



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribuciones@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

¿Hay una obligación social de la filosofía mexicana?

Patiño-Palafox, Luis Aarón

¿Hay una obligación social de la filosofía mexicana?

Contribuciones desde Coatepec, núm. 32, 2017

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28160495007>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

¿Hay una obligación social de la filosofía mexicana?

Is there a social obligation of Mexican philosophy?

Luis Aarón Patiño-Palafox *

Universidad Nacional Autónoma de México, México

lapp1979@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28160495007>

Recepción: 21 Noviembre 2017

Aprobación: 14 Mayo 2018

Publicación: 30 Noviembre 2019

RESUMEN:

Este artículo presenta un análisis de diversas posturas en torno a la naturaleza y las funciones de la filosofía mexicana que se derivan de su profesionalización suscitada hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta. Al retomar las voces de filósofos como Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Gabriel Vargas, a la par de la relectura de los diagnósticos sobre la filosofía publicados en 1968 y 1980, se busca fundamentar una visión de la filosofía desde la defensa del compromiso social que tiene o puede tener.

PALABRAS CLAVE: Filosofía mexicana, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Compromiso, Sociedad.

ABSTRACT:

The following article presents an analysis of various positions on the nature and functions of Mexican philosophy, derived from the positions on the professionalization of philosophy raised in the late 70's and early 80's. Retaking the position of philosophers such as Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Gabriel Vargas, along with the rereading of the diagnoses on philosophy published in 1968 and 1980, the present work seeks to ground a vision of philosophy from the defence of social commitment it has or could have.

KEYWORDS: Mexican Philosophy, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Commitment, Society.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, dada la situación de la filosofía en el ámbito educativo, resulta fundamental plantearnos su papel dentro de la sociedad, sus funciones y aportaciones al desarrollo de México.¹

La discusión sobre una función específica o papel de la filosofía mexicana en el crecimiento de nuestro país no es nueva. Se ha planteado en distintos momentos relacionados con las polémicas sobre los planes de estudio o lo que se denomina como el *estado actual* de la filosofía de cada época. Este debate puede ubicarse de manera más precisa en dos momentos concretos: los años 1968 y 1980.²

El primer momento es definitivo en la dirección de los estudios filosóficos en el mundo universitario nacional. Este debate se dio en agosto de 1967 y se publicó en la *Revista de la Universidad de México* en enero de 1968. En la mesa aparecían las posturas de los principales filósofos de la época: Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Abelardo Villegas y José Luis Balcárcel.

Algunos de estos filósofos han sido determinantes para entender la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo XX, aunque considero que Zea y Villoro son los que más han influido en ella: Leopoldo Zea, al ser decisivo en el desarrollo de la filosofía latinoamericana, de la cual es un referente obligado; mientras que Luis

NOTAS DE AUTOR

* LUIS AARÓN PATIÑO-PALAFox. Doctor en Filosofía por la FFyL UNAM. Profesor en la Licenciatura en Filosofía en la FFyL UNAM y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su línea de investigación es la Historia de la Filosofía en México y Latinoamérica, además de la divulgación filosófica. Es autor del libro *Juan Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* (México, 2007 y 2013) y diversos artículos y capítulos de libro. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, además de ser miembro de la Asociación Filosófica de México.

Villoro lo es para la filosofía analítica y la filosofía política de finales de siglo XX y principios del XXI, temas sobre los cuales su obra es igualmente un gran referente.

El segundo momento puede considerarse más bien de revisión de los resultados de la filosofía académica hasta ese periodo, muy cercano al primero pero con mayor perspectiva de los efectos de la discusión anterior y con la inserción del marxismo, quizá la otra gran corriente desarrollada hasta entonces.³

Este trabajo analizará ambos momentos tratando de construir y discutir una visión general, además de sus consecuencias para la filosofía académica posterior, base del presente estudio.

EL DEBATE POR EL ESTADO DE LA FILOSOFÍA A FINALES DE LOS SESENTA

Respecto al debate mencionado, debe destacarse que la discusión fundamental se dio entre Zea y Villoro, compañeros de grupo en sus años del Hiperión entre 1948 y 1952, junto a otros filósofos como Emilio Uranga, Jorge Portilla y Fausto Vega. Posterior a esta época, Zea aparecería como defensor de la tradición filosófica mexicana y latinoamericana, y Villoro, de la profesionalización y tecnificación de la filosofía en un sentido analítico, como se vio en su obra posterior y en las críticas que desde varios espacios dio sobre el estado de la filosofía mexicana.

Lo interesante de la discusión no era solo la defensa que cada uno hacía de su postura sino también aquella respecto a la otra corriente en discusión. En una tendencia que pervivió por años en la academia filosófica mexicana, Villoro negaba tajantemente la idea de que hubiera una tradición filosófica mexicana que fuese traicionada o dejada atrás por la tecnificación de la filosofía que se iniciaba con la analítica. Para el autor de *Creer, saber, conocer*, los filósofos mexicanos, lo mismo Antonio Caso, Vasconcelos y la filosofía de lo mexicano –de la que él mismo fue parte–, no habían dejado una escuela a causa de una supuesta falta de rigor, lo cual le parecía la única respuesta a la acusación de una carente profundidad y originalidad de la filosofía mexicana que le precedía.

Peor aún, para Villoro, en general, la filosofía en Latinoamérica había sido una colección de continuas concepciones personales de mundo en vez de sistemas, lenguajes o conceptos aceptados universalmente, aspiración de la nueva concepción filosófica que defendía.

La propuesta de Villoro requiere ser analizada con más detalle, debido a que se basa en afirmaciones que deben, al menos, matizarse. La propuesta partía de una perspectiva filosófica que presuponía una universalidad de conceptos y problemas, sobre todo cierta neutralidad en el pensamiento filosófico; en otras palabras, se trataba de una visión donde la filosofía no debía entenderse desde puntos de partida personales o aspectos subjetivos que estorbarían el carácter universal y *riguroso* del pensamiento filosófico.

Un primer punto a discutir es que a lo largo de la historia de la filosofía no hay sesgos de subjetividad e historicidad en los planteamientos de los grandes autores de la filosofía occidental. No obstante, por ejemplo, la filosofía de Hegel, reconocida como una de las más importantes de la tradición alemana y europea, dentro de su sistema, principalmente en su filosofía de la historia, muestra no solo una visión claramente eurocéntrica de la historia sino una germanista.

Pensemos en otros ejemplos, ahora de la filosofía griega en la que sin duda permearon aspectos históricos y biográficos de autores tales como Platón y Aristóteles. ¿Cómo entender las dudas de Platón sobre la democracia sin la muerte de Sócrates? ¿O su disputa con los sofistas, por la idea de cobrar la enseñanza, sin sus orígenes aristocráticos, los cuales le permitieron ver en el saber una actividad ajena al lucro? ¿Cómo entender la visión sobre la esclavitud planteada por Aristóteles sin la pertenencia a una cultura como la griega, y las divisiones entre griegos y *bárbaros*?

Esto podría aplicarse a una buena parte de la tradición filosófica si se enfoca de una manera distinta a la de un mero análisis de conceptos. Debemos considerar lo que afirmaba Villoro en relación a la función esencial de la filosofía: clarificar conceptos y alejar a la filosofía mexicana de sus características previas, como el ensayo filosófico o literario:

No podría verse en este cambio una nueva ruptura con una tradición propia? Para emplear el lenguaje de Samuel Ramos, ¿no estaríamos ante otra forma de “imitación” de filosofías ajenas? Confieso que no encuentro mucho sentido a estas preguntas. No puede hablarse de ruptura con una tradición propia, porque sencillamente en México no existe una tradición filosófica actualmente vigente. La hay, sin duda, en el campo de ideología política, pero no en el de la filosofía. Los filósofos de nuestro país no han constituido una escuela. ¿Quién sigue actualmente el “monismo estético” de Vasconcelos o el “existencialismo de la caridad” de Antonio Caso? Tampoco la corriente de “filosofía de lo mexicano” formó una escuela, porque no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo. Lo interesante sería preguntar: ¿por qué esto es así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de suficiente profesionalismo (Zea, Villoro, Rossi, Balcárcel, Villegas, 1968: III).

Más adelante, en una línea similar, dice Rossi:

Lo cual no debe de ser motivo de extrañeza ya que, salvo excepciones muy ilustres, nuestros historiadores han considerado y juzgado a la filosofía mexicana poniendo el acento más en sus aspectos ideológicos y culturales que en sus posibles aciertos o defectos filosóficos. En cambio, la tradición filosófica que dominó y que sí tuvo éxito histórico en la vida de nuestra Facultad, y en la vida filosófica del país, fue la representada –con todas las diferencias que haya entre ellos– por la Trilogía (o Trinidad) compuesta por Caso, Vasconcelos y Ramos. Y me atrevo a pensar que ellos son, claro está que en el plano puramente teórico, los responsables o los animadores, por su ejemplo sostenido a lo largo de muchos años, de la pobreza técnica a la que aludí hace un momento –mal crónico de nuestra filosofía (Zea et al., 1968: IV).

Recordemos que el propio José Gaos había subrayado en sus trabajos *En torno a la filosofía mexicana y Pensamiento en lengua española* cierto carácter de la filosofía en lengua española (1990). La pedagogía, la literatura, el ensayo y la ideología política fueron algunas de esas manifestaciones principales del quehacer intelectual de muchos de los representantes de la filosofía mexicana e hispanoamericana, por lo que llama la atención que Villoro, que se había formado con el filósofo español, se distanciara de la visión de su maestro.

Por otro lado, Samuel Ramos postuló, aunque de manera muy rápida, que “tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía, no consistía en la mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico” (1990: 101). La idea no fue explicada a profundidad por el autor, tal vez porque se derivó de la *Historia de la filosofía en México*: estudio que analizaba a la par la filosofía, la historia y la problemática social del país, lo que daba a las ideas filosóficas y sus autores un perfil predominantemente concreto, en mayor medida que el de una reflexión meramente abstracta. A todas luces se trataba de una visión filosófica distinta de la defendida por Villoro.

La polémica no terminó, y en 1969 Leopoldo Zea publicó *La filosofía americana como filosofía sin más*,⁴ que fue una respuesta a los planteamientos expuestos en 1968, y una confrontación con la postura de Augusto Salazar Bondy respecto a la existencia de una filosofía americana (Zea, 2012).

Desde otra perspectiva, Zea enfatizó que el desarrollo de la filosofía mexicana se dio de la mano de la acción social, por lo que, con buenas razones, los filósofos mexicanos fueron considerados como pensadores o ideólogos –idea similar a lo postulado por Ramos y Gaos en sus respectivos estudios sobre la historia de la filosofía en México–. Sin embargo, esta característica resultó de la propia circunstancia y la necesidad de construir un país, de manera que una especialización y profesionalización estrictamente academicista no tuvo lugar. Para finales de los sesenta, esto último pareció ser la próxima meta, como lo evidencia esta discusión.

Lo anterior debe verse con detalle, pues hay más de un matiz que separa las posturas de Villoro y Zea. Uno de estos matices es la interpretación del pasado filosófico nacional, que para Villoro, el de la época analítica, se mostraba defectuoso y carente de rigor, incluso con un tono de acusación. Por otra parte, Zea consideraba que la filosofía mexicana había retrasado su profesionalización a causa de necesidades más acuciantes; no obstante, para Zea la profesionalización en proceso tampoco significaba ver el pasado como una época de nulo rigor filosófico. Dicha orientación lo separa de Rossi y Villoro.

Con el tiempo, Zea desarrolló no solo una filosofía que partía de la circunstancia y la problemática social como fundamento de la reflexión, también dio forma a una filosofía que cuestionaba abiertamente el

eurocentrismo de mucha de la filosofía occidental y su vanagloriosa idea de ser la única filosofía por derecho propio.⁵

Para Zea, la negación del estatus filosófico del pensamiento de una cultura significaba la negación de la humanidad en conjunto. Esto explica que Zea partiera de la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda e interpretara esta polémica a modo de afirmación o negación de la humanidad, de las sociedades americanas frente a la cultura europea.⁶

Aceptar que se requería una profesionalización de la filosofía, como lo afirmaba Villoro, significaba que antes no había una filosofía profesional, o que la forma en que se desarrolló este pensamiento era débil y carente de rigor. En suma, era admitir un único criterio para medir todo el desarrollo filosófico previo: el analítico.

En términos filosóficos esto representaba una nueva postura –tal como se hizo con el positivismo– que negaba la historicidad de las ideas y asignaba criterios pretendidamente universales a todo el pensamiento. Solo bajo esta universalidad abstracta y sin referentes, y contextos concretos se puede suponer que la función de la filosofía es la de clarificar conceptos –por más que Rossi insistiera en que esta capacidad sería un arma poderosa para desmitificar falsas ideologías; es decir, para explicar la manera en que esto afectaría nuestra percepción de la realidad–.

Esta idea seguiría a Villoro incluso en otras obras, pues planteó una diferencia tajante entre filosofía e ideología, como si la primera fuese ajena a componentes ideológicos y subjetivos, y la segunda fuera por sí misma cuestionable. En la discusión filosófica contemporánea, por ejemplo, el tema de las ideologías se ha vuelto relevante. Basta pensar en la forma en que el esloveno Slavoj Žižek, quizá el más famoso filósofo en el mundo actual, ha retomado el tema de las ideologías, y ha puesto en la mesa la discusión sobre la politización de la economía, además de proponer una revalorización de las ideologías como parte de una lucha contra los peores vicios de las sociedades neoliberales.

Pareciera entonces que lejos de requerirse la neutralidad en la discusión política estamos ante la necesidad de dejar atrás la idea de que algunas filosofías del siglo XX se impusieron a sí mismas. De lo anterior, en filosofía, lo dicho por Villoro y Rossi es tan solo una postura entre otras posibles, y sería mejor pensarla así, sin eludir sus consecuencias.

EL LEGADO DE LA DISCUSIÓN

Bien podemos considerar lo ya antes mencionado como una de las polémicas más definitorias de la filosofía mexicana de la segunda mitad del siglo XX. En 1980, Gabriel Vargas analizó la polémica, haciendo un juicio tanto de los aportes de la filosofía analítica como del latinoamericanismo, que para entonces se habían consolidado como posturas filosóficas en nuestras academias.

Es relevante que uno de los textos de partida de Vargas fue el artículo de Luis Villoro (1972) “Perspectivas de la filosofía en México, para 1980” cuyo periodo abarcó de 1972 a 1980, por lo que la cercanía entre este diagnóstico y las discusiones ya analizadas no es casual. Había una polémica que rebasaba los espacios frontales de discusión hasta llegar a las publicaciones de los participantes, y a las de otros observadores, como el propio Vargas Lozano.

Los resultados que se esperaban en el diagnóstico de Villoro no variaban mucho de lo afirmado en 1967, dado que solo se acentuaban algunas de esas ideas. Eso generó las siguientes expectativas en Villoro (1980):

1. Desinterés por la filosofía de lo mexicano.
2. Conclusión del periodo de preocupación por la realización de una *filosofía genuina latinoamericana*.
3. Finalizará la tendencia metafísica especulativa.

4. El ejercicio de la filosofía adquirirá una cierta neutralidad, pero será terrible como arma crítica en contra de las ideologías mistificadoras, por su precisión, rigor y fundamentación racional.

Respecto al primer punto, el desinterés por la *filosofía de lo mexicano* sucedió, efectivamente, pero esto no puede verse como una casualidad sino más bien como una consecuencia de la propia postura de Villoro y la filosofía que representaba. Hay una razón muy clara, y es que la aparición de un tema específico en la discusión filosófica está mediado por la enseñanza de la filosofía y los planes de estudio en operación; es decir, son los propios académicos quienes, en cierta forma, dictarían los temas y problemas en discusión, ya sea mediante coloquios, congresos, seminarios, publicaciones o hasta en el aula.

Cabe preguntarnos ¿cómo va a tener un lugar académico la *filosofía de lo mexicano* si los propios maestros de filosofía no la toman como tema de discusión y hasta le niegan su valor filosófico? La respuesta parece más que obvia. Sin embargo, hay que mencionar que el tema retomó fuerza a principios del siglo XXI, en parte por la relectura que hizo Guillermo Hurtado, en parte porque fue recuperado en reediciones de la obra de Uranga,⁷ y por la recepción tan abierta que tuvo en los estudiantes. Incluso se han hecho tesis sobre este tema,⁸ algunas de ellas han llegado a ser libros, como es el caso de *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* (2018) de José Manuel Cuellar.

El segundo punto es mucho más problemático. Considero que no concluyó el periodo de preocupación por la realización de una filosofía latinoamericana sino que se desarrolló en otra vía y lejos de la órbita de la escuela de Villoro. Sin duda, autores como Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti dieron continuidad a la escuela latinoamericanista, la cual tiene entre sus representantes a Mario Magallón cuya extensa obra es seguida y estudiada por alumnos y profesores, por lo que podemos hablar de que ha formado escuela.

Desde una perspectiva actual el tercer punto es todavía más débil, ya que lejos de decrecer el interés por la metafísica, este ha aumentado. La metafísica es una de las líneas que más presencia tiene en las academias mexicanas tanto en los programas de licenciatura como en los de posgrado, en publicaciones como en congresos o coloquios, y demás.⁹

El cuarto punto parcialmente es atinado, por tanto requiere un análisis más detallado pero al mismo tiempo genera una serie de problemas muy complejos para entender el estado actual de la filosofía.

Villoro afirmaba que la filosofía entraría en un estado de cierta neutralidad, pero iba a ser terrible como arma crítica en contra de las ideologías mistificadoras, por su precisión, rigor y fundamentación racional. ¿Qué se entiende por *cierta neutralidad*? La nula adscripción a alguna ideología política, aunque no respecto a alguna corriente filosófica.

De ser oportuno lo anterior, la filosofía no se comprometería con alguna corriente pero tendría una función clarificadora de sus conceptos y contenidos, lo que permitiría, como nos dice Villoro, detectar las fisuras argumentativas de cualquier postura. En otras palabras, se estaría juzgando la veracidad de cada corriente; sin embargo, esto solo implica decir algo de manera negativa o hacer crítica de ello. Esa *cierta neutralidad* permite acercarse a una teoría u obra de manera objetiva, pero parecería dejar a la filosofía como mera comentarista de teorías y autores; es decir, la producción filosófica se centraría en trabajos monográficos y no en una producción propia con una postura definida, en ocasiones común a otras teorías, y en otra, confrontada con ellas.

Esto último debe tomarse en cuenta si notamos que hay una recuperación de la polémica como método de estudio y postura filosófica, sobre todo para los estudios de filosofía mexicana. Algunos ejemplos son los trabajos recientes de Ambrosio Velasco y, de alguna manera, los trabajos de Carmen Rovira, aunque como parte del método de la historia de las ideas.

Podemos decir, entonces, que si bien el resultado de esta neutralidad filosófica ha creado trabajos sólidos desde el punto de vista metodológico y argumentativo, filosóficamente hablando, muy profesionales, también

ha generado una serie de trabajos que en ocasiones solo tratan teorías y autores filosóficos, esto es, una filosofía de comentario que gira sobre sí misma.

Por supuesto, estoy haciendo una generalización que no abarca cada caso de publicaciones filosóficas desde la época de Villoro, pero permite pensar en un perfil general. Si quisiéramos plantear un contraste con este tipo de filosofía, es justo a partir de la propia tradición filosófica mexicana que la postura de Villoro descalificaba, y que dio trabajos tan importantes como los de Ramos o los de Caso sobre la cultura y sociedad mexicana.

Podríamos discutir la neutralidad y postulados de la teoría del complejo de inferioridad desarrollada en *El perfil del hombre y la cultura en México* o temas específicos de *El problema de México y la ideología nacional*, pero no la relevancia de los temas analizados en ellos ni su lugar como obras fundamentales en nuestra producción filosófica.

Al balance que Gabriel Vargas hizo, se agregó el marxismo a las principales corrientes filosóficas en México durante los setenta. No examinaré a detalle todo el contenido de dicho trabajo, pues requiere una revisión minuciosa para agotar sus vetas, y creo que es mejor hacer una lectura a cabalidad para analizarlo correctamente.

El otro punto que nos concierne es la actualidad del problema que en general hemos definido como *estado actual de la filosofía*. Considero que cada balance hecho hasta ahora sobre la filosofía en México conlleva de manera implícita una reflexión sobre el cómo y el para qué hacer filosofía en nuestro país; es decir, una postura propia del autor sobre los problemas analizados y una propuesta implícita ante ellos.

EL PARA QUÉ DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XXI

Por supuesto, una afirmación como *estado general de la filosofía* implica matices entre distintas corrientes dentro de la filosofía, tipos de universidad en donde se desarrolla –pública o privada–, publicaciones, formación y perfil intelectual de los autores, intereses personales e incluso convicciones políticas y sociales que determinan la postura de cada intelectual. Sin embargo, se puede hablar de un núcleo al que llamaremos filosofía profesional, que avanzó en especialización de los setenta a nuestra época, y que ha cambiado en algunos aspectos pero se ha mantenido en otros. No obstante, esto no quita importancia a la pregunta sobre ese estado filosófico.

Lo hasta ahora estudiado, el tema de la presente reflexión sobre una obligación social de la filosofía mexicana y en general de la filosofía debería llevarnos a la siguiente pregunta esencial ¿para qué hacemos filosofía?

Tenemos por toda la república escuelas en formato público y privado dedicadas a nuestra disciplina; se enseña tanto en nivel superior como en nivel medio, incluso en posgrado; hay proyectos de difusión llevados por diversos grupos estudiantiles, publicaciones especializadas, programas de posgrado y múltiples congresos, nacionales e internacionales dedicados a ella. Parece ser su mejor época.

No obstante, el tema capital que surgía de las discusiones de finales de los sesenta sigue intacto. Si hoy nos preguntáramos por el estado actual de la filosofía en México, la respuesta no es tan clara como pareciera arrojar lo que hemos analizado con anterioridad.

Me atrevería a decir que el estado actual de nuestra disciplina es bueno solo hasta cierto punto. Las décadas de profesionalización que permitió el siglo XX y lo que va del XXI han generado una cantidad grande de filósofos profesionales que tienen una formación sólida; pero si enfocamos la cuestión de su enseñanza en los niveles previos al superior, y en concreto en el nivel medio, vemos que va en descenso en los sistemas educativos de diversos países.

En México, La Reforma Integral de la Educación Media Superior (RIEMS) es un caso paradigmático de la situación de la disciplina en el sistema educativo. Sabemos que en España y en Japón hay un recorte de las

materias filosóficas en sus sistemas educativos, por lo que no puede hablarse de un entorno complejo para la filosofía únicamente en México, al contrario, está pasando en otros países al mismo tiempo.

Este tipo de reformas genera diversos impactos para el desarrollo de la filosofía profesional de nuestro país, no solo en la parte estrictamente académica y formativa de los alumnos, que es quizá el problema más grave si partimos de la importancia de la filosofía en la formación de una ciudadanía desarrollada y acorde a las necesidades del mundo del siglo XXI.

Hay también un impacto económico y profesional que hace que la filosofía tenga cada vez menores espacios de desarrollo y sea paulatinamente una carrera mal situada en el mundo laboral. El cual es sin duda un factor de gran relevancia para la toma de decisión profesional de los estudiantes que pasan de los sistemas de enseñanza media superior a las diversas universidades. Peor aún, implica una difícil colocación laboral de los egresados de filosofía o su ubicación en trabajos distintos a su perfil. En ambos casos, si bien los egresados pueden aplicar muchos de los conocimientos de la carrera, esto abre otro problema de suma complejidad: la preparación de los estudiantes para el mundo laboral actual, y no solo para la docencia e investigación, que son los campos de formación y principal foco de atención de las licenciaturas actuales.

Otro aspecto fundamental para entender la situación de la filosofía actual es su presencia mediática en una sociedad atravesada por las redes sociales, las comunicaciones, y una relevancia sin precedentes de la presencia en estos medios que representan el espacio de discusión pública.

En este sentido, su papel es preocupante, pues es un casi no-papel, salvo por excepciones: algunas participaciones de filósofos en medios de comunicación tales como la radio, la prensa o las redes sociales, pero muy pocas en realidad, prácticamente nulas si se compara con el desarrollo académico alcanzado en las últimas décadas. Esto debe llevarnos al planteamiento inicial de la reflexión. El proceso mediante el cual los filósofos se consolidaron como profesores-investigadores –profesionales de una filosofía rigurosa– ha conllevado a la pérdida del filósofo como intelectual o ideólogo; ese que Zea describía en el debate de 1967, y que había sido el perfil de los grandes filósofos de la tradición mexicana, presentes en múltiples aspectos de la vida intelectual nacional.

La filosofía, paralelo a su desarrollo profesional, ha pasado por un déficit de popularización y presencia social: ¿tiene deberes sociales la filosofía? ¿Está o no obligada a repercutir socialmente? Si la respuesta es afirmativa ¿de qué manera? ¿Es una herramienta ordenadora de saberes y conceptos o es la raíz de ideologías de efecto social, independientemente de la corriente que cada profesional siga?

Para responder es necesario partir de que la mayor parte de la investigación filosófica de nuestro país es financiada por la sociedad, ya sea por medio de los sistemas de becas o los apoyos a la investigación tanto a alumnos como a profesionales del área.

Por sí misma, esa razón debe convertirla en un saber útil a la sociedad y no un simple trabajo de acumular conocimiento híper-especializado cuyas problemáticas no tienen un papel claro en la construcción de la sociedad y giran sobre sí mismas buena parte del tiempo. Esto implica una revisión de lo que son los problemas relevantes y los problemas que solo son parte de la historia de la filosofía, o bien comenzar a discutir como tema principal el papel de la filosofía en el ámbito público y su relevancia nacional, tanto en la educación como en los problemas más acuciantes del país.

Tomando como punto de partida la realidad nacional y sus problemas cada vez más complejos, me parece claro que la filosofía debe poner como eje de discusión nuestra realidad, pero no como cuestión circunstancial, más bien como eje fundamental de desarrollo, pues no podemos pensar en una filosofía completa si esta no deja propuestas para responder a su propio contexto y sociedad.

CONCLUSIÓN

Si hacemos un diagnóstico duro de la filosofía de nuestra época, veremos que la sociedad ha ido más rápido que la filosofía y ha planteado problemas a los que ni el modelo de enseñanza por doctrinas filosóficas ni la

profesionalización a finales de los sesenta bastan para responder. Globalización, tecnología, mayores brechas entre el primer y el tercer mundo, violencia, y demás son hechos que deben estar en la agenda de toda la discusión filosófica contemporánea.

Considero que paralelo a los temas propios de investigación de cada profesional de la filosofía –que son permitidos por la libertad de cátedra, y son necesarios– deberían existir aportes obligados a una discusión sobre los problemas sociales más importantes, lo que a su vez debería ser una norma a seguir, no una labor ocasional.

No se trata de nada que no venga implícito a la tradición filosófica mexicana que desde principios del siglo XX dio pie al surgimiento de la Escuela de Altos Estudios, continuada por filósofos como Samuel Ramos o José Vasconcelos, por mencionar a algunos.

Se trata de una vocación filosófica de principios del siglo pasado, e incluso desde antes, desde el siglo XVI y a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Más aún, el siglo XIX fue un ejemplo de la visión social de la filosofía, de manera tal que resulta imposible entender dicho siglo sin la presencia de la filosofía y el proyecto educativo nacional.

El siglo XX no fue la excepción, y la introducción de una educación filosófica independiente de un proyecto político nacional tampoco la desvinculó de un deber social. Basta para ello recordar las palabras de Justo Sierra, fundador de la Universidad Nacional, origen de la filosofía profesional de nuestro país, es decir, nuestra tradición filosófica, a veces cuestionada y a veces afirmada, según el caso, pero siempre presente en el desarrollo de nuestra labor filosófica, independientemente del área a la que nos dediquemos.

Estamos en un momento de clara definición del futuro de la filosofía mexicana, entendida en un sentido amplio. Estamos ante el reto de encontrar el sitio de este campo del conocimiento en un mundo que le es adverso, y que se ha transformado más de lo pensable en décadas anteriores. La filosofía debe redefinirse ante las nuevas exigencias de la sociedad e ir mucho más allá de reflexiones sobre sí misma, aunque sin ser una mera copia o asimilación acrítica de lo que se hace en otros lugares. Podemos y debemos hacer una filosofía mexicana actual y sólida que sea una herramienta fundamental para entender nuestra realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cuellar Moreno, José Manuel (2018), *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 161 pp.
- Gaos, José (1990), “Pensamiento en lengua española”, en *Obras completas*, tomo VI, México, UNAM, 419 pp.
- Ramos, Samuel (1990), “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas, tomo II*, México, UNAM, 242 pp.
- Vargas Lozano, Gabriel (1980), “El sentido actual de la filosofía en Hispanoamérica”, *Dialéctica*, año V, núm. 9, Puebla: Escuela de Filosofía y Letras de Universidad Autónoma de Puebla, pp. 81-109.
- Villoro, Luis (1972), “Perspectivas de la filosofía en México, para 1980”, en *El perfil de México en 1980, Sociología-Política-Cultural*, México, Siglo XXI, pp. 605-617.
- Zea, Leopoldo, Luis Villoro, Alejandro Rossi, José Luis Balcárcel, Abelardo Villegas (1968), “El sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. V, México, UNAM, enero, pp. I-VIII.
- Zea, Leopoldo (2012), *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 168 pp.

NOTAS

- 1 De forma paralela a esta discusión aparece el tema de la enseñanza de la filosofía en el país –y en general, en la vida pública e intelectual–, ya sea desde el siglo XVI o desde el México independiente.
- 2 Por otra parte, si extendemos nuestro criterio, también las diversas historias de la filosofía en México han significado un balance del desarrollo y del papel de la filosofía en la vida intelectual de nuestro país. Un ejemplo de esto es la revisión hecha por Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*.

Como se indicó, la idea común que domina es la convicción de que la filosofía mexicana ha tenido un papel importante en la conformación del país. Autores como Leopoldo Zea, y sus estudios sobre el positivismo en México; Carmen Rovira, y sus estudios sobre Francisco de Vitoria; Ambrosio Velasco, con el tema del multiculturalismo y el humanismo republicano, serían otros ejemplos de esta visión.

- 3 Véase la serie de artículos “El sentido de la filosofía en Hispanoamérica” de la revista *Dialéctica* (1980), de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. En esta serie de textos aparecían los estudios de Augusto Salazar Bondy, Juan Mora Rubio, Gabriel Vargas Lozano y Jorge Martínez Contreras.
- 4 Se trata de una obra trascendente en la producción de Zea, y en general de la filosofía latinoamericana, en la que Zea muestra sus principales rasgos, estilo y preocupaciones. Desde mi punto de vista *La filosofía americana como filosofía sin más* define a Zea como filósofo en la etapa posterior a su tesis sobre el positivismo mexicano, otro trabajo clave en la historia de las ideas filosóficas de nuestro país.
- 5 Por momentos, los planteamientos de Zea recuerdan mucho a los de Emilio Uranga en la obra *Análisis del ser mexicano*. Es evidente que Zea conocía la obra de Uranga, con quien colaboró en el Hiperión. De dicha obra y de su crítica de la concepción de sustancia y accidente, parecería que Zea toma parte de la idea y la desarrolla en *La filosofía americana como filosofía sin más*.
- 6 La discusión específica entre Las Casas y Sepúlveda era en torno a la legitimidad de la conquista como acción previa a la evangelización de los pueblos americanos. Sin embargo, Zea no trataba de hacer una revisión monográfica de esta polémica, por el contrario, trataba de analizarla como el inicio de una discusión que había llegado hasta el siglo xx en torno a la validez de las culturas no europeas.
Para la discusión filosófica en la que estaba metido Zea, la negación del estatus filosófico a las tradiciones intelectuales no europeas significaba, efectivamente, la negación de sus capacidades de pensamiento y crítica, lo mismo que la extensión de una idea vieja que defendía que la verdadera cultura era el patrimonio de algunas sociedades.
- 7 En este sentido, el trabajo de Guillermo Hurtado ha sido determinante. Es uno de los referentes para la recuperación de esta corriente de la filosofía mexicana del siglo XX.
- 8 Véase el trabajo de José Manuel Cuellar Moreno: *Emilio Uranga en el cincuentenario de la Revolución Mexicana*, realizado para titulación de Licenciatura en Filosofía por la FFYL UNAM, en 2015. Debe destacarse que el autor también ha publicado dos novelas, una de ellas titulada *Ciudad de México*, ganadora del premio José Revueltas 2014.
- 9 Es evidente el interés por la filosofía alemana y por autores como Heidegger, frecuentemente estudiado en nuestro país y prácticamente en toda la filosofía continental. De igual manera, hay una fuerte presencia de la filosofía posmoderna de lengua francesa.