Nuevas perspectivas sobre la Filosofía Mexicana

New Perspectives on Mexican Philosophy

RAÚL TREJO VILLALOBOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS, MÉXICO

raul.trejo@gmail.com

Resumen: Durante las últimas décadas, ha resurgido la polémica sobre la existencia de la “Filosofía en México”. Además del universalismo y el particularismo, hay una cuestión que aparece reiteradamente en esta polémica: la de la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”. Sin embargo, no todos la significan de la misma manera. Así, para Aureliano Ortega, ha existido una “Filosofía Mexicana” en términos de una filosofía dispersa; para Mauricio Beuchot, ha habido y puede seguir habiendo una “Filosofía Mexicana”, en el sentido de un universalismo analógico (en el esfuerzo de replantear el universalismo concreto de Hegel); Guillermo Hurtado, por su parte, propone hablar de una metafilosofía práctica, para abordar la cuestión; y, por último, Carlos Pereda sugiere que, para hablar de “Filosofía Mexicana”, en buenos términos, es necesario cambiar un vicio, el del entusiasmo nacionalista, por una virtud, el del nacionalismo responsable.

Palabras Clave: filosofía mexicana, filosofía dispersa, universalismo analógico, metafilosofía práctica, entusiasmo nacionalista.

Abstract: During the last decades, the controversy over the existence of “Philosophy in Mexico” has resurfaced. In addition to universalism

and particularism, there is an issue that appears repeatedly in this controversy: that of the distinction between “Philosophy in Mexico” and “Mexican Philosophy”. However, not everyone means it the same way. Thus, for Aureliano Ortega, there has been a “Mexican Philosophy” in terms of a dispersed philosophy; for Mauricio Beuchot, there has been and can continue to be a “Mexican Philosophy”, in the sense of an analogical universalism (in the effort to rethink Hegel’s concrete universalism); Guillermo Hurtado, for his part, proposes talking about a practical meta-philosophy, to address the issue; and, finally, Carlos Pereda suggests that, to talk about “Mexican Philosophy” in good terms, it is necessary to change a vice, that of nationalist enthusiasm, for a virtue, that of responsible nationalism.

Keywords: Mexican philosophy, Scattered philosophy, Analogical universalism, Practical meta-philosophy, Nationalist enthusiasm.

Recibido: 2 de agosto de 2024

Aprobado: 28 de octubre de 2024

DOI: 10.15174/rv.vi18i35.813

Introducción

A principios de la década de los cuarenta del siglo pasado, Samuel Ramos fundó la Cátedra Historia de la filosofía en México; meses después, publicó un libro con el mismo título (Ramos 1943). Posteriormente, José Gaos publicó en dos tomos: *En torno a la filosofía mexicana* (1952 y 1953). Gaos, a diferencia de Ramos, llama la atención por enfatizar cierta originalidad de la filosofía mexicana. Entre estas dos publicaciones, de 1948 a 1952, el grupo filosófico Hiperión presentó varias conferencias con un proyecto que denominaron: filosofía de lo mexicano. Hacia 1963, Mario de la Cueva coordinó y

prologó un conjunto de artículos, con autores diversos, en el libro *Estudios de la filosofía en México*.

A finales de los sesentas y durante todos los setentas y ochentas, salvo raras excepciones, no hubo publicaciones relativas al tema de la filosofía mexicana. Dos de esas excepciones son: Antonio Ibarguengoitia, con *Suma filosófica mexicana* (1980), y Rafael Moreno Montes de Oca, con *Sentido y función de la filosofía mexicana* (1986). Este último, por cierto, no deja de llamar la atención cuando dice en su texto:

La expresión filosofía mexicana implica varios sentidos diferentes al de filosofía en México, puesto desde 1942 en el Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; significa sencillamente la filosofía que existe, su carácter, sus tendencias, sus etapas, sus cultivadores. Por filosofía mexicana, en cambio, se entienden cuatro significados. La filosofía como forma cultural practicada por los mexicanos [...] Tipos mexicanos de filosofar [...] Filosofía creada por mexicanos [...] Filosofía de tema mexicano (Moreno 7-8).

A principios de los noventas, los estudios sobre la filosofía en México (o la filosofía mexicana) empezaron a tener un nuevo auge. A diferencias de las décadas anteriores, y como tesis a desarrollar, se afirma que la filosofía mexicana, durante estos últimos años, se ha caracterizado por una mayor conciencia crítica y plural; una conciencia lejos de las ideologías nacionalistas del siglo pasado y más cercana a las respuestas que exige el siglo presente. La muestra de lo dicho, en una aproximación muy general, se puede constatar revisando la página del *Seminario Permanente de Filosofía Mexicana*, fundado por María del Carmen Rovira y un grupo de discípulos en 2008 (Rovira). También se puede constatar con los Congresos Internacionales de Filosofía,

organizados por la Asociación Filosófica de México A. C., desde la década de los ochenta hasta nuestros días; de manera más específica, en el mismo terreno de los congresos, en el 2023, se pueden revisar los trabajos del Primer Congreso Internacional de Filosofía Mexicana (Patiño y Montiel). El interés y crecimiento de la filosofía mexicana ha llegado, incluso, a tierras estadounidenses, al crearse y haber publicado ya dos números del *Journal of Mexican Philosophy* (Sánchez y Sanchez, 2022; Sánchez y Sanchez, 2023).

De manera más puntual, se pueden referir los más diversos y significativos aportes a la polémica sobre la “Filosofía en México” y la “Filosofía Mexicana” (Muñoz; Velasco; Del Río; Ramírez; López; Valero; Torres; Labastida). No obstante la abundante bibliografía sobre el tema, en el presente trabajo nos vamos a concentrar en cuatro autores: Mauricio Beuchot, Guillermo Hurtado, Aureliano Ortega y Carlos Pereda, con la promesa de abordar en trabajos futuros otras propuestas. El propósito del presente trabajo consiste en analizar el concepto de “filosofía mexicana”. Para esto, dividimos nuestra presentación en cuatro apartados, a saber: “La Filosofía Mexicana como filosofía dispersa”, “La Filosofía Mexicana desde el universalismo analógico”, “La metafilosofía práctica como el problema de la Filosofía Mexicana” y “La Filosofía Mexicana como un nacionalismo responsable”. Terminamos con unas palabras sobre algunas conclusiones provisionales.

La Filosofía Mexicana como filosofía dispersa

De acuerdo con Aureliano Ortega, existe una diferencia bastante importante y muy significativa entre “Filosofía en México” y “Filosofía mexicana”. En términos generales y de manera inicial, la primera se puede identificar como una filosofía académi-

ca y como una actividad de profesores especialistas; la segunda, como una filosofía dispersa, como un conjunto de filosofemas o planteamientos, y de respuestas a esos planteamientos, que se pueden encontrar en discursos y textos distintos a los filosóficos, es decir: literarios, históricos, políticos, pedagógicos. Para argumentar la distinción anterior, Ortega divide su trabajo, “Filosofía mexicana (una reconsideración crítica)”, en dos grandes apartados: “Apuntes para una historia crítica de la filosofía *en* México” (en la que se subraya la preposición “en”) y “Apuntes para el estudio de la Filosofía Mexicana”.

Ante la cuestión sobre la existencia de la filosofía en México, Ortega refiere, en la primera parte de su escrito, que la respuesta es afirmativa tanto porque existe una actividad filosófica como porque existe una “intención filosofante” de alguna manera genuina, desde el siglo XVI hasta las últimas décadas del XX. Ortega especifica:

De manera que, aun reconociendo la existencia secular de filósofos de oficio, de escuelas, actividades y obras filosóficas, en México a la filosofía –se dice– le ha faltado originalidad, legitimidad y pertinencia; subrayando el hecho de que se trata, casi siempre, de una materia importada cuya adopción y práctica llevan indeleblemente marcadas las huellas de la imitación, la ajenidad y, por decirlo así, el exotismo (Ortega 13).¹

¹ Hay dos características de la “Filosofía en México” que refiere Aureliano Ortega y que José Gaos ya había señalado, si bien de manera distinta. La primera es la de la originalidad. Según Gaos, hay una “Filosofía Mexicana” original (Gaos, *En torno a la filosofía mexicana I* 68) La segunda es la importación. En este punto, Gaos sugiere algo más complejo. Habla de la importación desde fuera y desde dentro y de la importación electiva y aportativa para hablar de autores y obras que de alguna manera transitan de Europa a América, como los primeros españoles y a la inversa, de América a Europa, como los

Y, enseguida, añade: “aunque de manera menos enfática, también se afirma que justamente por su calidad de excepción, y no de regla, podemos reconocer entre ciertos actores de la escena cultural mexicana alguna ‘intención filosofante’ asociada a preocupaciones de orden práctico, jurídico, moral y aun científico” (Ortega 13-14). A partir de aquí, Ortega expone, por un lado, algunos trazos sobre la importación de la escolástica, durante los siglos de la colonia; la importación del liberalismo y del positivismo, en el siglo XIX; la importación del espiritualismo y el vitalismo, a principios del XX, y del neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo y el marxismo, durante ese mismo siglo.

En este mismo apartado, Ortega expone, además de lo anterior, desde la perspectiva de las intenciones filosofantes: los esfuerzos de un Alonso de la Veracruz o de un Vasco de Quiroga por pensar y actuar “en defensa de la humanidad, la libertad y mundo de vida de los indígenas americanos” (14); las reflexiones y preocupaciones filosóficas, aisladas y personales, de Sigüenza y Góngora, Francisco Xavier Clavijero, Ignacio Bartolache y José María Luis Mora, entre otros, en el sentido de exponer la necesidad de describir y criticar con conceptos “ciertos estados de cosas cuya comprensión reclamaba imperativamente, el uso crítico y reflexivo del pensar” (Ortega 17-18). Además de la importación del positivismo y la implementación de éste como filosofía de Estado, Ortega reconoce la importancia de la fundación de institutos científicos y literarios (19); además del exotismo espiritualista de los ateneístas, nuestro autor resalta la trascendencia de algunos líderes sociales y de los políticos y

jesuitas del siglo XVIII (Gaos, *En torno a la filosofía mexicana I* 54 y 59). Por lo demás, como se verá más adelante, la cuestión de la importación será una constante, por ejemplo, en Beuchot, Hurtado y Pereda, pero conceptualizada de maneras distintas.

legisladores que discutieron y redactaron la nueva constitución (Ortega 23).

Sin olvidarse de todos aquellos que se “propusieron y llevaron a cabo un importante rescate y recreación artístico-cultural de todos aquellos aspectos de la historia, *el genio* y el espíritu, que retrataban con mayor riqueza y elocuencia los aspectos esenciales de la identidad nacional” (Ortega 25), en los que caben artistas y filósofos, Ortega refiere enseguida la fundación de la revista *Crítica*, con la que se implementa la filosofía analítica en México, “una forma de quehacer filosófico identificado plenamente con el pensamiento cientificista dominante en las universidades inglesas y norteamericanas” (Ortega 27) y los distintos marxismos, desde aquellos carentes de rigor teórico, metódico y discursivo, hasta ciertas recreaciones originales desde afuera de la academia (Revueltas) como desde dentro de ella (Sánchez Vázquez y Echeverría).

En la segunda parte, “Apuntes para el estudio de la Filosofía Mexicana”, después de considerar a la “Filosofía *en México*” como una filosofía académica importada, como ya quedó dicho en la primera parte, y de considerar que ésta puede definirse, además, como una “actividad teórica, sistemática y metódica” (Ortega 32), nuestro autor señala:

Frente a esa descalificación superficial, y en calidad de hipótesis provocadora, pensamos que más allá de su cultivo académico y sus aplicaciones prácticas coyunturales, también es posible contestar afirmativamente la pregunta sobre la presencia y el ejercicio de la filosofía en México a través del examen y la consideración crítico-reflexiva de ciertas elaboraciones teóricas y discursivas, no necesariamente sistemáticas ni metódicas, asociadas a la necesidad de fundamentar consistentemente la

propuesta de un proceso civilizatorio específicamente mexicano (Ortega 32).

Para esto, propone “como elementos constitutivos de una *autoconciencia nacional*”, la figura de un “*Sujeto* histórico-cultural y un *Espacio-tiempo* específicamente mexicanos”, mismos que pueden participar en la “construcción de un saber de sí, un ‘sistema de experiencias’ y un ‘horizonte de expectativas’ desde México y para México” (Ortega 33). En este sentido, sugiere Ortega, se requiere, en buena medida, ir más allá de los filósofos y los textos filosóficos, sin olvidarse, por supuesto, de las preguntas y las respuestas propiamente filosóficas; preguntas y respuestas sobre quiénes son los mexicanos, el significado de “su presencia y su ser en el mundo y qué es posible esperar de todo ello” (Ortega 34); preguntas y respuestas, en definitiva, propios de una “filosofía dispersa”. Concretamente, dice:

Proponemos la expresión ‘filosofía dispersa’ para referirnos justamente a esa inabarcable gama de intervenciones críticas o reflexivas provenientes de distintos ámbitos del discurso socio-cultural mexicano en los que presumimos la presencia de una intención que anhela la filosofía [...] que o bien no ha sido adecuadamente abordada e interpretada por los filósofos profesionales o simplemente ha permanecido ausente en sus agendas reflexivas (Ortega 40).

Planteadas las problemáticas de esta manera, es posible advertir tres preguntas en tres horizontes históricos: las preguntas por la novedad, durante los siglos XVI, XVII y XVIII; las preguntas por la identidad, durante los siglos XIX y XX; y, las preguntas por el destino, en la época actual.

A manera de ejemplos, hay filosofía dispersa en las acciones y discursos de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga cuando se enfrentan al Nuevo Mundo; hay filosofía dispersa en las acciones y discursos historiográficos de Servando Teresa de Mier, Lucas Alamán o José María Luis Mora y en la poesía “Suave patria”, de Ramón López Velarde, cuando cabe la pregunta por la identidad; también, hay filosofía dispersa cuando aparece el tema del destino en poesías como *Avenida Juárez* o *Los hombres del alba*, de Efraín Huerta, o en el teatro de Rodolfo Usigli, o en el cine de Luis Buñuel y de “El Indio” Fernández.

No hay lugar a equívocos. La filosofía dispersa no está en las obras filosóficas, sistemáticas y metódicas, productos del claustro académico; está en las obras del político, el escritor, el artista.

Hija de su tiempo, circunstancial y episódica, asistemática o sistemáticamente disipativa, esta forma de filosofía se produce precisamente ahí en donde ‘lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer’ (Gramsci) por lo que, en general, recurre parasitariamente a discursos alternativos (Ortega 44).

A manera de cierre, Ortega sugiere revisar y estudiar aquellos casos, aquellos autores y textos, en los que se puedan identificar trazos de filosofía dispersa, no sin antes insinuar que la filosofía académica debería empezar a cambiar.²

²La filosofía dispersa que propone Aureliano Ortega, no está demás advertirlo, tiene algunas semejanzas con las características del “pensamiento hispanoamericano” de las que habló José Gaos en su libro *Pensamiento de lengua española*, de 1945. Desafortunadamente no contamos con más espacio para elaborar una comparación más puntual.

La Filosofía Mexicana desde un universalismo analógico

Para Beuchot (2011), al igual que para Aureliano Ortega, hay una diferencia importante entre la “filosofía en México” y la “filosofía mexicana”. Dice Beuchot:

Puede tomarse como filosofía sencillamente la que se hace en este país, cualquier tipo de filosofía que se haga, ya sea para él o independientemente de él. Pero la filosofía mexicana es la que se hace con cierta conciencia de estar filosofando para México, es decir, abordando los problemas propios como objeto y aplicándoles los métodos que se pueden aplicar, usando como instrumento cualquier filosofía, no para imitarla, sino para usarla y aplicarla a dichos problemas (Beuchot 90).

El abordaje y el desarrollo, sin embargo, es distinto. Para empezar, Beuchot considera que el problema de la filosofía mexicana no es un tema del pasado, como se ha pretendido establecer. Antes al contrario, piensa que es algo muy actual y que tiene que repensarse. Se trata, en buena medida, de una cuestión sobre la identidad, ante los avances de la globalización. Beuchot se pregunta: “¿Cómo hacer filosofía en México?” y “¿qué es ser filósofo mexicano?” (Beuchot 11). Para responder a estas preguntas, plantea, entre otras, las siguientes cuestiones: el pensamiento filosófico, la historia entre lo universal y lo particular, la circunstancialidad y especificidad de lo mexicano y el universalismo analógico.

Para el tratamiento de la primera cuestión, Beuchot se pregunta: ¿De dónde viene lo mexicano a nuestra filosofía? (12). Y se responde: inicialmente, para hablar de lo mexicano en la filosofía, es necesario ser conscientes que la filosofía se hace en

México; pero, también, es necesario considerar que todo pensamiento filosófico se compone de tres elementos, a saber: los problemas o el objeto de estudio, de análisis o de reflexión, los métodos posibles a emplear y finalmente las soluciones. Los problemas, sostiene más adelante, pueden ser concretos o abstractos. ¿Qué problemas pueden ser los más propios, los más concretos, de los mexicanos del nuevo siglo? “Problemas de colonización, de pobreza, de pérdida de la identidad cultural, de construcción y preservación de la propia cultura; de mejoramiento moral y político” (Beuchot 13). “Identidad, multiculturalidad, opresión, liberación” (Beuchot 14). Los problemas, además, pueden ser muy abstractos, como la lógica, la epistemología, la ontología y la metafísica. Estos problemas, concretos o abstractos, pueden ser tratados con distintos métodos filosóficos, a partir de los cuales se llegarán a distintas soluciones y resultados. Además de los problemas, los métodos y las soluciones, sostiene Beuchot que, para hacer filosofía mexicana, es necesario “una especie de conciencia y deseo de hacerla” (Beuchot 14).

En cuanto a la segunda cuestión, el problema de la filosofía mexicana, como el de las filosofías nacionales en general, se gestó a inicios del siglo XIX, cuando Hegel planteó el problema del *universal concreto*, esto es, cuando planteó la relación entre lo universal y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto. “Es la dialéctica entre lo general y lo específico” (Beuchot 15). Este problema lo retomaron y desarrollaron posteriormente los españoles a finales del siglo XIX y principios del XX, con Menéndez Pelayo y Ortega y Gasset; años más tarde, José Gaos lo trajo a México y Leopoldo Zea lo desarrolla ampliamente desde los cuarenta hasta los setenta (Beuchot 16).

En cuanto a la circunstancialidad y especificidad mexicana, Beuchot refiere que el filósofo en México se ha caracterizado

por desempeñarse como asesor gubernamental y como profesor, principalmente. En este sentido, se plantea que el filósofo mexicano no puede quedarse nada más en la repetición de las ideas filosóficas de los autores europeos, no puede quedarse en la mera copia o en la mera erudición, como ha sucedido frecuentemente; si se tiene consciencia de los problemas propios de México, de la circunstancias históricas y culturales, el filósofo mexicano puede estudiar las ideas filosóficas de los otros autores, autores europeos, pero también puede discriminar qué filosofías favorecen o no en la búsqueda de las soluciones a los problemas planteados. Se trata, en efecto, de estudiar para adaptar y aplicar. Quedarse en la mera repetición, como dijera Aureliano Ortega, expresa la falta de originalidad, legitimidad y pertinencia.

Otra cuestión dentro de la circunstancialidad y especificidad de la filosofía mexicana, sostiene Beuchot, es la de la lengua española y el lenguaje filosófico.³ En este sentido, comenta que si bien es cierto que el inglés se ha venido imponiendo como la lengua común a todo desempeño científico y filosófico, también es cierto que el español, en este caso la lengua propia de los países hispanoamericanos, es de suma importancia en la identidad histórico cultural.

Por último, la propuesta: el universalismo analógico. Dice Beuchot:

Mejor estaría decir que toda filosofía tiene una parte de universalidad y otra de particularidad, pero no de una manera

³ De los cuatro autores que estamos tratando por ahora, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado hacen extensivos los problemas de la filosofía mexicana a los de la filosofía hispanoamericana. En el caso de Hurtado, muy notablemente, cuando aborda el modelo de la autenticidad en sus momentos mexicano, argentino y peruano, como veremos más adelante.

equivoca o relativista, sino en una integración analógica, con límites para uno y otro aspecto, y guardando ciertas proporciones entre ellos. Así, de manera analógica, la filosofía es una y la misma para todos, en cuanto a los problemas y contenidos capitales; pero tienen diferencias, locales y temporales, que caben en la articulación y en la expresión; no sólo en la expresión, que es más bien extrínseca, sino en la misma articulación o vertebración, tanto metodológica como sustantiva, privilegiando ciertos temas, resaltando ciertas problemáticas peculiares de algunas áreas de la cultura, subrayando determinados procedimientos metodológicos, usando con preferencia ciertos lugares argumentativos que otros, etc. (Beuchot 26-27).

Esto quiere decir que toda filosofía, europea o americana, empieza con el planteamiento de un problema; un problema que puede ser concreto –como los culturales, antropológicos, éticos o políticos– o un problema que puede ser abstracto –como la lógica, la epistemología, la ontología o la metafísica–; y, sin embargo, de acuerdo con cada cultura y momento histórico, se pueden privilegiar ciertos problemas a otros. Esto quiere decir que toda filosofía, europea o americana, de acuerdo con los problemas planteados, empleará esta o aquella metodología –filosofía analítica, fenomenología, hermenéutica, teoría crítica–, con el propósito de buscar soluciones, de buscar respuestas.

Esto quiere decir, en pocas palabras, que no se trata de una disyuntiva, entre lo universal y lo particular, sino de una dialéctica entre ambos. En el universalismo analógico: “Todo tiene su parte de verdad. Por eso he querido sintetizarlo en una postura que salve analógicamente las dos partes (lo universal y lo particular) de la filosofía, en una interacción dinámica y viva” (Beuchot 29). Esto implica, entre otras cosas, el estudio concienzudo de la tradición concretamente mexicana, sin renunciar a lo

universal y lo abstracto. “La historia de la filosofía en México es toda la que se ha hecho aquí y, en cambio, la historia de la filosofía mexicana es la filosofía que se ha hecho desde y para México” (Beuchot 90). Se puede, incluso, revisar, por un lado, toda la filosofía que se ha hecho aquí, incluida, por supuesto, aquella que solamente repite la moda europea —como una buena parte de la filosofía académica de la que habla Aureliano Ortega—; y se puede revisar, por otro lado, el pensamiento de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Sigüenza, Sor Juana, Clavijero, Teresa de Mier, y constatar que su pensamiento, sus planteamientos filosóficos son un abordaje de los problemas surgidos de las situaciones concretas.

La metafilosofía práctica como el problema de la Filosofía Mexicana

Para Guillermo Hurtado (2007), el problema principal de la filosofía mexicana es un problema de la metafilosofía práctica. Define: “La metafilosofía teórica es la reflexión filosófica [...] acerca de la naturaleza, forma y alcances de la filosofía”. Y, líneas adelante, dice: “La metafilosofía práctica, por su parte, es la reflexión sobre las condiciones y los problemas de la práctica concreta de la filosofía en un lugar y momento dados” (Hurtado 18). A manera de ejemplo, para lo primero, refiere a Aristóteles con su caracterización de la metafísica, a Wittgenstein con la crítica a la filosofía tradicional y a José Gaos con su filosofía de la filosofía; para lo segundo, habla de la crítica de Sócrates a los sofistas y la crítica de Marx a la ideología alemana. Dicho en otros términos: hay metafilosofía teórica y práctica tanto en Europa como en Hispanoamérica. A partir de aquí, Hurtado expone, por un lado, la alternancia de dos modelos de filosofía: el modernizador y el de la autenticidad, como una nueva

interpretación sobre historia de la filosofía en México; y, posteriormente, la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”.

En cuanto a lo primero, si bien es cierto que se puede hablar de una primera modernización a finales del siglo XVIII, Hurtado refiere cinco oleadas: la positivista, a finales del siglo XIX; la germánica, a principios del siglo XX, en la que se incluyen el neokantismo, la axiología, la fenomenología, el historicismo y el existencialismo; la marxista; la analítica; y, un conjunto de corrientes a finales del siglo: estructuralismo, teoría crítica, la hermenéutica y el posmodernismo (Hurtado 21-22). Estas cinco oleadas modernizadoras tienen al menos tres características comunes, a saber: son importadas, pretenden ser revolucionarias y terminan como un fracaso. Dice Hurtado: “Me parece que el modelo modernizador está agotado desde hace tiempo (aunque siga cultivándose)” (27).⁴

Dentro de este mismo punto, Hurtado procede a exponer tres grandes momentos del modelo de la autenticidad. Lo primero que dice al respecto tiene que ver con dos coincidencias: tienen un sello propio y un propósito liberador. En el primer momento, el mexicano, habla de Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos; en el segundo, del peruano, señala a Manuel Gonzáles, Juan Carlos Mariátegui, Salazar Bondy; y, por último, en el momento argentino, alude a Francisco Ro-

⁴ Inicialmente, el planteamiento del modelo modernizador y el modelo de la autenticidad, pudieran identificarse con las perspectivas universalistas y particularistas, correspondientemente, que otros autores han abordado. Sin embargo, Hurtado aclara: “Algunos universalistas son más limitados en su adopción acrítica de la filosofía practicada en alguna universidad europea que muchos de los supuestos particularistas. Y algunos supuestos particularistas conciben su trabajo de una manera más universal que la de sus oponentes” (Hurtado 21)

mero, Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig (Hurtado 20-29). El modelo de la autenticidad tiene varias deficiencias, afirma Hurtado. Refiere cinco: confunde la peculiaridad con la autenticidad, reinciden en el modelo modernizador, termina en el empobrecimiento filosófico, practica el sectarismo y considera que los problemas de la filosofía tienen su causa en la dependencia política y económica (Hurtado 30-31). “Como en el caso del modelo modernizador, creo que el de la autenticidad ya llegó a su límite” (Hurtado 32).

Más allá de las características negativas de ambos modelos, Hurtado sostiene que el problema de fondo de la filosofía mexicana está en la inexistencia de una comunidad y en la ausencia, consecuentemente, de una tradición (Hurtado 33-34). Con respecto a la comunidad, dice:

Una comunidad filosófica verdadera es un conjunto de filósofos que, además de compartir algunos o todos los elementos anteriores, entablan un diálogo o varios de ellos. Para que estos diálogos sean fructíferos han de girar alrededor de temas y problemas comunes que constituyen un marco de referencia compartido. Estos diálogos también han de ser rigurosamente críticos, no de las personas [...] sino de las ideas defendidas por esas personas (Hurtado 36).

Por último, sugiere rescatar las virtudes de ambos modelos. Del modernizador: “su vigorosa defensa del rigor y el profesionalismo, su actitud abierta a lo nuevo” (Hurtado 39); y del modelo de la autenticidad: “su defensa de la autonomía intelectual y política, su insistencia en la necesidad de congruencia entre nuestro pensamiento y nuestra realidad y, sobre todo, su defensa de la libertad” (Hurtado 40).

Además de la alternancia de los modelos, la metafilosofía práctica, esto es: la reflexión sobre las condiciones y las prácticas concretas de la filosofía en el contexto histórico cultural mexicano, también está presente en la distinción entre “Filosofía en México” y “Filosofía Mexicana”. En este sentido, Hurtado se pregunta por su existencia y qué podemos entender por ésta, se refiere a las condiciones de su desarrollo y cómo estudiarla y, finalmente, propone algunas rutas y algunas preguntas propias para una filosofía sobre y para México.

No obstante que para muchos la respuesta a la pregunta por la existencia de una “Filosofía Mexicana” es afirmativa, Hurtado sostiene que no es suficiente. Por tal razón, considera la necesidad de exponer algunas ideas relativas a qué se puede entender por ésta y desde qué postura. Si Ortega y Gasset, Gaos y Zea, por ejemplo, ofrecieron unas respuestas desde una metafísica historicista, la posición de Hurtado “se basa en una descripción de las prácticas dialógicas en las cuales se genera la filosofía” (Hurtado 42). Desde esta postura, por “Filosofía Mexicana” se va a entender un conjunto de preguntas y respuestas planteadas de manera original, considerando por tal el origen de quien las plantea y sobre todo contribuya y amplie algo en una discusión. Dice: “La originalidad de un pensamiento filosófico debe juzgarse en el contexto de diálogo específico, y es en ese contexto que tiene que ser ampliativo, no repetitivo” (Hurtado 43-44). Otras condiciones para hablar de una “Filosofía Mexicana” son: la solidez, el rigor y la claridad.

Además de la creación de una filosofía original para que exista una “Filosofía Mexicana”, Hurtado considera otras condiciones para el desarrollo de la misma: el buen “funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos, y sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiem-

po en la forma de tradiciones filosóficas propias” (Hurtado 45). Y, además, la recuperación y el estudio de autores tales como Francisco Rubio, Sor Juana Inés de la Cruz, José María Luis Mora, Gabino Barrera, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, la epistemología de Luis Villoro, la hermenéutica de Mauricio Beuchot, entre otros.

Algunas rutas para que la “Filosofía Mexicana” sea tal, tiene que ver la posibilidad de continuar con algunas áreas de la filosofía que se han desarrollado a través de la historia en estas tierras. Por ejemplo, la metafísica, la filosofía de la religión, la filosofía política, la lógica, la epistemología y la ética. Y, sobre todo, para que una “Filosofía Mexicana” sea tal, se requiere plantear tres preguntas: “¿qué fuimos?, ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?” (Hurtado 51). Estas preguntas pueden corresponder a tres áreas en particular: “*una filosofía de la historia de México*”, “*una hermenéutica del presente*” y “*las esperanzas sociales de la nación*” (Hurtado 52).

En síntesis, para Hurtado, como para Ortega y Beuchot, la filosofía mexicana tiene que ver, principal y primordialmente, con una filosofía desde México y para México, si bien es cierto que añade las cuestiones relativas a una comunidad y una tradición filosóficas.

La Filosofía Mexicana como un nacionalismo responsable

Carlos Pereda, inicialmente, considera que la expresión “filosofía mexicana” es absurda como absurda es la expresión “física mexicana”. Por eso insiste en hablar de “filosofía en México”. Sin embargo, enseguida, reconsidera:

La expresión “filosofía mexicana” puede tener, entre otros, dos usos: uno inocente y uno paralizante. En su uso inocente significa: “filosofía hecha para pensadores que viven en México”. Este uso, creo, no tiene ningún problema; es como hablar de “física mexicana” o de “neurofisiología mexicana”. En cambio, su uso paralizante busca inventarse una secta y ejercitarse en la imaginación centrípeta: huir de la razón porosa. Indica que habría algo así como algunas características propias de esa eventual filosofía que la distinguiría del resto del quehacer filosófico llevado a cabo por pensadores de otras latitudes, o que la filosofía hecha en México debe preocuparse exclusivamente de lo *mexicano* (*La filosofía en México en el siglo XX* 345-346).

Después de que Pereda refiere, a manera de ejemplo, a Emilio Uranga, en su libro *Análisis del ser del mexicano*, señala que la “filosofía mexicana” es o puede llegar a ser el síntoma de un vicio: el entusiasmo nacionalista.

Según Carlos Pereda, en los países de la cultura hispanoamericana, en términos generales, son recurrentes algunos vicios coloniales, que son, a la vez, la expresión de una modalidad de la razón arrogante; ésta última, se define como “una máquina de producir políticas de exclusión” (*Pensar a México* 24). Los vicios coloniales son tres: el fervor sucursalero, el afán de novedades y el ya citado entusiasmo nacionalista. En el primer de estos vicios, “Se trata de la ansiedad por exhibir una identidad de afiliado a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento” (Pereda, *Pensar a México* 26). En el segundo, “nos hallamos muy abiertos, pero no importa a qué, o más bien, a lo que venga, si lo que viene se acompaña de credenciales de afiliación a alguna Casa Matriz del Poder o del Pensamiento” (Pereda, *Pensar a México* 28).

A veces, como reacción a estos dos vicios, sostiene Pereda, se cae en otro: el entusiasmo nacionalista. La filosofía mexicana (o el uso paralizante de esta expresión) como ya se dijo, puede ser un síntoma de este vicio, que se caracteriza, entre otras cosas, por ser: “un desvarío producto de la impotencia” (Pereda, *Pensar a México* 32), “una tapadera de los crímenes en las tierras que busca encubrir ese entusiasmo” (Pereda, *Pensar a México* 34), “un distractor de los problemas presentes ahí en donde se produce tal entusiasmo” (Pereda, *Pensar a México* 34), “un generador de traumas y resentimientos o de ejercicios nauseabundos de la razón arrogante” (Pereda, *Pensar a México* 35). Por último, sostiene Pereda, “hay un entusiasmo nacionalista de los de arriba y otro de los de abajo”. Pero, sobre todo, y esto es lo que nos parece más relevante de las propuestas de nuestro autor, es que hay nacionalismos ciegos y delirantes, que, en tanto que fetiches impuros, se pueden destruir cuando aparece el patriotismo. Entonces, se podría hablar de un nacionalismo responsable.

¿Qué hacer para convertir un vicio colonial, como el entusiasmo nacionalista, en una virtud? ¿Qué hacer para convertir un nacionalismo ciego y delirante en un nacionalismo responsable? Sugiere, entre otras cosas, lo siguiente: distinguir los usos inocentes, paralizantes y estratégicos de las expresiones de la identidad (Pereda, *Pensar a México* 39), comparar y contrastar entre explicación y argumentación, tanto en la historia como en la lectura (Pereda, *Pensar a México* 42), usar las estrategias del pensamiento nómada (Pereda, *Pensar a México* 48) y fortalecer la razón porosa, la cual una de sus máximas, dice: “no confundas el patriotismo con abrazarte de manera vanidosa o desesperada a los tuyos –a tu piel, a tu casa, a tu región, a tu país, a tu lengua–, sino: déjate interpelar” (Pereda, *Pensar a México* 57). Dicho en otros términos: estudiar pensadores, artistas

y obras de una cultura, en este caso, para nosotros, la mexicana, no significa necesariamente caer en el vicio del entusiasmo nacionalista. En este sentido, para convertir el vicio colonialista en una virtud republicana, Pereda elabora un estudio comparativo entre Ignacio Ramírez y Luis Villoro. En estos autores, de dos siglos distintos, Pereda encuentra severas críticas a las políticas de la identidad paralizantes.

A reserva de tratar posteriormente más detenidamente algunos conceptos que propone Pereda, como la imaginación centrípeta, la razón porosa, pues así lo requieren por sí mismos, por ahora cerramos este apartado con la cuestión de la relación entre la universalidad y la particularidad, lo abstracto y lo concreto. A diferencia de la dialéctica entre lo particular y lo universal o del universalismo analógico que propone Mauricio Beuchot, Pereda propone las estrategias de un pensamiento nómada. En esta

Perspectiva las posiciones del universalismo abstracto, de los particularismos culturales y hasta las singularidades sociales o personales [...] dejarán de conformar una oposición. Por el contrario, se convertirán en los extremos de un *continuum* del pensar nómada y su uso de estrategias de los rodeos y de las transiciones (Pereda, *Pensar a México* 64).

En síntesis, si bien es cierto que Carlos Pereda se inclina por no usar la expresión “Filosofía mexicana” o, en el mejor de los casos, se inclina por detectar el uso paralizante de dicha expresión, también es cierto que algunas de sus propuestas, novedosas, por cierto, tienen algunas similitudes con las de los autores tratados anteriormente. Así, por ejemplo, cuando habla de los vicios coloniales del fervor sucursalero o el afán de novedades, estos se refieren a las filosofías importadas de las que habla Aureliano Ortega y a la filosofía como ejercicio meramente erudito

sin ningún tipo de aplicación de la que habla Mauricio Beuchot. En el último de los casos, como sucede con Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado, Carlos Pereda sugiere, de alguna manera, el planteamiento de problemas abstractos o concretos y también la posibilidad del diálogo y, con ello, el de una comunidad que reflexione filosóficamente de una manera genuina.

Conclusiones provisionales

Una vez que hemos revisado las cuatro propuestas, procedemos a unas conclusiones provisionales, en el sentido de que cerramos una parte y abrimos otra de las nuevas perspectivas de la filosofía mexicana.

Una primera conclusión consiste en afirmar que, en efecto, hay una serie de perspectivas distintas con respecto a los planteamientos de Ramos y Gaos; una serie de perspectivas que enriquecen y problematizan una hermenéutica de la historia de la filosofía mexicana.

Una segunda conclusión consiste en la distinción entre filosofía académica y filosofía dispersa, mismas que se remontan hasta el siglo XVI, propuesta por Aureliano Ortega para estudiar y analizar el pasado y, a partir de éste, hacer propuesta para el presente, sin olvidar la posibilidad y las preguntas por la esperanza y el futuro.

Una tercera conclusión tiene que ver con la focalización en los últimos dos siglos, por parte de Beuchot, Hurtado y Pereda. El primero, para plantear un universalismo analógico; el segundo, para abordar tanto los modelos modernizadores como los de la autenticidad, pero más fundamentalmente para criticar la carencia de una comunidad y la ausencia de una tradición; y, el tercero, para resignificar las prácticas de la importación filosófica (de las que hablan Ortega, Beuchot y Hurtado) como vicios,

mismo que pueden ser superados a partir de las estrategias del pensamiento nómada.

Una cuarta y última conclusión, la más provisional de todas, tiene que ver con las propuestas por estudiar, como las de Labastida (2024), Velasco (2022), de López Molina (2022) y Valero (2023). El primero, para la plantear nuevos argumentos sobre la inexactitud y los equívocos que implican hablar de una filosofía mexicana; el segundo, para plantear, además de una hermenéutica, una serie de características propias de la filosofía mexicana; la tercera, para criticar la visión del estado mexicano de mediados del siglo xx y replantear la riqueza de una tradición; y, por último, la cuarta, en la que se cuestiona el asunto de la tradición en los términos del descubrimiento y la invención. De momento, se puede afirmar que, en efecto, con lo expuesto, se puede demostrar que hay una filosofía mexicana con una mayor conciencia crítica y plural, de acuerdo con las exigencias de los tiempos actuales.

Referencias

- Beuchot, Mauricio. *La filosofía en México: problemas teóricos e históricos*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- De la Cueva, Mario (coord.). *Estudios de historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- Del Río, Fanny. *Las filósofas tienen la palabra*. Siglo veintiuno Editores, 2020.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana I*. Porrúa y Obregón S. A., 1952.
- _____. *En torno a la filosofía mexicana II*. Porrúa y Obregón S. A., 1953.

- Hurtado, Guillermo. *El búho y la serpiente. Ensayos de sobre filosofía en México en el siglo XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Ibarguengoitia, Antonio. *Suma filosófica mexicana*. Porrúa, 1980.
- Labastida, Jaime. “La filosofía en México, Disertaciones”. Youtube, 2 de julio 2024, https://www.youtube.com/watch?v=6_MzH84iwKU
- López Molina, Xóchitl Amalia. “Mexican Philosophy”. *East Asian Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 2022, pp. 115-138.
- Moreno Montes de Oca, Rafael. *Sentido y función de la filosofía mexicana*. Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1986.
- Muñoz Rosales, Victorico (coord.). *Filosofía mexicana (retos y perspectivas)*. Editorial Torres Asociados, 2009.
- Ortega Esquivel, Aureliano. *Filosofía mexicana*. Universidad de Guanajuato, 2018.
- Patiño Palafox, Luis y Jorge Montiel (comps.). *1er Congreso Internacional de Filosofía Mexicana. Selección de textos. “Repensarnos a 80 años de la Historia de la Filosofía en México de Samuel Ramos*. Editorial Torres Asociados, 2024.
- Pereda, Carlos. *La filosofía en el México del siglo XX*. Apuntes de un participante. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.
- _____. *Pensar México: entre otros reclamos*. Gedisa, 2021.
- Ramos, Samuel. *Historia de la filosofía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1943.
- Ramírez, Mario Teodoro. *El nihilismo mexicano: una reflexión filosófica*. Bonilla Artigas Editores, 2022.

Rovira, María del Carmen, *et al.* *Seminario Permanente de Filosofía Mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México. 19 de junio 2024, <https://filmexunam.wordpress.com/>

Sánchez, Carlos Alberto y Robert Elí Sanchez (eds.). *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 1, núm. 1, primavera de 2022.

_____. *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 2. núm. 1, primavera de 2023.

Torres, José Alfredo. *Filosofía mexicana aplicada*. Editorial Torres Asociados, 2024.

Valero Pie, Aurelia. “Filosofía mexicana: Un lugar de observación”. *Journal of Mexican Philosophy*, vol. 2, núm. 1, 2023, pp. 5-18.

Velasco, Ambrosio. *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. Instituto de Investigaciones Filosóficas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2022.