

Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México, 2007, 274 pp.

En *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Guillermo Hurtado aborda diversos momentos y aspectos del incipiente pero decidido pensamiento filosófico mexicano elaborado a lo largo del siglo pasado. Desde la explicación que nos proporciona de la imagen simbólica usada en el título queda clara la perspectiva que impregna el conjunto del libro. Según Hurtado, esa imagen

puede resumir la dialéctica que hubo en el siglo anterior entre nuestra aspiración de volar como el búho de Minerva para alcanzar la altura de los tiempos y nuestra necesidad de reflexionar sobre nuestra realidad, como una serpiente que se enrolla a ras del suelo. Mi propuesta es que el búho no debe aplastar a la serpiente, ni la serpiente debe ahorcar al búho. Pienso que sólo cuando la filosofía mexicana asuma por igual los ideales del búho y de la serpiente podrá formular otros nuevos. (p. 9)

El libro entero mantiene esta tónica: la solución que propone para nuestra problemática filosófica levanta a la vez un desafío. Hoy tenemos necesidad de formular nuevos ideales, no sobre la negación de lo que hemos sido, sino, todo lo contrario, sobre la concienzuda —crítica y autocrítica— afirmación de eso que hemos sido. Pero debemos ir más allá. ¿No es, pues, el momento de dar el lugar —quizá de reencontrarlo— a la creatividad, la fantasía, la aventura? Éste sería el momento de la “serpiente emplumada”, es decir, de una síntesis efectiva que abre ya nuevos horizontes, nuevas tareas. Las del avance hacia una filosofía propositiva, a la vez pertinente y creadora. El libro de Hurtado coloca losetas firmes para la construcción de ese camino. Es un doble motivo de congratulación por la aparición de esta obra: la promoción sería que hace de la necesidad de conocer y reconocer nuestro pasado filosófico, y la exigencia no menos importante de avanzar hacia un nuevo momento en nuestro quehacer intelectual; en realidad: de inventarlo. Para llegar a este momento es importante afinar la evaluación de lo que hacemos y hemos hecho en el campo filosófico. Esa afinación depende de dialogar abiertamente sobre los enfoques y las interpretaciones de nuestra tradición filosófica que están en juego. Es lo que queremos hacer en esta reseña: exponer, valorar y discutir las propuestas, inquietudes y expectativas que Hurtado logra articular en su texto.

El libro se divide en tres secciones. La primera, posiblemente la más significativa, se ocupa de cuestiones metodológicas (en los ensayos “Más allá de la modernización y de la autenticidad” y “Filosofía en México y filosofía mexicana”) y delinea algunas propuestas generales para el abordaje de los problemas que plantea el estudio y la realización de la actividad filosófica en nuestro país (y en Latinoamérica en general); sirve a la vez como marco introductorio a las siguientes secciones: la segunda, dedicada a la reflexión filosófica sobre México

y lo mexicano realizada en la primera mitad del siglo XX (incluye los textos: “La filosofía de la democracia de Antonio Caso”, “Pasaje del Hiperión”, “La filosofía del indigenismo de Luis Villoro”); y la tercera, que se ocupa de corrientes filosóficas —el neokantismo y la filosofía jurídica (expuestos en los textos “El lugar del neokantismo en la filosofía mexicana” y “Eduardo García Máynez y la filosofía científica en México”)— que han permanecido un poco al margen de la trayectoria más reconocida de la filosofía mexicana del siglo veinte. El libro concluye con un ensayo que, en torno a la pregunta “¿Existe una posmodernidad mexicana?”, desliza una serie de problematizaciones y propuestas para una caracterización cultural e intelectual de la realidad mexicana en su conjunto.

De todos los estudios incluidos en *El búho y la serpiente*, probablemente el más interesante sea el dedicado a García Máynez. Además de su amplitud y originalidad, el tema estudiado —los antecedentes de la filosofía científica o filosofía analítica en México— parece el más cercano a la perspectiva e intereses filosóficos de Guillermo Hurtado. El ensayo presenta de hecho, aunque de forma breve, una evaluación, una defensa y una precisión del significado y aporte de la filosofía analítica mexicana. Esta evaluación, en el marco de una visión histórica como la que se propone en el libro, es una base de primera importancia para abrir la necesaria discusión sobre esa corriente filosófica (la filosofía analítica), sobre la idea misma de “filosofía científica” (que conlleva una discusión conceptual e histórica sobre las relaciones entre filosofía y ciencia) y, en general y todavía, sobre las tareas y funciones del pensamiento filosófico en nuestro tiempo y en nuestro país.

De esta manera, en esta reseña nos ocuparemos, siguiendo el mismo orden del libro, de: a) la propuesta teórico-metodológica para el estudio y la práctica filosófica que presenta Hurtado; b) las preocupaciones que se exponen y expresan en los diversos estudios; y c) una primera aunque breve discusión de la idea que defiende el autor de lo que debe entenderse por “filosofía científica” (por “filosofía”, en verdad), su sentido, sus alcances y sus límites.

### *Diálogo y tradición: lo que falta a la filosofía mexicana*

Como hemos dicho, uno de los aspectos más relevantes de *El búho y la serpiente* es la propuesta que presenta para un ejercicio válido de la actividad filosófica en México. Esta propuesta consiste, simultáneamente, en una idea acerca de cómo debe estudiarse la filosofía mexicana y en una idea acerca de cómo debe hacerse y desarrollarse la filosofía en México. Ambas ideas se encuentran claramente vinculadas. La segunda proporciona la razón y el sentido de la primera. Lo que falta a la filosofía mexicana para desarrollarse adecuadamente es el ejercicio del diálogo —entre los filósofos mexicanos primero y también con otras comunidades filosóficas— como medio para la conformación de una “tradición”, *condicio sine qua non*, a su vez, para que la filosofía mexicana alcance madurez y calidad sin ningún pero. “La falta de diálogo, explica Hurtado, es el problema fundamental, ya que la memoria cultivada en

una comunidad filosófica —la memoria que preserva una tradición filosófica— es una especie de diálogo permanente con las figuras de un pasado compartido, es decir, de nuestro pasado” (p. 32). Dialogar con el pasado y dialogar en el presente, cada momento a través del otro; esto es, dialogar en el presente desde el pasado, y dialogar con el pasado desde el presente, es la condición tanto para una comprensión seria de nuestra historia filosófica como para un ejercicio actual, activo, crítico y creativo de la filosofía mexicana. En fin, lo que propone Hurtado es la conformación de una comunidad intelectual, tanto en el espacio (el momento actual) como en el tiempo (la comprensión de la experiencia pasada). Ésta es la vía para lograr un mejor quehacer filosófico en nuestro país que sea a la vez consistente con nuestra realidad histórica propia. Como quien dice, se matan dos pájaros de un tiro (pero dejando que el búho vuele más alto).

Con su propuesta —fomentar el diálogo filosófico, construir una tradición filosófica mexicana—, Hurtado busca ofrecer una alternativa que “supere” (en el sentido de Hegel, es decir, conservando y yendo más allá) la contraposición de enfoques y posturas que se han presentado sobre la función y tareas de la actividad filosófica en México. Nuestro autor nos ofrece también un esquema para el análisis y la evaluación de esas posturas, conceptualizándolas en dos modelos divergentes: el modelo de las posturas “modernizadoras” y el modelo de las posturas de la “autenticidad” (Hurtado asume que su esquema resulta más preciso que otras parejas conceptuales que se han manejado, como la de “universalismo” *versus* “particularismo”, o, podríamos mencionar también, la de “dependencia” *versus* “liberación”, etc.). Así, describe y desmenuza críticamente cada uno de esos modelos, subrayando tanto sus virtudes como sus limitaciones. No obstante, lo que nos parece más interesante de observar son los supuestos, el significado y el valor del esquema interpretativo que nos propone (sus dos modelos).

Más allá de visiones sociológico-políticas, la dualidad modernización *versus* autenticidad ubica la discusión sobre la función del pensamiento filosófico bajo una perspectiva histórico-cultural y, más estrictamente, histórico-intelectual. Esencialmente, se trata de la contraposición entre quienes privilegian un proceso (según distintas modalidades e interpretaciones) de realización de la acción cultural —y claramente también en otros ámbitos: el socio-económico, el político, etc.— de acuerdo con los cánones de la tradición occidental-moderna, y quienes, por el contrario, privilegian la necesidad de elaborar un pensamiento que sea congruente con las peculiaridades y problemáticas sociales y culturales de nuestro país y la región. Hurtado muestra que la contraposición es insostenible, que cada posición tiene algo de verdad pero también yerros y límites. En verdad, lo que hay que hacer es cambiar la fórmula de la “contraposición” por una de “complementación”. Sólo de esta manera puede preservarse lo valioso y necesario de cada postura, y sólo así pueden corregirse, a la vez, sus defectos y equívocos. Es decir: sólo desde la comprensión de nuestra realidad histórica y desde la asunción de nuestro quehacer cultural e intelectual podemos realizar procesos de modernización adecuados y fructíferos. A la vez: sólo mediante la

asunción de esos procesos de modernización podemos evitar que la lucha por la autenticidad se convierta en una rémora de conservadurismo y autoritarismo, es decir, en una forma de cerrazón y estancamiento. En fin, más allá de la engañosa y autolimitada contraposición entre modernización y autenticidad, lo que Hurtado propone es el proyecto de una *modernización auténtica* —hecha desde nosotros y por nosotros mismos— y una *autenticidad crítica* —una afirmación de nosotros mismos que se sobreponga a la autocomplacencia pueblerina y a la redundancia ideológica—.

Ahora bien, el medio para realizar esta necesaria complementación estriba, como hemos adelantado, en la construcción de una tradición intelectual viva y activa. Frente a quienes sólo les interesa saber y entender lo que se realiza filosóficamente en las metrópolis culturales y cuyo mayor propósito es llegar a ser, aunque sea subsidiariamente, miembros de esas comunidades filosóficas, y frente a quienes, por el contrario, permanecen en una postura de mera autoafirmación que llega pronto al dogmatismo sectario, cerrado a toda discusión crítica de sus tesis, Hurtado insiste en que lo que necesitamos es promover el diálogo entre las distintas corrientes filosóficas y arribar a la conformación de una comunidad filosófica propia, dispuesta tanto a la comprensión —a la reconstrucción incluso— de su propia historia como a la interacción sistemática y eficaz con otras comunidades filosóficas y otras tradiciones culturales.

### *México como tema filosófico*

En la tarea de construcción de una tradición intelectual propia se conjugan las dos exigencias a que la filosofía mexicana debe responder: la exigencia de universalidad (y otros requisitos teóricos como rigor, pertinencia, originalidad, etc.) en cuanto que es “filosofía”, y la exigencia de ubicación en su contexto histórico-cultural propio, en cuanto que es “mexicana”. Nuestro país requiere, subraya Hurtado, “no sólo buenos filósofos, necesita además buenos filósofos mexicanos” (p. 42). La filosofía mexicana, precisa, “puede ser tan universal como cualquier otra y debe aspirar a ello, pero para llegar a la universalidad buscada debe comenzar por una reflexión honda y genuina que parta de su circunstancia cultural e histórica, y que además contribuya a la discusión filosófica ya existente de una manera original y sólida” (p. 45).

Una filosofía mexicana que sea también “una filosofía *sobre y para México*” debe plantearse, según Hurtado, tres preguntas fundamentales: “¿qué fuimos?, ¿qué somos?, ¿qué queremos ser?” (p. 51). Cada una de estas preguntas deberá ser abordada, respectivamente, por: una filosofía de la historia de México, una hermenéutica del presente y una filosofía del proyecto de nación. La conformación de la tradición filosófica mexicana queda articulada al proceso histórico-social del país, y a la vez que se sustenta en este proceso, la filosofía lo asume como tema de una evaluación reflexiva y crítica. De esta manera, la actividad filosófica se incorpora al mundo de la praxis real y concreta, adquiere pertinencia plena —necesidad— y delimita los parámetros y las condiciones de su identidad intelectual. Todo esto, como insiste Hurtado a lo largo del libro, sin

mengua del cumplimiento de los requisitos teóricos y académicos que establece un quehacer filosófico válido.

Por ejemplo, en el ensayo sobre Caso, Hurtado nos hace ver que una valoración y apropiación eficaz de la “democracia” en nuestro país sólo puede hacerse si se toman en cuenta las condiciones culturales y espirituales de la sociedad mexicana. Caso insistía en que, más allá de los aspectos ideológicos o políticos, el acceso a la vida democrática debía estar sustentado en la promoción de actitudes y compromisos morales (“en un sentimiento moral”). Según Hurtado, “lo que podemos rescatar del pensamiento de Caso es la idea orientadora de que nuestro proceso democrático debe tener una dimensión moral que cultive virtudes cercanas a la caridad, como el altruismo, la generosidad, la solidaridad, la compasión y el perdón” (p. 89). Más allá de la identificación cristiana de Caso, muchas de sus preocupaciones y observaciones, que buscaban atender sin sectarismo nacionalista a la realidad efectiva de México, siguen siendo dignas de ser tomadas en cuenta. En fin, una reflexión actual sobre la problemática política y el tema de la democracia en México —se puede colegir del ensayo de Hurtado— puede y debe plantearse a partir de una reconstrucción y actualización de las propuestas que sobre estos asuntos han sido ya adelantadas en nuestra historia intelectual.

Vislumbramos ya la tesis fundamental de Hurtado acerca del sentido y la función de la filosofía mexicana. El grupo Hiperión —y el ensayo “Paisaje del Hiperión”— nos lo permite captar con clarividencia: la comprensión filosófica de la realidad mexicana —del “ser” del mexicano— sólo se justifica y tiene valor si se sabe ligar a un proyecto de transformación profunda, esencial, de esa realidad. “Los miembros del Hiperión no se conformaban con conocer las raíces más profundas de México, sino que deseaban cambiarlo, sacudirlo, liberarlo” (p. 93), subraya Hurtado. Como sabemos, este grupo, activo alrededor de 1950 y conformado por varios jóvenes que después llegaron a ser figuras destacadas y maestros del pensamiento mexicano (como Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Leopoldo Zea), tuvo el atrevimiento de pensar filosóficamente —ontológicamente incluso— *en, desde y para* la realidad de nuestro país. Su proyecto no era meramente especulativo o, más bien, una alta y libre especulación filosófica sólo podía hacerse auténtica y fructíferamente en el horizonte de un programa de transformación existencial, social, cultural y política de México. Sin este horizonte, la especulación pierde suelo y orientación, o bien queda reducida a un puro artificio intelectual, sin pena ni gloria. En fin, mientras la filosofía mexicana no se comprometa seriamente con la transformación de nuestra condición, no encontrará el impulso que le proporcione pertinencia, identidad y calidad teórica. A su vez, y claramente, mientras los procesos de la praxis social en nuestro país estén ayunos totalmente de reflexión y pensamiento crítico, estarán condenados a dar tumbos indefinidamente.

*¿Qué es filosofía “científica”?*

Como decíamos, quizá la temática más llamativa (y hasta provocadora, en el buen sentido de la palabra) del libro de Hurtado es aquella donde él pone en juego su propia concepción de la filosofía y del quehacer filosófico. Como conocedor y practicante de la “filosofía analítica”, nuestro autor se propone, asumiendo el impacto del nuevo historicismo de corte hermenéutico que ha cundido en la teoría de la ciencia y en la reflexión cultural, enfocar de modo histórico la evaluación del sentido y alcance de esa corriente filosófica. De esta manera nos propone ubicar y valorar los antecedentes históricos de una perspectiva “científica” y “analítica” en filosofía. Esta intención conlleva de suyo una ampliación de lo que debemos entender por esa perspectiva. Tal “ampliación”, es decir, la visión amplia y libre que Hurtado presenta —aun de pasada— del sentido de la filosofía analítica o científica, nos parece la contribución más precisa y valiosa del libro.

Después de analizar críticamente el neokantismo (particularmente a Francisco Larroyo) y de detenerse en la exposición de la obra de García Máynez, Hurtado se pregunta si pueden considerarse sus estudios de filosofía y lógica jurídica como el antecedente fundacional de la filosofía analítica en México. Para contestar esta pregunta se ve en la necesidad de cuestionar primero el uso demasiado restrictivo de los términos filosofía analítica o filosofía científica. Considera que es insostenible que se identifique a esta postura con ciertas tesis muy particulares, ciertos temas específicos o aun ciertos autores reconocidos. En la página 213 del libro se enumeran diez requisitos que en sentido amplio debe reunir un texto filosófico para considerársele analítico. En esencia se pueden reducir a la exigencia de rigor formal (claridad, cautela, exactitud, precisión, coherencia, explicación, etc.) y de congruencia con los resultados de las ciencias. En este sentido, juzga Hurtado, la obra de García Máynez puede ser considerada como el momento fundacional de la filosofía analítica o filosofía científica en México.

Ahora bien, nos parece que la identificación que se asume en el texto entre “filosofía analítica” y “filosofía científica” es discutible. Con todo lo exactos y rigurosos que sean los procedimientos analíticos, éstos no son suficientes para hacer de la filosofía una “ciencia” (tal como el uso de la lógica, las matemáticas y hasta de la informática no hace de la administración una ciencia, aunque se hable de administración “científica”). Faltaría saber cuál es el *objeto* de esa ciencia. En este caso, puede haber corrientes filosóficas donde la definición del objeto de la filosofía resulte más precisa (como la fenomenología o la dialéctica, por ejemplo) y con todo derecho podrían reclamar ser la auténtica “filosofía científica”. En todo caso parece que lo más conveniente es aceptar, como ha insistido Luis Villoro, que la filosofía es un tipo de pensamiento distinto del de la ciencia (que no quiere decir “contrario a la ciencia”). Estar más cerca de la ciencia no garantiza de suyo la validez de los argumentos filosóficos (como haber vivido muchos años no garantiza tener más sabiduría, y como tampoco mejoraría mucho la argumentación de un científico el que supiera filosofía).

Si estamos de acuerdo con lo anterior, entonces cabe reformular la preocupación de Hurtado (por una filosofía científica) en los términos más generales de una defensa de la racionalidad en filosofía. Pero, precisamente, la manera para garantizar la racionalidad filosófica consiste en evitar asumir a la ciencia como el único modelo de la racionalidad; esto, como sabemos, al final resulta bastante restrictivo: sólo algunos cuantos pueden “filosofar” en serio. Es cierto que la ciencia nos proporciona elementos imprescindibles para una definición de lo que es la racionalidad (como también lo proporcionan la actividad técnica, la organización empresarial y otros subsistemas funcionales del orden social como el sistema jurídico), pero es cierto también, como ha insistido la filosofía hermenéutica, que hoy necesitamos recuperar y hacer plausible un sentido de la racionalidad humana más amplio, más universal y, al fin, más eficaz. Un sentido de la racionalidad que revalore las capacidades comprensoras y comunicativas del ser humano, las condiciones y posibilidades de la acción política, el entendimiento y la conducción de la vida personal e interpersonal, y las posibilidades del entendimiento interhumano e intercultural en general. Sobre este sentido más universal y general, y a la vez más práctico-vital (vinculado a la idea de *phronesis*) de la racionalidad —que una actividad filosófica adecuada requiere poner en obra— el libro de Hurtado contiene sugerencias valiosísimas: a) la promoción del diálogo como capacidad de apertura al otro y disposición a actuar comunitariamente; b) la capacidad para formar o construir una tradición intelectual; c) la disposición a atender las circunstancias concretas y vitales del pensador y de vincular el pensamiento con su entorno real; d) la disposición para evaluar críticamente lo que el pasado puede aportarnos; y e) el compromiso del filósofo con la comprensión transformadora de su realidad concreta. Probablemente este ejercicio de la racionalidad no cumpla siempre los requisitos formales de la filosofía analítica, ni pueda presumir de usar un lenguaje técnico, pero resulta al fin más adecuado para responder a los retos y las tareas que se plantean a la filosofía mexicana hoy día y que el libro de Guillermo Hurtado contribuye inmejorablemente a delinear.

MARIO TEODORO RAMÍREZ  
*Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”*  
*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*  
marioteo56@yahoo.com.mx