

La importancia social de la filosofía teórica y la agenda de investigación 2024-2028 en el IIFs

Luis Estrada González

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

loisayaxsegrob@comunidad.unam.mx

En México, como en muchos otros países, cada vez gana más terreno la idea de que la filosofía socialmente relevante es la que aborda y se pronuncia acerca de problemas inmediatos, preferiblemente los explícitamente mencionados en planes gubernamentales de desarrollo. Así, las áreas más “prácticas” de la filosofía como la ética, la filosofía política o la filosofía del derecho, se consideran socialmente relevantes, pues es más común encontrar sus planteamientos en debates en bioética, justicia, democracia y bienestar, que son temas caros a una buena parte de la sociedad o, por lo menos, a buena parte de la sociedad que tiene poder de decisión. En contraste, las áreas que se consideran más “teóricas”, como la epistemología, la metafísica, la lógica, la filosofía del lenguaje o la filosofía de la mente, e incluso la historia de la filosofía, se ven, si acaso, como un lujo intelectual: territorios abstractos, interesantes para las y los especialistas, pero desconectados de la vida pública.

Como muchas de las maneras de dividir las actividades humanas, la división entre filosofar teórico y filosofar práctico, aunque útil, entraña algo de idealización que, sin la debida atención, puede conducir a ideas erróneas acerca del alcance y, en este caso, la importancia social de cada una de las clases de filosofar y de sus mutuas relaciones. Hubo tiempos mejores en los que en las universidades distinguíamos entre diferentes clases de actividades, con ayuda de los diferentes objetivos que tiene cada una. La *teorización* es una actividad, y no una sencilla: es la actividad que tiene como objetivo conocer las cosas que nos rodean, en la medida de lo posible, tal y como son. La *práctica* es otra clase actividad, tampoco sencilla: es la clase de actividad que tiene como objetivo que nos formemos a nosotres mismos como parte de un colectivo social. La *producción* es la clase de actividad que tiene como objetivo hacer que en el mundo haya artefactos, es decir, cosas hechas con cierta técnica y que antes no estaban aquí: una cama particular que antes no existía, una casa particular que antes no existía, un teléfono particular que antes no existía, un coche particular que antes no existía.

Viendo las actividades de esta manera, la teorización tiene prioridad conceptual sobre las otras actividades. Eso es así por el simple hecho de que ni la práctica ni la producción podrían lograr sus respectivos objetivos, esto es, que nos formemos a nosotres mismos como parte de un colectivo social y hacer que en el mundo haya artefactos, sin saber qué somos nosotres mismos, cómo formarnos, sin saber qué son los artefactos y cómo hacerlos. Y dentro

de la teorización hay una clase de teorización que tiene prioridad conceptual sobre otras: la teorización tendiente a la *sabiduría*, al conocimiento de los primeros principios de todas las cosas, al conocimiento de las propiedades de las cosas sin las cuales no podrían ser lo que son. Para lograr ese tipo de conocimiento se requiere un preguntar radical, tan libre de presupuestos como se pueda, sin delimitaciones disciplinarias; una argumentación con el más alto nivel de claridad y rigor. También involucra un ejercicio de concebir las cosas de otra manera, para saber si tienen que ser tal como se nos presentan. Es una consideración de posibilidades, así parezcan muy descabelladas. Esa teorización es el filosofar, que también puede sustantivizarse: la filosofía. Así, ‘filosofía teórica’ es un pleonismo y la filosofía práctica es primordialmente teórica. Pero sabemos lo que queremos decir: la filosofía práctica es la teorización acerca de los primeros principios de los asuntos humanos, de la práctica en su conjunto; la filosofía teórica es la teorización acerca de los primeros principios en general, no restringidos a los asuntos humanos.

En tiempos recientes, se ha extendido la creencia de que la producción es el único tipo de actividad; muchas personas creen que, si alguien no produce, no está haciendo nada. Uno de los grandes méritos del marxismo fue subrayar que, en los sistemas de organización social que ha habido, la producción ha terminado cumpliendo el objetivo de la práctica, esto es, que nos hemos formado a nosotros mismos como parte del colectivo social principalmente en términos de la producción y en relación con ella. Aun más, la producción también ha predominado sobre la teorización, de modo tal que concebimos al mundo que nos rodea, incluyendo a las personas, en términos productivos, esto es, como artefactos o como material para hacer artefactos. Esto no es algo deseable, pero el modo productivo de entendernos y de relacionarnos con lo que nos rodea ha permeado incluso al habla de la universidad, una institución que debería ser más refractaria a él. Así, ya a pocas personas les extraña pensar en la formación de personas como “formación de recursos humanos” o en sus obras académicas como “productos”.

Quienes se dedican a algo práctico a veces se salvan del juicio de que no hacen nada cuando se considera que pueden hacer alguna diferencia en el mundo: las y los profesionales de la medicina, así como las y los militares, son de este tipo. Hay otras personas que hacen diferencias en el mundo mediante las palabras y también se salvan del juicio de que no hacen nada: a este tipo pertenecen quienes educan (recibiendo un salario); quienes legislan y quienes juzgan; quienes cuidan del alma humana mediante la confesión o mediante la terapia. Sin embargo, se piensa que quienes tienen como actividad principal la teorización no hacen diferencia alguna en el mundo. Cada vez que se le da crédito a esa idea se permite que el modo productivo de relacionarnos con el mundo se extienda un poco más.

¿Qué diferencia en el mundo puede hacer la teorización y, en particular, el filosofar? Consideremos un caso particular de teorización, el de las ciencias naturales y las exactas. Ellas, con todo y sus detractores, tienen todavía una mejor reputación que la filosofía. En ese tipo de ciencias, la distinción entre investigación básica y aplicada es conocida y más o menos

aceptada: la física teórica, la matemática pura o la biología evolutiva no contribuyen directamente a la producción de teléfonos, medicamentos o puentes, pero sin su trabajo de fondo las aplicaciones serían imposibles. La mecánica cuántica, surgida a principios del siglo XX como un marco teórico sin mayores repercusiones en la vida cotidiana, acabó siendo la base de los transistores, algunas áreas de la computación y de la resonancia magnética. Lo mismo vale para la genética mendeliana antes de la biotecnología o para la teoría de números antes de la criptografía.

La filosofía teórica cumple un papel análogo al de la ciencia básica, y por ello la filosofía en su conjunto ocupa un lugar sui generis dentro de las humanidades. Las humanidades agrupan disciplinas que estudian la experiencia humana desde perspectivas históricas, culturales, interpretativas o críticas. La filosofía comparte con ellas el interés por lo humano, el significado y la cultura, pero en varias de sus áreas centrales se trabaja con un grado de formalización, abstracción y generalidad que la acercan más a ciencias básicas como la matemática pura o la física teórica, aunque en no pocas las sobrepasa, por considerar más posibilidades de las que se admitirían de entrada en esas disciplinas.

La analogía no es sólo retórica. En las ciencias, la investigación básica se caracteriza por su orientación a preguntas sin una aplicación inmediata en mente. La aplicada toma esos resultados y los usa para resolver problemas concretos. Un físico teórico que desarrolla un modelo de partículas no diseña un motor, pero su teoría puede, décadas después, permitir tecnologías insospechadas. En biología, la elucidación del ADN por Watson y Crick era ciencia básica; la ingeniería genética es la aplicación. En filosofía ocurre algo similar. Los conceptos, las distinciones y los modelos de las áreas más formales, abstractas y generales no suelen aplicarse directamente, pero son, por decirlo así, parte de la base de las áreas “prácticas” de la filosofía —ética, filosofía política, filosofía del derecho— y, a través de ellas, con algo de suerte, de la vida institucional y cívica. Parafraseando el final del Manifiesto del Círculo de Viena, la filosofía teórica sirve a la vida, y la vida, con algo de suerte, la acoge.

Este perfil doble —humanístico y formal— hace que la filosofía pueda servir como puente entre las ciencias exactas y las humanidades interpretativas. La filosofía puede conversar con la física o la biología sin perder de vista cuestiones de valor y significado, y al mismo tiempo aportar rigor, claridad, y también algo de sana perplejidad, a debates en derecho, historia o política. En el contexto mexicano, donde las disciplinas académicas a veces se aíslan, esta transversalidad es un recurso estratégico: podría permitir que la filosofía actúe como instrumento de interlocución, traducción e interpretación entre comunidades epistémicas diversas.

No quiero que se me malentienda. Aunque debemos cuestionar la aparente desconexión entre la teoría, la práctica y la producción, ya sugerí que la teorización tiene prioridad conceptual sobre la práctica y la producción, y que, entre las clases de teorización,

la teorización filosófica tiene prioridad conceptual. Por ello, la teorización, y máxime la filosofía, es valiosa socialmente incluso sin esa conexión. ¿Cómo es eso posible? Distinguiendo la función y la importancia social de una labor histórica y colectiva, como lo es la filosofía, de los esfuerzos individuales que integran esa labor histórica y colectiva. Hace exactamente cien años, Trotsky, al inaugurar en Moscú el Congreso Internacional de Química, lo expresó con suficiente claridad para el caso de las ciencias en general, y para la química en particular; aquí trataré de hacer lo propio para el caso de la filosofía. La filosofía, como las ciencias, cumple una función social. La importancia social de la filosofía radica en que, como actividad colectiva, nos proporciona los mejores andamiajes conceptuales posibles para coordinar la vida en común, y ello explica, por lo menos parcialmente, su supervivencia durante tantos siglos. Sin embargo, eso no implica que la teorización filosófica individual, o de los pequeños grupos de investigación, tenga que hacerse con ese objetivo en mente. De hecho, según Trotsky, un individuo “puede no estar preocupado en absoluto por la aplicación práctica de su investigación. Mientras mayor sea su alcance, mientras más audaz sea su vuelo, mientras mayor sea su libertad de las necesidades prácticas diarias en sus operaciones mentales, tanto mejor.” Antonio Lazcano, uno de nuestros grandes universitarios, resumió magistralmente la idea de Trotsky diciendo que alguien que lleva a cabo sus investigaciones sin preocuparse por su significado social, en realidad está llevando a cabo una obra de enorme significado social.

Desafortunadamente, las cosas parecen más complicadas que hace cien años, y la visión trotskista parece muy optimista, si no es que irremediablemente ingenua. Dada la naturaleza de los problemas que ahora enfrentamos, algunos de los cuales incluso merecen el calificativo de “riesgos existenciales”, parece que no podemos darnos el lujo de dejar que las investigadoras y los investigadores no se preocupen en absoluto por la aplicación de su investigación, que vuelen tan audazmente como quieran, que sus operaciones mentales estén libres de las necesidades diarias. O, para decirlo más sintéticamente, en una época como la nuestra, quien lleva a cabo sus investigaciones sin preocuparse por su significado social, quizá en realidad está haciendo un enorme daño social.

El artículo 1 de la Ley Orgánica de nuestra universidad parece ir en la dirección de la visión esbozada en el párrafo anterior. En dicho artículo se lee:

La Universidad Nacional Autónoma de México (...) tiene por fines impartir educación superior para formar profesionistas, investigadores, profesores universitarios y técnicos útiles a la sociedad; organizar y realizar investigaciones, principalmente acerca de las condiciones y problemas nacionales, y extender con la mayor amplitud posible los beneficios de la cultura.

De aquí se derivan las tres funciones sustantivas de la universidad: la docencia, la investigación (principalmente acerca de las condiciones y los problemas nacionales) y la extensión de la cultura. No obstante, a partir de este artículo no es claro si estas obligaciones colectivas de la universidad se distribuyen a cada integrante del personal académico, esto es,

si cada integrante del personal académico está obligado a realizar docencia, investigación (principalmente acerca de las condiciones y los problemas nacionales) y extensión de la cultura. Para muchas personas, incluyéndome, no es claro que cumplir con las tres funciones de manera excelente esté al alcance de todas y todos, por más universitarias y universitarios que seamos.

Si la obligación colectiva de organizar y realizar investigaciones principalmente acerca de las condiciones y los problemas nacionales es también una obligación individual, no hay lugar para el tipo de libertad investigativa individual que defendía Trotsky. Esto es una limitante incluso para el filosofar práctico: alguien podría abordar filosóficamente asuntos eminentemente humanos, pero no por ello inmediatamente conectados con la realidad nacional. Tanto ese tipo de filosofar práctico como el filosofar teórico desatenderían por igual el llamado universitario. No obstante, esa filosofía práctica y el filosofar teórico sí están relacionados con las condiciones y los problemas nacionales, por lo menos mediatamente. Si un asunto es eminentemente humano, también es un asunto nacional. Por ejemplo, una investigación acerca de la justicia en general también es, derivativamente, una investigación acerca de la justicia en nuestro país. Y recordemos que el filosofar teórico es parte de la base del filosofar práctico: éste puede abordar filosóficamente las condiciones y los problemas nacionales en parte gracias a lo que abreva del filosofar teórico. A un mundo como el nuestro le hace falta que pensemos muy seriamente si podría ser de otra manera, considerar muchas otras posibilidades y tratar de elegir las mejores.

Aunque todo eso suena relativamente bien, quizá la condición contemporánea demande una relación todavía más directa de la filosofía con la realidad nacional. ¿Es posible? Siobhan Guerrero McManus ha contado en varias ocasiones cómo le llamó la atención que la tesis doctoral de una de sus jóvenes profesoras, que trataba de un problema de epistemología, iniciara con un epígrafe acerca del pueblo tojolabal. El problema abordado en esa tesis podría glosarse, de una manera muy burda, como la pregunta de si puede haber agentes con una racionalidad radicalmente distinta a la nuestra y, en caso de que sí, cómo podríamos reconocerlos y cómo podríamos interactuar con ellos. Otra vez, se trata de considerar y evaluar posibilidades.

Ángeles Eraña, la autora de la tesis, no sólo abordaba un problema “teórico”, sino que lo hacía de una manera que las personas podrían llamar ‘analítica’. En la llamada ‘filosofía analítica’, muchas veces se usan recursos estilísticos, retóricos y argumentativos que hacen que esa manera de hacer filosofía parezca muy alejada la realidad cotidiana, acercándola más a una especie de ciencia ficción pero sin pretensiones literarias, sino más bien científicas, objetivas. Así, para abordar el problema mencionado arriba, esas personas nos hablan de Tierras gemelas donde viven esos agentes hipotéticos, o los presentan como resultados de experimentos de científicos de cordura dudosa, o como obra de deidades o demonios. Cuando la realidad nos presenta desastres naturales, enfermedades, violencia generalizada, desigualdades, gobiernos insensibles, guerras y tecnologías que están reconfigurando de

manera irreversible nuestra manera de vivir, la filosofía, y en particular la filosofía teórica analítica, parece, pues, un ejercicio intelectual lamentable. Probablemente no valga la pena esperar a que esa filosofía teórica dé sus frutos en la filosofía práctica, pues parece que ni siquiera los dará.

Pero eso es sólo apariencia. ¿Por qué Ángeles Eraña comenzó su tesis doctoral con un epígrafe acerca del pueblo tojolabal? Siobhan Guerrero McManus lo explica muy bien: porque, pese a lo que sugiera la manera de escribir –mencionando Tierras gemelas, científicos locos, genios malignos–, esos agentes con una racionalidad radicalmente distinta a la nuestra no son meramente hipotéticos o sólo posibles, ni viven en una Tierra gemela, sino que viven, por ejemplo, en el sur de México o en Oriente Medio y, como hemos experimentado en tiempos de polarización y radicalización, pueden vivir en nuestra propia casa. Desafortunadamente, quienes hacen política de manera supuestamente profesional muchas veces no tienen a su alcance el andamiaje conceptual para poder reconocer a esos agentes y saber cómo podríamos interactuar con ellos. Parte de ese andamiaje conceptual está en la epistemología teórica y poco a poco está permeando en lo que ahora se llama ‘epistemología social’. Llegamos otra vez la idea que he estado explorando en este ensayo: sólo en apariencia la filosofía teórica está desligada de las cuestiones prácticas, de la realidad más apremiante.

Así, es perfectamente posible hacer filosofía teórica con un interés eminentemente práctico. Y para fortuna de la UNAM y de nuestro país, y del propio Instituto de Investigaciones Filosóficas, la historia muestra que el caso de Ángeles Eraña no es un caso aislado, sino más bien la norma en el Instituto. Esto no quiere decir que todo el personal de investigación y el profesorado sea así. Quiere decir, más bien, que al Instituto, incluso desde su nacimiento como Centro, no le ha faltado ese tipo de universitarias y universitarios. Históricamente, la libertad investigativa individual sí ha redundado en una filosofía socialmente comprometida. Este Instituto, esta selva que no es un centro de subversión, como bien ha sido notado, tampoco es un resort. Recordemos simplemente que hubo una persona nos dio *Creer, saber, conocer* y *El concepto de ideología y otros ensayos*, dos libros que atraen a lectores muy dispares pero cuyos temas y objetivos están muy emparentados. Esa misma persona nos dio muy al principio de su carrera *Los grandes momentos del indigenismo en México* y luego, en los últimos años de su vida, hizo que su boina fuera su pasamontaña.

Repito: el de Eraña y el de Villoro no son casos aislados. El Instituto tiene una larga tradición de reflexión filosófica acerca de los problemas más acuciantes de la sociedad en cada momento histórico, e incluso de importante incidencia en su tratamiento público. Robert Hartman, investigador del Centro, luego Instituto, fue un pionero en la teoría del reparto de utilidades en la industria, y fue comisionado por el gobierno mexicano para su implementación. Fue también un teórico destacado de la teoría del valor y gran promotor de la paz, que incluso fue nominado al Premio Nobel en 1973, año de su muerte.

En tiempos más recientes, integrantes de este Instituto, como Juan Antonio Cruz Parcerio y Gustavo Ortiz Millán, participaron de manera decisiva en el debate público por la impugnación de constitucionalidad que se hizo en 2007 a la ley de la Ciudad de México que despenalizaba el aborto para los tres primeros meses de embarazo, tratándolo filosóficamente, como un asunto moral, no sólo de salud pública. También podríamos mencionar, por supuesto, las importantes contribuciones filosóficas de Paulette Dieterlen al estudio de la pobreza, el tratamiento filosófico que Mark Platts hizo del SIDA o la atención especial que han puesto colegas como Guillermo Hurtado o Ambrosio Velasco a los conceptos centrales de la Cuarta Transformación.

Cabría recordar también las aportaciones de Alejandro Herrera Ibáñez y el mismo Gustavo Ortiz Millán a los debates acerca de la moralidad de las corridas de toros, de los zoológicos o de los circos tradicionales, y los trabajos de Faviola Rivera acerca la primacía de la igualdad sobre la libertad individual en el Estado laico contemporáneo, en los que destaca la originalidad conceptual del liberalismo laico mexicano. Una filósofa tan escéptica de la filosofía analítica como lo fue Nora Rabotnikof, nos legó un trabajo ejemplar de clarificación conceptual al analizar la noción de espacio público, las relaciones entre moral, derecho y política, y al esbozar algunas maneras de cómo tratar con la complejidad, la pluralidad y el conflicto en las sociedades contemporáneas.

Podría extenderme más acerca de la conexión del trabajo de nuestras investigadoras y nuestros investigadores con las condiciones y los problemas nacionales. Los ejemplos que mencioné sirven para ilustrar que la filosofía teórica puede convivir con la práctica, no sólo vista a través de grupos, sino incluso en una misma persona. En la lista que recién encontramos a personas con contribuciones igualmente importantes en filosofía de la mente, del lenguaje y del arte; en la filosofía leibniziana, sobre todo su lógica y su metafísica; a autores de libros de filosofía analítica muy importantes tanto en lengua española como inglesa; a conocedores del empirismo lógico y el estructuralismo en filosofía de la ciencia; a personas que podrían dar clases magistrales acerca de las minucias de la intrincada arquitectura conceptual kantiana. Este Instituto no puede desarrollar un sentimiento de inferioridad acerca de su compromiso social: es tan comprometido como el que más en el Subsistema y en la universidad.

Quizá lo que he dicho acerca del Instituto de Investigaciones Filosóficas sea sorpresivo para más de una persona. Si es así, significa que el Instituto necesita buenas y buenos publirrelacionistas, y no que le falta compromiso social o más personal de investigación en un tipo de filosofía u otro. Hablando más seriamente, que lo que aquí digo sea sorpresivo, incluso para algunas y algunos integrantes actuales del Instituto, significa que seguimos teniendo como tarea pendiente formar una comunidad. Tenemos, sin duda, la primera condición para lograrlo: propuestas filosóficas originales y sólidas. También tenemos instituciones que propician la interacción, como son el propio Instituto, sus seminarios y sus revistas. ¿Qué falta? Que elijamos y planteemos de manera autónoma los problemas en torno

a los cuales vamos a trabajar, sin preocuparnos demasiado por los temas de moda, y que nuestro trabajo se relacione más claramente con los problemas y los intereses de nuestro entorno científico, político y cultural.

También nos falta hacer que el pensamiento de quienes nos antecedieron forme parte explícita de nuestro acervo intelectual; tomarnos en serio y cotidianamente a las y los colegas del pasado, tan en serio como tomamos a cualquier otro filósofo o cualquier otra filósofa de otras épocas y otras latitudes, y hacerlo no sólo en los centenarios de sus nacimientos o sus decesos. Esa comunidad y el sentido de pertenencia, pese a las diferencias, incluso irreconciliables, es de lo poco que tenemos que envidiarles a los centros de investigación en otros lugares del mundo, esos en los que sí han llegado a formarse tradiciones. Por eso es tan importante el trabajo que personas como Aurelia Valero, Guillermo Hurtado y Ambrosio Velasco, entre otras personas, hacen en el Instituto, pero todavía no es suficiente. El interés debe ser generalizado y es indispensable que nuestras y nuestros jóvenes colegas, las y los estudiantes, así como quienes realicen estancias posdoctorales en nuestro Instituto, nos acompañen en esa labor de leer por igual a Hegel y a Elí de Gortari, a Kelsen y a Luis Recasens Siches, a Rawls y a Nora Rabotnikof, a Quine y a Raúl Orayen, a Kuhn y a Ana Rosa Pérez Ransanz, a Dewey y a Carlos Pereda, a Helen de Cruz y a Elia Nathan Bravo... Cuando eso pase, será más fácil que nuestro trabajo llegue a donde tiene que llegar y rinda los frutos que puede y debe dar.

Sin embargo, insistiría que uno de los primeros pasos que hay que dar es rehuir los falsos dilemas que cruzan buena parte de la filosofía contemporánea y que han llegado a hacer mella en la propia idea e identidad del Instituto. Así como las grandes maestras y los grandes maestros de la universidad nos han mostrado que no teníamos que elegir entre marxismo y hermenéutica, tampoco tenemos que elegir entre filosofía sistemática y filosofía edificante, ni entre “continental” y “analítica”, si es que estos términos significan o pueden significar algo para nuestra comunidad. Lo que distingue a las diferentes maneras de hacer filosofía no radica en que unas sean rigurosas y claras mientras que las otras no lo son. Eso no captura la verdadera disputa filosófica, la disputa que luego se traduce en una lucha más política, por espacios educativos y otros cotos de poder. La disputa filosófica es, a grandes rasgos, qué clase de herederas y herederos de la filosofía kantiana somos y queremos ser, y eso no tiene nada que ver con la falta de rigor y claridad, sino con cuál es lugar de la objetividad, la lógica, la matemática y las ciencias, sobre todo las naturales, en la tarea de comprender la circunstancia humana.

Por razones que ya se han expuesto en otros lugares, a mediados la década de 1960, en el Instituto se optó por cultivar primordialmente la filosofía analítica, con el objetivo de, para usar las palabras del número inaugural de *Crítica*, una de nuestras revistas, “lograr mayor precisión y claridad en la argumentación y exposición filosóficas”, “preferir explicaciones con posibilidad de verificación, que apelen a la descripción y al análisis” y “ligar estrechamente la reflexión filosófica al estado actual de las ciencias”. Dicho de otro

modo, se optó por la idea de que la objetividad, la lógica, la matemática y las ciencias naturales tienen un lugar central en la comprensión de la circunstancia humana. En “¿Qué es y qué pudo ser la filosofía analítica?”, Guillermo Hurtado nos recuerda que quienes impulsaron la filosofía analítica en México y en Latinoamérica

fueron intelectuales que confiaban en el poder de la razón para transformar nuestras vidas para bien. Estos analíticos latinoamericanos adoptaron la tradición de pedagogía social de la filosofía iberoamericana (...) y la fortalecieron con las nuevas herramientas del pensamiento analítico. Todos ellos eran pensadores ilustrados y moralistas, es decir, todos ellos coincidían en su rechazo a la mentira, la demagogia, la superficialidad, la falta de rigor lógico, la confusión conceptual, la pereza mental, el dogmatismo, la ignorancia, la intolerancia.

Pero ya no es 1960. Como he tratado de sugerir, podemos, y quizá debemos, asumir que la filosofía en México, y en el Instituto en particular, ya es suficientemente madura. Estamos en una etapa en la que no tenemos que elegir entre filosofía práctica, socialmente orientada, volcada a reflexionar acerca de los problemas urgentes de la vida nacional, y filosofía teórica, dedicada a la investigación de los rasgos más generales de la realidad y los fundamentos de nuestra presencia en el mundo. Estoy convencido de que podemos hacer especulación metafísica, filosofías de la *Weltanschauung* y reflexionar acerca de las características culturales o antropológicas de nuestros países sin sucumbir ante los riesgos que preocupaban a los fundadores de *Crítica*, a saber, caer fácilmente “en generalizaciones vacías o en un diletantismo retórico” o “confundir la investigación filosófica con reflexiones más o menos literarias”.

Por consiguiente, la necesidad de apuntalar en este momento la filosofía teórica en el Instituto no significa desdeñar la filosofía práctica ni ignorar el compromiso social de la filosofía y mucho menos el de nuestra universidad, al contrario. Se trata de un esfuerzo para que el Instituto siga siendo ese lugar en el que el filósofo del derecho y la epistemóloga puedan alimentarse mutuamente, en el que el metafísico y la filósofa feminista colaboran, donde el lógico y la historiadora de las ideas dialogan, donde la filósofa de la ciencia y el filósofo político trabajan hombro con hombro. En suma, se trata de mantener un Instituto equilibrado, no sólo orientado a la práctica por las presiones del momento, no sólo teórico por la defensa de la particularidad disciplinar, sino un Instituto diverso pero unido en la búsqueda de la excelencia investigativa que lo ha caracterizado durante décadas, en el que las deudas de unas áreas con otras se hagan explícitas y sean motivo de orgullo, porque son un signo inequívoco de colaboración fructífera.

Así, tal vez llegue el día en el que las nuevas generaciones de filósofos logren desarrollar una comunidad ya no digamos nacional, todavía no de filosofía mexicana, pero sí al menos una comunidad universitaria, que haya dejado atrás distinciones infructuosas y que trabaje con base en las diferencias que importan, las que, pese a todo, nos hacen semejantes y nos llevan a intentar colectivamente diversas maneras de filosofar. La filosofía que se hace

en el Instituto, como empresa colectiva, quiere servir a la vida nacional, y la vida nacional, quizá con suerte, algún día la acoja.¹

¹ Agradezco a Fernanda Samaniego Bañuelos y Karina Torres la revisión de una versión previa de este documento. Por supuesto, cualquier aspecto negativo del mismo se debe sólo a mí.