

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE AUTONOMÍA DE LUIS VILLORO A TRAVÉS DE LA SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA

Alejandro Estrella González
Universidad Autónoma Metropolitana

Resumen/*Abstract*

En este artículo se hace un estudio del texto “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana” escrito por Luis Villoro en 1987. La relevancia del texto reside en que permite apreciar la concepción de la filosofía del pensador mexicano. Se trata de una apuesta por la actividad filosófica como autonomía de la razón y como congruencia entre pensamiento y vida. Desde la sociología de la filosofía, el artículo da razón histórica de esta toma de posición al ubicarla en el contexto de reorganización de las redes filosóficas mexicanas durante la segunda mitad de la década de los 60 del siglo pasado; en concreto por la desaparición de la red historicista tras la muerte de José Gaos y su polarización en una red vinculada a la historia de las ideas (Zea) y otra a la filosofía analítica (Villoro).

Palabras clave: autenticidad, autonomía, red filosófica, generación intelectual.

An approach to Luis Villoro’s concept of autonomy through the sociology of philosophy

This article presents a study of the text: “Leopoldo Zea: the possibility of a Latin American philosophy” (“Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoameri-

cana”) written by Luis Villoro in 1987. The importance of this text resides in the fact that it allows an appreciation of Villoro’s conception of the philosophy of Mexican thinkers. It is a treatise in favor of the autonomy of reason and of congruence between thought and life. From the sociology of philosophy, this article provides historical justification for this position and locates it in the context of the reorganization of networks of Mexican philosophy in the second half of the 1960s; specifically, due to the disappearance of the historicist current after José Gaos’ death and its polarization into networks linked to the history of ideas (Zea) and to analytical philosophy (Villoro).

Keywords: Authenticity, autonomy, philosophical net, intellectual generation.

Alejandro Estrella González

Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Cádiz. Actualmente es profesor titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, Unidad Cuajimalpa, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Alejandro Estrella trabaja en la línea de investigación de la sociología de la filosofía y de la historia intelectual, producto de la cual es su último libro *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas*. En la actualidad realiza un estudio de filosofía comparada del proceso de formación del campo filosófico mexicano y español durante el primer tercio del siglo pasado. Es autor de más de una veintena de artículos en revistas mexicanas e internacionales. Finalmente, cabe destacar que ha trabajado el área de investigación de la historiografía y la epistemología de la historia, centrándose especialmente en el estudio de los historiadores marxistas británicos. En este marco, publicó a finales de 2011 su libro *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E.P. Thompson* y ha realizado una edición crítica de los artículos publicados por Thompson en la década de los 50 del siglo pasado.

Planteamiento del problema

He de reconocer que me resulta temerario intentar un balance de una obra como la de Luis Villoro que recorre una infinidad de temas y que dialoga a partir de diferentes tradiciones filosóficas. Es por ello que voy a seguir una estrategia alternativa a la de un recorrido cronológico, que siempre sería parcial y somero, por las principales etapas del pensamiento del filósofo mexicano.

En una entrevista que le realicé en 2010, Villoro me comentaba que la gran aportación de Ortega a la filosofía residía en el hecho de haber insistido en la necesidad de pensar y pensarnos desde la circunstancia en la que nos situamos, la cual nos dota de una perspectiva específica, de un punto de vista que moldea nuestra capacidad para entender y valorar la realidad.¹ Cabría decir entonces: ¿desde qué circunstancia me sitúo frente a la obra de Villoro? ¿Cuál es mi punto de vista al respecto?

Por razones relacionadas con mi formación y los temas de investigación a los que me he dedicado recientemente, la obra de Villoro me ha interesado por dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, porque creo que en Villoro hay una noción de la subjetividad en términos disposicionales, alejados de cualquier tipo de sustancialismo. En *Creer, saber y conocer*, cuestionaba el concepto de creencia como ocurrencia mental y sostenía en cambio la posibilidad de pensarlo como una disposición (Villoro, 2009: 31-40). Las creencias en tanto que disposiciones constituyen un estado interno del sujeto que funciona como una guía de posibles acciones bajo determinadas circunstancias (Villoro, 2009: 40-42). Aunque Villoro no deja de discutir los problemas que acarrea esta definición, creo que su apuesta permite situarlo en el marco de una tradición que, desde Aristóteles a Husserl o Merleau-Ponty pasando por Tomas de Aquino, desemboca hoy en la moderna sociología de las disposiciones.

Creo que entender la manera específica en la que podría situarse Villoro en esta tradición antropológica contribuiría a comprender algunas de sus más importantes tomas de posición epistémicas y morales.

La segunda cuestión que me ha interesado de la obra de Villoro remite a su concepción de la actividad filosófica y cómo, través de su obra, podemos comprender el contexto filosófico e intelectual de buena parte de la historia mexicana del siglo xx. Sin duda hay una multitud de textos de Villoro que constituyen una puerta de entrada a este problema. Pero, por razones que expondré a continuación, me gustaría discutir en específico sobre un pequeño escrito de 1987. El texto se titula: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana” y fue publicado por *Cuadernos Americanos*.

El ensayo constituye un diálogo con Leopoldo Zea sobre la posibilidad y la naturaleza de una auténtica filosofía latinoamericana y mexicana. El interés de este pequeño texto radica para mí en que combina una dimensión normativa con una serie de claras referencias al contexto histórico de la filosofía mexicana del siglo xx, lo que posibilita su reconstrucción. Señalaba Carlos Pereda en *La filosofía en México en el siglo xx* que es posible distinguir dos tipos de lecturas del texto filosófico (Pereda, 2013): por un lado, la lectura del cronista, que aspira a reintegrar el texto en su contexto de producción; por otro, la lectura argumentada, que sería la propia del observador participante e implicaría encarar el texto, no como documento histórico o social, sino como un conjunto de argumentos para discutir y resolver problemas actuales. La diferencia fundamental residiría en la intención que inspira la lectura: en el primer caso, consideramos el texto como un medio para explicar una realidad ulterior, bien sistemas de ideas, bien motivos psicológicos o bien configuraciones sociales; en el segundo, como un fin en sí mismo que requiere una valoración y un diálogo razonado.

Mi interés en el ámbito de la sociología de la filosofía me ha llevado a preguntarme por la manera en la que se relacionan ambas lecturas y hasta dónde una remite a la otra.² La ventaja que veo en este pequeño

texto de Villoro sobre el que voy a discutir —dependiendo del objetivo que nos marquemos, no siempre el gran tratado es el mejor medio para comprender un pensamiento— es la facilidad con la que pueden ensayarse ambas lecturas: una lectura normativa sobre la actividad filosófica en América Latina y una lectura histórica sobre las ideas y las configuraciones sociales que contribuyeron a explicar el problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana.³

La contradicción de la filosofía latinoamericana

Villoro recuerda al principio de su ensayo cómo para Zea la falta de autenticidad de la filosofía debía entenderse en términos de ajenidad y extrañeza (Villoro, 1995: 91). De manera que una filosofía auténticamente mexicana habría de encarar el camino de lo propio, de lo que distingue a México y su pensamiento frente a lo ajeno.

Existen para Zea, recuerda Villoro, dos vías para lograr esto: tratar temas universales vistos desde la circunstancia propia del hombre mexicano y tratar temas propios, problemas que sólo se dan en la circunstancia mexicana. Este planteamiento es deudor de una dicotomía esencial: la contraposición entre la circunstancia concreta y lo universal que Zea resuelve señalando que lo universal sólo puede alcanzarse a través de lo singular y concreto (Villoro, 1995: 92). Ahora bien, apoyándose en Abelardo Villegas, Villoro recuerda cómo este proyecto filosófico nunca dejó suficientemente claro cuál era la relación entre la circunstancia y lo universal, de qué manera era posible alcanzar lo segundo a partir de lo primero (Villoro, 1995: 94). La contradicción entre ambos términos dificultaba una resolución del problema. De ahí que Villoro sostenga la necesidad de que el logro de una filosofía auténtica se fundamente sobre nuevos principios ajenos a lo peculiar y distintivo de su objeto (Villoro, 1995: 95).

La autenticidad como autonomía de la razón

¿Cuál es la propuesta de Villoro? Partiendo de una definición muy general de la filosofía como un conjunto de proposiciones creídas, el filósofo distingue dos causas de las creencias: las razones y los motivos (Villoro, 1995: 97 y 98). Las razones son definidas como las justificaciones aducidas para sostener la verdad o la probabilidad de lo creído. Retomando una tradición que se extiende desde Sócrates a Wittgenstein, Villoro entiende la filosofía como el análisis y examen racional de los supuestos de cualquier creencia aceptada sin discusión. Este es el principio que fundamenta la autonomía de la razón: la crítica de las opiniones y doctrinas recibidas ateniéndose a las razones propias (Villoro, 1995: 99).

En este punto, Villoro se encuentra en disposición de reformular qué es una filosofía auténtica: aquella que cumple con el requisito de la autonomía; autenticidad es autonomía de la razón. De aquí que el pensamiento inauténtico quede definido como aquel que carece de un examen personal de las razones que pretenden justificarlo; inautenticidad es carencia de crítica y de reflexividad. Como consecuencia, lograr una filosofía auténticamente mexicana pasaría, no por reflexionar sobre lo propio o desde lo propio, sino por lograr las condiciones de reflexividad y crítica adecuadas para el desarrollo de una filosofía autónoma (Villoro, 1995:100).

La autenticidad como congruencia entre pensamiento y vida

Por otro lado, Villoro define los motivos como cualquier causa psicológica —razones prácticas e impulsos emotivos— que induce a la acción. Cualquier filosofía responde a motivos: los temas y las técnicas que se eligen suelen estar determinados por los intereses y las necesidades del filósofo —los cuales, por otro lado, señala perspicazmente, pueden no ser sólo personales sino del grupo al que aquél pertenece— (Villoro, 1995: 101).

De aquí, Villoro puede definir una segunda forma de inautenticidad: cuando las creencias profesadas no responden a motivaciones personales, la filosofía se encuentra disociada de las necesidades y de las inquietudes reales de la persona o del grupo a la que éste pertenece: el pensamiento se convierte entonces en un juego intelectual desligado de la vida (Villoro, 1995: 102). Ahora bien, es necesario insistir que la inautenticidad no consiste aquí en adoptar filosofías nacidas en otras circunstancias sino en sostener aquellas que no responden a necesidades e intereses reales (Villoro, 1995: 103). Una filosofía auténtica es aquella que, independientemente de dónde haya sido producida, ha sido adaptada a la realidad en la que se asume y sus ideas son congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan.

Como puede apreciar el lector, Villoro desplaza el problema de la autenticidad de la filosofía de su objeto de estudio a la manera en la que ésta se practica. Parece que la autenticidad en su doble acepción constituye un logro que no depende tanto de una definición *a priori* como de sus condiciones de posibilidad y la manera en la que éstas se efectúan. La redefinición del problema que ensaya Villoro nos invita a transitar del dominio de la razón teórica al de la razón práctica. Ahora bien, ¿qué relación puede establecerse entre ambos tipos de autenticidad filosófica?

Las dos autenticidades, relaciones posibles

Las dos formas de inautenticidad que distingue Villoro (la heteronomía de la razón y la incongruencia entre pensamiento y vida) le permite establecer la siguiente tabla, la cual arroja tres posibilidades (Villoro, 1995: 104-106).

(-, -): un pensamiento carente de reflexividad no responde a necesidades propias. Este es el caso según Villoro frecuente entre los grupos dominantes de los países coloniales o bien el de la filosofía academicista de estos universos culturales. Esta filosofía está regida por el afán de

incorporar las novedades en vigor en otros países sin haber operado una reflexión sobre la tradición recibida y su función dentro de la realidad nacional en la que se ubican.

(-, +): en este caso, se puede carecer de autenticidad en el primer sentido (falta de autonomía de la razón) y ser auténtica en el segundo (congruencia). Por ejemplo, un filósofo puede sustentar un sistema de pensamiento que no pone en cuestión pero que sin embargo satisface intereses de grupo, opción que se correspondería con la figura del filósofo-ideólogo.

(+, +): resulta en cambio difícil pensar, afirma Villoro, en una filosofía auténtica en el primer sentido que no lo fuera también en el segundo. Es decir, Villoro no reconoce la posibilidad de (+,-) pues no comprende cómo un pensamiento que parte del libre examen de las propias razones puede dejar de responder a motivaciones propias, cómo esas ideas pueden dejar de ser congruentes con las necesidades y fines de quienes las sustentan. De aquí se deriva que la autonomía de la razón implica el pensamiento congruente: la primera es el camino adecuado para romper con un pensamiento enajenado. Esta conclusión resulta fundamental para comprender el siguiente punto que ocupa a Villoro y que nos sitúa en el plano del contexto de producción del problema de la filosofía latinoamericana y su desarrollo en México.

Antes, sin embargo, cabe detenerse brevemente en dos cuestiones a mi juicio relevantes que se derivan de la tabla que Villoro nos propone. Por un lado, como ya hemos adelantado, las diferentes actitudes ante el problema de la autenticidad le permiten a Villoro definir tipos filosóficos. Se trata sin duda de tipos ideales pero que pueden servir para contrastar la realidad empírica contribuyendo a una radiografía que permita evaluar la población filosófica de un universo nacional determinado.

En segundo lugar, asumiendo el punto de partida que abre la discusión y considerando que la filosofía mexicana esté sesgada por la inautenticidad, cabría deducir de aquí que es esperable encontrar en México un dominio de los tipos filosóficos 1º y 2º, así como la carencia del 3º. Esta

hipótesis sugiere un conjunto de preguntas y abre líneas de investigación empíricas relativas a las condiciones que han facilitado el dominio de este tipo de subjetividad o de disposiciones filosóficas.

El contexto inmediato de la polémica

Llegados a este punto, lo que Villoro se pregunta es por la forma adecuada de superar la inautenticidad de la filosofía latinoamericana y mexicana. En este sentido, distingue dos posibles respuestas (Villoro, 1995: 108-109): para quienes hacen mayor hincapié en el segundo tipo de inautenticidad, la filosofía debe constituirse como un instrumento de liberación que rompa con la enajenación y redunde en filosofía auténtica y propia. Para quienes insisten en el primero, se trataría de practicar una filosofía rigurosa que desembocara en la conquista de autonomía intelectual.

Según Villoro, estas dos tendencias han estado presentes en la historia de la filosofía mexicana. La primera tiene como representantes no sólo a Zea sino a otras figuras como Enrique Dussel o Salazar Bondi. La segunda, en la que se sitúa el propio Villoro, ha contado con autores como Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Expondré brevemente las ideas claves.

La polémica arrancó a partir de la defensa que los Rossi, Villoro y Salmerón realizaron en un texto de 1968 de la urgente necesidad de profesionalizar la filosofía mexicana para superar la etapa, aún de aprendizaje, en la que se encontraban (Rossi *et al.*, 1968: 3-4). Era necesario, se entendía, establecer las condiciones para crear un clima en el cual se potenciara la reflexión crítica y rigurosa de la disciplina con el objetivo de alcanzar un nivel científico similar al resto de los países que cuentan con una tradición propia.

Esta defensa de la profesionalización de la filosofía como objetivo prioritario del pensamiento mexicano fue entendida por Leopoldo Zea como una censura de la filosofía que él suscribía. De ahí que, en 1969, Zea respondiera en un texto a la postura de sus contrincantes acusándola de re-

caer en el cientifismo y en el tecnocratismo, así como de promover de manera soterrada un tipo de filosofía: la analítica (Zea, 2005: 49-61). Según la primera acusación, la postura que sostenía Villoro y sus colegas aspiraba a subordinar la empresa intelectual de la filosofía al ideal de la ciencia, con lo cual operaban un reduccionismo ilegítimo y una actitud dogmática con el resto de las escuelas y tradiciones filosóficas. Por otro lado, Zea consideraba que este proyecto de profesionalización reducía la filosofía a mera técnica y dejaba de lado cuestiones valorativas referentes a los fines y los compromisos que debe perseguir el pensamiento. La filosofía se convierte así, sostenía Zea, en una actividad meramente instrumental. Finalmente, Villoro lo que estaría haciendo es identificar de manera ilegítima la filosofía profesional y rigurosa con un solo tipo de filosofía: la analítica, con el objetivo de promoverla en el panorama mexicano.

En el texto que estamos discutiendo, Villoro cuestiona la crítica de Zea y la propia filosofía de la liberación (Villoro, 1995: 111-113). En relación con la primera acusación, Villoro niega la etiqueta de cientifismo pues afirma que el tipo de filosofía que ellos sostienen no descubre ni postula nuevos objetos sino que analiza, justifica e interpreta enunciados y conceptos. No obstante, sí reconoce que frente a la oposición entre ciencia e ideología –en el sentido marxista que ésta adquiere como falsa conciencia– la filosofía profesionalizada y entendida como pensamiento riguroso se aproxima más a la primera que a la segunda, por su búsqueda de precisión y claridad.

Tampoco reconoce Villoro la acusación tecnocrática con la que se cuestiona las credenciales de la filosofía a la que se adscribe: la defensa de un incremento de las competencias técnicas de análisis, argumentación y demostración con el fin de combatir la vaguedad y la improvisación no puede confundirse, señala, con una reducción de los fines de la filosofía a esas técnicas. De hecho, Villoro afirma que esas técnicas deben ponerse al servicio de los fines de conocimiento que el filósofo se plantea.

Finalmente, Villoro niega que su defensa de la filosofía rigurosa se reduzca a la filosofía analítica, pues entiende que el rigor y el profesiona-

lismo no es patrimonio de ésta. En México se habría convertido en una exigencia –no siempre cumplida– con la introducción de la fenomenología y la axiología y que, en el momento en el que Villoro escribe su artículo, reconoce, la cultivan filósofos que se sitúan en otras tendencias.

Como contrapartida, Villoro no deja de mostrar su desacuerdo con algunos aspectos de la filosofía de la liberación, especialmente con dos peligros esenciales que acarrea (Villoro, 1995: 108-109): creer que la filosofía es todo pensamiento que pretende contribuir a la liberación –lo que redundaría en una pérdida de la especificidad de la filosofía y en una predisposición hacia el ensayismo poco riguroso– y la instrumentalización de la filosofía como mera guía de una práctica política revolucionaria, convirtiéndola en un instrumento de lucha y no en una reflexión cuidadosa sobre las metas mismas que esa lucha persigue.

Las condiciones de posibilidad de la polémica

¿En qué términos cabe dar razón histórica y sociológica de las distinciones que nos presenta Villoro sobre la filosofía auténtica y la polémica que se generó a finales de la década de los 60? Creo que es posible acudir a algunas de las herramientas que nos ofrece Randall Collins en su magna obra *Sociologías de las filosofías* para dotarnos de algunas claves interpretativas (Collins, 2005). Me centraré exclusivamente en dos: las redes filosóficas (tanto en su dimensión horizontal –relaciones entre pares– como en su dimensión vertical –a través de las generaciones–) y las polémicas, la manera en la que éstas circulan por las redes en forma de capitales e intereses enfrentados (Collins, 2005: 29 y Collins, 2009: 256-257).

Habría que comenzar señalando que, en cierta medida, el texto que estamos discutiendo también se revela como un diálogo de Villoro consigo mismo, una reflexión crítica sobre la propia trayectoria, pues Villoro y los miembros del llamado *Hiperión* fueron junto con Zea los principales cultivadores de la posibilidad de una filosofía de lo mexicano durante

los años 50, si bien, como veremos más adelante, desde perspectivas y métodos no exactamente idénticos.

Nuestro punto de partida debe situarse aquí, en la formación de una red filosófica en torno a la figura de José Gaos y su seminario en el Colegio de México; una red que podemos denominar historicista y que constituía uno de los puntos de referencia del campo filosófico mexicano desde los años 40. Cabe decir que esta red aglutinaba no sólo a otros exiliados como Luis Recasens Siches o Eugenio Imaz sino también a filósofos mexicanos como Samuel Ramos o José Romano Muñoz que iban a encontrar aquí un espacio de consagración que hasta ahora les había sido negado.

Junto a la red historicista u orteguiana, podemos distinguir otras cuatro: la de la filosofía científica (organizada en torno al Instituto de Investigaciones Filosóficas), con pensadores como García Máynez o Eduardo Nicol y a la que se sumarían figuras como Robert S. Hartman o Eli de Gortari (García, 1966: 245-246); la red neokantiana, formada por Guillermo Héctor Rodríguez, Francisco Larroyo o Miguel Bueno, con sede en Filosofía y Letras y en la Facultad de Derecho (Granja, 1999); la red marxista organizada en torno a Lombardo Toledano y con una clara vocación mundana (Estrella, 2013); y finalmente la red neotomista, que contaba con Oswaldo Robles y Antonio Gómez Robledo como algunas de sus figuras más destacadas, amén de las conexiones con la red que provenía directamente del ámbito de la Iglesia (por ejemplo, a través del jesuita José Sánchez Villaseñor).

Esta configuración del campo ocupa un periodo que abarca desde comienzos de los años 40 a la crisis de finales de los 60. Este periodo viene marcado fundamentalmente por dos procesos: la constitución de una base institucional adecuada para la investigación filosófica y el incremento del profesionalismo de la disciplina (Villoro, 1995: 36-37). En relación con el primer punto cabe destacar la creación en 1941 del Centro de Investigaciones Filosóficas, la implantación de un programa de becas para estudios en el extranjero, la fundación de revistas que dan

cabida a temas específicamente filosóficos —como *Filosofía y Letras* y más tarde *Diánoia*— o la monumental labor de traducción que lleva a cabo el Fondo de Cultura Económica. Respecto al segundo punto debemos señalar el fortalecimiento de nuevas formas de consagración académica e intelectual como respuesta a una despersonalización de las interacciones, merced al fortalecimiento del entramado institucional y al incremento de las competencias y habilidades técnicas que se iban a requerir para ingresar e interactuar de manera exitosa en el campo.

Esta misión generacional de constitución de la filosofía mexicana como una actividad diferenciada y en vías de profesionalización redundó en una actitud predominantemente colaborativa entre las diferentes redes que estructuraban el campo. La revista *Diánoia*, en la que participan miembros de todas estas redes, puede considerarse como índice de esta colaboración (Estrella, 2012). Evidentemente este hecho no oculta que existieron polémicas en torno a problemas claves, que eran precisamente los que polarizaban el campo en posiciones diferenciadas.

Entre las cuestiones que contribuyeron a conformar el nuevo orden del día filosófico destacan la discusión sobre la relación entre razón e historia; debate que más allá de la discusión propiamente ontológica pondrá sobre la mesa la cuestión de la naturaleza misma de la filosofía (v.g. ¿puede la filosofía trascender las circunstancias de su producción?) o sobre su escritura (¿debe responder al tratado sistemático o al ensayo?) e iba a derivar en dos grandes líneas de investigación: la historia de la filosofía —con una atención especial al apartado técnico, a la lectura rigurosa de los textos— y la reflexión sobre la condición de lo mexicano o sobre la posibilidad de una filosofía de lo mexicano. Por otro lado, cabe hablar de un debate de carácter axiológico sobre el origen y naturaleza de los valores, del que pronto derivaría otro relativo específicamente a los valores jurídicos y su relación con el derecho positivo. Por último, y en estrecho contacto con el problema de la lógica jurídica, comenzaría a desarrollarse una reflexión sobre la filosofía de la ciencia y la lógica formal. Estas cuestiones implicaron a protagonistas de todas las redes, como por

ejemplo las polémicas Gaos-Nicol sobre el historicismo y la herencia de Ortega, la crítica de Máynez a Gaos y los *Hiperiones* a consecuencia de la filosofía de lo mexicano, o la de los neokantianos contra Recasens Siches y García Máynez sobre la naturaleza del derecho y los valores.

En este marco conflictivo y de redefinición disciplinaria se desarrollaría la filosofía de lo mexicano. En cierto sentido, ésta puede considerarse una reelaboración adaptada al contexto filosófico y político del momento de un problema que había sido tematizado por Caso al tratar el problema de la falta de autenticidad como el más acuciante de los desafíos de México (Estrella, 2010: 324-330). En el marco de la revolución, el mexicano debía dejar atrás su tendencia al bovarismo y encontrar una vía propia hacia la democracia que Caso situaba, no en el plano ideológico –la importación del marxismo constituye aquí el interlocutor– sino en el moral: el reencuentro con la tradición cristiana de México entendida en términos de caridad. Caso, por otra parte, no dejaba de realizar un estudio histórico de los que consideraba los grandes ideólogos de la historia nacional.

La reactualización de esta propuesta tuvo lugar a través de los canales de la red historicista. Samuel Ramos desempeñó un papel clave al respecto. Pese a la polémica que le enfrentó con el maestro, Ramos siempre reconoció la relevancia de Caso y la necesidad de ir más allá del desafío que éste había planteado (Ramos, 1971: 167). De hecho, los problemas de falta de autenticidad y de mimetismo de culturas exógenas constituyen, junto con la psicología colectiva de Alfred Alder y el circunstancialismo de Ortega –con el que había entrado en contacto desde 1923, antes de su polémica con Caso– los mimbres que conforman *El perfil del hombre y la cultura en México*.

La otra figura clave de la red orteguiana, José Gaos, no dejó de ensalzar la figura de Caso y de afirmar que su filosofía constituía una suerte de *existencialismo cristiano* adelantado a su tiempo, de igual originalidad que el representado por Marcel (Gaos, 1980: 54). Pero, por otro lado, Gaos también contribuyó a rehabilitar la figura de Ramos –quien ha-

bía sufrido cierta marginación como consecuencia de su crítica a Caso—, a difundir el programa de Ortega y a introducir el existencialismo en México; amén de promover una nueva forma de acercarse a lectura de los textos filosóficos a través de la práctica del seminario de investigación.

Estas tres influencias (Ramos, Ortega y el existencialismo) están presentes en las dos primeras promociones que Gaos formó en México: la de los historiadores de las ideas y la de los *hiperiones*. Enfrentados al problema de la naturaleza de la filosofía y de la relación entre razón e historia, los primeros —donde cabe ubicar a Zea— ofrecerían una solución circunstancionalista en estrecho contacto con las herramientas de la ciencia histórica, dando lugar a una historia de las ideas que entroncaba con la exploración que ya iniciara Caso de las tradiciones intelectuales autóctonas; los segundos propondrían una solución heideggeriana y sartreana que pretendía explorar los existenciales propios del ser mexicano y evaluar la posibilidad de desarrollar una filosofía adaptada a la realidad cultural mexicana. Aquí es donde se sitúa Villoro en su etapa formativa.

Ahora bien, para entender el porqué y el cómo de la polémica que se abre en el 68-69 entre Zea y Villoro es necesario dar algunas claves sobre la nueva etapa en la que entra la filosofía mexicana a finales de los 60. Este periodo se abre con una profunda crisis institucional que afecta al régimen político y a las estructuras universitarias, provocando una auténtica conmoción que presiona la dinámica propia del campo filosófico. Esta dinámica se caracterizaba por tres elementos. En primer lugar, el incremento de la complejidad del campo filosófico mexicano a lo largo de la etapa anterior arrojó como resultado una tendencia hacia la especialización temática y de las competencias específicas. Las diferentes redes iniciaron una tendencia a constituirse como comunidades semi-cerradas, anunciando el problema de la fragmentación que Guillermo Hurtado denuncia como el principal escollo de la filosofía mexicana actual (Hurtado, 2007: 35-36).

Esta alteración en la morfología de las redes está relacionada con la reordenación que sufren a finales de la década de los 60 como consecuencia

de un proceso de sucesión generacional. En relación con el caso que nos compete, la red historicista se diluyó definitivamente tras la muerte de Gaos en 1969 y de ella surgieron dos nuevas genealogías: la de los estudios latinoamericanos, aglutinada en torno a Leopoldo Zea, y la analítica, que lo hace en torno a Fernando Salmerón, Luis Villoro y Alejandro Rossi. Parte del éxito de ambas radica en el hecho de que logran hacerse con una base material independiente. En 1966, Leopoldo Zea había fundado desde la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras el Colegio de Estudios Latinoamericanos, al que vincula el Seminario de Historia de las Ideas que hasta entonces dirigía. No es casual que a partir de esta misma fecha Zea se desvincule de *Diánoia* y pase a colaborar asiduamente con la *Revista de la Universidad de México* y con *Cuadernos Americanos*, las cuales acabará dirigiendo. Por su parte los alumnos de Gaos que habían desembocado en la analítica a partir de su inmersión —vía el propio Gaos— en el problema del lenguaje, logran presentarse como una renovación del proyecto de la filosofía científica que encarnaba hasta el momento la red de García Máynez. De hecho, ya en 1966 Fernando Salmerón había sustituido a Máynez al frente del Instituto de Investigaciones Filosóficas, lo que se tradujo en dos cambios fundamentales: una nueva reorientación del Instituto, donde se va a privilegiar la filosofía analítica frente a otras tradiciones y, relacionado con esto, la fundación de la revista *Crítica* en 1967, como alternativa específicamente “analítica” frente a *Diánoia*.

Finalmente, esta reordenación generacional de las redes vino acompañada, como no podía ser de otro modo, de la irrupción de nuevos temas en el orden del día filosófico, dejándose atrás las cuestiones que habían centrado la atención durante la etapa anterior. Así, los grandes problemas sobre los que se discutirá ahora serán los del lenguaje y la crítica a la metafísica, la relación entre ciencia e ideología, la función revolucionaria o liberadora de la filosofía y los peligros de la razón tecnocrática. El problema del desarrollo de una auténtica filosofía mexicana quedaba así reformulado bajo nuevos principios y alteraba su posición y función en el orden del día filosófica.

Conclusión

Como puede deducirse, el debate al que se refiere Villoro en su texto se sitúa en un contexto muy específico de crisis. Crisis no sólo política e institucional sino también específicamente filosófica, como consecuencia de una sucesión generacional que altera la morfología de las redes y trastoca el orden del día y el objeto de las polémicas. El enfrentamiento entre Villoro y Zea puede entenderse si consideramos estas variables como parte de este contexto de crisis. La lucha fratricida de la red historicista como resultado de la divergente trayectoria que siguen los alumnos de Gaos y de la distinta valoración de la figura del maestro se encona a partir de su muerte en 1969 y desemboca en un combate por la hegemonía del espacio que hasta entonces estaba ocupado por el núcleo orteguiano de manera homogénea. Como nos recuerda Collins, hasta aquí la lógica se adecua a una suerte de regularidad de la vida intelectual por la que las posiciones dominantes en el campo suelen polarizarse y subdividirse cuando se produce la transición de maestros a discípulos. De esta forma, el texto de Villoro se refiere a esta polarización que caracterizará la segunda etapa a la que nos hemos referido, al considerar dos formas de inautenticidad filosófica y sólo la validez de una de ellas para solucionar el problema, que no es otra que la autonomía como búsqueda del rigor.

No deja de ser significativo, sin embargo, que Villoro acepte situar el debate con la otra rama de la familia de Gaos en el terreno de la autenticidad, un problema ajeno a la filosofía científica e incluso rechazado por ésta, ya desde el propio García Máynez. Y es que de alguna manera Villoro no puede sustraerse a los capitales que recorrían la red de Gaos y con los cuales se forma como filósofo: tanto para los hiperiones como para Zea, el problema de la autenticidad de la filosofía mexicana y su historia –heredado y reelaborado vía Samuel Ramos de Antonio Caso– constituían los problemas esenciales. Ciertamente que la trayectoria de Villoro lo llevó a alejarse paulatinamente de este programa para desembocar en el seno de la filosofía analítica. Pero el problema no dejaba de formar

parte de su formación filosófica, y el texto que proponemos, lo que hace, es precisamente ensayar una solución al problema a partir de los recursos de la rigurosidad analítica.

Notas

¹ Algunas reflexiones de Villoro sobre Ortega pueden consultarse en (Villoro, 1996: 43-78).

² La sociología de la filosofía (o la historia social de la filosofía) parte de la tesis de que un texto filosófico es resultado de la articulación de diferentes niveles de experiencia, no todas conscientes: la trayectoria del autor, la situación sociológica a la que se enfrenta a la hora de escribir el texto, las formas simbólicas en las que, para un tiempo y lugar determinado, se expresan las ideas filosóficas y los procesos colectivos de recepción de los productos filosóficos. En consecuencia, la sociología de la filosofía cuestiona el hecho de que un texto filosófico admita exclusivamente una lectura en clave filosófica. De hecho, su objetivo es reconstruir y explicar la manera en la que engarzan los diferentes niveles de experiencia, dando lugar así a un discurso polifónico. En este sentido, la sociología de la filosofía no puede considerarse un mero sociologismo. Su tarea se vincula a la de la propia filosofía, si entendemos ésta como una empresa encaminada a arrojar luz sobre el inconsciente del filósofo. Esta aproximación al estudio de la filosofía cuenta hoy en día con diferentes representantes a nivel internacional. En el ámbito anglosajón, además de la ya clásica obra de Collins (Collins, 2005) destacan los estudios de Martin Kusch (Kusch, 2006) o los trabajos de la denominada “Escuela de Edimburgo” (Barnes, 2000) y (Bloor, 2004). En el escenario francés podemos señalar la obra de autores vinculados a la órbita de Bourdieu a través del *Centre de sociologie européenne* (Louis Pinto, Gérard Mauger, Remi Lenoir). En Alemania destacan las denominadas “investigaciones de constelaciones de filósofos”, donde cabe señalar las figuras de Dieter Henrich y Martin Muslow. En España destacan los trabajos del Grupo de Investigación del Área de Filosofía de la Universidad de Cádiz, entre los que cabe señalar, amén del monográfico de *Daimon* (Núm. 53), dedicado a la sociología de la filosofía en España: (Moreno, 2005), (Moreno, 2006), (Moreno y Vázquez, 2006), (Vázquez, 2008), (Vázquez, 2009).

³ Sobre el problema de la autenticidad en la filosofía mexicana desde una sociología de la filosofía que hace hincapié en el factor generacional puede consultarse mi libro: *Libertad, progreso y autenticidad. Ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas* (2015).

Bibliografía

- BARNES, B. (2000): *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action*, London and Beverley: Sage.
- BLOOR, D. (2004): "Sociology of Scientific Knowledge". En Niiniluoto, I. *et al.* (eds.): *Handbook of Epistemology*, Dordrecht: Kluwer.
- COLLINS, Randall (2005): *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona: Editorial Hacer.
- ESTRELLA, Alejandro (2010): "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual", en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 72, Núm. 2. México: Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- _____ (2012): "La revista *Diánoia* como nexo de las redes filosóficas mexicanas" en Granados, A. (Coord.): *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: Redes, Política, Sociedad y Cultura*, México: UAM-Cuajimalpa/Juan Pablo Editores.
- _____ (2013): "La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años 30. Una interpretación desde la sociología de la filosofía", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXXI, Núm. 92, El Colegio de México.
- GAOS, José (1980): *En torno a la filosofía mexicana*, México: Alianza Editorial Mexicana.
- GARCÍA, Eduardo (1966): "Breve historia del Centro de Estudios Filosóficos", en *Diánoia*. Revista de Filosofía, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Núm. 12.
- GRANJA, Dulce M. (1999): "El neokantismo en México", *Signos Filosóficos*, Vols. 9-31, México: Departamento de Filosofía-Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- HURTADO, Guillermo (2007): *El Búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORENO, J. L. (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Núm. 11.
- _____ (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, España: Montesinos.
- _____ y Vázquez, F. (2006): *Pierre Bourdieu y la Filosofía*, España: Montesinos.
- PEREDA, Carlos (2013): *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, México: CONACULTA.
- RAMOS, Samuel (1971): "Antonio Caso", en Caso, A.: *Obras completas*, Vol. I, México: Universidad Nacional de México.

- ROSSI, Alejandro; Salmerón, Fernando; Villoro, Luis (1968): "Sentido actual de la filosofía en México", en *Revista de la Universidad de México*, Vol. xxii, Núm. 5.
- VÁZQUEZ, F. (2008): "La sociología de la filosofía y su aplicación al estudio de los campos intelectuales en la España actual", en *Revista de Historia Actual*, Cádiz, Asociación de Historia Actual.
- _____ (2009): *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid: Abada.
- VILLORO, Luis (1995): *En México, entre libros. Pensadores del siglo xx*, México: FCE/El Colegio Nacional.
- _____ (1996): "La noción de creencia en Ortega" en Rossi, Salmerón; Villoro, Luis; Xirau, Ramón: *José Ortega y Gasset*, México: FCE.
- _____ (2009): *Crear, saber, conocer*, México: Siglo XXI.
- ZEA, Leopoldo (2005): *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI.



Recepción: 26 de agosto de 2015
Aceptación: 29 de octubre de 2015