

**Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.**

Como parte de las actividades especiales de la maestría en filosofía de la cultura de la UMSNH, el jueves 27 de noviembre de 2008 se realizó un diálogo en torno al libro de Hurtado. En este diálogo participaron varios profesores de nuestra comunidad y el propio autor. Por la importancia de los temas tratados en el libro y por la necesidad de afianzar el diálogo que articula la tradición filosófica mexicana, *Devenires* ofrece las contribuciones que se hicieron en ese evento.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**E**n primer lugar presento una síntesis de los contenidos más relevantes del texto, para inmediatamente después exponer dos breves comentarios generales.

El tema general es la democracia en nuestro país durante y después de la Revolución de 1910 según Antonio Caso. Los problemas particulares que se plantean en el texto son: ¿podemos aspirar los mexicanos a una democracia después de la revolución? ¿En qué ideología tiene que fundarse la democracia revolucionaria? La interpretación Casiana de la democracia mexicana se sostiene en dos presupuestos: primero, la Revolución es la oportunidad histórica para la generación de la democracia; segundo, la democracia es la tendencia hacia la cual se dirige la humanidad como ideal de perfeccionamiento social. Tres condiciones han obstaculizado su materialización en nuestro país: la pobreza, la injusticia y la ignorancia; dichos obstáculos se ha pretendido superarlos por medios antidemocráticos y contra la libertad. El autor del libro, Guillermo Hurtado, no dice explícitamente a qué medios antidemocráticos se refiere, pero se pueden deducir si tomamos en cuenta el contexto al cuál se está refiriendo, es decir, el dominado por el sistema priista durante gran parte del siglo pasado, los medios antidemocráticos utilizados por este sistema fueron, entre otros, el corporativismo, la cooptación de las fuerzas sociales y culturales críticas al sistema, el control de los medios de comunicación, el autoritarismo, el control del sistema electoral con la apariencia de que se tenían elecciones libres, etc. Siendo medios antidemocráticos evidentemente poco o

nada pudieron hacer para anular los obstáculos para realizar la democracia en México.

Dos errores se han cometido en nuestros afanes democratizadores: creer que nunca llegaremos a realizar una vida democrática o que lo haremos de un día para otro, ignorando que la realización de la democracia depende de la síntesis de las condiciones socioculturales reales y el ideal mismo de la democracia. Las reflexiones de Caso las lleva a cabo desde un contexto filosófico que concibe al hombre como un ser libre, inventivo, espiritual, intuitivo, volitivo y sentimental, y, por otra parte desde un contexto religioso, el cristianismo, asumido como una experiencia personal de carácter moral, a partir del cual Caso ofrece una respuesta activa, mas religiosa que filosófica: la Caridad, para la problemática a la violencia nacional e internacional imperante durante las primeras décadas del siglo pasado.

Para el filósofo mexicano el problema más grave de México es su falta de unidad racial, cultural y social, no existe entre nosotros un sentimiento de comunidad. No hemos resuelto el problema surgido de la Conquista. Él considera que los sobrevivientes de los pueblos nativos del país, los llamados indios, tienen que convertirse en mexicanos. Psicológica y socialmente estamos poseídos por el odio, el rencor y la envidia. Necesitamos un cambio de actitud, una nueva forma de ser, para lo cual requerimos abandonar las anteojeras teóricas e ideológicas y enfrentar la realidad del país. Los contextos filosófico y religioso se unen y complementan en el pensamiento casiano de la democracia: su base es moral, sus principios son el respeto a la libertad individual y la acción social basada en el amor al prójimo; el altruismo, la compasión y la solidaridad tienen un lugar central en la vida pública; el prójimo se constituye como un fin en sí mismo al que hay que ayudarlo y cuidarlo. En breve, para Caso, según la perspectiva de Hurtado la democracia es de carácter ético, se funda en el mejoramiento del hombre.

Hurtado califica la posición de Caso de ingenua e ilusa: no son los sentimientos los que mueven a la acción política y revolucionaria. El alegato filosófico-religioso de Caso es la base de una ética política sobre la cual construir una convivencia democrática que, según Hurtado, cristalizó “en las mejores obras e intenciones de algunos de los mejores hombres del régimen emanado de la Revolución el espíritu del mensaje de Caso”.

Como conclusión Hurtado presenta cinco ideas: primera, la democracia mexicana como una forma de vida supone un cambio material y espiritual.

Segunda, se tiene que guardar el equilibrio entre la satisfacción de las necesidades básicas y el respeto a los derechos individuales y la democracia. Tercera, el rechazo a la ideología o a la teoría que medie en la construcción de la democracia mexicana. Cuarta, la defensa de la dimensión moral en el proceso democratizador: la caridad cristiana como referente. Quinta, poner los intereses de México por encima de los intereses grupales e individuales.

Paso a la presentación de un par de comentarios, el primero es sobre Caso y el segundo acerca de un juicio que hace Hurtado acerca del filósofo mexicano. Lo que llama inmediatamente la atención, especialmente en un contexto sociocultural tan sensible a la pluralidad y el respeto a la diferencia, es la idea Casiana sobre la falta de unidad en nuestro país, la falta de una solución real al conflicto que ha supuesto durante los últimos cinco siglos la Conquista y los procesos de Colonización que de un modo u otro no han terminado y, finalmente, el problema de los sobrevivientes de los pueblos nativos de nuestro país. En efecto, desde la perspectiva de Caso las tres problemáticas tenían y debían haberse solucionado históricamente según la visión de los vencedores; desafortunadamente para Caso, los vencedores y sus herederos no fueron capaces, y siguen sin serlo en el presente, de realizar sus expectativas, es decir, la realidad racial, social, cultural, territorial, etc., del país se ha mostrado reacia a someterse del todo a las promesas y amenazas de bienestar y progreso modernizadores. Los procesos de colonización pasados y presentes han estado llenos de prácticas de dominación, explotación, destrucción, engaños y mentiras. ¿No son acaso los tres obstáculos (pobreza, injusticia e ignorancia) que para Caso han limitado la realización de la democracia en México, efectos de una colonización nunca concluida? Ahora bien, la vida democrática no formó parte de los modos socioculturales que los españoles, criollos y mestizos buscaron implantar en México o, en última instancia pretendieron imponer el modelo democrático ignorando las condiciones reales del país. ¿La democracia no puede realizarse en medio de la pobreza, la injusticia y la ignorancia o son éstas las que no hubiesen podido surgir si la democracia hubiera sido parte habitual de nuestra vida sociocultural? ¿Se combaten antes, después o simultáneamente a la construcción de la democracia? ¿Debemos y podemos continuar aplicando exclusivamente el paradigma Occidental? ¿Ha sido lo mejor presuponer que el marco sociocultural de los pueblos nativos de nuestro país que han sobrevivido no tienen nada que aportar y que sólo representan un lastre?

Paso al segundo comentario. El Dr. Hurtado califica la posición filosófico-religiosa de Caso, centrada en el concepto y la práctica de la Caridad como ingenua, sin sentido político realista. ¿Cómo no pensar la pretensión de Caso de que la democracia tiene que basarse en la caridad y el amor al prójimo de ingenua, pero, al mismo tiempo cómo no dejar de reconocer la congruencia casiana entre su pensamiento y sus creencias religiosas? Aún más, en un mundo que se nos cae a pedazos por su irracionalidad y sin sentido, por la criminalidad y la violencia imperantes, por el nihilismo autodestructivo e inhumano dominante, por el sálvese quien pueda generalizado, ¿no es el anhelo o el reclamo casiano casi la única propuesta auténticamente realista y no ingenua? ¿Qué otra alternativa no es parcial, unilateral, simple? ¿Acaso el Estado de derecho, el respeto a la ley, la democracia no requieren tarde o temprano de una inquietud ética y moral? Aparentemente tendría que bastar un régimen basado en la aplicación de la ley para realizar una sociedad democrática, igualitaria y libre, es decir, no habría que recurrir a una emergencia ética y mucho menos moral, filosófica o religiosa, para poder acatar la ley y actuar en un Estado democrático, no obstante, la realidad ha sido otra dentro y fuera de nuestro país, basta, por una parte, recordar las declaraciones del ex secretario del Departamento del Tesoro norteamericano Alan Greenspan ante la debacle financiera de nuestros días, lamentándose de su ingenuidad al haber confiado en que los banqueros y los especuladores actuarían responsablemente, que se sujetarían a unas reglas no escritas sobre el sentido social y ético de la actividad bancaria y financiera en un Estado de derecho, en un régimen democrático plenamente consolidado y, por otro lado, la forma en como en nuestro país domina la impunidad, la corrupción, la delincuencia y la violación sistemática de la ley. ¿No es necesaria la voluntad para respetar la ley, para vivir democráticamente, para ejercer responsablemente la libertad y para privilegiar la justicia, en breve, no es necesaria la voluntad de hacer del otro un fin en sí mismo y no un medio? Es cierto que la referencia a una trascendencia sagrada sujeta a la normalización institucional de la Iglesia católica nos pone en alerta inmediatamente, y con razón, contra ella, sin embargo, como bien se encarga de hacer notar Hurtado, Caso no sujeta su experiencia religiosa personalmente a la mediación de la Iglesia, sino que en último término se hace responsable, primero, de sus propias creencias religiosas y, segundo, asume el compromiso que para una sociedad que como la mexicana se presume mayoritariamente católica, es decir, ¿acaso esta situación no tiene o debería

tener consecuencias éticas, morales, sociales y políticas? En fin, más allá de este problema que no nos incumbe, habría que tomarle la palabra a Caso y hacer nuestra la exigencia imposible que nuestro país y el presente internacional nos señalan: un poco de caridad y de amor al prójimo como base para una convivencia humana social, antes de que pensar en una vida humana civilizada resulte también una ingenuidad.

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

En este capítulo (Filosofía en México y filosofía mexicana) Hurtado procede a base de cuestiones hiladas. Se/nos pregunta respecto a la filosofía mexicana: ¿Existe? ¿Qué entender por ésta? Condiciones para el desarrollo de la filosofía mexicana ¿Cómo estudiarla? Y cierra aportando “Algunas rutas para la filosofía mexicana” y “Una filosofía sobre y para México”.

En el capítulo previo al que aquí se comenta (Más allá de la modernización y la autenticidad) el autor nos había ubicado en un marco –metafilosófico– de comprensión de la historia de la filosofía en México, desde mediados del XIX y hasta finales del XX dominada por dos modelos de filosofar: el modernizador<sup>1</sup> y el de la autenticidad<sup>2</sup>. Luego de exponer sus características generales, Hurtado plantea que su propuesta es superar la dicotomía de estos modelos, reconociendo el problema de la filosofía latinoamericana y mexicana: la debilidad o inexistencia de comunidades filosóficas y la fragilidad o ausencia de tradiciones filosóficas. En síntesis, el apartado previo muestra convincentemente que nuestros esfuerzos debieran encaminarse a la activación de nuestras tradiciones filosóficas en el diálogo vivo de una comunidad filosófica (p. 32).

En el capítulo que nos ocupa, al preguntar si existe la filosofía mexicana Hurtado hace una distinción entre filosofía como un conjunto de instituciones formalmente reconocidas como medios de instrucción del saber filosófico (lo cual indudablemente existe *en* Nueva España/México desde el siglo XVI, *al menos*), y filosofía mexicana como “las propuestas filosóficas originalmente mexicanas, escuelas o estilos filosóficos nativos, comunidades de discusión que giren en torno a ideas planteadas por filósofos de nuestro país” (p. 41). La filosofía en México indudablemente ha existido; resulta problemático decir lo mismo de la filosofía mexicana.

Desde el modelo modernizador (el que icónicamente se cobija bajo el signo del búho), se sostendría que no es ni necesario ni deseable hacer filosofía mexicana, sino buena filosofía, a secas. La propuesta de Hurtado puede sonar “nacionalista”: “...la filosofía en México padece de algunos problemas serios que son una consecuencia de que no exista una filosofía mexicana (...) [México] no sólo requiere buenos filósofos, necesita además buenos filósofos mexicanos” (p. 42).

Vemos así (y es su asunto en las páginas subsecuentes) que para Hurtado el adjetivo *mexicana* aplicado a la filosofía no es un mero referente territorial, lo cual nos remitiría a una secuencia indefinida de referentes localistas: por región (filosofía norteña, central, sureña, costeña...), por entidad federativa, municipio, población... Lejos de eso, la adjetivación parece corresponder más a un posicionamiento teórico metafilosófico y dialógico, que apunta a una autognosis, al reconocimiento de que quien piensa, piensa nutrid@<sup>3</sup> desde su circunstancia. Hurtado, vincula con esto el escabroso tema de la *originalidad*: ésta depende de que se origine en aquel que la plantea –*originariedad*–, de que lo pensado *contribuya* en algo a una discusión<sup>4</sup> y que tenga *solidez*, lo cual no se logra sin rigor y claridad (p. 43-44). Hurtado asevera: “para tener una filosofía mexicana debemos trabajar para que la filosofía que se hace en México sea originaria, ampliativa y sólida (y, de preferencia, rigurosa y clara)”.

El trabajo de la filosofía mexicana requiere, además, de ciertas condiciones para su desarrollo: el “funcionamiento de prácticas e instituciones que generen y sustenten diálogos críticos y rigurosos y, sobre todo, que preserven la memoria y fomenten la renovación de dichos diálogos a lo largo del tiempo en la forma de tradiciones filosóficas propias”. A este respecto Hurtado sostiene: “sin la creación de diálogos y comunidades sólidas, no sólo no sostendremos una genuina filosofía mexicana, sino que ni siquiera tendremos una buena filosofía en México” (p. 45-46). Esto me hace pensar muy directamente en las publicaciones que recogen ponencias presentadas en coloquios y discutidas más ampliamente antes o después de los mismos. También me hace pensar en las publicaciones periódicas, las revistas académicas, que como sabemos, tienen una dinámica mucho más ágil para el diálogo, la memoria y la renovación, que los libros de autor único. Pero advierto que hace falta cultivarnos más a nosotros mismos como lectores de revistas, y no sólo concebimos eventualmente como autores de artículos. Pongo un ejemplo cercano: nuestra hemeroteca de filosofía cuenta con aproximadamente 500 títulos de revistas,

algunas de ellas, de la primeras décadas del siglo XX. Pues esta colección, única en el estado, desafortunadamente no ha sido de interés para la gente de filosofía —investigadores o estudiantes—, al punto que la inmensa mayoría de los estudiantes llegan a séptimo semestre de la carrera y no pueden dar dos títulos de revistas académicas del área, incluso pueden no haber entrado en contacto con las revistas que se publican y venden en su Facultad. Una condición básica para que el diálogo sea pertinente es saber cómo va la conversación, qué se está diciendo, qué se pide para intervenir competentemente en la conversación.

Según el autor, existen ya los elementos del impulso para la filosofía mexicana y las condiciones para su desarrollo, pero “lo único que nos falta es que trabajemos seriamente en dicha tarea” (p. 47). Lo que Hurtado demanda pasa forzosamente por un trabajo sistemático y crítico de la obra de los principales filósofos del pasado, esto es, un trabajo serio en la línea de la historia de la filosofía (en México) y mexicana. Esto implica cambios en los planes de estudio de la carrera de Filosofía: no se cumple el propósito con la inclusión de un curso optativo de historia de la filosofía en México que mencione a los principales filósofos desde la colonia; sabemos por experiencia que los estudiantes huyen de estos cursos, por razones tan poco claras como antifilosóficas. Hurtado propone, “en la medida de lo posible, lo justo y lo sensato”, tratar de estudiar la filosofía entera “desde nuestra perspectiva, nuestros autores y desde las discusiones que se susciten entre nosotros” (p. 48).

Hurtado propone algunas rutas para el desarrollo de la filosofía mexicana, que no son ni únicas ni preferentes: filosofía de la religión (entendida de modo plural y antidogmático), metafísica y metafísica de otro modo (poemas de Velarde, Gorostiza, Paz...), epistemología, lógica, ética, filosofía política... Hurtado vincula todas estas rutas con autores mexicanos o con temas relevantes en la historia nacional.

Consecuentemente, Hurtado reconoce un amplio rango de temas para la reflexión de la filosofía mexicana (“...puede ocuparse de lo que le plazca” p.49), pero reivindica, concluyendo así el capítulo y la primera parte del libro, que también la filosofía mexicana se ocupe de ser filosofía *sobre* México y *para* México, que le *diga algo* a los mexicanos y que sea de *utilidad* para ellos (énfasis del autor); que se haga tres preguntas fundamentales sobre el ser nosotros en el devenir histórico: qué fuimos, que somos y qué queremos ser. Entiende estas preguntas no como la búsqueda de definiciones esenciales sino como “un afán

de comprensión para guiar nuestra acción” (p. 51). Las tres preguntas corresponden a la filosofía de la historia de México, hermenéutica del presente mexicano y las esperanzas sociales de la nación; a mi parecer, podríamos considerar que son tres líneas de intereses de investigación, docencia y difusión.

Cierra el texto una enunciado que claramente pone en juego la distinción entre filosofía de lo mexicano y filosofía en México: “Al adoptar estas tareas como suyas, la filosofía mexicana estará en la condición de realizar un servicio a la patria que es mucho mayor que el que pueda ofrecerle únicamente la filosofía *en México*, por buena que ésta sea” (p. 52).

Sus palabras finales brindan el título a este comentario: “una filosofía mexicana podría ayudar (...) para hacernos comprender que todos juntos tenemos la responsabilidad de construir un futuro mejor, y que para ello nos conviene adoptar *ideas* que *sirvan* para ese propósito” (p. 52).

Tras este resumen del contenido, hago algunas reflexiones. El texto de Hurtado me parece muy bien escrito, claro, y pertinente. Encuentro prudentemente construida la distinción entre filosofía en México y filosofía mexicana y —cosa rara cuando se trata de construir diferencias conceptuales— adecuada para no devaluar a la una al momento de subrayar la necesidad de la otra. Tiene razón el autor cuando confía en que en México ya existen las condiciones para desarrollar filosofía mexicana; por lo menos en cuanto a las instituciones esto resulta más claro que en cuanto a las prácticas.

Por ejemplo, una de las tres preguntas arriba señalada nos orienta en el sentido de la *investigación histórica en filosofía*. Si se trata de los *principales* pensadoræs de una época dada, quizá no resulte problemático, siempre y cuando el trabajo de historiar la filosofía ya esté hecho. Pero corremos aquí el riesgo de sólo repetir —a veces críticamente— lo que ya otros investigaron y publicaron, sin que ampliemos ese horizonte. Para ampliarlo necesitamos hacer alianzas, mínimas quizá, con la gente de historia, para que nos enseñe a buscar, tratar y entender los papeles viejos o nos aporte esa información que todavía no está publicada. En una carta que le escribió Nicolás León a Joaquín García Icazbalceta en 1/04/1884 me encuentro con la siguiente queja:

“Qué mal están tratando señor Don Joaquín nuestra Historia de Michoacán, los señores de *México a través de los siglos*. Vea U. aquello de la etimología de Huitzimengari y lo relativo al Tarasco, escrito por Riva Palacio, donde pospone la sabia y respetable doctrina del sabio, simpático y bendito fray Maturino Gilberti a la del ignorante indio don Toribio Ruiz, que tenía de filósofo lo que yo de arzobispo.”<sup>5</sup>

Dejando totalmente al margen el tono racista de las palabras de León, me intriga la idea de *filósofo* que tenía en estos rumbos de México a finales del XIX la élite ilustrada y el vulgo. Sería valioso para la filosofía mexicana sacar a la luz y a la discusión la información que todavía no tenemos publicada: qué más escribió o dijo Toribio Ruiz, qué podemos saber por el material que dejó disponible su hijo, Eduardo Ruiz. Poco importa que Toribio Ruiz, indio de Paracho, efectivamente sea un pensador menor, un mal filósofo o un no-filósofo (como León es un no-arzobispo); interesaría conocer su pensamiento no para alabarlo, sino porque no lo conocemos y esto es una lástima para la filosofía.

Otro tanto cabría observar de la *hermenéutica del presente*. Sin alianza con gente de sociología o antropología, habituada a ver y oír lo que la gente hace, y a registrarlo para poder comprenderlo, podríamos estar inventando la etnografía, sin advertir que ya tiene varios siglos en marcha.

Quizá la tercera pregunta, la pregunta por el *proyecto de nación*, sí sea campo cómodo para l@s filósof@s aislad@s. Pero creo que es en el que menos nos podríamos permitir ir sin la compañía de colegas de otras disciplinas.

## Notas

<sup>1</sup> *Oleadas* de movimientos modernizadores impulsados por la idea de estar a la altura de los tiempos, que en general coinciden en a) son proyectos importados por un grupo vanguardista; b) su espíritu revolucionario, pues postulan a la filosofía como una disciplina estricta y rigurosa, rechazando el ensayismo filosófico de las oleadas pasadas; c) fracaso para fundar tradiciones en nuestros países (pp. 23-26).

<sup>2</sup> Conformado por *momentos* o reacciones al modelo modernizador, impulsados por la idea de que “nuestro pensamiento filosófico sea resultado de una reflexión propia, coherente con nuestra realidad social, cultural y personal” (p. 27).

<sup>3</sup> Utilizo @ (a + o) y æ (a+e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado “neutro” que en realidad invisibiliza a las mujeres.

<sup>4</sup> Con esto deja como un elemento accesorio de la originalidad la novedad, rareza o peculiaridad de lo planteado.

<sup>5</sup> Ignacio Bernal, ed., *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Izachalceta*, UNAM 1982, pp. 27-28. Nicolás León (n. Quiroga, Mich.) fue médico, arqueólogo, copista, antropólogo, museógrafo, naturalista...

SALVADOR JARA GUERRERO  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Considerar al pueblo mexicano como distinto al español y al indígena ha sido parte de la búsqueda de una personalidad propia con raíces diversas. A ello se añade que nuestro desarrollo científico-cultural ha estado alejado de la evolución mundial en ciencia y tecnología, especialmente en el mundo anglosajón, que durante el siglo XX protagonizó el avance científico más importante de la historia, y nos ha colocado en una disyuntiva adicional entre la tradición y la modernidad.

La historia de México ha sido en gran medida una aventura en busca de lo propio, un reto en la convivencia con la otredad, en el respeto a la multiculturalidad, la tolerancia en lo político, en lo social y en lo religioso. Desde el siglo XVII ha estado presente la pregunta por el ¿quiénes somos?, la preocupación por construir un modelo nacional único y por el rescate o la construcción de una nueva identidad dentro de la diversidad, o a pesar de ella.

La disyuntiva real o aparente entre tradición y modernidad ha sido un problema central en la búsqueda de lo mexicano y en el desarrollo de México como país multicultural. Y como ocurre hoy día ante la globalización, que nos seduce lo foráneo y nos sentimos rezagados pero a la vez, como una reacción lo local también se ha fortalecido y las tradiciones parecen tener mayor arraigo. Nos preguntamos además acerca de nuestra participación en el movimiento hacia la modernidad y acerca de nuestro papel en la modernidad actual globalizante.

El ideal y el desafío han sido y siguen siendo la aceptación y construcción de una sociedad diversa como un paso definitivo hacia la igualdad social y la tolerancia y el reconocimiento de lo multicultural dentro de la globalización como hechos que no sólo hay que aceptar y asumir como tales en el presente sino hacia la construcción del futuro dentro del inescapable tejido mundial en el que estamos inmersos.

El mismo río y nunca la misma agua. Esta problemática relación que nos puede parecer tan mexicana, entre el movimiento y la permanencia, entre tradición y modernidad, entre el cambio y la inmovilidad, ha sido un problema clásico en la filosofía, íntimamente vinculado con temas tan importantes como el de la identidad, el reconocimiento y la otredad.

El Hiperión (según el mito griego, hijo del cielo y de la tierra) fue un grupo de jóvenes profesores y alumnos que abordaron el estudio de lo mexicano como síntesis de lo universal y lo particular, tuvieron actividad pública de 1948 a 1952.

Buscaban analizar una variedad de fenómenos clasificables como mexicanos para desentrañar en ellos el núcleo dinámico de su ser, no como una esencia atemporal sino como una descripción sistemática de las formas de vida, rasgos de carácter, gestos, obras artísticas y literarias y en la historia de los mexicanos.

A diferencia de otros grupos culturales como el Ateneo de la Juventud, el Hiperión se organizó como un grupo de investigación y no sólo como un grupo de amigos con intereses comunes, y pretendió ser un grupo filosófico e ir más allá de las entonces numerosas investigaciones históricas en la búsqueda de dar sentido a los proyectos de vida individual y colectivos de los mexicanos; desatar los nudos de su historia, de su conciencia.

Una característica fundamental del grupo fue que su estudio específico nunca estuvo desligado de un interés más amplio por el fenómeno humano.

Si occidente estaba en crisis, como ahora, las respuestas a los problemas no podrían venir de Europa, tendrían que formularse fuera de ella, ¿y por que no desde México?

El trabajo del Hiperión se inscribe en dos campos: la filosofía existencialista y la filosofía de lo mexicano teniendo como punto de intersección la naturaleza y el sentido de la existencia humana, sosteniendo que es posible llegar a conclusiones valiosas acerca del ser humano a partir de su estudio de lo mexicano.

Los hiperiones pretendieron elucidar las formas de vida de los mexicanos como un análisis de las modalidades existenciales de éstos pero como una filosofía orientada a la acción, y en particular a la acción liberadora, comprometida y emancipadora.

Otra característica distintiva de la filosofía de los hiperiones es su visión positiva e incluso reivindicadora de lo mexicano. Para que el mexicano pueda explotar al máximo sus posibilidades debe liberarse de los juicios negativos que sobre él se han hecho. Se trata no sólo de proponer nuevos valores a partir del análisis de las formas de vida de los mexicanos sino de universalizarlos.

Especial mención merece Emilio Uranga, quien convierte a la mexicanidad en una noción ontológica, no se trata de tener la nacionalidad mexicana o de pertenecer a la cultura mexicana sino de existir de cierta manera. Uranga

toma la idea heideggeriana de que una propiedad radical de la existencia del *Dasein* es que no se trata de una existencia en general, de todos y por tanto de ninguno, sino de la propia.

Así el autor observa cuatro rasgos distintivos de la filosofía de lo mexicano del Hiperión: su pretensión metafísica, su intención liberadora, su inversión de valores con los que se ha juzgado al mexicano y su tendencia universalizadora.

Se trata, sin duda, de una de las expresiones culturales más significativas del siglo XX mexicano.

El autor concluye que la lección más perdurable del grupo Hiperión fue el habernos enseñado, más allá del éxito del proyecto, que la filosofía mexicana puede y debe ser profesional, sistemática y cosmopolita y, a la vez, autónoma, comprometida y liberadora.

MARINA LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Voy a hacer sólo unos comentarios, bastante ligeros, del texto “Más allá de la modernización y la autenticidad”, primer capítulo del libro *El búho y la serpiente, ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX* de Guillermo Hurtado. En principio, el texto presenta de una forma sistemática y resumida la historia de la Filosofía latinoamericana en el siglo XX. Parte de la pregunta de si efectivamente existe una cosa que podamos llamar filosofía en México o filosofía en América Latina. Una pregunta que ha sido respondida de dos maneras distintas, desde el punto de vista del autor, insuficientes. Para Guillermo Hurtado el problema de la filosofía en América Latina no es, tal como ha sido considerado, de orden teórico, sino práctico. Más aún, para él es un problema de metafilosofía práctica, porque requiere de acciones y no únicamente de explicaciones o teorías. Considerar que en América Latina el problema de la filosofía es metafilosófico es el núcleo de las reflexiones del autor, al menos en este apartado del libro.

Guillermo Hurtado describe, en términos generales, las etapas de la historia de la filosofía en América Latina a través de dos modelos que han sido dominantes desde mediados del siglo XIX hasta la tercera parte del siglo XX que, le parecen al autor, ya caducos, por lo que considera necesario pensar, proponer y seguir un nuevo modelo que supere a los dos anteriores: el modelo

de la modernización y el modelo de la autenticidad; caracterizados, el primero, por su desprecio de un pensamiento propio en favor de las distintas corrientes o movimientos extranjeros —el modelo modernizador ha consistido en la adopción de formas del pensamiento europeo y norteamericano—; mientras que el segundo, el de la autenticidad, ha tenido como finalidad pensar desde un momento y contexto histórico y geográfico propio, desde los problemas sociales, políticos y culturales que forman a los pueblos de América —con el riesgo siempre de caer en una especie de nacionalismo o sobrevaloración de las circunstancias particulares de cada país. Ambos modelos, dice Hurtado, pese a su fuerte presencia en los distintos momentos de la historia del pensamiento filosófico del siglo XX no han generado seguidores, incluso se descalifican uno al otro.

Esta situación es el origen de una ausencia de tradición, y de diálogo, a partir de la que seguir pensando y abordar los problemas que enfrentamos en tanto que pensadores profesionales de la filosofía. Las comunidades filosóficas son entidades cerradas no sólo a temáticas diferentes sino a la crítica que pueda darse entre sus propios miembros. En este sentido es que Hurtado propone el inicio de un diálogo crítico entre los dos modelos que han predominado en el ejercicio filosófico en nuestros países y que rescate lo ya pensado o sistematizado por nuestros antecesores, fuera de los prejuicios comunes de los filósofos “típicos”. Este diálogo sería el punto de partida de la construcción de una tradición propia. Esta propuesta de Guillermo Hurtado, me parece, es la tarea perenne de la filosofía, en términos generales, desde su origen en tanto que tradición de pensamiento: la filosofía desde Platón, por ejemplo, es diálogo. En este sentido, creo, la iniciativa del autor no escapa de ninguna manera a los presupuestos del pensar filosófico occidental últimamente tan descalificado y, en algunos casos, también culpado de las distintas maneras de discriminación y desconocimiento de lo “periférico”, de lo “otro”, como modo de ser y de pensar.

El logro de Guillermo Hurtado, en este punto, radica en que nos deja ver que las distintas maneras de pensar en América Latina pertenecen por entero a la filosofía conocida como tradicional y que si en nuestros países es posible algo así como la filosofía de México o del Perú o la Argentina es sólo en la medida en que logremos enraizarnos de los presupuestos de esa tradición y de sus ramificaciones en nuestros pueblos, pese a lo ajeno de su naturaleza en términos geográficos y culturales. Sólo así podríamos comenzar a pensar des-

de donde estamos sin negar o ignorar las reflexiones realizadas ya por los “modernizadores”, ya por los “autenticadores”. Este enraizamiento, aunque Guillermo Hurtado no lo llama así, me parece sumamente importante dado que remite al ejercicio de la memoria, una facultad que es el sustrato espiritual, por decirlo de alguna manera, del pensar: no es posible pensar sin rememorar, me parece, y fortalecer la memoria es el punto de partida del autor para iniciar con la creación de una tradición filosófica propia.

Me parece sumamente sugerente este punto de partida de Hurtado por, al menos, una razón: él considera que la tradición de pensamiento en nuestra América tiene unas raíces escolásticas y, me parece, no podría ser de otra manera debido al momento en que fueron importados los primeros “modelos” de pensamiento operantes en Europa. Una Europa que salía del letargo medieval, como afirman los historiadores de la filosofía, por las traducciones latinas del griego y el hebreo. La tradición humanista, filológica, de los siglos XIV y XV representa el punto de anclaje de esa tradición que los hermeneutas llaman “dialógica”, y debido a ella, a su carácter, no podemos hablar de fidelidad en el transcurrir histórico del pensar, dado que esa tradición que se funda en la traducción es también el origen y la posibilidad de la traición, de la creación a partir de las construcciones previas, sin que esto implique la destrucción de lo viejo, lo antiguo, lo monumental, del mundo.

Es justo en este punto, el más fuerte de Guillermo Hurtado, donde encuentro la parte más débil. Guillermo Hurtado, pese a las razones que da para decir que no hay una tradición filosófica en México, por el olvido y la negación de lo que ya ha sido pensado, parte de una tradición para sistematizar la ausencia, para argumentar y pensar en la situación de la filosofía en nuestros países de América. De aquí también que me parezca sumamente curioso que justo ahora en que hay una suerte de proliferación de los “meta” como prefijo de cualquier término en los discursos (metateoría, metadiscurso, metalenguaje) él proponga que el problema de la filosofía sea más bien un asunto de metafilosofía. Conuerdo enteramente con el profesor en que el asunto de pertenecer o no a la tradición de pensamiento occidental, y su desarrollo histórico omniabarcante, es un problema, puesto que normalmente ha implicado olvidar o negar las tradiciones de sabiduría precolombina o de otras partes geográficas del mundo como el mundo asiático y africano —por no enumerar o mencionar aquí una larga lista de los pueblos que forman las civilizaciones. Estamos, pues, en medio de dos océanos de conocimiento, de imágenes, de

conceptos y ritmos sobre la condición humana, imposibles de medir en los pocos años que podamos dedicar al trabajo del pensar. Pero me parece que es justamente por esta circunstancia histórica y filosófica que el pensamiento genuino es posible en Latinoamérica. A la pregunta del cómo no puedo responder, porque me remitiría a usar una fórmula que no me agrada utilizar: tendría que comenzar por emitir una receta, recurrir al tono admonitorio de los discursos propiamente religiosos o demagógicos y decir “debemos hacer tal o cual”.

Entiendo perfectamente el reclamo de Hurtado sobre la cerrazón de las distintas y esporádicas escuelas filosóficas en nuestros países; pero me sorprende que, asumiendo que la filosofía es un diálogo que echa raíces, se siga considerando a la filosofía misma dueña y señora exclusiva del pensamiento. Me parece que, visto así, los cambios institucionales sobre la enseñanza y práctica de la filosofía no tienen mucho futuro. La filosofía profesional sólo es un modo de pensar. El pensar, y el recordar, es una peculiaridad humana no exclusiva del filósofo e incluso, me parece a mí, es por el contacto permanente del pensador con la experiencia que es posible seguir pensando con y al margen de las tradiciones tenidas por legítimas. Creo pues que el diálogo no es un asunto a cultivar en el interior de las comunidades académicas y profesionales del pensamiento, sino respecto al mundo, al espacio vital, desde el que nos es dado tener la experiencia de nuestra vida misma. En este sentido, creo, sería interesante no situarnos más allá de la modernización y la autenticidad sino estar más acá de ambos modelos.

Todo lo anterior es algo que hubiera querido, para comenzar con la sugerencia de diálogo del profesor Hurtado, comentarlo presencialmente con el profesor mismo. Mas en este afán que él mismo critica de querer ser escuchados fuera de nuestros países, me es imposible. Quiero agradecer infinitamente a Jaime Vieyra por dejarme leer al maestro y comentar al menos superficialmente sus aportaciones. Me disculpo por la ausencia y me gustaría esperar otra oportunidad para la conversación, sólo que aquí corro el riesgo de que Fortuna, esa pelona, no me permita otra oportunidad de tomarla del mechón de su frente. Reconozco la tarea que señala el profesor Hurtado y me sumo a ella como iniciativa de renovación y seguimiento de nuestras maneras de pensar, y le dejo todo mi respeto.

JAIME VIEYRA

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Me corresponde comentar el octavo y último capítulo de *El búho y la serpiente*, titulado “¿Existe una posmodernidad mexicana?”. Desde que lo leí me gustó mucho por dos razones: porque por mis propios caminos había llegado a una idea similar a la tesis principal del texto, a saber, que el uso indiscriminado de la noción de posmodernidad oscurece más que aclarar la realidad cultural de México. La segunda razón es que el texto de Guillermo muestra, realizándola, una de las tareas posibles de la filosofía en nuestro país: la ubicación y crítica de los “falsos problemas”. Me parece que la crítica de los problemas es más necesaria aún que la crítica de las posiciones en torno a los problemas. Pues nada ganamos mostrando la insuficiencia de las respuestas si dejamos intactos los malos problemas y las nociones inadecuadas que las engendran. La crítica que realiza Hurtado tiene una función intra-filosófica, en la medida que busca reorientar la reflexión filosófica mexicana, pero también una función extra-filosófica, por cuanto quiere incidir en la manera en que se auto-comprende la cultura mexicana. Su resultado positivo no es inmediato, pero al disolver fantasmas teóricos, despeja el horizonte para una problematización más adecuada y por tanto más fecunda de nuestra situación socio-cultural.

2. Quiero en lo que sigue hacer una especie de apretada síntesis del capítulo para después hacer algunos comentarios valorativos. La pregunta del título tiene un carácter básicamente provocador, puesto que el movimiento del texto conduce a su destrucción como pregunta relevante. Este movimiento consta de tres pasos: en el primero se muestra que la pregunta de si existe una posmodernidad mexicana, puesto que es una noción relativa a la modernidad (lo que viene después de ella), supone necesariamente que ha existido una modernidad mexicana. Y se caracterizan cinco momentos en los que se puede hablar de una modernidad mexicana: “el humanista del siglo XVI, el barroco del XVII, el ecléctico ilustrado del XVIII, el liberal positivista del XIX y el liberal posrevolucionario del XX” (p. 233). Ya sea que se interpreten estos datos como etapas de la modernidad mexicana, o ya sea que se privilegie alguna etapa frente a las otras, resulta problemática la noción de una modernidad mexicana y con más razón la de una posmodernidad mexicana.

El segundo paso hace explícita la hipótesis crítica: el que nos resulte tan fácil hablar de modernidad y posmodernidad mexicanas se debe a una actitud de reflejo o imitación de lo que se dice en otras culturas, no a un examen atento y profundo de la nuestra (p. 234). El hecho de que la aplicación de esta noción resulte forzada cuestiona su utilidad para comprender nuestra realidad.

El tercer paso es un tanto abrupto, aunque muy interesante: se examinan tres posiciones de pensadores mexicanos que encuentran alternativas a la crisis de la modernidad en nuestro pasado. Una de ellas afirma que los usos y costumbres comunitarios de algunos pueblos indígenas de México ofrecen un modelo de sociedad por el que deberíamos luchar (p. 236). Frente a esta posición, Hurtado sospecha que la salida a la crisis de la modernidad debe encontrarse en la misma modernidad y no consiste en retornar a la premodernidad. Invoca además la dificultad práctica de adoptar las tradiciones indígenas en la vida urbana actual de los mexicanos.

Otra de las posiciones descubre en el *ethos* barroco una forma de modernidad que reconoció las contradicciones del capitalismo, pero que llegó a formular otro proyecto civilizatorio donde predominaba lo colectivo frente al individualismo. Hurtado recomienda cautela frente al uso tan amplio del concepto de neobarroco, ya que por una parte no define precisamente a la cultura mexicana —que ha sido también caracterizada como clásica o moderna— y por otra parte resulta problemático su uso más allá de su sentido original como estilo artístico. En todo caso, el concepto de lo barroco es insuficiente para comprender la situación actual de la cultura mexicana.

La tercera posición ancla en el mestizaje la alternativa a la crisis de la modernidad. Hurtado indica que las categorías de lo híbrido, lo mestizo y lo fronterizo pueden ser útiles para caracterizar la condición posmoderna a nivel global (p. 239), pero no necesariamente para entender la cultura mexicana actual, aunque ella es “un excelente ejemplo de sus virtudes y sus vicios” (p. 240). Pues nuestro mestizaje ni ha sido armonioso “glamoroso” ni ha supuesto la comprensión mutua de las culturas enfrentadas.

La conclusión de Hurtado es que se puede hablar de varias modernidades y posmodernidades mexicanas. Estas categorías no son del todo ajenas a nuestra realidad, pero tienen una aplicación parcial y con frecuencia forzada. Más que de un estudio de la realidad mexicana provienen de una actitud de imitación y “a veces, justo es decirlo, hasta de una holgazanería intelectual” (p. 241). Así, pues, la categoría de posmodernidad puede servirnos para compa-

rar nuestra cultura con otras en el contexto global, pero “no para comprender nuestro pasado y nuestro presente por sí mismos, en su propia dinámica y especificidad” (p. 242). Hay un corolario metodológico “positivo” de esta crítica: la indicación de la necesidad de formular preguntas más interesantes y útiles forjando otras categorías más adecuadas a nuestra realidad. Hasta aquí la glosa del texto de Guillermo.

3. Anunciaba al comienzo mi acuerdo con la idea fundamental del texto. Tampoco a mí me parece útil e interesante buscar una caracterización de la posmodernidad mexicana. Como lo hace ver bien el texto, los intentos en ese sentido son forzados y caracterizan sólo ciertos fenómenos globales, no la configuración histórica compleja de la cultura mexicana. Es conveniente para nosotros, como decía José Gaos, adoptar y adaptar los conceptos que sean pertinentes a nuestra situación, lo cual implica un ejercicio de análisis crítico como el que realiza en este texto Guillermo. Lo mejor sería, desde luego, forjar nuestros propios conceptos, a la medida de los fenómenos que ellos quieren comprender. En este capítulo Hurtado invoca el trabajo de O’Gorman con el arte indígena (que no me parece especialmente afortunado), pero a lo largo de *El búho y la serpiente* se valoran positivamente las elaboraciones de diversos filósofos mexicanos en ese sentido (El concepto de democracia de Antonio Caso, la filosofía del mexicano de los hiperiónidas, etc.).

Pero una vez admitida la necesidad de conceptos “a la medida de la realidad” mexicana y que no sean resultado imitativo de las modas de las metrópolis, subsiste el problema teórico y práctico del conflicto cultural “crónico” de nuestra sociedad. Considerando ese conflicto, quizá sea necesario recuperar elementos de las alternativas que el texto rechaza de manera a la vez dubitativa y tajante. Porque según entiendo, las posiciones de Villoro, Lenkersdorf o Dussel no plantean la adopción mecánica o irreflexiva de los usos y costumbres indias del pasado, sino la necesidad filosófica, moral y cultural de aprender de la sabiduría de los pueblos indígenas para orientar las opciones y proyectos de vida actuales. Esto no se podría hacer sino desde una actitud crítica (es decir, moderna) y creativa (es decir, innovadora). Respecto a la segunda alternativa a mí no me atrae mucho el *ethos* barroco, pero me parece que la analogía mestiza de Beuchot podría servir para comprender diversos fenómenos de la cultura mexicana —al menos si va más allá de la mera fórmula de mediación. El espíritu de la tercera alternativa tampoco me parece desdeñable, pues desde Vasconcelos el mestizaje no era concebido sólo como un he-

cho, sino como una tarea civilizatoria. Yo creo que él mismo quedó atrapado en los supuestos del racismo, pero el planteamiento del mestizaje cultural como tarea inconclusa de la sociedad mexicana creo que tiene plena vigencia. Es más, quizá podría permitir integrar y matizar los aportes de las otras dos alternativas: la valoración crítica de nuestros legados culturales y el ejercicio productivo de la hermenéutica analógica. Pero es cierto que importa poco si esto sería o no posmoderno. Agradezco mucho a Guillermo Hurtado permitirme pensarlo.