

MÉXICO, 1967: EL DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE LEOPOLDO ZEA Y LUIS VILLORO SOBRE FILOSOFÍA, COMPROMISO Y CIRCUNSTANCIAS

IVER A. BELTRÁN GARCÍA
Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México)

RESUMEN: El artículo analiza e interpreta las posturas expresadas en una mesa de discusión de 1967 en la que participaron Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Abelardo Villegas y José Luis Balcárcel, así como el debate posterior, respecto a cuestiones como la relación entre filosofía e ideología, entre filosofía y reflexión sobre las propias circunstancias, y entre filosofía y profesionalismo, con base en las participaciones y los textos de estos filósofos. Además de organizar las ideas que generaron la mesa y el posterior debate, el autor desarrolla su propio punto de vista en lo que corresponde a los temas tratados. La relevancia del artículo reside en la vigencia de dichas cuestiones y de los argumentos en torno a ellas, en las claves hermenéuticas que aporta para una mejor comprensión de la obra de Zea y de Villoro, y en la reflexión que suscita respecto a la naturaleza del diálogo filosófico y de las comunidades filosóficas.

PALABRAS CLAVE: Leopoldo Zea; Luis Villoro; filosofía en México en el siglo XX; ideología; diálogo filosófico.

Mexico, 1967: The critical Dialogue between Leopoldo Zea and Luis Villoro about Philosophy, Engagement, and Circumstances

ABSTRACT: This paper provides an analysis, an interpretation and an assessment of the issues and points of view discussed in a 1967 round table in which Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Abelardo Villegas and José Luis Balcárcel took part, as well as in the subsequent debate. Outstanding topics of this event are the relationship between philosophy and ideology, between philosophy and reflection on one's own circumstances, and between philosophy and professionalism, based on the participations and texts of these philosophers. The relevance of the paper lies on the enduring interest of the involved issues, stances, and arguments; on the hermeneutical keys contributing to a better appreciation of the Zea's and Villoro's work; and on the reflection that it raises about the nature of philosophical dialogue and philosophical communities.

KEY WORDS: Leopoldo Zea; Luis Villoro; Philosophy in Mexico in the 20th Century; Ideology; Philosophical dialogue.

INTRODUCCIÓN

En 1967, teniendo como sede la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se realiza una mesa de discusión llamada «Sentido actual de la filosofía en México», en la cual participan Leopoldo Zea, Luis Villoro, Alejandro Rossi, Abelardo Villegas y José Luis Balcárcel, algunos ya reconocidos pensadores entonces, y otros que en el futuro llegarían a ocupar un puesto destacado en la filosofía y la cultura hispanoamericanas¹.

En la mesa del 67 (como la llamaré en adelante), las principales cuestiones a la base de la discusión son las siguientes: ¿puede la filosofía jugar un rol ideológico sin dejar de ser filosofía?, ¿tiene carácter filosófico la reflexión sobre las

¹ La fuente básica de este evento académico es Zea *et al.* (1968).

propias circunstancias?, y ¿cuál es el sentido y el valor del profesionalismo y la radicalidad crítica en la actividad filosófica? Cuestiones que, junto con las ideas que se expresan en el evento y con posterioridad al mismo entre Salazar Bondy, Zea y Villoro, confieren a dicha mesa una proyección más que circunstancial, pues la conectan con preocupaciones permanentes que la filosofía no puede dejar de atender respecto a sí misma.

Entre los participantes en la mesa encontramos respuestas contrastantes a las mencionadas cuestiones. Por ejemplo, Leopoldo Zea se pronuncia abiertamente por una filosofía ideológica, y Abelardo Villegas por una filosofía sensible a los problemas de la circunstancia, mientras que Luis Villoro y Alejandro Rossi sostienen o presuponen la imposibilidad de una ideología crítica, así como la necesaria universalidad temática de la actividad filosófica. En cuanto al profesionalismo y la radicalidad crítica, ninguno de los participantes llega a cuestionar su valor, pero en la mesa y después de la mesa se impone la revisión del sentido de ese profesionalismo y de esa crítica, el cual se vuelve problemático cuando pasamos de la forma de concebir y practicar la filosofía de Villoro, Rossi y Fernando Salmerón, a la de Salazar Bondy, Zea y Villegas.

Metodológicamente, analizo e interpreto las participaciones de la mesa del 67, así como diversos textos que con posterioridad la prolongan directa o indirectamente. Mi interpretación se centra en el desarrollo de las ideas filosóficas de Zea y Villoro, aunque, al referirme a la relación de Zea con el régimen político de su época, debo ir más allá de las ideas y enlazar éstas con hechos históricos y datos biográficos. Antes de todo ello, sin embargo, realizo una breve contextualización de la mesa del 67 en la historia de la filosofía mexicana del siglo XX, con el fin de que se comprendan mejor las concepciones y prácticas de la filosofía implicadas; y hacia el final del artículo desarrollo una argumentación propia a partir del análisis y la interpretación realizados.

El artículo es relevante, en primer lugar, porque remite a cuestiones vigentes y relevantes hoy en día; en segundo lugar, porque hace explícitas y organiza las ideas que en torno a esas cuestiones debatieron importantes filósofos hispanoamericanos; y por último, porque a través de esas ideas, nos ofrece claves hermenéuticas para una más rica interpretación de la obra de Leopoldo Zea y Luis Villoro.

Comenzaré por la contextualización histórico-filosófica de la mesa del 67. En seguida, analizaré el contenido de la misma mesa. Por último, evaluaré críticamente las principales posturas expuestas, planteando y argumentando mis propios puntos de vista al respecto.

1. CONTEXTUALIZACIÓN

Pereda (2013, pp. 21-47), en un texto cuya elaboración data de 1990, distingue cuatro fases en la filosofía de México en el siglo XX; y dentro de la

tercera, cuatro bloques, en la convergencia de los cuales se ubica la mesa del 67².

La primera fase es la de los fundadores (o «refundadores», ya que no inician la filosofía en México) y corresponde a la de los críticos del positivismo porfiriano, principalmente Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959), que realzan a las humanidades ante la ciencia y la técnica, y que enfatizan la posibilidad de dar a la vida humana, a través de la filosofía, el arte, la religión y la moral, un sentido más alto que el puramente biológico y económico³. Vasconcelos expone su sistema filosófico en *Tratado de metafísica* (1929), *Ética* (1932) y *Estética* (1935). Caso (*La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, 1916, 1919, 1943) tiene varias generaciones de discípulos. Fernando Salmerón (2007, pp. 113-147) destaca entre esos discípulos a los nacidos en torno de 1900, como Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) y Samuel Ramos (1897-1959), y los nacidos alrededor de 1910, como Eduardo García Máynez (1908-1993), Antonio Gómez Robledo (1908-1994) y Francisco Larroyo (1908-1981)⁴. Samuel Ramos escribe en 1934 el libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, que, por su reflexión sobre las propias circunstancias, será retomado como antecedente por la filosofía de lo mexicano⁵. Caso, además, sostiene varias polémicas que, a la distancia, pueden ser releídas como ejercicios de diálogo intergeneracional; notablemente, con Samuel Ramos y Lombardo Toledano⁶.

La segunda fase es la de los filósofos del exilio español en México, como José Gaos (1900-1969) y Eduardo Nicol (1907-1990). Estos filósofos contribuyen a la profesionalización de la filosofía en México⁷. Gaos, además de desarrollar un pensamiento propio (*De la filosofía*, 1962, y *Del hombre*, 1970) y hacer aportaciones a la historia de las ideas (*Historia de nuestra idea del mundo*, 1973), forma a cuatro promociones de filósofos, como escribe en sus *Confesiones profesionales* (1982[1958], pp. 88-90), texto de un curso de 1953⁸. En la primera promoción se cuenta Leopoldo Zea (1912-2004). A la segunda generación, la

² El texto de Pereda se publica originalmente en alemán en 1992; en español aparece con variaciones en 2009 y en 2013. Otras miradas panorámicas a la filosofía en México durante el siglo XX: VILLEGAS (1993); VARGAS LOZANO (2005); HURTADO (2007); BEUCHOT (2008), y LEYVA (2018).

³ Para una visión general del heterogéneo positivismo en el Porfiriato, la ambigua crítica de los ateneístas, y la relación entre la filosofía de Caso y de Vasconcelos entre sí y con la Revolución Mexicana, *vid.* HURTADO (2016). Sobre Caso y Vasconcelos, *vid.* EZCURDIA y HERNÁNDEZ (2012) y Trejo (2010), respectivamente.

⁴ Respecto a los discípulos de Caso, *vid.* ESTRELLA (2010). Larroyo vendrá a ser con el tiempo la principal figura del neokantismo en México. *Vid.* GRANJA CASTRO (2001).

⁵ Sobre Ramos, *vid.* HERNÁNDEZ LUNA (1997).

⁶ Sobre estas polémicas, *vid.* CASO (1971); VILLEGAS (1960, pp. 110-113); y VARGAS LOZANO (2005, pp. 119-152).

⁷ Sobre dicha profesionalización, *vid.* ESTRELLA (2015), y BEUCHOT (2008, pp. 184-189). Sobre los filósofos del exilio español en México, *vid.* ABELLÁN (1998), y SÁNCHEZ CUERVO (2015).

⁸ Para las múltiples facetas de la obra de Gaos, *vid.* VALERO (2015).

de los historiadores, Gaos la orienta hacia el cultivo de la historia de las ideas. Luis Villoro (1922-2014) se inscribe en la tercera, la de los «hiperiones». La cuarta es la de los «hegelianos», así llamados por haber elegido a Hegel como «clásico en que formarse»; en ella se cuentan Alejandro Rossi (su tesis de maestría en 1955 se titula *La razón y lo irracional en la «Ciencia de la Lógica» de Hegel*) y Fernando Salmerón. Nicol, por su parte, despliega una metafísica fenomenológica y dialéctica, histórica y hermenéutica, como sistema de los principios de la ontología y la epistemología, en *Metafísica de la expresión* (1957), *Los principios de la ciencia* (1965) y *Crítica de la razón simbólica* (1982), y forma a un grupo de discípulos⁹.

La tercera fase que distingue Pereda, y que llama «época de los grandes bloques», es en la que debe ser inscrita la mesa del 67. De los cuatro bloques que distingue Pereda, tres —cada uno por su parte— poseen una forma distinta de entender y de practicar la filosofía. Ya Vargas Lozano (2007, pp. 125-139), en una conferencia de 1986, destaca cuatro corrientes en la filosofía de México de los años sesenta y setenta: la filosofía latinoamericanista, la filosofía analítica, la filosofía marxista y la filosofía neotomista. Pereda sustituye esta última por el bloque de la metafísica o la hermenéutica¹⁰.

El primer bloque es el del mexicanismo o latinoamericanismo, que tematiza la propia realidad, las circunstancias concretas del filosofar. Gaos impulsa al joven Leopoldo Zea por el camino de la historia de las ideas (*El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, 1968; *El pensamiento latinoamericano*, 1965), y posteriormente lo orienta a la construcción de una filosofía de la historia (*América como conciencia*, 1953; *América en la historia*, 1957; *Dialéctica de la conciencia americana*, 1976; *Filosofía de la historia americana*, 1978; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, 1988)¹¹.

En este primer bloque integra Pereda al grupo Hiperión, que, a fines de los años cuarenta y a principios de los cincuenta, se propone reflexionar filosóficamente sobre el mexicano y lo mexicano, en la senda de Samuel Ramos¹². Zea encabeza el proyecto y, entre otros textos, aporta dos libros: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) y *El Occidente y la conciencia de México* (1953). Villoro, a su vez, publica *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación* (1953).

⁹ Sobre Nicol pueden consultarse HORNEFFER (2009) y BELTRÁN (2017a; 2017b; 2017c, y 2017f).

¹⁰ Para un panorama del neotomismo en México durante el siglo XX, *vid.* BEUCHOT (2004).

¹¹ Respecto a Leopoldo Zea puede consultarse LIZCANO (2004), SALADINO (2017) y BELTRÁN (2017d, 2020a, 2020b, 2020c y 2021). Para la relación entre Gaos y Zea, *vid.* GAOS (1982[1958], pp. 88-94) y ZEA (2004).

¹² Para una visión general del Hiperión, *vid.* HURTADO (2006a) y SANTOS (2015). Como parte de este grupo no es posible dejar de mencionar a Emilio URANGA y a Jorge PORTILLA, con *Análisis del ser del mexicano* (1952), del primero, y *Fenomenología del relajo* (1966), del segundo. *Vid.* CUÉLLAR (2023) y SÁNCHEZ (2012).

El segundo bloque, el del marxismo, tiene como antecedente a Lombardo Toledano. Destacado filósofo de este bloque es Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011), joven entre los transterrados, autor de *Filosofía de la praxis* (1967)¹³.

El tercer bloque, la tradición metafísica o hermenéutica, se conforma por filósofos que «tienen poco o nada en común entre ellos, más allá de resistirse a los otros bloques, al menos, a sus pretensiones de exclusividad» (Pereda, 2013, pp. 35-36); así Eduardo García Máynez (1908-1992), Antonio Gómez Robledo (1908-1994) y Juliana González (1936). En este bloque, Ramón Xirau (1924-2017) elabora una metafísica de la presencia¹⁴.

El cuarto bloque, el de la filosofía analítica, es impulsado en México (con antecedentes) por Luis Villoro, Alejandro Rossi (1932-2009) y Fernando Salmerón (1925-1997), a través de hitos como la fundación de la revista *Crítica*, y como la mesa de discusión que nos ocupa, ambos hechos de 1967¹⁵.

La última fase que distingue Pereda es la «Irrupción del archipiélago». Lo que caracteriza a esta fase es la disminución de la militancia excluyente, un aumento de la flexibilidad filosófica. Aunque aquí Pereda advierte: «Quizá sólo estoy proyectando mis propias esperanzas y, al respecto, la situación, en lugar de haber mejorado, ha empeorado» (2013, p. 41). Esta fase es adecuadamente representada, a mi juicio, por nombres como el del mismo Pereda (1944), Gabriel Vargas Lozano (1947), Mauricio Beuchot (1950) o Guillermo Hurtado (1962).

El esquema de Pereda nos permite observar que, en la mesa del 67, están presentes tres de los bloques predominantes en la tercera fase: la filosofía analítica (Villoro, Rossi y Salmerón), el latinoamericanismo (Zea) y el marxismo (Villegas y Balcárcel)¹⁶. En cambio, salta a la vista la ausencia del «bloque sin

¹³ Sobre Adolfo Sánchez Vázquez puede consultarse GANDLER (2007), ARRIARÁN (2015) y BELTRÁN (2017e, 2017f). Sobre la historia del marxismo en México, *vid.* ILLADES (2018). Dejo de lado nombres tan importantes para el marxismo en México como Revueltas, de Gortari o Pereyra.

¹⁴ Sobre estos filósofos, *vid.* HURTADO (2007, pp. 177-224); BEUCHOT (2004, pp. 67-74); AA. VV. (2009); y VELASCO (2009).

¹⁵ SALMERÓN (2007, pp. 195-230, 269-296) explica la historia de la recepción del análisis en México y su primera época. Tengamos presente que en nuestros días la filosofía analítica, como cultura filosófica, se encuentra en un momento de problematización de su ser y su hacer. *Vid.* TOMASINI (1992 y 2014) y HURTADO (2012). Sobre Villoro, *vid.* LEYVA y RENDÓN (2016) y BELTRÁN (2019, 2020d), y STEPANENKO (2017). Sobre Rossi, *vid.* AA. VV. (1994). Sobre Salmerón, *vid.* OLIVÉ y VILLORO (1996).

¹⁶ Abelardo Villegas comienza estudiando críticamente la filosofía de lo mexicano (VILLEGAS, 1960). En los años sesenta, Villegas evoluciona a un pensamiento marxista (*La filosofía en la historia política de México*, 1966) y latinoamericanista (*Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, 1972). Para la obra de Villegas, *vid.* MEDIN (1992), y Revueltas y AQUINO (2003). Balcárcel, discípulo de Sánchez Vázquez, es originario de Guatemala y llega a México como exiliado a mediados de los años sesenta. Su tesis de licenciatura tiene como título: *Contenido y forma en la obra de arte: algunos aspectos del problema en la estética marxista* (1965). Como Villegas, tiene una perfil a la vez marxista y latinoamericanista. *Vid.* BALCÁRCCEL (2004).

bloque» de la metafísica; Ramón Xirau o Eduardo Nicol habrían aportado un valioso contrapunto a la discusión.

Otra interpretación que ayuda a situar la mesa del 67 en la historia de la filosofía en México durante el siglo XX es la de Guillermo Hurtado en «Más allá de la modernización y la autenticidad» (*cfr.* 2007, pp. 17-40). Hurtado distingue en América Latina dos tendencias principales de filosofía en dicho siglo, el modelo modernizador y el modelo de la autenticidad. El modernizador (que no necesariamente coincide con una postura universalista) tiene como rasgos distintivos el ser un proyecto importado por un grupo pequeño, su espíritu revolucionario y su fracaso en constituir una tradición. Hurtado señala cuatro movimientos de modernización: el positivista; el de origen germánico (representado por Gaos), que se refiere al neokantismo, el historicismo, la axiología, la fenomenología y el existencialismo; el marxista (Sánchez Vázquez y otros); el analítico (como en Villoro, Rossi y Salmerón); y el franco-germano, que se refiere al estructuralismo, la teoría crítica, la hermenéutica filosófica, el posmodernismo (y, más recientemente, el nuevo realismo). El modelo de la autenticidad, en cambio, se caracteriza por la búsqueda de un «sello propio» (que no implica una renuncia a la universalidad) y por su compromiso con la liberación de las conciencias o incluso con una liberación más radical, económica y política. Ese modelo tiene un momento mexicano, que es el de Caso, Vasconcelos, Ramos, Gaos y Zea, Dussel (1934-2023).

Así, pues, en la mesa del 67 lo que entra en conflicto es el modelo modernizador —en su versión analítica y marxista— con el modelo latinoamericanista de la autenticidad.

Por último, tomemos en cuenta que la modernización de la filosofía analítica no constituye un fenómeno aislado en la cultura de México durante el siglo XX, sino que forma parte de un movimiento más amplio de reacción al nacionalismo cultural surgido de la Revolución Mexicana. Movimiento contra la tematización de la realidad nacional, contra el compromiso político, contra cierto conservadurismo técnico que los modernizadores encuentran en la Escuela Mexicana de Pintura, en la novela de la Revolución, en la música nacionalista, en la filosofía de lo mexicano del Hiperión, etc. (*vid.* Urías, 2013). Así, la mesa del 67, que enfrenta analíticos con latinoamericanistas, evoca la polémica literaria de 1932-1933 en torno a los Contemporáneos (junto con su antecedente de 1924-1925; *vid.* Sheridan, 2004, y Díaz Arciniega, 2010), así como las de los años cincuenta y sesenta alrededor de la Generación de la Ruptura (*vid.* Driben, 2012), por mencionar algunos casos descolantes.

2. EL DIÁLOGO

Más allá de matices, en la mesa del 67, Luis Villoro y Alejandro Rossi hacen una misma evaluación fundamental a las formas de entender y de hacer filosofía en el pasado y el presente en México (y, en general, en Hispanoamérica

o América Latina), y marcan un giro en el presente y para el futuro (*cfr.* Zea *et al.*, 1968, pp. II-V).

La evaluación, aunque abarca una pluralidad de puntos, puede ser sintetizada en dos rubros: la falta de profesionalismo y la falta de radicalidad crítica. En cuanto a la falta de profesionalismo, Villoro y Rossi plantean que en el país y la región los filósofos no se han especializado y no han logrado rigor metodológico ni nivel técnico, e incluso privan a la filosofía de su especificidad tomando como guía valores estéticos o morales y no científicos. Respecto a la carencia de crítica, sostienen que han proliferado las cosmovisiones, las ideologías, y reflexiones sobre la propia realidad más apropiadas para las ciencias sociales que para la filosofía. Ejemplos de tal circunstancia —y hasta responsables de la misma—, en el análisis de Villoro y Rossi, son Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos.

Sin embargo, Villoro y Rossi perciben en las nuevas generaciones una tendencia a alejarse de esas formas de hacer filosofía faltas de profesionalismo y de crítica, en parte por el mejoramiento material de las actividades académicas, y en parte por las exigencias propias del desarrollo de la ciencia. Y, de manera congruente, la orientación propuesta por Villoro y Rossi para el futuro consiste en una filosofía profesional y crítica que tome como ejemplo a Husserl y al marxismo, al positivismo lógico y a la filosofía analítica, y que en México tiene sus antecedentes históricos en el positivismo y en el neokantismo.

Junto con Fernando Salmerón, ya Villoro y Rossi habían delineado previamente el rumbo de sus inquietudes en la presentación de *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, en enero de 1967¹⁷. Ahí ya habían advertido que la tendencia en la que se ubican no es hacia una determinada doctrina, sino que constituye «un modo distinto de encarar la labor filosófica» (Villoro, Rossi y Salmerón, 1967, p. 2). Al respecto, es importante enfatizar que estos filósofos, en dicha presentación y en las intervenciones de Villoro y Rossi en la mesa del 67, no identifican explícitamente su orientación con la filosofía analítica (es decir, con todo aquello que hoy asociamos a esta última, en la medida que ello nos remite a una forma distintiva de entender y hacer filosofía). Años después, Villoro explicará que la filosofía analítica era la cultura filosófica que consideraba más conforme a su actitud hacia la filosofía, pero que otras formas de entender y hacer filosofía, como el marxismo, también podían representar esa actitud (*cfr.* AA. VV., 1979, pp. 617; y Villoro, 1987, p. 101; 1995, pp. 113-114)). No debemos perder de vista, sin embargo, que *aquello que los mencionados filósofos impulsan en realidad en México, a partir de su actitud y orientación y más allá del discurso* (en lo institucional, en lo editorial, etc.), *no es ni el marxismo ni otra corriente filosófica, sino precisamente la filosofía analítica*, como queda claro por la especialización de la revista *Crítica* en esa cultura filosófica y por las políticas

¹⁷ La presentación fue originalmente escrita por Villoro; Rossi y Salmerón sólo agregaron cambios. La gestación de la revista es recordada por SALMERÓN (2007, pp. 289-292).

de renovación y desarrollo que desde la gestión de Fernando Salmerón han caracterizado al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM¹⁸.

Zea, por su parte, al participar en la mesa, se centra en el rol ideológico de la filosofía; pero para él, a diferencia de Villoro y Rossi, la ideología tiene un sentido positivo. Ideología es el nexo de pensamiento y acción para aportar soluciones a los problemas que plantea la propia realidad (problemas sociales, políticos, culturales, educativos, etc.) En ese rol ideológico está la clave de la autenticidad y originalidad para la filosofía, de manera que, aun imitando las soluciones ajenas, la filosofía en México ha sido y seguirá siendo auténtica y original en tanto utilice esas soluciones para responder a sus propios problemas. A esto agrega Zea que los instrumentos teóricos, técnicos y lógicos que dan rigor y precisión a la filosofía, son bienvenidos como lo que son, como instrumentos para algo más allá de ellos mismos, y no como un fin en sí.

En cuanto a Villegas y Balcárcel, ellos traslucen en sus palabras la sospecha de que, detrás de la defensa que Villoro y Rossi hacen del profesionalismo y la radicalidad crítica, lo que hay es la importación de una nueva moda (sin duda en referencia a la filosofía analítica). Por eso Villegas subraya la necesidad de que la crítica y el rigor metodológico sean aplicados antes que nada al problema de la diversidad histórica de las concepciones de la filosofía, y de que Villoro y Rossi precisen su propia concepción, además de sostener que la filosofía no puede recluirse en un ámbito de universalidad temática, cuando existen problemas relativos a las circunstancias y que reclaman atención.

*Como vemos, en la mesa del 67 se hace manifiesta la inquietud de que, tras la defensa del profesionalismo y la radicalidad crítica, Villoro, Rossi y Salmerón estén abriendo camino privilegiadamente a la filosofía analítica —como en realidad ocurrió—, y que esta forma de entender y hacer la filosofía traiga consigo una desarticulación de la teoría con la acción extra-teórica (destacadamente la política) y un abandono de la reflexión sobre las necesidades y los problemas de la sociedad*¹⁹.

Un año después de la mesa que nos ocupa, Augusto Salazar Bondy publica su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), que, incidentalmente,

¹⁸ Para comprender la importancia que para el desarrollo de la filosofía analítica en México tiene el desempeño de Salmerón, con el apoyo de Rossi y Villoro, al frente de dicho instituto de 1965 a 1977, así como la posterior fidelidad a su legado por parte de los investigadores formados conforme a su plan, *vid.* SALMERÓN (2007, pp. 269-295) y BENÍTEZ (2010). Por otra parte, el vínculo entre el «modo distinto de encarar la labor filosófica» y alguna forma de filosofía analítica era manifiesto para un lector de *Crítica* o un asistente a la mesa del 67. Dos ejemplos: Villegas, durante la mesa, habla de «positivismo lógico» (ZEA *et al.*, 1968, p. VIII), y Felipe CAMPUZANO (1968-1969, p. 26), comentando posteriormente la misma mesa, se refiera al «empirismo lógico».

¹⁹ Sirva en el presente artículo el término «acción extra-teórica» sólo para diferenciar la acción humana que tiene como principal finalidad el conocimiento, respecto a la acción que subordina el conocimiento —como un medio entre otros, y sin por ello sacrificar la autonomía que le es propia— a finalidades distintas, como las económicas, las políticas, las artísticas, o de cualquier otra clase.

encuadra la discusión de dicha mesa en el debate sobre la existencia o posibilidad de una filosofía genuina y original en Hispanoamérica. Salazar Bondy identifica algunos acuerdos generales entre quienes niegan o afirman tal existencia o posibilidad; entre esos acuerdos, el de que —en la línea de Villoro, Rossi y Salmerón— para la filosofía son benéficos la seriedad, el rigor técnico, y una disciplina semejante a la de la ciencia en cuanto a la formación y al método (Salazar Bondy, 1968, pp. 102-103). A propósito de este acuerdo, Salazar Bondy hace especial mención del «movimiento representado por la revista *Crítica*» (*ibíd.*, p. 107). Con ese movimiento, y por tanto, con Villoro, Rossi y Salmerón, está de acuerdo en que el pensamiento hispanoamericano padece una carencia de autenticidad y originalidad filosóficas (*ibíd.*, pp. 107-108); carencia que explica en última instancia por el subdesarrollo de la región, y la dependencia de la misma respecto a la grandes potencias²⁰. Pero, a diferencia de los editores de *Crítica*, Salazar Bondy sostiene que la filosofía, para ganar su autenticidad, ha de «convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida», y además, ser capaz de «desencadenar y promover el proceso superador de esta condición» (*ibíd.*, p. 126). Es decir, que «este pensamiento habrá de [...] sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo», de forma que esos valores sean «fuente de energía y resorte de un movimiento transformador» (ídem.). Aunque coincide con Villoro, Rossi y Salmerón en lo que toca al profesionalismo y el rigor, Salazar Bondy considera que una filosofía auténtica y original, lejos de excluir una reflexión sobre nuestra realidad histórica concreta y una articulación de la teoría con la acción extra-teórica, las requiere. Al pasar de la forma en que Villoro, Rossi y Salmerón conciben y practican la filosofía, a la de Salazar Bondy, cambia el sentido del profesionalismo y del rigor técnico, de manera que ese sentido deja de excluir por principio la labor de los latinoamericanistas y de los marxistas.

Zea responde a Villoro, Rossi y Salmerón, por una parte, y a Salazar Bondy, por otra, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En el primer capítulo del libro, Zea sugiere que Villoro, Rossi y Salmerón están repitiendo con su gesto modernizador el hábito de nuestros pueblos de medir su humanidad y su cultura conforme a cierto modelo europeo o estadounidense; modelo conforme al cual nuestro pensamiento no constituye una filosofía auténtica y original. Esto corresponde a la sospecha de Villegas y de Balcárcel en la mesa del 67 de que Villoro, Rossi y Salmerón estaban repitiendo el viejo gesto de importar modas ajenas. Pero la originalidad y la autenticidad de la filosofía, sostiene Zea en el segundo capítulo —en conformidad con lo que expresó en dicha mesa—, consiste en revivir el espíritu que la caracteriza desde su origen: tomar conciencia de los problemas de la realidad y buscar para ellos una solución. En

²⁰ En 1966, Bondy define el desarrollo de una nación como la capacidad «a) de usar de sus recursos en provecho propio, y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento» (1995, p. 72).

este sentido es que Zea discrepa de Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía auténtica y original en Hispanoamérica. La atención a dichos problemas y el compromiso de enfrentarlos, desde el punto de vista de Zea en el tercer capítulo, no implica que la filosofía deje de lado la universalidad o que disminuya valores como el profesionalismo, la cientificidad, la técnica, la lógica, el rigor y la precisión, pues los problemas particulares sólo aportan un punto de partida del filosofar, y el punto de llegada está en los problemas universales, en los problemas que competen a todos los hombres. Como vemos, *contra Villoro, Rossi y Salmerón, y con Salazar Bondy, Zea amplía su defensa de la reflexión sobre la realidad histórica concreta y de la articulación de la teoría con la acción extra-teórica.*

En 1972, a través del texto «La filosofía en México para 1980» (AA. VV., 1979, pp. 605-617), Villoro reitera los puntos de vista ya expresados antes en la presentación de *Crítica* y en la mesa del 67. Ahí este filósofo registra observaciones en las que vale la pena detenerse. Villoro escribe que el nacionalismo puede ser una de esas ideologías políticas que, favorecidas por los sectores oficiales, «ayudan a mantener la complacencia en el estado de cosas existente» (p. 613); en este sentido, continúa, la filosofía de su época comparte con otras manifestaciones literarias y artísticas a que hace referencia Octavio Paz en *Postdata*, «la misma reacción contra la autocomplacencia en las ideologías hechas, el mismo hastío por la prédica nacionalista institucionalizada» (p. 615)²¹.

Estas observaciones exhiben —retrospectivamente— el elemento político que subyace a la mesa del 67. *Villoro, al romper con el nacionalismo de la filosofía de lo mexicano, lo que hace es situarse en una posición crítica hacia unos intelectuales cuyas ideas, desde el punto de vista del mismo Villoro, están haciendo juego a un estado de cosas que invoca la Revolución Mexicana para legitimarse.* En abono a esta interpretación, hay que tomar en cuenta que años después Villoro expresa la idea de que el nacionalismo revolucionario fue al principio útil a los mexicanos, pues contribuyó a su integración nacional, a su sentido de pertenencia, a su autoconfianza y a defenderse del imperialismo, pero que con el tiempo se convierte en un mero instrumento ideológico (*cfr.* Villoro, 1974, pp. 133-136).

Esto nos lleva, inevitablemente, al tema de la relación entre Zea y el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y al de cómo era percibido este filósofo, en lo político, a fines de los sesenta por colegas suyos como Villoro.

Recordemos que de 1959 a 1960, Leopoldo Zea dirige el Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES) del PRI, y que de 1961 a 1966 se integra al aparato diplomático de Adolfo López Mateos como Director General de Relaciones Culturales²². Pues bien, consideremos que *si Zea está dispuesto a colaborar —así sea sólo en su rol de intelectual— con el partido y el gobierno,*

²¹ Villoro se refiere al texto de Paz «El desarrollo y otros espejismos» (PAZ, 1999, pp. 274-276).

²² Sobre este período de la vida de Zea, *vid.* ZEA (1988); MEDIN (1998), pp. 166-178; HURTADO (2006b); SALADINO (2017, pp. 31-38).

esto significa que, en primer lugar, no considera ilegítimo el estado de cosas, y en segundo lugar, que a pesar de la democratización cuya necesidad plantea públicamente este filósofo, no hay discrepancia radical entre ese estado de cosas y las ideas del propio Zea²³. Incluso podemos y debemos ir más allá y señalar que la colaboración de Zea expresa un apoyo implícito al régimen priísta en lo fundamental, y tiene sus ideas de forma retrospectiva con un matiz legitimatorio, en una época con intensa necesidad de cambio político (como quedaría de manifiesto con el movimiento estudiantil de 1968)²⁴. Por supuesto, nada de eso implica que Zea haya renunciado en algún momento a su honestidad intelectual o a su rol crítico, y mucho menos autoriza a reducir sus ideas a un simple y deliberado instrumento de justificación al servicio del poder. Es sólo que, al reflexionar sobre la mesa del 67, hay que tomar en cuenta que la «sintonía» fundamental de las ideas de Zea con el estado de cosas en su momento, así como la colaboración de este filósofo con el partido en el poder, explica —no justifica— que esas ideas hayan llegado a leerse como una ideología que legitima el estado de cosas y que oculta un régimen de dominación²⁵.

A partir de las observaciones mencionadas arriba, y leyendo por mediación de ellas sus planteamientos sobre el nacionalismo y la ideología, es razonable pensar que Villoro hizo eco a la lectura de las ideas de Zea como ideología legitimatoria del régimen, sobre todo si consideramos adicionalmente la participación de Villoro en el movimiento estudiantil de 1968 y sus artículos críticos hacia el régimen a principios de los años setenta²⁶. Villoro podría haber llegado a tal lectura a partir de la necesidad ambiente de cambio político y por el ejercicio de la sospecha como actitud intelectual. Una sospecha que se habría originado desde la época del Hiperión, cuando la filosofía de lo mexicano hacía «sintonía» con la doctrina de la mexicanidad del presidente priísta en turno, Miguel Alemán²⁷. Sospecha que habría motivado, entre otros factores, el alejamiento de Villoro

²³ MEDIN (1998) ha explicado que la relación de Zea con el PRI fue, precisamente, en tanto intelectual, y con perspectiva crítica, pues intentó —aunque sin éxito— contribuir a la democratización de ese instituto político.

²⁴ Algunos intérpretes consideran que el apoyo de Zea al régimen se deriva, no sólo de su colaboración, sino inmediatamente de sus ideas; por ejemplo: «La tesis ontológico-histórica de Zea [es decir, la de que la Revolución Mexicana dejó al descubierto el verdadero ser del mexicano] puede verse como un soporte ideológico del postulado gobiernista que identifica la revolución, su partido en el poder [el PRI, con ese nombre desde 1946] y los designios del presidente en turno con el espíritu de la nación» (HURTADO, 1994, p. 277).

²⁵ Es el mismo Hurtado quien plantea la idea de una «sintonía» de la filosofía de Zea con «ciertas corrientes de ideas del aparato político» (2006b, p. 48), aunque matizando el significado de esa misma sintonía (*ibid.*, p. 49).

²⁶ Juan Villoro relaciona a Luis Villoro y el movimiento estudiantil de 1968 en «Los pasos del sonámbulo» (MUÑOZ, 2016, pp. 15-32). La postura crítica de Luis Villoro hacia el régimen priísta, que consideraba un «régimen de privilegios», consta en sus artículos de 1972 a 1974 reunidos en VILLORO (1974).

²⁷ Tzvi MEDIN (1990) y Ana SANTOS (2015, pp. 231-428) han señalado los paralelismos y las convergencias entre la ideología de la mexicanidad en el sexenio de Miguel ALEMÁN (1946-1952) y el proyecto de filosofía de lo mexicano del Hiperión (1948-1952).

de la filosofía como reflexión sobre las propias circunstancias y como momento teórico de la acción extra-teórica, y su búsqueda de una filosofía universal en lo temático y crítica hacia las ideologías, primero por medio de la fenomenología, después mediante la filosofía analítica; y que se habría reforzado con el acercamiento del partido en el poder a Zea a mediados de los años cincuenta²⁸.

Ahora bien, el planteamiento de Villoro (en la presentación de *Crítica*, en la mesa del 67 y en el referido texto de 1972) de sustituir el nacionalismo cultural por una temática universal, así como el de acentuar la tecnificación de la filosofía, también es interpretado por Zea desde una actitud de sospecha. Pues, en efecto, como Zea escribe en una ponencia de 1973 (recogida el año siguiente en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*), la idea de Villoro de alejar a la filosofía de la política (es decir, de la ideología), y de acercarla a la ciencia, puede entenderse como un intento de transformar al filósofo en un mero técnico al servicio del poder, así como la idea de sustituir el nacionalismo cultural por el universalismo (que implica apertura hacia el exterior) puede ser propicia al neocolonialismo (cfr. Zea, 1974, pp. 12-14).

Así se configuran *dos ejes que vertebran la discusión entre Zea y Villoro. El primer eje es el que tiene como polos la crítica y la ideología*. Para Zea, la filosofía puede ser una ideología crítica, y lo es cuando sirve a la toma de conciencia de los problemas de la sociedad y aporta soluciones a esos problemas, sin que esto implique la pérdida de su autonomía racional o especificidad teórica. Para Villoro, en contraste, no hay ideologías críticas, y la filosofía tiene el deber de criticar y desenmascarar toda ideología y de no volverse un instrumento al servicio de valores distintos a los propiamente teóricos.

El segundo eje es el que tiene como polos el nacionalismo cultural y el universalismo. Para Zea tales polos, lejos de excluirse, se complementan, pues la conciencia de lo propio se universaliza cuando en lo propio se distingue lo compartido por grupos humanos cada vez más amplios, hasta llegar a lo que todo hombre comparte con los demás por el solo hecho de ser hombre (cfr. Zea, 1945, pp. 29-31, y Beltrán, 2017d). Para Villoro, como veremos, no hay manera de pasar del conocimiento de lo propio —entendido como lo distintivo, lo peculiar— al conocimiento de lo universal, y por eso la filosofía debe optar entre ser fiel a sí misma y conservar su universalidad temática, o traicionarse y desvirtuarse tematizando lo propio y peculiar (cfr. Villoro, 1987, pp. 88-89).

Nada de extraño tiene, entonces, que esos dos ejes sean centrales también en los textos que Villoro escribe en los años setenta y principios de los ochenta y que reúne en 1985 en *El concepto de ideología y otros ensayos*. Veamos tres ejemplos, relacionados con la ideología, la reflexión sobre las propias circunstancias y el nacionalismo cultural²⁹.

²⁸ En VV. AA., 1988, pp. 21-23, puede leerse una conferencia de Zea en 1955 en una asamblea regional del PRI.

²⁹ VILLORO (2007, pp. 15-37, 120-135 y 152-173).

En «Del concepto de ideología»³⁰, Villoro sostiene que la ideología, en tanto conjunto de creencias que comparte un grupo social, se caracteriza por dos notas, la justificación racional insuficiente y la promoción del poder político del mismo grupo. Al respecto, recordemos que en *Creer, saber, conocer*, Villoro considera a las creencias —pragmáticamente— como disposiciones de conducta (Villoro, 1989, pp. 71-73), y explica que, en el caso de la ideología, la insuficiencia en la justificación no puede ser deliberada («[el pensar ideológico], si aceptara que su creencia es injustificada y sólo se sustenta en intereses, no podría menos que ponerla en duda», *ibíd.*, p. 110), y que los motivos del sujeto intervienen en su proceso de deliberación de tres maneras: aduciendo o recusando razones, dando a unas mayor peso que a otras, y acelerando, retardando o interrumpiendo el proceso mismo (*cfr. ibíd.*, pp. 111-115). Ante esto, el apoyo de Zea al partido en el poder y al gobierno se nos aparece — desde la mirada de Villoro— como una disposición inconsciente, guiada por un interés de grupo, de la cual es menester librar a Zea y a los suyos a través del análisis conceptual y la crítica («cura analítica», *cfr. ibíd.*, p. 111).

En «Filosofía y dominación»³¹, Villoro escribe que la filosofía no es conocimiento de objetos o hechos del mundo, sino que analiza conceptos, examina razones y descarta problemas carentes de sentido o respuesta. Pocos años después, en *Creer, saber, conocer*, planteará que «[l]a filosofía ha consistido siempre en un examen de los conceptos a partir de sus múltiples usos en el lenguaje ordinario», y en tanto tal, se propone clarificar, distinguir y sistematizar conceptos. En ambos casos, la concepción de Villoro reafirma su alejamiento de la filosofía como reflexión sobre las propias circunstancias. Además, en el mismo texto de «Filosofía y dominación» concibe a la ideología como la muerte de la actividad filosófica, cuyo cadáver —la misma actividad filosófica hecha doctrina—, es utilizado como instrumento de cohesión social y dominación.

En «Autenticidad en la cultura»³², Villoro, caracterizando toda cultura por un aspecto externo, observable, que incluye los productos materiales y los sistemas de relación y de comunicación, y por un aspecto interno, no observable, que abarca creencias, intenciones y actitudes, sostiene que, en lo que toca a las culturas, el de la universalidad y la particularidad es un falso dilema, pues parece que el primero exige la pérdida de lo auténticamente propio, y el segundo el atrincheramiento contra lo ajeno, cuando, en realidad, es posible conjuntar un proceso de integración con otras culturas y la afirmación de una cultura propia y auténtica. En efecto: si, con Villoro, entendemos la autenticidad como autonomía racional y como congruencia de la cultura respecto a los problemas reales de su grupo social (necesidades, deseos, intereses, fines), entonces es clara la posibilidad de sustituir elementos peculiares de nuestra cultura por los de otra precisamente porque los nuevos elementos poseen una mayor justificación

³⁰ Originalmente publicado en la revista *Plural*, núm. 31 (1974).

³¹ Discurso de ingreso a El Colegio Nacional; publicado en *Nexos*, núm. 12 (1978).

³² Ponencia de 1983.

racional y solucionan mejor nuestros problemas. No obstante, advierte Villoro, el nacionalismo cultural —el énfasis en lo propio que percibe, por ejemplo, en la filosofía de Zea— llega a afirmar lo particular contra lo universal cuando identifica lo particular con lo peculiar, lo distintivo, lo excluyente, y no con lo auténtico en el sentido de racionalmente autónomo y congruente con la vida, debido a que lo particular suele enmascarar ideológicamente una determinada situación de dominio.

Aunque, como vemos, el diálogo implícito de Villoro con Zea nunca se interrumpe, su diálogo explícito tardó casi veinte años para reanudarse. En «El problema de la filosofía latinoamericana» (Villoro, 1987, pp. 86-104; 1995, pp. 90-118), Villoro argumenta que su acuerdo o desacuerdo con la exigencia de una filosofía auténtica depende de cómo se entiende la autenticidad. Pues, según Villoro, en la obra de Zea la autenticidad se interpreta en dos sentidos. Uno de ellos, desde el punto de vista de Villoro, es un callejón sin salida, pues plantea que la filosofía debe ser auténtica tomando como tema inicial lo peculiar y distintivo y como punto de llegada lo universal y ajeno, pero sin explicar cómo pasar de lo primero a lo segundo, y tal tránsito no es posible ni por inducción («en ninguna lógica es válido inducir las notas universales de una clase de objetos a partir de un caso singular», 1987, pp. 88-89), ni por abstracción eidética (pues consiste en la captación de la esencia a partir del examen de un solo ejemplar, y Zea rechaza una «esencia» del hombre, *ibíd.*, p. 89). Desde la perspectiva de Villoro, en este callejón sin salida quedaron presos en Latinoamérica entre los años treinta y cincuenta proyectos nacionalistas como el del Hiperión.

El otro sentido que Villoro encuentra corresponde a su propia caracterización de la autenticidad como autonomía racional y congruencia con la vida. En este segundo sentido, Villoro coincide con Zea (así como con Salazar Bondy y Enrique Dussel) en que una filosofía auténtica es un instrumento de liberación contra estructuras de dominio y formas enajenadas de dependencia. Pero insiste, como lo hizo en la mesa del 67, en que esa liberación no debe traer consigo un desmedro de la profesionalización (caer en el «ensayismo fácil» o en la imprecisión expresiva o de pensamiento), una reflexión sobre temas «circunstanciales y efímeros», o la instrumentalización de la filosofía respecto a «una política práctica inmediata» (*ibíd.*, pp. 97-98).

No obstante tal convergencia de Villoro con Zea en la exigencia de una filosofía auténtica y liberadora, aquél reconoce que, a partir de la mesa del 67, surgieron varios equívocos (*cf. ibíd.*, p. 99). El primero de esos equívocos es pensar que Villoro defiende una filosofía «cientificista», en el sentido de ponerla al servicio de la ciencia o considerarla una ciencia; lejos de ello, lo que propone Villoro es que la filosofía debe estar más cerca de la ciencia que de la ideología. El segundo equívoco es atribuir a Villoro, Rossi y Salmerón la idea de que la filosofía debe reducirse a ser un técnica o a ser un auxiliar en el desarrollo de las ciencias, cuando estos filósofos sólo hicieron un reclamo de rigor crítico. Villoro aclara, en primer lugar, que ese reclamo lo comparten los analíticos con otros filósofos, como los marxistas, y que en Latinoamérica apareció, antes que la filosofía analítica, con la fenomenología y la filosofía de los valores;

en segundo lugar, que los analíticos se han ocupado de problemas sociales, morales e históricos, incluso con sentido progresista; y en tercer lugar, que los analíticos se ocupan de todos los campos de la filosofía y no sólo de lógica y metodología. Sin embargo, Villoro concede que el reclamo de profesionalismo y de rigor ha llegado a ser interpretado como «una invitación a olvidarse de nuestros problemas históricos y sociales y a conservar la labor filosófica en la “pureza” incontaminada de la academia»; ante ello, la postura de este filósofo es tajante: «no podemos volver a una filosofía imitativa de la que se hace en las metrópolis del poder, desligada de nuestras motivaciones propias» (p. 102).

Con lo dicho en esta sección, vemos que, a pesar de los equívocos en la mesa del 67, se impone finalmente una convergencia entre Villoro y Zea en cuanto a que, para la filosofía, son imprescindibles el profesionalismo, la radicalidad crítica, la respuesta a las necesidades y los problemas de la propia sociedad, el vínculo con el proceso de liberación de nuestras sociedades, y la autonomía de la teoría como teoría.

Hay, sin embargo, heridas que quedan abiertas. Villoro, Rossi y Salmerón, en nombre del profesionalismo y de la crítica, cuestionan el carácter filosófico de otras formas de entender y practicar la filosofía en México en esa época (en especial la reflexión sobre las propias circunstancias, el pensamiento ideológico y la visión sistemática de la naturaleza del hombre y del mundo): la de latinoamericanistas como Zea y Villegas, la de marxistas como Sánchez Vázquez y Balcárcel, la de metafísicos como Nicol y Xirau. Inversamente, en el horizonte filosófico mexicano posterior, la filosofía analítica cargará con la etiqueta de la irresponsabilidad hacia la sociedad, el cultivo lúdico y egoísta de la técnica por la técnica misma, y una concepción estrecha y pobre de las capacidades de la filosofía para iluminar y orientar la vida del hombre.

3. EVALUACIÓN CRÍTICA

La mesa del 67 plantea múltiples cuestiones que hoy en día conservan su vigencia y relevancia; destacadamente, sobre la relación entre filosofía e ideología, entre filosofía y reflexión sobre las propias circunstancias, entre filosofía y radicalidad crítica, y entre filosofía y profesionalismo.

Respecto a la relación entre filosofía e ideología, Zea y Villegas subrayan la exigencia de que la filosofía, en vez de dar la espalda a la realidad social, enfoque su labor en la elucidación y resolución de las necesidades y los problemas de esa realidad. En este punto coincide Villoro en sus ensayos posteriores («Autenticidad en la cultura» y «El problema de la filosofía latinoamericana»), a través de la idea de autenticidad.

Villoro y Rossi (junto con Salmerón, en *Crítica*), contribuyen por su parte a que esa exigencia no traiga consigo la renuncia a la autonomía de la actividad filosófica, es decir, a los valores que le son propios, como la validez y la verdad, cediendo a valores políticos, morales, estéticos, u otros, y al abandono de los

problemas universales (Dios, la muerte, el sentido de la vida, el bien y el mal, etc.).

Ambos valores, el compromiso social y la autonomía de la actividad teórica, son irrenunciables. Sin autonomía, la reflexión filosófica deja de ser filosófica, es decir, deja de ser crítica, y con ello, pierde su mejor contribución a la vida humana no restringidamente teórica. Sin compromiso social, la filosofía corre el riesgo de convertirse en un frívolo juego egoísta³³.

En cuanto a la relación entre filosofía y reflexión sobre las propias circunstancias, Villoro y Rossi defienden la universalidad temática de la filosofía, y Zea y Villegas la legitimidad de que el filósofo, en tanto filósofo, se ocupe de temas circunstanciales. Como Zea y Villoro nos enseñaron a lo largo de su extensa obra, una disyuntiva excluyente sería falsa en este punto. Enlazar los problemas universales con los particulares confiere al pensamiento coherencia con la vida humana, y vincular los particulares con los universales proporciona a ese mismo pensamiento un carácter filosófico.

Pero, dicho esto, queda en pie la pregunta por la legitimidad ética y política de una filosofía que, en un mundo de exclusión y opresión como el nuestro, se ocupa de problemas universales y no hace referencia a circunstancias concretas. Pues, por una parte, esta forma de ejercer la filosofía puede justificarse como promoción del ideal de un ser humano libre, creador, reflexivo y crítico, y por otra parte, puede resultar injustificable en tanto privilegio de pocos a costa del trabajo y el sacrificio de muchos. El problema, a mi juicio, se desvanece si pensamos la filosofía en tanto servicio que requiere, como condición de posibilidad, la comunicación. Cuando aquel ideal se comunica de forma efectiva, la filosofía en general, inclusive la de problemas universales y sin referencia a circunstancias, hace un servicio a la sociedad, ya que exhibe el potencial de crecimiento humano en las personas, despliega la significación de ese potencial y lo cultiva.

Una filosofía que no vincula los problemas particulares con los universales no es filosofía (ni ciencia particular), y una filosofía que se ocupa de problemas universales pero que no se ofrece como un servicio a su sociedad, deviene el frívolo juego egoísta al que ya hice referencia. A partir de esto, quedan dos caminos a la filosofía: por una parte, la reflexión sobre las propias circunstancias, pero en conjunto con un movimiento de universalización temática; por otra, la reflexión sobre temas universales, sólo que concebida y practicada como servicio a través de las múltiples formas de su comunicación.

La mesa del 67 también nos deja enseñanzas en cuanto a la relación entre filosofía y radicalidad crítica. Villoro y Rossi (junto con Salmerón), a partir de una exigencia de rigor en la crítica, rechazan el carácter filosófico de la reflexión sobre las propias circunstancias, de la teoría que se articula ideológicamente

³³ Por supuesto, el tema de la ideología es vasto y complejo, y no se agota, ni mucho menos, en la complementación general de autonomía teórica y compromiso social. Vargas Lozano, a partir de la discusión entre Villoro y Sánchez Vázquez, ha planteado una postura propia y distintiva (VARGAS LOZANO, 2007, pp. 211-232). Ver BELTRÁN (2021).

a la acción extra-teórica, y de las visiones metafísicas sobre la naturaleza del mundo y del ser humano; y con ello expulsan del recinto de la filosofía al latinoamericanismo de Zea o de Villegas, al marxismo de Sánchez Vázquez o de Eli de Gortari, a la metafísica de Eduardo Nicol o de Ramón Xirau, es decir, a los otros «bloques» de la época, conforme al análisis de Pereda.

Pues bien, considero que Villegas y Balcárcel tienen razón al reprochar a Villoro y Rossi que hablen de radicalidad crítica, con tan graves consecuencias, y que a la vez no proyecten esa crítica sobre su propia concepción y práctica de la filosofía. Hacía falta dialogar filosóficamente sobre por qué la filosofía analítica era vista como profesional y radicalmente crítica, y por qué no el marxismo, el latinoamericano y el pensamiento metafísico; era necesario un diálogo amplio, incluyente, intenso y crítico, y no, en cambio, como en realidad ocurrió, la ruptura de unos con otros, el apartamiento en pequeñas comunidades aisladas unas de otras monologando consigo mismas y con los grupos internacionales afines. Pues precisamente a esto último se refiere Pereda cuando habla de «bloques».

Ejemplo del diálogo necesario son el profesionalismo y la especialización que propugnaban los analíticos. Nadie en la mesa del 67 podía rechazar tales exigencias sin desautorizarse *ipso facto*, y por ello nadie lo hizo. Pero, a la distancia, resulta claro que todos los participantes debieron hacer explícito que tanto el profesionalismo como la especialización, en su sentido y en su valor, son problemáticos. Por una parte, hay formas de «profesionalismo» que deshumanizan a la filosofía (pensemos en un academicismo de espaldas a la realidad, o en una tecnificación que pierde de vista los objetivos que la justifican); por otra parte, la especialización, con todo y parecer actualmente ubicua e inevitable, no deja de representar una amenaza para la formación integral del hombre, para la aptitud ética y política del ciudadano en una sociedad democrática, para la mirada universal de la filosofía, para el cultivo adecuado de las humanidades. Se trata, pues, de cuestiones —la del profesionalismo y la de la especialización— abiertas y poliédricas, cuya resolución en ningún sentido puede ser presupuesta para rechazar en forma expedita concepciones o prácticas de la filosofía.

CONCLUSIONES

La mesa del 67 y el debate posterior en el que intervinieron Salazar Bondy, Zea y Villoro, suscitan un conjunto de reflexiones que es necesario mantener vivas y desarrollar.

Sobre la relación entre filosofía e ideología, hemos visto que los extremos son una filosofía que renuncia a los valores teóricos que le son propios, como el de verdad y el de validez, y una filosofía que da la espalda a los afanes y los proyectos de liberación de nuestras sociedades. En este punto, sin embargo, quedan abiertos dos problemas: ¿es posible una filosofía no ideológica?, y

¿constituye siempre el ejercicio de la filosofía, aún sin vincularse a la acción extra-teórica, una forma de compromiso social?

Respecto a la relación entre filosofía y reflexión sobre las propias circunstancias, los extremos a evitar son una reflexión sobre las circunstancias sin un correspondiente movimiento de universalización temática (es decir, hacia problemas y soluciones cada vez más generales), y una universalidad temática de espaldas a los problemas y las necesidades concretos de la sociedad. Pero hace falta discutir con mayor amplitud si la filosofía, cuando se ocupa de problemas universales sin referencia a sus circunstancias históricas, y considerada como ideal de humanización, es o no es legítima en un sentido ético y político —y en qué medida— al comunicarse a la sociedad.

En lo que toca a la relación entre profesionalismo y filosofía, un extremo es negar todo sentido y valor al profesionalismo para la actividad filosófica; y otro, identificar ese profesionalismo con una determinada forma de concebir y practicar la filosofía, excluyendo con ello del recinto de la filosofía a otras formas de pensamiento que se comprenden a sí mismas como habitantes legítimas del mismo. El problema pendiente, aquí, es el de clarificar y precisar un sentido de profesionalismo (y con él, de especialización, nivel técnico, lenguaje adecuado, etc.) que sea compatible con la necesidad de la filosofía de cuestionar una y otra vez sus propios fundamentos disciplinarios, y por tanto, conciliable con la pluralidad de concepciones y prácticas del filosofar.

Otro tema más que nos plantean y dejan abiertos para la discusión la mesa del 67 y su debate posterior es el de la naturaleza de las comunidades filosóficas. La filosofía, debido a la necesidad de cuestionarse a sí misma en cuanto a sus alcances y límites como disciplina, ha de alejarse del extremo de encerrar el diálogo filosófico en el interior de una determinada forma de entender y ejercer la filosofía (como llegaron a hacer algunos analíticos, algunos marxistas, algunos latinoamericanistas, etc.), porque entonces el diálogo se vuelve monólogo, así como del extremo de ampliarlo hasta reconocer como filosofía a cualquier manifestación cultural, ya que de esta manera se desvanece la especificidad de la filosofía. Pero esto revive la antigua, ardua y compleja cuestión de cómo caracterizar a la filosofía de forma que ésta sea distinguible de otras áreas culturales, como la literatura o la política, pero a la vez sin cerrar las puertas de la filosofía a todas aquellas hibridaciones culturales que permiten profundizar la reflexión sobre su ser y su hacer.

Pensemos, por ejemplo, en el caso de Alejandro Rossi. Después de promover y practicar fervorosamente la filosofía analítica, toma distancia de ésta —al menos desde el punto de vista creativo— y se dedica, con no menos fervor, a lo largo de una serie de libros memorables (destacadamente *Manual del distraído*, de 1978), al muy personal mestizaje de filosofía y literatura³⁴. Es necesario pensar la especificidad de la filosofía, y el profesionalismo que le es propio, en un sentido lo suficientemente flexible como para que el afortunado giro de Rossi

³⁴ Sobre la aventura intelectual de Rossi, *vid.* VV. AA., 1994.

no tenga que ser considerado como una deserción (una especie de oveja negra en la familia) sino como un enriquecimiento, como una radicalización de lo filosóficamente esencial.

En el camino hacia una forma incluyente de entender y practicar la filosofía, el diálogo tácito y manifiesto entre Leopoldo Zea y Luis Villoro se nos muestra como un ejemplo en la medida que, partiendo de dos concepciones de la filosofía, y por encima de otras múltiples diferencias, estos filósofos arriban a un acuerdo básico, en lo que toca a la filosofía misma, sobre su autonomía racional y su compromiso social, sobre su búsqueda de universalidad temática y su apertura al devenir concreto de la historia, así como sobre el valor de su profesionalismo y su rigor crítico.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. (1979). *El perfil de México en 1980*. 6a ed. Vol. 3. Siglo XXI.
- AA. VV. (1988). Leopoldo Zea. Filosofía de la historia latinoamericana como Compromiso. [Número monográfico.] *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 89.
- AA. VV. (1994). *Lenguaje, literatura y filosofía: aproximaciones a Alejandro Rossi*. [Coloquio de 1993.] UNAM / Ediciones del Equilibrista.
- AA. VV. (2009). *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*. UNAM.
- Abellán, J. L. (1998). *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. FCE.
- Arriarán, S. (2015). *El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*. Ítaca.
- Balcárcel, J. L. (2004). La filosofía de Zea, propuesta fundamental primigenia. *Cuadernos Americanos* (segunda época), 18(5), pp. 115-119.
- Beltrán García, I. A. (2017a). Diálogo, comunidad, historia. La teoría de las vocaciones en la metafísica de Eduardo Nicol. *Comprender. Revista catalana de filosofía*, 19(1), pp. 19-37.
- (2017b). Eduardo Nicol: filosofía científica y autocomprensión histórica. *Éndoxa: series filosóficas*, 40, pp. 247-273.
- (2017c). Metafísica y occidentalismo. Discusión en torno a las ideas de Eduardo Nicol sobre la filosofía hispánica y la hispanidad. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 20, pp. 219-237.
- (2017d). Dialéctica del reconocimiento. Universalidad y particularidad en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea. *Thémata. Revista de Filosofía*, 55, pp. 249-266.
- (2017e). Dialéctica de la creación y la innovación en la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez, en *Revista de Filosofía*, 42(2), pp. 229-245.
- (2017f). Economía y libertad. Diálogo entre Adolfo Sánchez Vázquez y Eduardo Nicol. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), pp. 23-38.
- (2019). Correspondencias en la Epistemología y la Filosofía política de Luis Villoro. Análisis y evaluación de una propuesta interpretativa. *Tópicos. Revista de filosofía*, 56, pp. 237-272.
- (2020a). El universalismo crítico de Leopoldo Zea. Una epistemología dialéctica para la historia de las ideas y la filosofía de la historia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 69, pp. 267-284.
- (2020b). Que el hombre vuelva a comulgar con sus ideas. Los principios epistemológicos y políticos de Leopoldo Zea. *Signos filosóficos*, 22(44), pp. 138-164.

- (2020c). La dialéctica de la utopía en la primera época de Leopoldo Zea (1940-1954). *Utopía y praxis latinoamericana*, 25(90), pp. 169-188.
- (2020d). Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica. *Ideas y valores*, 69(173), pp. 103-122.
- (2021). Intelectuales: entre el compromiso social y el conocimiento estricto. Ética, política y epistemología en Leopoldo Zea. *Isegoría*, 65, e08.
- Benítez, L. (2010). La filosofía, los filósofos y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. 70° Aniversario. *Diánoia*, 55(64), pp. 201-230.
- Beuchot, M. (2004). *El tomismo en el México del siglo XX*. UNAM-Universidad Iberoamericana.
- (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*. Editorial Torres Asociados.
- Campuzano, F. (1968-1969). Hacia una perspectiva acerca del sentido actual de la filosofía en México. *Deslinde. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1(2-3), pp. 19-30.
- Caso, A. (1971). *Polémicas*. Obras completas, v. 1. UNAM.
- Cuéllar, J. M. (2018). *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*. Paidós-Ariel.
- 2023. *Emilio Uranga: Una biografía intelectual*. [Tesis de doctorado.] Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras.
- Díaz Arciniega, V. (2010). *Querrela por la cultura «revolucionaria» (1925)*. 2a ed. FCE.
- Driben, L. (2012). *La Generación de la Ruptura y sus antecedentes*. FCE.
- Estrella González, A. (2010). Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(2), pp. 311-342.
- (2015). La profesionalización de la filosofía y el ethos del exilio español en México. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 52.
- Ezcurdia Corona, J., y Hernández Prado, J. (2012). *El centinela insobornable: algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*. UAM-Almaqui Editores.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE-UNAM-UAQ.
- Gaos, J. (1982[1958]). *Confesiones profesionales. Aforística*. Curso de 1953 en la UNAM. Obras completas, t. XVII. Pról. y sel. Vera Yamuni. UNAM.
- Granja Castro, D. M. (2001). *El neokantismo en México*. UNAM.
- Hernández Luna, Juan. (1997). *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*. 2a ed. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Horneffer, R. (2009). *Eduardo Nicol (1907-2007): homenaje*. UNAM.
- Hurtado, G. (1994). Dos mitos de la mexicanidad. *Diánoia*, 40(40), pp. 263-293.
- (2006a). *El Hiperión*. [Antología.] UNAM.
- (2006b). Zea: existencia moral y revolución. En: VV. AA. *Homenaje a Leopoldo Zea*. UNAM, pp. 33-50.
- (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. UNAM.
- (2012). Qué es y qué puede ser la filosofía analítica. *Diánoia*, 57(68), pp. 165-173.
- (2016). *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*. UNAM.
- Illades, C. (2018). *El marxismo en México: Una historia intelectual*. Taurus.
- Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo XX*. FCE-SC.
- Leyva, G., y Rendón, J. (Coords.) (2016). *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*. UAM-Gedisa.
- Lizcano, F. (2004). *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. UAEMéx.-UNAM.

- Medin, T. (1990). La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 1(1), s/pp.
- (1992). *El pensamiento de Abelardo Villegas. Itinerario y esencia intelectual*. UNAM.
- (1998). *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*. UNAM /FCE.
- Muñoz Oliveira, L. (2016). *Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje*. UNAM-CIALC.
- Olivé, L., y Villoro, L. (eds.) (1996). *Filosofía moral, educación e historia: homenaje a Fernando Salmerón*. UNAM.
- Paz, O. (1999). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a «El laberinto de la soledad»*. 3a ed. FCE.
- Pereda, C. (2009). La filosofía en México en el siglo XX: un breve informe. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 19, pp. 89-108.
- (2013). *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*. CONACULTA.
- Revueltas, E., y Aquino, E. (Eds.) (2003). *Abelardo Villegas, Pensamiento y acción*. UNAM.
- Saladino, A. (2017). *Leopoldo Zea*. Fundación Ignacio Larramendi.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI.
- (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. UNMSM.
- Salmerón, F. (2007.) *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*. UNAM.
- Sánchez, C. A. (2012). *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*. Suny Press.
- Sánchez Cuervo, A. (2015). *El exilio español del 39 en México. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes*. El Colegio de México.
- Santos Ruiz, A. (2015). *Los hijos de los dioses: el Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. Bonilla Artigas Editores.
- Sheridan, G. (2004). *México en 1932: la polémica nacionalista*. CONACULTA.
- Stepanenko, P. (Comp.) (2017). *Luis Villoro: conocimiento y emancipación*. UNAM.
- Tomasini, Ao. (1992). ¿Qué fue la filosofía analítica? *Analogía*, 13(2), pp. 35-58.
- (2014). Filosofía Analítica en América Latina. *Revista de Filosofía: Aurora*, 26(38), pp. 167-190.
- Trejo Villalobos, R. (2010). *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Urías Horcasitas, B. (2013). *El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)*. IEL-Universidad de Alcalá.
- Valero Pie, A. (2015). *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*. El Colegio de México.
- Vargas Lozano. (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. CONACULTA.
- 2007. *Intervenciones filosóficas. ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM.
- Velasco, A. (Coord.) (2009). *Homenaje a Ramón Xirau*. UNAM.
- Villegas, A. (1960). *Filosofía de lo mexicano*. FCE.
- (1993). *El pensamiento mexicano en el siglo XX*. FCE.
- Villoro, L. (1974). *Signos políticos*. [Artículos periodísticos de 1972 a 1974.] Grijalbo.
- (1985). El concepto de actitud y el condicionamiento social de las creencias. *Investigación humanística*, 1(1), p. 15 ss.
- (1987). Sobre el problema de la filosofía latinoamericana. *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, 1(3), pp. 86-106.
- (1995). *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. El Colegio Nacional-FCE.
- (1989). *Crear, saber, conocer*. 2a ed. Siglo XXI.
- (2007). *El concepto de ideología y otros ensayos*. 2a ed. FCE.

- Villoro, L., Rossi, A., y Salmerón, F. (1967). Presentación. [Por el Comité editorial.] *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1(1), pp. 2-3.
- Zea, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. El Colegio de México.
- (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
- (1974). *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*. México, Joaquín Moritz.
- (1987). Sobre el problema de la filosofía latinoamericana. *Cuadernos Americanos (nueva época)*, 1(3), pp. 86-104.
- (1988). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. [Autobiografía intelectual.] *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 89, pp. 11-19.
- (2004). *José Gaos: el transterrado*. UNAM.
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcárcel, J. L., y Villegas, A. (1968). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad Nacional*, 22(5), pp. I-VIII.

Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México)
iivehr@hotmail.com

IVER A. BELTRÁN GARCÍA

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]