

Ensayos para una historia de la filosofía mexicana del siglo XX



Gabriel Vargas Lozano



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Ensayos para una historia de la filosofía mexicana del siglo XX



Rector general
Dr. Gustavo Pacheco López

Secretaría general
Dra. Esthela Irene Sotelo Núñez

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Edith Ponce Alquicira
Rectora

Dr. Javier Rodríguez Lagunas
Secretario

Dra. Sonia Pérez Toledo
Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Dra. Martha Ortega Soto
Jefa del Departamento de Filosofía

Consejo Editorial
Biblioteca de Signos

Jorge Issa González / Sergio Pérez Cortés / Saydi Núñez Cetina / Aline Magaña Zepeda /
Alberto López Villareal / Aida Mariana Orozco Arreola / Elizabeth Santana Cepero

Elizabeth Balladares Gómez
Responsable editorial
Colección Biblioteca de Signos



Ensayos para una historia de la filosofía mexicana del siglo XX

Gabriel Vargas Lozano



Imagen de portada: Reunión de filósofos mexicanos como: Rosario Castellanos, José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Octavio Paz, Samuel Ramos, Adolfo Sánchez Vázquez y Graciela Hierro, además con vista al Palacio Nacional. Imagen elaborada con Inteligencia Artificial.

Corrección de estilo: Luis Alfonso Martínez Montaña

Formación: Salvador E. Vazquez Moctezuma

© D.R. Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina, Iztapalapa, 09340, México D.F.

Teléfono; 5804-4600 ext. 2030

libros.filosofiauami@gmail.com

Primera edición, 2026

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN impreso: 978-607-28-3721-8

ISBN electrónico: 978-607-28-3720-1

Este libro ha sido evaluado mediante dictamen anónimo por al menos dos especialistas en la materia.

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED EN MÉXICO

Índice de contenidos

Presentación / 11

El positivismo en México: significado, función y declinación / 19

El ocaso del positivismo comteano / 29

La reacción antipositivista / 30

Postura de Justo Sierra / 33

Bibliografía / 34

El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana / 37

Algunas conclusiones / 43

Bibliografía / 47

Samuel Ramos y Octavio Paz: dos perspectivas sobre la cultura y la identidad de México y los mexicanos / 51

El laberinto de la soledad / 62

Bibliografía / 67

José Gaos, precursor del pensamiento descolonizador: lo mexicano en filosofía / 71

Conclusiones / 79

Bibliografía / 81

La polémica Caso-Lombardo sobre la educación socialista (revisitada) / 83

El primer congreso de universitarios mexicanos / 87

Condiciones históricas / 87

Primer Congreso de Universitarios Mexicanos / 92

El debate de 1934-35 en El Universal / 97

Características generales de las dos polémicas / 99

Pero ¿qué ocurre con Zamora y Lombardo? / 100

La polémica entre Caso y Zamora / 101

La polémica Caso-Lombardo / 104

Bibliografía / 109

La polémica de Luis Villoro y Leopoldo Zea sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana / 113

La mesa redonda sobre el sentido actual de la filosofía / 113

Temas abordados / 119

Bibliografía / 120

Identidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana. Genealogía de una problemática / 123

Conclusiones provisionales / 132

Bibliografía / 135

Filosofía y marxismo en México (algunas de las dificultades y problemas para su estudio) / 139

Primera dificultad: los marxismos / 140

La segunda dificultad: la transdisciplina / 140

Tercera dificultad: el conflicto de las interpretaciones en torno
a la filosofía en Marx / 141

Cuarta dificultad: la esquematización y dogmatización / 142

Quinta dificultad: el conocimiento de la obra completa de Marx y Engels / 143

Sexta dificultad: el desarrollo del marxismo en la universidad, en el ámbito cultural y
en la vida política / 145

Séptima dificultad: la influencia de Althusser / 145

Octava dificultad: la influencia de la obra de Antonio Gramsci / 147

Novena dificultad: Marx y Engels sobre América Latina / 149

Décima dificultad: El marxismo antes y después del derrumbe
del llamado "socialismo realmente existente" (1989-1991) / 151

Undécima dificultad: marxismo y teología de la liberación / 153

Conclusión / 154

Bibliografía / 155

Semblanza y aportación filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez / 159

Semblanza / 159
Segunda etapa 1939-1943 (ingreso a la carrera de Letras Hispánicas) y 1950 (ingreso a la de Filosofía) / 162
Morelia (1941-43) / 162
México, D.F. La UNAM (1943) / 163
La crisis ideológica / 164
El camino hacia la filosofía / 165
Traducciones / 166
La Universidad / 166
Dialéctica de lo concreto / 167
La estética marxista. La crítica al “realismo socialista” / 167
Filosofía de la praxis / 169
1968 / 171
La ética / 173
Marx y el marxismo / 174
Estructuralismo y marxismo / 175
Louis Althusser / 175
Marxismo versus positivismo. Sobre la ideología / 177
Tercera etapa: 1975: fin del exilio y exilio sin fin / 178
Los años ochenta / 178
El socialismo real e ideal / 179
El derrumbe del llamado “socialismo real” / 180
Escritos sobre filosofía en México y Latinoamérica / 182
Textos consultados de Adolfo Sánchez Vázquez / 182
Bibliografía / 185

La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez / 189

La filosofía en Marx y su interpretación como filosofía de la praxis / 189
Filosofía de la praxis. Antecedentes / 192
La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez / 194
¿Cómo llegó Sánchez Vázquez a proponer su concepción sobre la filosofía de la praxis? / 196
¿Cuál es la estructura de Filosofía de la praxis? / 197
Me detendré en la praxis en Marx / 197
¿Cuál fue su última formulación? / 200
Bibliografía / 204

Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci / 209

Características generales / 212
Diferencias / 213

Concepciones de la filosofía / 216
 La filosofía para Gramsci / 216
 La filosofía para Sánchez Vázquez / 217
El problema del materialismo / 218
La relación ciencia-ideología / 219
Partido y conciencia de clase / 221
Conclusiones / 221
Obras de Adolfo Sánchez Vázquez / 222
Obras sobre Antonio Gramsci / 223
Recursos electrónicos / 225
Bibliografía general / 225

Luis Villoro, filosofía y compromiso. Una semblanza / 227

La polémica Villoro-Sánchez Vázquez / 232
Concepto de filosofía / 233
El levantamiento zapatista / 234
Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo / 236
Algunos ensayos consultados / 237
Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez / 238
Bibliografía / 239

La evolución filosófica de Luis Villoro / 243

Periodo historicista-existencialista / 244
Segundo período: de la fenomenología al positivismo lógico
y la filosofía analítica / 246
La polémica con Leopoldo Zea / 249
 Primer comentario de GVL / 250
 Segundo comentario de GVL / 251
 Tercer comentario de GVL / 252
 Cuarto comentario de GVL / 252
 Quinto comentario de GVL / 254
 Sexto comentario de GVL / 255
 Séptimo comentario de GVL / 255
 Octavo comentario de GVL / 255
 Noveno comentario de GVL / 256
 Décimo comentario (final) de GVL / 256
Periodo fenomenológico y analítico / 257
La polémica Villoro-Sánchez Vázquez / 258
Sobre el tema de la ideología / 259
Concepto de filosofía / 262
Periodo multicultural. El levantamiento zapatista / 263

Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo / 265
Algunos ensayos consultados / 266
Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez / 267
 Se inicia con el artículo de Villoro / 267
 Respuesta de Adolfo Sánchez Vázquez / 267
 Respuesta de Luis Villoro / 267
Bibliografía / 268

El significado de la filosofía para Luis Villoro / 271

El esclarecimiento de los alcances y límites de la razón / 271
Diversas formas de entender a la filosofía / 272
Etapas / 272
 El historicismo / 272
 Paso del historicismo al existencialismo / 273
 Ajuste de cuentas con Gaos / 274
 Excurso / 275
 La fenomenología / 276
 La introducción de la filosofía analítica en México / 277
Filosofía como sistema o como puesta en cuestión racional
de las concepciones recibidas / 278
Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo / 283
Ensayos consultados de Luis Villoro Toranzo / 284
Mesa redonda / 285
Lecturas recomendadas / 285

La alternativa, de Luis Villoro / 289

Primer capítulo: la revolución / 290
Segundo capítulo: la democracia / 291
Tercer capítulo: la pluralidad y el nuevo proyecto / 292
Segunda parte de La alternativa / 294
 Primera carta. Enero-febrero de 2011 / 294
 Segunda carta. Abril de 2011 / 297
 Tercera carta. Julio-agosto de 2011 / 299
 Respuesta de Villoro, en enero de 2012 / 299
Bibliografía / 300

Presentación

Hace más de treinta años que me he dedicado a estudiar la evolución de la filosofía mexicana. Esta investigación ha estado vinculada a los cursos que he impartido en la licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, así como en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM además de diversas conferencias que he dictado en universidades del país. Mi interés por la filosofía mexicana me llevó también a crear, el 26 de abril de 1995, el Centro de documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica de la UAM-I (www.cefilibe.org) e iniciar posteriormente una Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana del siglo XX, que se encuentra en el mismo sitio web y en la que han colaborado en forma generosa, destacados especialistas en la obra de filósofas, filósofos y corrientes filosóficas que han sido cultivadas en nuestro país. Además de estas actividades he organizado diversos coloquios junto a otros colegas para examinar diversas etapas de nuestra filosofía. De todas estas actividades resultó mi libro *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)* y otros ensayos que fue editado por el Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (Monterrey, 2005) que en forma voluntaria no he vuelto a publicar porque tenía la intención de hacer una historia de la filosofía en México de manera profesional, ya que las historias existentes hasta ahora, adolecen de muchos defectos en lo que se refiere a interpretaciones de autores y autoras; vacíos debidos a la falta de investigación (por ejemplo, sobre muchas filósofas que han publicado valiosos textos, pero también sobre la filosofía de los pueblos originarios), así como la evaluación de las polémicas que se han presentado. Este proyecto, que debería abarcar varios volúmenes,

tendrá que esperar, aunque considero que debería ser colectivo, ya que se requiere el concurso de múltiples especialistas que han dedicado muchos años de su vida al estudio de diversos períodos por los que ha atravesado la filosofía mexicana desde el pensamiento de los pueblos originarios, la Colonia, el siglo XIX, el siglo XX y lo que va del XXI.¹

Ahora bien, durante los años que llevo estudiando el tema he abordado diversas problemáticas que ahora conforman el presente volumen:

En primer lugar, la influencia del positivismo en México que como se sabe, estudió con mucho detalle el Dr. Leopoldo Zea a instancias de su maestro José Gaos, sin embargo, por mi lado, he buscado explicar al positivismo como un paradigma que se introduce en nuestro país (así como otros en Latinoamérica) y que buscaba propiciar una educación basada en la ciencia (según la entendía Augusto Comte) que tenía por objetivo que nuestro país ingresara a una etapa industrial. Como se verá, considero que este paradigma atraviesa diversas fases hasta que se produce su declinación.

Enseguida abordé el Ateneo de la Juventud en donde participan quienes serán dos fundadores de la filosofía mexicana como lo fueron Antonio Caso y José Vasconcelos, así como otros dos brillantes pensadores como Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña para no citar a muchos más.

Sobre los estudios que emprendieron estos jóvenes filósofos, me hago la pregunta si realizarlos, por ejemplo, sobre *La República* de Platón, era lo adecuado frente a la terrible crisis económica, política e ideológica que vivía la mayoría del pueblo mexicano y que se encon-

¹ Por cierto, sobre el pensamiento filosófico de los pueblos originarios podemos mencionar a Miguel León Portilla y Alfredo López Austin; sobre la filosofía de la Colonia, los libros de Mauricio Beuchot, José Manuel Gallegos Rocaful y Virginia Aspe Armella; sobre la independencia, Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez; sobre el siglo XIX, Rafael Moreno y Gustavo Escobar; Antonio Zirián sobre la fenomenología; las reflexiones históricas de Samuel Ramos; Vera Yamuni y Aurelia Valero sobre José Gaos; María Rosa Palazón sobre estética; María del Carmen Rovira sobre el siglo XIX y parte del XX; los importantes estudios de Alberto Saladino García; Mario Teodoro Ramírez y autores como Guillermo Hurtado; Ambrosio Velazco o Gustavo Leyva quien publicó una monumental *Historia de la filosofía en México en el siglo XX*, entre otros y otras investigadores e investigadoras.

traba al borde de un inmenso estallido social como fue la Revolución mexicana de 1910.

Una vez que terminó la Revolución mexicana y que se llega a un acuerdo entre las fuerzas en conflicto mediante la Constitución de 1917, empieza un período de gradual pacificación y consolidación del Estado. Será en los años treinta del siglo pasado que aparecen tres grandes procesos:

El primero de ellos fue la lucha por la incorporación del socialismo como expresión de diversos movimientos sociales animados por la Revolución de octubre en Rusia y que lleva a plantear la necesidad de cultivar esa orientación ideológica en la Universidad como se planteó en el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos y que fue rechazado por grupos de la derecha y luego la incorporación de la educación socialista en el artículo tercero de la Constitución en 1934. Todo ello lo expongo en un análisis de la polémica que se llevó a cabo entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano. En ese debate se reflexiona sobre la orientación que debería tener la educación pública pero también el importante problema de la autonomía universitaria. El texto se originó con motivo de la invitación que me hizo la Maestra Marcela Lombardo (q. e. p. d.), en su carácter de directora del Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, para impartir una conferencia sobre la temática. Durante estos años he introducido en el texto original algunas modificaciones que precisan mi posición al respecto de la polémica.

En la década del treinta del siglo pasado, también se inició un tema que fue objeto de reflexión durante las siguientes dos décadas: el de la filosofía del mexicano o de “lo mexicano”. La problemática fue planteada por el filósofo michoacano Samuel Ramos a través de su célebre libro: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934); problema que fue retomado por el grupo Hiperión y también por Octavio Paz en su famoso libro *El laberinto de la soledad* (1950). Lo que hice en este ensayo fue contrastar los puntos de vista entre ambos pensadores.

El tercer proceso histórico fue el exilio español de 1939. Como se sabe, los partidarios de la República perdieron la guerra en contra de los seguidores de Francisco Franco, quien permaneció en el poder hasta su muerte, fecha en la cual se inició la etapa democrática en

España después de intensas luchas en contra de la dictadura. Entre la multitud de exiliados que fueron acogidos por el gobierno del Gral. Lázaro Cárdenas, vino un importante número de filósofos (junto a notables científicos y escritores) que impulsaron de una manera importante el desarrollo de la filosofía en nuestro país a través de sus traducciones, labor magisterial, publicación de obras originales, fundación de instituciones educativas y revistas literarias. Entre los importantes filósofos que vinieron aquí destaco a José Gaos, quien publicó en nuestro país una magna obra a través de la cual analizó a la filosofía europea, pero también puso en marcha un programa de investigación sobre la filosofía hispanoamericana y particularmente mexicana. Ha sido por esto último que incorporé en este volumen el ensayo “José Gaos, precursor del pensamiento descolonizador: lo mexicano en filosofía”. En efecto, Gaos impulsa al grupo Hiperión y analiza para ellos el tema de “lo mexicano en filosofía”; independientemente de publicar todo un libro al respecto.

A fines de la década de los sesenta y durante los setenta se llevaron a cabo varias polémicas sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Una de ellas la inicio Augusto Salazar Bondy a través de su libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra américa?* (1968) en el que realiza fuertes críticas sobre la ausencia de una reflexión auténtica de la filosofía latinoamericana y propone, al final, una posible solución. Frente a este libro, Leopoldo Zea publica el suyo titulado *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) mediante el cual considera que la filosofía debe tener como prioridad el análisis de los grandes problemas que enfrentamos utilizando todas las armas teóricas que propone la filosofía universal.

Sobre esta temática incorporé mi ensayo “Identidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana. Genealogía de una problemática” en donde retomo diversas posiciones que se publicaron en aquellos años.

Pero en el periodo mencionado también se presenta la ruptura de la filosofía analítica con la concepción historicista que había predominado bajo la influencia de José Gaos y Leopoldo Zea, entre otros. Esta polémica inicio en la mesa redonda organizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1967 por jóvenes estudiantes como Roberto Escudero (q. e. p. d.) acerca del sentido actual de la

filosofía en México. En esta mesa Alejandro Rossi y Luis Villoro consideran que la vía a seguir es la que marca la filosofía analítica mientras Leopoldo Zea y Abelardo Villegas defendían la filosofía mexicana y latinoamericana (el texto fue publicado originalmente en la *Revista de la Universidad de México* y posteriormente reproducido en el CE-FILIBE).

Relacionado con esta polémica es interesante el debate sostenido por Villoro y Zea a través de diversos artículos que son comentados en mi trabajo titulado “La polémica de Luis Villoro y Leopoldo Zea sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana”.

Un hecho extraño ha sido que mientras los fenomenólogos, los historicistas, los neokantianos, los tomistas y los filósofos analíticos han publicado diversos estudios sobre la influencia de sus respectivas corrientes en nuestro país y en otros latinoamericanos, los filósofos marxistas no hayan hecho lo propio, es por ello que durante más de un año, un grupo de investigadores creado exprofeso con el nombre de “Praxis y liberación” se dio a la tarea de analizar la forma en que la filosofía ha influido en México en el siglo XX tanto en la Universidad como en el ámbito social. Este seminario produjo un libro que pronto será publicado. El texto que incluí en este volumen resultó de los análisis realizados en ese seminario.

Finalmente, considero que en nuestro país se han desarrollado, entre otros, dos grandes filósofos cuya obra influye en el ámbito de la lengua hispánica: Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro. Con el primero, también integrante del exilio español de 1939, guardé una relación personal primero como discípulo y luego como colega, estudioso de su obra y amigo. Su obra es admirable por su rigor y profundidad. Ha sido por ello que incorporé en este volumen un trabajo que tiene por objeto realizar una semblanza de su obra y otro mediante el cual destaco su aportación denominada “filosofía de la praxis”. De igual manera, realizo un cotejo entre Adolfo Sánchez Vázquez y el gran filósofo Antonio Gramsci. En este último ensayo considero que entre los dos existen semejanzas como luchadores antifascistas, pero también diferencias que implican un enriquecimiento del marxismo como filosofía revolucionaria.

De igual manera me tocó conocer y tener una relación de colegas con un filósofo extraordinario llamado Luis Villoro. Él sostuvo una po-

sición distinta a la sostenida por Sánchez Vázquez y que se expresó en un par de polémicas que, a mi juicio, fueron ejemplares por el respeto a los argumentos que sostenía cada uno sin caer en el ataque personal. En mi opinión acabaron siendo amigos sin que coincidieran en sus ideas sobre la relación entre la filosofía y la sociedad. Villoro pasó durante su vida por diversas concepciones filosóficas como el historicismo, la fenomenología, la analítica, el multiculturalismo, pero tuvo tres características notables: la primera fue que a partir de la adopción de cada concepción filosófica publicó un libro importante, la segunda es que en cada cambio deja una reflexión crítica y la tercera es que nunca adopta una perspectiva filosófica sin incluir su propia concepción personal. Sobre la obra de Luis Villoro he escrito diversos ensayos que han sido incorporados en libros como el dedicado a “La evolución filosófica de Luis Villoro” o “El significado de la filosofía para Luis Villoro”, o en revistas como *Dialéctica*, *Memoria* o el número especial que le dedicó *Piezas*. Sobre la última etapa de su pensamiento he analizado su obra *Los retos de la sociedad por venir* y en especial elaboré un trabajo sobre su concepción acerca de la democracia republicana publicado recientemente (véase bibliografía). Aquí incorporé un breve artículo sobre el libro que publicaron su hijo Juan Villoro y su compañera, la filósofa Fernanda Navarro con prólogo de Luis Hernández Navarro, integrado con fragmentos de una obra que el filósofo tenía en proceso y un diálogo con el Subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y que denominaron *La Alternativa*.

Aprovecho la oportunidad para agradecer a mis estrechos colaboradores Eduardo Sarmiento Gutiérrez y César de Rosas, así como a Guadalupe Mondragón, Irma García, Jorge Alberto Escribano, Kees Ernesto Van Rongen Trejo y en particular el apoyo técnico otorgado por José David Rosas Cruz.

Espero que estos textos, producto de muchos años de estudio, constituyan una contribución a una historia de la filosofía mexicana que está por hacerse.

Ciudad de México, 15 de abril de 2026.

El positivismo en México: significado, función y declinación¹

Como se sabe, nuestro país ha pasado por varias etapas: la primera fue la indígena o prehispánica; luego la Colonial que duró trescientos años y en el siglo XIX surge el período independiente y la Reforma.

El siglo XIX fue muy conflictivo ya que a la guerra de independencia sucedió la lucha en contra de la invasión norteamericana; perdimos gran parte de nuestro territorio y sufrimos una nueva invasión francesa que terminó con el envío de un emperador: Maximiliano de Habsburgo. En todo este período se libró una lucha entre dos facciones: los conservadores y los liberales. Los primeros, querían conservar los privilegios coloniales y los segundos buscaban constituir una sociedad moderna o capitalista. La encarnizada lucha terminó con el fusilamiento de Maximiliano, Miramón y Mejía en el Cerro de las Campanas. El dirigente del grupo triunfador en 1867 era, paradójicamente, un indígena extraordinario llamado Benito Juárez.

El ingreso de Juárez a la Ciudad de México significó, en forma simbólica, el triunfo liberal y de la República Restaurada.

Se inició entonces, el proceso de construcción de la modernidad. Para ello, se contaba, en el mundo europeo con las ideas de la Ilustración, el liberalismo y el positivismo. Los tres grandes pensadores que influirán en la educación, en la política y en la ideología en México y América Latina serán Augusto Comte (1798-1857), John Stuart Mill

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2014). El positivismo en México: significado, función y declinación. En A. Saladino García (Comp.), Historia de la filosofía mexicana. Seminario de Cultura Mexicana, 127-152. Se reproduce este texto con la amable autorización y cortesía del Seminario de Cultura Mexicana.

(1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903) entre otros. Precisemos aquí que los tres autores mencionados comparten las concepciones básicas del positivismo, pero tienen entre sí posiciones encontradas sobre diversos temas como sería su concepción de la sociedad: Comte tiene la idea de una sociedad organizada de acuerdo con un orden natural; Stuart Mill sostiene la necesidad de una economía de mercado a partir del “dejar hacer y dejar pasar” junto a una democracia limitada y Spencer la idea de una sociedad evolutiva. Estas diferencias y otras más se expresarán en sus seguidores nacionales.

Según Charles A. Hale, en su libro *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (1978), el liberalismo se formula de 1820 a 1840; se expresa en la constitución de 1857 y las leyes de reforma, pero después de 1867 “dejó de ser una ideología de lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados y se convirtió en un mito político unificador” (1978, p. 15). El triunfo significaba para los liberales también el compromiso de sustituir la antigua estructura social por otra nueva. Hasta ese momento, todo había sido controlado por la iglesia católica. Ahora se trataba de construir una sociedad moderna y laica. Fue en ese contexto en que Gabino Barreda² (1818-1881), tiene la idea de introducir en México el positivismo de Augusto Comte (y la ocasión se presenta el 16 de septiembre de 1867 cuando pronuncia una “Oración cívica” con motivo de la conmemoración de la Independencia en la Ciudad de Guanajuato, formulando una interpretación filosófica de la historia de México, a partir de la tesis de los tres estadios señalados por Comte: teológico, metafísico y positivo. Y en términos nacionales: la Colonia, la Independencia y la Reforma, y ahora, el ingreso a una nueva etapa, la positiva.

¿Cuál era la razón de que se hubiera pensado en introducir el positivismo en México?

A mi juicio, se requería una filosofía educativa modernizadora que se opusiera a la escolástica, (que era la que había normado la educación durante siglos) y una filosofía basada en la ciencia que propiciara una mentalidad progresista.

² Sobre Gabino Barreda es importante consultar el libro Barreda, G. (1992). *Estudios* (prólogo y selección de J. Fuentes Mares). UNAM.

Como se sabe, la influencia del positivismo no fue sólo un fenómeno mexicano sino continental e internacional. Fue adoptado en toda Latinoamérica y tuvo representantes tan importantes como José Ingenieros en Argentina; Enrique José Varona en Cuba; Gabino Barreda o Porfirio Parra en México; José Victoriano Lastarria en Chile o José Enrique Rodó en Uruguay, entre otros. También se fundaron sociedades positivistas en Inglaterra y los Estados Unidos.

La introducción del positivismo implicó una resistencia de algunos liberales y naturalmente de los escolásticos. El obispo Emeterio Valverde Téllez en su *Bibliografía filosófica mexicana* dice que “el positivismo ha hecho gravísimos estragos en la juventud estudiosa de nuestra patria” (1989, p. 6) y está en contra de la razón, de la verdad, del buen sentido y de la religión. Algunos grupos liberales también atacaron al positivismo, pero a pesar de diversas vicisitudes, esta corriente tuvo una influencia que trascendió a la Revolución Mexicana.

Sobre el positivismo, habría que hacer varias precisiones: la primera es que me parece difícil aislar, en el caso de las concepciones filosóficas con intención práctica, entre lo teórico y sus consecuencias sociales y políticas. En mi opinión, en el caso del positivismo existe una gran interrelación entre estos aspectos. Cuando Sierra, Caso, Vasconcelos, Henríquez Ureña o Alfonso Reyes, abordan problemas “estrictamente filosóficos” no pueden evitar sus consecuencias en los ámbitos señalados. Es por ello que no es aceptable la distinción del positivista José Torres, avalada por Leopoldo Zea, en el sentido de que una cosa es el positivismo teórico y otro el práctico, aunque no ignoramos los aspectos asintóticos de toda teoría.

La segunda es que una cosa era la teoría positivista aplicada en la educación en forma oficial y otra el carácter cuasireligioso que lo acompañaba. En efecto, en el último período de su vida, Comte propuso la formación de una religión que substituyera a las existentes: “la religión de la humanidad”. Aquí en México, los planes de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria no incluyeron la dimensión religiosa, sin embargo, no estaba ausente en la Sociedad Positivista de México o la Sociedad Metodófila “Gabino Barreda” en las que tenían un calendario propio y celebraban una serie de ritos como el que se hicieron, por primera vez en México, al convocar a una ceremonia para la “incorporación a la humanidad” de Pierre Laffitte, heredero de

Comte. En mi opinión, la fuerza de la Iglesia Católica era tan poderosa, que los positivistas mexicanos sólo encontraron la solución de oponerle otro conjunto de creencias religiosas. Un fenómeno similar ocurrió con la masonería.

La tercera es la diferente posición, entre los positivistas en torno a la polémica suscitada por la difusión de la obra de Charles Darwin, *El origen de las especies* (1859) y sus consecuencias para la ciencia y la concepción de la evolución del hombre.

Roberto Moreno en *La polémica del darwinismo en México, siglo XIX. Testimonios* (1989) dice que es en la década de los setenta del siglo XIX que empieza a conocerse a Darwin y a otros autores evolucionistas.³ Santiago Sierra es conocedor de ella y Agustín Aragón se opone. De igual forma Justo Sierra la elogia en "El espiritismo y el Liceo Hidalgo" publicado en *El Federalista* el 2 de abril de 1875.

Los días 25 de febrero, 11 y 18 de marzo de 1877, la Asociación Metodófila "Gabino Barreda" debate sobre el darwinismo. Pedro Noriega la defiende en sus tesis: leyes de la herencia, adaptación al medio y lucha por la existencia; Barreda dice que no da pruebas suficientes y que se trata de una hipótesis. Porfirio Parra se mostró de acuerdo con Darwin.

Justo Sierra en su compendio de *Historia de la antigüedad* (1984), defiende a Darwin. Se apoya también en Huxley y Haeckel. La polémica se hace desde el periódico *La libertad* y en contra desde *La Voz de México* y *El Centinela Católico* (durante 1877 y 1878).

Sierra dice que debe defenderse a la ciencia. La polémica es, como resulta obvio, sobre la descendencia del Hombre y La Biblia.

El evolucionismo se empezó a estudiar en la Escuela Nacional Preparatoria, en 1878.

En la obra *México a través de los siglos*, coordinada por Vicente Riva Palacio (1832-1896), segundo tomo, ensalza la raza de los indios sobre todas las demás a partir del darwinismo y hechos biológicos.⁴

³ Sobre el tema, puede consultarse el ensayo de Ruiz Gutiérrez, R. (1995). Gabino Barreda and the Introduction of Darwinism in Mexico: Positivism and Evolution. En S. Ramirez y R. S. Cohen (Eds.), *Mexican Studies in the History and Philosophy of Science*. Boston Studies in the Philosophy of Science, 172. https://doi.org/10.1007/978-94-009-0109-4_3

⁴ Riva Palacio, V. (2017). *México a través de los siglos: historia general y completa del*

José Ramírez habla del carácter autóctono de las razas primitivas y elogia su desarrollo autónomo al igual que la naturaleza.

En 1895, Agustín Aragón ataca al darwinismo por falta de pruebas suficientes. Parra también se opone por ser spenceriano y acentuar el carácter filosófico y no científico.

Así tenemos que la concepción positivista está conformada por una serie de posiciones que tienen un núcleo de identidad, pero una serie de diferencias entre sí. Estas diferencias implicarán contradicciones entre sus seguidores. Pero, además, el paradigma tiene sus alcances y sus límites.

La cuarta precisión que debe tenerse en cuenta es que debe hacerse una distinción entre el grupo político llamado “los científicos” que integraron el gabinete de Díaz⁵ y los positivistas comteanos, entre los que se encontraban Gabino Barreda; el Ing. Agustín Aragón, quien editó de 1901 a 1914, la *Revista Positiva* y el hijo de Gabino, Horacio Barreda, quien codirigió esa revista de 1911 a 1913.⁶ Mientras los primeros utilizaron una ideología científicista como medio de legitimación del régimen y de su propia situación en él, los segundos asumieron una, cada vez mayor, distancia crítica que se hizo expresa con la caída de Díaz y el inicio de la Revolución Mexicana. Uno de los positivistas más destacados como lo fue Andrés Molina Enríquez, publicó uno de los libros críticos más importantes de 1910, *Los grandes problemas nacionales*. Pero, además, dentro del grupo de los “científi-

desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual. Tomo 2. Historia del virreinato. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (Publicado originalmente en 1882). <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp9w6>

⁵ Los “científicos”, nombre que surgió en forma crítica para un grupo de políticos que se integraron al gobierno de Porfirio Díaz, en su último período fueron: José Ives Limantour, Justo Sierra, Pablo Macedo, Miguel Macedo, Joaquín D. Casasús, Ramón Parra y otros. Véase Raat, W. D. (1975). *El positivismo durante el porfiriato*, 1876-1910 (A. Lira, Trad.). SepSetentas. 228. SEP.

⁶ Por su lado, Camorlinga Alcaraz, J. M. (1990). *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiumam. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000799621>, los considera como “ortodoxos”, es decir, quienes se mantienen fieles a la concepción de Augusto Comte. Como serían: José Torres, Jerónimo López Llergo, Alfonso Pruneda y Manuel Fernández Leal, entre otros.

cos” se encontraba Justo Sierra, uno de los intelectuales más importantes de fines de siglo y autor de obras fundamentales como *Juárez, su obra y su tiempo* o *La evolución política del pueblo mexicano*. Sierra, además era ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes y uno de los principales opositores de los positivistas comteanos desde una posición spenceriana, primero, y ecléctica después.⁷ Por tanto, lejos de que se pueda afirmar, en forma muy general, que el positivismo fue “la filosofía del régimen porfiriano” podríamos decir más bien que el positivismo fue la posición educativa oficial del régimen juarista ya que durante el porfiriato, como veremos más adelante, la Escuela Nacional Preparatoria y el propio Gabino Barreda sufrieron una serie de ataques y cambios. El mito de que el positivismo fue la ideología oficial del porfiriato fue creado por los propios Caso y Vasconcelos en sus textos escritos después de transcurrida la Revolución Mexicana de 1910 con el propósito de situarse como “héroes ideológicos de la crítica a la ideología porfirista” cuando en realidad, los héroes ideológicos antiporfirianos fueron los hermanos Flores Magón y en especial Ricardo.

Lo anterior podemos probarlo analizando las dificultades que enfrentó el positivismo comteano.⁸ Como sabemos, la educación ha sido uno de los lugares en que se han reflejado las luchas políticas e ideológicas de la sociedad. Cuando se acuerda la “Ley de Instrucción Pública” y se funda la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), se estaban dando dos pasos históricos: el primero era, como hemos dicho, el de arrebatarle a la Iglesia Católica el monopolio de la educación que

⁷ Sobre la evolución del pensamiento de Sierra existen numerosos textos entre los cuáles se encuentra el clásico estudio de O’Gorman, E. (1960). *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Nacional de México 1910*. En O’Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Universidad Veracruzana. Xalapa. También disponible en: O’Gorman, E. (1949). *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Nacional de México 1910*. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5053480>. Véanse también, las observaciones críticas de Landa, J. (1998). *La idea de universidad de Justo Sierra*. UNAM.

⁸ Para documentar todos los cambios en los planes de estudio, así como el clima político en que se presentaban, hemos consultado el estudio de Díaz y de Ovando, C. y García Barragán, E. (1972). *La Escuela Nacional Preparatoria. Los Afanes y los días. 1867-1910*. (2 Vol.). (1ª. Ed.). Instituto de Investigaciones Estéticas y Dirección General de Publicaciones. UNAM.

ahora pasaría a ser obligación del Estado laico. Este hecho representa uno de los pasos más importantes hacia la modernidad. El segundo era el de imprimirle a la educación estatal un carácter científico,⁹ a pesar de que éste se concentrara en la obra de Comte. En mi opinión, esta cerrazón en torno a una sola doctrina fue un profundo error que cometieron los positivistas comteanos. En cambio, podría haberse adoptado una posición científica abierta a las innovaciones. Debido a ello, las posiciones conservadoras no podían aceptar su influencia en la educación y fue por ello que, durante años, la ENP, su fundador y sus seguidores, fueron atacados en forma permanente y enconada por la iglesia católica, los periódicos reaccionarios, algunos miembros del Congreso y todos los medios habidos y por haber.

Durante el período de Juárez, el positivismo comteano no encontró mayores dificultades, salvo por el hecho de haber tenido que hacer cambios y adaptaciones,¹⁰ sin embargo, a la muerte de Juárez en 1872, se inician los problemas durante el mandato de Lerdo de Tejada. Así, en 1873, se acuerda la primera reforma del Plan. Esta reforma se vio como un triunfo de las posiciones espiritualistas. En 1874, ya Justo Sierra señala, con razón, la importancia de establecer dos cátedras faltantes en el Plan Barreda: una de historia general y otra de historia de la filosofía. Pero el 16 de noviembre de 1874, la Comisión de Instrucción Pública del Congreso de la Unión, emitió un dictamen solicitando la desaparición de la ENP, iniciativa que afortunadamente no prosperó. A pesar de todo, el 1 de diciembre de ese año, como

⁹ Martín Quirarte, (1995) en su libro *Gabino Barreda, Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*, dice: De acuerdo con el nuevo plan pedagógico se comenzaría por el estudio de las matemáticas. Por ser la ciencia de la deducción por excelencia, de allí se pasaba a la cosmografía y la mecánica, como base de los estudios físico-químicos, que a la vez eran el antecedente de las ciencias biológicas. Completaban el estudio materias como la historia, la geografía y los idiomas. Como un coronamiento de todo ese programa educativo se impartía la enseñanza de la lógica a la que se consideraba la ciencia coordinadora del conocimiento. Se daba atención al método deductivo, pero sin descuidar tampoco el inductivo. (pp. 43-44).

¹⁰ O'Gorman (1960) dice, con razón que Barreda tuvo que cambiar el lema de "Amor, orden y progreso" por el de "Libertad, orden y progreso"; suprimir la religión positivista; considerar que la Escuela Nacional Preparatoria no era el "templo del progreso" sino sólo un tránsito y mantener el curso de Metafísica para los que iban a Derecho, aunque se suprime en la reforma de 1869.

un acto simbólico, el presidente acude a la ENP para develar el mural de Juan Cordero *Triunfo de la ciencia y el trabajo sobre la envidia y la ignorancia*. Pero en esos actos que develan las contradicciones que se vivían en aquel período ya que, al año siguiente, es nombrado profesor de la ENP, José María Vigil, quien era uno de los críticos del positivismo.

En 1876, termina su período Lerdo de Tejada y asume la Presidencia Porfirio Díaz, quien nombra a Ignacio Ramírez como ministro de Instrucción pública. El 10 de enero de 1877, Ramírez dispone una modificación de las materias que deberían seguir los estudiantes que querían acceder a las carreras de Jurisprudencia, Medicina, Farmacia y Arquitectura.

El embate del catolicismo en contra de la ENP no cesa: se acusa a dicha escuela de difundir el ateísmo y de propiciar la corrupción. Más tarde, el suicidio de un estudiante será el pretexto para intensificar los ataques a través de periódicos como *El Centinela Católico* o *La voz de México*.¹¹

En 1877 se sustituirá la lógica de Stuart Mill por la de Alexander Bain (su sistema de lógica expuesto en un libro). Ese mismo año se funda el periódico *La Libertad* del cual forma parte Justo Sierra. Desde *La voz de México* se acusa a Sierra de darwinismo, laicismo y positivismo.

En 1878 se presenta un fenómeno típico de la hipocresía: el ministro de Instrucción Pública, Protasio Tagle, acude en febrero a un homenaje a Barreda, pero éste es obligado a dejar la dirección de la ENP, el 16 de abril de ese mismo año y se le envía al extranjero a cumplir una misión diplomática en el lejano Berlín. Barreda logra dejar como sustituto en su clase de lógica a Porfirio Parra; luego se nombra a Alfonso Herrera como director, quien dura en el cargo hasta 1885.

Pero en 1880, el nuevo ministro de Instrucción Pública, Ignacio Mariscal suprime el texto de Bain y establece como oficial el de Guillaume Tiberghien. Este hecho ocasiona nuevas polémicas al grado de que Sierra logra un acuerdo en la Cámara para que el ministro ofrezca las razones del cambio.

La adopción del texto de Tiberghien (*Lógica: la ciencia del conocimiento*) representaba la promoción del krausismo; cosa que se hizo

¹¹ El nombre del estudiante era Salvador Castellot, 13 de diciembre de 1877.

desde una serie de artículos de Hilario S. Gabilondo en *La República*. La respuesta del ministro es en el sentido de que la lógica de Bain se había suprimido por tres razones: “negaba la vida de ultratumba” (*sic*); no se respetaba la libertad de conciencia (argumento en contra del laicismo) y “así lo pedía la opinión pública”.

El 17 de noviembre de 1880 regresa Barrera a México y el 19 de noviembre se hace oficial la sustitución del texto de Bain por el de Tiberghien.¹² El nuevo presidente del país, Manuel González, tomó posesión el 1 de diciembre.

Sobre el krausismo, nos dice Wenceslao Roces en uno de los pocos ensayos que publicó en vida:

Nadie podía imaginarse que, en el momento culminante de la gran filosofía clásica alemana, cuando brillaban con esplendor universal los nombres de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, cuando en torno a la ingente figura de Hegel se libraba la ardua batalla ideológica de la izquierda y la derecha hegelianas, del pasado y el futuro, y en el horizonte filosófico de Alemania comenzaba a resonar el nombre de Feuerbach, pudiera ocurrírsele a un enviado de España, puesto a elegir, optar por el nombre y el sistema de un pensador de tercera fila, oscuro adepto de la escuela kantiana, figura que en Alemania apenas contaba con seguidores y que, sin embargo, por insospechada opción, estaba llamado a convertirse, hasta cierto punto, en el árbitro de los destinos filosóficos de España. (1985, p. 397)

Lo mismo podemos decir de México, en donde se adoptó oficialmente su concepción.¹³

¹² Karl Krause (1781-1832) quería ser una continuación de Kant frente a Fichte, Hegel y Schelling. Para Krause el pensamiento es subjetivo y objetivo; empieza por lo subjetivo como protoesencia; continúa con la ciencia de la razón, pasa a una ciencia de la naturaleza y desemboca en una ciencia de la esencia. Hay unidad de espíritu y naturaleza en la humanidad.

¹³ Roces (1985) dice en el ensayo mencionado que Julián Sáenz del Río en 1843 fue nombrado profesor, en España; luego se le envió a estudiar a Alemania. La filosofía de Krause se basaba en la concepción religiosa. Por medio de la educación se llegaría a la sociedad perfecta: el reino de Dios. Las luchas de los hombres eran “por la ignorancia”. Pero más tarde, la transculturación del krausismo en España, dice Roces, implicó la eliminación de lo teológico y se convirtió en un movimiento evolucionista y reformista alentado por Francisco Giner de los Ríos, quien funda la Institución Libre de Enseñanza, en 1876, en contra de la concepción confesional. Curiosamente, en México, las instituciones “libres” y el krausismo no siguieron este

El texto de Tiberghien se sustituirá posteriormente por el de Paul Janet¹⁴ en 1882, luego por la *Lógica* de Luis E. Ruiz y más tarde, en 1903, por el *Nuevo sistema de lógica deductiva e inductiva* de Porfirio Parra.¹⁵ Durante varios años seguirán las enconadas polémicas entre espiritualistas y positivistas.

El 10 de febrero de 1881 Sierra publica en *El centinela español* un artículo que será el antecedente de la Universidad Nacional "La Universidad. Proyecto de creación". Sierra se ha distanciado ya de los positivistas comteanos. Posteriormente, el 10 de marzo de 1881 muere Gabino Barreda.

Para 1884, surge un fuerte conflicto a raíz del intento, por el gobierno, de endeudar al país con los ingleses. Hay muertos y heridos y los estudiantes tienen un papel importante. Ante la presión social, el gobierno suspende la petición, el 20 de noviembre, sin embargo, Sierra y Bulnes se habían manifestado a favor y, por tanto, el primero es repudiado en la ENP. El director Alfonso Herrera se ve obligado a renunciar. Es sustituido por el coronel Vidal de Castañeda y Nájera; quien deja el cargo en 1901.

Al asumir Díaz la presidencia (en 1884), a pesar de la oposición, se reconoce la deuda externa.

En 1889, Sierra organiza el primer congreso de instrucción pública del país y en 1891, el segundo. Para 1908 se harán nuevas campañas en contra de los positivistas y de Barreda en particular. En enero de ese año, se publica uno de los ataques más fuertes a la educación

itinerario. Quien se interese en profundizar sobre la influencia del krausismo en nuestro país, puede consultar la obra de Sánchez Cuervo, A. C. (2004). *Krausismo en México*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Jitanjáfora, Morelia Editorial. Red Utopía A.C.

¹⁴ El *Tratado elemental de filosofía* de Paul Janet es sucesor del texto de Alexander Bain de quien el primero toma la idea de que hay que pasar de la fisiología a la psicología para describir lo que es el hombre. La obra considera a la filosofía como ciencia e inicia su estudio con la psicología, sigue con la lógica, la moral, derecho natural y economía política, estética y finalmente metafísica y teodicea.

¹⁵ El texto de Parra también es bastante amplio. Uno de los puntos de discusión es la relación entre psicología y lógica. Su concepción ya no se basa en Comte sino en Stuart Mill y Bain. Parra propone una manera de entender las operaciones lógicas estudiando tres aspectos: a) los fundamentos objetivos y subjetivos de los preceptos lógicos; b) el estudio del lenguaje y c) las operaciones lógicas.

estatal por parte de Francisco Vázquez Gómez *La enseñanza secundaria y preparatoria en el Distrito Federal* que ocupará las páginas de los principales periódicos ese año.

El ocaso del positivismo comteano

Es por esta razón que el 22 de marzo se realiza una jornada de respuesta contra la ofensiva conservadora que se inicia con un mitin en la ENP, luego un homenaje estudiantil en el *Teatro Virginia Fábregas* y en la noche un acto solemne con la presencia de Porfirio Díaz en el *Teatro Arbeu*. Participan, entre otros, Antonio Caso, estudiante de Derecho y Justo Sierra. El discurso del último implica, por un lado, una ponderación del aporte de Barreda, pero también un ajuste de cuentas y el inicio de una nueva orientación. Sierra dice:

Al triunfar la República, Juárez y Barreda se entendieron y desapareció como por ensalmo toda reliquia escolástica, toda filosofía de rutina, todo vestigio de pseudo ciencia, que fue el azote de la enseñanza de segundo grado durante los siglos coloniales, y que sobrevivía a sí misma. (1977, p. 390)

De igual forma, Sierra afirma que “La escuela Preparatoria es la piedra fundamental de la mentalidad mexicana” (p. 390)., sin embargo, va a considerar también que, a la luz de los nuevos conocimientos, la ciencia es relativa:

Dudemos; en primer lugar, porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si esta es la verdadera ciencia ¿cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos? (Sierra, 1977, p. 388)

Y él más adelante agrega que “allí, en la biología, se detenía Barreda y su maestro Comte” (p. 388). Por tal motivo, se trata ya de establecer los límites del pensamiento que había regido desde 1867, con las vicisitudes que hemos mencionado.

La reseña del periódico *El país* sobre el discurso de Sierra al igual que *La Voz de México* mantienen el tono virulento.

El ambiente político era de efervescencia por la creciente oposición a Díaz, las próximas elecciones presidenciales, la presencia de la armada norteamericana y la publicación de la engañosa entrevista Díaz-Creelman en la que el dictador habla de la madurez del pueblo mexicano para la democracia.

El 2 de marzo de 1908, Sierra asiste a la inauguración de los cursos de la ENP y le comenta a Parra “¿Verdad Porfirio que tú y yo somos espiritualistas?” (Testimonio de Francisco Monterde) ¿Se trataba de una *boutade* o de un cambio de orientación?

La reacción antipositivista

Hay entonces una abierta tendencia crítica hacia el positivismo comteano, aunque ésta ya no se hará desde la defensa de la ciencia, sino desde la posición que largamente había pugnado en su contra: el espiritualismo cristiano. Los encargados de esta crítica con el aval del Estado fueron los jóvenes filósofos del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso y José Vasconcelos, pero también polígrafos como Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, entre otros.

Agrupados primero en la revista *Savia Moderna* (1906), luego, en la Sociedad de conferencias y finalmente en el Ateneo de la Juventud (1909). Todos ellos contaron con el apoyo de Justo Sierra.

En aquellos momentos empiezan a adquirir influencia en nuestro país, Víctor Cousin (1792-1867) quien era ecléctico y espiritualista, Émile Boutroux (1845-1921) quien sostenía un “positivismo espiritualista”¹⁶ y Henri Bergson (1859-1941). Éste parte de Boutroux y de Spencer, pero advierte que falta en ellos la noción de tiempo. Intenta la superación del positivismo analizando el hecho de que la inteligencia reduce la realidad a esquemas. La filosofía parte de lo inmediato y revela mediante imágenes lo que los conceptos no pueden. No desprecia a la ciencia, pero establece sus límites y tampoco es una intuición de lo absoluto sino metodológica. Bergson privilegia lo psíquico de allí la importancia del concepto de duración, la libertad

¹⁶ Émile Boutroux sostiene que el determinismo absoluto no es confirmado por la experiencia. Hay diversas capas de lo real que se articulan jerárquicamente. El cientificismo no reconoce la libertad y autonomía de la vida moral.

y de lo cualitativo. Además, quiere crear una metafísica basada en la evolución creadora. La suprema intuición es el *élan vital*. Lo importante para él, es la religión, la ética y la filosofía de la historia.

El aval del ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes fue simbólicamente establecido mediante la presencia de Sierra en la inauguración del ciclo de conferencias impartidas por su colaborador Antonio Caso en 1909 denominado "Historia del positivismo".¹⁷

Sobre estas conferencias, ha quedado un detallado y crítico análisis debido a la pluma de Pedro Henríquez Ureña y publicado en agosto de 1909 en la *Revista Moderna de México*. El autor dice que "si las tres conferencias de Antonio Caso sobre Comte y sus precursores significaron poco, por su falta de novedad y crítica, las cuatro posteriores, consagradas al positivismo independiente, nos resarcieron, en gran parte, de la deficiencia inicial" (Caso *et al.*, 2000, p. 317). Henríquez Ureña subraya las diferencias entre Comte, Spencer y Mill. En especial, la contribución de este último a la corriente positivista, pero, al mismo tiempo, distinguiéndolo de él:

Mill declara Antonio Caso, es el más perfecto y verdadero positivista por ser el más lógico. Y por ser el más lógico, fue a colocarse francamente, dentro del terreno deslindado por la crítica kantiana, en la encrucijada del subjetivismo, del idealismo crítico. (Caso *et al.*, 2000, p. 319)

Caso destaca lo que a su juicio es la concepción kantiana de Mill: la incognoscibilidad del mundo exterior. Por esa vía, Caso va a apuntalar la tesis de que, en el propio Mill, hay un reconocimiento de lo que ha negado el positivismo comteano: la metafísica.

La inducción, nos permite creer en la realidad de los demás espíritus por sus semejanzas externas con el nuestro; en el caso de la materia, no hay semejanzas que nos permitan inducir su existencia real; pero, al fin y al cabo, la única certeza absoluta es que existen estados de conciencia. (Caso *et al.*, 2000, p. 321)

¹⁷ Las conferencias serán impartidas por Caso en el salón "El Generalito" de la ENP, a partir del 25 de junio de 1909. Sus títulos fueron: "I. Romanticismo y positivismo, momento histórico de la aparición del positivismo". "II. Los precursores, especialmente Bacon, Descartes y Diderot. " "III. El fundador. Las tesis fundamentales del positivismo comtista". "IV. Los positivistas heterodoxos. Stuart Mill". "V. Continuación. La filosofía de Herbert Spencer". "VI. El positivismo en la actualidad".

Henríquez Ureña considera que Caso abordó en forma novedosa la lógica de Mill, hizo una crítica Spencer y de Taine pero señala que no habló de Renan y tampoco de las posiciones radicales de Dühring (recordemos el volumen de Engels en su contra denominado *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*) y de Haeckel. Según Henríquez, en Dühring se encuentra la forma más perfecta del realismo positivista.

Las reflexiones de Henríquez Ureña son notables por su rigor crítico. Al final de ellas, señala que en la exposición de Caso (muy joven aún) se presenta una contradicción: por un lado, se declara intelectualista en la construcción de una metafísica y por otro, idealista en el conocimiento ya que, citando a Poincaré dice que “todo es pensamiento” y concluye: “Entre los muros de la Preparatoria, la vieja escuela positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables” (Caso *et al.*, 2000, p. 325).

José Vasconcelos, en su conferencia “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” (12 de septiembre de 1909) también hace, al inicio de su exposición, un elogio de Barreda, sin embargo, va a apuntalar la tesis de Schopenhauer, en el sentido de que “el mundo es mi voluntad y mi representación”. “Este enunciado —dice— contiene el germen de toda la edad moderna” (Caso *et al.*, 2000, p. 100). Su idea es claramente antiintelectualista, es decir, romántica.

Para apuntalar esta tesis dice que la ciencia ha evolucionado y ya no corresponde a la idea que tenía Comte. “El impulso vital, que es contrariamente de la ley de la degradación de la energía, no puede ser material: es por definición inmaterial” (Caso *et al.*, 2000, p. 104).

Vasconcelos guía sus reflexiones en las posturas de Bergson. Por un lado, no puede dejar de reconocer los datos del conocimiento científico, pero por otro, quiere fundamentar la libertad de la conciencia y la potencialidad de la intuición. Con relación a esta última, dice:

Pero debe observarse que la intuición religiosa, cuando es clara y alta, se confunde con la filosófica, y si llega a adquirir un significado menos puro, es porque la fe pretende extenderse más allá de sus límites legítimos, quiere deducir el mundo de sí misma en vez de modificarse y progresar, sirviéndose de las experiencias del mundo. (Caso *et al.*, 2000, p. 109)

En Caso y Vasconcelos, con diferentes acentos, se expresa una crítica al positivismo comteano y la transición hacia una concepción bergsoniana que reivindica, a nombre de la metafísica, el espiritualismo. No se trata, entonces, de continuar por la vía del impulso de la ciencia, sino de reivindicar los problemas relegados por el positivismo y que atañen a la interioridad de la conciencia y la metafísica.

Postura de Justo Sierra

Pero Comte es definitivamente enterrado durante el discurso de Sierra en la inauguración de la institución más trascendental de la educación en el país: la Universidad Nacional de México (22 de septiembre de 1910.) Él allí se pronuncia por la universalidad y al mismo tiempo por la nación. La universidad sería una institución que “nacionalice la ciencia y mexicanice el saber”. Los educadores sociales que cita son: Víctor Hugo, Juárez, Abraham Lincoln, León Gambetta, Garibaldi, Kossut, Gladstone, León XIII, Emilio Castelar, Sarmiento, Björnson y Karl Marx (Sierra, 1977, p. 451).

En su discurso, Sierra establece la relación con las anteriores instituciones estableciendo una distinción fuerte. Dice que la universidad naciente no tiene historia: “La Universidad mexicana que nace hoy no tiene árbol genealógico; tiene raíces sí; las tiene en una imperiosa tendencia a organizarse, que revela en todas sus manifestaciones la mentalidad nacional” (1977, p. 452). Él hace un recuento de las instituciones precursoras, pero nuevamente expresa el inicio de acuerdo con las nuevas condiciones históricas de México y el mundo. Además, en torno a la filosofía expresa algo, en un párrafo, que quisiera citar completo:

Una figura implorante vaga hace tiempo en derredor de los templa serena de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello. Desde el fondo de los siglos en que se abran las puertas misteriosas de los santuarios de Oriente, sirve de conductora del pensamiento, ciego a veces. Con él reposó en el estilóbato del Partenón, que no habría querido abandonar nunca; lo perdió casi en el tumulto de los tiempos bárbaros, y, reuniéndose a él y guiándolo de nuevo, se detuvo en las puertas de la Universidad de París, el alma mater de la humanidad pensante en los siglos medios; esa imple-

rante es la filosofía, una imagen trágica que conduce a Edipo, el que ve por los ojos de su hija lo único que vale la pena de verse en este mundo, lo que no acaba, lo que es eterno. (1977, p. 459)

La tesis fundamental de Sierra es que:

el Estado no podría, sin traicionar su encargo, imponer credo alguno; deja a todos en absoluta libertad para profesar el que les imponga o la razón o la fe. Las lucubraciones metafísicas que responden a un invencible anhelo del espíritu y que constituyen una suerte de religión en el orden ideal, no pueden ser materia de ciencia. (1977, p. 459)

Es interesante que Sierra agregue que bajo el título de filosofía entiende “trabajos de coordinación, ensayos de totalización del conocimiento que sí tienen raíz entera en la ciencia” (1977, p. 460). En ese aspecto se estudiarán todas las corrientes, inclusive Bergson y William James. Sierra deja libre el campo de la metafísica y la creencia en Dios o no. “Un Dios distinto del universo, un Dios inmanente en el universo, un universo sin Dios”. (Teología, Spinoza o Hegel y el materialismo).

La introducción del positivismo en México tuvo, a mi juicio, aspectos positivos y negativos. Por un lado, como hemos dicho, sirvió para impulsar otra mentalidad basada en la ciencia y la técnica, necesarias para el desarrollo de nuestro país, pero, por el otro, distaba mucho en ser la única expresión de la ciencia en el plano mundial. Además, Comte había expulsado de su reflexión a ciertas ciencias importantes como la astronomía, el cálculo proposicional y a las disciplinas humanísticas. Pero lo más grave fue que el positivismo se adoptó, por muchos, como la última verdad revelada y, por tanto, en forma acrítica y doctrinaria.

Bibliografía

- Barreda, G. (1992). *Estudios*. (J. Fuentes Mares, pról. y sel.). UNAM.
- Camorlinga Alcaraz, J. M. (1990). *Horacio Barreda o el positivismo ortodoxo en México*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Tesiunam. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000799621>

- Caso, A., Reyes, A., Henríquez Ureña, P., González Peña, C., Escofet, J., y Vasconcelos, J. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. (3ª. ed., J. Hernández Luna, pról., notas y apénd.). UNAM.
- Díaz y de Ovando, C. y García Barragán, E. (1972). *La Escuela Nacional Preparatoria. Los Afanes y los días. 1867-1910*. (1ª. ed., 2 Vol.). Instituto de Investigaciones Estéticas y Dirección General de Publicaciones. UNAM.
- González, J., Pereyra, C. y Vargas Lozano, G. (1985). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.
- Hale, Charles A. (1978). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Siglo XXI Editores.
- Landa, J. (1998). *La idea de universidad de Justo Sierra*. UNAM.
- Moreno, R. (1989). *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX. Testimonios*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. <https://goo.su/vgOcC>
- O’Gorman, E. (1949). *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Nacional de México 1910*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/5053480>
- O’Gorman, E. (1960). *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Universidad Veracruzana. Xalapa.
- Quirarte, M. (1995). *Gabino Barreda, Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*. UNAM.
- Raat, W. D. (1975). *El positivismo durante el porfiriato, 1876-1910*. SEP.
- Ramirez, S. y Cohen, R.S. (eds.). (1995). *Mexican Studies in the History and Philosophy of Science. Boston Studies in the Philosophy of Science*. 172. Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-0109-4_3
- Riva Palacio, V. (2017). *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*. Tomo 2. Historia del virreinato. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcpr9w6>
- Sánchez Cuervo, A. C. (2004). *Krausismo en México*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; Jitanjáfora; Morelia Editorial; Red Utopía A.C.
- Sierra, J. (1977). *Obras Completas V. Discursos*. Coordinación de Humanidades. UNAM.
- Sierra, J. (1984). *Obras completas. Vol. X*. (3ª. ed., E. O’Gorman, ed.). UNAM.
- Valverde Téllez, E. (1989). *Bibliografía filosófica mexicana*. El Colegio de Michoacán.

El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana¹

El Ateneo de la Juventud se fundó el 28 de octubre de 1909. Esta asociación cultural estuvo integrada por un grupo de jóvenes que, caminando los años, se convertirían en algunos de los más importantes filósofos, intelectuales y creadores del siglo XX. En el capítulo anterior hemos mencionado a Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959), Alfonso Reyes (1889-1959) y Pedro Henríquez Ureña (dominicano insigne, 1884-1946). Sin embargo, habrá que agregar a Isidro Fabela, Julio Torri, Diego Rivera, Manuel M. Ponce, Martín Luis Guzmán, Julián Carrillo, Nemesio García Naranjo, Montenegro y muchos otros; todos ellos tendrían un promedio de 25 años.

Algunos de los miembros del Ateneo participaron en la Revista Moderna de México y en la revista *Savia moderna* fundada en 1906 que fue dirigida por Alfonso Cravioto en donde ya figuraban Caso, Reyes y García Naranjo, entre otros. Esta revista duró solo cinco números.

El dominicano Pedro Henríquez Ureña llegó a Veracruz en enero de 1906 y posteriormente se traslada a la Ciudad de México obteniendo un trabajo en el periódico *El imparcial* y año siguiente en *El Diario*, gracias al apoyo de su hermano Max que había llegado con

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2014). El Ateneo de la Juventud y la Revolución Mexicana. *Literatura Mexicana*, XXI (2), 27-38. <https://revistas-filologicas.unam.mx/literatura-mexicana/index.php/lm/article/view/649/648>

Se reproduce este texto con la amable autorización y cortesía de la revista *Literatura Mexicana*, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

anterioridad a México. Henríquez Ureña era, tal vez, el más preparado de los jóvenes del Ateneo, ya que tenía un conocimiento actualizado de las corrientes filosóficas y literarias de Europa en aquel tiempo. Había estado en Nueva York en 1901 (su padre había sido ministro de Relaciones exteriores de la República Dominicana) y en 1904 va a Cuba con la familia, en donde publica su libro *Ensayos críticos*. En nuestro país va a adquirir un importante papel tanto en el Ateneo como en la vida cultural mexicana.

Recordemos que Justo Sierra lo llamó a colaborar en las publicaciones del primer centenario de la Independencia y posteriormente, cuando Vasconcelos funda la Secretaría de Educación Pública, es de nuevo invitado por este último para colaborar en la edición de la famosa serie de libros clásicos para la educación popular. Henríquez Ureña, además, se casa con una hermana de Vicente Lombardo Toledano y, por tanto, emparenta con el que será uno de los más destacados dirigentes políticos del siglo XX. Posteriormente residirá en Argentina tras un breve y frustrante período en su patria de origen.

Menciono lo anterior porque Henríquez Ureña constituyó una figura clave del Ateneo y de su posterior labor cultural. En este sentido, Susana Quintanilla en su libro *Nosotros. La juventud del Ateneo de México* menciona que Henríquez Ureña pidió a su padre que le enviara obras clásicas y éste le remite los *Greek Studies. A Series of Essays* (1895) de Walter Horacio Pater. Algunos de los ensayos fueron dados a conocer en la *Revista Moderna*. De igual manera, Henríquez promueve la publicación del *Ariel* de Rodó que fuera financiado por el Gral. Bernardo Reyes, gracias a la mediación de su amigo Alfonso Reyes.² Junto a Henríquez podemos mencionar a Rubén Valenti, quien menciona por primera vez a Boutroux, Bergson, Poincaré, James y Papini. Estos autores son algunos de los más importantes filósofos a partir de los cuáles se realizará la crítica al positivismo clásico y a su interpretación nacional.

Otro antecedente de El Ateneo de la Juventud fue también la fundación de la Sociedad de Conferencias y Conciertos dirigida por Jesús T. Acevedo y que, del 29 de mayo al 7 de agosto de 1907, orga-

² Sobre Henríquez Ureña se han publicado varios libros. Aquí mencionaremos a Roggiano, A. A. (1989). *Pedro Henríquez Ureña en México*. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Colección Cátedras.

niza actividades en las que participa Antonio Caso quien elige como temas a John Stuart Mill, Nietzsche y Stirner.³

Y finalmente, como parte del clima político e ideológico que se vivía en aquellos años, nos referiremos a la publicación, a partir del 10 de enero de 1908, en el periódico *El Tiempo*, del texto de Francisco Vázquez Gómez, médico cercano a Porfirio Díaz, titulado: *La enseñanza secundaria o Preparatoria en el Distrito Federal* en donde lanza un fuerte ataque al positivismo y en especial a Gabino Barreda, recuperando las críticas de los conservadores como era la de que se estaba corrompiendo a la juventud al no permitir la enseñanza religiosa. Este hecho es interesante ya que nos permite ofrecer una primera prueba de que no es cierta la afirmación que, a posteriori, hicieran Antonio Caso y José Vasconcelos de que el positivismo había sido la “filosofía oficial del porfiriato” y que ellos habían estado en contra. A nuestro juicio, al dictador no le interesaba la filosofía, aunque sí, las consecuencias de las luchas políticas así que, fiel a su estilo, alienta la polémica entre las dos partes. El primero que responde a Vázquez Gómez es Porfirio Parra en *El Imparcial* (periódico en donde se había publicado, en diciembre de 1907, la famosa entrevista Creelman-Díaz en que el dictador había declarado que México estaba listo para la democracia). Aquella polémica provoca la realización de varios actos en defensa de Gabino Barreda el día 22 de marzo de 1908: uno en la Escuela Nacional Preparatoria en San Ildefonso; otro en el Teatro Virginia Fábregas y uno más en el Teatro Arbeu. A este último asistirá Porfirio Díaz, pero lo interesante es que Justo Sierra, por un lado, hace una fuerte defensa de Barreda y por otro, aprovecha la oportunidad para dirigir una amplia crítica del positivismo comteano.⁴ Mi tesis en-

³ Stuart Mill y Nietzsche son muy conocidos, pero quisiera señalar aquí que es interesante que Antonio Caso le hubiera dedicado una conferencia a Stirner, autor de *El único y su propiedad* que es un canto al egoísmo patrimonialista. Por cierto, Marx y Engels dedican también su *Ideología Alemana* a la crítica de esta obra junto a las de otros jóvenes hegelianos.

⁴ En efecto, Sierra dice en su *Panegírico a Barreda* del 22 de marzo de 1908 que Barreda es el fundador de la Escuela Nacional Preparatoria y que ésta era “la piedra fundamental de la mentalidad mexicana” a partir de la filosofía positivista, sin embargo, considera que hay que adoptar una actitud de duda debido a que todo conocimiento se encuentra en constante transformación: “¿Cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran

tonces es que el positivismo en nuestro país cumplió una función de crítica a la ideología conservadora para preparar a la juventud para una nueva etapa que conformara la modernización principalmente durante el período juarista. En este sentido habría que agregar que Barreda introduce cambios importantes en su plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria frente a lo propuesto por Comte, como el de colocar a la lógica como materia central del plan de estudios y el haber cambiado el lema comteano de “Amor, orden y progreso” por “Libertad, orden y progreso”. A pesar de estos y otros cambios, los partidarios del positivismo en México mantuvieron sus posiciones frente a los cambios que se estaban desarrollando en Europa en torno a la filosofía de la ciencia. Más allá de que los seguidores de Barreda no se actualizaron ni renovaron, es importante no confundir a una corriente filosófica que tenía influencia en la educación frente a la ideología sostenida por los llamados “científicos” que ocuparon importantes cargos en el gobierno de Porfirio Díaz a partir de 1892. Aquí coincido con la tesis sostenida por el profesor William Raat en su crítica al estudio clásico de Zea, *El positivismo en México* en la que considera que los integrantes del grupo que el pueblo llamaba “los científicos” no eran, en sentido estricto positivistas.⁵

Otra prueba más de que el positivismo no era la “filosofía del estado porfiriano” fue que Justo Sierra los eliminó de la conformación de la Universidad de México e inclusive los combatió. Así, mientras algunas figuras importantes como Justo Sierra, Porfirio Parra y Ezequiel A. Chávez estuvieron influidos por Herbert Spencer, otros como Agustín Aragón y Horacio Barreda (hijo de Gabino) y quienes al principio

verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?” Sierra. J. (1991). *Obras Completas V. Discursos*. (A. Yáñez, Ed.). UNAM.

⁵ Raat, W. D. (1975). *El positivismo durante el porfiriato, 1876-1910* (A. Lira, Trad.). SepSetentas. 228. SEP. Agrego aquí que estoy también de acuerdo con las críticas que realiza la Dra. Josefina MacGregor Gárate en su análisis de este libro en: MacGregor Gárate, J. (1977). William D. Raat, *El positivismo durante el Porfiriato, 1876-1910. Estudios De Historia Moderna Y Contemporánea De México*, 6(6). UNAM. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.1977.06.69195>

del siglo empezaron a publicar la *Revista Positiva*⁶ mantuvieron la ortodoxia comteano-barredeana.

En lo que se refiere a los compromisos políticos que tenían los ateneístas, la situación era la siguiente: Alfonso Reyes era hijo del Gral. Bernardo Reyes, quien fue Gobernador de Nuevo León; luego Ministro de guerra y de Marina del porfirismo y finalmente murió en un enfrentamiento en contra de Francisco I. Madero; Pedro Henríquez Ureña era hijo de un Ministro que cayó en desgracia; Antonio Caso era uno de los discípulos predilectos de Justo Sierra y por tal motivo, participa en el Club Reelectionista y se le nombra director del periódico La Reección mientras José Vasconcelos no tiene al principio una participación protagónica en El Ateneo debido a que se había unido al maderismo y por tanto, se encuentra en la oposición al formar parte del Club Antirreelectionista y ser director del periódico. Lo que quiero decir es que el Ateneo no fue, como pudiera pensarse, una organización independiente, sino que estaba alentada oficialmente por Sierra. Cuando Díaz cae, es decir, cuando las relaciones de poder se modifican, Vasconcelos es nombrado, sintomáticamente, presidente de El Ateneo, en noviembre de 1911.

En 1910 se celebra el centenario de la independencia. El Ateneo organiza una serie de conferencias entre agosto y septiembre de 1910 en la Escuela de Jurisprudencia. Los temas son: Caso, La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos;⁷ Reyes, Los Poemas rústicos de Manuel José Othón; La obra de José Enrique Rodó,⁸ de Henríquez Ureña; El pensador mexicano y su tiempo, de Carlos González Peña; Sor Juana Inés de la Cruz, de José Escofet y Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas, de José Vasconcelos, el 12 de septiembre de 1910. En ellas se propone una concepción opuesta al positivismo: el espiritualismo y el intuicionismo. Frente a Comte oponen a Niet-

⁶ Cuando se funda la Universidad Nacional, Agustín Aragón lanza un ataque a Sierra por lo que considera prácticamente “una traición” al espíritu de Barreda.

⁷ Eugenio María de Hostos (1839-1903) fue un filósofo, sociólogo, educador, liberador puertorriqueño defensor de la Independencia de Puerto Rico.

⁸ José Enrique Camilo Rodó Piñeyro. Nace en 1871 en Uruguay y muere en Italia en 1917. Escritor y político. Sus libros, como *Ariel* y *Los motivos de Proteo* fueron muy influyentes en América Latina. Se le considera también precursor de la Reforma Universitaria de 1918.

zsche, Schopenhauer, Ibsen, Wagner, Bergson, es decir, en su mayor parte, pensadores y autores románticos.

El 22 de septiembre de 1910 se inaugura la Universidad Nacional de México. En esa ocasión Sierra pronuncia un nuevo discurso en el que aboga por la importancia de la filosofía como tal y después de mencionar que se estudiarán a educadores sociales como Víctor Hugo, Juárez, Lincoln, Garibaldi, Sarmiento y muchos otros entre los que incluye a Carlos Marx (!). No menciona a Comte y contra los positivistas dice: “una figura de implorante vaga hace tiempo en derredor de la templa serena de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello”⁹ (Sierra, 1977, p. 459).

Continuando con los aspectos históricos que rodean a El Ateneo, como se sabe, se llevan a cabo unas elecciones fraudulentas; Madero es encarcelado y luego huye a San Antonio, Texas., desde donde lanza su manifiesto para que la Revolución estalle, el 20 de noviembre a las 5 de la tarde.

El 24 de marzo de 1911 renuncian los ministros de Díaz para permitir que éste efectúe una reorganización del gabinete. Díaz, en forma injusta, porque había hecho un trabajo educativo y cultural irreprochable, no renueva a Justo Sierra. El 7 de mayo Díaz suspende negociaciones con la oposición y el 10 de mayo las fuerzas revolucionarias toman Ciudad Juárez. Este es, para Díaz, el signo de que todo está perdido y, por tanto, negocia su renuncia a la Presidencia de la República. Francisco Vázquez Gómez es nombrado presidente interino y Francisco León de la Barra, Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes. El 7 de junio llega Madero a México.

En agosto de 1911 se forma el Partido Constitucional Progresista que tiene como partidarios a Vasconcelos, Cravioto, Fabela, Castillo Ledón y Martín Luis Guzmán, entre otros. Como es lógico, el movimiento maderista y el fin del régimen porfiriano, divide ideológica y políticamente a los ateneístas, pero también, como hemos escrito más arriba, implica un cambio de orientación. Fernando Curiel, en su libro, *La Revuelta*, dice que “la nave del Ateneo empieza a navegar en aguas maderistas”.

⁹ Agregaría que estos discursos de Justo Sierra (1977) son detallados y profundos. Ofrecen una concepción acabada de lo que, en este caso debería ser la Universidad.

Un año después, el 25 de septiembre de 1912, se nombra presidente del Ateneo a Enrique González Martínez y se transforma en El Ateneo de México una de cuyas iniciativas fue la fundación, el 3 de diciembre de 1912, de la Universidad Popular Mexicana cuyo primer Rector fue Alberto J. Pani y sus colaboradores Alfonso Pruneda y Martín Luis Guzmán. Esta organización dura hasta 1922. El Ateneo se desintegra en 1923.

Algunas conclusiones

El Ateneo se funda con el propósito de debatir sobre temas literarios y filosóficos y no políticos. Tiene el apoyo de Justo Sierra, es decir de un importante ministro del régimen porfiriano.

Se funda en el momento en que el positivismo ingresa en una crisis teórica y política en la cual participa Sierra, que es parte del movimiento de reivindicación de la metafísica y de otras corrientes filosóficas, pero sin dejar de reconocer la importancia del legado de Gabino Barreda.

Los miembros de El Ateneo no adoptan, como tales, una posición crítica frente al porfiriato y tampoco reflexionan sobre problemáticas relacionadas con la situación por la que atraviesa el país. Es un grupo culturalista que vive en un ambiente que se vuelve cada día más crítico.

La polémica sobre el significado de la actividad de los ateneístas ha girado en torno a tres tesis contrapuestas:

La primera, sostenida por los mismos Caso y Vasconcelos y posteriormente por Lombardo Toledano, Leopoldo Zea, Octavio Paz y Hernández Luna, entre otros, en el sentido de que fueron precursores ideológicos de la Revolución Mexicana.

La segunda, expuesta por Alfonso Reyes, Henríquez Ureña y actualmente por Carmen Rovira, en el sentido de que, como grupo, no participaron en el movimiento revolucionario y que no fueron sus precursores ideológicos.

La tercera, defendida por Arnaldo Córdova quien considera que el positivismo devino en parte integrante de "la ideología de la Revolución mexicana".

La primera versión tradicional se basa en un silogismo:

- 1) el positivismo era la “filosofía oficial del porfiriato”;
- 2) Caso y Vasconcelos como dirigentes del Ateneo, se opusieron a él;
- 3) por tanto, su lucha ideológica formó parte de la Revolución mexicana de 1910.

Esta posición fue presentada por ellos mismos “a posteriori” porque, en efecto, Caso dice que Díaz “toleró el entronizamiento de una casta de privilegiados y latifundistas que se adueñaron del patrimonio nacional” en una conferencia pronunciada en ¡1921!, cuando fue público y notorio que en 1910 participó en el Club reeleccionista y era partidario de Porfirio Díaz como lo dice el mismo Vasconcelos en sus *Memorias*.¹⁰ Pero además existen otros datos que deben ser tomados en cuenta: el primero de ellos es, como hemos expuesto, que la lucha antipositivista fue auspiciada por el propio Justo Sierra. Aquí la pregunta que surge es: si el positivismo era la “filosofía oficial” ¿cómo era posible que el principal responsable de llevarla a cabo estuviera cavando su propia tumba? Pero, además, los miembros del Ateneo se dedicaron a estudiar a Platón, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson y Boutroux, entre otros. Si hubieran estado interesados en someter a crítica al régimen porfiriano, en lugar de *El Banquete* de Platón tendrían que haber elegido a *El Príncipe* de Maquiavelo; *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke; *El Contrato social* de Rousseau o *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Es por ello por lo que resulta interesante la tesis de Alfonso Reyes quien dice que fue un grupo cultural ajeno a la política y que mientras las revoluciones francesa y rusa, habían tenido una filosofía, la mexicana había carecido de ella:

La Revolución Mexicana brotó de un impulso mucho más que de una idea. No fue planeada. No es la aplicación de un cuadro de principios, sino un crecimiento natural. Los programas previos quedan

¹⁰ Juan Hernández Luna, en la introducción a la importante compilación de las *Conferencias del Ateneo* (Caso et ál., 2000) comete, en mi opinión, el mismo error cronológico porque acentuando la crítica posterior al porfiriato por parte de los ateneístas tiende una cortina de humo sobre las posiciones de ellos en el período prerrevolucionario.

ahogados en su torrente y nunca pudieron gobernarla. Se fue esclareciendo sola conforme andaba; y conforme andaba, iba descubriendo sus razones cada vez más profundas y extensas definiendo sus metas cada vez más precisas. No fue preparada por enciclopedistas o filósofos, más o menos conscientes de las consecuencias de su doctrina, como la Revolución Francesa. No fue organizada por los dialécticos de la guerra social, como la Revolución Rusa, en torno a las mesas de *La Rotonde*, ese café de París que era encrucijada de las naciones. (Reyes, 1983, p. 120)

Una tesis diferente la sostiene Vicente Lombardo Toledano (quien tres años más tarde sostuviera una fuerte confrontación con su maestro Antonio Caso a propósito de la adopción estatal de “la educación socialista”) en un ensayo publicado en 1930 titulado *El sentido humanista de la Revolución Mexicana*. En ese ensayo, Lombardo se refiere a que si había habido concepciones filosóficas que habían sido precursoras de la Revolución Mexicana como las corrientes socialistas y anarquistas, pero también afirma que también los ateneístas estuvieron en contra del régimen de Díaz ya que:

al darwinismo social, opusieron el libre albedrío y el sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y colectiva; al fetichismo de la ciencia, la investigación de los primeros principios, la búsqueda concerniente a las primeras causas de la vida y del mundo; a la actitud de circunscribir la investigación a los hechos positivos, la necesidad de volver a las fuentes puras de la filosofía y las humanidades.¹¹ (Toledano, 1984, p. 173)

Bellas palabras que debieron sonar en los oídos de Caso como música celestial, sin embargo, estoy de acuerdo con Carmen Rovira en que más bien, El Ateneo de la juventud fue un grupo de intelectuales procedentes de la pequeña burguesía que “olvidaron o no querían reconocer los problemas políticos y sociales del momento” (Rovira, 1997, p. 885). Una excepción fue la de Vasconcelos, quien abrazó la causa maderista al convertirse en presidente del Club anti reeleccionista.

¹¹ Originalmente publicado en Lombardo Toledano, V. (1930, 2 de diciembre). El sentido humanista de la Revolución Mexicana. En *Revista de la Universidad de México*. 1(2). Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/b95cd5f5-63e6-46f0-a85b-a64d594dc53d/el-sentido-humanista-de-la-revolucion-mexicana>

El enemigo principal de los filósofos ateneístas fue, entonces, el positivismo comteano que, en efecto, había sostenido una concepción científicista que no dejaba espacio para lo subjetivo, lo emotivo o lo espiritual y en el fondo, se trataba de una lucha entre Ariel y Calibán, en donde el último era representado por el capitalismo anglosajón y protestante y el primero la cultura latinoamericana.¹² Pero insistamos: ¿fue cierto que el positivismo era la “filosofía oficial” del porfiriato? Ya hemos respondido a esta cuestión. Se requiere hilar más fino ya que, en primer lugar, a Porfirio Díaz le importaban un comino estos debates filosóficos y en segundo, el positivismo fue un paradigma filosófico que tuvo, al menos, tres versiones contrapuestas entre sí: la de Comte que abogaba por una sociedad planificada y fiscalista; la de Stuart Mill quien era adalid de la libertad de comercio, pero vinculada a las libertades políticas y la de Spencer, quien sostenía que la sociedad era un organismo en evolución. Lo que identificaba a estas tres corrientes era su epistemología empirista, nominalista y fenomenológica. Como hemos dicho, Barreda, al fundar la Escuela Nacional Preparatoria, quería poner las bases de un desarrollo moderno, libre y ordenado para el país. Al morir Juárez en 1872, cayó en desgracia como ocurre en la política y fue enviado al exilio y cesado de la Preparatoria un poco antes de morir en 1881. Con todo, se mantuvo un grupo de seguidores a través de la Asociación Metodófila Gabino Barreda y la *Revista Positiva* fundada en 1900, por Agustín Aragón. Los enemigos tradicionales del positivismo fueron los escolásticos, así como algunos liberales, sin embargo, surgió otro adversario con el spencerismo que fue adoptado por Justo Sierra quien va recayendo, como hemos visto, en una posición un tanto escéptica. ¿Quiénes fueron los auténticos críticos de la dictadura? Obviamente los anarquistas, los socialistas, los miembros de la Casa del Obrero Mundial, los Flores Magón, pero también, como dice Arnaldo Córdova, positivistas como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Salvador Alvarado y algunos constituyentes. Es por ello por lo

¹² Aquí es importante recordar el estudio de Retamar, R. F. (1974). *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Editorial Diógenes. Mientras en aquel momento, las coordenadas históricas estaban en la disyuntiva entre Ariel y Calibán (entendiendo por esta última la sociedad industrial capitalista), hoy la aguja de la historia está inclinada hacia esta última pera en la vía dependiente.

que Córdova sostiene que: “el positivismo triunfó en el pensamiento revolucionario colaborando a la formación de muchos de los valores que son típicos del evangelio revolucionario” (Córdova *et al.*, 1976, p. 48). Lo que ocurre es que ya tomarán solo los aspectos metodológicos y no la concepción cerrada de la sociedad.

El Ateneo fue entonces una agrupación cultural formada por quienes serían figuras excepcionales de la cultura mexicana pero que, como grupo, no supieron estar, en aquel momento, a la altura de los tiempos y que viviendo en medio de una agobiante dictadura y al borde del movimiento revolucionario más sangriento de la historia de nuestro país, evadieron el tema. Ojalá y estos hombres geniales hubieran dedicado mucho de su indudable talento para buscar una solución, en aquellos momentos, para los graves problemas por los que atravesaba México, en aquella encrucijada de la historia.

Bibliografía

- Cardiel Reyes, R. (1986). *Retorno a caso*. UNAM.
- Caso, A., Reyes, A., Henríquez Ureña, P., González Peña, C., Escofet, J. y Vascancelos, J. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. (3ª. ed., J. Hernández Luna, Pról., notas y apénd.). UNAM.
- Cockcroft James, D. (1971). *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana*. Siglo XXI Editores.
- Córdova, A. (1973). *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*. Ediciones Era.
- Córdova, A. (1976). La filosofía de la Revolución Mexicana. En R. Cordera, A. Córdova, E. Dussel, P. García, R. Krause, F. Miró-Quesada, M. R. Palazón Mayoral, J. A. Portuondo, M. E. Rodríguez de Magis, A. A. Roig, R. Soler, M. Sambarino, A. Villegas Maldonado, R. Zavaleta Mercado y L. Zea Aguilar. *La filosofía actual en América Latina*. Selección de las ponencias presentadas dentro del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en Morelia, Michoacán del 4 al 9 de agosto de 1975. Grijalbo.
- Curiel, F. (1998). *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*. UNAM.

- Dumas, C. (1986). *Justo Sierra y el México de su tiempo. 1848-1912*. Dos tomos. UNAM.
- Fell, C. (1989). *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925) Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionarios*. UNAM.
- Fernández Retamar, R. (1974). *Calibán: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Editorial Diógenes.
- González Navarro, M. (1994). *Sociedad y cultura en el porfiriato*. Conaculta.
- Henríquez Ureña, P. (1984). *Estudios mexicanos*. FCE.
- Quintanilla, S. (2008). *Nosotros. La juventud del Ateneo de México*. Tusquets editores.
- Raat, W. D. (1975). *El positivismo durante el porfiriato, 1876-1910* (A. Lira, Trad.). SepSetentas. 228. SEP.
- Reyes, A. (1983). *Visión de Anáhuac y otros ensayos*. FCE.
- Roggiano, A. A. (1989). *Pedro Henríquez Ureña en México*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. Colección Cátedras.
- Rovira, C. (1997). *El Ateneo de la Juventud. En una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM.
- Sierra, J. (1984). *Obras Completas. T. VIII. La educación nacional (artículos, actuaciones y documentos)*. UNAM. Coordinación de Humanidades. Nueva Biblioteca Mexicana. 56. México.
- Sierra, J. (1991). Inauguración de la Universidad Nacional. En: *Obras Completas. T. V. Discursos*. UNAM. Coordinación de Humanidades. Nueva Biblioteca Mexicana.

Samuel Ramos y Octavio Paz: dos perspectivas sobre la cultura y la identidad de México y los mexicanos¹

El presente ensayo tiene el objetivo de confrontar las posiciones de Samuel Ramos y Octavio Paz sobre la cultura y la identidad de México y los mexicanos, con el propósito de extraer algunas consecuencias para la actualidad.

En las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo XX, la reflexión filosófica nacional tuvo como uno de sus objetivos principales el tema del mexicano y de lo mexicano. Durante este período se publicaron importantes libros, ensayos y artículos de José Gaos,² Leopoldo Zea,³ Luis Villoro,⁴ Emilio Uranga,⁵ Ricardo Guerra, Fausto Vega, Joaquín Sánchez MacGregor; Jorge Portilla,⁶ Alfonso Reyes,⁷

¹ Este texto es un trabajo original preparado por el autor específicamente para la presente compilación.

² Gaos, J. (1945). *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo; Gaos, J. (1953). *Filosofía mexicana de nuestros días*. Imprenta Universitaria y Gaos, J. (1952). *En torno a la filosofía mexicana*. Porrúa y Obregón.

³ Zea, L. (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa y Obregón; Zea, L. (1992). *El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa y Obregón; Zea, L. (1992). *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. Porrúa; Zea, L. (1972). *América como conciencia*. UNAM. (Publicado originalmente en 1953)

⁴ Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México.

⁵ Uranga, Emilio. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón.

⁶ Portilla, J. (1966). *La fenomenología del relajo*. Editorial Era.

⁷ Reyes, A. (1952). *Con la "x" en la frente*. Porrúa y Obregón.

Miguel León Portilla,⁸ Octavio Paz y Santiago Ramírez,⁹ entre otros. El principal antecedente de toda esta corriente fue Samuel Ramos, mediante su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* publicado, por primera vez, en 1934 y el periodo más intenso fue el promovido por el grupo *El Hiperión*¹⁰ que desarrolló una importante actividad de 1948 a 1952 organizando conferencias y publicando ensayos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como publicando libros en la Editorial Porrúa y Obregón.

La década del treinta fue, en el plano internacional compleja y difícil tanto por la crisis del capitalismo a partir del *crack del 29* como por el ascenso al poder en Alemania del nazismo. En contraste, en el ámbito nacional fue un momento de consolidación del Estado mexicano durante el régimen del Gral. Lázaro Cárdenas; de la puesta en marcha de la educación socialista; de la expropiación petrolera pero también del exilio español, a raíz de la caída de la República en las manos del franquismo.

Para este momento, había transcurrido la Revolución Mexicana, que constituyó una profunda conmoción de todas las estructuras sociales y culturales y una herida profunda para los mexicanos. Después de la aguda confrontación armada, se había aprobado una nueva Constitución y se había iniciado una etapa de pacificación social.

En este marco, Samuel Ramos, filósofo michoacano, discípulo de Antonio Caso¹¹ y colaborador de José Vasconcelos, publicó la obra mencionada utilizando un nuevo enfoque filosófico-cultural (inspirándose en el raciovitalismo de Ortega y Gasset, así como en las concepciones psicológicas de Adler, entre otros) y abordando, por primera vez, el tema del carácter del mexicano y de las características específicas de nuestra cultura.

El propio Ramos, en su *Historia de la filosofía en México* (1943) define su reflexión sobre el decurso de la filosofía mexicana así:

⁸ Portilla, L. (1956). *La filosofía náhuatl*, UNAM.

⁹ Ramírez, S. (1966). *El mexicano, psicología y sus motivaciones*. Editorial Pax-México.

¹⁰ Hace algunos años se publicó una excelente antología sobre este grupo en Hurtado, G. (2006). *El Hiperión*. UNAM.

¹¹ Con quien se distanció a partir de los artículos que publicó en la revista *Ulises* (1927) y que republicó en su libro *Hipótesis* (1928).

La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que estas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano. (Ramos, 1990, p. 222-223)

Se trataba de una indagación pionera sobre el tema desde la filosofía y que apuntaba *Hacia un nuevo humanismo* (título del libro que publicó en 1940) que conformaría lo que a su juicio debería ser nuestro país y los que lo conformamos.

Habría que mencionar que José Gaos dedica a la obra de Ramos múltiples y elogiosos comentarios.¹² En torno a *El perfil del hombre* (1934), Gaos publica un primer texto¹³ en el que establece un paralelismo entre la indagación del filósofo mexicano y el proyecto filosófico de Ortega. Posteriormente se refiere al libro *Hacia un nuevo humanismo* (1940) como una de las proposiciones más originales de México y finalmente, en una nota necrológica escribe que Samuel Ramos había sido el “fundador decisivo de la filosofía del hombre y de la cultura mexicanos, que es -dice- la aportación más original hecha hasta hoy por la filosofía mexicana a la universal” (Gaos, 1996, p. 620-621).

Rubén Salazar Mallén, en un texto publicado en 1968,¹⁴ considera que la indagación de Ramos no tiene precedentes en Antonio Caso, ya que, a pesar de que publicó sus libros *Discurso a la nación mexicana* (1922); *El problema de México y la ideología nacional* (1924) y *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934)¹⁵ sin abordar la temática hasta su *México (apuntamientos de la cultura patria)* de 1943 en el que habló de la “imitación extralógica”.

¹² Debo a la Dra. María del Carmen Rovira la importante idea de que Gaos llegó a la conclusión, al leer el texto de Ramos, de que era necesario desarrollar un programa de investigación sobre historia de las ideas en México y Latinoamérica, así como la tesis de construir una filosofía de lengua española.

¹³ Ramos, S. (1945). El perfil del hombre y la cultura en México. En J. Gaos. *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo.

¹⁴ Salazar Mallén, R. (1968). *Samuel Ramos*. Cuadernos de cultura popular. SEP.

¹⁵ Caso, A. (1976). *Obras completas IX. Discurso a la nación mexicana el problema de México y la ideología nacional nuevos discursos a la nación mexicana*. UNAM.

De igual forma, José Vasconcelos aspira a una filosofía hispánica en *La Raza cósmica* (1925) y en *Indología, una interpretación de la cultura iberoamericana* (1927) sin embargo, dice: "conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional" (Vasconcelos, 1927, p. 27). Aquí la pregunta que surge es: ¿hasta dónde Ramos fue influenciado por ciertas posturas de Vasconcelos y hasta dónde es víctima de una contradicción. Me refiero a dos temas fundamentales: 1) su consideración negativa, en esta obra, como lo hace Vasconcelos, de la herencia indígena y como contrapartida su elogio de la herencia hispánica y 2) el problema de la contradicción que implica buscar lo universal por derivación, en lugar de partir de lo particular a lo universal.

En efecto, Ramos no tiene muchos antecedentes, salvo, las concepciones de Andrés Bello (1781-1865) y Pedro Henríquez Ureña (1884-1945) a través de sus, *Seis ensayos en búsqueda de nuestra expresión* (1928) pero también, como hemos mencionado, los artículos de don José Ortega y Gasset (1883-1955) en *El Espectador* (1916-1934); *la Revista de Occidente* (fundada en 1923) y *Las Meditaciones de El Quijote* (1914), en donde escribe la famosa frase de "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo". De igual forma, Ramos emplea las concepciones de Alfred Adler (1870-1937) en su libro titulado *El conocimiento del hombre* (1962).

¿Cuáles son las tesis de Ramos en torno al mexicano y la conformación de la cultura nacional?

Ramos inicia su reflexión con una explicación acerca del carácter del mexicano que lo llevará a definir nuestra cultura. Como es sabido, para Ramos, el mexicano padece un "complejo de inferioridad". En el prólogo a la tercera edición de su libro, precisa que la tesis del sentimiento de inferioridad del mexicano no supone una inferioridad real sino una falta de confianza en sí mismo, en virtud de una "desproporción que existe entre lo que quiere hacer y lo que puede hacer" (Ramos, 1990a, p. 91). en un momento particular de la historia. Al fracasar desemboca en el pesimismo. Hay una tensión entre la sobreestimación de sus fuerzas y la realidad, lo cual lleva a la neurosis, según Carl Gustav Jung (1875-1961). De igual forma, podemos encontrar en este autor la tesis de que la persona es la máscara, el yo

público mientras el inconsciente individual lo constituyen los sentimientos, recuerdos y experiencias personales, pero también hay un inconsciente colectivo que surge de las experiencias del nacimiento, la muerte, el poder, lo divino, etc. El individuo, entonces, crea arquetipos, imágenes inconscientes que causan una respuesta emotiva a los símbolos.

Hay dos arquetipos:

Ánima (principio femenino) imagen idealizada

Animus (masculino)

El Yo arquetípico es el de la unidad.

“Algunas expresiones del carácter mexicano [dice Ramos] son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad” (1990a, p. 92). Ramos aclara que no habla de todos los mexicanos y que faltan aspectos por explorar, sin embargo, se puede afirmar que algunos rasgos del carácter son: la desconfianza, la agresividad y la susceptibilidad. “Un origen histórico (de este carácter) debe buscarse en la conquista y colonización” (p. 92), pero no se manifiesta sino hasta el período de la independencia, es decir, en el momento en que los mexicanos se enfrentan consigo mismos y tratan de constituir una nación independiente. Es el momento en que, en toda Latinoamérica, surge la pregunta por la filosofía propia.

Hasta aquí vale la pena analizar sobre algunas cuestiones:

- 1) Dice Ramos que “el mexicano padece de un sentimiento de inferioridad” que es un sentimiento que surgiría de la frustración. Desde mi punto de vista, no se puede atribuir a todos los mexicanos dicho sentimiento, pero, además, el complejo de inferioridad que afecta a un determinado sector de mexicanos y mexicanas no se encontraría tanto en la frustración ante la imposibilidad de pretender alcanzar metas que se encuentran más allá de sus fuerzas actuales sino producto de un verdadero trauma. En el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis se dice que un trauma psíquico es “cualquier acontecimiento de la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad y por

la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente, y el trastorno y los fenómenos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica" (2004, p. 447).

En el caso de nuestro país se trata, como dice el psicoanalista Raúl Páramo, de *El trauma que nos une*.¹⁶ En este ensayo, Páramo considera que surge de la conquista y se prolonga en la colonización de los españoles en México. Esta conquista constituye un trauma profundo en contra de los indígenas y en especial de las indígenas que son violadas, mancilladas y oprimidas, causando un rencor silencioso que se trasmite a los hijos de generación en generación que requiere ser superado. Coincido también con Páramo en que la conquista constituyó la destrucción de una cultura; de un sistema de valores; de una concepción del mundo y de la vida, así como la implantación de un nuevo lenguaje que se convierte en dominante durante muchos siglos. Si esto fue así, las víctimas del trauma fueron los habitantes de los pueblos originarios y de los mestizos. Este trauma fue reforzado por el racismo, el eurocentrismo y el espíritu colonial que en lugar de rescatar lo valioso de culturas como la maya, la náhuatl, la olmeca, zapoteca, tojolabal, etc., se dedicó a su negación y destrucción.¹⁷ Tuvieron que pasar muchos siglos para que en el siglo XX se empezara a recuperar y valorar todo ese legado.

- 2) Habría que hacer notar que, si bien existió y existe este trauma en un sector de mexicanos, también es cierto que, en forma impresionante, muchos pueblos de México han conservado sus lenguajes, creencias y costumbres y que también, un determinado número de indígenas pudieron sobreponerse a las condiciones psicológicas y sociales adversas para llevar a cabo obras importantes en la cultura y en la historia. El ejemplo más luminoso de ello fue Benito Juárez quien llegó a ser presidente de nuestro país y defensor de él frente a los extranjeros. Pero,

¹⁶ Páramo, R. (1993). El trauma que nos une. Revista *Dialéctica*. Número doble 23-24. Invierno/Primavera. Universidad Autónoma de Puebla.

¹⁷ Aquí habría que agregar que, como se sabe, existen también algunos frailes que, ante el maltrato que sufrieron los indígenas también buscaron su defensa como fue el caso de Bartolomé de las Casas o Toribio de Benavente "Motolinía".

la argumentación de Ramos continúa así: como expresión del complejo de inferioridad “la solución [para el complejo, tal y como lo interpretó] consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo superficial” (1990a, p. 93).

“El psicoanálisis permite descubrir en el alma mexicana fuerzas oscuras [...] imitación ilógica, en la que se une impaciencia pueril por saltar las etapas” (1990a, p. 94).

Por nuestro lado, nos preguntamos dos cosas:

Primera: ¿es el psicoanálisis la respuesta a los problemas planteados por Ramos?

Por un lado, existen una serie de riesgos al pretender hacer un “psicoanálisis del mexicano” ya que al hablar de “el mexicano” se está vinculando en una sola persona a millones de habitantes y por otro, de uno o varios casos particulares se está extrayendo un concepto general. En otras palabras, a mi juicio, no puede haber un psicoanálisis del mexicano y menos generalizar las supuestas conclusiones porque estaríamos creando un estereotipo o peor aún, una ideología.

Pero si en lugar de la interpretación de Ramos sobre el complejo de inferioridad consideramos la tesis del trauma, sería importante que se hiciera un estudio sociológico, psicológico y antropológico para conocer qué tan extendido entre la población mexicana se encuentra este trauma, pero también ¿por qué los gobiernos no han desarrollado estrategias educativas para eliminar este complejo?

Por otro lado, podemos conocer fácilmente, la existencia de otros grupos humanos que han sido sometidos a terribles traumas como el caso de los negros que trajeron a América y en especial a los Estados Unidos arrancándolos violentamente de sus lugares de origen para ser sometidos a una salvaje explotación, en calidad de esclavos. Otros grupos son los judíos que fueron víctimas del holocausto nazi y ahora, los palestinos que primero fueron desplazados violentamente de sus tierras y ahora masacrados en Gaza por el ejército israelí para no referirme a los indígenas de otros países en América latina.

Frente a la situación mexicana en particular, la pregunta para lo planteado en su libro por Samuel Ramos es ¿cómo esperaba Ramos

que reaccionara el indígena frente a la sociedad mexicana? ¿Qué recibiera con un gran entusiasmo a los conquistadores?

Por otro lado, cuando se refiere a la imitación que se ha padecido (y se sigue padeciendo) en México y otros países latinoamericanos, ¿se puede aducir, como lo hace Ramos, que proviene del carácter del mexicano o del supuesto “complejo de inferioridad”. Lo que a mi juicio ocurrió fue que en nuestro país se implantó durante trescientos años, una mentalidad colonial que, a pesar de la guerra de independencia siguió manteniéndose (y renovándose) en cierta medida en períodos posteriores.

La imitación no sólo surge del colonialismo sino también como resultado de la forma en que se efectuó esta, es decir, como negación de la cultura de los conquistados. En este sentido, considero que no existió una *aufhebung*, (término utilizado por Hegel y Marx) que significaría que, a la **negación** de la cultura de los conquistados, no siguió una etapa de **conservación** de lo valioso que había en ella¹⁸ y finalmente una **superación**. Lo que ocurrió entonces fue que, ante la necesidad histórica de efectuar un progreso de la sociedad, el grupo de mexicanos que la buscaba tuvo que recurrir a la teoría y la experiencia de los países más desarrollados, aunque esta imitación no se hiciera sin más sino adaptándola a las circunstancias por las cuáles pasaba México.

Un ejemplo histórico, entre muchos, lo encontramos cuando en 1810, los insurgentes buscaron constituir una nación independiente y ello lo hicieron, recurriendo a la única reserva filosófica y política que encontraron en el viejo continente para combatir la colonia y que fueron las ideas de la ilustración francesa que proponía el paso de la monarquía a la república; del dominio de la religión católica al laicismo y del feudalismo al capitalismo. Lo interesante es que, aunque la inquisición condenaba a Voltaire o a Montesquieu, lo que sirve de fundamento a la Constitución de Apatzingán y a *Los sentimientos de la nación* de Morelos es la concepción de la soberanía popular propuesta por Juan Jacobo Rousseau. En otras palabras, existe una imitación de lo ocurrido o lo pensado en otras sociedades como

¹⁸ Y que sigue presente hoy día, aunque hasta ahora existe ya una corriente que busca reivindicarla.

Francia, Inglaterra o los Estados Unidos porque no existen las bases culturales en nuestra propia sociedad.

Ahora bien, Ramos da un paso más allá de sus maestros, al criticar el individualismo español que, para él es "la nota dominante en todos los aspectos de la historia española" (1990a, p. 104), apoyándose en las ideas de Madariaga, sin embargo, parece no darse cuenta de que el individualismo es el rasgo característico de la modernidad capitalista que hoy observamos en toda su extensión y que constituye una de las más fuertes contradicciones con respecto al comunitarismo indígena.

De igual forma, no se puede aceptar tampoco la tesis de Ramos de que nuestra cultura es derivada exclusivamente de la cultura greco-romana ya que, como hemos dicho, niega la herencia del mundo prehispánico. En esta dirección, Ramos afirma:

No creemos –dice– que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. *Se dejó conquistar*¹⁹ tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable. (1990a, p. 107)

Y sigue diciendo que el indígena actual no es artista sino artesano, que padece de lo que llama "egipticismo" (p. 108).

Esta afirmación que hoy nos escandaliza no se sostiene. Los estudios que se han hecho al respecto muestran justamente lo opuesto. Los indígenas, como lo muestran Ángel Ma. Garibay K., Alfonso Caso, Miguel León Portilla, Alfredo López Austin y tantos otros investigadores, tenían una cultura extraordinaria y original y que fue ninguneada por Caso, Vasconcelos y Ramos. Para ellos, los indígenas no eran nada y no tenían derecho a su propia cultura. El único derecho era el de negar su propio ser para convertirse en parte de la sociedad impuesta.

En mi opinión, no es posible renunciar a la herencia hispánica. Sería un verdadero contrasentido, pero no es tampoco posible renunciar a la herencia indígena reprimida por tantos siglos y que hoy

¹⁹ Las cursivas son mías.

emerge del fondo de la tierra y de la historia, como ha ocurrido con el Templo Mayor de la Ciudad de México y como ocurre en el inconsciente colectivo del México actual.

En descargo de Ramos podríamos decir que en su artículo publicado originalmente en la revista *Letras de México*, el 15 de enero de 1937, introduce un ligero cambio en su consideración del mundo indígena al analizar el libro de Herbert Joseph Spinden, *Ancient Civilizations of México and Central América*.²⁰ En efecto, en su escrito dice:

El habitante de la capital de México olvida con frecuencia que dentro del país coexisten dos mundos diversos que apenas se tocan entre sí. Un es primitivo y pertenece al mayor el otro civilizado y es del dominio del hombre blanco. Pero éste último puede encontrar ese dualismo con solo examinar su propia conciencia en donde se agitan sin armonizarse un impulso primitivo y uno civilizado, a veces en conflicto dramático. Kyserling observó ese dualismo psicológico en la América del sur, como un refinamiento, que el hombre posee, a pesar de su fondo primitivo. Es sin duda un fenómeno extraño, que debe considerarse como rasgo universal del carácter hispanoamericano. (Ramos, 1990a, p. 265-266)

A pesar de que en esta reflexión es menos negativa, sigue considerando la equivocada tesis de oposición entre salvajismo y civilización que la antropología actual ha relativizado.

La posición de Ramos se modifica un tanto en su *Historia de la filosofía en México* (1943), que inicia con la pregunta de si hubo filosofía entre los antiguos mexicanos. Su respuesta es que los indígenas dieron lugar a una concepción del mundo, a partir de la unificación entre lenguaje poético, arte y religión. Apoyándose en Frazer y Levi Bruhl habla de la mentalidad prelógica de los indígenas, pero su respuesta sigue siendo dubitativa ya que dice, por un lado, que “en el estadio de cultura a que llegaron aztecas y mayas, el pensamiento filosófico, si lo hay, muy difícilmente puede separarse de las ideas físicas y religiosas” (Ramos, 1990b, p. 107). Pero luego afirma que, apoyándose en la *Historia del pensamiento filosófico* de José Vasconcelos que “dondequiera que ha habido arquitectura ha existido también filosofía” (p. 107).

²⁰ Incluido en el tomo I de sus Obras Completas.

Hoy tenemos la respuesta de Miguel León Portilla en el sentido de que junto a una concepción religiosa existieron una serie de reflexiones de orden filosófico que surgen de los textos poéticos independientemente de que indudablemente existió una concepción del mundo original.

Ramos considera que “el mimetismo ha sido un fenómeno inconsciente, que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza” (1990a, p. 98).

Para mí es producto de la conformación de una estructura social dependiente.

Para Ramos, se requiere “asimilar” y, por tanto, “nuestra cultura tiene que ser *derivada*” (1990a, p. 102).

Como hemos mencionado, tiene razón Ramos en que no debe imitarse sino asimilarse, es decir, apropiarse en forma creativa, sin embargo, considero que hubo una cultura dominante y una dominada. La dominada subsistió en la cultura popular (costumbres, ideas, prácticas) y tuvo sus apariciones en la literatura y el arte, especialmente la pintura mural. Ramos no supo ver ese proceso de transculturación. La dominante fue la cultura de las élites y que contó con el apoyo del Estado cuando así convenía a sus necesidades.

Por otro lado, Ramos habla de considerar la necesidad de una nueva concepción del hombre (y de la mujer) que permita la conformación de una nueva sociedad. El problema que tendríamos hoy es saber hasta qué punto, el humanismo propuesto por Ramos es una solución para el mundo actual. La reivindicación de un nuevo humanismo es una tarea que sigue pendiente en la actualidad.

Hasta aquí concluiré lo siguiente: en primer lugar, Ramos tiene el mérito de haber planteado la necesidad de estudiar la filosofía que se hace en nuestro país y dentro de ella, el fenómeno de la conformación de la cultura mexicana. En ese sentido es un pionero. Sin embargo, el método adoptado que parte de las expresiones psicológicas del mexicano para derivar ciertas conclusiones sobre nuestra cultura enfrenta dos problemas: por un lado, no llega al fondo de las características de la sociedad mexicana como una sociedad que se inicia como una economía colonial y que al liberarse de la metrópoli busca incorporar los avances del liberalismo y la modernidad, con todos sus alcances y límites. Por otro lado, en *El Perfil del hombre to-*

davía no había hecho una reflexión sobre el decurso de la cultura y de la filosofía propiamente mexicanas y, por tanto, no podía extraer sus conclusiones y proponer vías de solución a los problemas planteados.

Su análisis debe ser recuperado en un nuevo nivel.

El laberinto de la soledad

La problemática planteada por Ramos es retomada por Octavio Paz, quien en 1950 publica en *Cuadernos Americanos*, la primera versión de su obra, *El laberinto de la soledad* y en 1959 la edición definitiva.

Su nueva reflexión “crítica y autocrítica” como el mismo autor escribe, se encuentra en *Posdata* que se publica en 1969, a raíz de los sucesos del 2 de octubre de 1968. “Una nueva tentativa por descifrar la realidad” (1993a, p. 363). En ese lugar también menciona que no se trata de una “filosofía del mexicano” sino, como declara a Claude Fell en una famosa entrevista que “Mi libro es una crítica social, política y psicológica”.

Paz busca establecer las características del mexicano y de la cultura mexicana a partir de otras premisas que van más allá de la psicología social al recurrir al existencialismo. Sus conclusiones, por ende, son distintas. Su guía es el concepto de autodescubrimiento de la soledad. En un apéndice al libro, Paz expone una reflexión sobre el concepto laberinto y sobre lo que considera una “soledad cerrada” frente a una “soledad abierta”. Este sería el paso que México daría a través de los siglos, de las luchas; de los procesos de configuración de una nueva cultura. Se trata de una lucha por el autodescubrimiento que termina en la tesis de que “somos, por primera vez en la historia, contemporáneos de todos los hombres” (1993a, p. 340).

La primera gran diferencia de la meditación de Octavio Paz en relación con el enfoque de Ramos es que el primero no habla del “complejo de inferioridad” sino de la soledad, como hemos dicho. Paz busca ya caracterizar el producto de esa mixtura entre lo indígena y lo español que somos, en principio, los mexicanos y que configuran una cierta forma de ser: la religiosidad; la concepción del hombre

y la mujer; el lenguaje que nos descubre en las palabras más altisonantes, en nuestros insultos más hirientes. La diferencia entre los hijos de la Malinche y los hijos de... la ofensa máxima en contra de nuestra madre, lo más sagrado. Y al mismo tiempo, describe ya no a el "lepero" sino al "pachuco" que expresaría una expresión del choque cultural entre las formas de ser y de pensar de los mexicanos y los norteamericanos.

Paz hace, en los capítulos V y VI de su libro, una reflexión sobre nuestra historia. Se trata de la descripción imaginativa con rasgos de verosimilitud de una odisea del pueblo mexicano.

Una coincidencia entre Ramos y Paz es que los dos pensadores detectan una profunda contradicción entre la realidad y su expresión social, cultural y política. Los mexicanos no hemos podido autoconocernos y autocomprendernos. Hemos procedido a lo que Caso llamaba "imitación extralógica" que a su vez provenía de la obra de Gabriel Tarde *Les lois de l'imitation* (1890) o lo que Ramos llamaba "imitación". Paz acepta, sin mayor análisis, la versión de Ramos sobre la cultura francesa; la interpretación de Zea sobre el positivismo y el mito de que los miembros del Ateneo de la Juventud son precursores ideológicos de la Revolución Mexicana. Lo interesante es que Paz, al cambiar un término, acierta. Mientras Zea habla de la "filosofía oficial del porfiriato" para referirse al positivismo, Paz habla de "la filosofía oficiosa" lo cual es diferente y más exacto. El positivismo comteano fue "la filosofía oficial" del período juarista y durante el porfiriato se presentaron diversas contradicciones entre lo positivistas comteanos y otras versiones del positivismo y el liberalismo. Al final del régimen, como se sabe, Justo Sierra apoyó la crítica espiritualista de los jóvenes del Ateneo de la Juventud.

De igual forma, Paz escribe atinadamente sobre Vasconcelos que intenta elaborar un sistema filosófico con "coherencia poética, pero sin rigor teórico" (1993a, p. 299)

La consideración de Paz sobre la obra de Ramos es la siguiente:

Se dice que *El perfil del hombre y la cultura en México*, primera tentativa seria de conocernos padece diversas limitaciones: el mexicano que describen sus páginas es un tipo aislado y los instrumentos que el filósofo se vale para penetrar la realidad –la teoría del resentimiento, más como ha sido expuesta por Adler que por Scheler– reducen

acaso la significación de sus conclusiones. Pero este libro continúa siendo el único punto de partida que tenemos para conocernos. No solo la mayor parte de las observaciones son todavía válidas, sino que la idea central que lo inspira sigue siendo verdadera: el mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y gestos son casi siempre máscaras. (1993a, p. 305)

Paz habla de que Jorge Cuesta como otro autor que también contribuye a la explicación del problema.

Otra cuestión importante es que Ramos no se refiere a la Revolución Mexicana de 1910. Habría que preguntar ¿por qué? Se trataba, ni más ni menos, que el hecho histórico más importante del México moderno. En cambio, Paz la considera el momento del descubrimiento de nosotros mismos a pesar de que "Ni la Revolución ha sido capaz de articular toda su salvadora explosión en una visión del mundo, ni "la inteligencia" mexicana ha resuelto ese conflicto entre la insuficiencia de nuestra tradición y nuestra exigencia de universalidad" (1993a, p. 314).

La reflexión filosófica es, como dice Paz siguiendo a Gaos, una tarea salvadora que tiene por objetivo: examen de nuestro pasado intelectual, solución que dé sentido a nuestra existencia.

Paz se pregunta entonces:

¿cómo puede ser mexicana una reflexión de esta índole? En tanto que examen de nuestra tradición será una filosofía de la historia de México y una historia de las ideas mexicanas. Pero nuestra historia no es sino fragmento de la Historia Universal. (1993a, p. 315)

En este sentido, para Paz, el problema radica en la pregunta de "¿cómo han vivido los mexicanos las ideas universales?"

Aquí Paz coincide con Ramos. No se trata de quedarse en lo particular. No se trata de imitar lo universal. Se trata de saber cuál es el rasgo característico de la mexicanidad e insiste: "No hemos creado una Forma que nos exprese"

El enfoque del poeta es parecido al de Ramos y todavía más, *El Laberinto de la soledad* parece una respuesta al propio Ramos. Se trataría de la nueva visión de México que surgiría a fines de la década de los cuarenta impulsada ya no por Ortega y Gasset o Adler sino por

el surrealismo y la filosofía existencialista de un Sartre o un Camus aunque el poeta también recurra a muchos otros autores.²¹

Paz parte de la tesis de que existen dos México (como más tarde expondría, en otra dirección, Guillermo Bonfil Batalla en su libro *México profundo*) y en especial, de la influencia que ejercen, en el carácter del mexicano, las creencias, los mitos, los símbolos provenientes de las culturas indígenas. Ya hemos visto que Ramos no considera positivamente esta influencia.

En tercer lugar, la tesis de Ramos parecería ser la siguiente: a partir de la conquista y colonización, se crea una sociedad. Esta sociedad adoptó los vicios y las virtudes de la España medieval y de su evolución posterior. Durante siglos, esta sociedad se formó mediante la imitación de sistemas extranjeros. Se trata de una cultura imitativa.

La versión de Paz es diferente: México se formó desde el mundo indígena y éste constituye una parte esencial de su ser. La cultura surge de ese ser. Lo que arrastramos es la contradicción entre el ser propio y la máscara. El ser propio se muestra en la fiesta, en la borrachera, en los ritos, en la muerte. Es el ser dual de la vida y la muerte, *Ometéotl*, del cerca y del junto.

Pero México quiere ser moderno y Paz ha visto, lo que no podía conocer Ramos en 1934, que los sueños de la razón engendran monstruos. Ha visto ya la destrucción de la Segunda Guerra Mundial, aunque finalmente se ha salido de la pesadilla. México ya no es dependiente, parecería decir Paz y se prepara a un verdadero reencuentro consigo mismo en la soledad que es, finalmente, la libertad. Esta es una conclusión modificada posteriormente por Paz quien desemboca, al final de su vida en una visión desencantada de la modernidad y una apuesta por la democracia liberal como salida posible de nuestras contradicciones.

En mi opinión, la forma de exposición adoptada por Paz en *El Laberinto* tiene aportes imaginativos, pero está condicionada por el momento histórico por el que pasaba nuestro país en el momento en que se escribió. En efecto, México, por un lado, frente a la destrucción que sufrió Europa a causa de la Segunda Guerra Mundial quedó

²¹ Medina Peña, L. (2001). *Las fuentes de Paz*. Memoria del Coloquio Internacional: Por el laberinto de la soledad, a 50 años de su publicación. Anuario de la Fundación Octavio Paz. FCE.

como un país que tenía la ventaja de ser una sociedad emergente y que podía, tal vez, convertirse en una potencia media, pero, a la vez, en la distribución que hicieron las grandes potencias triunfadoras frente al nazismo en Yalta, había quedado dentro de la lista de los países bajo el control de los Estados Unidos. El espejismo era que México podía asumir una posición de no alineación frente a los dos bloques: capitalista y socialista.

Es interesante citar la forma en que Paz, termina su *Laberinto de la soledad*:

Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del “ninguneo”: el de la sociedad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres. (1993b, p. 210)

Si comparamos esta reflexión con la situación histórica por la que pasaba México a la que me he referido, podemos decir que México no desembocaba en la “soledad abierta” sino en la comunidad conformada por los países dependientes y periféricos situados en América Latina, África y Asia, que los colonialistas llamaron despectiva e ideológicamente, “el tercer mundo”.

Desde los años treinta, cuarenta y cincuenta en que se escriben estas obras, ha pasado mucha agua bajo los puentes. La percepción de las culturas y las identidades cambian, sin embargo, muchos problemas permanecen.

Las preguntas que siguen presentes son: ¿subsiste un complejo de inferioridad en un sector de mexicanos y mexicanas? y si la respuesta es afirmativa ¿qué se está haciendo para eliminar este trauma? ¿Se mantiene en la educación la imitación? ¿Se mantiene la identidad del mexicano?

Desde hace más de 50 años se empezó a difundir la tesis de que con la globalización nos habíamos convertido en “ciudadanos del Mundo” y en forma correlativa, se habló de que era necesario eliminar los nacionalismos. Mas tarde y en especial a raíz del derrumbe

del bloque socialista, se generaron nuevas identidades como “Europa unida” y “América del norte”. Todo ello nos conduce a pensar ¿qué ya debemos de olvidarnos en reflexionar sobre el mexicano y lo mexicano? y finalmente, la filosofía ya no debe abordar estos temas y a dedicarse a resolver la pregunta heideggeriana de ¿por qué hay ente y no más bien nada?

A mi juicio, se requiere que se escriba una nueva versión de *El Perfil del hombre y la cultura en México* y de *El Laberinto de la soledad* que realice un nuevo ajuste de cuentas sobre lo que ha pasado y permita prefigurar una nueva concepción de México y de lo mexicano que permita hacer valer nuestra identidad frente a la nueva reconfiguración del mundo.

Bibliografía

- Adler, A. (1962). *El conocimiento del hombre*. Espasa-Calpe.
- Caso, A. (1943). *México. (Apuntamientos De Cultura Patria)*. Imprenta universitaria. UNAM.
- Caso, A. (1976). *Obras completas IX. Discurso a la nación mexicana el problema de México y la ideología nacional nuevos discursos a la nación mexicana*. UNAM. México.
- Gaos, J. (1945). *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo.
- Gaos, J. (1952). *En torno a la filosofía mexicana*. Porrúa y Obregón.
- Gaos, J. (1953). *Filosofía mexicana de nuestros días*. Imprenta Universitaria.
- Gaos, J. (1996). *Obra completa*. Vol. VIII. UNAM.
- Henríquez Ureña, P. (2020). *Seis ensayos en búsqueda de nuestra expresión*. (B. Rosario Candelier, Ed.). Asociación de academias de la lengua española. Fundación José Manuel Lara. Madrid. (Originalmente publicado en 1928).
- Hurtado, G. (2006). *El Hiperión*. UNAM.
- Laplanche, J. y Bertrand Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. (F. Gimeno Cervantes, Trad.). Editorial Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras completas*. Tomo II. El Espectador (1916-1934). Sexta edición. Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2014). *Las Meditaciones de El Quijote*. Alianza editorial.
- Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. (1.ª ed.). Cuadernos Americanos.

- Paz, O. (1970). *Posdata*. (1.^a ed.). Siglo XXI.
- Paz, O. (1993a). *El laberinto de la soledad*. Edición de Enrico Mario Santí. Ediciones Cátedra.
- Paz, O. (1993b). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. FCE.
- Portilla, L. (1956). *La filosofía náhuatl*. UNAM.
- Portilla, J. (1966). *La fenomenología del relajo*. Editorial Era.
- Ramírez, S. (1966). *El mexicano, psicología y sus motivaciones*. Editorial Pax-México.
- Ramos, S. (1927, mayo). *Antonio Caso. La campaña anti-positivista*. Revista Ulises. 1.
- Ramos, S. (1928). *Hipótesis. (1924-1927)*. Ediciones de Ulises.
- Ramos S. (1943). *Historia de la filosofía en México*. Centro de Estudios Filosóficos. México.
- Ramos, S. (1945). *El perfil del hombre y la cultura en México*. En J. Gaos. *Pensamiento de lengua española*. Editorial Stylo.
- Ramos, S. (1990a). *Obras Completas. T. I. Hipótesis. El perfil del hombre y la cultura en México. Más allá de la moral de Kant. Apéndice*. UNAM. México.
- Ramos, S. (1990b). *Obras Completas. T. II. Hacia un nuevo humanismo. Veinte años de educación en México*. Historia de la filosofía en México. UNAM.
- Ramos, S. (1997). *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*. FCE. España. (Publicado originalmente en 1940).
- Reyes, A. (1952). *Con la "x" en la frente*. Porrúa y Obregón.
- Salazar Mallén, R. (1968). *Samuel Ramos*. Cuadernos de cultura popular. SEP.
- Uranga, Emilio. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón.
- Vasconcelos, J. (1927). *Indología: Una interpretación de la cultura iberoamericana*. Agencia Mundial de Librería.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Colección Austral. Espasa-Calpe Mexicana.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México.
- Zea, L. (1952). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa y Obregón.
- Zea, L. (1953). *El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa y Obregón.
- Zea, L. (1972). *América como conciencia*. UNAM. (Publicado originalmente en 1953).
- Zea, L. (1974). *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. Porrúa.

José Gaos, precursor del pensamiento descolonizador: lo mexicano en filosofía¹

Desde hace tiempo se debate en nuestro país si existe realmente una filosofía mexicana o si debe seguirse hablando de filosofía “en” México.

Para responder a esta pregunta se requiere definir previamente ¿cuáles serían las condiciones que tendría que cumplir una filosofía para que logre su “naturalización”? Por ejemplo, sería extraño que se hablara de filosofía “en” Francia, “en” Alemania o “en” Inglaterra y no filosofía francesa, alemana o inglesa. En estos países ha habido grandes creadores, corrientes filosóficas influyentes y una actividad sostenida durante siglos, en las diversas ramas de la filosofía. Este es uno de los motivos por los cuáles la pregunta sobre su identidad sería extraña. La pregunta entonces es ¿por qué en Alemania, Francia o Inglaterra, la respuesta es positiva y en México negativa o dudosa?

El tema de la filosofía mexicana fue reflexionado, como se sabe, por José Gaos y sus discípulos, en la década de los cincuenta del siglo pasado.

José Gaos, como se sabe, fue uno de los filósofos más connotados del exilio español que no sólo expuso profundas reflexiones sobre los clásicos de la filosofía occidental a través de varios volúmenes, sino que también fue un acucioso analista de la filosofía de la filosofía hispanoamericana cuyo propósito era el de fundamentar el desarrollo de una filosofía propia.

En ese intento puso en marcha un programa de investigación al que contribuyeron una serie de discípulos y discípulas que poste-

¹ Este texto es un trabajo original preparado por el autor específicamente para la presente compilación.

riormente fueron importantes filósofos y filósofas. Uno de sus discípulos fue Leopoldo Zea, quien animó la filosofía latinoamericana y otras fueron Vera Yamuni o María del Carmen Rovira quien fundó el *Seminario permanente sobre la filosofía mexicana* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre otros y otras.

Lo primero que señala Gaos en sus reflexiones sobre la filosofía hispanoamericana es que, extrañamente, los propios mexicanos asumen una actitud negativa con respecto a su tradición, así como de poco reconocimiento de lo producido por sus compatriotas. En este sentido, Gaos es uno de los precursores de la crítica al colonialismo. Lo más absurdo, dice Gaos, es que se niegue algo que no se ha estudiado y mucho menos valorado.

El filósofo transterrado denunció la actitud de dependencia filosófica y luchó por fortalecer una reflexión hispanoamericana con una omisión: no le dio su lugar al pensamiento indígena.

A pesar de ello, podemos decir que Gaos, a partir de una labor ejemplar, le tomó el pulso a la filosofía mexicana, analizando las obras que se iban publicando de Antonio Caso, José Vasconcelos, Eduardo García Máynez, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Antonio Gómez Robledo, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Jiménez Rueda, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Joaquín Álvarez Pastor, Manuel Cabrera Maciá, Miguel Ángel Ceballos, Francisco Larroyo, Justino Fernández y otros más pero también da cuenta de las aportaciones de varios de sus discípulos y discípulas que investigaron sobre filósofos mexicanos como Victoria Junco, Monelisa Lina Pérez Marchand, Bernabé Navarro, Carmen Rovira, Vera Yamuni y otros. En su libro *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954) concentra varios de sus artículos sobre lo producido por filósofos mexicanos y en el libro titulado *En torno a la filosofía mexicana* (1952) va a exponer su concepción metodológica sobre cómo estudiar nuestra filosofía y superar muchos de los problemas con los cuales se enfrenta su correcta evaluación. En esta dirección, Gaos pronuncia una importante conferencia, el 1 de julio de 1951, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, como fin de un ciclo programado para abordar la filosofía del y de lo mexicano, titulada *Lo mexicano en filosofía*. Como se sabe, a fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta, se había constituido un grupo denominado *Hiperión* que había desarrollado una serie de activida-

des que buscaba reflexionar sobre nuestra circunstancia a partir de ciertos filósofos como Martín Heidegger, Jean-Paul Sartre, Merleau Ponty, Gabriel Marcel y otros (Hurtado, 2006). El antecesor de esta temática había sido Samuel Ramos, a partir de su obra *El perfil del hombre en México* (1934) y en la que sostenía que en México se había desarrollado una “cultura derivada de la greco-romana” pero que tenía que adoptar rasgos propios. Ramos también hacía una reflexión de tipo sociológico y psicológico. El grupo *Hiperión* busca profundizar en la temática desde una perspectiva filosófica.

En la conferencia que hemos mencionado, Gaos quiere contribuir con sus ideas a la problemática que han estado definiendo sus discípulos a través de artículos y conferencias y por ello dice que intenta “dar razón, razón de ser, del filosofar sobre lo mexicano—incluido en ello el mexicano—” (1996, p. 245).²

Para abordar este tema, Gaos empieza por preguntarse por lo que caracterizaría a algunas de las filosofías más relevantes. Lo primero que puede observarse en ellas es que domina una cierta forma de pensar como:

el panteísmo de la filosofía hindú, el interés primordialmente moral o eticismo de la filosofía china, el sentido visual u óptico, el “eidetismo”, de la filosofía griega, el racionalismo de la francesa, el empirismo de la inglesa o el pensar «trascendental» de la alemana. (p. 247)

Aquí podríamos decir que esas filosofías expresan las tendencias predominantes en la cultura de esos países. Por mi lado diría que el empirismo inglés está vinculado al hecho de que en esa zona se originó la Revolución industrial y la fundación del *iusnaturalismo* como la forma moderna de entender la formación del poder del Estado. En otras palabras, el predominio de una tendencia filosófica está vinculada a las condiciones económicas, políticas, científico-técnicas y culturales de cada región. Aquí entonces cabría la pregunta de si en México o Hispanoamérica (como le llamaba Gaos) existe una forma característica. La pregunta es difícil si mezclamos a tantos países: España, por ejemplo, como decía Ortega y Gasset es invertebrada y

² Aquí llamo la atención sobre la relación que establece José Gaos, entre “lo mexicano” que podría ser denominado como objetivista y “el mexicano” que aludiría a lo subjetivista.

con el tiempo todavía más; en América Latina podemos distinguir entre países que no tenían una cultura previa a la conquista española y al menos dos que tenían grandes culturas precedentes como México y Perú y si agregamos a Brasil, la situación se complica, sin embargo habría que buscar identidades como la colonización; la Independencia y la influencia de diversas filosofías que van acompañando a los procesos de modernización. Ahora bien, si nos preguntamos por una tendencia característica tal vez podríamos señalar la lucha en contra de la colonización económica, política y cultural y a favor de la independencia. Gaos, por cierto, no responde claramente a su propia pregunta.

Ahora bien, otra característica de las filosofías señalada por Gaos es la relación entre lo universal y lo particular. Aquí distingue su concepción con respecto al universalismo sin riveras y, por el contrario, considera en su conferencia que "quizá la única manera de que una filosofía sea universal estribe en que sea lo más nacional posible" (p. 247). Aquí se está pronunciando en contra de las concepciones como las kantianas, analíticas o tomistas. A mi juicio, la filosofía debe implicar esta relación con el propósito de que exprese una cultura ya su vez sirva para ella independientemente de que algunas de sus concepciones puedan ser útiles en otras latitudes. Esta perspectiva aplica particularmente en ciertas ramas de la filosofía como en los casos de la filosofía política, filosofía de la historia, ética, estética, etc. aunque en otras podría no aplicarse como en el caso de la lógica.

El filósofo transterrado agregaría otra característica de las grandes filosofías: Grecia, Italia, Francia, Inglaterra y Alemania han sido pueblos hegemónicos culturalmente y Grecia, Francia e Inglaterra han sido hegemónicos políticamente, aunque la gran filosofía no haya coincidido necesariamente con el momento culminante de dicha hegemonía. Esta característica no aplicaría a los países latinoamericanos ya que no hemos sido colonialistas sino más bien víctimas.

Otra característica es que algunos de esos pueblos han sido creadores de ciencia moderna, pero otros no. Lo que sí hay es un cierto nivel cultural entre los habitantes. Sin embargo, Gaos dice que:

el porvenir de la filosofía en general se presenta vinculado no solo a la cultura asimismo en general, sino, también, especialmente al de la hegemonía política mundial y radicalmente al de la voluntad de

hegemonía política y cultural –o voluntad que pudiera remplazar a esta. (p. 250)

En Grecia la ciencia supera a la cultura anterior basada en el mito, aunque la separación no es drástica como ocurre con los pitagóricos. En suma “sin ciencia no podría haber filosofía” (p. 252). Grandes filósofos han sido también científicos. En Husserl se da un intento de fundamentar la ciencia, Dilthey a partir de una filosofía de la vida busca fundamentar las ciencias del espíritu y así ocurre con Descartes, Kant o Locke. Esta característica tiene, en nuestro país, exponentes brillantes como Arturo Rosenblueth, pionero de la cibernética, pero los ejemplos son escasos.

En forma resumida diríamos que, si la filosofía surge en los grandes imperios, aquí tropezamos con una gran roca en el camino ya que México no ha sido y esperamos un país imperialista.

Luego Gaos afirma algo que hoy es discutible: “en la actualidad, la filosofía parece no ser sino una investigación de los sectores de la cultura humana y del hombre mismo difícil de distinguir de las «ciencias humanas»” (p. 253). Hoy no podríamos decir lo mismo. El ámbito de la ciencia social está distinguido del ámbito filosófico, aunque, a mi juicio, existan complejas relaciones que se complementan en la interdisciplina o en la transdisciplina, pero no se confunden.

Gaos sigue afirmando que “en la actualidad” (no olvidemos que el habla de la década de los cincuenta del siglo pasado) hay dos tendencias convergentes:

La tendencia a tomar los sectores de la cultura, objeto de las ciencias humanas y de la filosofía de la cultura, en su concreta circunstancia en torno al sujeto mismo filosofante y científico, y la tendencia a entender el dar razón de ser de estos objetos, o el método, ya no como un dar razón *esencial* de los existentes sino como un dar razón *existencial* de ellos. (p. 253)

Hacer ciencia de lo propio: el historicismo y el personalismo o reemplazar el método filosófico por el peculiar de la ciencia, existencialismo.

Gaos considera que en México se piensa que “no hay filosofía mexicana” como la francesa o alemana; se dice que no ha hecho una aportación a la filosofía universal y que solo importan las filosofías

extranjeras. Frente a ello Gaos considera que, si bien ha habido importación de filosofías, esta no ha sido mecánica sino *importación electiva* como lo hemos mencionado. Sobre la importación, el filósofo transterrado distingue “desde fuera y desde dentro”. “Importar con espíritu metropolitano que se traslada a la Colonia con espíritu colonial o el importar con espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente” (p. 256). Yo lo diría de otra manera: importar para reforzar una estructura de poder dominante o importar buscando que nuestro país transite hacia una nueva etapa superadora de la anterior como en el caso de la importación de las ideas de Rousseau por Morelos en la constitución de Apatzingán o del positivismo comteano por Gabino Barreda quien cambia el lema de Comte de “amor, orden y progreso” por el de “libertad, orden y progreso”. Gaos dice: “de la inserción de lo innovador importado en lo nacional se pasó a la inserción de lo nacional en lo innovador y en lo hegemónico” (p. 257).

Otros ejemplos de este proceso serían según Gaos, la filosofía de la existencia de Caso y la estética de Vasconcelos que “tienen un grado de consistencia y de originalidad plenamente igual al de muchos pensadores que figuran en las historias de la filosofía” (p. 258). Aquí Gaos tampoco alude a lo que después se ha llamado “eurocentrismo” pero sí señala la exclusión de muchos pensadores latinoamericanos en las historias de la filosofía tradicionales y remata diciendo que lo peor es que los mexicanos “habrían aceptado como autoevaluación propia la ajena ignorancia de ellos” (p. 259).

Gaos ubica esa posición como producto de la dependencia política de América con respecto a Europa que dejó “un espíritu de subordinación cultural” (p. 259). Por tanto, afirma, se debe reparar esa injusticia.

Lo expresado por Gaos es muy importante. Está señalando la contradicción entre los pensadores que importaban la filosofía con el propósito de conformar una nación independiente y los que no tienen, como parte de su análisis, esta voluntad, pero también está señalando como una filosofía es incorporada a una cultura. Está destacando el lado positivo de la importación de teorías frente al lado negativo.

De igual forma, critica a los que desconocen sus propios antecedentes o no los valoran y cómo contribuyen así al desconocimiento de nuestra filosofía por las grandes potencias.³

Sobre estas dos últimas ideas tengo dos comentarios: el primero es que hubiera sido más completo el análisis de las filosofías desde la perspectiva de la filosofía política que no fue practicada por Gaos, y el segundo, es que indica un problema que efectivamente ocurre en el caso de los grandes países imperialistas que no se limitan al dominio económico o político, sino que buscan una hegemonía también en el mundo del pensamiento.⁴

Gaos ha expuesto esta conferencia como culminación del ciclo promovido en torno a lo mexicano y es por ello que afirma que lo mexicano es producto de la “transculturación” indo-hispánica en el siglo XVIII. Aquí también faltó una reflexión sobre las identidades porque si bien la República mexicana empieza a surgir por razones culturales primero y políticas más tarde a fines del siglo XVIII y principios el XIX, luego se apoya esta mentalidad en el pensamiento de los pueblos originarios.

El filósofo hispano-mexicano considera que la reflexión sobre una filosofía de lo propio tuvo su origen en su maestro José Ortega y Gasset quien planteó la tesis de que la filosofía constituye la expresión de una cultura y que esta tesis fue propuesta aquí por Samuel Ramos. Agreguemos por nuestro lado que la tesis de Ortega nos parece correcta, pero en la España franquista se quiso abolir, en forma dictatorial las expresiones regionales y el resultado fue la profundiza-

³ Hoy mismo podríamos considerar que se mantiene en gran medida este desconocimiento, pero también que muchos de nuestros filósofos al no estudiar la función que ha tenido la filosofía previamente en nuestra historia, contribuyen a esta falta de reconocimiento. Aquí comentaré que en Barcelona se editó un disco en donde se registraba la filosofía española y catalana y en ella no se incluyó ¡al propio Gaos! Es decir, se le ninguneó. En descargo debemos decir que hay otros autores como José Luis Abellán que publicaron amplios libros sobre la filosofía del exilio. Hoy esta tarea ha continuado afortunadamente, pero si examinamos otras historias de la filosofía, los filósofos latinoamericanos no aparecen.

⁴ Hoy existe un dominio de la filosofía anglosajona cuyas academias solo valoran lo que se publica en inglés y sobre temas que a ellos les interesan. Lo peor es que las estructuras de poder nacionales admitan esa dependencia y exijan su cumplimiento para que un producto filosófico tenga validez como ocurre en CONACYT.

ción de una fragmentación a la que ha contribuido la llamada globalización. En nuestro caso, después de la Revolución Mexicana, se buscó también unificar al país a partir de una nueva ideología como sería la del “nacionalismo revolucionario” que solo proseguía el ideal del liberalismo tratando de hacer *tabula rasa* de las diferentes culturas que conformaban y conforman a la nación mexicana. Uno de los productos de la “globalización” fue, también aquí, la fragmentación y, por tanto, la emergencia de las culturas subyacentes. La pregunta que surge es si esas condiciones han dificultado que pueda desarrollarse plenamente una filosofía mexicana propiamente dicha.

Gaos es optimista y en torno a la actividad del grupo *Hiperión* dice que “Concretar circunstancialmente la filosofía de la cultura es sin duda un genial acierto teórico” y agrega: “Los objetos actuales de la filosofía se ordenan en esferas de circunstancialidad concéntricas desde el centro que es cada sujeto hasta la circunstancia de este más alejada de él, que es la de los objetos más abstractos y universales” (p. 261).

De igual forma, el maestro, critica la tesis del esencialismo ya que es absurdo hablar de una esencia fija del mexicano y el existencialismo que implica una construcción histórica y existencial de esas esencias. En esto, a mi juicio, tiene razón.

Gaos recomienda un orden: “florecimiento de la cultura en general, cultivo de la ciencia [...] voluntad de hegemonía política (¿?)⁵ o por lo menos cultural” (p. 262)

Fue por esa vía que Leopoldo Zea y otras y otros discípulos de Gaos prosiguieron sus investigaciones dando lugar a importantes rescates de autores.

Lo sintomático fue que otras corrientes como la filosofía analítica, el marxismo o la metafísica, no tomaron a su cargo la tarea del rescate de nuestro pensamiento filosófico. La pregunta sería ¿por qué? Una respuesta rápida en el caso de la filosofía analítica en su versión original sería su rechazo para tratar lo particular (que, según los autores clásicos constituiría un ámbito exclusivo de las ciencias) así como su menosprecio a la historia general y regional. En el caso del marxismo también en su sentido ortodoxo, encontraríamos una

⁵ Interrogantes más, Gabriel Vargas Lozano (GVL).

concepción universalista (salvo en el caso de José Carlos Mariátegui) y una forma limitada de entender el tema de la nación y sus identidades⁶ y finalmente, en el caso de la metafísica como se ha practicado en México, una preferencia por la filosofía griega o concepciones ontológicas alejadas del análisis social inmediato.

Es también sintomático que los que cultivaron (y cultivan) las anteriores filosofías no hubieran ofrecido razones por las cuáles no sería necesario proseguir por la vía abierta por Gaos y proseguida por Zea y otros discípulos.

En este sentido, en 1967 tres discípulos de Gaos: Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Luis Villoro, se distancian de las posiciones de Gaos y del historicismo (Zea et al., 1968, p. I-VIII) promoviendo la filosofía analítica que si bien busco llenar un vacío dentro de la filosofía mexicana como lo fue la falta de estudios más actuales sobre la lógica simbólica y el lenguaje, lo que se abandonó fue el rescate de nuestros filósofos y sus tradiciones así como la forma en que la filosofía cumple una función en la educación, en la ideología, en la política y en la cultura.

Habría que agregar que ninguno de los mencionados hizo un análisis sobre las propuestas de Gaos o Zea a través de sus obras, sino que lo que hicieron fue deslindarse del pasado y plantear las nuevas posiciones a partir de las cuáles debería transitar la filosofía mexicana para alcanzar su modernización.

Conclusiones

Después de todo lo que se ha comentado hasta este momento ¿cuáles pueden ser las conclusiones a que podemos llegar?

1. Por lo general, en nuestro país se estudia, enseña y difunde en los sistemas educativos, una filosofía “en” México, es decir, como un “saber importado”, independientemente de dónde se origine una filosofía: Francia. Inglaterra, Alemania, Italia, la

⁶ En el caso de la filosofía marxista desarrollada en México, solo encontramos dos autores que han tratado el tema del indígena (Alberto Saladino) y el de la nación (Ana María Rivadeo).

Ex URSS, etc. A mi juicio, toda filosofía, traída de donde sea, requiere ser repensada a partir de nuestras propias circunstancias y problemáticas. Entonces la filosofía ya no sería “en” sino “de”. En este sentido, Antonio Gramsci hablaba de la “traducción necesaria de los lenguajes científicos y filosóficos”.⁷

2. Considero necesario combatir el colonialismo mental, así como el eurocentrismo o cualquier centrismo que surja. Durante muchos años se ha dado preferencia a ciertas concepciones filosóficas y se ha excluido a filosofías como las de Asia, Oriente o África. Considero muy importante conocer las perspectivas de sus filósofos para que se enriquezcan nuestros planteamientos.
3. Por otro lado, durante toda la historia de nuestro país: desde el mundo indígena hasta hoy, han existido propuestas originales que conforman nuestra reflexión filosófica. Lo que hay que hacer es rescatarlas y hacerlas valer en nuestro pensamiento.
4. Considero que, si bien es positivo que estudiemos las características de una determinada filosofía o un determinado filósofo, lo más importante es qué podemos decir nosotros aquí y ahora. Para seguir la imagen de Gaos, en círculos concéntricos de lo particular a lo universal y de lo universal a lo particular.
5. Es necesario proseguir la labor de rescate de nuestra filosofía. Existen muchas tareas pendientes y su realización tiene el significado de establecer las bases de las nuevas filosofías por surgir.
6. En último lugar, pero no al último, debemos retomar la lucha de Gaos por un pensamiento independiente y situado, aunque tengamos que incorporar todas las aportaciones que han hecho filósofos posteriores hacia la conformación de una filosofía latinoamericana.

⁷ Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. (pp. 72-80). Ediciones Nueva Visión.

Bibliografía

- Gaos, J. (1996). *Obras completas. Tomo VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México.* (L. Zea, Pról. y F. Salmerón, Ed. y notas). UNAM.
- Gramsci, A. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Ediciones Nueva Visión.
- Hurtado, G. (Introd. y selec.). (2006). *El Hiperión.* Biblioteca del Estudiante Universitario. UNAM.
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcárcel, J. L., Villegas, A. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México.* Revista de la Universidad de México. XXII (5), I-VIII. UNAM. <https://www.revistadelauniversidad.mx/releases/0f8fa60b-77f1-4703-aab9-343aeb102afc/5>

La polémica Caso-Lombardo sobre la educación socialista (revisitada)¹

Durante los años 1933, 1934 e inicios de 1935, se presentaron en nuestro país, dos polémicas que tuvieron un especial significado en la definición de la orientación política e ideológica de aquel período: una de ellas fue en torno a la autonomía universitaria y otra, sobre dos concepciones del mundo y de la vida: el espiritualismo cristiano y el materialismo dialéctico.

La polémica involucró a todos los sectores de la sociedad y tuvo su expresión en las plazas; las universidades; las iglesias; la Cámara de diputados; los sindicatos, los partidos y, desde luego, en los medios de comunicación, sin embargo, podríamos decir que fueron dos pensadores, los que concentraron los elementos principales del debate: el maestro Antonio Caso y su antiguo discípulo, Vicente Lombardo Toledano. Ellos representaron el choque entre las fuerzas progresistas y las conservadoras que estaban confrontándose para definir el rumbo futuro del país.

En lo que sigue, voy a analizar, de manera particular, las posiciones de los dos autores hasta 1935 ya que en fechas posteriores se registrará, como es lógico, una evolución de su pensamiento.

De igual forma, abordaré más el aspecto filosófico, aunque poniendo de relevancia el verdadero trasfondo que fue el político e ideológico. Aquí ocurrió lo mismo que en el famoso debate de Lenin contra los empiriocriticistas en donde lo importante es el debate político que se expresa a través de posiciones teóricas.

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2005). La polémica Caso-Lombardo sobre la educación socialista (revisitada). En G. Vargas Lozano, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León; Universidad Autónoma de Nuevo León.

Antonio Caso fue el primer filósofo profesional del siglo XX. Nació en la Ciudad de México en 1883 y murió el 6 de marzo de 1946. Fue uno de los más fieles seguidores de Justo Sierra y, como tal, partícipe de proyectos educativos tan trascendentales como la fundación de la Escuela de Altos Estudios (de la que fuera director en 1913, 1919, 1920 y 1921) y la Universidad de México (hoy UNAM), de la que, por cierto, fuera Rector del 7 al 11 de mayo de 1920 y del 12 de diciembre de 1921 al 28 de agosto de 1923. Caso fue, más tarde, director de la Facultad de Filosofía y Letras entre 1930 a 1932. En 1915 publica su primer libro *Problemas filosóficos* que constituye una defensa de la metafísica y luego, en 1916, *La existencia como economía y caridad* (republicado posteriormente) en donde concentra su concepción del mundo y al que le siguieron muchos textos más.² Caso ha sido considerado, por Francisco Miró-Quesada, como uno de los integrantes de la filosofía latinoamericana que tuvieron la función de patriarcas fundadores, al lado de Vasconcelos, Vaz Ferreira, Alejandro Korn, Molina, Deustua y Fârias Brito.³

Caso expuso su concepción personal en su libro: *La existencia como economía, desinterés y caridad* (1916), que se considera como una anticipación de la concepción de Bergson. Fue un apasionado polemista⁴ que defendió, a capa y espada, sus posiciones. Después de transcurrida la Revolución Mexicana, Caso se adjudicó el papel, junto a los miembros del Ateneo, de precursor ideológico de dicho movimiento por su crítica al positivismo. Aquí habrá que decir, como

² La obra de Antonio Caso fue compilada por la Dra. Rosa Krauze de Koltieniuk en XII volúmenes publicados por la UNAM.

³ Miró-Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE. México.

⁴ Las polémicas protagonizadas por Caso fueron: con Agustín Aragón en 1911, sobre la fundación de la Universidad de México; sobre la naturaleza científica y filosófica de la historia con el mismo Aragón en 1920; sobre el porvenir de América Latina, en 1922, con Francisco Bulnes; en 1923, sobre el sentido del Imperio de Maximiliano, con Manuel Puga y Acal; en 1927 con Samuel Ramos sobre el sentido de su magisterio; en 1935 con Zamora y Lombardo sobre la libertad de cátedra y la educación socialista; con Eduardo Pallares, en 1935, sobre los fenómenos de la conciencia; en 1936, sobre las "pruebas de la existencia de Dios" con Alfonso Junco y en 1937 con Guillermo Héctor Rodríguez sobre el neokantismo.

lo han considerado Pedro Henríquez Ureña y en fechas recientes, la Dra. Carmen Rovira, que se trata de un mito ya que el grupo del *Ateneo de la Juventud* no surgió para combatir a la dictadura de Díaz sino como expresión de la inquietud intelectual de un grupo de creadores que posteriormente tomarían, en forma individual, diversas posiciones frente a la difícil situación por la que atravesaba el país.⁵ Los verdaderos precursores ideológicos de la Revolución fueron los hermanos Flores Magón, desde el anarco-sindicalismo y positivistas como Andrés Molina Henríquez, autor de *Los grandes problemas nacionales* (1909). Paradójicamente, fue uno de los discípulos de Caso, el joven abogado Vicente Lombardo Toledano, quien contribuyó a la construcción de dicho mito en su ensayo titulado *El sentido humanista de la Revolución Mexicana* y publicado en 1930. En efecto, Lombardo dice sobre la generación del Ateneo, lo siguiente:

Por primera vez, después de largo y lastimoso mutismo de la clase intelectual de México, ante nuestros más graves problemas morales (la generación del Ateneo) refutó públicamente la base de la dictadura. Contra el darwinismo social opuso el concepto de libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los "primeros principios"; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los aptos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes. (1930, diciembre, p. 96)⁶

¿Por qué decimos que fue un mito? por varias razones: los ateneístas (salvo excepciones) no eran políticos; Caso sostenía posiciones porfirianas y se opuso a la Revolución Mexicana; su antipositivismo implicaba, como veremos una defensa del espiritualismo, pero, además, dicho grupo contaba con el apoyo del régimen a través de Sierra. Lo que ocurrió es que muchos de los ateneístas redefinieron su posición en el período posrevolucionario.

⁵ Rovira, M.^a del C. (1997). El Ateneo de la juventud. En *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM.

⁶ Republicado en Caso, A., Reyes, A., Henríquez Ureña, P., González Peña, C., Escofet, J., Vasconcelos, J. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. (3a. ed. revisada y aumentada, J. Hernández Luna, Pról., notas y apéndices). UNAM.

Por su lado, Vicente Lombardo Toledano, nació en Teziutlán, Puebla el 16 de julio de 1894 y murió el 16 de noviembre de 1968. Fue un dirigente político e intelectual que desarrolló un papel fundamental en la consolidación del sindicalismo mexicano y latinoamericano; hombre de acción, poseía una rica formación filosófica, científica y literaria poco común entre los líderes políticos de nuestro país. Estudió en la célebre Escuela Nacional Preparatoria, fundada por quien era considerado por el propio Lombardo, como “el más importante educador de México”, el Dr. Gabino Barreda, introductor del positivismo; formó parte de la llamada *Generación de 1915*; fundó en 1916 la *Sociedad de Conferencias y Conciertos*; fue el discípulo más estimado de don Antonio Caso; secretario de la Universidad Popular Mexicana; participó en la formación de sindicatos de maestros en el Distrito Federal y fue miembro de la Confederación Regional Obrera Mexicana. Impartió clases de ética y su primer libro se tituló, *Apuntes de Ética y definiciones de derecho público*. (2012). Recibió el grado de profesor de filosofía y más tarde el de doctor, en la Escuela de Altos estudios. Fue Oficial mayor del gobierno de D.F.; Jefe del Departamento de biblioteca en la SEP cuando era secretario José Vasconcelos. En 1922 fue nombrado director de la ENP y organizó el Primer Congreso de Escuelas Preparatorias de la República. Al siguiente año fue nombrado miembro del Comité Central de la CROM y a finales de ese año, Gobernador interino del Estado de Puebla ya que el titular, Froylán C. Manjarréz, se había sumado a la rebelión de Adolfo de la Huerta. En 1927, crea la Federación Nacional de Maestros. En 1929 inicia una polémica en el periódico *Excelsior* sobre la necesidad de una reforma educativa basada en la ciencia y en los ideales de la Revolución mexicana.

En junio de 1931, durante el VIII Congreso Nacional de Estudiantes (efectuado del 14 al 24 del mismo mes) pide al Consejo de la Universidad Nacional, convoque al Primer Congreso Nacional de Universitarios Mexicanos. En 1932 es electo secretario general de la Federación de Sindicatos Obreros del D.F y el 11 de enero de 1933 fue designado director de la Escuela Nacional Preparatoria. Como podemos observar, Lombardo desarrollaba, en aquellos años una actividad muy intensa en la política y en la academia. Es conocido que en su calidad

de dirigente político apoyó la expropiación petrolera y desarrolló una corriente política e ideológica.⁷

El primer congreso de universitarios mexicanos

Como hemos dicho, el 30 de mayo de 1933, un grupo de personas encabezadas por el químico Roberto Medellín, Rector de la UNAM; Vicente Lombardo Toledano y Julio Jiménez Rueda así como los estudiantes Luis Martínez Mezquida y Manuel Boneta, representantes de la Confederación Nacional de Estudiantes, lanzaron la convocatoria para la realización del 7 al 14 de septiembre, en la Escuela Nacional Preparatoria, del Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, bajo el objetivo de “dar una orientación a la enseñanza universitaria que esté más de acuerdo con el momento actual que vivimos” y en el que se abordarían temas de carácter administrativo y docente; de orientación técnica; relaciones escolares y “de la importancia social de la universidad en el mundo actual”.⁸

Condiciones históricas

¿Cuál era la situación histórica que rodeaba a esta polémica?

A grandes rasgos diría, en primer lugar, que habían triunfado dos de las revoluciones más trascendentes del siglo XX: la Revolución Mexicana de 1910 y la Revolución Rusa de 1917. La primera se en-

⁷ Para una semblanza más amplia de Vicente Lombardo Toledano consultar Vargas Lozano, G. (S/F). *Vicente Lombardo Toledano*. Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana. UAM-Unidad Iztapalapa. Centro de documentación en filosofía latinoamericana e ibérica. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/11/Vicente_Lombardo_Toledano.pdf

⁸ Convocatoria para el Congreso de Universitarios Mexicanos. (mayo-junio de 1933). En *Revista Universidad de México*, VI (31-32), 125-126. <https://goo.su/mOWkn4Q> También disponible en: Lombardo Toledano, V. (1955). Convocatoria para el Congreso de Universitarios Mexicanos. En *Obra histórico-cronológica*, T II. 4. 1933. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano.

contraba en proceso de consolidación política y social y la segunda, al definirse como socialista, había producido, en todo el mundo, la extraordinaria esperanza del inicio de una nueva sociedad alternativa al capitalismo. Estas revoluciones ocurrieron después de la terrible Primera Guerra Mundial que mucha gente olvida que había dejado un saldo de 17 millones de muertos.

En segundo lugar, el capitalismo había desembocado, en 1929, en una de sus crisis más profundas y muchos especialistas consideraban que estaba cerca su derrumbe. Más tarde, el capitalismo pudo sortear la crisis implantando, como se sabe, la estrategia propuesta por Keynes frente a la de Von Hayek –el neoliberalismo– que es la que se ha aplicado mundialmente desde la década de los ochenta por los grandes poderes que controlan la economía mundial.

En tercer lugar, entre el segundo lustro de los años veinte y el primero de los treinta, habían surgido en Europa dos movimientos similares que tendrían terribles consecuencias para la humanidad: el fascismo y el nazismo. En Italia, en el año de 1925, Mussolini había llegado al poder. El 8 de noviembre de 1926, el extraordinario pensador y dirigente político, Antonio Gramsci, fue arrestado y dos años más tarde condenado a 20 años de prisión. En Alemania, Adolfo Hitler había sido nombrado Canciller y al año siguiente, para desgracia del mundo, llegaría a la Presidencia de Alemania. Su movimiento había asesinado a muchos dirigentes de la izquierda alemana simbolizada por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo y en *Mein Kampf*, Hitler, había sostenido sus tesis racistas, ultra-nacionalistas; imperialistas del “espacio vital” y la terrible ideología de que los judíos llevaban el comunismo en la sangre.

Era entonces no sólo un momento muy difícil en el campo internacional sino los inicios de una noche negra del fascismo y los nubarrones de una confrontación mundial. Toda esta lucha mundial se manifestaba también en nuestro país, en donde, una vez que había transcurrido la Revolución Mexicana, con un millón de muertos, se trataba de consolidar las instituciones del Estado. México se encontraba viviendo, de igual manera, una crisis económica y diversas revueltas políticas. Había accedido al poder Plutarco Elías Calles “el Jefe Máximo” y se elegía dominado a un nuevo presidente que parecía representar la continuidad. La década del treinta será un período

verdaderamente extraordinario: recordemos que se libraron las batallas para fortalecer al Estado como la expropiación petrolera y se recibieron a miles de exiliados españoles a causa de la derrota de la República en 1939.

En el campo de la educación, la situación había sido la siguiente: durante el período colonial y parte del independiente, la Iglesia católica había dominado la educación hasta que se formulan las Leyes de Reforma. En 1867, las fuerzas liberales encabezadas por Benito Juárez derrotan al Imperio de Maximiliano y el nuevo gobierno, adopta dos medidas fundamentales y definitorias para la modernización del país: la primera fue la adopción, como función de Estado, de impartir educación; y la segunda, la definición de su orientación teórica e ideológica que, como sabemos, fue la del positivismo comteano, hecho que provoca una fuerte y prolongada polémica no sólo con los conservadores sino también con los liberales. A partir de esta orientación, se funda la Escuela Nacional Preparatoria; se impulsa la investigación; se crean nuevas sociedades y publicaciones científicas. En mi opinión, se debe distinguir este grupo que integraron Barreda y sus discípulos, Porfirio Parra, Agustín Aragón (fundador de la *Revista Positiva*), Horacio Barreda y otros; del grupo llamado *Los científicos* que integraban Macedo, Bulnes, Limantour y Sierra, entre otros, y que se integraron a la dictadura en el último período.

El positivismo comteano fue combatido por Justo Sierra, quien sostenía un evolucionismo spenceriano y por los miembros del Ateneo de la Juventud que adoptaron una posición espiritualista. Fue por ello que los positivistas ortodoxos alrededor de la *Revista positiva* no formaron parte de la fundación de la Universidad Nacional en 1910.

Las dos figuras principales que influirán en la educación superior, después de la Revolución de 1910 serán: Antonio Caso y José Vasconcelos. El primero no se había comprometido con aquel movimiento, mientras que el segundo había sido partidario de Francisco I. Madero. El debate sobre la educación se había concentrado entre quienes consideraban, que debería ser laica, pragmatista, racionalista o positivista y quienes mantenían la tesis del espiritualismo y la presencia de la religión católica.

Como hemos mencionado, en 1930, Vicente Lombardo Toledano, publicó su ensayo titulado *El sentido humanista de la Revolución Mexicana* pero resulta interesante confrontar esa opinión con la que expresa el mismo Lombardo en 1963 cuando nos ofrece una reflexión más crítica en su prólogo al libro *Idealismo vs Materialismo Dialéctico*, que recoge el debate que tuvo con Antonio Caso: “el positivismo – dice Lombardo- era indudablemente falso como doctrina del desarrollo de la sociedad orientado hacia el progreso” (1963, p. 11). Por mi lado, considero que, a pesar de que Lombardo tiene razón, no se refiere a la importancia que tuvo esa filosofía en el impulso de una mentalidad científica en un medio en que había predominado una concepción religiosa y anticientífica. La idea era acceder a una sociedad moderna que se identificaba con la industrialización. Ahora bien, el positivismo comteano, sostenía concepciones equivocadas desde el punto de vista epistemológico (por ejemplo, su reducción fisicalista) y social (una sociedad tecnocrática que no dejaba lugar a la democracia. Pero en aquellos momentos se trataba de romper el monopolio de la escolástica; impulsar el desarrollo industrial en un país predominantemente agrario y tratar de poner un orden a la nación. Aún más, mi tesis es que el positivismo no fue, como se considera oficialmente, “la filosofía del porfiriato” ya que este no tuvo “filosofía oficial”. Preciso: la filosofía positivista, en su versión comteana, fue la teoría oficial del gobierno Juarista. A partir del gobierno de Díaz, lo que se presentó fue un debate en torno a la orientación de la educación en la que se manifestaron las luchas políticas en el interior del Estado y a partir de los inicios del siglo XX fue combatido desde el propio régimen porfiriano.

Pero, en el texto mencionado, Lombardo mismo dice que si bien el positivismo era falso como ideología:

no lo era, en cambio, como sistema pedagógico para el bachillerato, que según la clasificación de las ciencias de Augusto Comte y Herbert Spencer, transmitía las enseñanzas partiendo de lo general a lo concreto, de lo simple a lo complejo, desde la matemática hasta la sociología, pasando por la astronomía, la física, la química, la biología y la sicología. (1963, p. 12)

Y agrega que si bien era falso el positivismo:

todavía más falsa (era) la filosofía bergsoniana, porque como la rama más subjetiva de la filosofía idealista –la conciencia es anterior a la naturaleza y tiene un origen divino– daba a la categoría religiosa la prioridad sobre todos los valores que mueven al hombre. (p. 12)

Y hace dos preguntas: primera: “¿Podría ser esa “filosofía de la intuición” la que explicara lo que pasaba en México y en el mundo?” segunda: “¿Podría servir al pueblo que destruía con las armas y con vehementes protestas su largo pasado doloroso y trataba de hallar su ruta hacia nuevas metas?”.

En otras palabras, se trataba de saber cuál sería la orientación que seguiría el Estado en aquel período. La fundamentación de la forma en que entendía Lombardo la función de la filosofía, la encontramos en un interesante libro titulado *Las corrientes filosóficas en la vida de México* (1963).⁹ En este libro sostiene que existen dos formas de difusión de la filosofía: una a través de la docencia y otra que influye en la vida política, social e ideológica de un país. Lombardo hará una exposición de la forma en que la filosofía ha influido en La Colonia; la Independencia; la Reforma y la Revolución.

Desde esta perspectiva, de lo que se trataba en aquellos años y también de los que se trata hoy, en la actual coyuntura es saber ¿cuál debe ser la orientación que debe seguir el Estado en la política y en la educación? lo cual significa plantearse ¿qué es lo que se quiere hacer con el país? En el porfiriato que, a pesar de la opresión a que había sido sometido el pueblo, se había avanzado en el desarrollo económico, era necesaria una educación basada en la ciencia, la libertad de creencias y la democracia. Una vez que se produjo la Revolución y se dio lugar a la Constitución del 17, se requería un impulso que correspondiera al momento que se vivía en aquel período.

Se requería, entonces, dar un paso más en la orientación de la educación. Es por ello que se pensó en la educación socialista.

⁹ La maestra Marcela Lombardo me relató la historia de este libro que es producto de una injusta exclusión que le hicieron los organizadores del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en la Ciudad de México, al impedirle presentar una ponencia. Por tal motivo, el maestro Lombardo distribuyó su trabajo directamente entre los participantes.

Pero la educación socialista no fue una idea exclusiva de Lombardo sino producto de una prefiguración que se encontraba entre las opciones que surgían en el horizonte histórico de aquellos años.

Los antecedentes son los siguientes:

La consolidación de la Revolución Mexicana se consagró en la Constitución Mexicana y en especial, en el artículo tercero que decía:

La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 16 de diciembre de 1919, Art. 3)

Los antecedentes de la propuesta socialista en la educación son:

- Congreso Internacional de Universidades reunido en Montevideo en marzo de 1931.
- Congreso Pedagógico Nacional en 1932
- Primer Congreso Iberoamericano de estudiantes. mayo de 1933, en San José de Costa Rica.
- XI Congreso Nacional de Estudiantes de México en Veracruz en 1933.

En diciembre de 1933, el PNR declaró que se comprometía a reformar el artículo 3º. “suprimiendo la escuela laica e instituyendo la escuela socialista como base de la educación primaria elemental y superior”.

El antecedente inmediato de este Congreso fue la solicitud que hizo el IX Congreso Nacional de Estudiantes celebrado del 14 al 24 de junio de 1931 al Consejo de la UNAM.

Primer Congreso de Universitarios Mexicanos

Durante los días 7 al 14 de septiembre, se llevó a cabo, entonces, en la Ciudad de México, el Primer Congreso de Universitarios Mexica-

nos. La inauguración tuvo lugar en el Anfiteatro Bolívar de la Escuela Nacional Preparatoria y la presencia del presidente de la República, Gral. Abelardo L. Rodríguez, el secretario de Educación Pública, Narciso Bassols, el Rector de la UNAM, Quim. Roberto Medellín, el Rector de la Universidad de Guadalajara, Enrique Díaz de León, el cuerpo diplomático, el presidente de la Confederación Nacional de Estudiantes Guillermo G. Ibarra; como miembros honorarios, Antonio Caso y Narciso Bassols y la representación de casi todas las Universidades del país. La asistencia de estas personalidades permitía deducir que no se trataba de una reunión más sino de la mayor importancia nacional.

La delegación de la UNAM estaba integrada por el Rector de la UNAM, Quim. Roberto Medellín, el director de la Escuela Nacional Preparatoria, Vicente Lombardo Toledano, el Dr. Ignacio Chávez, el Dr. Julio Jiménez Rueda, el Ing. Ricardo Monges López y el abogado Luis Sánchez Pontón.

Uno de los temas principales fue la mesa "posición ideológica de la Universidad frente a los problemas del momento" y también "Importancia social de la Universidad en el momento actual".

La segunda comisión del Congreso estaba integrada por Lombardo, como presidente, Ramón Córdova como vicepresidente y los estudiantes José González Beytia y Fidencio de la Fuente. Las conclusiones que se publicaron el 12 de septiembre de 1933 consideran:

Primera. Las universidades y los institutos de carácter universitario del país tienen el deber de orientar el pensamiento de la nación mexicana.

Segunda. Siendo el problema de la producción y de la distribución de la riqueza material, el más importante de los problemas de nuestra época, y dependiendo su resolución eficaz de la transformación del régimen social que le ha dado mexicana contribuirán, por medio de la orientación de sus cátedras y de los servicios que sus profesores y establecimientos de investigación, en el terreno estrictamente científico, a la substitución del régimen capitalista, por un sistema que socialice los instrumentos y los medios de la producción económica.

Tercera. Las enseñanzas que forman el plan de estudios correspondientes al bachillerato obedecerán, al principio de la identidad esencial de los diversos fenómenos del Universo, y rematarán con la enseñanza de la filosofía basada en la naturaleza.

La Historia se enseñará como la evolución de las instituciones sociales, dando preferencia al hecho económico como factor de la sociedad moderna; y la Ética, como una valoración de la vida que señale como norma para la conducta individual el esfuerzo constante dirigido hacia el advenimiento de una sociedad sin clases, basada en posibilidades económicas y culturales semejantes para todos los hombres.

Cuarta. Considera que las Universidades contribuirán al conocimiento de los recursos económicos del país; las condiciones biológicas y psicológicas de la población, así como las características del régimen de gobierno.

Quinta. Define un apoyo a la formación de investigadores y técnicos "en forma vitalicia".

Sexta. Establece el servicio social obligatorio para los que hubieran obtenido el grado. (Caso et al., 2008, p. 24-25)

El debate entre Caso y Lombardo se presenta en torno a la tercera conclusión.

Caso dice:

1. La Universidad es una comunidad de cultura.
2. La cultura es elaboración de valores.
3. La Universidad es una comunidad cultural de investigación y enseñanza "jamás preconizará oficialmente como persona moral, credo alguno filosófico, social, artístico o científico" (p. 26). La razón de ello es que es una comunidad de investigación y la verdad está en evolución.

Además, aunque debe ayudarse a la clase proletaria, no debe preconizarse una teoría. "La filosofía del colectivismo, el materialismo histórico, es una tesis actualmente falsa" (p. 30).

Caso además critica la tesis de la "identidad esencial de los fenómenos de la naturaleza" y finalmente, amenaza con retirarse de la Universidad si se aprueba la propuesta.

Considera que la filosofía no se basa en la naturaleza sino en la cultura. La filosofía tiene dos órdenes (natural y cultural) y la Historia, no es la evolución de las instituciones sino "esencialmente el conocimiento del individuo" (p. 31).

Finalmente aboga por la libertad de cátedra.

Antes de ofrecer la respuesta de Lombardo, ¿qué podemos decir hoy, desde nuestro punto de vista, sobre estas tesis?

Caso presenta diversas tesis. La primera es la de la autonomía universitaria y la libertad de cátedra.

Desde mi punto de vista y si es bien entendida, la autonomía universitaria, en cualquier circunstancia, es un valor esencial de la investigación y la docencia. Caso tiene razón en que la Universidad debe gozar de ciertas condiciones que la subordinen a los poderes políticos. Y esto vale para las Universidades públicas y privadas. Ya Kant decía en su ensayo “¿Qué es la ilustración?” que si el príncipe (o gobernante) deseaba opinar sobre cuestiones teóricas podía hacerlo si se presentaba como un igual, es decir, como un investigador.

En nuestro país, es interesante recordar la argumentación de Justo Sierra en su texto enviado a la Cámara de diputados, el 26 de abril de 1910, en donde afirma que: “La enseñanza superior no puede tener, como no tiene la ciencia, otra ley que el método, éste será normalmente fuera del alcance del gobierno” (ANUIES, 1979, p. 3). Su tesis es que la Universidad crea ciencia laica y requiere tener “un cuerpo suficientemente autónómico dentro del campo científico, pero que es, al mismo tiempo, una Universidad oficial” (p. 7).

Se trata, no solo de la capacidad de administrarse sino de la no-intervención del gobierno o de otras fuerzas políticas, económicas o ideológicas, en la definición de los objetivos y métodos empleados en la docencia y la investigación; significa la definición de un territorio para la libre discusión de las ideas.

El problema radica en las condiciones coyunturales en que se ejerce la autonomía. En un momento dado, como en el caso del porfirato y en el de 1929 (ley del 10 de julio) con Emilio Portes Gil, la autonomía será letra muerta; en otro, como ocurrió en octubre de 1933, será absoluta, en el caso de la ley del 19 de octubre, bajo la presidencia de Abelardo L. Rodríguez; en otros más, las fuerzas conservadoras se han refugiado tras la autonomía universitaria para oponerse a un estado revolucionario y en otros, las fuerzas progresistas la han considerado como una defensa frente al estado conservador. Así que las modalidades adoptadas, dependen del estado que guarde el debate político e ideológico.

A raíz de las conclusiones del Congreso, las fuerzas conservadoras toman la rectoría; expulsan al rector y a los directores, entre ellos a Lombardo.

Es nombrado rector Manuel Gómez Morín hasta su renuncia en octubre de 1934. En noviembre se nombra al Dr. Fernando Ocaranza hasta septiembre de 1935, quien es sustituido por Luis Chico Goerne hasta junio de 1938 que es substituido por Gustavo Baz, lo cual significa la restauración de las relaciones con el gobierno.

La autonomía universitaria no se reglamentará sino hasta 1980, bajo el régimen de José López Portillo.

Tenemos entonces dos cuestiones:

- Una primera es la necesidad de que se preserven las condiciones de independencia académica y administrativa que debe gozar una institución para su desarrollo, y
- Una segunda, la influencia que ejerce la estructuración del poder, en una situación dada para que cumpla una función con respecto a la corriente dominante.

En aquel momento se exigía que la Universidad cumpliera las funciones del Estado Revolucionario, pero hubo una violenta oposición por parte de la derecha. En otras palabras, la autonomía universitaria sirvió para que los grupos conservadores pudieran mantenerse en esa posición. Así que en forma abstracta y como principio que debe ser sostenido, Caso tenía razón, pero el uso específico que se le daba a la libertad de cátedra y la autonomía universitaria era otro.

Caso perdió la votación aquel día, pero ganó una batalla al no considerarse a la Universidad en la reforma al artículo tercero de 1934 y que consagraba la educación socialista.

Pero Caso había concentrado su discurso en una argumentación sobre otros aspectos.

1. Decía que el “materialismo histórico” era falso.
Yo creo que se puede corregir la frase: “lo que entendía Caso por materialismo histórico era falso” pero no el materialismo histórico que ha sido un método histórico que ha hecho aportaciones extraordinarias al conocimiento. Baste nombrar a Pierre Vilar, Eric Hobsbawm, Thompson, Perry Anderson y tantos otros historiadores para confirmarlo.
2. Considera que la filosofía no se basa en la naturaleza. Aquí hay un medio argumento porque si bien la filosofía no se reduce

a la ciencia natural (que es lo que reivindica la resolución del Congreso) tampoco se puede decir que se base exclusivamente en los valores culturales. En otras palabras, ni reduccionismo científico ni reduccionismo culturalista.

3. Finalmente dice que la Historia es el conocimiento de los individuos. La historia es la evolución compleja de las formaciones económico-sociales, pero también producto de la acción de los individuos y de las fuerzas sociales.

En torno a las respuestas de Lombardo:

Sobre el tema de los valores, Lombardo preguntaba si todos los valores tenían el mismo peso específico como el estético, el económico, el religioso, el lógico y si no había jerarquías.

“No hay régimen histórico que no haya tenido a su servicio una manera de pensar la vida” (Lombardo Toledano, 1963, p. 35). A los alumnos se les debe formar un criterio. Por ejemplo, en la idea de la génesis del mundo ¿cuál va a ser el criterio? Un criterio flexible de la ciencia que no tiene la religión y especifica que no se trata de proclamar una doctrina sino una tesis científica y moral.

Por otro lado, Lombardo dice que al pronunciarse por el naturalismo se trata del progreso de la ciencia.

Y en el caso de la Historia, ésta no puede ser la biografía de los grandes hombres sino la evolución de las instituciones.

El debate de 1934-35 en *El Universal*

Estas cuestiones van a ser objeto de un debate más amplio en el periódico, *El Universal*.

La polémica se inicia entre Antonio Caso y Francisco Zamora en dicho periódico y dura desde el 21 de diciembre de 1934 en que Caso publica su artículo “El dilema del socialismo materialista” hasta el 4 de marzo de 1935 en que Zamora publica su artículo “El ocaso de una semipolémica”.

Ahora bien, Lombardo inicia el debate el 16 de enero de 1935 con su artículo titulado “El reclusamiento del espíritu” y termina el 12 de

abril del mismo año con el artículo de Caso titulado “Pompa fúnebre de un renegado claudicante”.¹⁰

¹⁰ Antonio Caso publicó *El dilema del socialismo materialista* el 21 de diciembre de 1934.

El 24 de diciembre de 1934, Francisco Zamora publicó *Un dilema sin cuernos*.

El 28 de diciembre de 1934, Caso público: *La contradicción intrínseca del marxismo*.

El 04 de enero de 1935, Caso: *Los finos cuernos de un dilema. Intermedio semipolémico*.

El 07 de enero de 1935, Zamora: *Mas dilemas descornados*.

El 11 de enero de 1935, Caso: *El caballero de los espejos*.

Lombardo inicia la polémica el 16 de enero de 1935 con *El reculamiento del espíritu*.

18 de enero de 1935, Caso: *Historia o materialismo*.

21 de enero de 1935, Zamora: *La concepción marxista de la historia*.

25 de enero de 1935, Caso: *La filosofía jurídica y el materialismo histórico*.

28 de enero de 1935. Zamora: *El hombre que perdió su sombra*.

01 de febrero de 1935. Caso: *El caballero de los espejos halló su sombra*.

04 de febrero de 1935. Zamora: *El señor Caso se sale del cazo*.

08 de febrero de 1935. Caso: *La filosofía social y el materialismo histórico*.

11 de febrero de 1935: Zamora: *El triste caso del señor Caso*.

13 de febrero de 1935: Lombardo: *Los polvos de la madre Celestina y la filosofía*

15 de febrero de 1935. Caso: *¿Zamora? ... ¡en media hora!*

18 de febrero de 1935 Zamora *Un caso de delirio magisterial*.

22 de febrero de 1935, Caso: *La filosofía no es magia blanca ni negra*.

25 de febrero de 1935 Zamora: *¿En qué cazo está el gato?*

27 de febrero de 1935, Lombardo: *Antonio Caso, testigo de Jehová*.

01 de marzo de 1935. Caso: *Los grandes filósofos contemporáneos y el “reculamiento del espíritu”*.

04 de marzo de 1935: Zamora: *El ocaso de una semipolémica*.

Se termina polémica con Zamora.

06 de marzo de 1935. Lombardo: *Mi espíritu se llena de gozo*.

08 de marzo de 1935: Caso: *La dialéctica del renegado*.

13 de marzo de 1935: Lombardo: *Un idealista sin ideas y sin ideales*.

15 de marzo de 1935. Caso: *La seudo concepción lombardo-toledana del movimiento*.

20 de marzo de 1935. Lombardo: *Suicidio*.

22 de marzo de 1935, Caso: *Un suicida redivivo y un materialista muerto*.

27 de marzo de 1935. Lombardo: *Tres preguntas en busca de respuesta*.

29 de marzo de 1935: Caso: *Materialista dialéctico redimuido*.

03 de abril de 1935. Lombardo: *La providencia divina a la vista*.

05 de abril de 1935. Caso: Las exequias de un marxista.

10 de abril de 1935. Lombardo: *Confesiones de un renegado. Del positivismo a la Santísima Trinidad- Del Cristianismo al fascismo*.

12 de abril de 1935. Caso: Pompa fúnebre de un renegado claudicante.

Hasta aquí llega la polémica.

Polémica con Zamora:

Características generales de las dos polémicas

Las dos polémicas son agresivas, irónicas y apasionadas. Lo que se está debatiendo es la impugnación (por parte de Caso) y la defensa, por parte de Zamora y Lombardo del marxismo y del socialismo.

Caso inicia sus artículos al poco tiempo del desenlace del conflicto universitario en que se ha privado a la Universidad de su carácter de nacional y se le ha otorgado la autonomía absoluta. De igual forma, en el momento en que se ha aprobado la reforma al artículo tercero y se ha dejado fuera de su influencia a la Universidad. Caso emprende su lucha en contra de la concepción filosófica y científica que sustenta el cambio de orientación del Estado.

Ahora bien, en primer término, debemos señalar que Caso se opone a una interpretación que él se ha formado del marxismo que observa como una concepción totalmente equivocada. Aquí surge un problema: ¿es la interpretación de Caso sobre el marxismo, una interpretación correcta?

Mi primera respuesta es que no. Caso no revela, en sus escritos, un conocimiento a fondo de las obras de Marx, Engels, Lenin y mucho menos Gramsci o Lukács. Contra lo que se dirige es contra una interpretación que parece un eco de las interpretaciones al uso de procedencia bujariniana.¹¹ Tendrán que pasar décadas para que se conozcan y valoren, por ejemplo, los *Manuscritos económico-filosóficos* (traducidos por Roces en 1962); las *Tesis sobre Feuerbach*; *La Ideología Alemana*; los *Grudrisse* (conocidos en español hasta 1971 debido a

Del 21 de diciembre de 1934 al 4 de marzo de 1935.

Polémica con Lombardo:

Del 16 de enero de 1935 al 12 de abril de 1935.

Para mayor detalle sobre el contenido de las polémicas remitimos al libro Caso, A., Lombardo Toledano, V. y Zamora, F. (2008). *Idealismo vs. Materialismo. Polémicas filosóficas: Caso-Lombardo, Caso- Zamora, Caso-Lombardo*. (G. Morfín García, Present. y J. Hernández Luna, J. Pról.). Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano. Asociación Francisco J. Múgica. Masonería Filosófica de Michoacán.

¹¹ Recordemos que Bujarin ofreció una interpretación cientificista del marxismo en: Bujarín, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*. (A. Zanardo, Prol., A. Gramsci & G. Lukács, Coments.). Siglo XXI. Y en Bujarín, N. (1971). *El ABC del comunismo*. (R. Solorzano, Trad.). Editorial Grijalbo.

José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón) o *El Capital* (la versión que cita Lombardo es la de Juan B. Justo).

Pero ¿qué ocurre con Zamora y Lombardo?

Adolfo Sánchez Vázquez en su ensayo *El marxismo en América Latina* (1988, julio) considera que hay una primera etapa de la recepción del marxismo que se extiende desde la década de los ochenta del siglo XIX y en la que se leen obras como *El manifiesto del Partido Comunista*; el primer volumen de *El Capital* y el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política de 1859*, en clave socialdemócrata y desde la década del veinte, en clave leninista de la *III Internacional*. Los primeros congresos de la IC desarrollan el materialismo dialéctico como método y concepción del mundo. No se conoce, por tanto, una reflexión más compleja y profunda que surge de las otras obras de Marx y Engels.

La vía que siguen Zamora y Lombardo es la del materialismo dialéctico (expresión acuñada por Plejanov) y que implica una de las vertientes sobre las cuáles se ha desarrollado el marxismo, que es una teoría más amplia y compleja. Como veremos después, el materialismo dialéctico pone el acento en el programa de Engels mientras Marx desarrolla más su concepción por la vía de la historia o materialismo histórico. Engels desarrolla esta concepción en el *AntiDühring* (1877) y en la *Dialéctica de la naturaleza* (que es un libro que se armó en forma posterior con las notas dejadas por su autor y se publicaron en 1925). Por cierto, hoy falta un balance de esta problemática que se ha abandonado por razones políticas e ideológicas como ocurre con la obra de Marx mismo.

El segundo aspecto que queremos señalar es que en México ha habido pocas polémicas públicas que hayan logrado una expresión filosófica como esta y que, por tanto, su análisis, desde hoy, nos arroja muchas lecciones. Ello no significó, como ocurre en cualquier pelea de box, que los contendientes salgan golpeados, pero habría que decir que la pelea no se gana por *knockout* sino por decisión.

Los temas abordados fueron entre otros:

- El fundamento científico y filosófico del materialismo.
- El carácter científico del materialismo histórico.
- La relación entre pensamiento y materia
- La relación entre individuo y sociedad.
- La influencia de la religión en la educación.
- Los órdenes natural y social.
- La relación entre economía, derecho y moral.

La polémica entre Caso y Zamora

La problemática planteada por Caso en su primer artículo es: “nada más discutible que el materialismo como verdad metafísica; por ende, nada más contradictorio en sí, que un «socialismo científico» con fundamentación materialista” (Caso, 1978, p. 68).

Aquí el problema debatido por Caso es que, para él, como para el neokantismo, existen dos órdenes autónomos: el natural y el cultural. El marxismo, al reducir el segundo al primero comete, en su opinión, una falacia. Desde mi punto de vista, bastaba haber leído, en forma detenida, el posfacio a la edición alemana de *El Capital*, para observar que Marx decía que el método de las ciencias naturales no se aplicaba, sin más, a la sociedad, aunque él consideraba que había llegado a establecer un análisis de los hechos sociales, en forma objetiva pero esta objetividad adquiere y se conoce de otra forma (mediante la abstracción). Aquí habría hecho falta distinguir entre la concepción positivista de los hechos sociales y la del propio Marx.

En el siguiente artículo titulado *La contradicción intrínseca del marxismo* (28 de diciembre de 1934) Caso acusa al marxismo de ser determinista y que esto proviene de la dialéctica hegeliana. Aquí Caso pone el dedo en la llaga de una crítica que permanentemente se ha hecho al marxismo en el sentido de ser teleológico. No se puede negar que ha existido esta interpretación y que ha sido muy defendida y que era la interpretación vigente en aquellos días, sin embargo, una lectura más detenida de Marx nos revela, en primer lugar, que hay una evolución de su pensamiento. En sus primeros textos

como es el caso de *El Manifiesto del Partido Comunista*, la sociedad desembocará en el socialismo, pero a la luz de las derrotas de la Revolución de 1948 y los estudios más detallados del capitalismo; de la comuna rusa; de la India y de Irlanda, surge una concepción más compleja de lo histórico que no se adscribe al determinismo y que implica diversas actualizaciones, de acuerdo con los aspectos objetivos y subjetivos que intervienen en la sociedad. Como demuestra Eric Hobsbawm en su prólogo a los *Formen*, la historia aparece como un proceso que se desarrolla por varios caminos; da saltos hacia adelante o atrás y elige diversas sendas.

Otro problema planteado entre Caso y Zamora es la relación entre pensamiento y materia. Para Caso son dos órdenes diferentes. Zamora expone lo que hoy está probado: que el pensamiento tiene un fundamento material (el cerebro) y considera que en ningún momento se habla de reducción del pensamiento. Abordaremos este asunto más adelante.

Relacionado con esto se encuentra la tesis de que la ciencia natural es una y la historia es otra. Caso dice: "la historia posee peculiaridad propia, que la aleja de las ciencias naturales. Un materialismo histórico es una contradicción más en dos palabras. Si es materialismo no puede ser histórico y si es histórico no puede ser materialismo" (Caso et al., 2008, p. 135). Y luego dice que el error del marxismo es que "la economía estudia valores, no cosas" (p. 135). Aquí Caso muestra su desconocimiento del materialismo práctico propuesto por Marx y que él entiende solo como materialismo fisicalista. Hay varios materialismos (el epistemológico; metafísico; monista; hilofoista; mecanicista; dialéctico e histórico). Caso sigue a Friedrich Albert Lange¹² que dice que sólo está justificado en la ciencia natural pero no en otros sectores de la realidad.

Caso se lanza en contra del determinismo económico en lo que podría ser su mejor artículo *La filosofía social y el materialismo histórico* del 8 de febrero de 1935:

Para los marxistas [dice] lo inconsciente determina lo consciente. Esto es verdad; pero no absoluta verdad; porque lo consciente de-

¹² Lange, F. A. (1903). *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente*. (D. Vicente Colorado, Trad.) 2 vols. Daniel Jorro Editor.

termina también lo inconsciente. O sea: la sociedad humana, en su exquisita complejidad, es el más notorio ejemplo de acción recíproca. (Caso et al., 2008, p. 156)

Aquí se encuentra la diferencia. Zamora ha citado la carta de Engels a Bloch en la cual considera que no sostienen un reduccionismo económico y que hay interacción, sin embargo, desde el marxismo existe un aspecto que determina en última instancia y que es lo económico interrelacionado en forma compleja con lo político, lo ideológico y lo social en general. Un ejemplo claro de esto lo muestra Marx en la *Introducción General* de 1857 cuando dice:

En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia, una producción cuyas relaciones asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de éstos. (1968, p. 64)

El problema es que en ese mismo texto habla de la interacción de los otros factores y en *El Capital* habla de que puede existir, en un momento dado, una estructura dominante que concentra varias funciones, como fue el caso de la religión en el feudalismo. A pesar de todo, para Marx, hay una prioridad del proceso económico. Esto lo diferencia de Caso para el cual no hay prioridades y más tarde de Weber.

En torno a la relación entre consciente e inconsciente el problema es todavía más complejo, a la luz de las teorías de Freud o más tarde de Levi-Strauss.

Caso hace una última acusación al marxismo en el sentido de que no considera la individualidad. Aquí Caso plantea un tema que será objeto de un debate posterior con el existencialismo y en el que existen una serie de cuestiones que deben ser objeto de una reflexión mayor.

A partir de aquí, la polémica va subiendo de tono en otros artículos: "El triste caso del señor Caso; Zamora...en media hora", "Un caso de delirio magisterial", etc.

La polémica Caso-Lombardo

Lombardo tercia en la polémica cuando esta empieza a dar síntomas de agotamiento, a través de su artículo titulado “El reculamiento del espíritu” del 16 de enero de 1935 y luego con su artículo del 13 de febrero de 1935 “Los polvos de la madre Celestina y la filosofía”.

En el primero dice “mientras que todas las doctrinas idealistas sostienen, no obstante, sus diversos matices, que el espíritu es distinto por su esencia a la naturaleza, la doctrina materialista afirma que el espíritu es producto de la naturaleza” (Lombardo Toledano, 1963, p. 64). Lo que la doctrina espiritualista quiere afirmar es la preeminencia del factor religioso y el carácter sobrenatural del espíritu. Es por ello que, ante el avance de la ciencia, el espiritualismo recula sin cesar. “siempre ha habido y habrá una oposición franca e irreconciliable entre la religión y la ciencia” (p. 65). Termina diciendo que “la filosofía no puede ser la retranca del avance científico” (p. 66). Aquí tiene razón Lombardo ya que el avance de la ciencia ha venido a echar por tierra las tesis religiosas que han tenido que reacomodar su discurso ante verdades incontestables (recordemos que hasta muy recientemente el Papa Juan Pablo II perdonó a Galileo).

En el segundo artículo, resume las tesis sostenidas por Caso:

1. La irreductibilidad de lo ideal y material.
2. El materialismo es una metafísica absurda porque niega lo ideal y por tanto es falso y no es científico.
3. Igual ocurre con el socialismo.
4. “La materia no puede conjugarse con la idea por ser ésta de una realidad esencialmente diversa a la materia” (Lombardo Toledano, 1963, p. 78).
5. El pensamiento se afirma como realidad material y al hacerlo, se niega.
6. La ciencia natural no habla nada de la “cosa en sí”.
7. La cultura es creación de valores por lo que no puede hablarse de materialismo histórico.
8. El socialismo así fundado, cae porque no es ni materialista, ni dialéctico, ni histórico ni científico.

Frente a toda esta andanada Lombardo se pregunta si existe un vínculo entre espíritu y materia y que lo primero que tiene que hacerse es probar la existencia de los dos y su irreductibilidad.

Para Lombardo, Caso hace, como todos los idealistas, una petición de principio. "El progreso científico contemporáneo demuestra que la llamada antinomia de la materia y el espíritu no tiene razón de ser". Para ello se apoya en Bertrand Russell quien dice que la naturaleza está determinada por las leyes físicas en su obra *El panorama científico* (1931).

Caso responde a los dos artículos el 1 de marzo de 1935 con el suyo titulado "Los grandes filósofos contemporáneos y el 'reculamiento' del espíritu" y dice que no hay tal reculamiento ya que los grandes filósofos como Bergson, Husserl, Scheller, Croce, Gentile, Maritain son "caballeros del espíritu". Caso dice que no se puede construir "con los métodos de la ciencia natural, la ciencia de los universales, las esencias y los valores" (Lombardo Toledano, 1963, p. 102).

La contrarrespuesta de Lombardo en "Mi espíritu se llena de gozo" es que lo que trata de probar Caso es la irreductibilidad de orden psíquico y físico, naturaleza y espíritu.

Aquí sobreviene una polémica sobre la forma de entender el movimiento en donde Caso dice que el movimiento es la translación de un objeto y su tesis de que:

¡La sensación no es materia, ni existe modo alguno de fundamentarlo, a pesar de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Marx, Engels, los profesores de siquiatria de la Facultad de Medicina de París y los dislates que sobre conocimientos ópticos y mecánicos elaboran de consuno, don Francisco Zamora y el doctor en ciencias sociales don Vicente Lombardo Toledano! (Caso et al., 2008, p. 231)

Lombardo considera correctamente que Caso tiene una idea anticuada del movimiento y de las sensaciones. Para el movimiento recurre a Einstein y con respecto a las sensaciones a L. Worrall - *The outlook of Science. Modern Materialism* (1933). Allí dice que las sensaciones son corrientes nerviosas que se forman con la aportación de los datos del mundo exterior. "La prueba de que nuestras sensaciones son válidas es ponerlas en práctica, cotejarlas con lo exterior; así sabemos si nuestro conocimiento se aproxima a una representación de la verdad" (Caso et al., 2008, p. 236).

Hasta aquí hay varias cosas que decir:

Caso no sustenta sus argumentos en una bibliografía científica, Lombardo sí.

En su polémica, los dos pensadores están abordando dos grandes temas: por un lado, la justificación teórica del materialismo y por otro, la relación entre espíritu y materia que se puede abordar desde diversos aspectos: la relación entre hombre y naturaleza; la del ser y la conciencia o lo que hoy se llama la relación mente-cuerpo.

Sobre el materialismo podríamos decir que, desde su origen, en Demócrito, se trata de una concepción anti-mitológica que busca explicar el mundo por sí mismo. Como se sabe, hay una evolución del materialismo con Lamettrié, Holbach hasta Feuerbach, pero Marx, en las Tesis sobre Feuerbach, somete a crítica este materialismo al igual que el idealismo de Kant, Hegel o Schelling y propone varias teorías epistemológicas; sociales y una nueva concepción de la filosofía en donde se reflexiona sobre la praxis. Estas tesis se vienen preparando desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 44* cuando Marx habla de la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre por el intercambio que genera la praxis. Alfred Schmidt, en su conversación con Werner Post, titulada *El materialismo*, considera que “política y objetivamente el materialismo ha sido siempre una palanca en la lucha de los pueblos por la libertad” (Post y Schmidt, 1976, p. 23). Por otro lado, en el caso de Marx, el acento está puesto en el mundo histórico, aunque tiene que pagar el precio de haber sido contemporáneo de la revolución darwiniana. Es por ello que en *El Capital* dice que su análisis es científico, pero, como ha demostrado Manuel Sacristán, se trata de un concepto muy particular que resulta de la crítica a la *science* o ciencia normal; la *Kritik* de la Ideología Alemana y la *Wissenschaft* de Hegel.¹³

Pero, además, se olvida que Marx considera, que mientras los individuos permanezcan como categorías económicas, la sociedad permanecerá sujeta al proceso de la historia natural, como una segunda

¹³ Sacristán, M. (1983, diciembre-1984, marzo). El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. En *Numero doble especial conmemoración del centenario de la muerte de Carlos Marx*. Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la BUAP. Año VIII (14-15), 101-141. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_14-15_1983-84.pdf

naturaleza que todavía no es verdaderamente humana. Aquí Marx propone una tarea gigantesca y tal vez, de acuerdo con la complejidad alcanzada por la ciencia y el pesimismo prevaleciente, muy difícil de alcanzar.

Caso no se da cuenta de la revolución de Marx frente al positivismo comteano y frente al iusnaturalismo. Y como demuestra también Lombardo, tampoco analiza correctamente las relaciones entre Hegel y Marx. Lombardo cita la reflexión del propio Marx sobre sus relaciones con Hegel que implican una inversión de la dialéctica.

Pero el problema es mayor. Caso y Lombardo plantean un problema muy complejo que sigue estando en debate: el tema de la relación entre mente y cuerpo que ha sido estudiado por la biología, la neurociencia, la sicología y las ciencias cognitivas. Caso sostiene una postura dualista que implica que los fenómenos mentales son radicalmente distintos a los físicos. Aquí vale la pena citar a Eduardo Rabossi en su ensayo *La tesis de la identidad mente-cuerpo* (1995) en el que dice: “el dualista sostiene que los fenómenos mentales son radicalmente distintos de los fenómenos físicos porque sus propiedades esenciales son diferentes. La no-espacialidad, la privacidad, la introspectibilidad, la intencionalidad, el carácter interno y/o la conciencia, caracterizan a los fenómenos mentales” (p. 20).

Rabossi considera que el dualismo es equivocado porque no puede explicar cómo se relacionan los dos ámbitos postulados; porque carece de criterios autónomos para identificar lo mental; porque es incompatible con principios como la conservación de la energía; porque no incorpora la mente a una teoría científica, entre otros aspectos.

Caso distingue entre ciencia natural y espíritu que no puede ser explicado por la ciencia. Caso no asume las revoluciones de las ciencias sociales y considera que la metafísica es algo que pertenece a la fe.

Por su lado, Lombardo aboga por la explicación de lo mental por lo científico y en ello tiene razón, sin embargo, también paga tributo al cientificismo.

En otras palabras, la tendencia de Caso es a reducir la ciencia a la naturaleza; a separar espíritu de materia; a reducir la historia a valores; a impugnar una educación socialista (léase basada en la ciencia)

y una sociedad socialista. Se trata de un ataque al materialismo y al marxismo. Es por ello que Lombardo dice que Caso, su antiguo maestro, es "líder de la clase conservadora en México" (Caso et al., 2008, p. 286).

¿Qué conclusiones podemos extraer de todo lo anterior?

1. La reforma educativa de 1934, de acuerdo con la historia política e ideológica de México en la que predominó la escolástica y tras una corta influencia del positivismo, se restauraba el espiritualismo, a pesar de la Revolución Mexicana y de cara a los acontecimientos históricos que dominaron la década del 20 y principios del treinta, era lógica. Se requería una renovación de la inspiración científica y una sociedad más justa. Pero había algo más: se requería fortalecer el Estado para enfrentar las luchas que se avecinaban en la historia. Aunque la decisión de la educación socialista se gestó antes de que Cárdenas tomara el poder, dicha concepción le sirvió como ideología vinculante y legitimadora. Ahora bien, en este caso como en otros, se presentó también el dogmatismo que genera el sujetarse a una sola corriente del pensamiento. En 1946 se reforma el texto constitucional y la formulación que se adopta es excelente: ya no se habla de "concepción exacta del universo" [sino de una] "basada en los resultados de la ciencia"; se mantiene la tesis de los prejuicios religiosos y se agrega que "será democrática entendiéndolo por ello no sólo un cambio de régimen sino una forma de vida".
2. En la polémica sobre la autonomía universitaria y la libertad de cátedra ya hemos dicho que, en su defensa tenía razón Caso pero que detrás de sus posiciones se escondía una lucha política e ideológica en contra del Estado progresista. Hoy los términos de la relación han cambiado. Se debe defender la autonomía universitaria y la libertad de cátedra frente a los intentos del Estado de trasladar los criterios de la globalización neoliberal que pretende acabar con la investigación científica y humanística y desde luego, con un pensamiento crítico.
3. En tercer lugar, la confrontación entre Caso y Zamora y Caso y Lombardo representa una confrontación entre dos concep-

ciones del mundo: la espiritualista y la materialista. En el fondo se encuentra la defensa de la religión, en el caso de la primera y de la ciencia, en el caso de la segunda. Pero también la tesis de una sociedad como economía (es decir, mercado); desinterés (estética) y caridad (compasión cristiana por los pobres). Y en el caso de Lombardo, se trata de preparar las bases de una nueva sociedad que se pensaba como parte de un futuro probable. En el caso del marxismo, vendrán muchos autores posteriores que influirán en el desarrollo de la educación, la política, la ideología y la filosofía. Debe hacerse una evaluación de su aporte.

Hoy nos encontramos en una nueva fase de la historia, después del derrumbe del llamado "socialismo real"; arrastrando un descrédito del marxismo que pretende involucrar y borrar, sus interpretaciones más creativas. Las realidades señaladas por Marx están allí para quien quiera verlas al igual que sus soluciones, independientemente de errores, fallas o limitaciones teóricas o históricas.

Un debate tan intenso como el de los años treinta entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano sería necesario hoy para aclarar muchas incógnitas del presente y generar soluciones de esperanza en un panorama como el que vivimos hoy en México pero que también está amenazado por las nuevas negras del neofascismo.

Bibliografía

- Aguilar Monteverde, A. (Comp., Pról. y Estud. Introd.). (1995) *Narciso Bassols, Pensamiento y acción (antología)*. FCE.
- Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES). (1979, julio-septiembre). *Discurso del Maestro Justo Sierra* (1910). Revista de la Educación Superior. 8(31), 1-7. <http://publicaciones.anui.es.mx/revista/31>
- Bujarin, N. (1971). *El ABC del comunismo*. (R. Solorzano, Trad.). Editorial Grijalbo.
- Bujarin, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista*. (A. Gramsci, & G. Lukács, Coments.) Siglo XXI.

- Caso, A. (1936). *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*. Editorial Alba.
- Caso A. (1978). El dilema del socialismo. En F. Zamora. *Idealismo y materialismo dialéctico. Una polémica con el Dr. Antonio Caso*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Caso, A., Reyes, A., Henríquez Ureña, P., González Peña, C., Escofet, J., Vasconcelos, J. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. (3a. ed. revisada y aumentada, J. Hernández Luna, Pról., notas y ap.). UNAM.
- Caso, A. y Lombardo Toledano, V. (1963). *Idealismo vs Materialismo dialéctico*. (2ª. ed.). Universidad Obrera de México.
- Caso, A., Lombardo Toledano, V. y Zamora, F. (2008). *Idealismo vs. Materialismo. Polémicas filosóficas: Caso-Lombardo, Caso- Zamora, Caso-Lombardo*. (G. Morfín García, present. y J. Hernández Luna, Pról.) Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano. Asociación Francisco J. Múgica. Masonería Filosófica de Michoacán.
- Chassen de López, F. R. (1977). *Lombardo Toledano y el movimiento obrero mexicano (1917/1840)*. Extemporáneos.
- Guevara Niebla, G. (1985). *La educación socialista en México (1934-1945)*. Ediciones El Caballito. SEP.
- Lerner, V. (1979). *Historia de la Revolución Mexicana (1934-1940). La educación socialista*. El Colegio de México.
- Lombardo Toledano, V. (1930, diciembre). *El sentido humanista de la Revolución Mexicana*. Revista de la Universidad de México. I (2). <https://goo.su/gpqLsJn> Republicado en Caso, A., Reyes, A., et al. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. UNAM.
- Lombardo Toledano, V. (1962). *La filosofía y el proletariado*. Universidad Obrera de México.
- Lombardo Toledano, V. (1963). *Corrientes filosóficas en la vida de México*. Universidad Obrera de México.
- Lombardo Toledano, V. (1963). *Idealismo vs Materialismo dialéctico*. Universidad Obrera de México.
- Lombardo Toledano, V. (1987). *Obra educativa*. T I y II. UNAM. IPN.
- Lombardo Toledano, V. (1995). *Obra histórico-cronológica*. T II. Vol. 4. 1933. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano.

- Lombardo Toledano, V. (2012). *Apuntes de Ética y Definiciones de derecho público*. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano. <https://goo.su/QgHMBv>
- Marx, K. (1968). *Introducción general a la crítica de la Economía Política/1857*. Ediciones Cuadernos de Pasado y Presente.
- Millon, R. P. (1976). *Lombardo, biografía intelectual de un marxista mexicano*. Universidad Obrera de México.
- Miró-Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE.
- Paz Sánchez, F. (1986). *Narciso Bassols*. Editorial Nuestro Tiempo.
- Post, W. y Schmidt, A. (1976). *El materialismo*. Editorial Herder.
- Rabossi E. (1995). *La tesis de la identidad mente-cuerpo*. En Broncano, F. La mente humana. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Editorial Trotta.
- Rovira, M.^a del C. (1997). *El Ateneo de la juventud. En Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1988, julio). El marxismo en América Latina. En *Dialéctica. Marxismo y cultura política en la crisis actual*. Año XIII. Núm.19. Escuela de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Puebla. Año XIII, (19), 11-28. <https://goo.su/bHUen6>
- Vargas Lozano, G. (2022). *Vicente Lombardo Toledano*. Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. Centro de documentación en filosofía latinoamericana e Ibérica. <https://goo.su/Ar4eraX>
- Zamora, F. (1978). *Idealismo y materialismo dialéctico. Una polémica con el Dr. Antonio Caso*. Editorial. Nuestro Tiempo.

La polémica de Luis Villoro y Leopoldo Zea sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana¹

En este texto, analizaré los principales problemas que se plantearon al final de la década de los sesenta del siglo pasado, sobre la función de la filosofía mexicana y latinoamericana así como sobre el sentido de autenticidad de la misma entre dos grandes pensadores de México como lo fueron Luis Villoro y Leopoldo Zea y que representaron dos corrientes filosóficas: por un lado, la concepción historicista y por otro, la analítica aunque Villoro va a ir más allá de ella en el último período de su pensamiento. No se trata aquí de declarar a un ganador o a un perdedor sino de contrastar sus posiciones y extraer sus aportes, pero también los aspectos que, a mi juicio, resultan cuestionables. Considero, además, que sus lecciones son importantes para la actualidad.

La mesa redonda sobre el sentido actual de la filosofía

A finales de la década de los sesenta del siglo pasado, tres corrientes disputaban por la hegemonía en el escenario filosófico: en primer lugar se encontraba el historicismo que había alentado José Gaos y mantenido Leopoldo Zea, entre otros; en segundo lugar estaba el marxismo que tenía como figura importante a Eli de Gortari

¹ Este texto es un trabajo original preparado por el autor específicamente para la presente compilación.

defendiendo la lógica dialéctica pero empezaba a plantearse una nueva corriente interpretativa por Adolfo Sánchez Vázquez entendiendo al marxismo como una filosofía de la praxis en los terrenos de la estética, la ética y la filosofía política. Otras dos corrientes que se mantenían actuando eran el neokantismo con Francisco Larroyo y su grupo, así como el neotomismo. De igual forma, a partir de 1965 empieza a cobrar una gran influencia el estructuralismo marxista de Louis Althusser y su grupo y en 1967 hace su aparición en el panorama filosófico mexicano, la filosofía analítica encabezada por Fernando Salmerón, Luis Villoro y Alejandro Rossi. Ese mismo año, el Instituto de Investigaciones Filosóficas se convierte en la sede de esta corriente y se publica el primer número de la revista *Crítica* a la que se le antepone un editorial en el cual se considera que pensadores como Antonio Caso y José Vasconcelos eran intentos fracasados de construir sistemas filosóficos personales y que, por tanto, no podrían ser el fundamento de una filosofía moderna.

En agosto de ese año, el comité ejecutivo de los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, invitaron a los maestros Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi y José Luis Balcárcel coordinados por Ramón Xirau para que “valoraran la dirección por la que debía encaminarse el quehacer filosófico, para que los estudiantes pudieran discernirlo y se incorporaran a él críticamente” (Zea et al., 1968, marzo, p. I), como expuso Roberto Escudero en la introducción al texto que se publicó, el año siguiente en la *Revista de la Universidad de México*.

Esta mesa redonda adquirió una gran relevancia por varios motivos: en primer lugar, la pregunta por la función de la filosofía se hacía en un momento crucial para México, es decir, en un período de crisis de la sociedad mexicana que afectó particularmente a la juventud y que estallaría al año siguiente, en julio de 1968, pero curiosamente, los participantes no abordaron la problemática social, sino que más bien se concentraron en la defensa de sus perspectivas filosóficas. En segundo lugar esta mesa redonda representa un momento simbólico como lo fue la introducción de una nueva corriente del pensamiento como lo era la filosofía analítica que implicaba, por un lado, una modernización de nuestra filosofía pero también un retiro de

la filosofía de su intervención en la problemática social.² Trataré de explicar lo anterior: la filosofía analítica, sucedánea del positivismo lógico, implicaban un rechazo a la metafísica y a los grandes sistemas y una prioridad del empirismo, la lógica simbólica, el estudio del lenguaje y la filosofía de la ciencia. Estas investigaciones no sólo eran importantes sino también necesarias para el país ya que durante las décadas anteriores habían dominado filosofías idealistas o de la llamada filosofía del mexicano y alejadas de la problemática de las ciencias naturales o de la técnica. Ello no quiere decir que no existieran filósofos y científicos preocupados por esta temática. Por desgracia, esta corriente hacía su aparición en México en forma tardía ya que más allá de autores como Russell y Whitehead, las posiciones fundantes del positivismo lógico expuestas en el *Círculo de Viena* cobran fuerza en 1929 impulsadas por Moritz Schlick y Rudolf Carnap y reforzadas posteriormente por obras de Ayer, Hempel, Quine, Nagel y desde luego Wittgenstein entre muchos otros. La filosofía positivista lógica y luego la analítica consideraban que el conocimiento solo podía derivar de las ciencias particulares y, por tanto, la filosofía tenía que cumplir una función exclusivamente metateórica; que el análisis de las proposiciones tenía que ser neutral a la ideología y finalmente, que existía una prioridad de lo académico que practicado en forma extrema podría llamarse “academicismo”. En este sentido y anticipándose a las posiciones del grupo analítico mexicano diríamos que el llamado al “profesionalismo” tenía dos vertientes: una plausible debido a que se requerían argumentaciones construidas lógicamente, aunque Villoro estaba llamando “no profesionales” a autores como Gaos, Nicol, García Máynez, Eli de Gortari, Sánchez Vázquez o el propio Zea, entre muchos otros, lo cual era una acusación desmedida y hasta ofensiva.

Pero en esta mesa redonda también se operaba un deslinde crítico y autocrítico por parte de uno de los miembros más distinguidos de la corriente historicista, existencialista como era Luis Villoro. Como

² Este mismo fenómeno ocurrió con los filósofos analíticos europeos exiliados en Estados Unidos, quienes después de huir del nazismo, se concentraron en el estudio de problemas técnicos del lenguaje y de la lógica. Vid. Borradori, G. (1996). *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. (J. A. Mejía Escobar, Trad.). Editorial Norma. Colección Vitral.

se sabe, hasta ese momento, Villoro había publicado, desde la perspectiva historicista, dos libros importantes: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y el *Proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953) libro este último dedicado nada menos que a Leopoldo Zea además de haber sido parte del grupo *Hiperión*. Pero ya a finales de los sesenta, Villoro había cambiado de corriente filosófica y tras un paso por la fenomenología de Husserl, adoptó la concepción analítica por un período.³

¿Cuáles fueron los planteamientos principales que se hicieron en aquella mesa redonda de que hablamos?

Leopoldo Zea dice al principio de su intervención: “Si algo pudiera caracterizar el pensamiento y filosofía en México, este algo sería la preocupación por hacer de los mismos, instrumentos ideológicos. Esto es, instrumentos de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural” (Zea et al., 1968, marzo, p. II). Los grandes filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Marx y muchos otros han reflexionado sobre la problemática social y al mismo tiempo han creado sistemas metafísicos. En nuestro caso “no ha habido tiempo” [comillas de Gabriel Vargas Lozano (GVL)] para constituir sistemas y se han adoptado de otros lugares para dar respuesta a los problemas planteados por nuestra sociedad. Y, pero medios, que nos permitan una acción más eficaz, la meta misma de la filosofía.

Podríamos decir, por nuestro lado, que Zea plantea tres grandes temas: 1) que le interesa conocer cómo la filosofía se difunde en la sociedad;⁴ 2) que se manifiesta como ideología; y 3) que en nuestro país no hemos tenido tiempo de constituir sistemas filosóficos y hemos utilizado las filosofías existentes para responder a los urgentes problemas que nos plantea nuestra situación histórica.

³ Para un estudio de la evolución del pensamiento de Luis Villoro, véase mi ensayo Vargas Lozano, G. (2016). La evolución filosófica de Luis Villoro. En Leyva, G. y Rendón, J. (Coord.). *Luis Villoro, filosofía, historia y política*. Editorial Gedisa. UAM-Iztapalapa.

⁴ Este aspecto es muy importante y de alguna manera se ha relegado a un segundo término en la actualidad. Por ejemplo, se debería haber trabajado en nuestra comunidad filosófica el neoliberalismo que tanta influencia ha tenido en estas tres décadas en México y en todas partes.

En su turno, Villoro considera que hacía poco que la filosofía se veía como “una manifestación cultural nacional, ligada estrechamente a su circunstancia histórica” (Zea et al., 1968, marzo, p. II). La filosofía como autoconocimiento de un pueblo. Se refiere aquí a las tesis de Ortega y Gasset y Gaos. Villoro considera que esa tarea ya no interesa. Ahora se trata de una dedicación más especializada y profesional: “El profesionalismo cabal propicia el fin de la filosofía «con sabor local»” (Zea et al., 1968, marzo, p. III).⁵ Luego dice que la reflexión sobre la realidad nacional corresponde a las ciencias sociales (Sociología, Economía, Historia de las Ideologías, Antropología, Psicología Social). Aquí Villoro está defendiendo la tesis de que la filosofía no se ocupará de la realidad concreta, sino que ésta le corresponde a las ciencias particulares.⁶

Dice también que no hay una tradición propia puesto que hoy ya nadie sigue a Caso, Vasconcelos, Ramos o la “filosofía del mexicano” y afirma “el punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad y o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica” (Zea et al., 1968, marzo, p. III).⁷

El camino de las nuevas generaciones es acceder al profesionalismo. No se trata entonces de originalidad o de peculiaridad sino de hondura y rigor del pensamiento.

Aquí Villoro abandona la tesis ortegueana y gaosiana de buscar una filosofía que surja de nuestra circunstancia y plantea el debatible tema del profesionalismo porque dependería de qué contenido se le da a este concepto como hemos mencionado.

Villoro realiza también una crítica a la categoría de “imitación” que fuera una de las tesis de Samuel Ramos y dice que se trata de una “noción confusa”.

⁵ Todo esto hubiera requerido una fundamentación.

⁶ De una vez diría que, desde mi punto de vista, las ciencias particulares abordan algunos aspectos de la realidad pero quedan dos cuestiones importantes que atiende la filosofía: por un lado, la interrelación del conocimiento científico y por otro, todos los problemas vinculados a sus ramas específicas y que no pueden ser abordados por las ciencias particulares: la ética, la estética, las funciones normativas de la filosofía política, la filosofía de la cultura, la filosofía de la historia y otras.

⁷ Aquí Villoro aborda un tema también polémico como lo es la relación entre lo universal y lo particular en la reflexión filosófica.

De igual forma, considera que agoniza la tesis de filosofía como concepción total del mundo. Como ejemplo pone a Husserl y la "ciencia estricta", la "crítica a la metafísica" del positivismo lógico, al "hechizo del lenguaje" por la filosofía analítica y la "crítica marxista a la ideología y al idealismo". Para Villoro, la búsqueda de un sistema implica una especie de invención personal. Hay que liberarse "de una vez por todas del atractivo de las generalidades convincentes, de las analogías fáciles, de las consonancias retóricas" (Zea et al., 1968, marzo, p. IV). Villoro aboga por una filosofía más científica y menos literaria.

Por su lado Alejandro Rossi refuerza la tesis de tecnificación de la filosofía y en un momento dice:

se ha estudiado, en un libro brillante (se refiere seguramente al Positivismo en México de Zea) al positivismo mexicano clásico en cuanto *ideología*, pero aún está por escribirse el trabajo en que se valore *filosóficamente* la Lógica de Porfirio Parra. (Zea et al., 1968, marzo, p. V)

Aquí Rossi no aprecia el estudio de la función social de la filosofía, pero tiene razón en la necesidad de efectuar una valoración filosófica.

Lo que creo que en el fondo pasa es que tanto Villoro como Rossi están pensando a la filosofía como un discurso autónomo separado de lo social.

Rossi insiste en que la trilogía "Caso, Vasconcelos y Ramos" tienen una pobreza técnica.

Otra intervención correspondió a José Luis Balcárcel quien prefiere no incidir directamente en esta polémica.

Finalmente, Abelardo Villegas, va a apoyar la posición historicista censurando a los filósofos que solo practican la "glosa interminable" de otros autores; a los que quieren reducir la filosofía a la lógica tirando por la borda a todos los sistemas; la reducción de la crítica a la adjetivación; al universalismo imitado; la práctica de la importación "con espíritu colonial" como decía Gaos así como el rechazo a las reflexiones sobre características culturales y antropológicas de nuestros países. Y termina diciendo que "uno de los puntos de vista más fecundos del historicismo fue que las ideas no son puro sentido abstracto, sino que también constituyen una reacción concreta de

un hombre ante una situación concreta de su propia vida". Villegas concluye su intervención diciendo que la filosofía en México se ha expresado como ideología en su sentido práctico.

Temas abordados

Recapitulando, diríamos que en esta polémica asomaron algunos temas que seguirán formando parte del debate:

1. Zea dice que por falta de tiempo no se han creado sistemas originales en Latinoamérica. Este es un tema muy amplio que aborda José Gaos en su conferencia titulada *Lo mexicano en filosofía* pero que en suma implica la labor de rescate y conocimiento a fondo de nuestras propias reflexiones, labor larga, compleja y que va conformando una simiente para una reflexión propia como lo hicieron Gaos y sus discípulos y lo continúa hoy la Dra. Carmen Rovira y su equipo.
2. El segundo punto es la relevancia del fin que perseguiría la filosofía: responder a nuestra problemática y atribuye al positivismo lógico la tesis de que está más interesada en el medio, en el instrumento que en su función social.⁸
3. Otro problema que asoma es el de la ideología. Más adelante, Villoro va a sostener una concepción restringida de la ideología y Zea sostiene una concepción amplia pero no suficientemente fundamentada.⁹
4. La idea de Zea de explicar la influencia social de una filosofía es esencial y debería proseguirse, en cambio Villoro y Rossi no le dan importancia.

⁸ Esta tesis es reiterada por Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más*. (1969).

⁹ Sobre el tema de la ideología se presentó un importante debate en torno a su concepción y relaciones con la filosofía y la ciencia entre Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez. Tuve la oportunidad de analizar esta polémica en mi ensayo titulado *La polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro sobre las relaciones entre filosofía e ideología* incluido en mi libro *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* (2007).

5. La tesis de que la filosofía solo sería una reflexión metateórica no se sostiene ya que hay espacios para la filosofía en su aspecto interdisciplinario y en su aspecto complementario del análisis científico.

Bibliografía

- Borradori, G. (1996). *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. (J. A. Mejía Escobar, Trad.). Editorial Norma. Colección Vitral.
- Leyva, G. y Rendón, J. (Coord.). *Luis Villoro, filosofía, historia y política*. Editorial Gedisa. UAM-Iztapalapa.
- Vargas Lozano, G. (2007). *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma del Estado de México.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. (2da. Reimpresión). FCE. COLMEX. El Colegio Nacional. (Publicado originalmente en 1950).
- Villoro, L. (2010). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. FCE. (Publicado originalmente en 1953).
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcárcel, J. L., Villegas, A. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México*. Revista de la Universidad de México. UNAM. XXII (5), I-VIII. <https://www.revistadelauniversidad.mx/releases/0f8fa60b-77f1-4703-aab9-343aeb102afc/5>
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores.

Identidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana. Genealogía de una problemática¹

El tema de la identidad de la filosofía latinoamericana ha sido objeto de una larga discusión en Latinoamérica. Esta discusión ha permitido definir conceptos y caracterizar posiciones, pero también precisar los problemas relevantes.

En esta ponencia, pretendo hacer un balance de la situación y definir cuáles serían algunas cuestiones que continúan suscitando debates a pesar del tiempo y los ríos de tinta que han corrido.

Francisco Miró-Quesada, en su trabajo titulado *Filosofía y creación intelectual* presentado en un coloquio realizado en la UNAM, sintetizó, en 1983, las posturas existentes hasta ese momento, en torno a la identidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana.² Miró consideraba que existían cuatro posiciones:

- a) La desarrollista, según el cual en América Latina no habría filosofía auténtica mientras no existieran las condiciones “normales” (Francisco Romero) para su cultivo. Miró se opone a esta tesis ya que considera que la existencia del subdesarrollo no significa una indigencia generalizada y que nada se opone a la creación filosófica. Miró agrega que el propio tema de la dependencia es un tema filosófico.
- b) La liberacionista, sostenida por Salazar Bondy, en su clásico libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y Mi-

¹ Este texto es un trabajo original preparado por el autor específicamente para la presente compilación.

² Miró-Quesada, F. (1984). *Filosofía y creación intelectual*. En P. González Casanova (ed.). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Siglo XXI Editores.

ró-Quesada junto a otros filósofos como Mayz Vallenilla, Arturo Ardao, Mario Sambarino, Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, se oponen a la tesis de que sólo habría una filosofía auténtica en una sociedad liberada. Miró agrega que un problema propio, por la manera en que se da la dominación en América Latina es el de la identidad. Este sería el propósito de la “filosofía de lo americano”. Autenticidad es, para Miró y Zea, un tipo de reflexión que busca resolver los problemas que surgen en una circunstancia y en un momento histórico dado.

- c) La afirmacionista, sostenida por Leopoldo Zea. Para este autor, existe una filosofía latinoamericana auténtica. “La filosofía latinoamericana tiene una misión definida. Debe dilucidar el sentido de nuestro ser y debe, luego, señalar el camino a recorrer para crear el modelo social que este ser exige” (Miró-Quesada, 1984, p. 275). El proyecto de Zea implica, como es sabido, la obtención del reconocimiento de nuestra humanidad y este reconocimiento requiere la independencia económica, política y cultural de nuestros pueblos. En su obra, esta filosofía “de lo americano” o “latinoamericana” se transformará en filosofía del Tercer Mundo al descubrir la identidad de lucha entre nuestros países y otros pueblos que han sufrido similares procesos de colonización. Esta lucha implicará una nueva concepción de la humanidad entendida ya no en forma limitada y negativa sino verdaderamente universal.
- d) El integralismo, esta es la posición de Miró, quien considera que el planteamiento de Zea debe ser fortalecido con la reflexión epistemológica, lógica, metateórica, etc. Una filosofía de la liberación que al mismo tiempo sea humanista y científica.³

³ Hay que hacer notar que este coloquio se realizó 16 años después de la importante polémica sostenida entre Salazar Bondy, en el libro mencionado y Leopoldo Zea en el libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y de igual modo, de manera tangencial, la polémica entre la filosofía latinoamericanista y la filosofía analítica que habían propuesto en México, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Alejandro Rossi, a quienes Zea alude en ese libro. Más tarde, Luis Villoro escribió un texto titulado *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana* (1987) en el que continúa la polémica con Zea.

La caracterización se presenta también, nueve años después de que el propio Miró-Quesada, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y Arturo Andrés

En este ensayo, a pesar de su riqueza, Miró-Quesada no considera otros aspectos de la problemática abordada:

1. Salazar Bondy, por ejemplo, había hecho un análisis muy sistemático y crítico de la forma de desarrollo de la filosofía latinoamericana en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) señalando una serie de características que efectivamente han existido entre los que han cultivado la filosofía latinoamericana como la de la persistencia de la imitación; su forma ondulatoria; la receptividad universal y la gran distancia entre los que practican la filosofía y el conjunto de la comunidad (para sólo señalar algunas) pero Salazar Bondy no tenía razón en su conclusión de que “nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental” (Salazar Bondy, 1968, p. 93). Primero, porque estaba desconociendo una serie de aportaciones de la filosofía latinoamericana empezando por su compatriota José Carlos Mariátegui o su maestro José Gaos y tantos otros; y segundo, porque no estaba dando cuenta de la adaptación original de las filosofías foráneas a nuestras circunstancias como ha ocurrido con muchas corrientes filosóficas.
2. Salazar Bondy, insistía en la tesis de que faltaba una filosofía que fuera a la vez, original y auténtica y que, como tal, revelara los rasgos propios de nuestra realidad. Creo que esta tarea sigue pendiente y constituiría la conformación de una filosofía en sentido clásico, es decir, la conformación de una nueva ontología que revelara las peculiaridades de nuestras sociedades y a la vez, se planteara como una aportación con pretensiones de universalidad. Hace poco ha muerto, lamentablemente, el

Roig firmaran un manifiesto por la liberación en Morelia Michoacán, en el seno del Primer Coloquio Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México (AFM) en 1975.

Como se sabe, en aquellos años, se había producido el exilio argentino en México que había propuesto, en diversos sentidos, una “filosofía de la liberación”. Concepto al que después renuncian algunos debido a sus discrepancias internas, con excepción de Enrique Dussel que continuó cultivando un movimiento bajo esa denominación.

filósofo ecuatoriano y mexicano Bolívar Echeverría, quien exploraba las formas de la modernidad y sus cuatro *ethes*: clásico europeo, asiático, norteamericano y latinoamericano, al que definía como *ethos barroco* y que revelaba una forma propia del desarrollo de nuestros pueblos. Este proyecto ha quedado interrumpido, pero debe ser retomado.

3. Ahora bien, Salazar Bondy parecía oscilar entre una posición absolutista que no podemos aceptar y otra abierta. En su tesis III dice, por ejemplo, que “nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad” (1968, p. 93) y esto se relaciona con la tesis IV que dice “este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto de su ser propio y sus justas metas históricas” (p. 93). Aquí lo importante es que, al practicarse la recepción doctrinaria e imitativa de las filosofías foráneas, lo que se produce es un enmascaramiento de la realidad. Pero cuando parece que Bondy desemboca en un callejón sin salida, nos propone que, a pesar de lo anterior, “nuestra filosofía puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia” (p. 94).

La formulación de Bondy podría haber sido formulada de otra manera, en el sentido de que “vivimos en una sociedad sujeta a intensos procesos de alienación” de los que la filosofía debería ser vigilante en extremo para no recaer en una función de legitimación de dominio, contraria a la que debería ser una de sus características fundamentales: su función crítica.

Pero Salazar Bondy vuelve a caer en una posición inaceptable en el sentido de propiciar una especie de solipsismo cuando dice en su tesis VIII que “las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía “en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder” (1968, p. 94). La formulación tiene varios problemas: primero, no puede hacerse una filosofía

sin diálogo con otras corrientes filosóficas, vengan de donde vengan; segundo, hay ciertas concepciones alentadas por los grandes poderes como sería hoy el neoliberalismo, pero es obvio que en el interior de los países más poderosos de la tierra que, no por azar han sido grandes imperios, existen muchas posturas críticas y que pueden contribuir a la liberación de nuestros países.

4. Ahora bien, más allá de las tesis de Bondy considero que ha existido un tema mayor: la conquista y la colonización implicaron tres procesos que llamaríamos; “el hecho colonial” (la conquista); la “condición colonial” (la sociedad conformada y que genera una mentalidad y formas de conducta dependientes de la metrópoli y una relación de dominados y dominantes) y en tercer lugar “el síndrome colonial” es decir, el efecto que permaneció después de la independencia con respecto del Imperio español y que se transmuta, posteriormente, en otras dependencias.

Esta situación es una de las causas de la división que muestra la comunidad latinoamericana entre lo que Miró-Quesada ha denominado posición “asuntiva” y posición “afirmativa” (1994). Los filósofos “asuntivos” desarrollan sus concepciones como parte de una problemática que no toma en cuenta las condiciones culturales e históricas propias. Un ejemplo de ello sería la aparición de la filosofía analítica en 1967 que, a pesar de la importancia que significó la introducción del estudio del lenguaje; de la lógica simbólica y la filosofía de la ciencia natural, implicó una ruptura epistemológica con las concepciones anteriores. Hoy la filosofía analítica se ha vuelto más compleja, como ocurre con todos los paradigmas filosóficos, pero en su origen implicó, por su propia concepción filosófica, un abandono de los problemas sustantivos de la sociedad latinoamericana.⁴

Los “afirmativos”, en cambio, buscan apoyar los desafíos de nuestras sociedades o como decía Zea “tratan de dar respuesta a los problemas de una determinada realidad y en un determinado tiempo” (Zea, 1989, p. 27).

⁴ La polémica entre Luis Villoro y Leopoldo Zea es un ejemplo de esta ruptura.

Esta división, si es pensada como un antagonismo constituye, desde mi punto de vista, “una anomalía” de la filosofía latinoamericana ya que, por el contrario, los filósofos clásicos abordaron tanto problemas metafísicos o epistemológicos como problemas propios de su tiempo y situación. La anomalía es que el enfoque universal o particular se entienda como dos formas radicalmente distintas cuando pueden y deberían ser complementarias.

5. Finalmente, quedaba otro problema que es el punto de partida de una reflexión sobre lo que hoy llamamos filosofía latinoamericana. Tanto Salazar Bondy como Zea y Miró-Quesada, no reconocieron como precursores de un pensamiento filosófico latinoamericano a las culturas de los pueblos indígenas. Zea da por bueno como punto de partida, el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la humanidad del indígena. Miró, en sus libros sobre el proyecto y realización del filosofar latinoamericano inicia la filosofía latinoamericana con los que llama Patriarcas o Fundadores.

Este problema continúa en la actualidad. En efecto, David Sobrevilla, en su contribución a las Jornadas de reflexión en el Día Mundial de la Filosofía celebradas en Santiago de Chile (2007), en la sección titulada “¿Existe una filosofía de nuestra América?” se opone a considerar el pensamiento indígena como filosófico impugnando las tesis de Miguel León Portilla.

Sus críticas son tres que sintetizo:

- a) No se había efectuado en Mesoamérica un descreimiento masivo de las antiguas creencias religiosas que implicaran la necesidad de reemplazarlas por un nuevo tipo de saber.
- b) Los *tlamatinime* fueron maestros y guías, pero no lo fueron los presocráticos.
- c) En Mesoamérica hay una diversificación del saber, pero la noción de verdad es religiosa y no gnoseológica (Sobrevilla, 2007, p. 237).

A mi juicio, los argumentos son débiles porque en Mesoamérica no tenía que ocurrir, forzosamente, lo que pasó en Grecia; porque los sofistas fueron maestros y guías entre las diferentes

corrientes presocráticas y porque la concepción indígena implica una mezcla entre lo objetivo y lo subjetivo y un tipo de cognición diferente a la que se generó en Occidente que ha implicado valores superiores como el de considerar a la naturaleza un ser viviente.

En el XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado aquí mismo en Mazatlán, Sinaloa en noviembre de 2007 y cuyas memorias se han publicado ya, Miguel León Portilla, dictó una conferencia magistral titulada "El pensamiento náhuatl en un congreso internacional de filosofía" (Labastida y Arechiga, 2010) y en el que muestra la existencia de numerosas preguntas y reflexiones de dicho pensamiento que forman parte de la filosofía de todos los tiempos y se descubren en el sentido profundo de su poesía. En ella están las preguntas por el sentido de la existencia, por su transitoriedad, sus concepciones de la vida y la muerte.

¿Por qué insistir en que la filosofía latinoamericana debería tener como antecedente el pensamiento de los pueblos originarios?

Las razones serían las siguientes: a) porque existió un pensamiento original que involucró enfoques reconocibles como parte de la tradición filosófica; b) porque el pensamiento indígena constituye parte de la identidad de Latinoamérica; c) porque se requiere la superación de las profundas rupturas de la conquista; la colonización y la independencia y d) porque forma parte del pensamiento de los dominados.

6. Desde fines del siglo XX y principios del siglo XXI, se han venido publicando una serie de libros que van configurando un balance de la filosofía latinoamericana.

Este año se han difundido tres importantes libros colectivos de más de mil páginas cada uno: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"* (2009), cuyos editores son Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El legado filosófico español e hispanoamericano del Siglo XX* (2009), coordinado por Manuel Garrido, Nelson R. Orriger, Luis M. Valdés y Margarita M. Valdés y el titulado *A Companion to Latin American Philosophy* (2010), editado por Susan Nuccetelli, Ofelia Shutte y

Otávio Bueno. Podríamos agregar también otros como el libro de David Sobrevilla *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina* (1999); de Arturo Andrés Roig *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001); los tres volúmenes que conforman *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (2005) coordinados por Ricardo Salas Astrain, las reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el marxismo en América Latina en *Las transformaciones del marxismo latinoamericano* (2001) o los tres volúmenes que concentran la concepción de Pablo Guadarrama González bajo el título de *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo contra alienación* (2008).

Estas publicaciones muestran la enorme riqueza que ha alcanzado ya el pensamiento filosófico latinoamericano; hispanoamericano e iberoamericano. Se requiere entonces dar nuevos pasos hacia adelante.

En el *Companion to Latin American philosophy*, se incluyen varios textos de autores como Ofelia Schutte y Jorge J. E. Gracia (Nuccetelli et al., 2010), quienes han reflexionado largamente sobre la filosofía latinoamericana. El texto del último se denomina "Identity and Latin American Philosophy" (p. 253-268). En él, Gracia, vuelve a plantear su análisis de la identidad de la filosofía latinoamericana⁵ planteando una pregunta: ¿Qué estatuto tienen el *Popol Vuh*; la obra de Bartolomé de las Casas; la obra de Sor Juana Inés de la Cruz; los libros de Franz Fanon o la concepción de José Gaos por su origen español?

La pregunta por el libro sagrado de los mayas sigue siendo la pregunta por el carácter del pensamiento de los pueblos originarios que ya hemos respondido.

En el caso de Sor Juana como lo sería también el de Alfonso Reyes y otros pensadores, es evidente que la mayor parte de su obra está dedicada a la creación literaria o a la crítica, pero ello no quiere decir que no hayan producido textos filosóficos de relevancia como los casos de *Primero sueño* o *El deslinde* respectivamente. Se trata entonces de autores polígrafos. Lo

⁵ Recordemos aquí, entre otros, la Antología de Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (1988).

mismo ocurre con Justo Sierra, cuya biografía es incluida en el *Companion* "como filósofo" cuando se sabe que escribió sobre historia y literatura. Se trata de un "pensador" en la acepción de Gaos. Y en el caso del último, la pregunta por si es un pensador de Hispanoamérica sería completamente absurda si pensamos que gran parte de su importante obra estuvo dedicada al estudio de las posibilidades de una filosofía propia de estas tierras. Gracia considera en su ensayo, cuatro aproximaciones a nuestra filosofía:

- a) Universalista, sostiene la idea de que existen verdades universales. La vieja tesis de Risieri Frondizi de que la filosofía es "una ciencia" está en bancarrota.
- b) Culturalista, mediante la cual se piensa que la verdad depende de la perspectiva, sostenida por Zea y desde luego Ortega o Mannheim. Esa concepción ha sido ya superada por planteamientos como el del condicionamiento social de las ideas o la perspectiva kuhniana.
- c) Crítica, rechaza la existencia de una filosofía latinoamericana por su carácter ideológico.
- d) Étnica, en las que inscribe a autores tan disímiles como Vasconcelos, quien sostenía la tesis de la "raza cósmica" o Nicol que habla de la *hispanidad* como ethos cultural que omite la cultura indígena.

La posición universalista considera que no tiene sentido hablar de filosofía latinoamericana. La filosofía es un saber universal y la designación es histórica. "Lo que pudiera considerarse peculiar en la filosofía de un período determinado no es parte esencial de la filosofía, sino de las circunstancias en que se desarrolló la disciplina en esa época" (Gracia y Jaksic, 1988, p. 17). La culturalista dice que no hay verdades universales y absolutas. La verdad es concreta como plantea un perspectivismo orteguiano. La filosofía es producto de la cultura latinoamericana.

La postura crítica rechaza la filosofía latinoamericana porque no se ha cultivado como filosofía sino como ideología.

En un ensayo Gracia llega a la siguiente conclusión:

Una filosofía étnica es la filosofía del etnos; los miembros de la etnia no necesariamente comparten características en común y tampoco con otras filosofías fuera del *ethnos* y tampoco a través de la historia *This, I claim, is the best way of understanding the unity of Latina American Philosophy* (2008, p. 140).

7. Es curioso que en muchas reflexiones no se concede a la filosofía marxista un lugar en la filosofía latinoamericana.⁶ Es cierto que el marxismo no debatió el tema de la identidad latinoamericana como lo hicieron Zea, Salazar Bondy o Miró-Quesada, sin embargo, ha tenido una considerable influencia en la filosofía latinoamericana, una evolución, una fase dogmática, en la que, sin embargo se desarrollan autores importantes como Aníbal Ponce y Eli de Gortari; una fase renovadora en la que sobresalen, como lo demostró Raúl Fornet Betancourt, pensadores como Mariátegui; Ludovico Silva, José Aricó, Sergio Bagú, Agustín Cueva, Enrique González Rojo, Bolívar Echeverría, Carlos Pereyra, Sánchez Vázquez y muchos otros quienes sostienen una posición que sostienen una postura antidoctrinaria y liberadora.

Conclusiones provisionales

En el Congreso Interamericano celebrado en Caracas, se dijo que la temática ya estaba agotada y no se volvería a tocar. La verdad ha sido todo lo opuesto ya que volvió a aparecer en el Congreso de Bogotá y en otras reuniones académicas y publicaciones latinoamericanas, pero como hemos dicho, a pesar de todo, a lo largo del tiempo, se han deslindado temas y problemas y seguramente llegará el momento en que se encuentren plenamente esclarecidos. Es por ello que trataremos de concluir provisionalmente:

⁶ Una excepción es el artículo que se incluye en el *Companion to Latin American philosophy* (2010), pero deja fuera muchos problemas y autores.

1. Se mantiene, hasta ahora una división entre “afirmativos” y “asuntivos” que debería superarse. Se requiere una nueva postura que implique la preservación de tradiciones y el diálogo fecundo entre los diversos enfoques.
2. En la reflexión sobre la identidad y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano se ha planteado el problema de cuál es el momento histórico en que debe iniciarse la reflexión: ¿Cuándo ya está Latinoamérica constituida como una identidad plenamente aceptada o antes? A mi juicio, se requiere hablar de todo el proceso de configuración de nuestros pueblos para establecer suturas de las grandes fracturas históricas y culturales que hemos experimentado.
La filosofía latinoamericana debería empezar con el estudio del pensamiento de los pueblos originarios; proseguir con la filosofía colonial distinguiendo las formas críticas de las legitimadoras de la colonia como lo hacen José Manuel Gallegos Rocafull y Mauricio Beuchot; recuperando los pensadores del siglo XVII, XVIII y XIX como lo ha hecho, entre otros investigadores, la Dra. Carmen Rovira y una reflexión más filosófica en el Siglo XX como lo ha hecho Gustavo Leyva en su libro *La filosofía en México en el siglo XX* (2018), entre otros.
3. El análisis de un pensamiento filosófico latinoamericano que sea producto de una reflexión histórica o metafilosófica sobre nuestra cultura sigue siendo una tarea permanente, aunque no necesariamente la única ya que se requiere reivindicar toda proposición original y creativa que se produzca en nuestras sociedades como una aportación a la filosofía latinoamericana.
4. Zea insistió en que era necesario responder a la problemática de la sociedad. Este hecho es fundamental, pues lo que importa no es la defensa de un tipo de filosofía, sino las respuestas que se pueden generar a nuestros problemas. En una sociedad cuyas instituciones se encuentran en crisis se requiere pensar cuáles serán las nuevas que las podrían sustituir. Solo el imaginario filosófico puede responder a esta interrogante.
5. En América Latina no debería reflexionarse en las problemáticas éticas, estéticas, de filosofía política, de la historia, del derecho, de la cultura, etc., sin tomar en cuenta las condiciones

en que surge dicha reflexión y su relación con los objetivos sociales. Esto es necesario para volver consciente el síndrome colonial o neocolonial y eliminarlo.

Una filosofía que no lo haga solo produce, como decía Salazar Bondy, formas alienadas y alienantes ya que se desarrolla como reproducción de formas de pensamiento que, al no ser repensadas a partir del mismo horizonte problemático e histórico configuran en el pensamiento, mundos doctrinarios y divorciados de la realidad que perpetúan en el pensamiento las condiciones de dominación.

6. Considero importante la tesis de Miró-Quesada en el sentido de que la filosofía latinoamericana no puede permanecer cerrada, en modo alguno, a la reflexión científica que se encuentra en la base de la configuración de las sociedades. La filosofía latinoamericana debería pensarse vinculada a una nueva forma de racionalidad teórico-práctica.
7. La filosofía latinoamericana debería ser siempre crítica y tiene, en el pensamiento occidental y oriental enormes riquezas con las cuales puede y debe reflexionar, pero a partir de la propia problemática. Aquí me viene a la mente la frase de Martí: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas" (2005, p. 34).
8. Mientras no se hagan valer las aportaciones filosóficas latinoamericanas no podrá hacerse valer nuestra reflexión en otras comunidades que nos seguirán viendo como Hegel lo hacía en sus *Lecciones de Filosofía de la historia*: como "ecos de vida ajena" (Zea, 1989, p. 26).
9. Finalmente diría que, la filosofía al ser crítica es liberadora pero que ninguna filosofía puede tener el monopolio de ese carácter.

Bibliografía

- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000): historias, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI editores. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (Crefal).
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Las transformaciones del marxismo latinoamericano*. Universidad Autónoma de Nuevo León. Plaza y Valdés.
- Garrido, M., Orringer, N. R., Valdés, L. M. y Valdés, M. M. (Coords.). (2009). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Ediciones Cátedra.
- Gracia, J. J.E y Jaksic, I. (1988). *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Monte Ávila Editores.
- Gracia, J. J. E. (2008). *Latinos in America. Philosophy and Social Identity*. Oxford.
- Guadarrama González, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo contra alienación*. Tres tomos. Fundación Editorial El perro y la Rana. Gobierno Bolivariano de Venezuela.
- Labastida, J. y Aréchiga, V. (Coord.). (2010). *Identidad y diferencia*. Vol. 1. Siglo XXI editores.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Secretaria de Cultura. FCE.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. (Marinello, J. Prol., Achúgar, H., Selec.). Fundación Biblioteca Ayacucho. Tercera edición con correcciones y adiciones de nuevos textos. República Bolivariana de Venezuela. (Publicado originalmente en 1977).
- Miró-Quesada, F. (1984). Filosofía y creación intelectual. En P. González Casanova (Ed.). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Miró-Quesada, F. (1994). Filosofía norteamericana; filosofía latinoamericana, divergencias, convergencias. En C. B. Gutiérrez (Ed.). *El trabajo filosófico de hoy en el Continente: actas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Sociedad Interamericana de Filosofía y Sociedad Colombiana de Filosofía. (04 al 09 de julio).
- Nuccetelli, S., Schutte, O. and Bueno, O. (2010). *Latin American Philosophy. Companion to Latin American philosophy*. Wiley-Blackwell.

- Roig, A. A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. (C. L. Bohórquez, Ed. y Pról.). Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos.
- Salas Astrain, R. (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Tres volúmenes. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI.
- Sobrevilla, D. (1999). *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Banco Central de Reserva del Perú. Fondo editorial.
- Sobrevilla, D. (2007). *¿Existe una filosofía latinoamericana?* En Colodro, M., Foxley, A. M., y Rosetti, C. *Palabra de filósofo*. Comisión Nacional de Cooperación con la UNESCO.
- Villoro, L. (1987, mayo-junio). *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. 6 (3), 86-104. <https://goo.su/rWRp>
- Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. (Segunda edición, corregida). Siglo XXI. (Publicado originalmente en 1969).

Filosofía y marxismo en México (algunas de las dificultades y problemas para su estudio)¹

A diferencia de otras corrientes filosóficas en México que han hecho estudios generales sobre su aparición y desarrollo como el historicismo, el neokantismo, la fenomenología, el tomismo y la filosofía analítica, el marxismo no ha hecho esta reflexión desde el punto de vista filosófico.² ¿Cuáles son las razones de que esto haya ocurrido? Una posible respuesta podría encontrarse en las características que tiene esta corriente de pensamiento que implica tanto a la teoría como a la política y la ideología. Esto no quiere decir que no haya habido avances en el análisis de algunos filósofos marxistas, pero considero que no se ha dado a conocer una explicación omnicomprendensiva.

Es por esta razón, que el presente capítulo estará dedicado a exponer, en forma sintética, algunas de las principales dificultades, obstáculos y problemas que enfrenta quien busque hacer un análisis

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2024). Filosofía y marxismo en México (algunas de las dificultades y problemas para su estudio). En L. A. Patiño y J. Montiel (Coords.), *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. 565-575.

² Como muestra tenemos los trabajos de Beuchot, M. (2004). *El tomismo en el México del siglo XX*. Universidad Iberoamericana; Matute, A. (Comp.). (2002). *El historicismo en México: Historia y antología*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.; Salmerón, F. (2007). *Filosofía e historia de las ideas en México y en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas; Ziriñ Quijano, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*. Jitanjáfora; Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana: Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. (segunda edición). Porrúa.

de la relación entre filosofía y marxismo en México. Algunas de estas dificultades atañen a la problemática general del marxismo, pero otras surgen de las condiciones históricas por las que ha atravesado nuestro país. Aquí haré una mención sintética de ellas ya que su análisis detallado requeriría varios volúmenes.

Primera dificultad: los marxismos

La reflexión sobre el marxismo en general, implica la distinción entre lo que originalmente Marx publicó y reflexionó a través de sus manuscritos y lo que se ha llamado el “marxismo”, es decir, la ampliación de sus problemáticas (por ejemplo, la que lleva a cabo Friedrich Engels, sobre la dialéctica de la naturaleza o sobre su propia concepción de la filosofía) y los desarrollos teóricos (desde la economía, la historia, la ciencia política o la filosofía) o teórico-políticos, en los casos de Vladímir Ilich Uliánov Lenin, Antonio Gramsci, Mao Zedong (Mao Tse-Tung), Rosa Luxemburgo, Raya Dunayevskaya, José Carlos Mariátegui, Fidel Castro o Ernesto “Che” Guevara, entre otros revolucionarios.

La segunda dificultad: la transdisciplina

El texto de Marx está construido en forma transdisciplinaria y, por tanto, la dimensión filosófica se encuentra, en algunas obras como *El Capital*³ interrelacionada con otras disciplinas. Un ejemplo es el análisis de la mercancía en la que distingue entre valor de uso y valor de cambio, así como el tema del fetichismo pero también podemos encontrar otros textos en los llamados *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*⁴ como la *Introducción general de 1857 (Einleitung)*⁵ en

³ Marx, K. (2008). *El Capital*. (Scaron, P., trad.). Siglo XXI editores. [Existe la edición de tres tomos y ocho volúmenes, así como la Obra Completa en tres tomos.]

⁴ Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI Editores. [En tres volúmenes].

⁵ Marx, K. (2023). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Siglo XXI editores.

la que aborda problemas de método o las *Tesis sobre Feuerbach*⁶ en donde encontramos tesis epistemológicas; sociales; sobre la religión así como sobre la distinción entre interpretación y transformación en la filosofía.

Tercera dificultad: el conflicto de las interpretaciones en torno a la filosofía en Marx

Vinculada a la anterior, tenemos las diferentes respuestas que se han dado a la pregunta de ¿qué entendía Marx por filosofía? El conflicto de las interpretaciones se inicia con el mismo Engels quien en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, publicado en 1888*,⁷ plantea la imposibilidad de que pudiera ya aparecer otra obra omnicomprendiva como la de Hegel, ante el gran desarrollo de la ciencia, en la que incluía al materialismo histórico. Por tanto, la filosofía tendría como objetivo de llevar a cabo una interrelación de los conocimientos científicos pero realizada por un amplio grupo de especialistas.⁸

Otras formas de entender la filosofía marxista son: la desarrollada por la Escuela de Fráncfort,⁹ en donde sus fundadores, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, plantean que se trata de una “teoría crítica”; la “filosofía de la praxis”¹⁰ en Gramsci, Georg Lukács, la escuela yugoslava o Adolfo Sánchez Vázquez, pero también en el propio “materialismo dialéctico” que no solo fue empleado por el estalinismo sino también, como hemos mencionado, por el postestalinismo por

⁶ Engels, F. y Plejanov, G. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Notas al Ludwig Feuerbach*. Cuadernos de Pasado y Presente No. 59. <https://goo.su/R0QDNH>

⁷ Nótese que Marx murió cinco años antes de su publicación así que no tuvo la oportunidad de conocerlo.

⁸ Algo similar pretendió el positivismo clásico.

⁹ Wiggershaus, Rolf. (2015). *La escuela de Fráncfort*. (Román Hassán, M. trad.). UAM. FCE.

¹⁰ Como hemos examinado en el capítulo en el que analizamos la filosofía de la praxis.

autores como Konstantinov, entre muchos otros; Ludovico Geymonat o el propio Louis Althusser.

Sobre el conflicto de las interpretaciones podemos poner de ejemplo lo ocurrido en nuestro país en donde, por un lado, está el primer profesor marxista como lo fue Elí de Gortari¹¹ quien escribió libros que fueron, en su momento, muy leídos como su *Introducción a la lógica dialéctica*,¹² Bolívar Echeverría, quien utiliza el concepto de “discurso crítico” para caracterizar el pensamiento de Marx¹³ o “filosofía de la praxis” que es la tesis de Adolfo Sánchez Vázquez,¹⁴ como hemos visto.

Cuarta dificultad: la esquematización y dogmatización

En las difíciles condiciones que prevalecieron tanto en el momento de consolidación de la URSS en la que enfrentó un aislamiento con respecto de los países europeos en que surgió el fascismo y el nazismo, como durante la terrible confrontación de la Segunda Guerra Mundial, una interpretación del marxismo se difundió como la “única y verdadera”. Me refiero a la propuesta por José Stalin, quien se hizo del poder en la URSS e impuso tanto una versión de la teoría de Marx dividida en dos partes: materialismo histórico (Hist-Mat) y materialismo dialéctico (Dia-Mat) que no se encontraba en los clásicos,¹⁵ como sobre la concepción oficial de la estética considerando

¹¹ Elí de Gortari publicó en 1950 su libro *La ciencia de la lógica* (el cual surge de su tesis de maestría en filosofía presentada en la UNAM en 1949); en ese mismo año fundó el *Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos* con Samuel Ramos y Guillermo Haro y más tarde publicó otros libros sobre filosofía de la ciencia y sobre algunas de las vicisitudes del marxismo en nuestro país. Habrá que decir que, hasta ahora, no se ha hecho una evaluación completa de su aportación filosófica.

¹² Elí de Gortari escribió diversos textos sobre filosofía de la ciencia y reflexiones sobre el marxismo en México.

¹³ Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE. Editorial Itaca.

¹⁴ Gandler, S. (2015). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. (Löwy, M., pról.). FCE. UNAM. FFyL. UAQ.

¹⁵ Véase una crítica al Dia-Mat en el capítulo 10 de este libro, dedicado a la filosofía

al “realismo socialista” como la única forma revolucionaria mientras otras eran la expresión de una “decadencia burguesa”. Estas concepciones fueron difundidas como representantes de la “versión oficial” en todos los partidos comunistas frente a las cuáles, cualquier discrepancia representaba una verdadera “traición al proletariado”. Se trató de una versión esquemática, que constituía una deformación de las tesis de los clásicos. Ahora bien, a partir de la muerte de Stalin y de la denuncia de sus crímenes por Nikita Jrushchov (Khrushchev) en su Informe Secreto al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) el 25 de febrero de 1956¹⁶ se llevaron a cabo algunos cambios en el materialismo dialéctico y una distensión en el campo de la estética, pero en lo general, se mantuvieron las concepciones mencionadas.¹⁷

Quinta dificultad: el conocimiento de la obra completa de Marx y Engels

Como se sabe, las grandes obras y los manuscritos de Marx se fueron conociendo en idiomas como el español, en forma tardía. El más importante traductor de las obras de Marx y Engels (entre otras) fue Wenceslao Roces, quien inició la traducción de *El Capital* en 1935 para la editorial Cenit de Madrid y publicándola en 1946 en el Fondo de Cultura Económica en donde posteriormente dio a conocer la primera versión de las obras completas. Por su lado, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, fueron publicados por Editorial Grijalbo hasta 1962¹⁸ y los *Elementos fundamentales para la crítica de la eco-*

de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez.

¹⁶ Khrushchev, N. (1956). *Discurso secreto. Pronunciado en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético*. Labor Research Institute. Centro internacional de los sindicalistas libres en el exilio. París-New York.

¹⁷ Esto no quiere decir, en primer lugar, que el concepto “materialismo dialéctico” se limite a la versión estalinista; y en segundo, que no hubiera otros filósofos tanto en la URSS (por ejemplo, Ilienkov) como en otros países, solo por mencionar a G. Lukács (Hungría), K. Kosik (Checoslovaquia) o A. Gramsci (Italia) que sostenían posiciones diferentes a la oficial y tuvieron que arrostrar serias dificultades.

¹⁸ Marx, K. y Engels, F. (1962). *Escritos económicos varios*. (Roces, W., rec. y trad.). Editorial Grijalbo.

nomía política (borrador) 1857-1858 fueron traducidos por José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón hasta 1971 por la Editorial Siglo XXI.¹⁹ A estos libros agreguemos los *Escritos de Marx y Engels sobre América Latina*.²⁰ El conocimiento en nuestro idioma de estos importantes textos implicó una modificación de la concepción tradicional de las obras de Marx y Engels.

Agreguemos que en México se conocieron los primeros textos de Marx y Engels en el siglo XIX, pero adquirieron mayor influencia después de la Revolución rusa de 1917. En este período será necesario explicar hasta qué punto influyó el socialismo antes y después de la revolución rusa de 1917. En esta dirección encontramos que el más influyente difusor del marxismo en la versión soviética fue Vicente Lombardo Toledano.²¹ Aquí habrá que mencionar también a José Revueltas, gran escritor y pensador revolucionario que, a partir de una primera versión en español de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, utiliza el concepto de enajenación para hacer una crítica al Partido Comunista Mexicano en su *Ensayo de un proletariado sin cabeza* (1962).²²

Con la llegada del exilio español de 1939 vino también Adolfo Sánchez Vázquez, quien desarrollará una importante obra en la vía de la estética, la ética y la filosofía en oposición a la versión oficial soviética. Agreguemos aquí las importantes aportaciones de Bolívar Echeverría y Enrique González Rojo, entre otros filósofos marxistas.

¹⁹ Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. (Aricó, J., Murmis, M. y Scaron, P., eds.; Scaron, P. trad.). Siglo XXI Editores.

²⁰ Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. (P. Scaron, trad. y notas). Cuadernos de Pasado y Presente.

²¹ Lombardo escribió el artículo *El sentido humanista de la Revolución mexicana* (1930) en donde aborda las ideologías que se debaten antes de que ocurra la Revolución Mexicana; luego, desde 1933, debatió con Antonio Caso sobre la educación socialista (1933) y finalmente escribió su libro *Corrientes filosóficas en la vida de México* (1963) en donde propone que la filosofía debe estudiar su función en los movimientos sociales, entre otros textos filosóficos de menor importancia.

²² Revueltas, J. (1962). *Ensayo de un proletariado sin cabeza*. Liga Leninista Espartaco.

Sexta dificultad: el desarrollo del marxismo en la universidad, en el ámbito cultural y en la vida política

Como hemos dicho, el marxismo es una teoría que Marx y Engels propusieron no sólo para explicar cuáles eran las leyes que regían al sistema capitalista sino para propiciar su transformación mediante la organización de la clase obrera. Por tal motivo no se trata de una concepción cuyo fin sería exclusivamente el conocimiento teórico. Su importancia principal se encuentra en el ámbito de la lucha de clases, sin embargo, en nuestro país hay una primera etapa en que el marxismo se plantea en la lucha política y cultural por los partidos de izquierda, pero desde que se llevó a cabo la reforma del artículo tercero en 1934, en que se estableció que la educación que impartiera el Estado debería ser socialista y más tarde, cuando se empiezan a publicar los textos de Marx y Engels, el marxismo empieza a influir en la Universidad. Esta influencia se desarrolla más ampliamente en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, a causa de que fue durante combatido en el terreno de la política. Aparecen entonces dos vías de su desarrollo: una en la universidad y otra en la esfera política. Hasta ahora no ha habido un estudio sobre la interrelación entre lo académico y lo político.

Séptima dificultad: la influencia de Althusser

En la década de los años sesenta del siglo pasado, se empezó a conocer en Europa y América Latina, la obra de Louis Althusser, quien configuró su concepción a partir de criterios extraídos de las teorías de Gastón Bachelard, Georges Canguilhem y Michel Foucault e interrelacionada con la creciente influencia que adquirió el estructuralismo en aquel período. Su posición se difundió en diversas facultades de la UNAM (sobre todo en Ciencias Políticas, Filosofía y Letras y Economía) suscitando una fuerte polémica en la que podemos citar a Jaime Labastida, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez

entre quienes estaban en contra de sus tesis²³ mientras otros como Alberto Híjar, Raúl Olmedo, Carlos Pereyra, Enrique González Rojo y otros²⁴ estuvieron a favor.

¿Qué se debatía?

1. En Marx -dice Althusser- hay que distinguir un Marx ideológico que llega hasta 1844 y un Marx científico que inicia en 1845 a partir de una "ruptura epistemológica".
2. Marx es humanista hasta 44 y antihumanista teórico a partir de esa fecha.
3. La concepción de Marx es antihegeliana.
4. La filosofía de Marx es una teoría de la práctica teórica y el destacamento de la lucha de clases en el seno de la teoría.
5. Ideología es una opacidad que se distingue de la ciencia
6. Althusser expone también su tesis de la ideología y los aparatos ideológicos de Estado y la relacionada con la filosofía espontánea de los científicos entre otras.

Aquí no tengo espacio para exponer mis consideraciones críticas, así como las de otros autores para demostrar los aciertos o las equivocaciones de Althusser, pero considero que no se puede dividir el pensamiento de Marx en dos etapas; tampoco se puede rechazar la influencia de Hegel en Marx y menos reducir la acción de los sujetos.²⁵ Ahora bien, debido a las múltiples críticas que suscitaron sus tesis, el filósofo francés consideró, en su obra titulada *Elementos de autocritica* (1975), que en Marx hay "una ruptura epistemológica que se mantiene en su obra madura". En otras palabras, se mantuvo en sus posiciones, pero en lugar de responder a críticos como Eric

²³ Adolfo Sánchez Vázquez publicó una detallada crítica en su libro *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser* (1978).

²⁴ Morales, C. (1983, diciembre). El althusserismo en México. En *Revista Dialéctica*. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. Año. VIII. 14-15. Número doble especial en conmemoración del centenario de Carlos Marx. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_14-15_1983-84.pdf

También pueden consultarse diversos artículos de Louis Althusser, así como de sus críticos, en la *Revista Dialéctica* disponible en www.cefilibe.org

²⁵ Véase Vargas Lozano, G. (1984). *Marx y su crítica de la filosofía*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. DCSyH.

Hobsbawm, Edward Palmer Thompson, Adam Schaff, Michael Löwy (algunos de los cuáles vinieron a México a dictar conferencias), Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros, las amplió.

La aguda crítica de Sánchez Vázquez fue respondida por Enrique González Rojo en un detallado libro de más de 400 páginas llamado *Epistemología y socialismo* (1985).²⁶

En México, la influencia de Althusser tuvo una presencia muy relevante de 1965 a 1975 pero se mantiene influyendo en la izquierda a través de libros como el de Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*²⁷ entre otros o mediante la obra de los que fueron sus discípulos y también, a través de manuales como el escrito por Martha Harnecker, llamado *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (2005)²⁸ y que viene a renovar a los manuales de marxismo procedentes de la Unión Soviética.²⁹

Octava dificultad: la influencia de la obra de Antonio Gramsci

A partir de 1975 empieza a llamar la atención la obra de Antonio Gramsci. La causa de este cambio de atención con respecto a la obra de Althusser fue debido a un acontecimiento personal y dos relacionados con los movimientos políticos. El personal fue una tragedia que conmovió fuertemente a sus seguidores mientras los otros dos procesos fueron: el interés de los teóricos y políticos de inquirir sobre el sujeto de la historia ya que el estructuralismo lo había asumido en el movimiento de las estructuras sociales y el agotamiento de la lucha armada como forma para el acceso al poder y el interés por

²⁶ Como anécdota, me tocó a mí, comentar los dos libros cuando se presentaron en México, debido a la amistad y cercanía que tuve con los dos autores.

²⁷ De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Siglo XXI editores.

²⁸ Harnecker, M. (2005). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI editores.

²⁹ Finalmente, como se sabe, la filósofa Fernanda Navarro le hizo una entrevista a Louis Althusser, después de que saliera del hospital psiquiátrico. Allí habla del "materialismo aleatorio". Ver Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI editores.

explorar el camino de la democracia. Para ello, venía bien el concepto de hegemonía utilizado por Gramsci para caracterizar la forma en que un grupo de fuerzas, que el revolucionario italiano denominaba “bloque histórico”, accediera al poder. Este camino había sido explorado por la socialdemocracia, aunque esta acabó gestionando al capitalismo. La pregunta entonces que debemos plantear es ¿cuáles son los antecedentes que tenemos en México del conocimiento de Gramsci tanto en lo personal como en su aportación teórica?

En el libro titulado *Gramsci en México*³⁰ se pueden encontrar muchos datos sobre las primeras noticias que se tuvieron en nuestro país del autor, a través, por ejemplo, de *El Machete*,³¹ órgano del Partido Comunista Mexicano.³² De los primeros académicos que tradujeron y comentaron textos del revolucionario italiano como fue el caso de Víctor Flores Olea,³³ sobre la influencia del “grupo” *Pasado y Presente* de 1976 a 1983 en la contribución de Martín Cortés,³⁴ de las aportaciones de Dora Kanoussi,³⁵ en el capítulo de Diana Méndez, sobre la concepción de Adolfo Sánchez Vázquez expuesta por César de Rosas³⁶ pero

³⁰ Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). (2020). *Gramsci en México*. UAM-X, Editorial Ítaca. UNAM.

³¹ Guerrero, X., Alfaro Siqueiros, D., Rivera, D. et al. (1929). *El Machete*. Partido Comunista. Sección Mexicana de la Internacional Comunista. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/20676>

³² Pacheco, V. y Guevara, A. (2020). *Gramsci en la órbita del Partido Comunista Mexicano*. En Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). *Gramsci en México*. UAM-X, Editorial Ítaca. UNAM. pp. 37- 62.

³³ Modonesi, M. y Ortega, J. (2020). *Gramsci en la Ciudad Universitaria*. En Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). *Gramsci en México*. (pp. 63 – 86). UAM-X, Ítaca. UNAM.

³⁴ Cortés, M. (2020). *Gramsci y la teoría política del marxismo. El “grupo” Pasado y Presente en México (1976-1983)*. En Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). *Gramsci en México*. (pp. 87-114). UAM-X, Editorial Ítaca. UNAM.

³⁵ Sobre Dora Kanoussi y Javier Mena, escribí una reseña de su libro *La Revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la Cárcel* y, en la revista *Dialéctica*, publicamos todo el coloquio que Dora organizó en la Universidad Autónoma de Puebla con el Instituto Gramsci de Roma, el cual se puede consultar en: *Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla*. (1994). *Antonio Gramsci. Clásico de la filosofía política*. Nueva Época. Año. 17. (26). https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_26_1994.pdf

³⁶ de Rosas, C. (2020). *Gramsci en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez*. En Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). *Gramsci en México*. (pp. 159-174). UAM-X,

también sobre la edición de sus obras, en una pormenorizada exposición de Diana Fuentes.

Algunos aspectos de la vida de Gramsci, quien como sabemos fue un luchador frente a Mussolini y el fascismo, a quien este régimen encarceló y quiso impedir que pensara, como lo expresó claramente el juez que lo condenó, pero su obra su fue reconocida en nuestro país, hasta la década de los setenta y ochenta. En los setenta se publicó la antología de Gramsci organizada por Manuel Sacristán,³⁷ en los ochenta, se inició la publicación de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* debido a Valentino Guerratana,³⁸ posteriormente, Lucio Oliver y Elvira Concheiro organizaron un importante seminario para el estudio de los *Cuadernos de la Cárcel* en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM; más tarde se formó la sociedad Gramsci México vinculada a la *International Gramsci Society* y finalmente, en 2022 se publicó en español el *Diccionario Gramsciano (1926-1937)*³⁹ que constituye una aportación fundamental para el estudio del pensamiento del revolucionario italiano.

Novena dificultad: Marx y Engels sobre América Latina

Durante mucho tiempo, se ocultaron las opiniones de Marx sobre Simón Bolívar⁴⁰ que se publicaron originalmente en *The New Ameri-*

Editorial Ítaca. UNAM.

³⁷ Sacristán, M. (selec., trad. y notas). (1970). *Antonio Gramsci. Antología*. Siglo XXI Editores.

³⁸ Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. (Guerratana, V. Ed.) Edición crítica del Instituto Gramsci. Tomo 1. Editorial Era. Los Tomos 5 y 6, se editaron por Era, pero contando con el apoyo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla e incluyendo los índices de los 29 cuadernos en el año 1999 y 2000, respectivamente.

³⁹ Liguori, G., Modonesi M., y Voza P. (Eds.) (2022). *Diccionario Gramsciano (1926-1937)*. (Edición al español de Cristina Secci y Massimo Modonesi). Tertulias # 3. Cagliari. UNICA Press.

⁴⁰ Que, por cierto, se publicó, por primera vez en Argentina en: Marx, K. (1936). *Simón Bolívar*. Dialéctica. Revista mensual dirigida por Aníbal Ponce. Año 1. (1), 1-34.

can Cyclopedia, a pesar de la resistencia de su director.⁴¹ Por su lado, Engels aprobó la invasión a México en 1847, por parte de los Estados Unidos, bajo la idea de que la invasión de un país desarrollado podría traer un beneficio para uno menos desarrollado.⁴² Frente a esta opinión, Marx, en 1861, considera que la intervención inglesa, francesa y española a México “es una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional” (Marx y Engels, 1972, p. 256). Los estudios posteriores han demostrado que Marx consideró que la invasión de un país desarrollado económicamente a uno menos desarrollado en este aspecto, como ocurrió en La India o en Irlanda, no traerían el resultado previsto.⁴³

Estas concepciones erróneas en nada vulneraban la explicación del funcionamiento del sistema capitalista, sin embargo, permanecieron, por mucho tiempo, inexplicadas. Tenía razón el Che Guevara cuando escribía que “los grandes hombres, descubridores de verdades luminosas, viven a pesar de sus pequeñas faltas” (Guevara, 1967, p. 508). A mi juicio, lo que impidió que hubiera una explicación sobre estas ideas fueron, por un lado, las circunstancias históricas, políticas e ideológicas bajo las cuáles el marxismo y los marxistas han estado bajo un constante ataque por parte del sistema, pero también porque existía la tesis de que los grandes autores “no podían equivocarse”.

⁴¹ Una explicación del equívoco de Marx, la publicó el historiador colombiano radicado en México, Vargas Martínez, G. (1983). *Bolívar y Marx: otro debate sobre la ideología del libertador*. Editorial Domés, En él, el Dr. Vargas analiza las fuentes de Marx y concluye en que se había basado en libros publicados por generales que habían sido expulsados por Bolívar por ladrones y sanguinarios. Lo que refiere el autor es que es muy extraño que un lector tan acucioso como Marx hubiera caído en ese engaño.

⁴² Una idea más amplia sobre la problemática de América Latina, la podemos encontrar en el libro Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. (Scaron, P., trad. y notas). Cuadernos de Pasado y Presente.

⁴³ Hoy tenemos a la vista, los resultados, es decir, la creación del subdesarrollo.

Décima dificultad: El marxismo antes y después del derrumbe del llamado “socialismo realmente existente” (1989-1991)

Como se sabe, desde la aparición de las obras de Marx y Engels, el marxismo fue objeto de una permanente oposición por parte del estado. El nazismo, el fascismo y el franquismo se dedicaron no solo a combatir ideológica y políticamente a los revolucionarios sino también a encarcelarlos, torturarlos y asesinarlos. Lo mismo ocurrió después de terminada la Segunda Guerra Mundial ya que vino la llamada “guerra fría” desde 1945 a 1989. En este último año, se inició un acontecimiento que para muchos nos tomó de sorpresa: el derrumbe del sistema socialista en Europa del Este y la URSS y que implicó la disolución de la última.⁴⁴

En un resumen muy apretado diría que el derrumbe fue producto de: 1) una estrategia seguida por los Estados Unidos y el Vaticano; 2) una política equivocada de Mijaíl Gorbachov y 3) las profundas contradicciones en que incurrió una burocracia envejecida que no supo cómo renovarse.

En los años ochenta, se desarrolló en el seno de la izquierda en Europa, pero también en varios países latinoamericanos, un fuerte debate sobre los problemas que se presentaban en el llamado “socialismo realmente existente”. Este debate se dio tanto en los partidos como en la Universidad sin que se llegara a un acuerdo o consenso. Entre tanto, el Partido Comunista Mexicano (PCM) se transformó en Partido Socialista Unificado de México (PSUM) buscando la renovación de sus posiciones, sin embargo, tuvo que convertirse en Partido Mexicano socialista (PMS) para lograr nuevas alianzas de cara a las elecciones presidenciales que se efectuarían en 1988. En esta coyuntura surgió con gran fuerza, la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas y el PMS se adhirió a ella. El problema fue que la oligarquía dominante se opuso a esta candidatura y decidió cometer un ominoso fraude. Frente a esta situación, el PMS cedió su registro de

⁴⁴ He examinado este tema en Vargas Lozano, G. (1994). *Más allá del derrumbe: socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. Siglo XXI.

partido a uno nuevo que se denominó Partido de la Revolución Democrática (PRD). En este nuevo partido, se eliminó como objetivo el socialismo y obviamente el marxismo como parte de su plataforma político-ideológica. Lo que ocurrió unos meses después, el 9 de noviembre de 1989 fue la caída del *Muro de Berlín* y el derrumbe del socialismo en Europa del este y la URSS. Este hecho dio lugar a una fuerte campaña titulada con el equívoco nombre del “fin de la historia” y un reforzamiento del neoliberalismo. En ese período se presentan, entonces, dos fenómenos: la derrota de la izquierda y la eliminación del socialismo y del marxismo a lo que se sumó la campaña triunfal del capitalismo. El marxismo entonces desapareció prácticamente de la vida política, del ámbito cultural y de las universidades.⁴⁵ En el plano intelectual, Octavio Paz organizó en 1990, con todo el apoyo de los medios de comunicación, un coloquio denominado *El siglo XX. La experiencia de la libertad*⁴⁶ para celebrar los funerales del llamado “socialismo real”, sin embargo, ante el malestar que produjo, dos años más tarde, otro grupo de intelectuales organizaron en la UNAM, el coloquio de invierno llamado “Los grandes cambios de nuestro tiempo” en un sentido distinto al anterior, pero sin contar con el apoyo mediático del anterior. Tuvieron que pasar, entonces, 36 años, para que se demostrara que el neoliberalismo no había producido el bienestar que había prometido y que nos encontrábamos en una extrema polarización entre riqueza y pobreza. Por tanto, empezó a resurgir el interés por la importancia de Marx y del marxismo crítico como lo advertimos en la actualidad.

⁴⁵ En contraste, en Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, los filósofos marxistas no dejaron de publicar libros o revistas como *Historical materialism; Actual Marx* (<https://www.historicalmaterialism.org>) o *El diccionario histórico-crítico del marxismo-feminismo* (2022) dirigido por Wolfgang Fritz Haug y Frigga Haug.

⁴⁶ Este coloquio contó con su difusión por televisión y su retransmisión a todos los países de habla hispana. Por cierto, entre los invitados, dos de ellos difirieron de la versión ideológica que venía alentando Octavio Paz: Adolfo Sánchez Vázquez, Irving Howe y de paso Jorge Edwards quien corrigió la aseveración de Paz en el sentido de que el capitalismo estaba vinculado a la democracia. Edwards le dijo a Paz que en Chile había capitalismo, pero no democracia.

Undécima dificultad: marxismo y teología de la liberación

En un principio, Marx y Engels llevaron a cabo una crítica a los jóvenes hegelianos (Max Stirner, Bruno y Edgar Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach y otros) por pensar que la crítica a la religión cristiana era suficiente para transformar a la sociedad. Inclusive Marx retoma la frase acuñada por Moses Hess aseverando que “la religión era el opio del pueblo” con lo cual quería decir que se trataba de un distractor y escape de los problemas sociales. La religión sería concebida como una forma de enajenación. Más tarde, como parte de las posiciones del marxismo se consideró que la ciencia vendría a liberar a los individuos de las supersticiones entre las cuáles se encontraban las proclamadas por la religión. En nuestro país se sostuvo esta posición, entre otras razones porque la jerarquía eclesiástica había estado en contra de los principales movimientos sociales como la Independencia; la Reforma; a favor de que nos gobernara un emperador extranjero; en contra de la Revolución mexicana de 1910 y de los primeros gobiernos postrevolucionarios. Como resultado del movimiento de reforma, se estableció constitucionalmente en México la separación Iglesia y Estado y el laicismo en la educación.

Esta posición frente a la religión empezó a cambiar en la década de los sesenta, a partir de la aparición de varios movimientos sociales como la formación de las comunidades eclesiales de base; los efectos de las resoluciones del *Concilio Vaticano II* en el periodo del Papa Juan Pablo XXIII y el surgimiento de la teología de la liberación que se pronunció por una iglesia de y para los pobres. Esta nueva postura tuvo como precedente la utilización del psicoanálisis de Freud (recuérdese la acción en este sentido de la fundación de un monasterio por Gregorio Lemecier (1912-1987) y el apoyo del Obispo de Cuernavaca, don Sergio Méndez Arceo a las causas sociales pero se desarrolló en forma más amplia con las tesis de don Samuel Ruiz García, obispo de Chiapas, la obra de Porfirio Miranda, *Marx y la biblia* o las obras sobre la filosofía de la liberación propuestas por filósofos argentinos exiliados en México como Arturo Andrés Roig y Enrique

Dussel,⁴⁷ entre otros. La teología de la liberación tuvo una importante expresión en Brasil, Argentina, Guatemala, El Salvador, Nicaragua y otros países centroamericanos. Se empezaron a utilizar entonces las obras de Marx y Gramsci para llevar a cabo un análisis científico de la sociedad. En forma breve diremos que en México, con motivo de la conmemoración del centenario de la muerte de Marx en 1983, se llevó a cabo un foro sobre la relación entre marxistas y cristianos en la Universidad Autónoma de Puebla sobre el cual se publicaría un libro llamado *Marxistas y Cristianos* (1985), después de que el Partido Comunista Mexicano sostuvo el ateísmo como parte de su ideología, al transformarse en Partido Socialista Unificado de México (PSUM) consideró que la posición religiosa no era un obstáculo para militar en un partido de izquierda. Otro ejemplo de la relación entre religión y política fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, en enero de 1974 como una expresión de una fusión entre marxismo, teología de la liberación y cultura de los pueblos indígenas.

Conclusión

Como hemos mencionado, no existe hasta ahora una explicación omnicompreensiva de la relación entre filosofía y marxismo en sus diversas expresiones, sin embargo, como espero haber mostrado, hace falta una evaluación seria sobre esta problemática.

⁴⁷ Sobre la obra de Enrique Dussel en relación con el marxismo tendría que escribirse un amplio libro, ya que se dedicó durante un tiempo a glosar la obra de Marx desde criterios inspirados en la teología y en la obra de Emmanuel Levinas, de quien toma el principio de exterioridad, entre otros autores. Dussel publicó un libro sobre *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) que es un nombre equívoco porque Marx no tenía ni tuvo la intención de hacer una teología. En un futuro se tendrá que hacer un análisis serio de la obra de Dussel y su lectura de Marx.

Bibliografía

- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocritica*. (M. Barroso, trad.). Editorial Laia.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI editores.
- Beuchot, M. (2004). *El tomismo en el México del siglo XX*. Universidad Iberoamericana.
- de Gortari, E. (1950). *La ciencia de la lógica*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Fimax Publicistas.
- de Gortari, E. (1979). *Introducción a la lógica dialéctica*. (5.ª ed.). Editorial Grijalbo.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Siglo XXI Editores.
- Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. (1994). *Antonio Gramsci. Clásico de la filosofía política*. Nueva Época. Año. 17. (26). https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_26_1994.pdf
- Dri, R. R., Pixley, J., Labastida, J., Marroquín, E., Fernández y Díaz, R., Ferraro, J., Kuri Camacho, R., Palencia, J. I., Rincón Gallardo, G., Dussel, E., Concha y Froylán, M. y López Narváez, M. (1985). *Marxistas y cristianos*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Verbo Divino.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE. Editorial Itaca.
- Engels, F. y Plejanov, G. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Notas al Ludwig Feuerbach*. Cuadernos de Pasado y Presente. (59). <https://goo.su/R0QDNH>
- Fuentes, D. y Modonesi, M. (Coords.). (2020). *Gramsci en México*. UAM-X, Editorial Itaca. UNAM.
- Gandler, S. (2015). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. (M. Löwy, pról.). FCE. UNAM. FFyL. UAQ.
- González Rojo, E. (1985). *Epistemología y socialismo*. Editorial Diógenes.
- Guerrero, X., Alfaro Siqueiros, D., Rivera, D. et al. (1929). *El Machete*. Partido Comunista. Sección Mexicana de la Internacional Comunista. <https://hdl.handle.net/20.500.12371/20676>
- Guevara, E. (1967). *Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana*. Obra revolucionaria. Editorial Era.

- Harnecker, M. (2005). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI Editores.
- Haug, W. F., Haug, F., Jehle, P. y Küttler, W. (Eds.). (2022). *Diccionario Histórico Crítico del Marxismo-Feminismo*. Ediciones Herramienta. Rosa Luxemburg Stiftung.
- Khrushchev, N. (1956). *Discurso secreto. Pronunciado en el XX Congreso del Partido Comunista Soviético*. Labor Research Institute. Centro internacional de los sindicalistas libres en el exilio. París-New York.
- Kanoussi, D. y Mena, J. (1985). *La revolución pasiva: una lectura de los cuadernos de la cárcel*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana: Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*. (2ª. ed.). Porrúa.
- Lombardo Toledano, V. (1930, diciembre). *El sentido humanista de la Revolución Mexicana*. Revista de la Universidad de México. T.I. (2). Republicado en Caso, A., Reyes, A., et al. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. UNAM.
- Lombardo Toledano, V. (1963). *Corrientes filosóficas en la vida de México*. Universidad Obrera de México.
- Marx, K. (1934). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Cenit. Madrid. (2 vols.
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Escritos económicos varios*. (W. Rocés, rec. y trad.). Editorial Grijalbo.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (W. Rocés, trad.). Editorial Grijalbo.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. (J. Aricó, M. Murmis y P. Scaron, eds.; P. Scaron, trad.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. (P. Scaron, trad. y notas). Cuadernos de Pasado y Presente.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI Editores. (Tres volúmenes).
- Marx, K. (2008). *El Capital*. (P. Scaron, trad.). Siglo XXI editores. [Existe la edición de tres tomos y ocho volúmenes, así como la Obra Completa en tres tomos.]
- Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política*. (W. Rocés, trad.). FCE. (Tres tomos).

- Marx, K. (2023). Introducción general a la crítica de la economía política (1857). Siglo XXI editores.
- Matute, A. (Comp.). (2002). *El historicismo en México: Historia y antología*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- Sacristán, M. (selec., trad. y notas). (1970). *Antonio Gramsci. Antología*. Siglo XXI Editores.
- Salmerón, F. (2007). *Filosofía e historia de las ideas en México y en América Latina*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Editorial, Madrid.
- Vargas Lozano, G. (1994). *Más allá del derrumbe: socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. Siglo XXI.
- Vargas Martínez, G. (1983). *Bolívar y Marx: otro debate sobre la ideología del libertador*. Editorial Domés.
- Wiggershaus, Rolf. (2015). *La escuela de Fráncfort*. (M. Román Hassán, trad.). UAM. FCE.
- Zirión Quijano, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*. Jitanjáfora.

Semblanza y aportación filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez¹

Adolfo Sánchez Vázquez (Algeciras, Cádiz, 1915-Ciudad de México, 2011) fue y es uno de los filósofos más destacados de México, pero también del mundo hispánico. A través de su obra profundizó en los campos de la estética, la ética, la filosofía y la crítica cultural a los que agregaríamos el cultivo de la poesía. Todo ello, desde una perspectiva marxista abierta, crítica y autocrítica.

Semblanza

La filósofa española Ana Lucas, elaboró una cronología muy detallada de su período juvenil para el libro del autor titulado, *Escritos de política y filosofía*.² Allí nos comenta el itinerario del filósofo desde su natal Algeciras, Cádiz en 1915, el traslado con su familia a El Escorial y luego a Málaga en 1925. Seis años más tarde, el 14 de abril de 1931, se proclama la Segunda República y este hecho despierta un enorme entusiasmo entre los jóvenes de entonces. En 1932, Adolfo Sánchez Vázquez inicia sus estudios en la Escuela Normal de Málaga. En esa ciudad, comenta el autor, existía una intensa actividad cultural y política que le lleva a asistir a conferencias impartidas por grandes figuras del momento como Ortega y Gasset y Unamuno.

¹ Este texto es un trabajo original preparado por el autor específicamente para la presente compilación.

² Cronología publicada originalmente en Sánchez Vázquez, A. (1987). *Escritos de política y filosofía*. Ayuso. FIM. La cual fue posteriormente reproducida en Álvarez, F. (Ed.). (1995). *Adolfo Sánchez Vázquez, los trabajos y los días*. (pp. 328-376). UNAM.

En aquellos años, el joven Sánchez Vázquez se inclina por la poesía bajo la influencia de Emilio Prados y publica en 1933, un romance en la revista *Octubre*, dirigida por Rafael Alberti. Ese año forma parte del Bloque de estudiantes revolucionarios (BER) que integró la Federación Universitaria Española (FUE) así como a la Juventud Comunista. Aquí me parece importante destacar que 1933 fue el año en que Hitler toma el poder en Alemania y se inicia un tiempo nublado como diría Octavio Paz, que culmina en la noche sangrienta y angustiosa de la guerra civil. Agregaría que, en aquel momento, estaba presente la alternativa entre capitalismo y socialismo. El joven Sánchez Vázquez expresa sus ideas y sentimientos mediante la poesía. Es interesante conocer que extravió muchos de sus poemas en España, pero ya en el exilio en nuestro país, un distinguido exiliado español, Manuel Altolaguirre, le entregó, para su sorpresa, sus poemas perdidos que publicó ya en Morelia bajo el título de *El pulso ardiendo*. Agregamos que, en sus últimos años, el filósofo publicó en el FCE y en Málaga, el libro titulado *Poesía*.³

En aquel período de los años treinta Adolfo Sánchez Vázquez se enlistó en el ejército y vivió las últimas horas de la República en medio del avance del franquismo. Fue por ello que tuvo que afrontar la dura situación del exilio sobre el cual escribió diversos textos y discrepó de otras posturas como la de José Gaos al llamarse “transterrado” o Roces, quien asumió las dos patrias como superación de dicho trance. En esta dirección, Sánchez Vázquez escribió el epílogo de un libro denominado *¡Exilio!*⁴ (“Fin del exilio, exilio sin fin”) que tenía también un prólogo de Gabriel García Márquez y en el que colaboraron distinguidos escritores exiliados.

Desde el punto de vista filosófico, esta primera época, la izquierda estuvo fuertemente influida por la filosofía oficial soviética, aunque

³ Este libro se publicará por primera vez en: Sánchez Vázquez, A. (1942). *El pulso ardiendo*. Ediciones Voces. Morelia. Michoacán. Después se publicó en España en: E: Sánchez Vázquez, A. (1980). *El pulso ardiendo*. (Albornoz, A., Pról.). Editorial Molinos de Agua. Madrid. Más tarde se publicará el libro Sánchez Vázquez, A. (2005). *Poesía*. (Gutiérrez Navas, M. D., Introd.; Castañón, A., Epíl.). FCE. Centro de estudios de la generación del 27.

⁴ Epílogo publicado en: Pitty, D. L., González, J. L., Chávez Alfaro, L., Donoso Pareja, M., Orgambide, P., Délano, P. (1977). *¡Exilio!* (García Márquez, G. Pról.). Editorial Tinta Libre. México.

en España influyó también el anarquismo. En el caso de la primera, se trataba de una versión elaborada por José Stalin y su equipo, a partir de una interpretación de la obra de Marx, Engels y Lenin, que en realidad constituía una deformación esquemática del legado de los clásicos con un interés político ideológico. Esta deformación fue una grave distorsión, pero en aquel momento, la problemática filosófica marxista estaba interrelacionada con la lucha antifascista. En 1939, las fuerzas republicanas fueron derrotadas y miles de españoles escaparon de sus lugares de origen hacia Francia ante la amenaza de una muerte segura. Sin embargo, en la frontera fueron retenidos por el gobierno francés en la frontera. Hasta allá llegó la invitación del Gral. Lázaro Cárdenas ofreciéndoles asilo en un país que no conocían pero que representaba la única solución en aquellos momentos. Sánchez Vázquez comenta que viajó en la bodega del barco Sinaia con dos amigos queridos llamados Juan Rejano y Pedro Garfias. Este último compuso un poema que fue siempre un referente emotivo para Sánchez Vázquez:

*Como en otro tiempo por la mar salada
Te va un río español de sangre roja,
De generosa sangre desbordada...
Pero eres tú, esta vez, quien nos conquistas
Y para siempre, ¡oh, vieja y nueva España!*

(Veracruz, 13 de junio de 1939. Sánchez Vázquez tenía 24 años.)

Sánchez Vázquez escribe después en un texto autobiográfico denominado Vida y filosofía que la Guerra Civil había sido una experiencia vital importantísima “pero muy poco propicia para enriquecer mi menguado bagaje teórico-filosófico” (1985, p. 12-13).

Y agrega que, para él, la guerra civil había terminado ya que “como en las grandes tragedias, se luchaba de un modo insobornable por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable a un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte” (p. 13).

Segunda etapa 1939-1943 (ingreso a la carrera de Letras Hispánicas) y 1950 (ingreso a la de Filosofía)

Aquí Sánchez Vázquez termina una primera etapa en su vida y viene un período en que sigue colaborando en revistas literarias como *Romance*, *España Peregrina*, *Ultramar*, *Taller* dirigida por Octavio Paz, o el suplemento cultural de *El Nacional* dirigido por Juan Rejano y al mismo tiempo, realizando trabajos diversos para la supervivencia y colaborando activamente como miembro del Partido Comunista Español con la idea siempre presente de preparar la vuelta a España. Esta esperanza duraría muchos años, de tal forma que el filósofo vive una situación doble: por un lado, quiere volver a su patria de origen y por otra, vive los problemas y las vicisitudes de su nueva patria de destino.

Morelia (1941-1943)

En 1941 se traslada a Morelia para impartir clases de filosofía en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana. Se casa con Aurora Rebolledo y tiene a su primer hijo, Adolfo. Establece relaciones con destacados intelectuales mexicanos como Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia, Samuel Ramos y diversos filósofos españoles, así como el importante escritor alemán Ludwig Renn, quien fue participante de las Brigadas internacionales en la Guerra Civil Española.

En 1943 renuncia a sus cátedras por un conflicto universitario en el que se solidariza con las posiciones cardenistas y regresa a México. Nacen sus hijos Juan Enrique y María Aurora. Se dedica a diversas labores entre las que sobresalen la traducción del ruso al español e imparte clases en la embajada soviética entre otros trabajos.

México, D.F. La UNAM (1943)

Inicia estudios de maestría en letras españolas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM que concluye en 1946 preparando su tesis *El sentido del tiempo en la poesía de Antonio Machado*, pero no logra presentarla.

En 1950, vuelve a inscribirse a la Facultad, pero esta vez en la maestría en filosofía.

La causa de esa decisión no sólo fue por la necesidad de adquirir una formación más sólida en ese campo y en especial en la estética sino también el haber decidió volverse “militante de filas” del Partido Comunista de España (PCE) en México⁵ debido a la confrontación que tuvo, como uno de sus dirigentes de los militantes radicados en México, con los miembros del comité central del PCE, con sede en París por sus “métodos autoritarios y antidemocráticos”.⁶

En la Facultad de Filosofía y Letras –dice Sánchez Vázquez– encontró de nuevo (como en Madrid) la presencia de las corrientes filosóficas del existencialismo heideggeriano, el vitalismo, el historicismo, el tomismo y el neokantismo.

En ese período, José Gaos impulsa el programa de investigación sobre estudio de la historia de las ideas que posibilitó la realización de los estudios sobre la influencia del positivismo en México por parte de Leopoldo Zea; la integración del grupo Hiperión formado por Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez MacGregor, Ricardo Guerra, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares, que se dedicaron a reflexionar sobre la problemática de la filosofía del y de lo mexicano pero Sánchez Vázquez no se involucra en esta temática.

⁵ En 1954, Sánchez Vázquez había acudido al Congreso (clandestino) del PCE en Praga.

⁶ En su *Postscriptum*, Adolfo Sánchez Vázquez considera que el Comité Central del PCE adoptaba métodos autoritarios y por ello se iniciaron algunas dificultades con la sección radicada en México. Fue por ello por lo que, ante lo que califica como “dogmatismo, autoritarismo, centralismo y exclusión de la democracia interna” (González et al., 1986, p.464) decidió, en 1957, volverse un militante de filas y dedicarse a la labor teórica.

La crisis ideológica

Aquí quiero señalar que Adolfo Sánchez Vázquez ingresa en un proceso autocrítico muy profundo. Si como dice Luis Villoro, la filosofía es una reforma del entendimiento, aquel entró en una reforma de su antiguo marxismo. Las razones de ello fueron explicadas por el mismo en varios textos: en 1956, Nikita Jrushov denunció los crímenes de Stalin en su Informe Secreto al XX Congreso del PCUS. Este informe produjo una verdadera crisis en el movimiento comunista ya que Stalin era considerado como un auténtico héroe. Luego vinieron los acontecimientos de Hungría, de la *Revolución Cubana*, la invasión a Checoslovaquia por las tropas del *Pacto de Varsovia* en 1968 y en ese mismo año, el movimiento estudiantil que surge en diversos lugares del mundo incluyendo México con un desenlace trágico, como es conocido. Pero habría que agregar que, al proceso de reconfiguración de su concepción del marxismo, coadyuvó también la publicación de los manuscritos de Marx, los que revelarán los aspectos filosóficos de la obra del autor de *El capital* como lo fueron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; *la Ideología alemana*; *las Tesis sobre Feuerbach*, los *Grundrisse* y muchos otros más. Sánchez Vázquez entonces abandonó la concepción oficial soviética y empezó a indagar sobre otras vías como lo fueron la estética, la ética y su concepción de la filosofía de Marx como “filosofía de la praxis”.

En torno a esta reconfiguración del marxismo subrayaría dos cuestiones:

La primera es que su esfuerzo autocrítico constituye una verdadera hazaña ideológica y filosófica: poner en cuestión creencias o ideologías muy arraigadas y mezcladas con cuotas de sufrimiento y muerte para acceder a nuevas convicciones.

La segunda es también importante. En el marxismo, existen dos figuras históricas que reaccionaron en contra de la concepción dogmática del marxismo propiciada por Stalin: Antonio Gramsci y Georgy Lukács. Ellos consideraron que la filosofía del marxismo era una filosofía de la praxis, pero cada uno lo hace desde un conjunto de proposiciones diferentes. Sánchez Vázquez se inscribe en esta corriente, pero desde una perspectiva original, nueva y diferente.

Así, Sánchez Vázquez da tres pasos fundamentales: el primero de ellos fue la publicación de su libro *Las ideas estéticas de Marx* en 1965;

El segundo, la presentación de su tesis doctoral *Filosofía de la praxis* que va modificando a lo largo de los años; y el tercero, su libro de *Ética* en 1969 que fue dedicado a la juventud que se alzó en nuestro país en 1968 mediante el recordado movimiento estudiantil-popular y ante la crisis de valores que observaba en los jóvenes de entonces.

El filósofo reflexionó sobre su propia trayectoria a través de entrevistas compiladas por Federico Álvarez en el libro *Los trabajos y los días*; de los textos *Mi obra filosófica* y *Postscriptum político-filosófico a "Mi obra filosófica"* (1985) incorporados en el libro denominado *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* que editamos Juliana González, Carlos Pereyra y el que esto escribe, con motivo del 70 aniversario de su nacimiento, así como en su libro *Una trayectoria intelectual comprometida* que es resultado de las conferencias que impartió del 25 al 30 de noviembre de 2005 en la Facultad de Filosofía y Letras, en el marco de la Cátedra extraordinaria "Maestros del exilio español".⁷

El camino hacia la filosofía

En *Mi obra filosófica* Sánchez Vázquez dice que fueron dos vías las que le condujeron a la filosofía: una teórica y otra política.

Una trunca da práctica literaria y, más precisamente, poética, me llevó a problematizar cuestiones de estética y una práctica política me condujo a la necesidad de esclarecer cuestiones fundamentales de ella y, de esta manera, casi sin proponérmelo, me encontré en el terreno de la filosofía. (González et al., 1986, p. 436)

Mas adelante continúa diciendo que:

Mi formación marxista, que, siendo autodidacta, se desarrollaba en el marco dominante del marxismo institucionalizado, representado

⁷ Para esclarecer aspectos de su vida y obra, también podemos citar el número especial que le dedicó la revista *Anthropos* (1985, agosto) y el libro de Stefan Gandler (2007).

por el *Diamat*, o filosofía oficial soviética⁸ [...] sin embargo, se fue operando en mí un proceso de alejamiento, primero, de ruptura después, y de superación más tarde con respecto a ese marxismo institucionalizado. (González et al., 1986, p. 437-438)

Traducciones

Sánchez Vázquez se dedicó, desde los años cincuenta a la traducción principalmente del ruso al español. Entre ellas podemos citar: *El reflejo condicionado de Pavlov* de Frolov (1958) y *Examen de la cibernética* de Kolan, para el *Seminario de Problemas científicos y filosóficos*.⁹ Las obras de Rosental y Straks, *Categorías del materialismo dialéctico*; Omelianovski, *Problemas filosóficos de la mecánica cuántica*; en 1967 traduce para la Editorial Grijalbo, *Historia de la independencia de México (180-1824)* de Alperovich y para el FCP, *Raíces y esencia del idealismo filosófico* de P.P. Cherkasin y un volumen de la *Historia de la filosofía* de Dynnik, entre otras.

La Universidad

En 1959 fue nombrado profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y podríamos decir que, desde entonces, la Universidad se convirtió en uno de sus baluartes de lucha.¹⁰

⁸ Más tarde, Sánchez Vázquez agregará que el primer filósofo marxista “de carne y hueso” que conoció fue Eli de Gortari, de quien fue ayudante de 1952 a 1955 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

⁹ Este Seminario fue fundado por Eli de Gortari, Samuel Ramos y Guillermo Haro en 1955.

¹⁰ En efecto, Sánchez Vázquez estuvo presente en todas las luchas universitarias: la del 68; la lucha por la sindicalización de los profesores; la defensa de la autonomía universitaria, etc.

Dialéctica de lo concreto

En 1963, participa en el XIII Congreso Mundial de Filosofía celebrado en México con su ponencia *Mitología y verdad en la crítica de nuestra época* y conoce al filósofo checo Karel Kosik, de quien traducirá y prologará su obra fundamental denominada *Dialéctica de lo concreto*.¹¹

La estética marxista. La crítica al “realismo socialista”

A diferencia de lo que ocurrió en los primeros años de la Revolución rusa en que los escritores y artistas tuvieron una gran libertad para expresar, mediante experimentos formales, su adhesión a la nascente revolución y así estar a la altura de aquel cambio histórico, en la década del treinta se impuso una nueva concepción estética denominada “realismo socialista”. Esta postura, por un lado, estuvo vinculada a las condiciones de la lucha en contra del capitalismo y el nazismo, pero también a la conformación del estalinismo. En el aspecto estético, el “realismo socialista” condenó como burguesa a toda innovación formal o de contenido que no implicara una exaltación de las luchas sociales. Así se rechazaron corrientes de vanguardia como el impresionismo, el abstraccionismo, el cubismo, el surrealismo y otras. Esta política se inicia con el decreto de Stalin sobre *La reconstrucción de las organizaciones literarias y artísticas* en 1932; en las decisiones del *Congreso de escritores socialistas* en 1934 y más tarde, transcurrida la II Guerra Mundial, en 1948, el “decreto Zhdánov”.¹² Sánchez Vázquez había participado de esta concepción.¹³ Sin em-

¹¹ Karel, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*. (A. Sánchez Vázquez, Trad. y Pról.) Editorial Grijalbo.

¹² Andréi Zhdánov (1896-1948) fue un férreo defensor del realismo socialista que por su posición política implicó la represión gubernamental contra todo artista que no asumiera dicha concepción. El decreto fue en contra de los compositores Vanó Muradeli, Shostakovich, Prokofief y Jachaturian, entre otros.

¹³ Su primer artículo sobre estética fue: Sánchez Vázquez, A. (1955, nov-dic). *Tradi-*

bargo, a mediados de la década de los sesenta, inicia un análisis de la obra de Marx para comprobar si dichas tesis eran sostenidas por el propio pensador revolucionario. Así se origina el libro titulado *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista* (1965) que realmente sorprende porque se creía que este pensador revolucionario había escrito más bien sobre economía, política e historia.

Sobre ese libro Sánchez Vázquez dirá que “se benefició de las primeras experiencias artísticas y de la política cultural de la Cuba socialista, a la vez que- al reeditarse allí contribuyó, en cierta medida a impulsar el rumbo abierto, plural, antidogmático, de su política artística” (González et al., 1986, p. 466).

A este libro le seguirá su *Antología de estética y marxismo* (dos volúmenes) en el que se mostrará que a partir de posiciones marxistas, se habían desarrollado concepciones extraordinariamente ricas como las de Mijaíl Lifshits, Christopher Cadwell, Alfonso Sastre, Ernst Fischer, Bertold Brecht, Georgy Lukács, Tynianov, Karel Kosik, Anatoli Lunacharsky, Antonio Gramsci, Galvano Della Volpe el propio Sánchez Vázquez, etc., desde diversas perspectivas epistemológicas, semiológicas, praxiológicas y otras.

A estos libros le siguieron:

- *Textos de estética y teoría del arte*. Antología. UNAM. (1972).
- *La pintura como lenguaje*. Cuaderno. UANL. (1974).
- *Sobre Arte y Revolución*. Grijalbo. (1979).
- *Ensayos sobre arte y marxismo*. Grijalbo. (1983).
- *Invitación a la estética*. Grijalbo. (1992).
- *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. FCE. (1996).
- *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. UNAM. (2005).
- Inédito: segunda parte de *Invitación a la estética*.

ción y creación en la obra de arte. Cuadernos Americanos. Año 14. 84(6). En ese año, presentó su tesis de maestría denominada *Conciencia y realidad en la obra de arte* que, de acuerdo con el propio Sánchez Vázquez, estaba bajo la influencia del marxismo soviético. Otros artículos fueron Sánchez Vázquez, A. (1958, enero). *Sobre el realismo socialista*. *Nuestras ideas*. Teoría, política y cultura. (3), 39-52. En 1961 Sánchez Vázquez publica *Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx* en la revista *Diánoia* (pp. 236-258). Que se reedita en Casa de las Américas. Su tesis de maestría se publicó, sin su consentimiento, en San Salvador (1965).

Filosofía de la praxis

Pero en 1967, da un paso más al publicar su libro *Filosofía de la praxis*.¹⁴ (Reelaboración de su tesis doctoral “Sobre la praxis” presentada en 1966¹⁵ y que fue revisada y ampliada en la edición de 1980).

“En ella cristaliza –sobre todo en los aspectos filosófico y teórico-político- el punto a que ha llegado mi visión del marxismo” (González et al., 1986, p. 467).¹⁶

A mi juicio, se trata de una de las interpretaciones más originales y creativas de la filosofía marxista hispanoamericana, sobre el significado de la filosofía en Marx, así como un planteamiento de nuevas tesis. Habría que mencionar que en Italia se había planteado ya la importancia de la praxis en la obra de Marx por Antonio Labriola y Antonio Gramsci, sin embargo, el filósofo hispano mexicano la desarrolla en una nueva dirección. En efecto, en su libro *Filosofía de la praxis*, aborda temas como: la evolución del concepto de praxis desde el pensamiento griego hasta Marx; su definición del concepto de praxis a diferencia del concepto de “práctica”; la unidad necesaria entre teoría y práctica; la praxis creadora y praxis reiterativa; espontánea y reflexiva, la relación entre conciencia de clase, organización y praxis; el vínculo entre praxis, razón e historia; la problemática de la violencia y en la primera edición agrega dos apéndices: uno dedicado a analizar el concepto de “esencia humana” y otro al de “enajenación” en el pensamiento de Marx.

¹⁴ Sánchez Vázquez, A. (1967). *Filosofía de la praxis*. Colección Teoría y Praxis. Editorial Enlace Grijalbo. Esta obra fue publicada en inglés (1977) y en serbocroata; Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. (3ª. ed. corregida y aumentada). Editorial Grijalbo. Y Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. (F. J. Martínez, pról.). Siglo XXI Editores.

¹⁵ Sobre el tema publicó Sánchez Vázquez, A. (1966). *Sobre la praxis*. Historia y sociedad. (6). Y Sánchez Vázquez, A. (1966). *La praxis creadora*. Cuadernos Americanos. Año 25. 149. (6).

¹⁶ Por cierto, será en su texto Sánchez Vázquez, A. (2013). La filosofía de la praxis. En F. Quesada (Edit.). *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. (p.17-35). Editorial Trotta. (Publicado originalmente en 1997), en que Sánchez Vázquez expresa su concepción del marxismo como filosofía de la praxis.

Como es conocido, Marx no dejó ningún texto explícito en donde expusiera en qué consistía su concepción de la filosofía antes o después de la exposición de los principios del materialismo histórico en 1845, es decir, en sus obras *La ideología alemana* (cuyo autor también es Engels)¹⁷ y las *Tesis sobre Feuerbach*. Fue por ello que en los siglos XIX y XX se presentó un largo debate que iba desde la tesis de que en el pensamiento de Marx no existía una concepción filosófica y que por tal motivo debería complementarse con la ética de Kant (hecho que se desmintió cuando se publicaron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en 1932); la tesis engelsiana en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en el sentido de que Hegel había sido la última concepción que podía abarcar a todas las ciencias pero que en aquel periodo la filosofía sería el resultado de la sistematización del conocimiento científico; la tesis de que el marxismo era un discurso crítico (Escuela de Frankfurt); un materialismo dialéctico (concepción oficial soviética); un humanismo (Fromm y Schaff); una teoría de la práctica teórica y a la vez, un destacamento de la lucha de clases en el seno de la teoría (Althusser); un pensamiento original no filosófico pero con consecuencias revolucionarias para la propia filosofía (Balibar); un pensamiento revolucionario no reductible a la filosofía (Gajo Petrovic) y frente a ellos una filosofía de la praxis. Sin embargo, aquellos que sostenían esta posición diferían en muchos sentidos (Gramsci, Lukács, Mészáros, Korsch, Markovic, Haug y el propio Sánchez Vázquez. Este último concluyó que la filosofía de Marx centraba su reflexión en la praxis, pero no sólo como interpretación de ella desde fuera sino en una integración activa a la praxis misma y desde la praxis.

Una exposición más acabada de la concepción de Sánchez Vázquez sobre el marxismo, la encontramos en el ensayo titulado “La filosofía de la praxis” que fue publicado en el volumen compilado por Fernando Quesada, *Filosofía y política*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía (1997).

¹⁷ En la nueva edición de esta obra (MEGA 2) se aclara que ni Marx ni Engels escribieron una obra con ese título que fue acuñado por el primer editor de la Obra Completa (MEGA 1) David Ryazanov.

1968

En 1968, como parte de una oleada de movimientos juveniles del mundo que en cada lugar tuvieron motivaciones propias pero que tenían como fondo tanto la violencia en contra de pueblos pobres como Vietnam; el racismo y los efectos de la transformación del capitalismo a causas de las revoluciones tecnológicas, surgió, también en México, el Movimiento estudiantil popular de 68. Este movimiento tuvo sus inicios (la chispa que encendió la pradera como decía Mao Tse Tung) en un enfrentamiento entre estudiantes de la UNAM contra los del IPN así como una manifestación para conmemorar el asalto al Cuartel Moncada, el 26 de julio de 1959 que originó la Revolución Cubana; de los violentos enfrentamientos entre estudiantes y policías; de la acción policiaca en contra del Partido Comunista de México y finalmente, de la agresión de la policía, cuatro días después a la Escuela Nacional Preparatoria No. 1 que se atrevió, en brutal desprecio a la cultura a destruir, mediante un tiro de bazuca, una puerta del siglo XVIII. El Rector de la UNAM, Ing. José Barros Sierra, en un acto de valentía y dignidad universitaria, condena los hechos, exige la libertad de los estudiantes detenidos, pone la bandera a media asta y defiende la autonomía universitaria. A partir del 4 de agosto, el movimiento estudiantil levanta las siguientes demandas:

1. Libertad a los presos políticos.
2. Derogación de los artículos 145 y 145 bis del Código Penal Federal –los cuales instituían el delito de disolución social y sirvieron de instrumento jurídico para la agresión sufrida por los estudiantes–.
3. Desaparición del Cuerpo de Granaderos.
4. Destitución de los jefes policiacos.
5. Indemnización a los familiares de todos los muertos y heridos desde el inicio del conflicto.
6. Deslindamiento de responsabilidades de los funcionarios culpables de los hechos sangrientos.

El movimiento cobra fuerza por la ausencia en nuestro país de libertades democráticas; el autoritarismo del régimen, así como por la

crisis de un modelo de desarrollo económico-social. Como se sabe, el movimiento fue reprimido en forma salvaje el 2 de octubre de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, en una acción del ejército en que murieron varios centenares de personas que asistían a un mitin en forma pacífica.

Sánchez Vázquez en el postscriptum que hemos venido citando dice:

Hay que destacar el parteaguas que significó en México el movimiento estudiantil del 68, al que nos sumamos la mayor parte de los profesores. Este movimiento que conoció la ocupación militar de la Ciudad Universitaria y la masacre de la Plaza de Tlatelolco tensó hasta límites insospechados la capacidad de lucha de los estudiantes hasta quebrantar, como nunca se habían quebrantado, los cimientos del sistema. Aunque fue aplastado, el movimiento cambió la fisonomía política del país y desde entonces la Universidad Nacional ya no fue la misma.¹⁸ (González et al., 1986, p. 467-468)

Como escribió en el prólogo a su libro de texto *Ética*, fue el movimiento de 68 lo que le impulsó a publicarlo. Se confirma aquí, una vez más, la íntima relación que se sostiene entre el pensamiento de Sánchez Vázquez y los movimientos sociales que, en este caso, afectaron a nuestro país.

La acción represiva del gobierno de Díaz Ordaz fue una de las causas de que muchos jóvenes se incorporaran a la lucha armada, sin embargo, el nuevo gobierno que se inicia en 1970 da un giro a su política y busca la pacificación del país mediante la llamada “apertura democrática” y más tarde, en 1977, se inicia una reconducción de la vida política por la vía del reconocimiento de partidos de oposición y algunas libertades democráticas. Esta estrategia sufrirá un profundo revés en 1982 debido a la crisis del petróleo.

¹⁸ Sánchez Vázquez menciona a su ayudante y dirigente estudiantil Roberto Escudero; a su hijo Juan Enrique, quien “sufrió en carne propia todo el horror de la noche de Tlatelolco” y a su colega y amigo Eli de Gortari, quien fue injustamente encarcelado.

La ética

Como hemos escrito, en 1969, Sánchez Vázquez publicó su *Ética*¹⁹ con el propósito de servir de orientación a los jóvenes, pero no en el sentido de una ética normativa sino histórica y social.

La reflexión teórica sobre la ética ha sido deficitaria en el marxismo. Ello no quiere decir que la concepción de Marx no implique una serie de preceptos éticos como los de la justicia, la lucha contra la explotación, contra la opresión y la conformación de un ser humano integral. El problema radica en el análisis a fondo de todo un conjunto de problemas éticos que afectan a la humanidad o que están involucrados en la lucha por una sociedad mejor en la que se ponen en tensión los medios y los fines. Aquí enfrentamos, por ejemplo, el problema de la naturaleza de la política y el de la violencia. Sobre la relación entre ética y política, Sánchez Vázquez impartió, en 2003, una serie de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en las que explicó las características de la política y sus diversas relaciones con la moral: a) la política independiente de la moral; b) la política subordinada a la moral y c) el equilibrio entre las dos formas.²⁰ De igual forma, ya desde su *Filosofía de la praxis*, dedicó un capítulo a la violencia y del 28 al 30 de abril y 6 y 7 de mayo de 1997, organizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un coloquio interdisciplinario que se denominó El Mundo de la Violencia²¹ en la que se puso de manifiesto, entre otras muchas cuestiones, la peculiaridad humana de la violencia; la relación entre las condiciones sociales y su expresión así como el valor de la educación.

Más tarde, publicará el libro titulado, *Ética y política* (2007). En él aborda la falta de un desarrollo de la ética en el marxismo a pesar de sostener una serie de concepciones que dan a esta disciplina un

¹⁹ Sánchez Vázquez, A. (1969). *Ética*. (1ª. ed.). Grijalbo. Por cierto, a la fecha van más de ochenta reediciones.

²⁰ Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política*. (1ª. ed.). Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. FCE.

²¹ Sánchez Vázquez, A. (Ed.) (1998). *El mundo de la violencia*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. Fondo de Cultura Económica. <http://datosabiertos.unam.mx/FFyL:RU-UNAM:56606>

fundamento histórico y social. De igual forma, propone una definición de la política como una forma de acción en que se vinculan una concepción ideológico-valorativa y un aspecto instrumental. De igual forma, reflexiona sobre las concepciones de Maquiavelo sobre una política sin ética; las de una ética sin tener como fin la toma del poder y de las dificultades de mantener una relación armónica entre lo ideológico y lo instrumental. En el libro aborda el tema de los intelectuales y las características del desafuero a que fue sometido Andrés Manuel López Obrador para tratar de impedir su presentación como candidato a la Presidencia de la República.

Marx y el marxismo

Sánchez Vázquez reflexionó, a lo largo de su vida, sobre una serie de temas alrededor de Marx y del marxismo. El primero fue, como lo hemos señalado, el del significado de la filosofía en Marx; Luego tenemos una importante profundización sobre el pensamiento del joven Marx.²² Su análisis de autores como Karel Kosik o Karl Korsch,²³ temáticas como la relación entre filosofía y praxis; las revoluciones filosóficas de Kant a Marx; racionalismo tecnológico, ideología y política;²⁴ sobre temas de historia, política y diversas reflexiones que llamó “de circunstancias”;²⁵ sobre la actualidad del pensamiento de Marx²⁶ y el tema del marxismo en América Latina:²⁷ la problemática del so-

²² A esta pertenecen: Marx, K. (1969). *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. (A. Encinares, Trad.; A. Sánchez Vázquez, Pról.) Grijalbo. México.; Marx, K. (1974). *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1944*. (B. Echeverría, Trad.; A. Sánchez Vázquez, Pról.). Era.; y sobre todo Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Grijalbo.

²³ Traducción y prólogo del importante libro de Karel Kosik (1967) y Prólogo a Karl Korsch (1971).

²⁴ Sánchez, Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Editorial Océano.

²⁵ Sánchez Vázquez, A. (1985). *Ensayos marxistas sobre historia y política*. Editorial Océano.

²⁶ Su intervención en el acto luctuoso de conmemoración del centenario de la muerte de Karl Marx en el Palacio de las Bellas Artes en 1983.

²⁷ Sánchez Vázquez, A. (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca. BUAP.

cialismo real e ideal y otros como los de la relación entre marxismo y existencialismo²⁸ y marxismo y posmodernismo.

Estructuralismo y marxismo

En la segunda mitad de los años sesenta, alcanzó un alto nivel de interés el estructuralismo que se presentó, por cierto, como la llave maestra de las ciencias naturales, sociales, la crítica literaria y la filosofía. Parece mentira que se hubieran publicado en Europa y América Latina tantos libros sobre la temática para que, años más tarde, hubiera desaparecido su interés casi por completo. El estructuralismo surgió con la revolución lingüística de Ferdinand de Saussure; prosiguió con Claude Levy-Strauss para el análisis de las sociedades sin escritura e impactó a las ciencias sociales y la filosofía. Adolfo Sánchez Vázquez escribió un ensayo sobre el tema de “estructuralismo e historia” originalmente para un libro en homenaje a Edmundo O’Gorman, titulado *Conciencia y autenticidad históricas*²⁹ y reeditado en el libro colectivo titulado *Estructuralismo y marxismo*.³⁰

Louis Althusser

Pero en el caso del marxismo, el estructuralismo fue empleado por Louis Althusser en sus libros, *La revolución teórica de Marx* (1967) y *Para leer El Capital* (1969) que fueron publicados en español por la Editorial Siglo XXI, casi en forma inmediata a su aparición en francés. La concepción de Althusser y su grupo (integrado por Etienne Balibar, Dominique Lecourt; Jacques Rancière, Macherey y otros), tuvo una gran influencia en el mundo y en América Latina en particular

²⁸ Sánchez Vázquez, A. (1960). *Marxismo y existencialismo*. En Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Segunda serie. No. 28. UNAM.

²⁹ Ortega y Medina, J. (Edit.). (1968). *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman*. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.

³⁰ Lefévre, H., Sánchez Vázquez, A., Castro, N., Luperini, R. (1970). *Estructuralismo y marxismo*. Editorial Grijalbo.

tanto por la rigurosidad de sus planteamientos como por su carácter polémico.

A mi juicio, las polémicas se centraron en cinco aspectos: 1) la división que hacía Louis Althusser entre un Marx joven (ideológico) frente a un Marx maduro (científico); 2) su rechazo a la concepción “humanista teórica” como una ideología y que implicaba una recusación a los humanismos existencialista, socialista y cristiano; 3) la concepción de *El Capital* como una estructura que seguía prácticamente las concepciones estructuralistas de Saussure; 4) la concepción de la historia en la teoría de Marx que ocasionaron críticas de Vilar y Thompson, entre otros; y 5) su concepción de la filosofía marxista como “destacamento de la lucha de clases en el seno de la teoría.

Aquí en México, las posiciones de Althusser fueron seguidas por un importante grupo de profesores e investigadores como Alberto Híjar, Cesáreo Morales, Raúl Olmedo, Enrique González Rojo, Luis Salazar y Carlos Pereyra.³¹ La influencia fue tan importante que se modificaron planes de estudio en la Facultad de Economía y Ciencias Políticas de la UNAM incorporando cursos sobre *El Capital*.

En general, las posiciones althusserianas implicaron una recusación del marxismo soviético. Una de las obras que se publicaron bajo su orientación fue el manual titulado *Los conceptos elementales del materialismo histórico* escrito por Martha Harnecker, quien había sido una de las discípulas de Althusser en París.

Frente a las posiciones de Althusser o a favor de ellas, se publicaron muchos ensayos y libros en el mundo. Aquí en México, debatieron las posiciones althusserianas Jaime Labastida, Bolívar Echeverría, el que esto escribe entre otros, sin embargo, el principal crítico fue Adolfo Sánchez Vázquez, quien escribió una detallada crítica en su libro titulado: *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*.³² Frente a

³¹ Morales, C. (1983, diciembre). El althusserismo en México. En *Revista Dialéctica*. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. Año. VIII. (14-15). Número doble especial en conmemoración del centenario de Carlos Marx. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_14-15_1983-84.pdf

³² Réplica de González Rojo, E. (1979). Epistemología y socialismo. Sobre la teoría althusseriana de ideología. En M. H. Otero (Comp. y Pról.). (1979). *Ideología y ciencias sociales*. UNAM.

este libro, el filósofo y poeta Enrique González Rojo publicó su libro *Epistemología y socialismo*.³³

En un análisis que hice sobre la influencia de esta corriente y que publiqué en la revista *Dialéctica*, consideré que la influencia de Althusser había durado en su fase más intensa entre 1965 y 1975 pero que, a partir de esos años, tanto por la tragedia personal que sufrió el filósofo francés como por el agotamiento de una concepción objetivista de la historia, empezó a surgir el interés por la obra de Antonio Gramsci.

Marxismo versus positivismo. Sobre la ideología

Como se sabe, a partir de la fundación del positivismo lógico se pretendió que podría lograrse una concepción de la ciencia social que no tuviera relación con la ideología. Aún más, la ideología era concebida exclusivamente en forma negativa. El positivismo lógico fue sustituido en la segunda mitad de la década de los sesenta del siglo pasado, por la filosofía analítica. Por esos años, esta posición tomó fuerza teórica y política en América Latina. En torno a estas posiciones se dio la polémica entre Sánchez Vázquez y Luis Villoro.

Los dos pensadores llevaron a cabo dos polémicas que me parecen ejemplares porque nunca abordaron posiciones personales y solo debatieron acerca de sus tesis.

La primera fue sobre la ideología y la segunda sobre las explicaciones teleológicas en la historia.³⁴ En la semblanza que incluimos en este libro sobre Luis Villoro, exponemos las características del debate sobre la ideología y aquí solo mencionaremos que mientras para Villoro, la ideología tiene un carácter, en última instancia negativo, para Sánchez Vázquez existen ideologías legitimadoras del dominio

³³ Yo tuve la fortuna de ser invitado por los dos autores para presentar ambos libros. Se trató de una polémica memorable y que abordaremos en un capítulo especial.

³⁴ Sánchez Vázquez, A. (1981). Reconsideración de la explicación histórica teleológica. En *Revista Teoría. Anuario de filosofía*. 2(2), 162-170. UNAM. Réplica de Luis Villoro.

y otras de carácter crítico. Por tanto, sus relaciones con la ciencia o con la filosofía son diversas.

Tercera etapa: 1975: fin del exilio y exilio sin fin

Con la muerte de Franco y la transición a la democracia representativa, terminó objetivamente el exilio y Sánchez Vázquez pudo volver a España y recibir el reconocimiento de sus compatriotas a través de los doctorados honoris causa que le otorgaron la Universidad de Cádiz; la UNED y la Complutense de Madrid, entre otros.

Los años ochenta

En esta década, podemos registrar dos grandes temáticas: una fue la de la importancia de Marx con motivo de la conmemoración del centenario de la muerte del pensador alemán y la otra fue el debate, en la segunda mitad de esa década, sobre la naturaleza de los llamados regímenes socialistas que preludia la crisis de 1989-1991.

Sobre la primera fue muy significativa su intervención en el Palacio de las Bellas Artes, en marzo de 1983,³⁵ en donde consideró que,

³⁵ A finales de 1982, la revista *Dialéctica* convocó a un importante número de intelectuales y dirigentes políticos para organizar la conmemoración del centenario de la muerte de Karl Marx. A esta reunión acudieron personas muy representativas que conformaron un comité que me tocó coordinar y entre muchas actividades, se realizó un acto multitudinario en el Palacio de las Bellas Artes en el que participaron Adolfo Sánchez Vázquez, Wenceslao Roces, Luis Cardoza y Aragón, Roger Bartra y Jaime Labastida. Algunas de las intervenciones se publicaron en *Dialéctica*. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. Año. VIII. (14-15). Número doble especial en conmemoración del centenario de Carlos Marx. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Dialectica_14-15_1983-84.pdf

Un análisis de esta importante conmemoración, así como de las intervenciones que se dieron en ella, fue publicado en Vargas Lozano, G. (2023). *Marx en Bellas Artes*. En Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Grupo de Trabajo CLACSO. Historia y coyuntura: perspectivas marxistas. *Marx en Bellas Artes. Boletín: El ejercicio del pensar*. Año 3. (44), 8-25. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2023/12/V1_EL-ejercicio-del-pensar_N44.pdf

aparte de la clase obrera, existían otros sujetos que intervenían significativamente en el proceso histórico como la lucha de las mujeres por la igualdad; de los indígenas por sus derechos; de los negros por la igualdad racial, etc.

El socialismo real e ideal

En este período Sánchez Vázquez publicó una serie de ensayos sobre el concepto de socialismo en Marx y sobre el llamado “socialismo realmente existente”.

Una anticipación de la postura radical que adoptaría en los ochenta fue la conferencia titulada *Del socialismo científico al socialismo utópico* que presentó en el ciclo titulado Crítica de la Utopía de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.³⁶ Aquí solo subrayaré que, independientemente de precisar las características de la utopía y de las razones de su surgimiento, considera que es importante y necesario reivindicar la utopía como una necesidad de los individuos, grupos y sociedades para perfilar el horizonte del futuro.³⁷

Pero ya en 1980 (15 de agosto) Sánchez Vázquez presenta en la Facultad de Ciencias Políticas y sociales de la UNAM, su ponencia *Democracia socialista y socialismo real* en la que define las diferencias entre el socialismo tal y como había sido planteado por Marx y la sociedad que se desarrolló en su nombre, exponiendo sus contradicciones.

Más tarde, en la Tribuna internacional El socialismo en el mundo organizada en Cavtat, Yugoslavia, presentó su ponencia *Reexamen de la idea de socialismo* y también su conferencia en 1983 titulada *Marx y el socialismo real. Análisis crítico* en la Fundación de Investigaciones Marxistas de España.

El tema fue abordado también en el simposio sobre *Teoría política y democracia* organizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en el que consideró que el socialismo era inescindible

³⁶ Sánchez Vázquez, A. (1975). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Editorial Era.

³⁷ En esta dirección será Ernest Bloch quien desarrollará una nueva forma de entender la utopía a través de su obra *El Principio Esperanza* (1954-59).

de la democracia, pero entendida ésta en forma radical. Su ponencia se denominó *Once tesis sobre el socialismo y democracia* (1987, octubre-diciembre). También podemos citar el ensayo titulado *Marxismo y socialismo hoy* (1988, junio).

En todos estos textos, Adolfo Sánchez Vázquez hace una revisión exhaustiva de las diversas críticas que se habían hecho, desde la izquierda, a los regímenes llamados socialistas como la de Trotsky/Mandel; la de Adam Schaff, la propuesta de Rudolph Bahro, la del propio Suslov y otras. La conclusión a que llegó Sánchez Vázquez fue que el llamado “socialismo realmente existente” no era un auténtico socialismo y que lo que se había integrado era una “formación social burocrática” que bloqueaba el tránsito hacia el socialismo.

Esta tesis cayó en una parte de la izquierda como un balde de agua fría ya que parecía ser un respaldo a las tesis de la derecha, aunque Sánchez Vázquez no las hacía para validar al capitalismo sino manteniendo la tesis de la necesidad de luchar por un verdadero socialismo. Se trataba de una tesis desmitificadora.

El derrumbe del llamado “socialismo real”

De 1989 a 1991 se produce uno de los acontecimientos históricos más trascendentes del siglo XX como lo fue el derrumbe de los llamados regímenes socialistas. Este derrumbe tuvo enormes consecuencias políticas, ideológicas, sociales, geográficas e históricas. Hice un análisis de sus causas y consecuencias en mi libro, *Más allá del derrumbe socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea* (1994).³⁸

El derrumbe representó una crisis de las izquierdas y un período de triunfalismo de la derecha que tuvo su expresión en la frase ideológica de “el fin de la historia”.

En ese período, Octavio Paz como director de la revista *Vuelta* y la Fundación Cultural Televisa organizaron el simposio televisado *El siglo XX. La experiencia de la libertad* del 27 de agosto al 2 de septiembre de 1990. En ese simposio, la tendencia dominante fue la de la condena,

³⁸ Vargas Lozano, G. (1994). *Más allá del derrumbe: socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea*. Siglo XXI.

sin más, no sólo del llamado “socialismo real” sino también de Marx y del marxismo, sin ejercer la misma crítica frente al sistema capitalista aunque también es importante consignar que se presentaron algunas intervenciones críticas como las de Irving Howe o Arnaldo Córdova, sin embargo, quien expuso una tesis reivindicando a Marx y a un auténtico socialismo aunque condenando a los regímenes burocráticos del Este, fue Sánchez Vázquez para molestia de Octavio Paz y Feren Feher, entre otros.³⁹

El derrumbe del llamado “socialismo real” tuvo el efecto, para muchos militantes de la izquierda de un terrible trauma y ha tenido que pasar mucho tiempo para que las aguas vuelvan a su cauce. En el caso de nuestro país coincidieron la adopción del neoliberalismo; el fraude electoral de 1988 y el derrumbe.

En los noventa se realizaron diversos coloquios más reflexivos que tuvieron el propósito de valorar aquel fenómeno como: el organizado en la UAM-X titulado *El socialismo en el umbral del siglo XXI* del 27 al 30 de noviembre de 1990.

Más tarde, del 10 al 21 de febrero de 1992, se realizó en la UNAM un coloquio de invierno titulado *Los grandes cambios de nuestro tiempo* organizado también por CONACULTA, dirigida por Víctor Flores Olea y la revista *Nexos* que se interpretó como una respuesta al organizado por Paz. Otros coloquios significativos fueron “El futuro de la izquierda” del 22 al 24 de julio de 1992 convocado por el *Centro de estudios para un proyecto nacional* el foro “las luchas emancipadoras de fin de siglo” del 4 al 6 de septiembre de 1992.

Mi impresión fue que no había acuerdo sobre lo ocurrido en torno al derrumbe del bloque socialista.

³⁹ Sobre el tema, Sánchez Vázquez publicó varios libros de ensayos como: Sánchez Vázquez, A. (1998). *Filosofía, Praxis y socialismo*. Tesis 11 Grupo Editor; Sánchez Vázquez, A. (1999). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. UNAM. FFyL. FCE; Sánchez Vázquez, A. (2000). *El valor del socialismo*. Ítaca. Y en Sánchez Vázquez, A. (2003). *El valor del socialismo*. El viejo topo.

Escritos sobre filosofía en México y Latinoamérica

Finalmente diríamos que dentro de la amplia obra del autor que examinamos también encontramos diversos textos sobre la influencia de Rousseau en México;⁴⁰ la filosofía mexicana en el Siglo XX; *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz; *Primero Sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz; la obra de Aníbal Ponce,⁴¹ de José Carlos Mariátegui; sobre Ernesto Che Guevara y el desarrollo del marxismo en América Latina.⁴²

Como hemos visto, la obra de Sánchez Vázquez es muy amplia y con diversos registros. Constituye un enorme esfuerzo por pensar rigurosamente la realidad desde la filosofía marxista, pero sin renunciar a una posición crítica y autocrítica y buscando asumir una posición creadora.

Textos consultados de Adolfo Sánchez Vázquez

Sánchez Vázquez, A. (1942). *El pulso ardiendo*. Ediciones Voces.

Sánchez Vázquez, A. (1955, nov.-dic.). *Tradición y creación en la obra de arte*. Cuadernos Americanos. Año 14. 84 (6).

Sánchez Vázquez, A. (1958, enero). *Sobre el realismo socialista*. Nuestras ideas. Teoría, política y cultura. (3), 39-52.

Sánchez Vázquez, A. (1960). *Marxismo y existencialismo*. En Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Segunda serie. No. 28. UNAM.

⁴⁰ Sánchez Vázquez, A. (1969). *Rousseau en México. La filosofía de Rousseau y la ideología de la Independencia*. Grijalbo. Antecedente en Sánchez Vázquez, A. (1962). La filosofía de Rousseau y su influencia en México. En M. de la Cueva (Ed.) *Presencia de Rousseau. A 250 años de su nacimiento y a los dos siglos de la aparición del Emilio y el Contrato social*. UNAM.

⁴¹ Sánchez Vázquez, A. (1969). Prólogo. En A. Ponce. *Educación y lucha de clases*. Solidaridad.

⁴² Sánchez Vázquez, A. (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca. BUAP.

- Sánchez Vázquez, A. (1961, enero). *Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx*. *Diánoia*, 7(7), 236–258. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1281>
- Sánchez Vázquez, A. (1962). La filosofía de Rousseau y su influencia en México. En M. de la Cueva (Ed.) *Presencia de Rousseau. A 250 años de su nacimiento y a los dos siglos de la aparición del Emilio y el Contrato social*. UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1965, marzo-abril). *Conciencia y Realidad en la Obra de Arte*. Núm. 2. La Universidad. No. 2. San Salvador. <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/launiversidad/issue/view/163/235>
- Sánchez Vázquez, A. (1966). *Sobre la praxis*. Historia y sociedad. 6.
- Sánchez Vázquez, A. (1966). *La praxis creadora*. Cuadernos Americanos. Año 25. 149 (6).
- Sánchez Vázquez, A. (1969). *Ética*. (1ª edición). Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1969). Prólogo. En A. Ponce. *Educación y lucha de clases*. Solidaridad.
- Sánchez Vázquez, A. (1969). *Rousseau en México*. La filosofía de Rousseau y la ideología de la Independencia. Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1975). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Editorial Era.
- Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Editorial.
- Sánchez Vázquez, A. (1980). *El pulso ardiendo*. (A. Albornoz, Pról.). Editorial Molinos de Agua.
- Sánchez Vázquez, A. (1981). *Reconsideración de la explicación histórica teológica*. En *Revista Teoría. Anuario de filosofía*. 2(2), 162-170. UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Grijalbo.
- Sánchez, Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Editorial Océano.
- Sánchez Vázquez, A. (1985). *Ensayos marxistas sobre historia y política*. Editorial Océano.
- Sánchez Vázquez, A. (1985). *Vida y filosofía*. *Anthropos: Boletín de información y documentación*. (52), 12-13.
- Sánchez Vázquez, A. (1986). *Vida y filosofía. Postscriptum político-filosófico*. En J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Grijalbo.

- Sánchez Vázquez, A. (1987). *Escritos de política y filosofía*. Ayuso. FIM.
- Sánchez Vázquez, A. (1987, octubre-diciembre). *Once tesis sobre socialismo y democracia*. Cuadernos Políticos. (52), 82-88. Editorial Era. <https://goo.su/U7u9u>
- Sánchez Vázquez, A. (1988, junio). *Marxismo y socialismo, hoy*. Revista Nexos. No. 126. <https://www.nexos.com.mx/?p=5144>
- Sánchez Vázquez, A. (1997). *Filosofía y circunstancias*. UNAM. Anthropos.
- Sánchez Vázquez, A. (Ed.) (1998). *El mundo de la violencia*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. FCE. <http://hdl.handle.net/10391/1897>
- Sánchez Vázquez, A. (1998). *Filosofía, Praxis y socialismo*. Tesis 11 Grupo Editor.
- Sánchez Vázquez. (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. Ítaca. BUAP.
- Sánchez Vázquez, A. (1999). *Entre la realidad y la utopía*. Ensayos sobre política, moral y socialismo. UNAM. FFyL. FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (2000). *El valor del socialismo*. Ítaca.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. (F. J. Martínez, Pról.). Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *Poesía*. (M. D. Gutiérrez Navas, Introd.; A. Castañón, Epíl.). FCE. Centro de estudios de la generación del 27.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. (R. Xirau, Pról.). FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (2006). *Una trayectoria intelectual comprometida*. UNAM. Reeditado bajo el nombre de: Sánchez Vázquez, A. (2007). *Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual*. (Velasco Gómez, A. Pról.). Universidad Complutense.
- Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política*. (1ª. ed.). Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (2013). *La filosofía de la praxis*. En F. Quesada, (Edit.). Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. Editorial Trotta. (Publicado originalmente en 1997).

Bibliografía

- Álvarez, F. (Comp.). (1995). *Adolfo Sánchez Vázquez. Los trabajos y los días. Semblanzas y entrevistas*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- Anthropos: Boletín de información y documentación. (1985, agosto). Número dedicado a Adolfo Sánchez Vázquez. 52. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/129321>.
- Fabelo Corzo, J. R. (Coord.). (2021). *Estética y filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía de La Habana.
- Gandler, Stefan. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE. (Hay traducción al alemán y al inglés).
- García, G., Velasco, A., Hernández, V. (Coord.). (2017). *Repensar la filosofía de la praxis. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Central Washington University.
- Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (Comp.). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- González, J., Pereyra C., y Vargas Lozano, G. (Eds.). (1986). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Grijalbo.
- González Rojo, E. (1979). Epistemología y socialismo. Sobre la teoría althusseriana de ideología. En M. H. Otero (Comp. y Pról.). *Ideología y ciencias sociales*. UNAM.
- Gutiérrez Nava, M. D. (Comp.). (2007). *Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. FCE. Junta de Andalucía.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. (Isabel Beniers, Trad.). Era.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*. (A. Sánchez Vázquez, Trad. y Pról.) Editorial Grijalbo.
- Lefébvre, H., Sánchez Vázquez, A., Castro, N., Luperini, R. (1970). *Estructuralismo y marxismo*. Editorial Grijalbo.
- Martínez, G. (2022). *Esta voz que nos convoca. Estudios sobre la estética de Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- Marx, K. (1969). *Crítica a la filosofía del estado de Hegel*. (A. Encinares, Trad.; A. Sánchez Vázquez, Pról.). Editorial Grijalbo.

- Ortega y Medina, J. (Edit.). (1968). *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM.
- Pitty, D. L., González, J. L., Chávez Alfaro, L., Donoso Pareja, M., Orgambide, P., Délano, P. (1977). *¡Exilio!* (G. García Márquez, Pról.). Editorial Tinta Libre.
- Sarrión Andaluz, J. y Sierra Caballero, F (Eds.). (2023). *Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofía, estética y política para una lectura marxista de nuestro tiempo*. Editorial Tirant Lo Blanch.
- Vargas Lozano, G. (1994). Más allá del derrumbe: socialismo y democracia en la crisis de civilización contemporánea. Siglo XXI.
- Vargas Lozano, G. (Comp.). (1995). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
- Vargas Lozano, G. (2015, enero-junio). *Adolfo Sánchez Vázquez. A cien años de su nacimiento* (1915-2015). *Dialéctica*. 48.
- Velasco Gómez, A. (Coord.). (2009). *Vida y Obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez¹

El presente ensayo tiene el propósito de exponer el surgimiento y las características de la filosofía de la praxis. Es por esta razón, que me propongo responder a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál fue la filosofía de Marx?
2. ¿Cómo llegó Sánchez Vázquez a proponer a la filosofía de Marx como filosofía de la praxis?
3. ¿Cuál es la estructura de su obra fundamental? Y, finalmente
4. ¿Cuáles son sus últimos planteamientos y cuál es su pertinencia para la actualidad, pero también cuáles son los aspectos que podrían ser desarrollados?

La filosofía en Marx y su interpretación como filosofía de la praxis

Es sabido que Marx no escribió o publicó ningún texto en donde se hablara ampliamente de la forma en que entendía la filosofía. Lo que dejó fue una serie de manuscritos en los que utiliza una concepción filosófica que se encuentra en elaboración relacionada con su propia evolución. Me refiero a su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*;² De la

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2023). La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez. *Azafea: Revista de Filosofía*, 25, 183-197. <https://doi.org/10.14201/azafea202325183197>

² Marx, C. (1997). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. (J. D. García Bacca, Trad.). Universidad Central de Venezuela.

crítica de la filosofía del derecho de Hegel;³ *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*;⁴ su ensayo titulado *Contribución a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel* publicado en los *Anales franco alemanes*;⁵ un extraordinario texto denominado *Tesis sobre Feuerbach* que permaneció inédito hasta que Engels, lo publicó como apéndice en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.⁶ En este último, aparece una frase que Marx escribió y que ha sido objeto de múltiples interpretaciones: "Hasta ahora, los filósofos solo han interpretado el mundo. De lo que se trata es de transformarlo" (Tesis XI Sobre Feuerbach). Finalmente, también encontramos reflexiones de carácter filosófico en *El capital*,⁷ así como en los textos preparatorios denominados *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*⁸ y en ellos el denominado *Introducción general*.⁹

Ahora bien, desde mi punto de vista, coincido, en primer lugar, con la tesis de Lenin quien escribió que la obra de Marx fue producto de una asimilación y superación de tres corrientes fundamentales: la crítica de la economía política; el socialismo francés y la filosofía clásica alemana. En segundo lugar, que la obra de Marx es transdisciplinaria y por ello implica un entramado de disciplinas entre las que figura de manera central, la nueva concepción de la filosofía. En otras palabras, no se propuso escribir una concepción filosófica totalizante como lo hiciera Hegel sino un análisis del sistema capitalista basado en una nueva concepción de la historia que implica a la filosofía.

³ Marx, K. (2023). *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*. (G. Caligaris, y F. García Chicote, ed.). Gedisa Editorial.

⁴ Marx, K. (2015). *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda, Trad.) Editorial Colihue.

⁵ Marx, K y Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes*. (J. M. Bravo, Trad., Introd. y notas) Ediciones Martínez Roca.

⁶ Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Cuadernos pasado y presente.

⁷ Marx, K. (2008). *El Capital*. (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI editores. [Existe la edición de tres tomos y ocho volúmenes, así como la Obra Completa en tres tomos.]

⁸ Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI Editores. [En tres volúmenes].

⁹ Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Siglo XXI Editores.

Pero ¿cuál es esta nueva concepción? La respuesta a esta pregunta ha sido motivo de un largo debate en el interior del marxismo.

- Friedrich Engels, por ejemplo, en la obra citada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1975), considera que la filosofía, con los descubrimientos hechos por Marx, se entiende como una forma de integración de los conocimientos.
- José Stalin, a través del Dia-Mat, consideraba que la filosofía marxista-leninista era una ciencia de las ciencias. Dia-Mat soviético.¹⁰
- Louis Althusser a través de sus libros *Pour Marx*¹¹ y *Lire le Capital*,¹² *La filosofía como arma de la revolución*,¹³ entre otros considera que la filosofía de Marx es una teoría de la práctica teórica y un destacamento teórico de la lucha de clases.
- Henry Lefebvre (1901-1991, Francia) la concibe como una *metafilosofía*.
- Gajo Petrovic como pensamiento de la revolución.
- Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse como teoría crítica de la sociedad.
- Adam Schaff y Erich Fromm como un nuevo humanismo.

¹⁰ En forma breve diré que: Marx no escindió su obra en dos partes: materialismo histórico y materialismo dialéctico (que, por cierto, implica la idea de que la filosofía sería la ciencia de las ciencias); Marx no reduce su teoría a las tres leyes de la dialéctica que son citadas en *El Capital* en una nota pero que no definen la estructura lógica de esa obra que implica una racionalidad práctica; Marx no sostiene una concepción determinista de la historia; Marx no plantea el problema del conocimiento solo a partir de la relación objeto/sujeto; Marx no reduce todos los fenómenos sociales e históricos a la ideología sino que tiene una postura más compleja. La adopción de una nueva perspectiva en la concepción de Marx del materialismo histórico más allá de la versión oficial, por así decirlo de Marx en un momento de confrontación entre el bloque socialista y el capitalista, tuvo un gran valor porque era nadar contra-corriente y bajo el peligro de ser llamado "revisionista" es decir, traidor al socialismo.

¹¹ Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.

¹² Balibar, É y Althusser, L. (1969). *Para leer "El capital"*. Siglo XXI Editores.

¹³ Althusser, Louis. (2022). *La filosofía como arma de la revolución. Respuesta a ocho preguntas*. Siglo XXI Editores.

Filosofía de la praxis. Antecedentes

Pero también se ha desarrollado una corriente interpretativa que se ha denominado “filosofía de la praxis”.

En esta corriente se encuentran autores como los siguientes:

El primer filósofo marxista que interpreta la teoría de Marx como filosofía de la praxis fue el filósofo italiano, Antonio Labriola (1843-1904) quien influye en Benedetto Croce y Antonio Gramsci. Autor de obras como: *En memoria del Manifiesto de los comunistas* (1895); *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia* (1896); *Sobre el materialismo histórico* (1896); *Sobre el materialismo histórico. Dilucidación preliminar* (1896); *Discurriendo sobre socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel*, (1897); *De un siglo al otro* (1901) [texto incompleto].

Luego el concepto fue empleado por Antonio Gramsci (Ales, 1891 - Roma, 1937), importante pensador revolucionario que dejó una serie de volúmenes denominados *Cuadernos de la cárcel*.¹⁴

Otro importante filósofo que empleó el concepto fue Gyorgy Lukács, (que nace en Budapest 1885 y muere en la misma ciudad en 1971) quien critica a Engels por su idea de que la praxis es experimento e industria, en su *Historia y conciencia de clase*.¹⁵

En la década del 20, Karl Korsch (Tostedt, AL, 1886 - Belmont, EUA, 1961) considera que el marxismo es una teoría social de la revolución y una filosofía revolucionaria y que implica unidad de teoría y praxis, pero está de acuerdo con Engels.

A su vez, para Herbert Marcuse (Berlín, 1898-Stanberg 1979) quien fue influido por *Sein und Zeit* de Heidegger¹⁶ y la publicación de los manuscritos de Marx. Para este filósofo, el marxismo no es una teoría científica sino una crítica de la sociedad burguesa y una concepción de la revolución proletaria. Analiza en 1933 la relación entre trabajo y praxis. Identifica praxis con hacer y como una forma específica de trabajo, pero considera que no toda actividad es trabajo: hay un rei-

¹⁴ Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel. Obra Completa*. (A. J. Antón Fernández, trad. y edit.). Akal Editorial.

¹⁵ Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. (m. Sacristán, trad.). Siglo XXI Editores.

¹⁶ Heidegger, M. (2025). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, trad.). Editorial Trotta.

no de la necesidad de la producción y otro de la libertad: la praxis en el reino de la necesidad es distinto del reino de la libertad.

En los años 50 y 60 del siglo pasado, se forma el grupo *Praxis* en Yugoslavia. Sus integrantes consideran que la praxis es central el hombre es ser de la praxis y praxis es actividad libre, creativa y auto creativa.

Algunos de ellos creen que el concepto aristotélico es también el de Marx y su concepción de la praxis no es opuesta a la *poiesis* o a la teoría sino a la praxis alienada. Es una distinción ontológica, antropológica y ética. Luego hablan de praxis auténtica o autoalienada. o praxis y autoalienación. En 1964 aparece el primer número de *Praxis*, revista publicada por un importante grupo de filósofos yugoslavos como Gajo Petrovic (Karlovac, Croacia, 1927-Zagreb, 1993) y Milán Kangrga (1923-2008).

El grupo *Praxis* profundizó en los escritos del joven Marx y hace un llamado a la libertad de expresión, tanto en Oriente como en Occidente, basándose en la insistencia de Marx en la crítica despiadada de todo lo existente. Milan Kangrga enfatizó también la creatividad, pero también la comprensión de los seres humanos como productores que humanizan la naturaleza.

Otro importante filósofo perteneciente a este grupo fue Mihailo Markovic (Belgrado 1923-2010) que es conocido en español por la traducción de su libro *El Marx contemporáneo*,¹⁷ entre otras.

La revista *Praxis* se funda en la Universidad de Belgrado en 1964 hasta 1974. Luego se publica en edición internacional desde 1965 a 1975. Posteriormente se publicó una edición fuera de Yugoslavia.¹⁸

Karel Kosik (Praga, 1926-2003) Fue un filósofo cuya obra principal, *Dialéctica de lo concreto*¹⁹ fue dada a conocer en México por Adol-

¹⁷ Markovic, M. (1978). *El Marx Contemporáneo*. FCE.

¹⁸ Como sabemos, Yugoslavia se creó al final de la Segunda Guerra Mundial como una república federal y socialista que era integrada por varios pueblos como lo fueron Eslovenia, Croacia, Bosnia Herzegovina, Montenegro, Macedonia del Norte y Serbia y que empezó a desintegrarse tras la muerte de su Presidente Josip Broz Tito en 1980 así como la intervención de los países europeos. Esta desintegración implicó una terrible lucha que terminó con un socialismo democrático.

¹⁹ Kosik, K. (2022). *Dialéctica de lo concreto y otros escritos*. (A. Sánchez Vázquez, Trad.). Ediciones Dos Cuadrados.

fo Sánchez Vázquez. Kosik fue un filósofo crítico que padeció por su oposición al nazismo (fue hecho prisionero en 1945); por su postura en contra del estalinismo en su patria (además de haber sido cesado de sus cátedras en la Universidad, en 1975 su casa fue asaltada por la policía y se llevaron sus manuscritos *De la práctica* y *De la verdad* y más tarde, después del triunfo de la llamada “revolución de terciopelo” vuelve a ser perseguido.

En los últimos años, se han conocido concepciones como la de Jürgen Habermas (nace en Alemania, 1955); asistente de Adorno y uno de los más importantes pensadores de la actualidad quien hace distinción entre *work* acción racional e interacción o acción comunicativa; acción instrumental o *rational choice* o conjunción basada en reglas técnicas sobre conocimiento empírico o estrategias basadas en conocimiento analítico. Habermas considera que praxis social para Marx incluye *work* e interacción, pero, a su juicio, Marx tiene la tendencia reducir la praxis social al trabajo.

La filosofía de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez

Ahora bien, Sánchez Vázquez lee a Lukács, Labriola, Korsch e inclusive algunos artículos de Gramsci, pero sin profundizar en él si comparamos sus artículos con los realizados en torno a las concepciones de Lenin y Marx. En efecto, sobre el primero, aparte de sus estudios sobre su obra, introduce en las últimas ediciones de *Filosofía de la praxis*²⁰ una fuerte crítica a su teoría de la “conciencia de clase atribuida” propuesta por el pensador y revolucionario, en su obra *¿Qué hacer?*²¹ y en el caso de Marx escribe un libro titulado *Economía y filosofía en el joven Marx*.²²

Sobre los pensadores que influyen en Sánchez Vázquez, vale la

²⁰ Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Editores.

²¹ Lenin, V. I. (2004). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. (A. Borón, Intro.). Ediciones Luxemburg.

²² Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx: (los Manuscritos de 1844)*. Editorial Grijalbo.

pena recordar que Antonio Labriola, reconoce la importancia que tiene la ciencia y la pretensión de subordinar a la filosofía en ella, sin embargo, considera que se requiere la conservación de una crítica a la ciencia y allí estaría el papel metodológico de la filosofía. El materialismo histórico se presenta como ciencia crítica. “Para Labriola la filosofía de la praxis rompe con todas las versiones del materialismo naturalista y también con el rígido determinismo y reduccionismo económico”.²³ Para Labriola es fundamental la praxis como fundamento del proceso histórico.

El otro autor que hemos mencionado es Antonio Gramsci (Ales, 1891-Roma, 1937). Como expondremos en un ensayo incluido en este libro, existen coincidencias importantes, pero también diferencias entre Sánchez Vázquez y Gramsci. Mi tesis, como se verá es que se requiere un enriquecimiento entre las dos concepciones. Aquí solo me permitiré citar a Roberto Dainotto, quien escribe la voz “filosofía de la praxis” en el *Diccionario Gramsci*²⁴ considerando que el revolucionario italiano utiliza el concepto “filosofía de la praxis” en su nota sobre Maquiavelo. Gramsci toma este concepto de Labriola en su libro *Socialismo y filosofía* (1899), en el sentido de que se trata de una filosofía nueva, original, independiente que se opone al materialismo vulgar sostenido por Bujarin, así como el idealismo de Benedetto Croce y Giovanni Gentile. “Se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad.” (Gramsci, 1975, CC 5, §127, t. II, p. 342)

A pesar de sus influencias, es importante destacar que Sánchez Vázquez desarrolla una concepción original e independiente.

²³ Arato, Andrew. (1981). La antinomia del marxismo clásico: marxismo y filosofía. En E. J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada y C. Vivanti (Eds.). *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la Segunda. Internacional*. Editorial Bruguera. 9-98.

²⁴ Liguori, G., Modonesi, M. y Voza, P. (Eds.). (2022). *Diccionario Gramsciano* (1926-1937). Tertulia #3. Cagliari UNICApress.

¿Cómo llegó Sánchez Vázquez a proponer su concepción sobre la filosofía de la praxis?

En el anterior ensayo dedicado al autor, hemos ofrecido una información sobre las etapas por las que atravesó la vida del filósofo hispano-mexicano. Sánchez Vázquez participa al principio de la concepción estalinista, sin embargo, por razones que expusimos en su semblanza basadas en sus propios textos autobiográficos, inició un periodo de autocrítica. En su texto titulado *Mi obra filosófica*, así como en el *Postscriptum político filosófico a "Mi obra filosófica"*²⁵ dice:

Dos grandes acontecimientos influyeron en mi decisivamente en la ruptura con el marxismo dominante: las revelaciones de Jrushov en su famoso «informe secreto» al XX Congreso del PCUS, en 1956 y la invasión de un país, considerado hasta entonces como socialista, Checoslovaquia, en 1968, por las tropas de los países del Pacto de Varsovia, que se consideraban a sí mismos, socialistas. (González, et al., 1986, p. 438)

Pero luego agrega que también influirá en él la Revolución Cubana.

En el ínterin, Sánchez Vázquez publica en 1967, su tesis doctoral sobre la filosofía de la praxis cuyo tutor fue José Gaos.

Posteriormente, Adolfo Sánchez Vázquez se deslindará de la concepción humanista de un Adam Schaff o Erich Fromm; de la tesis antihumanista y teoricista de Louis Althusser y también de los autores de la *Escuela de Frankfurt*, aunque no publicó ningún análisis amplio o detenido como lo hizo con la obra de Althusser en su obra *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*.²⁶

²⁵ Estos textos fueron publicados en el libro titulado *Praxis y filosofía* (1986) que compilamos Juliana González, Carlos Pereyra y el autor de este ensayo, en el participaron importantes filósofos de diversas partes del mundo.

²⁶ Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Editorial.

¿Cuál es la estructura de Filosofía de la praxis?

Sánchez Vázquez inicia su obra, reflexionando sobre el paso de la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis.

La primera parte está dedicada al estudio de la praxis en Hegel; Feuerbach, Marx y Lenin.

En la segunda parte desarrolla los temas de: *La unidad entre teoría y la práctica, Praxis creadora, reiterativa, espontánea y reflexiva*. Así como *Conciencia de clase, organización y praxis; Praxis, razón e historia y "praxis y violencia*.

Cabe resaltar que, en la última edición, agrega dos apéndices: uno dedicado a la enajenación y otro sobre el concepto de esencia humana en Marx.²⁷

Me detendré en la praxis en Marx

Sánchez Vázquez, aborda el tema de Hegel y sus relaciones con Marx.

Su tesis es: "la filosofía de Hegel, en sustancia, es incompatible con una verdadera filosofía de la praxis, de la acción, de la transformación revolucionaria de lo real" (Sánchez Vázquez, 2003, p. 129).

²⁷ El libro se reedita con cambios en 1972 entre los cuáles agrega el texto titulado *Balance de la filosofía de la praxis*. En él se refiere a las vías por las cuales trabajó: la estética, la filosofía de la praxis y la filosofía moral y política. Allí se refiere a que durante la década de los ochenta le interesa indagar sobre el tema del socialismo iniciando con el texto de "Ideal socialista y socialismo real" de 1981. Sánchez Vázquez considera, para escándalo de muchos, "que el «socialismo real» no es ("lo escribí antes del derrumbe", Gabriel Vargas Lozano) realmente socialista. Tampoco puede considerarse como una sociedad capitalista peculiar. Se trata de una formación social específica surgida en las condiciones históricas concretas en que se ha desarrollado el proceso de transición, no al comunismo -como había previsto Marx- sino al socialismo" (Sánchez Vázquez, 2005, p.447). Sánchez Vázquez considera que después del derrumbe del "socialismo real", los ideólogos del capitalismo consideraron que todo el marxismo había sucumbido por este hecho, pero él no lo considera así y, por tanto, dice que es necesario que el marxismo mantenga su crítica al capitalismo, así como la reafirmación de los valores del socialismo como proyecto de emancipación.

Analiza también la crítica de Marx y Engels a los jóvenes hegelianos pero una formulación fundamental en la reflexión sobre la praxis en Marx se encuentra en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

Aquí es esencial diferenciar la concepción de Marx sobre la praxis de la concepción utilizada por Aristóteles. El gran filósofo griego utilizó dos conceptos: Praxis y *poiesis*. La praxis sería la actividad que tiene por objeto a sí misma mientras la *poiesis* sería la que produce un objeto como el de los artesanos. La razón es que Aristóteles no le concede al trabajo su significado fundamental de transformador de la naturaleza y el ser humano debido a que solo conoce el trabajo esclavo. Sin embargo, lo que ocurrió fue que, con el devenir de la sociedad, el trabajo se vuelve una actividad esencial. Fue por ello que las consideraciones de Marx sobre el trabajo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*²⁸ y luego sobre la praxis en las Tesis, van amas allá de la concepción aristotélica.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx aborda tres (o inclusive cuatro) problemáticas importantes: la primera es la teoría del conocimiento; la segunda es la teoría social y la tercera, el papel de la filosofía, pero una cuarta es la concepción de la religión en la medida en que Feuerbach la convierte en el centro de su crítica a Hegel y la base de su concepción materialista.

Sobre la primera, Marx confronta la tesis empirista del conocimiento con la tesis idealista a partir de la relación sujeto/objeto. Frente a ellas coloca la relación práctico-teórica.

Con respecto a las tesis sociales, Marx considera que el individuo es producto de las circunstancias, pero, a su vez, el individuo puede transformarlas.

Finalmente, sobre la filosofía, la tesis de Marx es que la teoría por sí misma, no transforma a la sociedad, ya que es necesario llevarla a la práctica y ya en 1844 había dicho que la filosofía debería unirse al sujeto clase obrera para transformar la sociedad.

Mas tarde, el filósofo hispano-mexicano escribe una ponencia titulada *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*²⁹ y

²⁸ Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (M. Vedda, trad.). Ediciones Colihue.

²⁹ Sánchez Vázquez, A. (1977, abril-junio). *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*. Cuadernos Políticos. (12), 64-68. Editorial Era.

presentada en el *IX Congreso Interamericano de filosofía* celebrado en Caracas, Venezuela en 1977 y republicada en otros lugares, en donde precisa su concepción de la praxis.

Primero dice que rechaza la concepción ontologizante que hace de la relación espíritu versus materia lo fundamental (Konstantinov); la epistemológica que reduce al marxismo a práctica teórica (Althusser) y antropológico-humanista que implica el concepto abstracto del hombre (se refiere a Erich Fromm). Para él:

la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación la crítica de los existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. (Sánchez Vázquez, 1983, p. 35)

Praxis, es actividad humana objetiva. Interrelación objetivo/subjetiva.

Práctica, actividad o ejercicio que de por sí no es praxis.

Teoría, visión contemplación, descubrimiento.

Adolfo Sánchez Vázquez se opone a la concepción alhusseriana de “Práctica teórica” y en ese sentido, dice que “la práctica de la teoría no es de por sí praxis”. Pero la actividad teórica puede contribuir a la transformación práctica o efectiva de la realidad. Hay teorías especulativas que se ponen de espaldas a la realidad o teorías revolucionarias.

Por tanto, la filosofía de la praxis “hace de la praxis su categoría central.” (Sánchez Vázquez, 1983, p. 38). La filosofía de la praxis no se reduce a un cambio de objeto.

La novedad de la filosofía de la praxis está **en el modo de hacer filosofía**.

1. La filosofía de la praxis no es solo reflexión sobre la praxis “sino momento de ella”.
2. No es solo conciencia de la relación teoría-praxis sino “inserción de la teoría misma en la transformación del mundo” (Sánchez Vázquez, 1983, p. 41).
3. Ello implica una opción ideológica. “En ese sentido, toda filosofía implica una ideología. Y la ideología de la filosofía de la praxis es la adopción de un punto de vista de clase” (p. 43).

Para volver al libro *La filosofía de la praxis* (2003) Sánchez Vázquez habla de praxis productiva, artística, experimental, política. unidad teoría y praxis. Reiterativa, burocratizada, espontánea y reflexiva.

Hay dos capítulos del libro que considero muy importantes: su crítica a la teoría de la conciencia de clase atribuida y el capítulo destinado a analizar la violencia. En el primero, como hemos referido, considera que el hecho de considerar que los intelectuales son los que podrían despertar la conciencia de clase de los obreros conduce al predominio de una burocracia de partido y en relación con el segundo, se analiza una forma de la violencia creativa que sería, por ejemplo, la del artista que destruye un mármol para convertirlo en una extraordinaria estatua y la violencia que implica la represión que ejerce un régimen dado. Sánchez Vázquez también aborda el concepto de antipraxis y la necesidad de pensar un mundo sin violencia.

¿Cuál fue su última formulación?

Después de décadas de reflexión, Sánchez Vázquez plantea en su ensayo sobre *La filosofía de la praxis*³⁰ todo un programa a desarrollar. Este texto junto con otros escritos posteriores de él, hay que leerlos desde una perspectiva actual y desarrollar lo que solo está planteado a partir de lo que hoy aparece de nuevo en la teoría y en la praxis.

A mi juicio, estamos viviendo las contradicciones del pensamiento ilustrado; en el agotamiento del neoliberalismo y en medio de una revolución tecnológica que tiene efectos positivos, pero también negativos como ocurre con la tecnología. Estamos viviendo en una época que podríamos llamar como transmoderna.

Sánchez Vázquez define en su ensayo, lo que, a su juicio, serían las características del marxismo como filosofía de la praxis:

A. El marxismo -escribe- es crítica de lo existente sobre el capitalismo; sobre las ideologías falaces que produce y sobre los proyectos y programas que solo persiguen re-formar dicha sociedad.

³⁰ Quesada, Fernando. (2002). *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía. 13. Editorial Trotta.

Por mi lado, considero que esta función es vigente ya que el capitalismo ha acompañado al modo de producción con una serie de actitudes, desvalores, formas de ser y de pensar basadas en la exaltación de la propiedad privada, el mercantilismo, el individualismo y el egoísmo y que en el periodo neoliberal de los últimos cuarenta años hemos venido padeciendo y que ha implicado una exclusión de la filosofía y las humanidades.

B. La filosofía de la praxis es un proyecto de emancipación.

Se trata de incidir en las necesidades radicales del ser humano. Frente a las tesis de que el socialismo es una sociedad utópica y por tanto irrealizable como dice la derecha, porque, entre otras cosas, el hombre es, se afirma, un ser egoísta por naturaleza, Sánchez Vázquez dice que el egoísmo tiene un carácter dominante en la sociedad burguesa. A mi juicio, el ser humano ha desarrollado los dos aspectos: egoísmo y altruismo, pero dependerá del tipo de sociedad en donde se viva que uno u otro aspecto se ve desarrollado independientemente de la actitud que asuma una persona en lo individual.

C. Para Sánchez Vázquez, la revelación del contenido científico de la obra de Marx y del marxismo posterior en su análisis del capitalismo no bastan, sino que hay que analizar también su relación con la estrategia política. En este sentido, Sánchez Vázquez rechaza: **la posición reformista de la socialdemocracia** que renuncia al socialismo a pesar de que utiliza su nombre; **el marxismo-leninismo que se presentó como socialista** pero que perdió sus fines emancipatorios, **el guerrillerismo en América Latina** que cayó en un voluntarismo -aquí se refiere también **a los representantes de la escuela de Fráncfort como Horkheimer y Adorno (a excepción de Marcuse) que renuncian a la práctica-**.

Lo que dice Sánchez Vázquez es que hay que rescatar la tesis de Gramsci en el sentido de que no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas política. En este caso encontramos las tesis muy ricas de Gramsci sobre los intelectuales y la construcción de la hegemonía que aquel no desarrolló.

En la actualidad, el capitalismo ha promovido el pensamiento único; ha profundizado las formas de enajenación mediante el uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación; ha empobrecido a los niños y jóvenes con juegos de guerra, con el analfabetismo cultural; con una educación de un bajísimo nivel, con el consumismo y en contra del pensamiento mismo. Como se observa hoy, existe una tendencia a la eliminación de la filosofía y las humanidades en la educación. Para Adolfo Sánchez Vázquez, en el sentido de Gramsci:

- a) no se trata de tomar el poder, sino de alcanzarlo como fruto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales;
- b) que el sujeto plural del cambio a una sociedad verdaderamente democrática como socialista solo puede serlo si se practica la democracia;
- c) que el proyecto de una sociedad socialista incluye necesariamente la democracia" (Quesada, 2002, p. 27-28).

Estoy de acuerdo con todo ello, pero requiere ser desarrollado. Un ejemplo es el tema de la democracia, que debe ser analizado con referencia a las múltiples formas de la democracia para saber cuál sería la democracia preferible. Por ejemplo, en el capitalismo se ha desarrollado una democracia liberal (Locke a Stuart Mill); un elitismo democrático (Schumpeter y Weber); una democracia neoliberal (Von Hayek); pero también se han buscado opciones como una democracia directa (desde Rousseau hasta la práctica de los pueblos originarios); una forma republicana crítica (Luis Villoro); radical (Chantal Mouffe) y otras. A mi juicio, Sánchez Vázquez plantea, creo yo, correctamente, la necesaria relación que debe haber entre socialismo y democracia, pero lo que **falta es profundizar tanto la idea del socialismo como de la democracia a la luz de todo lo que ha ocurrido.**

En todo ello está presente la ampliación de la lucha por las reivindicaciones de la clase obrera pero también la incorporación, como el propio Sánchez Vázquez señala de las luchas contra el racismo, feministas, indigenistas, ecologistas y anti clasistas. El

problema que ha quedado es como podrían articularse estas diferentes luchas en una filosofía de la praxis.

- D. La reivindicación de la utopía. Adolfo Sánchez Vázquez escribió varios textos sobre la utopía y en especial el denominado *Del socialismo científico al socialismo utópico* en donde define qué son las utopías e inclusive considera que Marx y Engels a pesar de tener razón en sus críticas al socialismo utópico de Saint Simón, Owen y Fourier, caen en ciertas concepciones utópicas al hablar del comunismo como un estado futuro. Sánchez reivindica la importancia de la utopía frente a lo que llama utopismo.
- E. La autocrítica. Otro aspecto en el que Sánchez Vázquez tuvo un papel destacado es su concepción crítica del mismo intento de desarrollo del socialismo en la URSS y en los países de Europa del Este pero que se podría extender a China. Sánchez Vázquez, a través de sus textos concentrados en una parte de su libro *A tiempo y destiempo* (2005), pero en especial en su intervención en el coloquio organizado por Octavio Paz para celebrar los funerales del socialismo y en los que se velaba una crítica también al capitalismo, consideró que conforme a lo que Marx consideraba como socialismo y por la ausencia de una democracia efectiva aquellos países no eran realmente socialistas. Se trata de una tesis desmitificadora pero que hay que seguir analizando. El problema radica en que, si queremos seguir defendiendo la tesis de que la sociedad que va a sustituir al capitalismo, tarde o temprano, es el socialismo, se requiere retomar los muchos análisis que se han hecho en torno a aquellas sociedades por pensadores marxistas como Adam Schaff, Ernest Mandel, León Trotsky, Erich Hobsbawm, E. H. Carr, Charles Bettelheim y muchos más, para llegar a ciertos consensos sobre las experiencias llevadas a cabo evitando caer en sus errores, pero rescatando sus aciertos. Se requiere enriquecer la idea del socialismo para que vuelva a constituir un ideal.
- F. Debilidad de la relación entre teoría y praxis. Por último, pero no al último, me referiré a algo también planteado por Sánchez Vázquez: nos dice que: "no podemos dejar de reconocer que, en la actualidad, justamente por el adelgazamiento -casi mor-

tal- de sus vínculos con la práctica, su vigencia se encuentra en una grave crisis.” (Quesada, 2002, p. 33). A nosotros nos toca responder ¿Por qué hay esta ruptura entre teoría y praxis, por ejemplo, en la política? Qué ha pasado que la política se ha vuelto pragmática y oportunista. Sin teoría la práctica es ciega y si práctica la teoría es ineficiente. Como dice el maestro, el proyecto de la filosofía de la praxis es vigente y más necesario que nunca, pero faltan condiciones y mediaciones, así como la superación de los desencantos, las abjuraciones y las mistificaciones. Sánchez Vázquez considera que, para la vieja o nueva izquierda, la alternativa no es hoy el socialismo, sino la democracia, sin embargo, su tesis es que “No hay socialismo sin democracia, también lo es que no hay democracia sin socialismo” (Quesada, 2002, p. 34). La democracia representativa ha sido adaptada a las condiciones del capitalismo y, por tanto, acotada al ámbito político. Una democracia radical tendría que influir en todas las esferas de la sociedad. Al socialismo hay que agregar la reivindicación de diversos aspectos de la cultura originarias; la lucha contra el eurocentrismo y la descolonización.

Finalmente, para Sánchez Vázquez “solo el socialismo, si es consecuentemente democrático, puede superar los límites que la desigualdad económica y social impone tanto a las reglas universales de la democracia como a su extensión a todas las esferas de la vida social” (Quesada, 2002, p. 33-34).

Por todo lo anterior, se requiere ir enriqueciendo el planteamiento de la filosofía de la praxis a partir de las necesidades de un mundo que requiere profundas transformaciones para hacerlo más vivible, más justo y más humano.

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Althusser, Louis. (2022). *La filosofía como arma de la revolución. Respuesta a ocho preguntas*. Siglo XXI Editores.
- Balibar, É y Althusser, L. (1969). *Para leer “El capital”*. Siglo XXI Editores.

- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Bloch, E. (1975). *El Principio esperanza*. (2ª. ed.). Editorial Trotta.
- Bottomore, T., Harris, L., Kiernan V. G. and Miliband, R. (1996). *A dictionary of marxist thought*. (2nd. ed.). Blackwell Publishers Inc. Cambridge mass.
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Editorial Era.
- Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Cuadernos pasado y presente.
- Fromm, E. (2011). *Marx y su concepto del hombre. Karl Marx: manuscritos económicos-filosóficos*. Fondo de Cultura Económica.
- González, J., Pereyra C., y Vargas Lozano, G. (Eds.). (1986). *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel*. Obra Completa. (A. J. Antón Fernández, trad. y edit.). Akal Editorial.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. (V. Guerratana, Ed.) Edición crítica del Instituto Gramsci. Seis volúmenes. Editorial Era.
- Habermas, J. (1983). *Teoría y praxis*. Editorial Tecnos.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Heidegger, M. (2025). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, trad.). Editorial Trotta.
- Hobsbawm, E. J., Haupt, G., Marek, F., Ragionieri, E., Strada, V. y Vivanti, C. (Eds.). (1981). *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la Segunda Internacional*. Editorial Bruguera.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Amorrortu.
- Korsh, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. (A. Sánchez Vázquez, Pról.). Editorial Era.
- Kosik, K. (2022). *Dialéctica de lo concreto y otros escritos*. (A. Sánchez Vázquez, trad.). Ediciones Dos Cuadrados.
- Labica, G. (1987). *Karl Marx Les Theses sur Feuerbach*. PUF. Paris.
- Lefebvre, H. (1965). *Métaphilosophie*, (foreword by Jean Wahl). Editions de Minuit. Paris
- Lenin, V. I. (2004). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. (A. Borón, Intro.). Ediciones Luxemburg.
- Liguori, G., Modonesi, M. y Voza, P. (Eds.). (2022). *Diccionario Gramsciano (1926-1937)*. Tertulia #3. Cagliari UNICApres.
- Lukács, G. (2021). *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. (M. Sacristán, trad.). Siglo XXI Editores.
- Markovic, M. (1978). *El Marx Contemporáneo*. FCE.

- Marx, K y Ruge, A. (1970). *Los anales franco-alemanes*. (J. M. Bravo, Trad., Introd. y notas) Ediciones Martínez Roca.
- Marx, K. (1997). *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*. (J. D. García Bacca, Trad.). Universidad Central de Venezuela.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (M. Vedda, Trad.). Ediciones Colihue.
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI Editores. [En tres volúmenes].
- Marx, K. (2008). *El Capital*. (Scaron, P., trad.). Siglo XXI editores. [Existe la edición de tres tomos y ocho volúmenes, así como la Obra Completa en tres tomos.]
- Marx, K. (2015). *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (F. Aren, S. Rothenberg y M. Vedda, Trad.) Editorial Colihue.
- Marx, K. (2023). *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*. (G. Caligaris, y F. García Chicote, Ed.). Gedisa Editorial.
- Petrovic, G. (1972). *Filosofía de la revolución*. Editorial Extemporáneos.
- Quesada, Fernando. (2002). *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía.13. Editorial Trotta.
- Sánchez Vázquez, A. (1977). *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*. Cuadernos Políticos. No. 12. abril-junio. Editorial Era.
- Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Alianza Editorial.
- Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx: (los Manuscritos de 1844)*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Editorial Océano.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. (F. J. Martínez, Pról.). Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *A tiempo y destiempo*. Antología de ensayos. (R. Xirau, Pról.). FCE.
- Schaff, A. (1967). *Marxismo e individuo humano*. Editorial Grijalbo.

Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci¹

Desde sus orígenes hasta hoy, el significado de la filosofía en Marx ha sido motivo de grandes y enconadas controversias. Una de las causas de ella ha sido, el hecho de que el autor de *El Capital*, no dejara en ninguna parte de su amplia obra² ningún texto en donde expusiera su propia concepción de la filosofía, antes o después de su revolución teórico-práctica. Por tal motivo, múltiples autores, a lo largo del último tercio del siglo XIX, todo el siglo XX y lo que va del XXI, han debatido sobre el significado de la filosofía para Marx. En ese sentido, podemos distinguir, al menos 12 grupos semánticos: 1) *la engelsiana* que consideraba que la filosofía tal como se había presentado en Hegel debería ser sustituida por una labor interdisciplinaria; 2) *la materialista-dialéctica* que concebía a la filosofía como ciencia de las ciencias; 3) *la ontológica* de Georg Lukács, que entendía a la filosofía marxista como un sistema desde el punto de vista del proletariado; 4) *la humanista* que ponía el acento en el individuo y la liberación de la enajenación (Schaff/Fromm); 5) *la cientificista* que consideraba a la filosofía como teoría de la práctica teórica o destacamento de la lucha de clases en el seno de la

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2013). Las filosofías de la praxis en Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci. En G. Leyva Martínez, S. Pérez Cortes, J. Rendón Alarcón y G. Vargas Lozano (Comps.), *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*. Ediciones Era; Universidad Autónoma Metropolitana. 120-131.

² En la actualidad se está publicando en el Estado Alemán 114 volúmenes y 22 tomos que se ha denominado *Marx-Engels Gesamtausgabe* 2 publicados por la Walter de Gruyter de Berlín, para distinguirla de la MEGA1 que fue iniciada por Ryazanov en la URSS.

teoría (Althusser); 6) la fenomenológica como la expone Karel Kosik en su *Dialéctica de lo concreto*; 7) *la teoría crítica* (Marcuse, Adorno, Horkheimer, primer Habermas); 8) *la existencialista* que consideraba a la teoría de Marx como una concepción del mundo (Sartre); 9) *la metafilosófica* (Henri Lefebvre); 10) *la posmetafísica* (Francisco José Martínez); 11) *la posfilosófica* (Ettiene Balibar) y 12) *la filosofía de la praxis* que, como veremos se desdobra en varias interpretaciones (Antonio Gramsci, M. Markovic, Wolfgang Fritz Haug, Iztván Mézáros, G. Petrovic y Adolfo Sánchez Vázquez) y aún queda el austromarxismo con Max Adler y Otto Bauer³ quienes pretendieron en forma equivocada “complementar la concepción materialista de la historia con la filosofía kantiana”. No creo que haya agotado la lista de posiciones y variantes, pero en mi opinión este tema merece, de por sí, una larga reflexión para evaluar sus extraordinarias aportaciones descubriera o no el sentido original del pensamiento de Marx⁴ pero también para rechazar el esquematismo y dogmatismo en que incurrió la versión oficial soviética denominada *Diamat*.⁵ A pesar de las importantes aportaciones realizadas por todas estas corrientes a la filosofía, considero que la concepción del marxismo como “filosofía

³ El austromarxismo estuvo conformado por los que participaron en *Marx Studien* y la revista *Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus* en 1914.

⁴ La causa de esta gran diversidad de posiciones tiene su origen en tres circunstancias: primera, en el desconocimiento que se tuvo de los manuscritos de Marx como fueron los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (década del treinta) y los *Grundrisse* (década de los sesenta del siglo pasado); segunda, la interpretación de la teoría de Marx a partir de otras tradiciones epistémicas (es clara la influencia del estructuralismo en Althusser y del historicismo en Gramsci, para solo poner dos ejemplos) pero la tercera es la más importante: Marx fue desarrollando una nueva concepción con un objetivo: hacer una teoría y crítica del sistema capitalista con el propósito de lograr un cambio hacia una sociedad justa y diferente.

⁵ Aquí habría que distinguir los diversos significados con que se ha usado el concepto “materialismo dialéctico” porque una cosa era la versión estalinista y luego la post-estalinista; otra la versión epistemológica de Ludovico Geymonat y otra más la de Althusser. De igual forma, habría que hacerse cargo de que muchos filósofos que vivieron en los regímenes del llamado “socialismo realmente existente” tuvieron que colocar sus obras bajo dicho rubro sin que se ajustaran a la teoría oficial. Dos ejemplos fueron Jindrich Zeleny e Ilienkov quienes, a pesar de la censura, pudieron dar a conocer sus propuestas originales.

de la praxis” que le otorgó Sánchez Vázquez en su libro clásico⁶ denominado de igual forma, descubre y desarrolla el aspecto fundamental y la transformación radical que propone Marx en su obra, a partir de su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (1843);⁷ los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*⁸ y sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845),⁹ es decir, la consideración de que la “praxis” es el punto arquimédico de su pensamiento por varias razones:

- a) razón *ontológica*: el hombre es un ser ontocreador: crea una “segunda naturaleza” (la sociedad) con su praxis;
- b) razón *social*: existe una dialéctica entre acción individual y estructura social;
- c) razón *gnoseológica*: partir de la praxis implica la superación de los dos modelos clásicos: el empirista y el idealista que partían de la separación sujeto/objeto;
- d) razón crítica: los productos de la praxis tienen un doble carácter: son expresiones objetuales de la esencia humana, pero en las condiciones del capitalismo se encuentran sujetos a los procesos de enajenación, cosificación y fetichización; y finalmente la,
- e) razón *filosófica*: una revolución profunda en dicho campo en dos direcciones: la consideración de que la filosofía es producto de la praxis expresada en las condiciones histórico-sociales en que surge y la necesidad de que la filosofía se interrelacione con la praxis para que sus ideales cobren realidad.

Pero aún entre los que pudieran coincidir en estas tesis existen múltiples diferencias como ocurre desde Labriola¹⁰ pasando por Karl

⁶ Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. (F. J. Martínez, Pról.). Siglo XXI Editores.

⁷ Marx, K. (2023). *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*. (G. Caligaris y F. García Chicote, Ed.). Gedisa Editorial.

⁸ Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (M. Vedda, Trad.). Ediciones Colihue.

⁹ Marx, K. (1987). *Les Thèses sur Feuerbach*. (Labica, G., trad.). Collection Philosophies. P.U.F.

¹⁰ Antonio Labriola es el primer filósofo que considera la concepción de Marx como una filosofía de la praxis. Así, dice en una de las cartas que escribe a Sorel: “Y así

Korsch, Gyorgy Lukács, Mihailo Markovic, Gajo Petrovic, István Mészáros, Karel Kosik, Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vázquez.¹¹

En lo que sigue trataré de establecer las semejanzas y las diferencias entre estos dos últimos pensadores.

Características generales

Es evidente que lo primero que hay que considerar es la diferencia de tiempo y circunstancias: Gramsci vivió entre 1891 y 1937 en Italia y bajo las condiciones más duras del fascismo. Admira su enorme capacidad de resistencia frente a los embates de Mussolini desde la cárcel, así como sus sufrimientos personales.

Por su lado, la vida de Sánchez Vázquez transcurre entre 1915 y 2011, es decir, en un amplio período que le permitió ser partícipe y testigo de cambios históricos trascendentales: se integra a la lucha antifascista en la Guerra civil española y ante su derrota, es forzado al exilio; es testigo de la lucha contra el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial; la posterior división del mundo en dos grandes bloques y finalmente, la caída del llamado “socialismo realmente existente” en Europa del este y la URSS (1989-1991) que produce una profunda crisis en la izquierda. Los dos comparten, por tanto, su antifascismo; su reflexión “no derrotista” de la derrota” (Sánchez Vázquez, 1999, p. 99), de aquí la frase de Gramsci “pesimismo de la inteligencia y optimismo de la voluntad”; la advertencia, por parte de Gramsci del peligro de un cisma entre los dirigentes de la Revolución rusa a causa de la lucha por el poder cuyas consecuencias son extraídas por Sánchez Vázquez, en fecha posterior, con toda radicalidad. Los

volvemos a la *filosofía de la praxis*, que es la esencia del materialismo histórico. Esa es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales ella filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: es este el proceso realista. Del trabajo, que es conocer en tanto obramos, al conocer como teoría abstracta: y no de ésta a aquél. De las necesidades y por ellas, de los diferentes estados internos del bienestar y del malestar que nace de la satisfacción y no satisfacción de las necesidades, a la creación mítico-poética de las fuerzas escondidas de la naturaleza, y no viceversa” (1899, p.52).

¹¹ Ver *Los sentidos de la filosofía de la praxis* en Vargas Lozano, G. (Comp.). (1995). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

dos comparten un espíritu innovador que implica no quedarse en la exégesis de los textos clásicos sino en su repensamiento creativo frente a las novedades de la teoría y de la práctica; los dos recusan al llamado “materialismo dialéctico” y finalmente los dos conciben al marxismo como una filosofía de la praxis.

Sánchez Vázquez cita a Gramsci en su libro *Filosofía de la praxis* (2003) en temas muy interesantes como el de la relación entre acción práctica y conciencia de la praxis; incorpora alguno de sus textos en la *Antología de estética y marxismo* (1980) y hace algunos ensayos sobre el revolucionario italiano, sin embargo, habrá que decir que no realiza sobre este autor un análisis tan acucioso como lo hace con Marx, Lenin o Althusser.

Los dos autores parten de la convicción de que la filosofía de Marx se encuentra implícita en su obra y que hay que extraerla de ella, sin embargo, Gramsci toma como punto de partida de su reflexión (aparte de una extraordinaria cultura) los libros publicados por los clásicos, así como algunas cartas, pero no alcanza a conocer los manuscritos. En Cambio, Sánchez Vázquez profundiza, entre otros, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (2004) que, como se sabe, provocan una revolución en el campo de la filosofía marxista.

Diferencias

Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* (1975),¹² profundiza en lo que llama la interrelación entre base económica; “sociedad civil” y “sociedad política”. Propone la tesis de que el dominio de un bloque histórico presupone también la conquista de la hegemonía política, ideológica y filosófica y por ello se requiere analizar el papel de los intelectuales. Gramsci es creador de nuevos conceptos para conocer y buscar la transformación de una nueva realidad: *intelectual tradi-*

¹² Como se sabe, la reflexión de Gramsci a través de 32 cuadernos fue publicada por Palmiro Togliatti, de 1948 a 1951. Posteriormente se dará a conocer la edición crítica de Valentino Guerratana (1975) traducida al español y finalmente, se agregan nuevas aportaciones filológicas por Gianni Francionni a través de su obra en *L'Officina gramsciana* (1984) y *Il problema filologico dei «Quaderni del carcere» di Gramsci* (1998).

*cional; orgánico; transformismo; bloque histórico; hegemonía, nuevo príncipe; sociedad civil, sociedad política, guerra de posiciones; guerra de movimiento, ideología, americanismo, fordismo y muchos otros.*¹³

En los *Cuadernos de la cárcel* (1975) se propone realizar un vasto programa de investigación que comprende: el análisis de los intelectuales; la filosofía de Benedetto Croce, la obra de Maquiavelo, la crítica a Bujarin, americanismo, fordismo, el Renacimiento, la Reforma, el *Risorgimento*, Pasado y Presente, la traducción de los lenguajes científicos y filosóficos y otros, que tienen el objetivo de explicar, por un lado, la forma en que un bloque dominante (el burgués) logra la hegemonía y cuáles serían las características de la modernidad con el propósito de iniciar un tipo de sociedad radicalmente nueva.

En este sentido, Sánchez Vázquez en su conferencia dice:

el concepto de hegemonía y las diferentes estrategias con las que se vincula estrechamente (guerra de posiciones y guerra de movimientos) constituyen una de las contribuciones más fecundas y valederas de una estrategia política que responde a las circunstancias –el fracaso de las revoluciones de Occidente– que les dieron origen. (1999, p. 104)

Gramsci, no conocerá los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* ni textos como la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* o los *Grundrisse* de Marx. El clima cultural en que vive está dominado por el historicismo en las vías desarrolladas por Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Lo que Gramsci destaca es que Croce reduce al marxismo a un “canon de interpretación histórica” y le niega su carácter filosófico. Por su lado, Gramsci, a partir de sus análisis de dicho autor, caracteriza al marxismo como una filosofía de la praxis que tendría las siguientes características: se trata de un historicismo absoluto; un immanentismo absoluto y un humanismo absoluto. Para Gramsci, la teoría de Marx es una nueva concepción original e independiente que se deslinda tanto del idealismo como del materialismo. En esta cuestión su antecedente es el filósofo italiano Antonio Labriola (1843-1904) expuesta en su libro *Discurriendo sobre socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel* (1897).¹⁴

¹³ Cerroni, U. (1981). *Léxico gramsciano*. Colegio Nacional de Sociólogos A.C.

¹⁴ Publicado por primera vez en Buenos Aires por la Editorial Claridad (1897), pos-

Gramsci considera también en su escrito sobre Maquiavelo, que el marxismo es una filosofía de la praxis.¹⁵

Por su lado, Sánchez Vázquez dice, en un texto escrito para la Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, *La filosofía de la praxis*, lo siguiente:

Por 'filosofía de la praxis' entendemos el marxismo que hace de la praxis su categoría central: como gozne en el que se articulan sus aspectos fundamentales, y eje en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y de la sociedad, así como su método y teoría del conocimiento. (Quesada, 2002, p. 17)

Y más adelante dice que los aspectos del marxismo son: crítica, proyecto de emancipación, conocimiento y vinculación con la práctica (p. 17).¹⁶

En su libro *Filosofía de la praxis* (2003), en primer término, hace una lectura semántica del concepto de praxis desde la filosofía clásica hasta Hegel; profundiza en la revolución teórico-práctica operada por Marx y pone énfasis en que hay una profunda diferencia entre la noción de *praxis* y *poiesis* en Aristóteles y su significado en Marx. En esta dirección, precisa la forma en que entenderá los conceptos de "práctica", "praxis", "filosofía de la praxis"; profundiza sobre las relaciones entre teoría y praxis; desarrolla temáticas como la ética, la estética, la ideología, utopía, la filosofía política y la concepción del socialismo.

teriormente fue reeditado como Labriola, A. (2020). *Conversando de socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel*. (F. Zamorano, Trad.). El viejo topo.

¹⁵ Gramsci escribe en su Cuaderno 13 *Notas breves sobre la política de Maquiavelo*: "La cuestión inicial a plantear y resolver en un tratado sobre Maquiavelo es la cuestión de la política como ciencia autónoma; o sea del lugar que la ciencia política ocupa o debe ocupar en una concepción del mundo sistemática (coherente y consecuente) -en una filosofía de la praxis-" [y más adelante escribe:] "En una filosofía de la praxis la distinción no será ciertamente entre los momentos del Espíritu absoluto, sino entre los grados de la superestructura, y se tratará, por lo tanto de establecer la posición dialéctica de la actividad política..." (1981, p. 24).

¹⁶ Nos hemos referido a ello en el capítulo anterior.

Concepciones de la filosofía

LA FILOSOFÍA PARA GRAMSCI

En forma muy sintética diríamos que Gramsci considera que la filosofía es un “orden intelectual”,¹⁷ sin embargo, este orden está vinculado estrechamente con la sociedad, la historia, la cultura y la política. Es por ello que examina los diversos grados de expresión de este “orden” desde las concepciones del mundo sostenidas por una persona en forma más o menos inconsciente hasta sus expresiones más abstractas. En el *Cuaderno undécimo* de la cárcel titulado *Apuntes para una introducción y preparación al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura* dice:

conviene, por tanto, demostrar de entrada que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y los caracteres de esa «filosofía espontánea», propia de «todo mundo», a saber, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de actuar que asoman en eso que generalmente se llama «folklore». (1985, p. 39)

Hay que criticar y hacer consciente esa concepción del mundo. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado” (1985, p. 40-41).

La filosofía es crítica y superación de la religión y del sentido común.

La tesis de Gramsci es que una filosofía se convierte en movimiento cultural, religión, fe, ideología. La ideología es una concepción del mundo que “se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas” (1985, p. 46).

¹⁷ “La filosofía es un orden intelectual, cosa que no pueden ser ni la religión ni el sentido común” (Gramsci, 1985, p. 42-43).

“La relación entre filosofía «superior» y sentido común queda asegurada por la política” (1985, p. 49).

LA FILOSOFÍA PARA SÁNCHEZ VÁZQUEZ

La forma de entender la filosofía para Sánchez Vázquez es un tanto diferente, aunque no opuesta. Para él, “el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la práctica” (1977, p. 35).

Pero ¿qué es la praxis? En su *Filosofía de la praxis* (2003) la define como “la actividad práctica material, adecuada a fines, que transforma el mundo natural y humano” (2003, p. 281). Para Sánchez Vázquez la praxis es una actividad, pero no toda actividad es praxis. La actividad propiamente humana implica un carácter consciente; es decir, la formación de conceptos, hipótesis, teorías, conocimientos y fines, pero ello no la convierte en praxis.

Ahora bien, Sánchez Vázquez distingue “praxis” de “práctica”. Para él, práctica es “actividad o ejercicio” y “teoría” es “visión, contemplación o descubrimiento”. A pesar de sus complejas interrelaciones, la teoría “por sí misma no es acción real, transformación efectiva o praxis” (1977, p. 65).

Para Sánchez Vázquez, la diferencia de Marx con respecto de los anteriores es que toma como categoría central a la praxis, pero no sólo como reflexión sino también como transformación. Se distingue así de las filosofías interpretativas que, si bien pueden o no interesarse en la transformación de la realidad están vinculadas a la práctica, de alguna manera.¹⁸ La novedad de Marx se encuentra en el “modo de hacer filosofía”. El punto clave es que la filosofía se tiene que ver como un momento de la praxis. La especificidad es que la teoría misma debe insertarse en la transformación del mundo. La filosofía de la praxis supone una opción ideológica, un punto de vista de clase. Sus funciones son: a) crítica (crítica de las ideologías conciliadoras y crítica política); b) gnoseológica; c) conciencia de la praxis o “la praxis que

¹⁸ En su ensayo Sánchez Vázquez, A. (1993). La filosofía sin más ni menos. *Teoría. Revista del Colegio De Filosofía*, (1), 13–24, analiza la compleja relación entre la teoría y sus relaciones con la práctica.

toma conciencia de sí misma” y d) autocrítica. Se trata de la función práctica de la teoría. En otras palabras, la filosofía, antes de Marx (y, por cierto, también después de él) se ha dedicado a reflexionar sobre el mundo proponiendo, en algunos casos, soluciones a problemas. Ahora se trata de que explícitamente se convierta en conciencia de la praxis. Sánchez Vázquez dice que “La racionalidad de una determinada praxis histórica no radica en el conocimiento del objeto sino también en su ajuste a ese fin último a través de su inserción de la praxis que lo realiza” (1983, p. 45). La filosofía de la praxis no se reduce a un cambio de objeto sino implica una nueva práctica de la filosofía: su relación necesaria y racional con la praxis.

El problema del materialismo

Los dos autores coinciden, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* (1987) que el conocimiento no debe ser concebido a partir de una confrontación especulativa entre objeto y sujeto y que el centro es la praxis, sin embargo, existe un punto clave de diferenciación ya que Gramsci extiende la crítica de Marx al materialismo contemplativo de Feuerbach a toda formulación que se realice bajo la concepción de “materialismo” y en especial se dirige en contra del “materialismo dialéctico” de Plejanov y Bujarin. En lo que se refiere a Marx, se sabe que justamente la crítica que le dirige a Feuerbach es la ausencia de la categoría de praxis, sin embargo, un año antes, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (2004), había escrito que, por un lado, Feuerbach tenía el mérito de ser el primero que había criticado a la filosofía de Hegel como una “teología racionalizada” pero, a su vez, su defecto había sido el de no haber captado lo esencial del autor de la *Fenomenología del espíritu* (2017) que es su “método dialéctico”. Marx considera, entonces, que su método es tanto “materialista” como “dialéctico”. Lo que ocurre posteriormente con Plejanov, Bujarin y más tarde, con Stalin es la adjudicación de un nuevo significado a la díada “materialismo dialéctico” o “dia-mat” que transforma a la filosofía de la praxis de Marx en “filosofía como ciencia de las ciencias” que no es una tesis sostenida por el autor de *El capital*. Gramsci, rechaza esta interpretación que considera una deformación debido a

que convierte la teoría de Marx en un mecanicismo, pero agrega que Bujarin recae en una concepción religiosa debido a que la diferencia entre materia y espíritu tiene ese origen y, por tanto, debe ser rechazada.¹⁹ Es por ello que Gramsci, en lugar de “materialismo” habla de “inmanentismo” y además de “inmanentismo absoluto”.

Por su lado, Sánchez Vázquez, también recusa las teorías del conocimiento del idealismo y del materialismo contemplativo, pero afirma el materialismo y la dialéctica. El materialismo básicamente entendido en tres aspectos: a) existe una realidad objetiva e independiente del hombre; b) el hombre crea la sociedad con su praxis y c) el materialismo sostenido por Marx es un materialismo práctico.

La relación ciencia-ideología

Otra diferencia entre los dos autores es en torno a la relación entre ciencia e ideología.

Ya hemos mencionado que Gramsci se opone a la versión científica del marxismo sostenida por Bujarin, pero Gramsci va más allá al considerar que la ciencia es parte de la superestructura. Lo que podríamos decir al respecto es que hay muchos aspectos relacionados con la investigación o la aplicación de la ciencia que están vinculados a la superestructura, sin embargo, diversos aspectos de la ciencia natural perduran más allá de los cambios estructurales y superestructurales. Lo que no apreció Gramsci fue la aportación que hizo la delegación soviética, presidida por Bujarin, a la historia y la sociología de la ciencia en el importante congreso celebrado en Londres en 1931.²⁰

¹⁹ Gramsci dice “El modo como se plantea (Bujarin) el problema de la «realidad objetiva del mundo externo» es superficial y extraño al materialismo histórico. El autor no conoce la tradición católica y no sabe que precisamente la religión sostiene encarnizadamente esta tesis contra el idealismo, de modo que la religión católica sería en este caso «materialista»” (1984, p.180).

²⁰ El Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, realizado en Londres, Inglaterra del 29 de junio al 3 de julio de 1931 y cuyas ponencias se publicaron en el libro Bukharin, N. (ed.). (2013). *Science at the Cross Roads. Papers from The Second International Congress of the History of Science and Technology 1931*. Routledge Revivals.

Adolfo Sánchez Vázquez analiza, en forma acuciosa, el tema de la relación entre ciencias sociales e ideología en diversos textos, pero en especial en *La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales* presentada inicialmente en el *Primer Coloquio Nacional de Filosofía* celebrado en Morelia, en el año de 1975. Su concepción es que, a diferencia de las ciencias naturales, en el caso de las ciencias sociales existe una relación específica con las ideologías.²¹

En otras palabras, Gramsci concibe a la ciencia sólo en su versión positivista. Por tanto, de acuerdo con su historicismo, considera que no es aplicable al análisis social. Por su lado, Sánchez Vázquez distingue entre ciencias naturales y ciencias sociales; reflexiona sobre el estatuto de las ciencias sociales y rechaza el análisis positivista o neopositivista de ellas.

En torno a la ideología mientras Gramsci habla de ideología como concepción del mundo que extrae del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 (2008), Sánchez Vázquez habla de los dos sentidos del concepto en Marx: uno, extraído de la *Ideología Alemana* como "conciencia invertida de la realidad" y otro más amplio.²²

Pero además, derivado del concepto de ideología, Sánchez Vázquez propone un análisis del concepto de utopía en su ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975) en donde considera: 1) que Engels tuvo razón en su crítica al socialismo utópico de Saint Simón, Owen y Fourier ya que sus fracasos se debieron a que no hicieron un análisis científico de la sociedad que les permitiera definir la posibilidad objetiva de los cambios sociales; 2) que, sin embargo, se puede mantener la utopía en cuanto implica sostener un ideal que no debe confundirse con la realidad y 3) que, a pesar de sus prevenciones, Marx y Engels recaen en la utopía, como un fin deseable, cuando hablan de la sociedad comunista.

²¹ En efecto, en dicho ensayo dice, por un lado, que no hay barrera insalvable entre las ciencias naturales y sociales: que las ciencias sociales son objetivas pero que su objetividad es valorativa, es decir, en "ellas no se escinden objetividad y valor" (1983, p. 149).

²² "La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que: c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales". (1983, p. 145)

Partido y conciencia de clase

Un último aspecto al que me referiré brevemente es al de la relación entre el partido y la conciencia de clase.

En la conferencia que Adolfo Sánchez Vázquez impartió sobre la vigencia de Gramsci para el siglo XXI, le dirige una crítica al pensador italiano en torno a la influencia que ejercen en su reflexión las concepciones de Lenin sobre el partido. El dirigente ruso consideraba que existían dos tipos de conciencia: la sindicalista y la socialista. Esta última sería una “conciencia de clase atribuida” en donde los intelectuales del Partido tenían la función de llevar dicha conciencia desde el exterior a la clase obrera debido a que esta no podría desarrollarla a causa de las opresivas condiciones del trabajo. Para Sánchez Vázquez, esta tesis posibilita que un grupo de dirigentes se considere el poseedor de la verdad y, por tanto, el facultado para dirigir a toda la sociedad “en nombre de la ciencia”. Esta concepción del partido es la que impidió -dice- el desarrollo de una auténtica democracia en lo que se llamó el “socialismo realmente existente” y que se contraponen a un auténtico socialismo. En opinión de Sánchez Vázquez, Gramsci está influido, hasta cierto punto, por estas concepciones, sin embargo, reconoce que Gramsci no se limita a ellas y considera que la dirección intelectual y moral que debe sostener el nuevo príncipe requiere necesariamente del consenso de las clases subalternas.

Conclusiones

La comparación de estas dos interpretaciones de la filosofía de la praxis nos ha permitido aclarar en qué sentido cada autor profundiza en ámbitos distintos, pero no necesariamente opuestos:

Gramsci desarrolla su brillante teoría de los intelectuales, el bloque histórico, la hegemonía, guerra de posiciones, guerra de movimiento, catarsis y otras categorías para explicar cómo domina la clase dominante; para analizar la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y precisar las características de la modernidad capitalista en Europa.

Sánchez Vázquez no utiliza esta terminología y no avanza por esa vía sino en otros aspectos como: precisión conceptual de praxis; diferenciación entre praxis creadora y reiterativa; el tema de la racionalidad, la violencia; las relaciones entre ética y política, los problemas del socialismo que sólo aparecen en forma incipiente en tiempos de Gramsci, aunque, como se sabe, ya había advertido las tendencias contradictorias existentes en la URSS.

Pero la lectura de Gramsci teniendo en cuenta la obra de Sánchez Vázquez, nos puede permitir fundamentar mejor, como hemos visto, los conceptos de "praxis"; "filosofía"; "materialismo"; "ciencia social" "ideología", "socialismo" y "democracia". A su vez, la lectura de Sánchez Vázquez, tomando en cuenta, el enfoque gramsciano, nos permite profundizar en la forma de construcción de la hegemonía de un bloque histórico dado.

Hoy se requerirían nuevos análisis que den origen a una nueva versión de la concepción marxista, de cara al mundo actual.

Obras de Adolfo Sánchez Vázquez

Sánchez Vázquez, A. (1970). *Estética y marxismo (antología)*. 2 vols. Ediciones Era.

Sánchez Vázquez, A. (1975). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Ediciones Era.

Sánchez Vázquez, A. (1977, abril-junio). *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*. Cuadernos Políticos. No. 12. Editorial Era. <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num12.html>

Sánchez Vázquez, A. (1978). *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Alianza Editorial.

Sánchez Vázquez, A. (Comp.). (1980). *Antología de estética y marxismo*. 2 vols. Ediciones Era.

Sánchez Vázquez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx (Los Manuscritos de 1844)*. Editorial Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano.

Sánchez Vázquez, A. (1985). *Ensayos marxistas sobre historia y política*. Ediciones Océano.

- Sánchez Vázquez, A. (1987). *Escritos de política y filosofía*. Fundación de Investigaciones Marxistas. Editorial Ayuso.
- Sánchez Vázquez, A. (1992). *Invitación a la Estética*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1993). *La filosofía sin más ni menos*. *Theoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, (1), 13–24. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1993.1.56>
- Sánchez Vázquez, A. (1997). *Filosofía y circunstancias*. UNAM. Editorial Anthropos.
- Sánchez Vázquez, A. (Ed.) (1998). *El mundo de la violencia*. UNAM. FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (1999). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. UNAM. FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (1999). *De Marx al marxismo en América Latina*. Editorial Ítaca. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez Vázquez, A. (2000). *El valor del socialismo*. Editorial Ítaca. [Reedición de El Viejo Topo, Barcelona, 2003].
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. (F. J. Martínez, Pról.). Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *Las ideas estéticas de Marx*. (F. Alvarez, Prol.). Siglo XXI editores.
- Sánchez Vázquez, A. (2006). *Una trayectoria intelectual comprometida*. UNAM.
- Sánchez Vázquez, A. (2007). *Creación, estética y filosofía política. Mi recorrido intelectual*. (A. Velasco Gómez, pres.). Universidad Complutense de Madrid.
- Sánchez Vázquez, A. (2007). *Ética y política. Fondo de Cultura Económica*. UNAM
- Sánchez Vázquez, A. (2016). *Ética*. Editorial de Bolsillo.
- Sánchez Vázquez, A. (2018). *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. Editorial Ítaca. UNAM.

Obras sobre Antonio Gramsci

- Baron, S. H. (1976). *Plejanov, el padre del marxismo ruso*. Siglo XXI editores.
- Belaval, Y. (1981). *Las filosofías nacionales. Siglos XIX y XX*. Siglo XXI Editores.
- Bottomore, T. (1991). *A dictionary of Marxist thought*. (2nd. ed.). Blackwell.

- Bujarin, N. (1978). *Ensayo popular de sociología*. Cuadernos de P y P. Siglo XXI editores.
- Cerroni, U. (1981). *Léxico gramsciano*. Colegio Nacional de Sociólogos A.C.
- Coutinho, N. (1986). *Introducción a Gramsci*. Ediciones Era.
- Dialéctica (1994). *Número especial dedicado a Gramsci*. No. 26. Verano-otoño. <https://goo.su/i55mel>
- Díaz-Salazar, R. (1991). *El proyecto de Gramsci*. Editorial Anthropos.
- Fiori, G. (1968). *Vida de Antonio Gramsci*. Ediciones Península.
- Francioni, G. (1984). *L'oficina gramsciana/Ipotesi sulla struttura del Quaderni del carcere*. Bibliopolis. Napoles.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel*. (V. Guerratana, Ed.) Edición crítica del Instituto Gramsci. Tomo 3. Editorial Era.
- Gramsci, A. (1985). *Introducción al estudio de la filosofía*. (M. Sacristán, Prol.). Editorial Crítica.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel. Obra Completa*. (A. J. Antón Fernández, Trad. y Edit.). Akal Editorial.
- Haug, W.F. (1996). *Filosofando con Gramsci y Brecht*. Revista MARX AHORA. (1), 121-137. La Habana, Cuba.
- Kanoussi, D. (2000). *Una Introducción a Los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. (G. Vacca, Prol.). BUAP. International Gramsci Society. Plaza y Valdez.
- Kanoussi, D. (Comp.) (2000). *Gramsci en América. II Conferencia Internacional de estudios gramscianos*. BUAP. Antonio Gramsci, A.C. Plaza y Valdés.
- Kanoussi, D. (2007). *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci. De Bujarin a Maquiavelo*. (C. Ortega Kanoussi, Ed.). UACM. BUAP. Plaza y Valdés.
- Liguori, G. (1996). *Gramsci conteso, storia di un dibattito*. Editori Riuniti.
- Liguori, G., Modonesi M., y Voza P. (Eds.) (2022). *Diccionario Gramsciano (1926-1937)*. (C. Secci y M. Modonesi, Eds.). Tertulias # 3. Cagliari. UNICA Press.
- Lówy, A.G. (1972). *El comunismo de Bujarin*. Editorial Grijalbo.
- Löwy, M. (1978). *El marxismo olvidado*. Fontamara.
- Texier, J. (1976). *Gramsci*. Editorial Grijalbo.
- Vacca, G. (1984). *El marxismo de los intelectuales*. Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS).

Recursos electrónicos

Fondazione Gramsci. www.fondazionegramsci.org/

International Gramsci Society. www.internationalgramscisociety.org

Bibliografía general

- Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces y R. Guerra, Trad.; G. Leyva, notas, glosario, índice, posfacio y bibl.). FCE.
- Labriola, A. (1899). *Filosofía y socialismo; consideraciones sobre filosofía, política del proletariado, economía, historia, etc., desde el punto de vista marxista*. (L. Roberts, Trad.). Ediciones Claridad. <http://www.archive.org/details/filosofiaysocial00labr>
- Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (M. Vedda, Trad.). Ediciones Colihue.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI editores.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI editores. [Existe la edición de tres tomos y ocho volúmenes, así como la Obra Completa en tres tomos.]
- Quesada, Fernando. (2002). *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía.13. Editorial Trotta.
- Vargas Lozano, G. (Comp.). (1995). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

Luis Villoro, filosofía y compromiso. Una semblanza¹

El tres de noviembre de 2020, el filósofo mexicano Luis Villoro hubiera cumplido, de haber sobrevivido, 98 años de existencia. El Dr. Villoro nació en Barcelona, España, el 3 de noviembre de 1922, de padres mexicanos y murió en la Ciudad de México, el 5 de marzo de 2014 a los noventa y un años. Quienes tuvimos la fortuna de conocerlo, de escucharlo en sus cursos o intervenciones públicas, de leerlo y de eventualmente colaborar con él en la organización de algún congreso de filosofía, tuvimos la experiencia de conocer a uno de los más importantes pensadores de México y América Latina. Su trayectoria fue peculiar, en lo filosófico, pero también en lo político. Desde el punto de vista filosófico se inició como discípulo del gran filósofo transterrado, como él mismo se llamaba, José Gaos y, por tanto, como parte de su proyecto historicista que buscaba recuperar las ideas filosóficas de Hispanoamérica. En esta dirección, Villoro publicó dos importantes libros: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953). En el primero, aborda, las concepciones sobre el indígena de Hernán Cortés, Fray Bernardino de Sahagún, Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. En el último capítulo del libro encontramos el título “Lo indígena como principio oculto de mi yo que recupero en la pasión” (1998, p. 272). En otras palabras, Villoro asume que los mexicanos somos pro-

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2020). Luis Villoro, filosofía y compromiso. Una Semblanza. *Revista Piezas*. II Época, XI (31), 4-13. <https://if.edu.mx/wp-content/uploads/2022/08/Piezas-31-Digital.pdf>
Se reproduce este texto con la amable autorización y cortesía de la revista *Piezas*, editada por el Instituto de Filosofía, A.C., Tlaquepaque, Jalisco, México.

ducto de una herencia española dominante y una raíz indígena menospreciada en los hechos, aunque a veces exaltada en su pasado ya ido. Por cierto, Villoro en ediciones posteriores del libro que comentamos se hace una autocrítica al considerar que los personajes elegidos no representan la opinión generalizada de la época estudiada. En el segundo libro, lleva a cabo un detallado examen de la influencia, en primer lugar, del *iusnaturalismo* bajo la inspiración de Francisco Suárez, entre otros, para buscar una solución de la transferencia del poder, a causa de la abdicación de Carlos IV y Fernando VII en el Reino de España debido a la invasión francesa. Más tarde, como se sabe, influirán las ideas de Juan Jacobo Rousseau en la Constitución de Apatzingán proclamada por Morelos. En este punto, me interesa señalar que Villoro va reflexionando sobre cada una de las etapas de su evolución mediante diversos ensayos como en su trabajo titulado *Génesis y proyecto del existencialismo en México* (1949).

A fines de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta, Villoro forma parte de un grupo de estudios denominado "El grupo Hiperión" (formaron parte de él también Ricardo Guerra; Joaquín Sánchez MacGregor, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares y el propio Leopoldo Zea). Ya no se trata de una indagación psicológico-social, cultural o histórica como el caso de Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México* sino de una reflexión ontológica. En aquel período, Villoro es influido, en forma particular por Gabriel Marcel.²

Por cierto, el Dr. Gaos imparte una conferencia denominada *Lo mexicano en filosofía* (1979) en donde elogia la manera en que el grupo Hiperión está abordando la temática calificándola de "genial acierto teórico" (1979, p. 13) e indicándoles la senda por donde podrían transitar.

² Sobre este autor, Villoro publica su ensayo *La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel* (1948). Villoro escribe "Mundo de las existencias concretas y mundo del ser en general se armonizan por el analogado del ser. El análisis de las relaciones interpersonales y la reflexión sobre el ser en general, no son meditaciones separadas e inconexas. Ambas nacen del idéntico tronco y se implican mutuamente. Las dos hablan el mismo lenguaje. Porque uno solo es el lenguaje del ser. Su verbo único se nombra: amor." Incluido en *Páginas filosóficas* (2006, p. 149).

En la década de los sesenta, Villoro estudia a Husserl³ lo que, a mi juicio, representa una transición hacia la nueva etapa vinculada al positivismo lógico y la filosofía analítica. El libro que testimonia esta transición es *Páginas filosóficas* publicado originalmente en 1962 y posteriormente por la Universidad Veracruzana en 2006. En él encontramos ya dos textos que van a prefigurar una veta en el pensamiento de Villoro dedicado a lo que podríamos llamar metafísico o espiritualista formado por *La significación del silencio*, espléndido estudio sobre su significado en la comunicación, en la música o en la vida, entre otros aspectos y *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India*. Estos dos ensayos se integrarán más tarde a otros en un libro titulado *Vislumbres de lo otro* (2006), en el que incorpora, entre otros, *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido*, *Lo indecible en el Tractatus*, *Vías de la razón ante lo sagrado* y *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*.

En este período, Villoro, junto a Alejandro Rossi y Fernando Salmerón introducen en el país, en forma plena (porque ya había algunos antecedentes como el caso de Nicolás Molina Flores, quien tradujo *El positivismo lógico* de A. J. Ayer y desde luego, la obra de Bertrand Russell) el positivismo lógico y la filosofía analítica. Como se sabe, se trataba de la corriente que habían alentado el primer Wittgenstein del *Tractatus lógico-filosófico*, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Charles Morris, para citar solo algunos desde los años treinta en el mundo anglosajón, pero fue en una mesa redonda organizada en 1967 por los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde se dio, por primera vez, el choque entre la posición filosófica historicista y la analítica. Una de las críticas centrales a la filosofía anterior era que les faltaba rigor y profesionalismo. Esta posición era muy injusta con algunos filósofos como García Máynez, Antonio Gómez Robledo, Eduardo Nicol o el propio José Gaos y en el caso de Leopoldo Zea,⁴ se estaba criticando una concepción que, independientemente de la forma por él abordada y paradójicamen-

³ En 1962, Villoro publicó en el *Anuario de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un ensayo titulado *Ciencia radical y sabiduría. Notas sobre la Filosofía como ciencia rigurosa de Husserl*. (2006).

⁴ Por cierto, Villoro se disculpó posteriormente y aclaró que se refería a Caso y Vasconcelos, entre otros.

te, era un tema que Villoro había analizado en forma muy aguda: la intervención de la filosofía en los fenómenos históricos concretos.

La polémica con Leopoldo Zea prosiguió en torno a la autenticidad de la filosofía latinoamericana. Tuve la oportunidad de hacer un análisis de esta polémica que publiqué primero en la revista *Dialéctica* y luego en mi libro *Intervenciones filosóficas ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?*⁵ Las diferencias se centraban en la forma de concebir a la filosofía y sus relaciones con la realidad latinoamericana. Villoro no aceptaba que existiera una filosofía auténtica latinoamericana, aunque sí la lucha en contra del colonialismo cultural. Por su parte, Leopoldo Zea consideraba que la filosofía no podía ser sólo lógica o filosofía del lenguaje, sino que era también ideología y ética. Villoro efectuaba un corte epistemológico entre filosofía e ideología mientras Zea consideraba que no existía dicho corte.

Sobre esta problemática, Villoro publica en 1987, en *Cuadernos Americanos* un artículo titulado *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana* elaborado con motivo del 70 aniversario de Leopoldo Zea en donde expone ampliamente su posición con respecto a la filosofía latinoamericana. En este ensayo, Villoro sostiene, entre otras, la tesis de que ante la inautenticidad de la filosofía latinoamericana que implica la falta de originalidad, superficialidad y dependencia imitativa, "Zea propone, en efecto, dos vías para lograr la autenticidad. Primera: Tratar temas universales, «vistos desde la circunstancia propia del hombre americano». «De aquí que, al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios». Segunda: Tratar temas propios, «problemas que solo se dan en nuestra circunstancia»" (1987, p. 87).

Villoro considera que hay dos concepciones de Zea sobre la autenticidad de la filosofía. Una es atender lo propio frente a lo ajeno y otra es adaptación de una cultura frente a nuestras necesidades (proyecto asuntivo) siempre y cuando sea en forma creativa.

Villoro examina entonces el concepto de autonomía considerando que ésta puede ser entendida como "autonomía de la razón" ya que "por peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históri-

⁵ *El debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana -sobre la polémica entre Leopoldo Zea y Luis Villoro-*. (Vargas Lozano, G. 2007, p. 193-209)

camente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera" (1987, p. 91).

Villoro considera que el pensamiento inauténtico es el dependiente de la razón ajena y suele ser ideológico. Su argumentación culmina diciendo: "En consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma" (1987, p. 92).

Ya hemos hecho mención a la transición en el pensamiento de Villoro de la postura historicista y existencialista a la analítica desde fines de los sesenta hasta fines de los setenta.⁶ En 1982, Villoro publicaría un libro muy importante e influyente llamado *Creer, saber y conocer* en que su autor distingue, en forma cartesiana la filosofía, la ciencia y la ideología.

Ahora bien, Villoro no se limitó a realizar una filosofía vinculada exclusivamente al ámbito académico, sino que quería trascender ese marco y reflexionar sobre los grandes problemas que afectaban y afectan a México y al mundo. En esa dirección no sólo publicó artículos críticos notables por su claridad racional y que posteriormente integraron el libro *Signos políticos*, (que tuve el privilegio de cuidar en la Editorial Grijalbo)⁷ sino que también adoptó una posición a favor de las libertades democráticas de nuestro país. En otras palabras, a pesar de que promovía una filosofía racionalista aparentemente independiente de la sociedad también asumía un compromiso político. Eran dos posiciones: una académica que abogaba por una filosofía rigurosa y profesional y otra, profundamente social en que se mostraba el ciudadano comprometido. Aquí se genera una tensión en su autocomprensión sobre las consecuencias prácticas de la filosofía que se asume. Villoro decía que una era la posición del filósofo

⁶ Acerca de una valoración de la influencia de la filosofía analítica en América Latina, podemos mencionar el libro de Gracia, J. E. J., Rabossi, E., Villanueva E., y Dascal, M. (eds.). (1985) *El análisis filosófico en América Latina*. FCE. y Salmerón, F. (1991). *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América latina*. Isegoría. y republicado en Bosque Lastra, M. T., Cerutti Guldberg, H. (et al. Eds.). (1992). *América Latina: historia y deseo. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2 vol.). UNAM.

⁷ Los artículos fueron organizados en tres apartados: perspectivas mundiales; la coyuntura mexicana y la educación superior.

y otra la del ciudadano. Por mi lado, considero que, si bien es cierto que lo filosófico y lo político guardan una relativa autonomía, creo que también hay una consonancia entre los dos aspectos. Para aclarar mejor este punto, a mi juicio, Villoro no quiere que la filosofía se vuelva servidora de la política, sino que guarde una distancia crítica, sin embargo, todo depende de las circunstancias según se trate: fortalecer las condiciones de dominación o llevar a cabo su crítica (la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas es un ejemplo de dos usos de la filosofía).

La polémica Villoro-Sánchez Vázquez

Es en esta etapa, Villoro profundiza sobre el concepto de ideología, llegando a la conclusión de que ésta era un “conjunto de creencias, injustificadas teóricamente y que tenían la función de promover o mantener el poder político”. Esta concepción finalmente negativa de la ideología, en la que la clave es la frase “injustificadas teóricamente” fue motivo de una larga y por muchos conceptos extraordinaria polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez quien en su importante ensayo *La ideología de la «neutralidad ideológica» de las ciencias sociales* (1975) consideraba que había, al menos, dos formas de entender la ideología: una que llamaremos, por comodidad, negativa, falaz y legitimadora del dominio y otra que sería crítica, de clase y liberadora. La filosofía podía tener relación con las dos. La tesis de Sánchez Vázquez es que tampoco en la filosofía hay una “neutralidad ideológica y valorativa”. La filosofía debería tener conciencia de su contenido ideológico y su efecto social. La polémica entre los dos pensadores, a quienes yo considero, junto con Leopoldo Zea, los más destacados de la filosofía mexicana y latinoamericana del siglo XX fue ejemplar por su riqueza, pero también por su respeto argumental. Ninguno de los dos cedió en sus posiciones originales, aunque, como veremos, Villoro matiza algunas posturas, sin embargo, los lectores pudimos conocer como los dos pensadores profundizaban en las formas de entender las relaciones entre ciencia, filosofía, ideología y sociedad. Lo interesante fue que habiendo sostenido posiciones filosóficas diferentes no impidieron que surgiera una gran amistad. Villoro y Sán-

chez Vázquez tuvieron también otra polémica, aunque más breve, sobre causalidad y teleología en la historia.⁸

Los días 12 y 13 de noviembre de 1992, con motivo del setenta aniversario del nacimiento de Villoro, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, organizó un simposio sobre su obra y que dio lugar al libro, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (1993). En dicho libro, Villoro expone en sus *Respuestas a discrepancias y objeciones* (1993), responde, frente a la crítica de Fernando Salmerón en el sentido de que no se refiere a los clásicos del pragmatismo, lo siguiente: "Debo reconocer mi escaso conocimiento de la obra de los fundadores del pragmatismo, de que trata Salmerón. En realidad, mi influencia principal, consciente al menos, sobre este tema provino del marxismo" (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 331).

Ahora bien, como se sabe, existen muchas interpretaciones del marxismo y, a mi juicio, Villoro se inspira solo en algunas críticas de Marx al capitalismo, pero no acepta ni su filosofía ni su concepto de sociedad.

En su libro, *El poder y el valor* (1997), analiza el pensamiento de Marx, pero considera que en su reflexión hay una contradicción entre dos discursos: uno científico y otro valorativo. No dudo que existan afirmaciones de Marx equívocas pero lo que no hace Villoro es destacar el valor epistemológico que tiene una obra como *El Capital* en el conocimiento de la sociedad capitalista. Agregaría que falta en Villoro un análisis de la economía política.

Concepto de filosofía

Pero en 1978, esa tensión que señalé en el pensamiento de Villoro entre el filósofo y el ciudadano encontró nuevas expresiones en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional y que tituló *Filosofía y dominación*. En él se refiere a dos funciones de la filosofía: una, cuando se convierte en justificación del poder y, por tanto, en ideología. La filosofía pierde entonces, para Villoro, su carácter racional y se con-

⁸ Vázquez, A. S. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano. Luis Villoro escribe una *Réplica a las explicaciones teleológicas en la historia*, publicada en el mismo libro.

vierte en forma de dominio, o sea, habiendo definido negativamente a la ideología no podía aceptar lógicamente una forma diferente de interrelación. Así, para Villoro la filosofía es, por definición, un pensamiento disruptivo que se convierte, desde Sócrates, en “reforma del entendimiento y elección de vida nueva”. Villoro dice que la “pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma” (1985, p. 139) y como tal, implica tres operaciones: **análisis conceptual; “examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias”** (p. 139) y mediante un proceso de deslinde, **formulación de preguntas más** iluminadoras que reforman nuestro entendimiento del mundo. Esta reforma del entendimiento libera al hombre de las creencias impuestas y emancipa la razón sujeta al dominio. Y agrega: “es cierto, muchos filósofos pueden no plantearse este objetivo; en el mundo académico actual, algunos incluso lo despreciarían: quisieran parecer “neutrales” frente a la situación de dominio” (p. 141), pero la filosofía también busca formular lo que sería “la vida buena” y para ello debe liberar al individuo del doctrinarismo y ser auténtica y libertaria. Recordemos que para Sánchez Vázquez la filosofía también es crítica y liberadora, pero siguiendo a Marx debería encontrarse en interrelación con la praxis.

El levantamiento zapatista

En la década de los ochenta, Ronald Reagan y Margaret Thatcher dan un drástico giro a su estrategia económica, política e ideológica y establecen el Neoliberalismo. En México, a raíz de la crisis del petróleo y el inicio de un nuevo período presidencial, se puso en práctica también esta política. Frente a ella surgió una oposición en 1988 pero se llevó a cabo un fraude electoral denominado “La caída del sistema de cómputo”. Durante ese sexenio se acentuó el neoliberalismo profundizando el distanciamiento entre ricos y pobres incluyendo la dependencia frente a los Estados Unidos y Canadá que tendría su expresión en la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) que se iniciaría el primero de enero de 1994. Fue en esa fecha que se inició la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Estado de Chiapas. En particular

era la expresión del sector más oprimido del país como lo han sido los pueblos originarios. Luis Villoro, quien había asumido posiciones críticas con respecto de la situación del país, dio un paso trascendental al solidarizarse con dicho movimiento que primero se presentó como un movimiento armado y posteriormente adoptó como forma de lucha la no-violencia. Villoro entonces abandonó su posición de privilegio en la élite intelectual del país y puso todo su conocimiento, toda su brillante inteligencia y cultura en beneficio del movimiento indígena como lo hicieron también Pablo González Casanova y otros intelectuales.

No podemos hacer aquí pero tampoco es nuestro objetivo, un análisis de su argumentación. Solo me permito destacar los libros: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997); *Los retos de la sociedad por venir*, diez años más tarde (2007); *Tres retos de la sociedad por venir* (2009) y uno póstumo que no terminó denominado *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).⁹

En el primero, profundiza sobre el concepto de valor y se pregunta por la causa de lo que llama “el fracaso de las ideologías y utopías en el siglo XX y avanza la pregunta de ¿Cómo podría articularse el poder y el valor? En el analiza a los tres clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Rousseau y Marx y sitúa su reflexión en un proyecto “de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza –nos dice- de contribuir, en esta triste época, a descubrir los “monstruos de la razón” que devastaron nuestro siglo” (1997, p. 8).

En el segundo, aborda tres grandes problemas que afectan a nuestro país: el problema de la injusticia; la falta de una democracia que se respete frente a la cual propuso un vínculo entre democracia comunitaria surgida del movimiento zapatista y la vía republicana y finalmente, la necesidad de un diálogo entre las culturas que conforman a un México plural.¹⁰ Y en el último, se incluyen reflexiones sobre conceptos como los de “revolución”; “democracia”; “pluralidad”; “nuevo proyecto” y se incorpora un intercambio sobre temas de ética y política entre el filósofo y el Subcomandante Marcos.

⁹ Mencionaría, además: *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998); *De la libertad a la comunidad* (2001) y *La significación del silencio y otros ensayos* (2008).

¹⁰ Abordé esta problemática en mi libro *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI* (2014).

Como se podrá deducir de lo antes dicho, estamos en presencia de un gran pensador mexicano que profundizó en el pensamiento filosófico en forma creativa y buscó fundamentar las bases teóricas de un movimiento hacia una mejor sociedad. Cuando cumplió 90 años se realizó un coloquio sobre su obra al cual fui invitado, en el Instituto de Filosofía de Morelia, Michoacán. Al final de dicho coloquio, los indígenas de Cherán le rindieron homenaje y entonces dijo emocionado que toda su obra había estado dedicada a los indígenas de México.

A su muerte una parte de sus cenizas fueron depositadas al pie de un frondoso árbol de la selva de Chiapas.

Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo

- Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. FCE.
- Villoro, L. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.
- Villoro, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. UNAM.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1995). *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*. FCE.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM. Paidós.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México. El Colegio Nacional. FCE. (Publicado originalmente en 1950).
- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. TEC de Monterrey. FCE.
- Villoro, L. (2002). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia. Cien de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Publicado originalmente en 1953).
- Villoro, L. (2006). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana. (Publicado originalmente en 1962).
- Villoro, L. (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de Filosofía de la religión*. El Colegio Nacional. Editorial Verdehalago.

- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. FCE.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. (G. Hurtado, Pról.). UAM.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (2013). *Filosofía y dominación*. Discurso de ingreso (14 de noviembre de 1978). *Salutación Antonio Gómez Robledo. Contestación Fernando Salmerón*. El Colegio Nacional. <https://goo.su/609Azxi>
- Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. (L. Hernández Navarro, Pról.). FCE.

Algunos ensayos consultados

- Villoro, L. (1948). *La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras. 15 (30), 279-294.
- Villoro, L. (1949, oct.-dic.). *Génesis y Proyecto del existencialismo en México*. Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Tomo XVIII. (36), 233-244. UNAM. <https://goo.su/OysZ2S2>
- Villoro, L. (1961). *La crítica del positivismo lógico a la metafísica*. *Diánoia*, 7(7), 215-235. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1280>
- Villoro, L. (1963). *Las corrientes ideológicas en la época de la independencia*. Estudios de historia de la filosofía en México. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 203-242.
- Villoro, L. (1963, marzo-junio). *Ideología y filosofía*. Revista Casa de las Américas. Año 3. (17-18).
- Villoro, L. (1964). *La filosofía de José Gaos*. *Diánoia. Revista de Filosofía*. UNAM. Vol. X. (10), 307-322.
- Villoro, L. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México*. Revista de la Universidad de México. UNAM. Vol. XXII. (5), I-VIII.
- Villoro, L. (1974, abril). *El concepto de ideología*. Revista Plural, No. 31.
- Villoro, L. (1978). *Filosofía y dominación*. Revista Nexos. Año 1. No. 12.
- Villoro, L. (1979). El concepto de ideología en Marx y Engels. En M. H. Otero. *Ideología y ciencias sociales*. UNAM.
- Villoro, L. (1984a). *En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana*. Entrevista publicada en Concordia. Frankfurt. N. 6.

- Villoro, L. (1984b). La noción de creencia en Ortega. En Villoro, L., Salmerón, F., Rossi, A. y Xirau, R. *José Ortega y Gasset*. FCE.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias*. Investigación humanística. Año I. (1), 15-39.
- Villoro, L. (1987, mayo-junio). *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. 6 (3), 86-104. <https://goo.su/rWRp>
- Villoro, L. (1988, abril). *Ciencia política, filosofía e ideología. Vuelta*. 12 (187), 18-22.
- Villoro, L. (1993, mayo). *Filosofía para un fin de época*. Revista Nexos. (185), 43-50.
- Villoro, L. (2000a). Ética y multiculturalismo. En Piñón, F. y Flores J. (coords.) *Ética y política: entre tradición y modernidad*. Plaza y Valdés. UAM.
- Villoro, L. (2000b). Prólogo y Ética y política. En Villoro, L. (Ed.) *Los linderos de la ética*. Siglo XXI.

Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez

Se inicia con el artículo de Villoro:

- Villoro, L. (1986). El concepto de ideología en Sánchez Vázquez. En J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.

Respuesta de Sánchez Vázquez:

- Sánchez Vázquez, A. (1993). La crítica de la ideología en Luis Villoro. En E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.

Respuesta de Luis Villoro:

- Villoro, L. (1987). *Réplica a la ponencia de Adolfo Sánchez Vázquez*. Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. (19), 171-176.
- Villoro, L. (1993). Respuesta a discrepancias y objeciones. En E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.

Villoro, L. (2009). Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución. En A. Velasco Gómez (Coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM. (Ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en septiembre de 2005 con motivo del noventa aniversario de Sánchez Vázquez.)

Bibliografía

- Bosque Lastra, M. T., Cerutti Guldberg, H. (et al. eds.). (1992). *América Latina: historia y deseo. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2 vol.). UNAM.
- Gaos, J. (1979, octubre). *Lo mexicano en Filosofía*. Thesis: Nueva Revista de Filosofía y Letras. (3), 5-14. <https://goo.su/NZYfpaO>
- Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (Eds.). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.
- González, J., Pereyra, C. y Vargas Lozano, G. (Eds.). (1986). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.
- Gracia, J. E. J., Rabossi, E., Villanueva E., y Dascal, M. (Eds.). (1985). *El análisis filosófico en América Latina*. FCE.
- Hurtado, G. (Introd. y Sel.). (2006). *El Hiperión*. Biblioteca del Estudiante Universitario. 141. UNAM.
- Luna, Rogelio. (2014, 6 de marzo). *Luis Villoro sobre la izquierda, la muerte y el amor*. *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/2014/03/luis-villoro-sobre-la-izquierda-la-muerte-y-el-amor>
- Ramírez, M. T. (2000). *Sobre las tareas filosóficas del presente. Entrevista a Luis Villoro*. *Devenires*, 1(1), 3-15. <https://goo.su/xRDa>
- Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Siglo XXI Editores.
- Ramírez, M. T. (Coord.). (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. Siglo XXI Editores.
- Ramos, S. (2005). *El perfil del hombre y la cultura en México*. (3ª. ed.). Colección Austral. Espasa-Calpe. (Publicado originalmente en 1934).
- Salazar Bondy, A. (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores. (Publicado originalmente en 1967).
- Salmerón, F. (1991). *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América latina*. *Isegoría*, (3), 119-137. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i3.369>

- Sánchez Vázquez, A. (1976). *La filosofía y las ciencias sociales*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1979). *Las revoluciones en la filosofía: de Kant a Marx*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1981). *Transparences. Philosophical Essays in honor of Ferrater Mora*. Humanities Press, Atlántico Highlands.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano.
- Stepanenko, P. (Comp.). (2017) *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- Vargas Lozano, G. (2007). *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vargas Lozano, G. (2014). *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. UAM.
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcácel, J. L., Villegas, A. (1968, enero). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad de México*. UNAM. Volumen XXII, (5), I-VIII. <https://goo.su/cdA7ipc>
- Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo, y decadencia*. FCE.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores. (Publicado originalmente en 1969)

La evolución filosófica de Luis Villoro¹

Empezaré afirmando que, a mi juicio, Luis Villoro es uno de los pensadores más importantes que ha tenido la filosofía mexicana y que su aportación filosófica es realmente excepcional. Agregaría que, como es lógico, no es fácil sintetizar el amplio y complejo conjunto de temas y problemas por él abordados y mucho menos hacer el balance crítico que merecería su concepción filosófica. Se requerirán análisis más amplios que esclarezcan diversos aspectos de su amplia obra, sin embargo, intentaré hacer una exposición sintética de las que considero las etapas más significativas por las que atravesó su pensamiento ateniéndome, en gran medida, a sus propios textos en que nos deja un testimonio de las razones y los motivos que tuvo para cambiar de orientación a lo largo de la evolución de su pensamiento. Considero importante también afirmar, que Villoro nunca redujo sus planteamientos a los límites de una sola corriente filosófica y siempre los desbordó mediante consideraciones propias. Me referiré también a algunas de las polémicas en que participó y finalmente abordaré lo que creo que es su aportación más significativa.

Adelanto la afirmación de que, en cada etapa de su pensamiento, el Dr. Villoro publicó obras de gran trascendencia tanto para nuestro país como para la filosofía en general pero también que sus reflexiones tuvieron presentes las necesidades de la sociedad tanto en el contexto regional como global. En este sentido, decía Villoro en una entrevista, un poco antes de morir, que “toda filosofía existe en una situación y está influida por su tiempo” (Luna, 2014).

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2016). La evolución filosófica de Luis Villoro. En G. Leyva Martínez y J. Rendón Alarcón. (Coords.), *Luis Villoro: filosofía, historia y política*. Universidad Autónoma Metropolitana; Gedisa.

Tomando en cuenta lo anterior, podríamos decir que su evolución filosófica pasó por tres grandes momentos: a) Periodo historicista-existencialista; b) Periodo fenomenológico-analítico y c) Periodo multiculturalista y de diálogo intercultural.

Periodo historicista-existencialista

En su ensayo titulado *Génesis y proyecto del existencialismo en México* Villoro (1949) describe una trayectoria que va del raciovitalismo de Ortega y Gasset al historicismo de Dilthey y Mannheim; la influencia de Gaos y Leopoldo Zea, de Unamuno y Heidegger (que, como se sabe, fue traducido e introducido en el mundo hispánico por José Gaos); Juan David García Bacca; Edmundo O'Gorman hasta la difusión del existencialismo francés mediante las obras de Sartre, Merleau Ponty y Gabriel Marcel. Este período lo hemos llamado historicista² en tanto que se trataba de explicar los fenómenos sociales a partir de una reflexión sobre la conciencia que diversos actores sociales tenían sobre su realidad histórica y la forma en que estas ideas evolucionan hacia una superación de sus contradicciones. Esta posición tiene su expresión en sus estudios: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950)³ y *El proceso ideológico de la revolución*

² Existen más de 30 interpretaciones sobre el historicismo. Una de ellas procede de Benedetto Croce y Leopoldo Von Ranke. La tesis es que la realidad se encuentra en evolución y no puede ser captada totalmente por la razón. El conocimiento cambia de acuerdo con esa realidad y el análisis de los textos nos permiten descubrir su sentido. "Dejar que los hechos hablen" diría Ranke. Podemos hablar también de historicismo en el sentido de Hegel cuando dice que cada período histórico (en su lenguaje, configuración del espíritu) tiene su expresión en la filosofía y esa es la razón por la cual la filosofía cambia. En el caso de Villoro se trata de analizar los cambios de conciencia social.

³ Desde su primera edición por el Colegio de México, se han publicado nuevas ediciones. En el prólogo a la segunda edición dice que "el libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados. El llamado grupo filosófico "Hiperión" intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias" (Villoro, 1998, p. 7). En ese mismo texto dice que influyó en su pensamiento, el existencialismo, hegelianismo y marxismo. Luego agrega, en forma autocrítica que "el libro no se libera de un enfoque idealista. El indigenismo se presenta como un proceso histórico *en la conciencia*, en el cual el indígena es

de *Independencia* (1953). En la primera, analizó las formas mediante las cuales se había concebido al indígena en diversas épocas de nuestra historia y en la segunda, el debate de las ideas en 1810. Pero, como expresa el propio Villoro, la nueva generación avanza hacia un existencialismo. Es por ello que afirma:

Anima al Grupo Hiperión un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la inquisición ontológica sobre la propia realidad. Se trata de elaborar un sistema categorial propio que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las características ónticas que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. (1949, p. 241)

Aquí está definido claramente el proyecto del grupo *Hiperión*.⁴ Ya no se trata de hacer una interpretación cuasipsicológica del mexicano como la había hecho Samuel Ramos en *El Perfil del hombre y la cultura en México* (1934) sino interpretar filosóficamente la realidad mexicana. Corrían los últimos años de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta.⁵

comprendido y juzgado ("revelado") por el no indígena (la "instancia revelante"). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado y explotado* por el no indígena" (p. 8). Aquí también alude al tema de la ideología como "falsa conciencia".

⁴ Como se sabe, el grupo "Hiperión" estuvo integrado por Emilio Uranga, Joaquín Sánchez Macgregor; Salvador Reyes Nevares, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Fausto Vega, animados por Leopoldo Zea. Sobre lo producido por este grupo, Guillermo Hurtado publicó su antología de textos *El Hiperión* (2006).

⁵ Publicaron textos en la revista *Filosofía y Letras; Cuadernos Americanos*; la colección de libros *México y lo mexicano* de Porrúa y Obregón entre 1952 y 1955.

Segundo período: de la fenomenología al positivismo lógico y la filosofía analítica

En la década de los sesenta, Villoro deja testimonio de sus estudios sobre Husserl que podríamos considerar como una transición a su aceptación del positivismo lógico⁶ y la filosofía analítica.

En este período, Villoro entra en contradicción con sus maestros en torno al historicismo que comportaría un idealismo y un relativismo y adopta una concepción radicalmente distinta que había surgido en los años treinta en Austria y Alemania y había adquirido importancia en el mundo anglosajón como lo era el positivismo lógico que se convertiría después en filosofía analítica. Las tesis del positivismo lógico se oponían al historicismo como el agua al aceite y, como se sabe, se pronunciaban por una concepción unificada de la ciencia (básicamente fisicalista); una oposición a la metafísica y una reflexión filosófica concentrada en el análisis del lenguaje. Se trataba de la concepción inspirada en el primer Wittgenstein del *Tractatus lógico-filosófico*, Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, Charles Morris, para citar solo algunos. En México, aunque habían aparecido algunos cultivadores de esta concepción, como fue el caso de Nicolás Molina Flores, quien contribuyó a la traducción de la obra *El positivismo lógico* de A. J. Ayer (1981) teniendo como antecedente la difusión de la obra de Bertrand Russell,⁷ sin embargo, no fue sino hasta 1967 que el positivismo lógico tomó fuerza y se expresó como una opción (o mejor, de acuerdo a sus proponentes como “la opción”

⁶ Como lo mencionamos al principio, Villoro no adopta por completo las posiciones de las corrientes filosóficas. Un ejemplo de ello lo encontramos en su ensayo *La crítica del positivismo lógico a la metafísica* (1961) y republicado en *Páginas filosóficas* (2006). Se hizo una reimpresión del libro en 2006 con motivo del 50 aniversario de la fundación de la Facultad de Filosofía de dicha Universidad en el que reflexiona críticamente sobre los conceptos de “sentido” y “sin sentido” de acuerdo con el positivismo lógico. Villoro afirma, después de distinguir diversas formas de los enunciados metafísicos, que es posible “una metafísica como disciplina autónoma, liberada del equívoco secular –señalado por José Gaos– de emplear métodos y lenguajes de la ciencia, para tratar objetos supraempíricos” (2006, p. 223).

⁷ Villoro escribió una introducción a la *Antología de Bertrand Russell* (2004).

modernizadora para la filosofía mexicana) tal como se expuso en una célebre mesa redonda⁸ en donde Luis Villoro y Alejandro Rossi, consideraron que la filosofía debería concentrarse en el análisis del lenguaje; la crítica conceptual y el acceso al profesionalismo (lo que, a mi juicio, se traducía en seguir reglas académicas basadas en el uso de la lógica simbólica).

La intervención de Leopoldo Zea se concentró en el argumento de que nuestros pensadores no habían tenido tiempo de construir sistemas filosóficos ante la urgencia de las circunstancias mexicanas y, por tanto, hicieron de la filosofía “un instrumento de acción educativa, social y política”. (Zea et al., 1968, p. II). Pero también considera que los grandes filósofos, de Platón a Marx, habían sido también grandes reformadores independientemente de las abstracciones que implicaron sus sistemas filosóficos. Por otro lado, es necesario hacer una filosofía rigurosa pero este carácter no es el fin de la reflexión filosófica sino solo el medio, el instrumento para ofrecer soluciones a nuestra realidad.⁹

Por su lado, Villoro consideró que la filosofía en nuestro pasado fue expresión histórica pero hoy la filosofía debe ser rigurosa y profesional. Desde ahora se termina la filosofía con “sabor local” pero también llega el “fin de la reflexión sobre la realidad nacional” (Zea et al., 1968, p. III).¹⁰ En México –sigue Villoro– no ha habido escuelas

⁸ *El sentido actual de la filosofía en México*, participan: Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y la moderación de Ramón Xirau. Realizada en agosto de 1967. Las intervenciones fueron publicadas en la *Revista de la Universidad Nacional*, enero de 1968 con una introducción de Roberto Escudero en la que explica las razones por las cuáles los estudiantes querían que “se valorara la dirección del quehacer filosófico en México” y se definiera la “ubicación de la filosofía como tarea intelectual en México” (Zea et al., 1968).

⁹ Leopoldo Zea continuará su crítica al positivismo lógico y la filosofía analítica en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, publicado en 1969, que escribiera como respuesta al libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Publicado en 1967.

¹⁰ En el último período de su pensamiento, esta posición es modificada en dos sentidos: en primer lugar, considera que una es la situación de los países desarrollados y otra la de nuestros países en donde predomina una situación de injusticia social. Por tanto, la reflexión no puede ser la misma. En esa dirección, pone los ejemplos de Rawls, Habermas y Apel que viven en sociedades en que, de acuerdo con Villoro, “se han superado ya, tanto umbrales insoportables de injusticia eco-

filosóficas por su falta de rigor (como ocurre con Caso, Vasconcelos y Ramos) y afirma: “el punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica”. (Zea et al., 1968, p. III). No se trata de ser original sino tener rigor y profesionalismo.

Como comentario al margen diría que creo que esta tesis no era justa con respecto a su maestro José Gaos, pero tampoco con otros filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Nicol, Eduardo García Máynez o Antonio Gómez Robledo a quienes no menciona, para solo enumerar algunos importantes pensadores que, sin duda, eran profesionales aunque entendieran el concepto de “rigor” de otra manera.¹¹ Pero, además, la forma crítica adoptada impidió, a mi juicio, un diálogo productivo que hubiera podido efectuarse sobre diversas temáticas y corrientes filosóficas.¹²

En su exposición, Villoro también descalifica el concepto de “imitación” y dice que no tiene sentido y que es una noción confusa.¹³

Considera que las nuevas tendencias implican: la crítica de Husserl a las concepciones del mundo; del positivismo lógico a la metafísica;

nómica y social, como regímenes de dominación dictatorial [...] El filósofo, [...] no puede menos de reflejar el ambiente histórico al que pertenece.” [Pero, continúa Villoro,] “para bien o para mal, hay quienes tenemos que reflexionar sobre los mismos problemas en medios muy diferentes: sociedades donde aún no se funda sólidamente la democracia, donde reina una desigualdad inconcebible para unos países desarrollados, donde el índice de los expulsados de los beneficios sociales y políticos de la asociación a la que teóricamente pertenecen es elevado. Nuestro punto de vista no puede ser el mismo” (2009, p.12), por otro lado, Villoro pone ejemplos concretos de la realidad nacional como el movimiento del EZLN en Chiapas.

¹¹ Villoro tratará de enmendar esa afirmación en su ensayo sobre la identidad de la filosofía latinoamericana que comentaré más adelante.

¹² Este diálogo fue posible, por ejemplo, en España en donde encontramos un Manuel Sacristán que escribiera una lógica simbólica junto a textos sobre Marx y el marxismo o de un José Luis Aranguren que escribió un texto sobre Marx, entre otros. En este caso, los adversarios provenían de las concepciones conservadoras. En nuestro caso, no sólo se trataba de una lucha teórica (que lo era) sino también de una lucha por el poder académico.

¹³ Aquí se refiere seguramente a su utilización por Antonio Caso y Samuel Ramos en el sentido de “imitación extralógica” pero lo que se ha realizado en México, con frecuencia es una repetición acrítica de autores.

la filosofía analítica en su intento de liberar a la filosofía del hechizo del lenguaje y la crítica del marxismo a la filosofía como ideología (supongo que se refiere aquí a las posiciones de Louis Althusser, cuyas obras llamaron fuertemente la atención internacional desde que se publicó *La revolución teórica de Marx* (1967).

1967 fue un año importante desde el punto de vista filosófico ya que se funda el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y se publica, por primera vez, la revista *Crítica*¹⁴ con ensayos de Salazar Bondy, Thomas M. Simpson, Héctor Neri Castañeda, P. F. Strawson y Alice Ambrose, discípula de Wittgenstein a los que se antepone un editorial que establece las bases teóricas del programa de la filosofía analítica en América Latina.

La polémica con Leopoldo Zea

Como hemos mencionado, en este período, Villoro protagonizó una fuerte polémica con Leopoldo Zea, quien en diversos libros abogó por una filosofía auténtica latinoamericana que luchara por una nueva concepción del humanismo, así como en contra del colonialismo mental. Tuve la oportunidad de hacer un análisis de esta polémica que publiqué primero en la revista *Dialéctica* y luego en mi libro *Intervenciones filosóficas ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* (2007)¹⁵ Las diferencias se centraban en la forma de concebir a la filosofía y sus relaciones con la realidad latinoamericana. Villoro no aceptaba que existiera una filosofía auténtica latinoamericana, aunque sí la lucha en contra del colonialismo cultural. Por su parte, Leopoldo Zea consideraba que la filosofía no podía ser sólo lógica o filosofía del lenguaje, sino que era también ideología y ética. Villoro efectuaba un corte epistemológico entre filosofía e ideología mientras Zea consideraba que no había dicho corte.

¹⁴ Fundada en 1967 por Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro, *Crítica* fue la primera revista de filosofía analítica de Latinoamérica. <https://critica.filosoficas.unam.mx/index.php/critica>

¹⁵ *El debate sobre la identidad de la filosofía latinoamericana -sobre la polémica entre Leopoldo Zea y Luis Villoro-*. (Vargas Lozano, G. 2007, p. 193-209).

Más tarde, en 1987, Villoro publica en *Cuadernos Americanos* un artículo titulado *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana* elaborado con motivo del 70 aniversario de Leopoldo Zea en donde expone ampliamente su posición con respecto a la filosofía latinoamericana.

En este ensayo, Villoro sostiene las siguientes tesis: ante la inautenticidad de la filosofía latinoamericana que implica la falta de originalidad, superficialidad y dependencia imitativa.

Leopoldo Zea propone dos vías para lograr la autenticidad. Primera: Tratar temas universales, “vistos desde la circunstancia propia del hombre americano”. “De aquí que, al proponernos temas abstractos, los enfocaremos como temas propios”. Segunda: Tratar temas propios, “problemas que solo se dan en nuestra circunstancia” (1987, p. 87).

Zea es consciente –sigue exponiendo Villoro– que la filosofía aborda temas universales, pero considera que solo se alcanzan a partir de lo singular y concreto: “Toda filosofía sería relativa a una circunstancia histórica” (1987, p. 88) y en nuestro caso sería América Latina. Esta posición está influida por las concepciones de Ortega y Gasset; el historicismo y el existencialismo francés.

Primera crítica: no se aclara suficientemente la relación entre nuestra circunstancia y lo universal pero aún, hay una contradicción entre lo Universal y lo particular. “La contradicción se disolvería, si el logro de una filosofía auténtica no se hiciera depender del carácter peculiar o distintivo de su objeto” (Villoro, 1987, p. 89).

PRIMER COMENTARIO DE GVL¹⁶

Aquí surge una diferencia sobre la relación entre particular y universal de la filosofía. Un enfoque de carácter analítico como el asumido por Villoro, se concentró en el “análisis y crítica conceptual”, en cambio el enfoque de Zea en obras como *El positivismo en México* (1968) buscó explicar como una filosofía universal se encarna en lo particular y en ese caso, en una política educativa del Estado mexicano. En el caso del humanismo, Zea quiere que se logre un concepto

¹⁶ Gabriel Vargas Lozano (GVL).

integral del hombre incorporando a “todos los hombres” y no solo algunos como ocurre en el eurocentrismo asumido por un filósofo como Hegel en su concepción de la historia.

Villoro considera que hay dos concepciones de Zea sobre la autenticidad de la filosofía. Una es atender lo propio frente a lo ajeno y otra es adaptación de una cultura frente a nuestras necesidades (proyecto asuntivo) siempre y cuando sea en forma creativa.

Villoro examina entonces el concepto de autonomía considerando que ésta puede ser entendida como “autonomía de la razón” ya que “por peculiar que fuera una filosofía, por condicionada históricamente que esté, las razones en que se funda han de tener validez para cualquiera” (1987, p. 91).

SEGUNDO COMENTARIO DE GVL

Esta afirmación nos remite a una larga polémica ya que en cada filosofía existen perspectivas diferentes de acuerdo con su propio enfoque: no es lo mismo (y lo sabía bien Villoro) la fenomenología, la analítica, el marxismo, el existencialismo, el personalismo, etc., y aún dentro de estas corrientes existe un debate interno porque constituyen grandes paradigmas e inclusive asumen, de manera distinta, sus relaciones con la historia y de la ciencia. Así que ante la afirmación “la validez para cualquiera” diría, por mi lado, que habría que distinguir ciertas temáticas con pretensiones de validez universal y otras que dependerían de una cultura determinada como ocurre en los campos de la estética, la ética y la filosofía política.

En lo que sí tiene razón Villoro es en la necesidad de una autonomía de la razón.

También la tiene cuando dice que “inautenticidad es falta de crítica y radicalismo en la reflexión” (1987, p. 92). Villoro agrega que el pensamiento inauténtico es del dependiente de la razón ajena y suele ser ideología. Su argumentación culmina diciendo: “en consecuencia, la superación de la inautenticidad no consiste en reflexionar sobre lo propio, sino en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma” (p. 92).

TERCER COMENTARIO DE GVL

Esta es una tesis que tiene un doble carácter. Por un lado, en efecto, se requiere practicar la filosofía como un pensamiento autónomo y en ese sentido debería ser original y también auténtico, sin embargo, la pregunta es ¿hasta dónde esta autonomía depende exclusivamente del sujeto y hasta qué punto está condicionada socialmente? Autonomía de la razón significa “pensar por sí mismo” y este hecho es esencial para que la filosofía cumpla su cometido, sin embargo, esta autonomía depende también de las condiciones históricas en que se plantea y de la función que quiere cumplir y que para Villoro es crítica. En este sentido, la filosofía sería también heterónoma.

Villoro hace una diferencia entre razones, que serían objetivas y motivos que serían subjetivos.

Ya afirmamos por nuestra parte que la frase “la objetividad de las razones” está, para mí en cuestión, pero dice Villoro que “la singularidad de los motivos no afecta el carácter objetivo y universal de la justificación racional, pues la verdad de las proposiciones filosóficas se funda en razones y éstas son objetivas” (1987, p. 93).

CUARTO COMENTARIO DE GVL

¿Es posible considerar que los motivos del filósofo no afectan la objetividad? Villoro acepta que “el proceso mismo de razonamiento no es inmune a la influencia de los motivos. Estos intervienen para aducir o rechazar razones, conceder a unas mayor peso probatorio que a otras, proseguir el proceso de justificación o detenerlo en el momento deseado” (p. 93). En otras palabras, acepta su intervención en el “proceso de razonamiento” pero no en el resultado. Aquí es interesante hacer notar que, en otros libros, Villoro distingue entre “lo racional” y “lo razonable”. Esto me hace pensar en la distinción de Weber entre ética de los principios y ética de la responsabilidad, sin embargo, considero que tanto en una como en otra hay una interrelación entre lo objetivo y subjetivo que requiere ser esclarecida.

Pero entonces Villoro extrae de su distinción entre razones y mo-

tivos¹⁷ otro concepto de autenticidad o inautenticidad que surge de la contradicción entre las creencias profesadas y la práctica de la persona. Villoro dice:

Una filosofía es inauténtica cuando no está integrada a la personalidad de quien la sustenta, cuando es inconsistente con sus creencias inconscientes, sus deseos profundos, los problemas que realmente le preocupan, cuando, en suma, no responde a motivaciones personales del filósofo. (1987, p. 93-94)

De acuerdo con Villoro si se practica la autonomía en el primer sentido sería también en el segundo y no a la inversa.

Villoro acepta que la inautenticidad se presenta por causas históricas como marginalidad y dependencia como dice Zea, pero también, como dice Salazar Bondy, por la existencia de una cultura de la dominación, sin embargo, para superar esta condición se requiere: 1) que la filosofía sea un instrumento de liberación; 2) para ser auténtica debe ser rigurosa y radical.

Sobre la primera, acepta el planteamiento de Salazar Bondy en el sentido de que la filosofía sea “conciencia lúcida de nuestra condición deprimida” (Salazar Bondy, 2006, p. 89) y búsqueda de su superación. Sostiene que tanto Zea como Dussel se plantean dicho objetivo, sin embargo, el problema radica en si lo que se hace es realmente filosofía y no una reflexión política, histórica o sociológica. Y por otro, a Villoro le preocupa no confundir el carácter crítico de la filosofía con “un pensamiento puramente instrumental, destinado a guiar una práctica política inmediata” (1987, p. 98).

Aquí Villoro expresa la función de la filosofía frente a la sociedad distinguiendo, que “como ideología, cumple una función en un sistema de poder, como crítica del pensamiento ideológico, cumple una función disruptiva frente al sistema” [entendiendo esta función como] “análisis conceptual y crítica de toda creencia aceptada sin discusión racional” (p. 98).

¹⁷ Véase Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Capítulos 4 y 5.

QUINTO COMENTARIO DE GVL

Aquí Villoro mantiene su tesis de la ideología como “conjunto de creencias, injustificadas teóricamente, que tienen la función de acceder o mantener el poder del Estado” y como tal, son negativas. Más adelante nos referiremos a la polémica entre él y Adolfo Sánchez Vázquez y a mi propia posición, sin embargo, adelanto que, para mí, no toda ideología cumple dicha función. Hay muchas ideologías (pre-científicas, poscientíficas, posfilosóficas, ideologías políticas críticas, ideologías políticas legitimadoras de la dominación, ideologías de la cultura, etc.). A mi juicio, la filosofía puede alentar o fundamentar una ideología crítica. Así que no haría la distinción entre “ideología” y “actividad disruptiva”. A mi juicio, también habría ideologías disruptivas.¹⁸

Además, con frecuencia podemos encontrarnos paradigmas económico-político-ideológico-filosóficos que pueden presentarse, en un momento dado, como alternativa a una situación dada o como legitimación de ella. Un ejemplo claro sería el liberalismo en su período de lucha en contra del absolutismo en que asume una postura crítica y otro es el período en que es adoptada por los gobiernos que se asumen como liberales, como legitimación de sus políticas. Lo mismo ocurrió con el marxismo durante el período estalinista en que su función crítica desaparece.

La filosofía puede presentarse como una reflexión en su sentido tradicional o clásico o como una concepción integrada a un paradigma social como en los casos del liberalismo, el positivismo o el marxismo.

A partir de aquí, Villoro recupera la crítica que hicieron Rossi, Salmerón y él mismo, en la mesa redonda celebrada en la UNAM en 1968 y responde a las críticas de Zea diciendo que no tiene razón en lo siguiente.

¹⁸ Un par de ejemplos podrían ilustrar este concepto: en sus inicios, la ideología liberal sostuvo la necesidad de que los individuos tuvieran libertades de movimiento, opinión, organización, etc. De igual forma, esto ocurre con el feminismo si lo entendemos como un conjunto de creencias que consideran que debe existir una igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres.

Zea dice que son científicos. Villoro dice que no entiende la filosofía como ciencia, pero considera que está más cercana a la ciencia que a la ideología, entendiendo por ella como una “conciencia falsa” y distorsionada.

SEXTO COMENTARIO DE GVL

Zea no considera que la única relación posible entre filosofía e ideología tenga que ser forzosamente negativa, pero, a mi juicio, sostiene una concepción un tanto vaga de la ideología como concepción del mundo. La otra discrepancia es con respecto a la relación con la técnica que Zea. De acuerdo con Villoro, para ellos (habla los tres filósofos impulsores de la analítica) la filosofía no se reduce a su función técnica (1987, p. 100).

Villoro dice también que el rigor y profesionalismo no se refiere exclusivamente a la analítica solamente, sino que viene de la fenomenología y la filosofía de los valores y que también se presenta en un cierto tipo de marxismo.

SÉPTIMO COMENTARIO DE GVL

Aquí Villoro amplía una concepción que se había entendido como reductora.

Villoro también dice que no es cierto que la filosofía analítica trata de “hacer de lo instrumental un fin en sí mismo” (1987, p. 101) como dice Zea, sin embargo, debe evitarse pensar que la filosofía no deba ser congruente con “las necesidades, los fines y los intereses del filósofo” (p. 102).

OCTAVO COMENTARIO DE GVL

El autor de *El positivismo en México* (1968) no está hablando de los intereses del filósofo sino de las necesidades de la sociedad. Este sería, desde mi punto de vista, el tercer concepto de autenticidad que no está presente en la auto comprensión de Luis Villoro, de acuerdo con sus dos sentidos expuestos pero que, a mi juicio, sí se encuentra implícito en toda su obra. Para decirlo de otro modo, los motivos

personales de Villoro asumen, en su caso, las necesidades de nuestra sociedad.¹⁹

Para Villoro filosofía rigurosa es liberadora “pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos y las convenciones aceptadas que tomamos como propias” (1987, p. 103).

NOVENO COMENTARIO DE GVL

A mi juicio, tiene razón Villoro en lo señalado: la filosofía no tiene la función de adoctrinar; pone en cuestión las creencias recibidas; es crítica y posibilita la construcción de conocimientos de valor universal “su fin es, en último término, el establecimiento de una comunidad racional y libre. En su meta, coincide con los objetivos de una revolución libertaria” (1987, p. 103).

En suma, podemos decir que, en términos generales, tanto Villoro como Zea parecen coincidir en la meta de la liberación, pero no coinciden en la forma de entender la filosofía y sus relaciones con la ciencia y la sociedad.

Villoro precisará, más adelante su concepción sobre la ideología en su larga polémica con Adolfo Sánchez Vázquez; abordará las características de una sociedad deseable y la argumentará acerca de la importancia de la no violencia como estrategia política.

DÉCIMO COMENTARIO (FINAL) DE GVL

A mi juicio, Villoro tiene razón en pedir mayor rigor filosófico, pero mientras Zea estudia la forma en que la filosofía se encarna en la sociedad a través de la ideología, la educación y la política, como lo hace con el positivismo, Villoro no contempla esa relación, aunque,

¹⁹ En una visión retrospectiva, Villoro recuerda el choque emocional que tuvo, en el rancho de su abuelo, cuando fue tratado por un anciano indígena en forma reverencial siendo apenas un niño. Este hecho sería parte de los motivos que le condujeron a reflexionar sobre la cultura indígena y sin embargo, Villoro también asume aquí el grave problema de la opresión y la exclusión de los pueblos originarios de México y América Latina. Es por ello que considero que se identifican aquí los motivos del filósofo con las necesidades sociales.

por mi lado, considero que sigue siendo importante y necesaria. Para ello tendría que analizarse la función efectiva y crítica de la filosofía encarnada en los movimientos sociales.

Período fenomenológico y analítico

Ya hemos mencionado la transición en el pensamiento de Villoro, de la postura historicista y existencialista a la analítica desde fines de los sesenta hasta fines de los setenta.²⁰ En 1982, Villoro publicaría un libro muy importante e influyente llamado *Creer, saber y conocer* en que su autor distingue, en forma cartesiana la filosofía, la ciencia y la ideología.

Ahora bien, lo interesante fue que Villoro no se limitó a realizar una filosofía vinculada exclusivamente al ámbito académico, sino que quería trascender ese marco y reflexionar sobre los grandes problemas que afectaban y afectan a México y al mundo. En esa dirección no sólo publicó artículos críticos notables por su claridad racional y que posteriormente integraron el libro *Signos políticos* (1974), (que tuvo el privilegio de cuidar en la Editorial Grijalbo),²¹ sino que también adoptó una posición a favor de las libertades democráticas de nuestro país y entre otros se solidarizó con el movimiento estudiantil-popular de 1968. En otras palabras, a pesar de que promovía una filosofía racionalista aparentemente independiente de la sociedad también asumía un compromiso político. Eran dos posiciones: una académica que abogaba por una filosofía rigurosa y profesional y otra, profundamente social en que se mostraba el ciudadano comprometido. Aquí se genera una especie de tensión en su auto comprensión sobre las consecuencias prácticas de la filosofía que se

²⁰ Acerca de una valoración de la influencia de la filosofía analítica en América Latina, podemos mencionar el libro de Gracia, J. E. J., Rabossi, E., Villanueva E., y Dascal, M. (Eds.). (1985) *El análisis filosófico en América Latina*. FCE. y Salmerón, F. (1991). *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América latina*. Isegoría. y republicado en Bosque Lastra, M. T., Cerutti Guldberg, H. (et al. Eds.). (1992). *América Latina: historia y deseo. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2 vol.). UNAM.

²¹ Los artículos fueron organizados en tres apartados: perspectivas mundiales; la coyuntura mexicana y la educación superior.

asume. Villoro decía que una era la posición del filósofo y otra la del ciudadano.

La polémica Villoro-Sánchez Vázquez

Es en esta etapa, Villoro profundiza sobre el concepto de ideología, llegando a la conclusión, como hemos mencionado, que ésta era un “conjunto de creencias, injustificadas teóricamente y que tenían la función de promover o mantener el poder político”. Esta concepción finalmente negativa de la ideología, en la que la clave es la frase “injustificadas teóricamente” fue motivo de una larga y por muchos conceptos extraordinaria polémica entre Adolfo Sánchez Vázquez quien en su importante ensayo *La ideología de la «neutralidad ideológica» de las ciencias sociales* (1975)²² consideraba que había, al menos, dos formas de entender la ideología: una que llamaremos, por comodidad, negativa, falaz y legitimadora del dominio y otra que sería crítica, de clase y liberadora. La filosofía podía tener relación con las dos. La tesis de Sánchez Vázquez es que tampoco en la filosofía hay una “neutralidad ideológica y valorativa”. La filosofía debería tener conciencia de su contenido ideológico y su efecto social. La polémica entre los dos pensadores, a quienes yo considero, junto con Leopoldo Zea, los más destacados de la filosofía mexicana y universal del siglo XX fue ejemplar por su riqueza, pero también por su respeto argumental. Ninguno de los dos cedió en sus posiciones originales, aunque, como veremos, Villoro matiza algunas posturas, sin embargo, los lectores pudimos conocer como los dos pensadores profundizaban en las formas de entender las relaciones entre ciencia, filosofía, ideología y sociedad. Lo interesante fue que habiendo sostenido posiciones filosóficas diferentes no impidieron que surgiera una gran amistad. Villoro y Sánchez Vázquez tuvieron también otra polémica, aunque más breve, sobre causalidad y teleología en la historia.²³

²² Reeditado en Vázquez, A. S. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano.

²³ Adolfo Sánchez Vázquez *Las explicaciones teleológicas en la historia* En Vázquez, A. S. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano. Luis Villoro escribe una *Réplica a las explicaciones teleológicas en la historia*, publicada

Los días 12 y 13 de noviembre de 1992, con motivo del setenta aniversario del nacimiento de Villoro (cumplidos el 3 de noviembre de 1922) el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, organizó un simposio sobre su obra y que dio lugar al libro, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (1993). En dicho libro, Villoro expone en su *Respuesta a discrepancias y objeciones* (1993), responde, frente a la crítica de Fernando Salmerón en el sentido de que no se refiere a los clásicos del pragmatismo, lo siguiente: “Debo reconocer mi escaso conocimiento de la obra de los fundadores del pragmatismo, de que trata Salmerón. En realidad, mi influencia principal, consciente al menos, sobre este tema provino del marxismo” (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 331).

¿De qué marxismo se trata?

Villoro realiza un análisis riguroso sobre la ideología en el libro titulado *La Ideología Alemana de Marx y Engels*.

Toma como referencia sobre el condicionamiento social de las ideas la propuesta de la relación base/superestructura.

En su libro, *El poder y el valor* (1997), analiza el pensamiento de Marx, pero considera que en su reflexión hay una contradicción entre dos discursos: uno científico y otro valorativo. No dudo que existan afirmaciones de Marx equívocas pero lo que no hace Villoro es destacar el valor epistemológico que tiene una obra como *El Capital* en el conocimiento de la sociedad capitalista. Agregaría que falta en Villoro un análisis de la economía política en torno a la sociedad mexicana por la concepción filosófica que sostiene.

Sobre el tema de la ideología

Villoro reafirma usa el concepto de “ideología” para referirse a “una especie de creencias injustificadas cuya aceptación se explica por la función de dominio que cumplen” (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 335).

En respuesta a los comentarios de Ezequiel de Olaso, en el referido homenaje, dice que no cree que sea importante incluir en la de-

en el mismo libro.

finición teórica que las ideologías sean conscientes o inconscientes, aunque acepta que es necesario distinguir los dos aspectos en el análisis concreto.

En torno al trabajo de Sánchez Vázquez, que constituye una réplica a las críticas que le hiciera Villoro en el libro *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, coordinado por Juliana González, Carlos Pereyra y el que esto escribe (1986)²⁴ considera que el concepto de ideología defendido por el primero “abarca, en realidad, *todas*, las creencias colectivas que sirvan de guía a la acción, tanto las que respondan a un interés general y estén fundadas en razones prácticas como las que respondan a un interés personal” (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 337-338).

Luis Villoro admite que podemos llamar “ideologías” (así entre comillas) en un sentido amplio a todas las creencias prácticas y valorativas. Pero entonces habría que distinguir, en ese conjunto, entre aquellas creencias justificadas en razones prácticas y que responden a un interés general, y otras insuficientemente justificadas motivadas por intereses particulares de dominio. Estas últimas serían las “ideológicas” en el sentido “restringido” que yo propuse. (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 338)

²⁴ En 1976, Adolfo Sánchez Vázquez publicó el ensayo, que había presentado en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán en 1975, La ideología de la «neutralidad ideológica» en las ciencias sociales en Sánchez Vázquez, A. (1976). *La filosofía y las ciencias sociales*. Editorial Grijalbo. En 1979 publica *Las revoluciones en la filosofía: de Kant a Marx*. En 1981, publica *Transparencias. Philosophical Essays in honor of Ferreter Mora*. Humanties Press, Atlantico Highlands. Así como su ensayo *Philosophy, ideology and society*. En 1992, responde a las objeciones de Luis Villoro en su ensayo *La crítica a la ideología* en Luis Villoro publicado en *Epistemología y cultura* (1993). Por su lado, Luis Villoro empleó el concepto de ideología en sus dos libros primeros: *Los grandes momentos del indigenismo en México* publicado en 1950 y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* publicado en 1953. Años más tarde, somete el concepto a un análisis teórico en *El concepto de ideología* publicado en *Revista Plural*, No. 31 en abril de 1974. En 1979 publicó su ensayo *El concepto de ideología en Marx y Engels* (1979). En 1985, publicó su ensayo *El concepto de ideología en Sánchez Vázquez* en el libro *Praxis y filosofía*, ya mencionado. Villoro publicó en 1985, el libro *El concepto de ideología y otros ensayos*. Sánchez Vázquez ya no alcanzó a responder por problemas de salud a los comentarios realizados por Villoro en *Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución* publicado en 2009.

A mi juicio, esta afirmación de Villoro implica un reconocimiento de que existen otras creencias que no son las que él llama “restringidas”, sin embargo, reafirma su concepto de ideología como forma de dominación. En los análisis que hizo Sánchez Vázquez al respecto y en los míos propios, se reconoce la importancia de la concepción restringida de la ideología, pero no se considera la única como venía planteando Villoro. Pero, en mi caso, agregué las notas siguientes: 1) que se requieren distinguir diversos tipos de ideologías (preteóricas; postcientíficas; culturales; políticas; de la filosofía, etc.); 2) que en la realidad se dan mezclas de diversas ideologías; 3) que sus formas de expresión no son sólo ideas sino también signos, instituciones y prácticas como plantearon Gramsci y luego Althusser; 4) que había que distinguir un momento de surgimiento que implica la crítica a lo existente y otro momento en que las ideologías forman parte del sistema dominante; 5) que en el caso de las ciencias naturales hay una diferenciación entre ciencia e ideología que no se da en el caso de las ciencias sociales y 6) que se requiere un complejo análisis de la forma en que se encuentra la ideología o ideologías en relación con ciertas problemáticas filosóficas.

A pesar del reconocimiento que ha hecho, Villoro vuelve a la carga diciendo:

Dice Sánchez Vázquez que hay justificaciones teóricas (fundadas en la ciencia) y prácticas (la ideología) pero Sánchez Vázquez no considera que “hay creencias fundadas en razones prácticas y en juicios de valor y otras, insuficientemente fundadas, aceptadas solo por motivos (deseos, intereses) y no por razones” (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 338).

Lo que dice Villoro es que no se puede llamar “justificación”, “a la aceptación de creencias por intereses”. Aquí el tema es qué debemos entender por “justificación”.

Y agrega Villoro que hay que distinguir en las creencias no científicas “las justificadas en argumentos que acuden a razones prácticas y las que están distorsionadas por motivaciones particulares” (Garzón Valdés y Salmerón, 1993, p. 338-339). Por tanto, vuelve a decir Villoro que incluirlas en las ideologías no sirven para distinguir entre unas razones y otras y pone el ejemplo del “socialismo” con respecto al

“racismo”. Lo que creo es que, en efecto, se requiere distinguir una justificación con respecto a una argumentación falaz.

Concepto de filosofía

Pero en 1978, esa tensión que señale en el pensamiento de Villoro entre el filósofo y el ciudadano encontró nuevas expresiones en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional y que tituló *Filosofía y dominación* (2013).²⁵ En él se refiere a dos funciones de la filosofía: una, cuando se convierte en justificación del poder y por tanto, en ideología. La filosofía pierde entonces, para Villoro, su carácter racional y se convierte en forma de dominio, o sea, habiendo definido negativamente a la ideología no podía aceptar lógicamente una forma diferente de interrelación. Así, para Villoro la filosofía es, por definición, un pensamiento disruptivo que se convierte, desde Sócrates, en “reforma del entendimiento y elección de vida nueva”. Villoro dice que la “pregunta filosófica conduce a la crítica de la razón por ella misma” (1985, p. 139) y como tal, implica tres operaciones: **análisis conceptual; “examen de las razones en que se fundan enunciados que expresan nuestras creencias”** (p. 139) y mediante un proceso de deslinde, **formulación de preguntas más** iluminadoras que reforman nuestro entendimiento del mundo. Esta reforma del entendimiento libera al hombre de las creencias impuestas y emancipa la razón sujeta al dominio. Y agrega: “es cierto, muchos filósofos pueden no plantearse este objetivo; en el mundo académico actual, algunos incluso lo despreciarían: quisieran parecer “neutrales” frente a la situación de dominio” (p. 141), pero la filosofía también busca formular lo que sería “la vida buena” y para ello debe liberar al individuo del doctrinarismo y ser auténtica y libertaria. Recordemos que para Sánchez Vázquez la filosofía también es crítica y liberadora, pero siguiendo a Marx debería encontrarse en interrelación con la praxis.

²⁵ Discurso de ingreso a El Colegio Nacional (14 de noviembre de 1978).

Periodo multicultural. El levantamiento zapatista

Mientras este debate entre Villoro y Sánchez Vázquez transcurría, en la sociedad mexicana se impuso el neoliberalismo como política del Estado; se creó un fuerte polo de izquierda que sufrió un escandaloso fraude electoral en 1988; se acordó el TLCN y el primero de enero de 1994, se produjo el levantamiento del EZLN en Chiapas, como un grito de protesta del México profundo en contra de la injusticia general existente en nuestro país y en particular, en contra de los más oprimidos: los indígenas mexicanos y entonces, Luis Villoro, quien había asumido posiciones críticas con respecto de la situación del país, dio un paso trascendental al solidarizarse con dicho movimiento. En otras palabras, abandonó su posición de privilegio como parte de la élite intelectual del país y puso todo su conocimiento, toda su brillante inteligencia y cultura en torno a la reflexión sobre este movimiento como lo hicieron también Pablo González Casanova y otros intelectuales.

No podemos hacer aquí pero tampoco es nuestro objetivo, un análisis de su argumentación. Solo me permito destacar los libros: *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997); *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007); *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad* (2009) y uno póstumo que no terminó denominado *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).²⁶

En el primero, profundiza sobre el concepto de valor y se pregunta por la causa de lo que llama “el fracaso de las ideologías y utopías” en el siglo XX y avanza la pregunta de ¿Cómo podría articularse el poder y el valor? En el analiza a los tres clásicos de la modernidad: Maquiavelo, Rousseau y Marx y sitúa su reflexión en un proyecto “de reforma del pensamiento político moderno, con la esperanza –nos dice– de contribuir, en esta triste época, a descubrir los «monstruos de la razón» que devastaron nuestro siglo” (1997, p. 8).

²⁶ Mencionaría, además: *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998); *De la libertad a la comunidad* (2001) y *La significación del silencio y otros ensayos* (2008).

En el segundo, aborda tres grandes problemas que afectan a nuestro país: el problema de la injusticia; la falta de una democracia que se respete frente a la cual propuso un vínculo entre democracia comunitaria surgida del movimiento zapatista y la vía republicana y finalmente, la necesidad de un diálogo entre las culturas que conforman a un México plural.²⁷ Y en el último, se incluyen reflexiones sobre conceptos como los de “revolución”; “democracia”; “pluralidad”; “nuevo proyecto” y se incorpora un intercambio sobre temas de ética y política entre el filósofo y el Subcomandante Marcos.

Podemos estar o no de acuerdo en algunos enfoques realizados por nuestro filósofo. Por ejemplo, creo que el último Villoro le da cierta razón a Zea, en al menos una cosa: que debemos de realizar una filosofía auténtica, en el sentido de que corresponda a los grandes problemas del país o de la región; de igual manera sobre la problemática de la ideología y sobre su forma de entender el legado de Marx, como hemos mencionado, sin embargo, la reflexión de Villoro fue siempre profunda y rigurosa y considero que tiene razón en muchas de las tesis que plantea. Una lectura seria de su obra permitirá avanzar en problemas que lamentablemente se han planteado por un marxismo dogmático que oscureció junto a la crítica falsificadora de sus enemigos, el verdadero legado de Marx.

Villoro pensó al mundo a partir de un esfuerzo racional y un espíritu de justicia y aunque su racionalismo encontró, como Kant, el límite de lo infinito frente al cual solo podemos guardar silencio y humildad, ese silencio también era, para Villoro, significativo como lo expresó en varios ensayos publicados en su libro *Vislumbres de lo otro. Ensayos de Filosofía de la religión* (2006).²⁸ En el lenguaje de Villoro, aquí encontramos los motivos últimos de su actitud frente al movimiento indígena, aunque creo que aparece también la dignidad moral de un Bertrand Russell y de un Jean Paul Sartre.

²⁷ Abordé esta problemática en mi libro *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI* (2014).

²⁸ En este libro, publicado por El Colegio Nacional y la Editorial Verdehalago. Villoro recupera ensayos escritos en diversos períodos relacionados con sus reflexiones sobre temas metafísicos o religiosos: *La significación del silencio* (1962); *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India* (1962); *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro* (1996); *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido* (2001); *Vías de la razón ante lo Sagrado* (2002) y *Lo indecible en el Tractatus* (1975).

Por todo ello, considero que el mejor homenaje que podemos rendir a este pensador es interrogarlo en sus reflexiones sobre el mundo en que vivimos, así como sus propuestas para lograr una sociedad más justa, auténticamente democrática y que implique un diálogo fructífero con las culturas originarias de nuestra patria. Por tanto, a mi juicio, a pesar de que en ciertos momentos su reflexión filosófica parece extraviarse en otros territorios epistemológicos, lo que creo es que subsiste y subyace una finalidad trascendente en su reflexión filosófica.

Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo

- Villoro, L. (1948). *La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras. 15 (30), 279-294.
- Villoro, L. (1949, oct.-dic.). *Génesis y Proyecto del existencialismo en México*. Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Tomo XVIII. (36), 233-244. UNAM. <https://goo.su/OysZ2S2>
- Villoro, L. (1961). *La crítica del positivismo lógico a la metafísica*. Diánoia, 7(7), 215–235. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1280>
- Villoro, L. (1965). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. FCE.
- Villoro, L. (1974). *Signos políticos*. Grijalbo.
- Villoro, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. UNAM.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE.
- Villoro, L. (1987, mayo-junio). *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. 6 (3), 86-104. <https://goo.su/rWRp>
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1995). *En México, entre libros*. Pensadores del Siglo XX. FCE.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1998a). *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM. Paidós.
- Villoro, L. (1998b). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México. El Colegio Nacional. FCE. (Publicado originalmente en 1950).

- Villoro, L. (2001). *De la libertad a la comunidad*. TEC de Monterrey. FCE.
- Villoro, L. (2002). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Cien de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Publicado originalmente en 1953).
- Villoro, L. (2006a). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana. (Publicado originalmente en 1962).
- Villoro, L. (2006b). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de Filosofía de la religión*. El Colegio Nacional. Editorial Verdehalago.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. FCE.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. (G. Hurtado, Pról.). UAM.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (2013). *Filosofía y dominación*. Discurso de ingreso (14 de noviembre de 1978). Salutación Antonio Gómez Robledo. *Contestación Fernando Salmerón*. El Colegio Nacional. <https://goo.su/609Azxi>
- Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. (L. Hernández Navarro, Pról.). FCE.

Algunos ensayos consultados

- Villoro, L. (1963a). *Las corrientes ideológicas en la época de la independencia*. Estudios de historia de la filosofía en México. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. 203-242.
- Villoro, L. (1963b, marzo-junio). *Ideología y filosofía*. Revista Casa de las Américas. Año 3. (17-18).
- Villoro, L. (1964). *La filosofía de José Gaos*. Diánoia. Revista de Filosofía. UNAM. X (10), 307-322.
- Villoro, L. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México*. Revista de la Universidad de México. UNAM. XXII (5), I-VIII.
- Villoro, L. (1974, abril). *El concepto de ideología*. Revista Plural. 31.
- Villoro, L. (1978). *Filosofía y dominación*. Revista Nexos. Año 1. (12).
- Villoro, L. (1979). *El concepto de ideología en Marx y Engels*. En M. H. Otero. Ideología y ciencias sociales. UNAM.

- Villoro, L. (1984a). *En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana*. Entrevista publicada en Concordia. Frankfurt. N. 6.
- Villoro, L. (1984b). La noción de creencia en Ortega. En Villoro, L., Salmerón, F., Rossi, A. y Xirau, R. *José Ortega y Gasset*. FCE.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias*. Investigación humanística. Año I. (1), 15-39.
- Villoro, L. (1987, mayo-junio). *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. 6 (3), 86-104. <https://goo.su/rWRp>
- Villoro, L. (1988, abril). *Ciencia política, filosofía e ideología*. Vuelta. 12 (187), 18-22.
- Villoro, L. (1993, mayo). *Filosofía para un fin de época*. Revista Nexos. (185), 43-50.
- Villoro, L. (2000a). Ética y multiculturalismo. En F. Piñón y J. Flores (Coords.). *Ética y política: entre tradición y modernidad*. Plaza y Valdés. UAM.
- Villoro, L. (2000b). Prólogo y Ética y política. En L. Villoro (Ed.) *Los linderos de la ética*. Siglo XXI.

Polémica con Adolfo Sánchez Vázquez

Se inicia con el artículo de Villoro:

- Villoro, L. (1986). El concepto de ideología en Sánchez Vázquez. En J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.

Respuesta de Adolfo Sánchez Vázquez:

- Sánchez Vázquez, A. (1993). La crítica de la ideología en Luis Villoro. En E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.

Respuesta de Luis Villoro:

- Villoro, L. (1987). *Réplica a la ponencia de Adolfo Sánchez Vázquez*. Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. (19), 171-176.

- Villoro, L. (1993). Respuesta a discrepancias y objeciones. En E. Garzón Valdés y F. Salmerón (Eds.). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.
- Villoro, L. (2009). Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución. En Velasco Gómez, A. (Coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM. (Ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en septiembre de 2005 con motivo del noventa aniversario de Adolfo Sánchez Vázquez.)

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, Trad. e Introd.). Siglo XXI Editores. (Publicado originalmente en 1967).
- Ayer, A. J. (Comp.). *El positivismo lógico*. (1981). (L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner, R. Ruiz Harrel, Trans.). FCE.
- Bosque Lastra, M. T., Cerutti Guldberg, H. (et al. Eds.). (1992). *América Latina: historia y deseo. Homenaje a Leopoldo Zea*. (2 vol.). UNAM.
- Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (Eds.). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.
- González, J., Pereyra, C. y Vargas Lozano, G. (Eds.). (1986). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.
- Gracia, J. E. J., Rabossi, E., Villanueva E., y Dascal, M. (Edits.). (1985) *El análisis filosófico en América Latina*. FCE.
- Hurtado, G. (Introd. y selec.). (2006). *El Hiperión*. Biblioteca del Estudiante Universitario. 141. UNAM.
- Luna, Rogelio. (2014, 6 de marzo). *Luis Villoro sobre la izquierda, la muerte y el amor*. Animal Político. <https://animalpolitico.com/2014/03/luis-villoro-sobre-la-izquierda-la-muerte-y-el-amor>
- Ramírez, M. T. (2000). *Sobre las tareas filosóficas del presente. Entrevista a Luis Villoro*. Devenires, 1(1), 3–15. <https://goo.su/xRDa>
- Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Siglo XXI Editores.
- Ramírez, M. T. (coord.). (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. Siglo XXI Editores.
- Ramos, S. (2005). *El perfil del hombre y la cultura en México*. (3ª. Ed.). Colección Austral. Espasa-Calpe. (Publicado originalmente en 1934).

- Russell, B. (2004). *Antología*. (L. Villoro, Introd., F. Navarro, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Salazar Bondy, A. (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores. (Publicado originalmente en 1967).
- Salmerón, F. (1991). *Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América latina*. Isegoría, (3), 119–137. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1991.i3.3693>
- Sánchez Vázquez, A. (1976). *La filosofía y las ciencias sociales*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1979). *Las revoluciones en la filosofía: de Kant a Marx*. Editorial Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1981). *Transparences. Philosophical Essays in honor of Ferrater Mora*. Humanities Press, Atlantico Highlands.
- Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Ediciones Océano.
- Vargas Lozano, G. (2007). *Intervenciones filosóficas: ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* Universidad Autónoma del Estado de México.
- Vargas Lozano, G. (2014). *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*. UAM.
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcácel, J. L., Villegas, A. (1968, enero). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad de México*. UNAM. Volumen XXII, (5), I-VIII. <https://goo.su/cdA7ipc>
- Zea, L. (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo, y decadencia*. FCE.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores. (Publicado originalmente en 1969)

El significado de la filosofía para Luis Villoro¹

Mi texto tendrá por objeto analizar la forma en que el Dr. Luis Villoro, a través de las diversas etapas por la que ha atravesado su pensamiento, ha ido modificando y enriqueciendo su concepción de la filosofía. Sé de antemano que esta labor rebasa con mucho los marcos de este ensayo para hacerle una elemental justicia, sin embargo, intentaré destacar algunos de los aspectos que me han parecido los más relevantes.

El esclarecimiento de los alcances y límites de la razón

Como una primera característica general quisiera señalar que su reflexión ha estado dirigida al esclarecimiento de la razón en sus aspectos científico y filosófico (inquiriendo tanto en la epistemología, la ética y la filosofía políticas) llegando hasta la exploración de sus límites cuando aborda temáticas de tipo ontológico o metafísico. Pero, además, sus cambios de enfoque han estado acompañados siempre con una autorreflexión sobre las causas por las cuáles se debe asumir o impulsar una u otra problemática o enfoque de cara a las grandes necesidades de nuestro país en los diversos periodos de su historia.

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2014). El significado de la filosofía para Luis Villoro. En M. T. Ramírez (Coord.), *Luis Villoro. Pensamiento y vida. Homenaje en sus 90 años*. Siglo XXI Editores.

Se reproduce este texto con la amable autorización y cortesía de Siglo XXI Editores, entidad que publica los textos del Coloquio de homenaje a la obra y pensamiento de Luis Villoro; evento organizado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en Morelia en diciembre de 2012.

Diversas formas de entender a la filosofía

Otra característica que me interesa señalar es que nuestro filósofo reconoce que existen diversas formas de entender a la filosofía. Así, en su intervención en el homenaje a Alejandro Rossi dice que la filosofía “emplea los más variados medios de expresión, desde el tratado enjundioso hasta el fugaz aforismo. A veces prefiere (la filosofía) el relato sencillo, otras, el artículo erudito. Pero también se encuentra en la poesía (¿no fueron esos sus comienzos? –se pregunta-) y en el diálogo, en el discurso edificante, la disputa retórica, las epístolas, la meditación silenciosa. Pero no tiene empacho en compartir sus desvelos con las más diversas disciplinas. Nació ligada al mito y a la poesía, luego se alió a la teología, por fin quiso ser semejante a la ciencia. Salvo en ocasionales recaídas en la pedantería académica, nunca desdeñó quedar unida a la religión, a la política, a la historia o a la narración literaria. Porque filosofía no es un campo limitado de conocimiento, sino una actitud, una actividad que puede ejercerse en muchos campos” (González et al., 1994, p. 57).

Etapas

EL HISTORICISMO

Como se sabe, la primera etapa del pensamiento de Villoro estuvo vinculada a la perspectiva historicista, en la vía abierta por José Gaos en su programa de investigación sobre la recuperación histórica de la filosofía en Hispanoamérica. En este punto, quiero afirmar que, a pesar de optar los postulados de ciertas corrientes, Villoro nunca se ha mantenido dentro de sus marcos, sino que siempre las adoptó en forma crítica tratando de ir más allá de ellos.

Algunos de los filósofos con los cuáles ha mantenido un diálogo crítico y fructífero han sido: Descartes, Husserl, Scheller, Merleau Ponty, Gaos, Zea, Sánchez Vázquez, Gabriel Marcel, Russell, Wittgenstein, Maquiavelo, Rousseau, Kant, Hegel, Marx o Rawls y en forma particular con la filosofía hindú, entre muchos otros.

En la primera etapa de su pensamiento, encontramos los estudios titulados: *Los grandes momentos del indigenismo en México* publicado en 1950 y *El proceso ideológico de la revolución de independencia* cuya primera edición data de 1953.

En el primero busca responder a la pregunta “¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?” (Villoro, 1998, p. 13). Esta pregunta está plenamente vinculada a la concepción de estudio de las mentalidades abierta por José Gaos y desarrollada luego por Leopoldo Zea y Edmundo O’Gormann. En otras palabras, busca responder a la cuestión de ¿cómo ha aparecido el ser del indígena ante diversas percepciones de grupos o autores en diferentes etapas de la historia mexicana? El objetivo era reflexionar sobre una realidad dramática que permanece hasta ahora: el indígena (y su cultura) negado desde la Conquista y la Colonia; marginado, menospreciado, explotado, exaltado por su pasado en algunas ocasiones, pero finalmente oprimido. Como sabemos, este tema inicial ha sido retomado con gran fuerza teórica en los últimos años para definir qué es lo que requiere nuestra comunidad para superar esta problemática.

Habría que agregar que esta problemática, al paso del tiempo, se convirtió en un fin central de su reflexión, como lo podemos comprobar en sus obras más recientes.²

PASO DEL HISTORICISMO AL EXISTENCIALISMO

Pero recobremos el recorrido cronológico.

En este período de su evolución, Villoro formó parte del grupo “Hiperión” (1948-52) que tuvo como objetivo pensar a México y lo mexicano desde el existencialismo, es decir, desde una filosofía que tuvo como centro el compromiso y la autenticidad frente a la catástrofe de la II Guerra Mundial particularmente en su versión francesa. El grupo *Hiperión* y Villoro en especial, buscan descifrar el jeroglífico de nuestra cultura para proseguir una autognosis que habían iniciado Caso, Vasconcelos, Ramos pero que asumían en un nuevo nivel.

² En la parte final de su homenaje, al recibir un emotivo y sincero reconocimiento de los pueblos indígenas de Michoacán, el Dr. Villoro expresó que toda su obra había estado dedicada a los pueblos indígenas de México.

En un artículo publicado en la revista *Filosofía y Letras* denominado *Génesis y proyecto del existencialismo en México* (octubre-diciembre de 1949) nos dice: “el existencialismo aparecerá en México como una natural prolongación y superación de la actitud historicista y de muchas de las doctrinas orteguianas” (Villoro, 1949, p. 237). En este artículo encuentra ya el límite de la ‘filosofía de la filosofía’ de Gaos y se define por un existencialismo cristiano al lado de Jorge Portilla mientras sus colegas parten de Heidegger o Sartre. Villoro define el proyecto del grupo *Hiperión* escribiendo que:

ya no se pregunta [por] la circunstancia sino por [sus] principios [...]. De la investigación psicológica e histórica [...] transita a la [...] ontológica [...] Se trata de elaborar un sistema categorial propio que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las características ónticas que lo fundamentan. (1949, p. 241)

Se trata de un tránsito del historicismo al existencialismo “para describir la propia realidad” (p. 241).

Pero este proyecto alcanza su límite en los términos planteados inicialmente. En efecto, en su prólogo a la edición del libro de Urrutia, *Análisis del ser del mexicano* (1990), Villoro considera que, a pesar de la importancia de su estudio, la salida de esta autognosis posevolucionaria sobre nuestra cultura solo tiene solución por la vía de una filosofía de la cultura.

Recordemos que el antecedente inmediato de la reflexión sobre México fue Samuel Ramos, a través de su libro *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), en donde realizó un análisis del mexicano desde el punto de vista psicológico, sociológico y antropológico. Ahora se trata de dar un paso adelante.

AJUSTE DE CUENTAS CON GAOS

Mencionaré aquí, de paso, que Villoro, mediante un agudo prólogo al libro *De la filosofía* que forma parte de las *Obras Completas* de José Gaos (1982), realiza un ajuste de cuentas con su antiguo maestro quien, separándose de Kant, que considera que las antinomias de la razón surgen porque la razón quiere rebasar los límites de la experiencia, propone que la antinomia no es metafísica sino “ideo-

lógica” en el sentido particular que Gaos le otorga a este concepto, es decir, en su uso fenoménico. “Ante la imposibilidad de resolver las antinomias por razones puras (para Gaos) solo puede elegirse uno de sus términos por «motivos» de la voluntad.” (Gaos, 1982, p XXIII). Se trata entonces de descubrir los motivos personales del filósofo para optar por una u otra filosofía. Lo que está planteando Gaos es el problema de las razones que adopta el filósofo para elegir tal o cual filosofía que finalmente atribuye a la subjetividad personal. Villoro considera, por decirlo así, que Gaos desemboca en un callejón sin salida, aunque “el libro rebase con mucho «la confesión personal», para convertirse en uno de los testimonios más valiosos de un momento filosófico de Hispanoamérica, preñado de signos de evolución y de crisis.” (1982, p. XXVIII). En su prólogo, Villoro considera que el propio Gaos habla del fin de la filosofía, pero prepara también la filosofía porvenir al reflexionar sobre la temática del lenguaje.

EXCURSO

Permítanme un excursu en mi exposición.

En 1960, Villoro publica un texto extraordinario por su originalidad *La significación del silencio* al que se agregarán otros posteriores que reunió en el libro *Vislumbres de lo otro* (2006) que contiene, además del mencionado, *Una filosofía del silencio: la filosofía de la India* (1962); *La Mezquita azul. Una experiencia de lo otro* (1996); *El concepto de Dios y la pregunta por el sentido* (2001); *Vías de la razón ante lo Sagrado* (2002) y *Lo indecible en el Tractatus* (1975) en que reflexiona sobre temas-límite que podrían ser llamados metafísicos. En estos textos pone a prueba la razón y encuentra que esta tiene límites ante lo inefable. Así en *Vías de la razón ante lo sagrado* se pregunta “¿Cómo se justifica racionalmente la adhesión personal a una creencia religiosa?” (2006, p. 97). Dice Villoro que ha habido dos procedimientos empleados por el entendimiento y la razón: el primero es pensar lo sagrado como un ente, pero de esa manera se va más allá de la experiencia. Esta vía implica el error de tratar como ente lo que no lo es. Lo sagrado no es verificable. Los procedimientos de la razón científica no son aplicables como había dicho Kant. La solución de Villoro es desconcertante, al menos para mí.

La muerte de los dioses no altera esa experiencia posible de lo sagrado tal como se muestra, no fuera del mundo, sino en el portento prodigioso del universo y de la vida. La muerte de Dios permite comprender de nuevo, tal vez, que lo sagrado está en el todo, pero que no es nada en ese todo. (2006, p. 115)

Podría pensarse que esta reflexión lateral no se encuentra integrada a su concepción de la filosofía que va formando poco a poco. Aquí coincido con Mario Teodoro Ramírez, quien en su libro *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (2011) considera que dichas concepciones nos ayudan a entender las siguientes tesis:

a) el realismo ontológico de la verdad [...]; b) el reconocimiento del otro y el valor de la comunidad; c) una fundamentación del set objetivo del valor y del “valorar” mismo y d) la razonable asunción de los límites de la razón y, desde ahí, de sus posibilidades plausibles y efectivas. (Ramírez, 2011, p. 163)

LA FENOMENOLOGÍA

En 1962, Villoro publicó en la Universidad Veracruzana su libro, *Páginas Filosóficas* en los que recoge varios ensayos filosóficos que cubren el periodo 1947-1961. Aquí se registra su paso por la fenomenología husserliana. Entre ellos solo citaré el titulado *Motivos y justificación de la actitud filosófica* publicado originalmente en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* en 1960.³ Allí nos dice:

El primer momento de la actitud filosófica consiste en poner en cuestión el plexo significativo supuesto en la actitud natural y, con él, el orden mundano que conformaba. No se trata de interrogar por determinada región de objetos, sobre la base de un sistema comprensivo previo; tampoco de reformar o de adaptar ese sistema a nuevos datos. No; se trata de algo mucho más grave: de poner en entredicho la totalidad del orden mundano tal como estaba significado y la totalidad de los supuestos que le servían de base. (Villoro, 1962, p. 77)

³ Villoro, L. (1960, abr.-jun.). *Motivos y justificación de la actitud filosófica. La palabra y el hombre*. Revista de la Universidad Veracruzana. 2a. época. (14), 29-40.

Villoro sigue describiendo otras características de la actitud filosófica: la revelación del sentido del mundo y la diferenciación de ella con respecto a la ciencia. Esta concepción adquirirá una nueva formulación en un texto que citaremos más adelante.

A este libro le sigue su tesis doctoral, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (2009).⁴ A mi juicio, el estudio del pensador francés le lleva a considerar a la filosofía como una reflexión que pone en cuestión las creencias recibidas mediante un pensamiento claro y distinto.

LA INTRODUCCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA EN MÉXICO

En 1967, Luis Villoro da un paso más allá en su concepción filosófica y se deslinda de la etapa anterior tanto a través de su intervención en una importante mesa redonda organizada para abordar el tema del *Sentido actual de la filosofía en México* (1968). Estas ideas se exponen también en el editorial del primer número de la revista *Crítica*, aunque seguirá haciéndolo después a través de ensayos posteriores como el dedicado a Zea acerca del concepto de autenticidad en *La posibilidad de una filosofía latinoamericana* (1987).⁵

En los dos primeros textos, se trata de rechazar las concepciones personales de filósofos como Caso y Vasconcelos; el estilo de pensamiento basado en el historicismo; hacer un llamado al profesionalismo y la negación de una filosofía presentada como conocimiento de la realidad. Esta ruptura fue drástica. Era un rechazo de Villoro a la concepción que él mismo había seguido hasta el momento que

⁴ Villoro, L. (1963). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* [tesis para obtener el grado de doctor en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM]. <http://132.248.9.195/ptd2015/antiores/0119089/0119089.pdf>

⁵ En este texto, Villoro responde puntualmente a las críticas de Zea en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1968), proponiendo un concepto diferente de autenticidad radicado en la autonomía de la razón y en la congruencia del pensar y actuar del filósofo. Villoro rechaza la autenticidad de la filosofía entendiéndola como una prioridad de lo propio frente a lo ajeno (p. 89) y propone una filosofía rigurosa “que lleva hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones y doctrinas recibidas [...] filosofía clara, precisa, radical y por ello liberadora. Filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa y radical [y por ello] liberadora” (p. 103).

surgía de una necesidad: el cultivo de una filosofía moderna basada en la lógica simbólica; la reflexión sobre el lenguaje y la filosofía de la ciencia. A su juicio, era lo que requería el país en aquel momento en que se suponía que avanzaría a una etapa de desarrollo nueva en la que se convertiría en una potencia media. Esta predicción no se realizó porque las variantes a partir de las cuáles la hizo no se sostuvieron posteriormente. A mi juicio, ello no descalificaba la necesidad de cultivar a la filosofía analítica y sus temáticas en nuestros países latinoamericanos, sin embargo, ya empezaba a aparecer, en el panorama mundial, una reacción en contra del cientificismo y el conductismo en ciencia política, mediante el resurgimiento de la problemática de la filosofía política que suscitó la publicación del importante ensayo de Isaiah Berlin titulado *¿Existe aún la teoría política?* (1983) entre otros. En nuestro país, el cultivo de la filosofía política apareció con fuerza en la década de los ochenta ante lo que se llamó “la transición a la democracia”. Nuestro autor dedicará posteriormente sus mejores esfuerzos al estudio de esta problemática.

Filosofía como sistema o como puesta en cuestión racional de las concepciones recibidas

Pero sigamos registrando el deslinde que hace Villoro de ciertas formas de asumir a la filosofía. En su introducción a la *Antología de escritos de Bertrand Russell* (2004), cuya primera edición es del 1971, Villoro hace una distinción entre filosofía como elaboración de un sistema que deriva en una concepción del mundo y de la vida, susceptible de convertirse en ideología y filosofía como una puesta en cuestión racional de las concepciones recibidas “lucha permanente por la razón libre, contra la convención y el prejuicio disfrazados de doctrinas racionales” (Russell, 2004, p. 7). Esta tesis, de estirpe cartesiana, ha sido sostenida por nuestro autor hasta la actualidad.

Entre marzo de 1973 y abril de 1974, conocimos, una serie de brillantes y esclarecedores artículos periodísticos sobre problemas mundiales, la coyuntura política en México y la educación superior

que posteriormente reunió en un libro denominado *Signos políticos* (1974).

Pero en 1978, en su alocución pronunciada (14 de noviembre) en ocasión de su ingreso a El Colegio Nacional denominada *Filosofía y dominación* (2013), Villoro agrega nuevos significados sobre su concepción de la filosofía y su sentido.

En aquel texto, Villoro se pregunta si la actividad filosófica debe dar paso a la razón científica o a la ideología.

Para responder a esta pregunta, Villoro nos dice que “todo poder constituido ha tratado de legitimarse, primero en una creencia religiosa, después en una doctrina filosófica” (2013, p. 16). La filosofía fundamenta, lo que llama un *pensamiento de dominio*.

Pero la filosofía también es crítica, corrosiva, o como dice Villoro “la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar pensamientos establecidos, no puede menos de ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un *pensamiento de liberación*” (2013, p. 17).

La filosofía ha buscado ser “reforma del entendimiento y elección de vida nueva” (p. 18).

La primera relación que señala es con respecto a la ciencia. La filosofía no puede ya sustituir a la ciencia sino surge cuando la ciencia encuentra su límite. En este caso, la pregunta filosófica inquiere sobre el marco conceptual del que parte el científico para explicar los hechos.

La filosofía en su crítica a la razón implica: primero, el análisis de los conceptos; segundo, “el examen de las razones en que fundan enunciados que expresan nuestras creencias” (2013, p. 21); tercero, deslindar las preguntas que no pueden formularse, ilegítimas de las legítimas. La crítica de la razón (sigo puntualmente la formulación de Villoro) conduce a la nueva formulación de conceptos y creencias.

Se trata dice Villoro, de la “transmisión de una verdad filosófica” que se distingue del adoctrinamiento. “Comunicar una verdad filosófica consiste en abrir la mente ajena para que vea, por sí misma, las razones en que se funda” (2013, p. 22).

Así tenemos tres elementos actuantes de la vida social: la ciencia, la filosofía y la ideología. Por cierto, como se sabe, las relaciones entre estos tres elementos serán motivo de una larga y fructífera polémica

con el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez que se inicia en 1985, mediante su contribución al libro que edité en compañía de Juliana González y Carlos Pereyra, denominado *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (1986) y culmina en 2009 en un libro coordinado por Ambrosio Velasco Gómez titulado *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, con el texto titulado *Ideología y revolución* y que ya no podrá tener respuesta por las condiciones de salud en que se encontraba el maestro.⁶ Muchos de los temas abordados por Luis Villoro en esa polémica encontrarán un análisis detallado y profundo en su libro: *Crear, saber, conocer* (1982). Agregaría aquí que nuestro mundo actual está dominado por las ideologías en el sentido negativo del término porque lo que quiere la estructura de dominio es colonizar por completo el pensamiento de los individuos para no dejar paso a la razón científica y menos aún, a la razón filosófica. La lucha por la ampliación de estos dos tipos de pensamiento, si se complementan mutuamente sin confundirse trabaja para la liberación mientras el predominio de lo ideológico (en el sentido que indicamos) trabaja para la dominación. Es por ello, dice Villoro que, la actividad filosófica es una actividad disruptiva.

Pero la filosofía no se limita a esta función sino señala lo que es la vida buena. En cada filósofo hay una concepción distinta de ella. En ese proceso, el filósofo puede sufrir la exclusión, el martirio o inclusive el éxito a la larga, pero siempre estará el peligro de que su concepción sea desnaturalizada y deformada por los intereses de quienes detentan el poder. Ese fue, por desgracia, el destino del pensamiento de Marx por el estalinismo y sus seguidores.

¿Cómo es esto posible? Se pregunta Villoro

La filosofía es “crítica permanente de la razón”. Preguntar y repre-guntar en un proceso que busca la precisión es su sino.

Pero la actividad filosófica se fija en un discurso y en ese momento puede convertirse en *doctrina*.

Puede o no convertirse en doctrina, diría por mi parte y agregaría que para que esto ocurra, se requieren dos procedimientos: uno es la deformación de una teoría porque normalmente el discurso filosófico crítico contiene elementos que no son aceptables para los que

⁶ He dedicado varios ensayos a esta interesante temática.

detentan el poder y el otro es su reelaboración, adaptación e integración al discurso del dominio. Louis Althusser en su Conferencia de Granada titulada *La transformación de la filosofía* (2021) expone magistralmente esta reelaboración.

Aquí se abre la contradicción y la disyuntiva:

Codificado en su propia germanía –dice Villoro– sellado como un sistema consistente de opiniones, el producto de la razón, separado de su práctica productora, puede manejarse como una “concepción del mundo” creencia común de una escuela, de una “corriente filosófica”, cuando no de un grupo, de una secta. (2013, p. 30).

Aquí podríamos decir que a veces el discurso filosófico se cierra y por ello se presta a que se convierta en doctrina, pero hay discursos filosóficos que se mantienen abiertos a mil interpretaciones y entonces será difícil que se conviertan en doctrina.

Coincido plenamente con la tesis de que la filosofía no debe convertirse en doctrina, pero entonces ¿Cómo podría incidir positivamente en la sociedad? ¿Cómo podrían llevarse a la realidad efectiva los ideales propuestos por la propia filosofía?

Desde la década de los setenta del siglo pasado y ahora con más fuerza, se ha propuesto lo que se ha llamado “filosofía práctica” que implica la puesta en marcha de una serie de concepciones pedagógicas que fomenten desde la niñez la autonomía de la razón; el respeto de las opiniones de los demás y el método dialógico para llegar a conclusiones válidas frente a las formas de la violencia. ¿Hasta qué punto esta práctica está liberada del peligro? No tenemos garantías absolutas, pero implica la práctica del filosofar. Se enseña a filosofar –decía Kant y se enseña a hacer valer el uso público de la razón.

La otra vía es la propuesta de una filosofía de la praxis propuesta por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (1999) o Sánchez Vázquez mediante su *Filosofía de la praxis* (2003).

Villoro dice, en la alocución que examinamos, que si la filosofía se utiliza “como instrumento de cohesión y de dominio [...] la filosofía viene a convertirse en ideología” (2013, p. 33). Aquí el problema sería cómo lograr la cohesión sin que implique dominio. En el centro se encuentran las ideas, los valores, las creencias, las actitudes y sobre todo, la existencia de una democracia radical que permita un consenso consciente.

Villoro termina su exposición de El Colegio Nacional diciendo que la filosofía como pensamiento disruptivo es más necesario que nunca en una época de:

pensamiento homogeneizado, reducido a lugares comunes, enlatado y consumido en grandes cantidades, en esta sociedad de pensamiento manipulado, servicial, fascinado por la fuerza y el poder, en esta época y en esta sociedad, en suma, en que la razón parece haber sido domesticada por el afán de ganancia o de dominio. (2013, p. 37)

No podría estar más de acuerdo con esto ya que en los últimos años este proceso se ha convertido en algo abrumador, al cual debemos agregar las formas de automatización; la cosificación de la vida y la deshumanización.

Finalmente, Villoro reitera que la filosofía no es una profesión “es una forma de pensamiento, el pensamiento que trabajosamente, una y otra vez, intenta concebir, sin lograrlo nunca plenamente, lo distinto, lo alejado de toda sociedad en que la razón esté sujeta” (2013, p. 38).

En efecto, el filósofo tiene que hacer el esfuerzo de ver al mundo de otra manera para poder captar su sentido efectivo y su sentido posible y en esa medida tiene que reflexionar más allá de su circunstancia. La filosofía es “veracidad frente a prejuicio, ilusión o engaño, autenticidad frente a la enajenación, libertad frente a opresión” (p. 38). Hasta aquí el discurso de ingreso al Colegio Nacional.

A mi juicio, en este texto se encuentran las bases de su concepción de la filosofía que pondrá en práctica en *Creer, saber, conocer*, y en donde enuncia el proyecto que seguirá en el futuro y que buscaba responder a la pregunta siguiente: “¿Cómo opera la razón humana, al través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?” (1982, p. 9)

Si tratamos de parafrasear esa pregunta con nuestras propias palabras podríamos decir, por un lado, examinar los mecanismos mediante los cuales se conforma la dominación y al hacerlo, precisar la forma en que podemos cultivar una razón liberadora. En ningún caso es un abandono de la razón como lo hicieron algunas formas de posmodernismo y establecer las formas de preservar a la razón para que no caiga en el canto de las sirenas del poder como dominación.

Vendrá luego su libro titulado, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (1997) en que diferencia el discurso ético del político y sus relaciones posibles a través del estudio de Maquiavelo, Marx y Rousseau y finalmente, hasta ahora, su libro titulado *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (2007).

Hemos tratado de delinear algunas de las notas características del concepto de filosofía de Luis Villoro a través de su brillante y creativa trayectoria; su interés por profundizar sobre un uso autónomo, auténtico y liberador de la razón sobre la base de un profundo compromiso con las mejores causas de México y entre ellas la de los pueblos indígenas. Todo este esfuerzo de Hércules ha convertido a Luis Villoro en uno de los más grandes maestros del pensar en lengua española.

Bibliografía consultada de Luis Villoro Toranzo

- Villoro, L. (1962). *Páginas filosóficas*. Universidad Veracruzana.
- Villoro, L. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México*. Revista de la Universidad de México. UNAM: XXII (5), I-VIII.
- Villoro, L. (1974). *Signos políticos*. Editorial Grijalbo.
- Villoro, L. (1982). *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (1985). *El concepto de ideología y otros ensayos*. FCE.
- Villoro, L. (1986). El concepto de ideología en Sánchez Vázquez. En J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano (Eds.). *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Editorial Grijalbo.
- Villoro, L. (1990). Prólogo. En E. Uranga. *Análisis del ser del mexicano*. Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Villoro, L. (1995). *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*. FCE.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México. El Colegio Nacional. FCE. (Publicado originalmente en 1950).
- Villoro, L. (2002). *El proceso ideológico de la revolución de Independencia. Cien de México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Publicado originalmente en 1953).

- Villoro, L. (2006). *Vislumbres de lo otro. Ensayos de Filosofía de la religión*. El Colegio Nacional. Editorial Verdehalago.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. FCE.
- Villoro, L. (2008). *La significación del silencio y otros ensayos*. (G. Hurtado, Pról.). UAM.
- Villoro, L. (2009a). Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución. En Velasco Gómez, A. (coord.) *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM. (Ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en septiembre de 2005 con motivo del noventa aniversario de Adolfo Sánchez Vázquez.)
- Villoro, L. (2009b). *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. (1ª reimpresión). (Publicado originalmente en 1965).
- Villoro, L. (2013). *Filosofía y dominación*. Discurso de ingreso (14 de noviembre de 1978). *Salutación Antonio Gómez Robledo. Contestación Fernando Salmerón*. El Colegio Nacional. <https://goo.su/609Azxi>

Ensayos consultados de Luis Villoro Toranzo

- Villoro, L. (1949, oct.-dic.). *Génesis y Proyecto del existencialismo en México*. Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Tomo XVIII. (36), 233-244. UNAM. <https://goo.su/OysZ2S2>
- Villoro, L. (1960, abr.-jun.). *Motivos y justificación de la actitud filosófica*. En *La palabra y el hombre*. 2ª. época. (14), 29-40. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/3084>
- Villoro, Luis (1972). Perspectivas de la filosofía en México para 1980. En M. Bravo Jiménez (et al.). *El perfil de México en 1980*. Siglo XXI Editores. 3, 605-617.
- Villoro, Luis (1975). *Lo indecible en el Tractatus*. Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía. 7 (9), 5-39. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4115856>
- Villoro, L. (1987, mayo-junio). *Sobre el problema de la filosofía latinoamericana*. Cuadernos Americanos. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM. 6 (3), 86-104. <https://goo.su/rWRp>

- Villoro, L. (1998). *¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?* Isegoría, (19), 53–59. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1998.i19.130>
- Villoro, L. (2009). Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución. En A. Velasco Gómez (Coord.), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. UNAM. (Ponencias de un coloquio organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en septiembre de 2005 con motivo del noventa aniversario de Adolfo Sánchez Vázquez).

Mesa redonda

- Villoro, L. (1968, enero). *El sentido actual de la filosofía en México*. *Revista de la Universidad de México*. UNAM. XXII (5), I-VIII.

Lecturas recomendadas

- Althusser, L. (2021). *La transformación de la filosofía*. Conferencia de Granada. (J. L. Moreno Pestaña, Ed. y J. C. Rodríguez, Trad.). Universidad de Granada.
- Berlín, I. (1983). ¿Existe aún la teoría política? En *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. FCE. 237-280.
- Gaos, J. (1982). *Obras completas*. Tomo XII. De la filosofía. (L. Villoro, Pról.) Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM. FCE.
- Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (Eds.). (1993). *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM.
- González, J., Olivé, L., Camps, V., Flores Olea, V., Sánchez Vázquez, A., Salmerón, F., Villoro, L., Xirau, R., García de la Sierra, A., Herrera Ibáñez, A., Nathan Bravo, E., Robles, J. A., Saab, S., Balza, J., Bradu, F., Elizondo, S., Lara Zavala, H., Lugo, J. A., Ortega, J., Paz, O. (1994). *Lenguaje, literatura y filosofía: Aproximaciones a Alejandro Rossi: memoria del coloquio celebrado en el mes de febrero de 1993*. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ediciones del Equilibrista.
- Ramírez, M. T. (2011). *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. Siglo XXI Editores.

- Ramos, S. (2005). *El perfil del hombre y la cultura en México*. (3ª. Ed.). Colección Austral. Espasa-Calpe. (Publicado originalmente en 1934).
- Russell, B. (2004). *Antología*. (L. Villoro, Introd., F. Navarro, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Ediciones. (Publicado originalmente en 1967).

La alternativa, de Luis Villoro¹

Cuando el doctor Luis Villoro cumplió 90 años, el Instituto de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo —el cual lleva su nombre— organizó un importante y emotivo coloquio, donde se valoró su obra.²

Del coloquio deseo destacar aquí dos afirmaciones del filósofo: una, expresada al final, con enorme emoción tras recibir un homenaje de los indígenas de Cherán, en la que expresó: “Toda mi obra ha estado dedicada a los indígenas de México”; y otra, de la que nos informó a los participantes, cuando le inquirimos sobre su investigación en curso, fue que elaboraba el libro *La alternativa*.

El año pasado, tras su sensible muerte, se publicó el libro con ese nombre,³ aunque no estoy seguro de que él hubiera deseado su publicación tal como se presenta, pues se formó en dos partes: en la primera se incluyen ensayos independientes (algunos de los cuáles ya se habían publicado) sobre temas como la revolución, la democracia, la pluralidad y el nuevo proyecto; y una segunda, integrada por la correspondencia que Villoro mantuvo con el Subcomandante Marcos en 2011.

Los textos son anteceditos por el prólogo de Luis Hernández Navarro. Lo anterior no significa que estén ausentes el rigor, la profundidad y la pasión de las argumentaciones del autor, pero considero necesario tomar en cuenta textos anteriores, resultado de la larga

¹ Este texto fue publicado originalmente en Vargas Lozano, G. (2016). *La Alternativa*, de Luis Villoro. *Memoria. Revista de Crítica Militante*, (257), 89-92. <https://revista-memoria.mx/wp-content/uploads/2016/03/Memoria-257-web.pdf>

² Ramírez, M. T. (Coord.). (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. Siglo XXI Editores.

³ Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. (L. Hernández Navarro, Pról.). FCE.

meditación del filósofo: *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (1992), *El poder y el valor* (1997), *Los retos de la sociedad por venir* (2007) y *Tres retos sobre la sociedad por venir* (2009), entre otros.

Comentaremos los temas la revolución, la democracia, la pluralidad y el nuevo proyecto del libro *La alternativa* (2015) en el orden en que han sido dispuestos:

Primer capítulo: la revolución

Como sabemos, hasta ahora los cambios históricos se han realizado mediante una *revolución*, pero el concepto es polisémico y merece aclaraciones.

Para Villoro, las revoluciones implican:

un cambio total en la sociedad, que puede manifestarse en varios niveles: en el internacional, en la independencia frente a otras naciones; en el interior de un mismo país, en la relación entre grupos dominadores y dominados. Ésta puede expresarse en los planos social, político y, también, jurídico. (2015, p. 23)

Pero ¿y en lo económico? Aquí encontramos un aspecto que Villoro extrañamente no aborda. Como se sabe, hay revoluciones políticas, ideológicas, tecnológicas, científicas (Kuhn) y hasta filosóficas, pero, a mi juicio, Marx plantea con toda claridad que una revolución en sentido radical implica una transformación cualitativa del todo social formado en su base por un modo de producción, así como por la superestructura jurídica, política e ideológica. El tránsito del feudalismo al capitalismo en Europa implicó “varias revoluciones”: la “gloriosa”, la “industrial”, “la francesa”, y produjo también cambios en los campos del derecho, de la política y, por supuesto, de la vida cotidiana y la conciencia de los individuos (la ideología).

Villoro se refiere al proceso revolucionario de Cromwell, a la Revolución Francesa dirigida por los jacobinos, a la de independencia mexicana; a la rusa de 1917, a la cubana de 1959. Si tomamos el ejemplo anterior, todas quieren establecer nuevas relaciones económicas, políticas y sociales, aunque con evidentes diferencias.

Empero, interesa al autor destacar que también hay revoluciones no violentas: la de Gandhi en India y la de Mandela en Sudáfrica, aun-

que se trata de dos procesos diferentes, pues uno es de independencia y el otro contra el *apartheid*. No se buscó un cambio de sistema económico sino de orden político y jurídico.

Lo mismo ocurre con otros dos ejemplos aducidos por el autor, los de Bolivia y Chiapas. En ambos casos hay que hacer también distinciones porque en el primero se ha presentado una importante transformación política, social y cultural, aunque se mantienen las relaciones capitalistas y se busca consolidar una sociedad posneoliberal; mientras, en Chiapas, se trata de una transformación económica, cultural y social importante con las juntas de buen gobierno, pero limitadas a una zona determinada. En suma, todos estos ejemplos guardan muchas diferencias que es necesario abordar en un análisis más amplio.

Villoro considera que una revolución en sentido moderno es “la racionalización del impulso colectivo originado por una indignación existente en toda una sociedad” (2015, p. 29) que se traduce en un nuevo orden jurídico.

Esto es cierto. Sin embargo, en la tradición marxista encontramos una concepción más compleja, como la que expone Gramsci: una revolución implicaría la formación de una nueva hegemonía. Pensando en el caso de México, diríamos que un bloque histórico logró la hegemonía a partir de la Revolución de 1917 y que inició su fase neoliberal en 1982. Lo que se requiere entonces es construir un nuevo bloque histórico y hegemonía.

Segundo capítulo: la democracia

Villoro opone de manera general la concepción liberal basada en el individualismo; la idea de una sociedad como medio de la realización personal; el acento en los derechos básicos; la competencia y la tolerancia. Frente a esta tradición opone el republicanismo que implica una prioridad de la sociedad; el individuo como producto social; la prioridad de la comunidad y la solidaridad. “El republicanismo expresa el proyecto de una posible comunidad renovada” (2015, p. 38).

En un texto anterior, expone con mayor fuerza sus críticas a la democracia liberal y su apoyo a la democracia comunitaria. Sin embargo, él mismo dice que puede ser factible sólo en comunidades pequeñas y que en un país se requiere una nueva democracia que busque apuntalar a partir de otra versión del republicanismo.

Tercer capítulo: la pluralidad y el nuevo proyecto

En este capítulo, Villoro dice que nuestra sociedad es desigual, con diversas culturas y lenguajes. “La desigualdad se ha profundizado. El tejido social amenaza romperse. La inseguridad ha aumentado en toda la sociedad. Ante la amenaza del narcotráfico, la economía sufre. Frente a esta situación, ¿cuál sería la alternativa?” (2015, p. 39)

La respuesta es que sólo hay una: “un nuevo tipo de nación”, que implicaría un Estado plural y un nuevo tipo de democracia, llamada por él “democracia participativa, republicana”, basada en tres principios: prioridad de los derechos de la comunidad frente a los individuales; realización del bien común fundada en la participación; y búsqueda de consenso.

Villoro dice que en la Constitución de 1824 se instauró el Estado liberal homogéneo. En 1917 se estableció en la Constitución el multiculturalismo (artículo 4o.) pero se mantuvo el Estado liberal. Se requiere configurar un Estado que acepte “una pluralidad de sistemas jurídicos en una diversidad de territorios” (2015, p. 41), a partir de una democracia participativa. Para lograrlo propone la resistencia civil. Sin embargo, afirma, debe evitarse el peligro de la violencia. Se trataría de un movimiento distinto del de una revolución clásica. Este movimiento rechaza la violencia; no se manifiesta en una ideología sino en “una actitud colectiva de rechazo a una injusticia sufrida que podría dar lugar a muchas concepciones” (p. 43).

Los ejemplos serían el zapatismo y los procesos políticos observados en Ecuador, Venezuela y Bolivia. Villoro aduce también los ejemplos de Gandhi, Mandela o Martin Luther King. Villoro insiste en que “contra la violencia del dominador se abre un dilema: el ejercicio de

la no violencia o la reconciliación con el dominador. Sólo entonces se abre hacia el futuro una nueva sociedad reconciliada" (p. 44).

A mi juicio, la política de la no violencia es importante y ha dado sus frutos. En el caso del país, su adopción por el zapatismo fue un enorme acierto; de otra manera, habría sido el pretexto perfecto para que se enfrentaran dos opciones: la aniquilación del movimiento en forma transitoria y dolorosa; o bien, una guerra prolongada por décadas.

En el caso que nos ocupa, podríamos agregar que, al gobierno de Salinas de Gortari, que apenas había firmado el TLCAN, no convenía tampoco ninguna de las dos opciones, y optó por iniciar el proceso de los Acuerdos de San Andrés. Pero frente a este proceso histórico específico en el que la no violencia ha mostrado ser una estrategia correcta, podemos poner el ejemplo del gobierno chileno de Salvador Allende que, a pesar de acceder al poder por la vía democrática, fue objeto de la más cruenta y salvaje intervención por un sector del ejército que impuso la violencia. Por tal motivo consideramos que el uso de la violencia o de la no violencia depende de las circunstancias y que casi siempre es impuesta desde arriba.

En suma, Villoro aboga por un Estado plural que implicaría una democracia radical. Una de sus ideas principales radica en que México (como otros países) es heterogéneo y que las concepciones de los pueblos indígenas desarrollan una cultura diferente de la que predomina en Occidente y que implica una aportación valiosa en tanto que se busca preservar a la comunidad, el respeto de la naturaleza y la búsqueda de la armonía entre el hombre y el mundo, entre otros valores.

Villoro se pregunta por la situación actual en el país y observa que, pese a todos los años transcurridos, subsisten la desigualdad, la falta de justicia y la dependencia del extranjero. Su conclusión es que fracasaron el Estado liberal y su democracia.

La propuesta concreta de Villoro es una "unidad negociada entre los grupos" (2015, p. 56) que luchan por una nueva nación y que implique:

- a) Una nueva forma de democracia republicana.
- b) El reconocimiento de la pluralidad.

- c) La preservación de espacios ecológicos.
- d) Frente al capitalismo individualista, la solidaridad y libertad.

Su tesis es que en el movimiento zapatista se presentan ya democracia directa, oposición a la partidocracia, antiliberalismo y anticapitalismo.

Segunda parte de La alternativa

La segunda parte está formada por un intercambio de cartas entre el Subcomandante Marcos (Sub) y Luis Villoro durante 2011. Las del primero fueron escritas con el estilo que le conocemos: irónicas, críticas, dispersas, metafóricas, con aciertos y exabruptos contrastantes con la prosa pacífica y argumentada de don Luis.

Más allá de ello, Marcos da lugar a frases interesantes: "Si cierta filosofía (siguiéndolo, don Luis: el 'pensamiento de dominio' en contraposición con el 'pensamiento de liberación') relevó a la religión en esa tarea de legitimación, ahora los medios masivos de comunicación han relevado a la filosofía" (2015, p. 64). Diría que, si bien es incontestable el dominio de la ideología mercantilista en esos medios, siempre hay una filosofía detrás, y en este caso se trata del neoliberalismo de Friedrich von Hayek, uno de los gurúes de la oligarquía internacional.

PRIMERA CARTA. ENERO-FEBRERO DE 2011

El Subcomandante describe una serie de situaciones que forman parte de nuestra realidad. Por ejemplo, que:

la irrupción de la guerra en la vida cotidiana del México actual no viene de una insurrección, ni de movimientos independentistas o revolucionarios que se disputen su reedición en el calendario 100 o 200 años después. Viene, como todas las guerras de conquista, desde arriba, desde el poder. (2015, p. 69)

Se refiere a la guerra de Felipe Calderón contra el narcotráfico; y señala cifras. Presupuesto bélico total de 2009: 113 mil millones de

pesos, 15 mil 273 homicidios vinculados al crimen organizado sólo en 2010 y 34 mil en 4 años (hasta 2011). Concluye: "De esta guerra no sólo van a resultar miles de muertos... y jugosas ganancias económicas. También, y, sobre todo, va a resultar una nación destruida, despoblada, rota irremediablemente" (2015, p. 81).

Más adelante, Marcos critica la actitud de los intelectuales y considera que "el pensamiento crítico vuelve a ser postergado" (p. 82).

En la parte cuatro de la epístola aborda el tema "La ética y nuestra guerra". Aquí se vuelve dialéctico: "Incluir la ética como factor determinante de un conflicto traería como consecuencia un reconocimiento radical: el contrincante sabe que el resultado de su 'triumfo' será su derrota" (p. 83).

Aclara que, en el caso del zapatismo, "si perdemos, ganamos; y si ganamos, ganamos" (p. 84).

Habla de una nueva posición que implica no la destrucción del enemigo, sino una lucha por el reconocimiento mediante una vía pacífica y de resistencia.

Villoro, en su repuesta de febrero de 2011, dice que está de acuerdo con que la guerra del gobierno es impuesta desde arriba y producto del capitalismo (por cierto, en sus escritos anteriores no había asumido una posición tan clara). Escribe: "Mientras en el capitalismo rige el individualismo (los sacrosantos derechos individuales), en esta alternativa (el zapatismo) surge otro tipo de valores: valores comunitarios que respetan a la persona en su individualidad y se realizan en una comunidad" (p. 87). Además aborda uno de los temas centrales:

El objetivo no es vencer destruyendo al enemigo, pues en realidad en las guerras no puede hablarse de vencedor o vencido ya que, desde el punto de vista humano, con las muertes, la sangre derramada y la destrucción material, ambos bandos resultan perdedores.
(p. 87)

Aquí se vuelve a abordar el tema de la violencia. Insisto que, desde mi punto de vista, la violencia política no es deseada por los pueblos sometidos a un dominio despótico sino un fenómeno impuesto. Cuando el régimen de Porfirio Díaz impedía toda organización y expresión política de oposición, cuando justificaba la acción criminal de los caciques, cuando ordenaba "mátenlos en caliente" (a los

obreros en huelga), imponía la violencia, y contra ésta no había otra que la contraviolencia: organizarse para combatir ese régimen para derrocarlo. En sentido estricto no había otra opción.

Ahora bien, el problema se ha vuelto más complicado y difícil porque ahora el enemigo cuenta no sólo con armas clásicas, sino con todas las provenientes del uso de las nuevas tecnologías, y para anularlas debería tenerse también una capacidad similar.

Por ello, los pueblos han buscado expresar su descontento en forma masiva y organizada. La gente no tiene a su disposición las armas posmodernas, pero sí puede manifestar su descontento, aunque con el enorme riesgo de la represión (recordemos la terrible masacre mediante la cual se reprimió a la oposición en Egipto).

La guerra no es la primera opción, sino la última cuando todos los demás caminos están clausurados. Mientras se mantengan los derechos de organización y manifestación, los pueblos tienen múltiples formas de limitar, acotar o detener al poder.

Por otro lado, Villoro dice que coincide con Marcos en que “en las guerras no puede hablarse de vencedor o vencido” (2015, p. 87). No estoy muy convenido de ello. En la lucha de Juárez contra los conservadores, quienes tuvieron la audacia de traer a un emperador extranjero para gobernarnos, hubo triunfadores y derrotados. Desde luego, no se trata sólo de vencer sino de “convencer”. Los vencidos deben serlo en el plano militar y, también, en el ideológico y político, pues la nueva fuerza implica una superación de las condiciones de atraso anteriores. Por tanto, aquí hay dos aspectos contrapuestos: una guerra entre dominantes y dominados desde el punto de vista económico, político e ideológico; y una lucha por el reconocimiento de las diferencias (negros contra blancos, indígenas contra no indígenas, hombres y mujeres, etcétera), donde puede haber vencedores, pero si los discriminados pierden, ganan moralmente porque su lucha implica justicia. Creo que aquí se entremezclan dos aspectos relacionados pero distintos. El Sub y Villoro sostienen una concepción imprecisa (curioso en el caso del segundo, quien admiraba la precisión). Éste se halla de acuerdo con esta frase de aquél: “La clave está en que la nuestra es una guerra que no pretende destruir al contrario en el sentido clásico. Es una guerra que trata de *anular el terreno de su*

realización y las posibilidades de los contrincantes (nosotros incluidos)” (2015, p. 88).

Me permito insistir: el tema es bastante complicado y depende de las condiciones histórico-sociales. Sería sumamente positivo que quienes tienen el poder lo cedieran de buen grado a las mayorías, pero lo creo muy improbable. Sin embargo, debe mantenerse como finalidad la instauración de una democracia participativa.

Otra cosa es la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas, de su cultura, sus usos y costumbres, etcétera. Mediante ella lucha si es posible lograr cambios en el sistema. En esta dirección, podemos pensar en el caso de la lucha de los negros en Estados Unidos, efectuada básicamente por el reconocimiento de sus derechos en una sociedad opresiva que tomó la ideología del racismo para justificar su explotación. Incluso hoy comprobamos que en ese país hay un presidente negro. Sin embargo, los negros y los latinos figuran entre los más pobres de dicha sociedad. Tengo la impresión de que en este debate se confunden raza y sexo con la problemática económico-social, aun cuando en la práctica estén entremezcladas.

SEGUNDA CARTA. ABRIL DE 2011

La segunda carta fue enviada por el Subcomandante Marcos a Villoro. El primero cita un maravilloso texto de José Emilio Pacheco: “No somos ciudadanos de este mundo sino pasajeros en tránsito por la tierra prodigiosa e intolerable” (2015, p. 92). El Sub hace gala de sus artificios literarios: “Nuestro propósito es arrojar piedras, bueno, ideas, al estanque aparentemente tranquilo del quehacer teórico actual” (p. 94).

Acto seguido, descalifica al PRI, PAN, PRD y al movimiento de AMLO, que aún no se convertía en Morena. Se reitera la tesis, con la cual está de acuerdo Villoro, de la lucha contra la partidocracia. Creo que aquí se señala un hecho que yo entendería así: la actual oligarquía dominante que desde hace 30 años mantiene el poder económico distribuyó o negoció el poder político entre sus aliados representados en los partidos políticos. Si antes dominaba mediante el partido único (acompañado de otros, meros simuladores), ahora se contenta con sostener una mayoría de senadores y diputados (y

aliados) mediante la cual aplasta a la oposición. En otras palabras: ésta puede gritar, insultar, tomar la tribuna, desgarrarse las vestiduras, pero a la hora de la votación final sobreviene la aplanadora. Así ocurrió en el caso de la aprobación de las muy graves “reformas estructurales”. Por tanto, las refinadas tesis de la “democracia dialógica” propuesta por Habermas, donde ganará el del mejor argumento, resulta aquí una buena broma.

Así que Villoro y el Sub tienen razón en su crítica al fenómeno de la partidocracia como el escenario, pero habrá que decir que los dirigentes de los partidos sólo administran el poder, pues detrás de ellos se encuentran los “verdaderos dueños”. Norberto Bobbio les llama “los poderes tras las urnas”.

Villoro insiste en esta carta en la tesis sostenida en *El poder y el valor* y *Los retos de la sociedad por venir* en la renuncia al poder. Aquí tenemos otro problema: ¿cabe pensar en una sociedad sin poder o poderes en juego? Yo diría que sólo en el mundo de la utopía. Villoro dice:

Conscientes de que la responsable de la injusticia es en último término la voluntad del poder, proclamaron (los zapatistas) que su objetivo no era la toma del poder sino el despertar de la ciudadanía contra el poder. A hacerlo, han abierto una nueva vía, al mostrar que la voluntad de los pueblos organizados va más allá de las elecciones. ¿No es la vía del zapatismo? (2015, p. 106)

Mi pregunta es si en algún sector de la sociedad, incluida la zona zapatista, no se encuentra un entramado de poderes. Lo que ha hecho el zapatismo, a mi juicio, es negarse a formar parte del poder dominante para no ingresar en el juego de la corrupción. Aquí encontramos una clave de importancia, pues hemos presenciado cómo algunas revoluciones que triunfan con los mejores propósitos sucumben ante la corrupción. Villoro, Marcos y Sánchez Vázquez, quien escribió un libro al respecto y no es mencionado por los dialogantes, tienen razón cuando consideran que debe darse prioridad a la ética en la política.

TERCERA CARTA. JULIO-AGOSTO DE 2011

El Sub habla de la situación política de Chiapas, de la carestía económica, de los muertos, de Javier Sicilia y su movimiento por la paz con justicia y dignidad, y de otros temas.

Villoro en su respuesta dice que junto a Víctor Flores Olea y Pablo González Casanova llegaron a una proposición:

1. Garantizar democracia directa más allá de los partidos políticos.
2. Defender la soberanía nacional, las garantías individuales y los derechos sociales y comunitarios.
3. Reconocer y apoyar los derechos de los pueblos indios y sus autonomías.
4. Impulsar la educación, la salud pública y la seguridad social.
5. Impulsar el ejercicio de la ética al lado de la política (2015, p. 125).

Esta propuesta me parece muy importante, pero ¿qué responde el subcomandante? Nada sobre esto. Mucho de otras cosas. (octubre-noviembre de 2011.)

RESPUESTA DE VILLORO, EN ENERO DE 2012

Se habla de Tomás Segovia, del comandante Moisés y del zapatismo, movimiento puesto de ejemplo como uno de justicia, libertad, democracia y dignidad *para todos*.

Reitero: el libro que comentamos, pese a su carácter fragmentario es muy importante, pues toca los temas fundamentales de la coyuntura política actual. Villoro ha puesto algunas piezas para armar el rompecabezas nacional de la izquierda en México, pero se requiere continuar la reflexión para integrarlo.

Más allá de una visión apesadumbrada, diríamos que muchos movimientos en el país luchan por reivindicaciones específicas, múltiples intelectuales piensan y trabajan en diversos aspectos que requieren solución en la actualidad y hay distintas fuerzas políticas opositoras en todas partes, pero el gran problema radica en la dis-

persión y la desunión. Mientras estas fuerzas no coincidan en una plataforma común, no podrán detenerse el deterioro y la crisis en que nos encontramos.

Bibliografía

- Ramírez, M. T. (Coord.). (2014). *Luis Villoro. Pensamiento y vida*. Siglo XXI Editores.
- Vargas Lozano, G. (2026). Democracia republicana y comunitaria en Luis Villoro, en A. Valero Pie (Coord.), *Herencias y rupturas. Aproximaciones a la vida y la obra de Luis Villoro, a cien años de su nacimiento*. El Colegio Nacional; IIF-UNAM.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. El Colegio Nacional. FCE.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. FCE.
- Villoro, L. (2009). *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralismo*. Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. (L. Hernández Navarro, Pról.). FCE.



Este libro es un producto de muchos años de investigación del autor, profesor titular de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la UAM-I, sobre la evolución de la filosofía mexicana. En él se recoge, en primer lugar, el inicio de la modernización educativa con la introducción del positivismo por Gabino Barreda en la «República restaurada». Aquí, por primera vez, se aborda al positivismo como un paradigma que se inicia en el periodo juarista y se extiende más allá de la Revolución mexicana a pesar de sus contradicciones y distorsiones ideológicas. Se reflexiona también sobre los críticos de dicho paradigma por parte de los miembros del Ateneo de la Juventud, aunque también se busca situar críticamente, el lugar de dicha reflexión, al borde del estallido de la Revolución Mexicana. Más adelante, en la tercera década del siglo XX, se analizan tres procesos significativos: la propuesta de Samuel Ramos en torno a una filosofía del mexicano y se le contrasta con el análisis de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*; luego se lleva a cabo una evaluación de la polémica entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano sobre la educación socialista y por último, se analiza la valiosa aportación del filósofo transterrado José Gaos como el impulsor de la investigación decolonial sobre nuestro pensamiento. De igual manera, se estudia la polémica que se lleva a cabo entre Luis Villoro y Leopoldo Zea sobre la existencia de una filosofía latinoamericana y en esa dirección, se incluye un ensayo sobre el debate en torno a la identidad y autenticidad de nuestra filosofía en el que se contrastan la tesis de Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y las de Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más*. Finalmente, se lleva a cabo una amplia y detallada valoración de las aportaciones de lo que el autor considera, dos de nuestros más grandes filósofos del siglo XX: Adolfo Sánchez Vázquez y Luis Villoro.

Todos estos ensayos pretenden contribuir a la configuración de una historia de la filosofía mexicana, que infortunadamente no existe hasta ahora en un sentido amplio y profesional. El autor considera que existe una muy rica tradición filosófica en nuestro país que debe ser estudiada destacando su interrelación con los movimientos históricos y culturales, así como en su trascendencia internacional.