinta era algo ajeno, o a lo sumo, una pragmática teoría política y social, por supuesto extrafilosófica.

También eran ajenas a la Universidad las preocupaciones de una filosofía moderna de la ciencia, aunque fuera de inspiración positivista como la que, hasta el ascenso de Hitler al poder, practicaba en el corazón de Europa el Círculo de Viena. Todo ello explica que los filósofos exiliados cultivaran en México sobre todo la fenomenología, la axiología, la antropología filosófica o la ontología fundamental, al margen de las grandes conmociones so-

ciales y científicas que habían inspirado al marxismo y al positivismo lógico.

Tercera: en la formación de los filósofos exiliados es patente la influencia de Ortega y Gasset; más visible en unos como Gaos, Recasens y María Zambrano que en otros: Gallegos Rocafull, Nicol y más distante aún en Eugenio Imaz, Joaquín Xirau y García Bacca.

Cuarta: en sus cursos de la UNAM los filósofos exiliados exponen las filosofías que han dominado en su formación y docencia, o sea el pensamiento idealista alemán contemporáneo (Heidegger llegó a ser expuesto en los años cuarenta por Gaos, Xirau y García Bacca). Ahora bien, en este aspecto México no era un terreno virgen ya que la filosofía alemana había sido objeto de la atención de Caso, García Máynez, García de Mendoza y Samará. Esto explica que los filósofos mexicanos y españoles pudieran encontrar un lenguaje común, aunque interrumpido a veces por ásperas críticas del neokantiano Larroyo a Gaos y Xirau, y de los tomistas Sánchez Villaseñor y Méndez Plancarte a Gaos y García Bacca.

Quinta: rasgo común de los filósofos exiliados era, naturalmente, su oposición a la ideología integrista del régimen franquista (razón fundamental de su exilio) así como su adhesión al liberalismo democrático-burgués encarnado en la República Española junto con su fidelidad a los ideales educativos y morales que, desde hacía tiempo, propugnaba la Institución Libre de Enseñanza. Pero su adhesión a la República y a esos ideales no se había traducido en España en una actividad suya política directa. Esta despolitización se agudizó aún más en México, no obstante la inquebrantable posición antifranquista del Estado y del pueblo mexicanos, y no obstante también que la capital mexicana constituyó —sobre todo en los primeros años del exilio— el centro más activo no sólo del exilio sino en general de la política española.

Sexta: rasgo característico del grupo de filósofos exiliados —que en la filosofía, como en otros campos, poesía, ciencia, medicina, etcétera, representaban lo más alto de la cultura española de la época—, fue su dedicación plena de un elevado profesionalismo a su actividad propia, aunque tenían que ejercerla —como sus colegas mexicanos— dispersando sus esfuerzos en largas horas de enseñanza —mal remunerada— en distintos centros. Hubo que esperar algunos años a que la UNAM ofreciera la oportunidad de la dedicación exclusiva o de tiempo completo a la filosofía. Sin embargo, las limitaciones materiales de su quehacer universitario no les llevaron a desertar de la docencia y la investigación y tanto en una como en otra alcanzaron un alto nivel teórico y profesional.

Los que tenían ya una obra en España, como Gaos, Xirau y García Bacca, la enriquecieron en México —en calidad y cantidad— extraordinariamente. Los que, como Nicol, apenas si habían iniciado sus investigaciones, pudieron dar aquí sus mejores frutos. Los que por razones de edad —como Ramón Xirau y yo— no tenían tras sí obra alguna en España, la desarrollaron plenamente en México. El exilio fue fecundo para todos los filósofos españoles que llegaron a tierra mexicana. Y con ellos para México. Su obra es parte inseparable de la historia de la filosofía mexicana contemporánea.

A su contribución en el terreno de la investigación, hay que agregar el rigor, el profesionalismo de los cursos y seminarios que impartieron sobre Aristóteles, Hegel, Husserl y Heidegger entre otros, con los que dejaron una profunda huella. El análisis de textos alcanzó altas cotas en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La *Metafísica* de Aristóteles, el *Ser y tiempo* de Heidegger y la *Lógica* de Hegel constituyeron para los discípulos de Gaos experiencias académicas inolvidables. Pero la contribución de los filósofos exiliados no terminó ahí. Fuera de la Universidad, con sus traducciones, extendieron el acceso al universo filosófico de lengua española. A las traducciones de los griegos —presocráticos, Platón y Aristóteles— que realizó García Bacca, se agregaban las de Gaos, Imaz y Nicol de los modernos —Vico, Kant— y contemporáneos —Husserl, Hartmann, Cassirer, Dilthey y Heidegger. A ellos hay que sumar el espacio filosófico que en la inmensa y excelente labor de traductor de Wenceslao Roces ocupaban las traducciones de Hegel, Marx, Lukács y Bloch.

Ahora bien, más allá de la docencia, la investigación y la difusión filosóficas, hay que dirigir nuestra atención a un campo especial que fue roturado sobre todo por José Gaos: la historia de las ideas en México. Bajo su estímulo y guía se formaron investigadores que esclarecieron peldaños importantes de esa historia: el positivismo (Leopoldo Zea); la introducción de la filosofía moderna (Bernabé Navarro); de los grandes momentos del indigenismo (Luis Villoro); el siglo XVIII (Rafael Moreno); los orígenes de la conciencia liberal (López Cámara), la filosofía de Caso (Rosa Krauze), etcétera. La historia de las ideas en México, que no ha dejado de enriquecerse desde entonces, no sería lo que es sin las luces que sobre ella arrojaron los discípulos de Gaos.

La filosofía latinoamericana de Zea

MOMENTO estelar en el quehacer filosófico de México es el constituido por la corriente que Leopoldo Zea propugna desde hace ya más de treinta años y que él representa ejemplarmente. Se trata de una filosofía cuya acta de fundación viene a ser el estudio de Zea, de 1945, *En torno a una filosofía americana*. Desde entonces, mantiene sus ideas con firmeza y coherencia, aunque enriquecidas en numerosos trabajos. Influida en gran parte por ellos, esta corriente se ha desarrollado no sólo en México sino también en otros países de América Latina.

El problema fundamental que Zea se plantea es poner en relación la filosofía con las circunstancias, problema afín al abordado por Ramos. Pero Zea le imprime un sesgo distinto: se enfrenta ciertamente a problemas concretos, circunstanciales, sin renunciar a los problemas universales (podríamos agregar: tradicionales). Ahora bien, al abordarlo —advierte Zea— no se puede dejar de hacerlo desde una circunstancia que es histórica. Hay, pues, una relación entre filosofía e historia que, a su vez, es práctica en cuanto que la filosofía así entendida se vuelve instrumento de liberación.

Lo que califica de latinoamericana a la filosofía no está en la búsqueda del ser de Latinoamérica, o antropología continental que ampliara la esencia nacional postulada por Ramos. Tampoco estaría en la búsqueda de un filosofar a ultranza. Estaría más bien en el esclarecimiento de los problemas del hombre latinoamericano que afloran en su historia. Y lo que muestra esta última es la historia de una enajenación que no está en su esencia sino que le ha sido impuesta desde fuera por el mundo occidental. De ahí la necesidad de una liberación que pasa forzosamente por la conciencia de ella y de la posibilidad de superarla, tarea central de la filosofía latinoamericana.

No obstante su historicismo y su dimensión práctica, hay que reconocer que el pensamiento de Zea no se libra de cierta carga especulativa: su concepto idealista del "ser del hombre". Esta carga en la idea del hombre latinoamericano se hace más pesada a medida que, en el análisis de las circunstancias históricas, quedan en la sombra las relaciones económicas y las contradicciones de clase. Esto explica que Zea eleve de un modo idealista el papel de la conciencia en el proceso de liberación. Pese a ello, su filosofía latinoamericana se aleja de las aventuras especulativas sobre el ser mexicano o latinoamericano. Tampoco tiene que ver con la preocupación por dar a las categorías filosóficas un color local o

continental. Si se filosofa sin más, dice Zea, poniendo en relación las ideas y la realidad, lo latinoamericano se dará por añadidura. Es así como la historia de las ideas propuesta por Gaos se materializa en Zea como filosofía de una historia en la que se pone de manifiesto no sólo lo que el latinoamericano ha hecho o hace sino lo que, a su juicio, puede y debe hacer.

Los "hiperiones" en escena

A comienzos de la década de los cincuenta irrumpe en la escena filosófica mexicana (casi la toma por asalto) el grupo *Hiperion*. Lo forman varios jóvenes filósofos —Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Mac Gregor—, que vuelven a tomar en sus manos la problemática del "ser del mexicano". En su mochila filosófica llevan el idealismo alemán contemporáneo (con Heidegger a la cabeza) que le han legado sus maestros, especialmente Gaos, pero llevan también lo que han cargado por su cuenta: Kierkegaard, Jaspers y lo que más les ha deslumbrado: el existencialismo de Sartre. Por su juventud no ocupan todavía cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras; su presencia está sobre todo en el patio de Mascarones, en sus pasillos y en su café. Su actividad es amplia e intensa: conferencias, mesas redondas, publicaciones. Con ella se ganan la admiración de muchos, entre ellos la de su maestro Gaos, quien llama a Uranga *primum inter pares*, y a Portilla "penetrante crítico de nuestro tiempo". Para la colección que publican logran incorporar incluso a Alfonso Reyes, al marxista Jorge Carrión y al pintor y escritor exiliado español José Moreno Villa, que les entrega un espléndido libro, *Cornucopia de México*. Los "hiperiones" rodean su actividad de un "vedettismo" no extraño en México entre pintores pero sí sorprendente entre filósofos. No faltan quienes vean en ellos la encarnación de la conciencia nacional o los portadores de un nacionalismo filosófico que suena grato al nacionalismo oficial. Pero la existencia y proyección del grupo fue relativamente breve. A mediados de la década de los cincuenta desaparecen de la escena, pero sin el estrépito con que habían entrado.

¿Qué dejaron filosóficamente a su paso por ella? Un intento de rescatar y afirmar con un instrumental filosófico más poderoso el problema antropológico que Ramos se había planteado. Animados por el circunstancialismo de Gaos y el historicismo de Zea, que fueron en cierto modo los padrinos del grupo, se empeñaron en esclarecer el "ser del mexicano". Provistos de la ontología fun-

damental de Heidegger y del existencialismo francés, sazonados con algunas gotas de humanismo marxista, los "hiperiones" rebasaron el nivel psicologista adleriano de Ramos, pero quedaron encerrados en su problemática. Incluso siguieron aferrados a su categoría de la inferioridad del mexicano, aunque entendida no ya en un sentido psicológico sino ontológico.

Para Uranga esa inferioridad se presenta como una insuficiencia ontológica. El mexicano es un ser que se realiza como "accidente" y de ahí su inseguridad, su insuficiencia radical. A partir de este modo de ser, se explica su actitud hacia Occidente, hacia el europeo que ha "sustancializado" su ser. La historia se explica, pues, como ontología. Para Jorge Portilla, la inferioridad del mexicano, a la que también se aferra, consiste en una carencia axiológica o negación del valor, lo que se pone de manifiesto en el "relajo". El "relajiento" responde con un "no" a la constrictión que le impone el valor; el "apretado", por el contrario, se tiene por valioso a sí mismo y se apropia del valor aunque de un modo hueco e impersonal. Ambas son actitudes negativas hacia la comunidad que sólo puede fundarse en un valor que trascienda a sus miembros.

El análisis del "ser del mexicano" de los "hiperiones" no dio para más. No es que estos jóvenes filósofos inventaran las carencias que señalaban, pero al alejarse de la historia real, de sus contradicciones sociales, o al sustituir esa historia por la ontología, elevaron las fallas reales a categorías del ser o esencia del mexicano. De este modo, al buscar una ontología concreta cayeron de nuevo en la aventura de la especulación.

La filosofía analítica en México

EN enero de 1967 hace su entrada pública en México una nueva filosofía —nueva aquí pero ya con larga tradición en los países de lengua inglesa—: la filosofía analítica. La presentan Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro en el primer número de *Crítica*, revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. La presentan franca y abiertamente al delimitar el tipo de filosofía que rechazan, la meta a que apuntan y, finalmente, el camino a seguir. Se enfrentan a todo intento de reflexión sobre un objeto sustancial, ya sea el de la metafísica, la historia, la moral, la política, el arte, etcétera. Su actitud crítica los lleva a angostar el campo de la reflexión hasta reducirlo al análisis conceptual o lingüístico. Todo intento de ir más allá de ese análisis entraña caer

en la especulación o la ideología. A diferencia de los marxistas, que ven en toda filosofía —incluida la suya— cierto componente ideológico, los filósofos analíticos mexicanos sostienen que esto es válido para todas las filosofías excepto la suya. Y justamente esta inmunidad a la ideología determina, a su modo de ver, la superioridad y autosuficiencia del análisis filosófico. Las filosofías que en nuestro medio han cultivado la metafísica, la ontología o la antropología quedan estigmatizadas como ideológicas y el mismo estigma sufren las que —como la filosofía latinoamericana y el marxismo— tratan de establecer ciertos nexos entre filosofía y realidad.

No puede negarse que los filósofos analíticos constituyen en nuestro medio académico un círculo activo, muy profesional y técnico, aunque muy elitista y cerrado. Tampoco cabe duda de que, no obstante su asepsia conceptual y lingüística, pretenden cumplir una función social como es la de contribuir, con la herramienta analítica, al desarrollo de la ciencia y la técnica en un país subdesarrollado. Pero es claro también que, con respecto a los grandes problemas humanos y sociales de nuestro tiempo, incluidos el del propio subdesarrollo latinoamericano que, al parecer, alimenta su preocupación por la ciencia y la tecnología, se atienen fielmente al diagnóstico de Wittgenstein: "la filosofía deja el mundo como está". En este sentido, estamos ante una nueva edición de la filosofía del orden —del orden existente—, razón por la cual, así como por su cientificismo, recuerda en México al viejo positivismo.

in embargo, no hay que echar todo en ella por la borda. Su llamada de atención sobre la necesidad de esclarecer los conceptos y usos lingüísticos que dan lugar a pseudoproblemas y perplejidades, la exigencia de una filosofía que sirva a la ciencia, que preste atención a la estructura lógica del conocimiento científico y a las relaciones entre lenguaje y conocimiento, así como el intento de algunos filósofos analíticos de comprender —aunque abstractamente— la acción humana. Todo ello hay que ponerlo en su haber, aunque no se trate de asuntos privativos de esta filosofía. Por otra parte, sus logros —como los de cualquier otra filosofía— deben ser aprovechados incluso por quienes no la comparten. Un ejemplo de este aprovechamiento es el del marxista inglés Cohen en su *Teoría de la historia de Marx*.

¿Qué pasa hoy con la filosofía analítica en México? La respuesta a esta cuestión la ha dado la realidad misma al refutar las predicciones de su más alto representante en nuestros medios: Luis Villoro. Al trazar en 1972 las perspectivas de la filosofía en México para 1980, Villoro diseña un panorama en el que las filoso-

fías que reflexionan sobre la propia circunstancia o sobre su entorno dejarán su sitio a un filosofar en forma analítica, cercana al proceder científico y alejada de toda contaminación ideológica. Esta predicción no se ha cumplido. Las filosofías llamadas ideológicas no han sido desplazadas en la forma que se profetizaba, como lo demuestra la producción de la "filosofía latinoamericana" y, en particular, la filosofía que constituye el último momento estelar a que llegamos: el marxismo.

*La trayectoria mexicana del marxismo
como filosofía*

COMO sabemos, es difícil separar en la teoría marxista a la filosofía de otros campos como la economía, la ciencia de la historia y la teoría política. Es asimismo difícil separar su teoría de la práctica que se guía o pretende guiarse por ella. En este sentido, el marxismo rebasa no sólo el marco de la filosofía sino el de la teoría misma. Teniendo esto presente, nos referiremos a la filosofía marxista en México.

Durante la década de los treinta, y hasta bien entrada la de los cincuenta, domina entre los marxistas mexicanos, como en los de otros países, la versión que hemos llamado ontologizante, para la cual el problema filosófico fundamental es el del ser, entendido como la materia dialectizada. Esta versión, conocida como DIAMAT o materialismo dialéctico, que se impone en la Unión Soviética desde los años treinta, es la que encontramos en México —como hemos visto— en las posiciones de Lombardo en su polémica con Caso. Es igualmente la versión que domina durante largo tiempo entre los cultivadores de las ciencias sociales que, muy hegelianamente, hacen del estudio de la historia y la sociedad, o materialismo histórico, un apéndice de la dialéctica universal.

El ascendiente que el marxismo tiene en México durante los años treinta y cuarenta en los medios obreros y magisteriales (exceptuada la Universidad Nacional) discurre conforme a esa orientación. En la UNAM, y especialmente en su Facultad de Filosofía y Letras, el marxismo entra por la vía de la lógica dialéctica con Eli de Gortari y de la concepción materialista de la historia con Wenceslao Roces. A mediados de los cincuenta me incorporo yo (excúsenme esta alusión personal) y, de mediados de los sesenta datan mis primeros pasos en la docencia y la investigación para afirmar la concepción del marxismo como *filosofía de la praxis* cuyos antecedentes —en el propio Marx, el joven Lukács, Korsch

y Gramsci— habían quedado sepultados por la versión dogmática dominante.

1968 representó —como todos sabemos— un año clave en la historia contemporánea de México y, en particular, en la historia de la UNAM, ya que fueron los estudiantes, seguidos por casi toda la comunidad universitaria, los que impulsaron aquel grandioso movimiento por la democratización del país. El movimiento estudiantil del 68 ejerció una enorme influencia en todos los campos, especialmente en el político, pero también en el filosófico, ya que se tradujo en la elevación del interés por el marxismo en la Universidad y por la filosofía marxista en nuestra Facultad. A partir del 68 se amplía su espacio y se incorpora a la enseñanza de la filosofía un grupo de jóvenes filósofos (entre ellos Labastida, Pereyra, Vargas, Bolívar Echevarría) que tanto en la docencia como en la investigación aportan una labor fecunda. Rasgo común de todos ellos es su rechazo del marxismo cerrado, ontologizante, que había prevalecido en otros tiempos en el pensamiento marxista. En contraste con él domina una actitud crítica hacia fuera y dentro del marxismo, y una dedicación seria, rigurosa, de exigente nivel teórico a la filosofía, sin dejarse llevar por fáciles soluciones ideológicas. Todo esto hace del marxismo que cultivan una filosofía viva, antidogmática y crítica. Al hablar de la filosofía marxista en México, no podemos dejar de hacer constar la labor que llevan a cabo otros cultivadores de ella en diferentes instituciones del país y, en particular, en la Universidad Autónoma Metropolitana. Y hay que subrayar también la atención creciente que merece la filosofía marxista —en sus investigaciones y su docencia— a quienes se acercan al marxismo desde otras posiciones filosóficas. Por último, no podemos olvidar el papel que ha desempeñado fuera de la vida académica en la afirmación de un marxismo vivo, abierto, crítico, un escritor como José Revueltas, tan vinculado en el 68 al movimiento estudiantil.

Balance comprimido a modo de conclusión

Y con esto ponemos punto final a nuestra exposición sumaria de los momentos estelares de la filosofía contemporánea en México. ¿Qué balance podemos ofrecer, tomando en cuenta nuestra aproximación crítica a esa filosofía, con respecto a su nivel teórico? Algunos de los libros importantes publicados en la última década desde enfoques filosóficos diversos como los de Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, Eli de Gortari, Carlos Pereyra, Juliana González,

Abelardo Villegas, Luis Villoro, Juan Garzón, Ramón Xirau, Fernando Salmerón, Jaime Labastida, Gabriel Vargas, León Olivé, Horacio Cerutti, Mariflor Aguilar, Enrique Villanueva y González Rojo (la lista no es exhaustiva), así como los frutos de las reuniones nacionales de filosofía celebradas hasta hoy, no permiten envanecernos pero tampoco encogernos ante la filosofía que se hace fuera de las fronteras del país. Pero la cuestión decisiva no es la de medir nuestras armas filosóficas con la filosofía que se hace fuera de México sino con las exigencias últimas que plantea la propia realidad. Y, en esta vía, aún nos queda un largo trecho que recorrer.