

CASA ABIERTA AL TIEMPO

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.**

**“GRUPO HIPERIÓN”
“EL MEXICANO EN BUSCA DEL MEXICANO”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA.**

PRESENTA:

JOSÉ LUIS CRUZ ROSALES.

**DR. GABRIEL VARGAS LOZANO
ASESOR**

**DR. CUAUHTEMOC LARA VARGAS
LECTOR DE TESIS**

MÉXICO, D.F.

DICIEMBRE 2008.

**A Miriam Bailón Sánchez y
Aurora Rosales Castillo.**

GRUPO HIPERIÓN
EL MEXICANO EN BUSCA DEL MEXICANO.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN. ----- pág. 1

CAPITULO I.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

Positivismo mexicano del siglo XIX y antipositivismo de inicios del siglo XX.----pág. 4

A). Reacción antipositivista y Ateneo de la juventud. ----- pág. 10

B). Antonio Caso y el bovarismo nacional. ----- pág. 13

C). José Vasconcelos y la raza cósmica. ----- pág. 17

CAPITULO II.

ANTECEDENTES FILOSÓFICOS.

Samuel Ramos y la pregunta por nuestra identidad en *El perfil del hombre y la cultura en México.* ----- pág. 24

CAPITULO III.

EL GRUPO HIPERÓN:

Semblanza: histórico- filosófico. ----- pág. 41

A) Quiénes fueron. ----- pág. 41

B) Su existencia como grupo. ----- pág. 42

| | |
|---|---------|
| C) El nombre de Hiperión. ----- | pág. 46 |
| D) Sus objetivos como grupo. ----- | pág. 48 |
| E) Búsqueda, explicación y la comprensión de México y de lo Mexicano. --- | pág. 50 |
| F) Desintegración del grupo. ----- | pág. 55 |

CAPITULO IV.

| | |
|--|---------|
| EL MEXICANO EN LA OBRA DE LOS HIPERIONES. ----- | pág. 59 |
|--|---------|

| | |
|--------------------------|---------|
| A) Leopoldo Zea. ----- | pág. 60 |
| B) Ricardo Guerra. ----- | pág. 70 |
| C) Luis Villoro. ----- | pág. 75 |
| D) Jorge Portilla. ----- | pág. 79 |
| E) Emilio Uranga. ----- | pág. 86 |

| | |
|--------------------------------------|---------|
| CONCLUSIONES GENERALES. ----- | pág. 96 |
|--------------------------------------|---------|

| | |
|----------------------------|----------|
| BIBLIOGRAFÍA. ----- | pág. 103 |
|----------------------------|----------|

INTRODUCCIÓN.

“Ninguna idea es sólo lo que ella por su exclusiva apariencia es, toda idea se singulariza sobre el fondo de otra”.

José Gaos.

Lo que ha motivado esta investigación son las experiencias que viví al trabajar en los Estados Unidos, donde había una gran diversidad cultural (orientales, árabes, algunos europeos y muchos hondureños, salvadoreños, guatemaltecos, nicaragüense, etc.). Para el norteamericano, los latinos éramos todos iguales: o bien mexicanos, o bien salvadoreños. De similar modo sucedía a los latinoamericanos con respecto a los orientales: el tener ojos rasgados significaba ser chino. Pero había filipinos, coreanos, vietnamitas, japoneses, etc. Asimismo, cada grupo cultural mostraba disgusto sino se respetaba su singularidad. Pero además, existía una singularidad de diferente nivel: la que se presentaba entre paisanos. Frente a un extranjero, uno era mexicano, pero frente a otro mexicano, se era michoacano, capitalino, tapatío, poblano, etc.

Así empecé a interesarme por la cuestión de si existe o no algo que realmente nos haga sentir, como mexicanos, diferentes del resto del planeta. ¿Hay algo que nos determina y nos hace diferentes? Empíricamente, puede creerse que ese algo proviene de nuestra apariencia física: forma de los ojos, color de la piel, estatura, forma de vestir, forma de hablar, o bien, de cuestiones más abstractas: costumbres, historia o cultura.

Al tratar de explicar qué nos determina, recordé aquel gran ensayo de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, donde había dado una descripción de ciertas actitudes del mexicano.

Fue así como comencé a delimitar mi tema de investigación. Me interesé por la búsqueda de una pretendida identidad del mexicano, pero desde un punto de vista más bien filosófico. Fue así como, con ayuda del Maestro Gabriel Vargas, llegué al Grupo Hiperión.

Desde la perspectiva filosófica, el Grupo Hiperión intentó llevar hasta sus últimas consecuencias la investigación sobre la problemática en torno a la identidad del mexicano. Para responder a la pregunta ¿qué es el mexicano?, partimos de su pensamiento. Revisamos, en un primer momento, su contexto social, histórico y filosófico, con el objetivo de confrontar con nuestra realidad –y, en su caso, comprobar–, las hipótesis que sobre lo mexicano vertieron estos pensadores.

El presente trabajo llevará implícitas las condiciones históricas con que los filósofos mexicanos moldearon sus concepciones sobre lo mexicano.

La tarea reflexiva acerca del ser del mexicano, no es una tarea inútil, ni tampoco completamente olvidada. Antes que el Grupo Hiperión definiera su búsqueda como la búsqueda de lo mexicano, hubo filósofos dedicados a la misma tarea. A ello dedico el primer capítulo. El objetivo es dar cuenta de las ideas de estos precursores de la filosofía del mexicano. Comenzamos por el pensamiento de Antonio Caso y José Vasconcelos.

En el segundo capítulo, elaboro una exposición general de la obra de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, considerándola el antecedente

filosófico más directo de la búsqueda por nuestra identidad emprendida por los hiperiones.

El tercer capítulo aborda el desarrollo del grupo a partir de la llegada a México de José Gaos, en 1939. En este punto explico cómo el pensador español recupera la obra de Ramos e inicia, a su vez, una dinámica de revaloración de la filosofía en México. Gaos descubre y guía a Leopoldo Zea, quien llega ser el motor principal de la conformación del Grupo. Por último, explico el por qué del nombre del grupo, sus principales objetivos, y las posibles razones de su desintegración.

En el cuarto y último capítulo, expongo los trabajos teóricos -principalmente filosóficos-, en torno que al problema del mexicano elaboraron los hiperiones. Sus textos intentan ser un espejo de sus elucidaciones en torno al mexicano. Con ellos intentan ayudarnos a pensarnos en un sentido positivo, revalorándonos y buscando echar a andar una transformación de México y del mexicano a través del conocimiento de sí.

En las conclusiones dilucido hasta qué punto los hiperiones cumplieron sus objetivos, y cuáles fueron, en suma, sus aportaciones a la filosofía mexicana.

CAPITULO I.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS:

Positivismo mexicano del siglo XIX y antipositivismo de inicios del siglo XX.

Ningún sistema filosófico es definitivo, porque la vida tampoco es definitiva. Un sistema filosófico soluciona un grupo de problemas históricamente dados y prepara las condiciones para el planteamiento de nuevos sistemas. Así ha sido siempre y siempre lo será.

Benedetto Croce.

Independientemente de qué se comprenda por *realidad*, toda labor filosófica pretende ser un conocimiento de lo real. En términos generales, diremos que la filosofía aspira a obtener un conocimiento sobre algo. En el caso del presente escrito, la aspiración filosófica consiste en conocer al mexicano.

Para responder a la pregunta: ¿qué es el mexicano?, partimos del pensamiento del llamado *Grupo Hiperión*. Revisamos, en un primer momento, su contexto social e histórico, así como el filosófico, con el objetivo de confrontar con nuestra realidad – y, en su caso, comprobar- las hipótesis que sobre “lo mexicano” vertieron estos pensadores.

Nuestro trabajo llevará implícitas las condiciones históricas con que los filósofos mexicanos moldearon sus concepciones sobre lo mexicano.

La tarea reflexiva acerca del *ser del mexicano*, no es una tarea inútil, ni tampoco completamente olvidada. Antes que el Grupo Hiperión definiera su búsqueda como la búsqueda de *lo mexicano*, hubo filósofos dedicados a la misma tarea. El objetivo de este primer capítulo es dar cuenta de las ideas de estos precursores de la filosofía del mexicano. Comenzamos por el pensamiento de Antonio Caso, José Vasconcelos y, posteriormente, Samuel Ramos.

Una de las tareas esenciales de la historia es ver el presente desde el pasado, En el caso del pensamiento filosófico mexicano, se trata de hallar respuestas a la pregunta por nuestra identidad.

La historia mexicana da cuenta de una búsqueda de la cultura nacional que nace de la labor de filósofos y pensadores. Como consecuencia del positivismo mexicano -que tenía como propósito de engrandecer a México- se registró un importante cambio en nuestra realidad. Estamos hablando del Porfiriato, cuya ideología oficial consistía, fundamentalmente, en la noción de “progreso”. Llegó el momento, no obstante, en que esta idea -así como el propio positivismo- entraron en crisis.

La reacción anti-positivista surge en el marco del final del Porfiriato y el advenimiento de la Revolución. Las palabras de Ramos nos ayudarán a comprender la agitación filosófica de este periodo: “Hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional.”¹

El nacionalismo mexicano surge a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en el periodo que va de la Reforma a la Revolución. La primera se nos presenta como consecuencia del éxito del positivismo frente a la escolástica. Durante ella, se combate la antigua estructura social, el control del ejército por la iglesia y, en suma, la mentalidad conservadora, “una fe universal en que participan lo mismo los reaccionarios que los revolucionarios, el clero y los militares, que en ocasiones invocan la libertad para imponer la tiranía”.²

¹ Ramos, Samuel, “Historia de la filosofía en México”, en obras completas. T II. UNAM, México, 1990. P.99

² Ibid, P.188.

Cuando se hunde un viejo sistema, los propósitos que le dieron origen sirven para debilitarlo. En los años posteriores a la Reforma, el positivismo fue el nuevo orden que comenzaba a dar resultados.

Respecto del positivismo mexicano, Leopoldo Zea explicó:

La interpretación del positivismo a México no tiene su explicación en una mera curiosidad cultural o erudita, sino en un plan de alta política nacional. Las circunstancias que privan en Europa cuando Comte creó el sistema. Sin embargo, en este sistema supieron encontrar Barreda y los demás positivistas mexicanos conceptos a la realidad mexicana.³

Es a partir de la *Oración cívica*, que Gabino Barreda pronuncia en el acto conmemorativo de la Independencia, el 15 de Septiembre de 1867, en Guanajuato, que el positivismo se institucionaliza en el país.

Los intelectuales mexicanos de aquel entonces no tomaron en cuenta que el positivismo de Augusto Comte había respondido a otras circunstancias, antes bien, creyeron que, por haber funcionado en otro sitio, era posible implementarlo en nuestra realidad.

¿Cuáles eran las principales ideas del positivismo mexicano? Empecemos hablando de la filosofía de Augusto Comte (1798-1857), padre del Positivismo. Siguiendo a G. Reale, podemos resumir sus planteamientos del siguiente modo:

- El Positivismo reivindica el primado de la ciencia: sólo conocemos lo que las ciencias nos permiten conocer; el único método de conocimiento es el de las ciencias naturales;

³ Zea, Leopoldo, "El positivismo y la circunstancia mexicana". Fondo de Cultura Económica. Col. Lecturas mexicanas, México, 1985.P.47.

- El método de las ciencias naturales, los descubrimientos de leyes y el papel central que éstas ejercen sobre los hechos, no sólo se aplican al estudio de la naturaleza sino también al estudio de la sociedad;
- La afirmación de la unidad del método científico y de la primacía de dicho método como instrumento cognoscitivo, exalta la ciencia en cuanto único medio en condiciones de solucionar, en el transcurso del tiempo, todos los problemas humanos y sociales.
- La ciencia es propuesta como único fundamento sólido de la vida de los individuos, y la vida en común. Se la considera como garantía absoluta del progreso de la humanidad.⁴

El parecido de estas ideas con el dogmatismo religioso es comentado por Leszek Kolakowski:

Toda la estructura y forma de la iglesia católica, después de haber rechazado la totalidad de sus creencias y sustituidos sencillamente contenidos antiguos por otros nuevos, como se cambia la arena por la harina en un solo recipiente. Este absurdo es, en realidad una consecuencia lógica. [...] Establecer igualmente nombres positivos para los meses y los días de la semana, cada día llevara el nombre de uno de los santos de la fe positiva y estará dedicado a una de las siete ciencias.⁵

El positivismo trataba de monopolizar o modificar el total del ámbito social y político, hasta llegar al extremo de lo religioso.

Para analizar el modo en que se interpretaron los anteriores postulados del positivismo en relación a la realidad mexicana, debemos hablar un poco sobre el hombre que implantó en México, en 1867, al positivismo como posible vía de solución a nuestros problemas de libertad: Gabino Barreda.

⁴ Giovanni Reale, Dario Antiseri, "Historia del pensamiento filosófico científico", Vol.II .Herder, Barcelona, 1992. P. 233.

⁵ Kolakowski, Leszek,"La filosofía positiva", Cátedra, Madrid, 1986. P. 86.

Barreda nació en la ciudad de Puebla, el 19 de febrero de 1818, y murió el 10 de marzo de 1881. Estudió leyes y medicina. En 1847 luchó contra la intervención norteamericana; meses después partió hacia Francia. No regresaría sino hasta 1851. Durante este periodo se encuentra, en París, con Pedro Contreras Elizalde, quien lo pone en relaciones con Augusto Comte. El pensador francés inicia su curso de filosofía positivista el 11 de marzo del 1849. Barreda acude a él. En 1851, una vez obtenido el diploma de Doctor en la Escuela de Medicina, Barreda regresa a México. De 1863 a 1867, ejerce la medicina al mismo tiempo que medita sobre la filosofía de Comte y da inicio a su intento por materializar el ideal científico de progreso en tierras mexicanas. Sobre este hecho, Vargas Lozano apunta: “Se requería una filosofía educativa modernizadora que se opusiera a la escolástica (que era la que había normado la educación durante siglos)”.⁶ Barreda implementa una reforma educativa. Hace a la educación gratuita y obligatoria; modifica los planes de estudio de escuelas profesionales y crea la Escuela Nacional Preparatoria, cuyo eje pedagógico estaría basado en el método científico.

En su “Oración cívica”, Barreda dice: “Emancipación científica, emancipación religiosa, emancipación política: he aquí el triple venero de ese poderoso torrente que ha ido creciendo de día en día, y aumentando su fuerza a medida que iba tropezando con lo que se le oponía”.⁷ El Positivismo buscaba implementar un nuevo orden y solución. Consideraba que en México estaban dadas las condiciones favorables para llegar al estado científico.

Ramos, en su Historia de la filosofía en México, nos comenta lo siguiente:

Después de las luchas sangrientas que había dividido a México, después de la independencia, hasta hundirlo muchas veces en las más completa anarquía, era indispensable buscar la unificación del espíritu mexicano en torno a un nuevo

⁶ Vargas Lozano, Gabriel, “Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo xx) y otros ensayos”, Conarte y Fac de F y L. UNAL, Monterrey, 2005. P.38.

⁷ Véase: Barreda, Gabino, “Oración cívica”, en la educación positiva en México. Porrúa, México, 1978.

credo, más en consecuencia en el progreso científico de la época, que viniera a sustituir las ideas religiosas.⁸

Una vez superado el estado teológico (colonial) y el metafísico (independencia), se podía alcanzar un estado positivista, un estado científico. El positivismo se presentaba como una magnífica alternativa para los problemas sociales y como guía de la sociedad mexicana de aquellos años.

El método científico se convertirá en paradigma de orden social: ahí donde no se podían concebir leyes, el positivismo comteano prometía encontrarlas. Barreda creyó hallar explicaciones científicas a los hechos históricos de México. Sin embargo, esta adecuación desinteresada -como pretende ser la misma ciencia-, no fue posible; se derrumbó frente a una realidad cuyos eventos no eran del todo susceptibles a la acción científica. En realidad, el fin de esta cientifización forzada, era, en aquel momento, justificar la existencia de una naciente burguesía. Leopoldo Zea apunta al respecto:

El Positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos, es mexicana. Para poder saber lo que de mexicano hay en esta interpretación, es menester ir a nuestra historia, a la historia de los hombres que servirán al positivismo para justificar ciertos intereses.⁹

Los intereses genuinos que se encubrían detrás de la idea de *Orden y Progreso*, terminarían aportando, únicamente, una defensa ideológica del Porfirismo.

Bajo las aparentes ideas de libertad, orden y progreso, el grupo de intelectuales llamados “científicos” del Porfirismo lograron implementar un clima ajeno a lo nacional. El ambiente que se respiraba en México en esos momentos hacía evidente la falta de madurez de la realidad mexicana y la carencia de ideas

⁸ Ramos, Samuel, op cit, p. 196.

⁹ Zea, Leopoldo, “El positivismo en México”, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.P. 15.

acordes con la misma. Por ejemplo, había un gusto por lo afrancesado, gusto compartido únicamente por un grupo de burgueses. En suma, se trataba de una dependencia cultural, del anhelo de incorporar la interpretación del Positivismo francés a la realidad mexicana. La interioridad de conciencia, las emociones, la intuición y, sobre todo, el espiritualismo mexicano, se vieron gravemente afectados por el positivismo, muy a pesar de su lema: “Amor, Orden y Progreso”.

La modernización de las ideas y la madurez para exigir un nuevo panorama, trajo consigo el inicio de una etapa anti-positivista; un esfuerzo por tratar de elaborar algo auténtico, un pensamiento que describiera al ser propio del mexicano, más allá de la mera imitación.

A) Reacción antipositivista y Ateneo de la Juventud.

La insatisfacción en torno a la filosofía positivista encuentra origen en su incapacidad para dar respuesta al grueso de los problemas humanos. Justo Sierra rechazaba que la ciencia fuera capaz de cumplir lo prometido. La educación necesitaba de una orientación que dejara atrás el intento de Gabino Barreda. Era necesario voltear nuestra mirada e investigar nuestra propia realidad, nuestros problemas y, sobre todo, construir un vínculo nacional, sin dejar de lado la realidad universal. Sobre Justo Sierra, Samuel Ramos comenta:

No era un filósofo propiamente hablando, sino un gran humanista que dedicó su vida a la enseñanza, como maestro y como jefe de la educación Nacional. Fue también historiador que, a diferencia de los historiadores del siglo XX, que hicieron de la historia un arma política, entiende la historia como ciencia y la hace con la mayor objetividad que le es dable.¹⁰

¹⁰ Ramos, Samuel, op cit, p. 204-5.

Sierra promueve el descubrir las particularidades de nuestra sociedad, particularidades que hagan posible tener y proponer explicaciones teóricas más aceptables y armónicas en torno a ella. Así, por ejemplo, lo expresa al inaugurar la Universidad Nacional, en 1910:

Me imagino así; un grupo de estudiosos de todas las edades sumados en una sola, la edad de la plena aptitud intelectual, formado una real, que recorriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotare, con tal que la linfa sea pera y diáfana, se propusiera adquirir los medios de nacionalizar la ciencia, de mecanizar el saber... toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia: que participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales que nos constituyen en una identidad perfectamente distinta entre otras."¹¹

Esta manera emotiva de criticar el positivismo se traduce en incitación para un grupo de jóvenes que compartían las mismas ideas e inconformidades. Estos jóvenes exaltarán una nueva era del pensamiento en México, en pro de la cultura propia. Nace así el *Ateneo de la Juventud*, en el marco de la celebración del primer centenario de independencia, el 28 de Octubre de 1909. Vasconcelos, integrante del grupo, comenta:

Nuestra agrupación la inicia Antonio Caso, con las conferencias y discusiones de temas filosóficos en el salón Generalito, de la Preparatoria. Tomó cuerpo de Ateneo con la llegada de Henríquez Ureña, espíritu formalista y académico. Lo de Ateneo pasaba, pero llamarle de la juventud, cuando ya andábamos en los veintitrés, no complacía a quien, como yo, se sintió siempre más allá de sus años...El abanderado fue siempre Caso. ¹²

Las críticas del grupo estaban encaminadas a:

...la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del País...Entonces nos lanzamos a leer a todos los filósofos a quienes el positivismo condenaban como inútiles, desde Platón, quien

¹¹ Caso, Antonio, "Obras completas" Vol. VI. UNAM, México, 1972. P. 302.

¹² Varios Autores, "Conferencias del ateneo de la juventud", UNAM, México, 1984.P. 139.

fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. (¡Oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce.¹³

Poco tiempo después se exteriorizaría el malestar de aquellos tiempos con el estallido de la Revolución Mexicana, en 1910. Este momento histórico reclamaba respuestas y despertaba inquietudes. Era necesaria una toma de conciencia que captara nuestra propia realidad, comenzando por el ámbito político, económico y social. A decir de Abelardo Villegas, al Ateneo de la Juventud:

...la revolución les interesa como coyuntura para transformar la mentalidad de los mexicanos. Les interesa como un acontecimiento moral, cultural y mental. Comprendía las reivindicaciones laborales, agrarias, económicas, pero la cuestión social se les aparecía fundamentalmente como una cuestión educativa y cultural.¹⁴

No cabe, pues, cuestionarnos si hubo o no una filosofía de la revolución. Este periodo de nuestra historia fue, en cierto sentido, sólo la punta del iceberg. Se traduce, como habría comentado alguna vez Lombardo, en “un descubrimiento de México por los mexicanos”.

Respecto al Ateneo de la Juventud, en cuanto a la conformación de una filosofía de lo mexicano, destacan dos filósofos de suma importancia: Antonio Caso y José Vasconcelos.

Respecto a Antonio Caso, acudiremos a la cuestión del *bovarismo nacional*, mientras que, respecto de Vasconcelos, nos limitaremos a mencionar una pequeñísima parte de su extensa obra filosófica: la que atañe a la *Raza Cósmica*. Con sus filosofía, estos pensadores abren el camino de nuestra conciencia como mexicanos, para la filosofía mexicana y, posteriormente, con *lo mexicano*.

¹³ Ibid, p. 207.

¹⁴ Villegas, Abelardo, “El pensamiento mexicano en el siglo XXI”, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.P.

B) Antonio caso y el bovarismo nacional.

Antonio Caso nació en la Ciudad de México, el 19 de diciembre de 1883. Su padre, el Ingeniero Antonio Caso, fue positivista y liberal. Su madre, doña María Andrade, era católica. Tales son sus principales influencias en cuanto a lo moral, mismas que se observan en el centro de su filosofía. Caso se interesa por responder a dos preguntas fundamentales: ¿qué es el mundo? y ¿qué valor tiene el mundo? Nos expone la cuestión de la siguiente manera:

Si se nos pregunta cuál de las dos teorías (aquí debemos considerar teorías como pregunta, una en el ámbito cognoscitivo y el moral.) es más importante, quedaríamos perplejos y, tal vez repusiésemos: la última... la moral o teoría de la significación de la vida, doctrina del deseo y de la voluntad, es más importante que el análisis matemático las formas lógicas y las ciencias naturales e históricas. Primero es vivir. ¹⁵

Respecto a la primacía de lo moral en su obra, podemos citar lo siguiente:

El amor intelectual de Dios, a la beatitud de la meditación desinteresada, el orden sistemático de los goces perecederos por la imperecedera felicidad de la participación en la divinidad, concomitante al desarrollo armónico de la inteligencia, eso es la ley moral. ¹⁶

Antonio Caso estudió en la Escuela Nacional Preparatoria (1895), donde predominaba la filosofía positivista. Fue influido por Ezequiel Chávez y Justo Sierra. Caso dará continuidad a las críticas que contra el positivismo dogmático había esbozado Justo Sierra. En 1906, el propio Caso comenzó a ejercer influencia sobre pensadores como José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Henríquez Ureña. Reyes comenta de Caso: “Cuando llevé algún curso con él, le oí conferencias y

¹⁵ Caso, Antonio, Una definición de filosofía, en “Antología filosófica”, UNAM, México, 1993. P.5.

¹⁶ Varios Autores, op cit. P.33.

presenció intervenciones en mesas redondas que él presidía y cerraba con broche de oro”.

En 1909, impartió la cátedra de Sociología en Escuela Nacional de Jurisprudencia, además de dar un curso sobre filosofía positivista, en el que terminaría de definir la actitud de la gente joven frente a las viejas doctrinas. En este mismo año se da la fundación del Ateneo de la Juventud.

En 1910, al estallar la Revolución, Caso será profesor de la Escuela de Altos Estudios, de la Universidad. Ejercerá ahí la docencia y tomará a su cargo el puesto de director de esta escuela en varias ocasiones.

Antonio Caso siempre mostró gran interés por el magisterio debido a su gran capacidad expositiva, cuya fama ha llegado hasta la actualidad. Rosa Krauze, la mejor estudiosa del gran profesor, apunta:

Quando lo conocí, cuatro años antes de su muerte, me impresionó su rostro extraordinario, su mirada luminosa. Vestía con elegante pulcritud; balanceaba un bastón bajo el brazo y caminaba sin prisa por el patio de la antigua Escuela de Mascarones. Pasó junto a mí y me dirigió un saludo amable. Alguien me dijo este es Antonio Caso, el mejor maestro de la escuela. Yo ya sabía, respondí. Había oído hablar de su largo magisterio. Hasta mí había llegado el prestigio de sus lecciones, y pronto tuve la fortuna de escucharlas”¹⁷

Durante sus últimos años de vida, fundó un instituto privado de filosofía y dio conferencias en el Colegio Nacional. En 1944, comenzó un ensayo que habría de dejar inconcluso, llamado “La muerte y el ser”. Murió el 6 de Marzo de 1946.

Con la Revolución Mexicana, surge la necesidad de indagar acerca de las condiciones necesarias que permitan el comienzo de una realidad propiamente mexicana. Surge, igualmente, la cuestión de cuáles fueron las circunstancias que permitieron el olvido de lo mexicano.

¹⁷ Castro, Eusebio, “Vida y trama filosófica (1940-1946)”, UNAM, México, 1989. P.11.

Para Antonio Caso, la causa de este alejamiento radica en el *bovarismo nacional*, término derivado del nombre de la famosa heroína de Flaubert, Madame Bovary, y que indica la actitud crearse a sí mismo una persona ficticia, con la cual se busca vivir, en colisión con su propia naturaleza. El término fue creado por Jules Gaúltier (Lebovarime, 1902).¹⁸ A decir de Caso, México ha adoptado al bovarismo como un modo de salir adelante; concibiéndose distinto de lo que es, ha imitado formas de ser extranjeras.

La constitución de 57 proclama que México es una república democrática federal; es decir, que nuestra nación ha de regirse por un gobierno idealmente perfecto. [...] Pero ni media hora lo ha sido, como debe ser la ley fundamental de nuestras actividades nacionales.¹⁹

Surge así la costumbre de luchar contra sí mismo, de concebirse distintos a lo que realmente somos. Respecto a esa manía de imitar algo supuestamente mejor, dice Caso: “Paréceles que el ideal estriba en acometer empresas desmesuradas, desproporcionadas en el sentido caballeresco y absurdo de la vida, en el don quijotismo generoso en verdad, pero ilógico, sin tendencia crítica ni ponderación filosófica”.²⁰

Esta idea de *imitación extralógica*, como la llama Caso, influiría, tiempo después, en el pensamiento de su alumno, Samuel Ramos.

Muchos ejemplos semejantes seguimos teniendo hasta nuestra actualidad*. Este mal hábito de querer seguir modelos ajenos nos imposibilita a pensar ideas originales sobre nuestra identidad. Para darle solución a este mal hábito, Caso aconseja: “Volved los ojos al suelo de México, a los recursos en México, o los

¹⁸ Abbagno, Nicola, “Diccionario de filosofía”, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. P.143.

¹⁹ Caso, Antonio, op cit, 233.

²⁰ Op cit. 211

* Nuestros políticos creen ver en el extranjero la solución a nuestros males. Por mencionar tan sólo un caso, ha querido creerse que se le puede poner fin a la inseguridad en la Ciudad de México, imitando el mismo tratamiento (la tolerancia cero) aplica en Nueva York.

hombre de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad”.²¹

Caso no piensa en poner fin a la imitación, sino en que, al imitar, seamos concientes de las adaptaciones que llevamos a cabo con respecto a nuestra realidad. Él aconseja: “...adaptar las prescripciones de la constitución al ambiente histórico y moral, y practicar, después de la reforma, la firme voluntad de cumplir los preceptos modificados y formulados”.²² Esto implica la necesidad de ser selectivos al imitar. Así como tomamos de los conquistadores lo mejor que poseían, de igual forma debemos considerar lo mejor de las ideas ajenas. Ramos habría de criticar, más tarde, el hecho de que estas adecuaciones no dejan de ser, finalmente, imitaciones. Este hueco respecto a la posibilidad de ir más allá de la adecuación de los hechos a nuestra realidad, deja pendiente el reclamo a nuestro destino, a nuestra fuerza del pueblo y al espíritu sobre la realidad, preceptos en los que creería José Vasconcelos.

C) JOSÉ VASCONCELOS Y LA RAZA CÓSMICA.

José Vasconcelos Calderón nació en Oaxaca, el 27 de Febrero de 1882, y murió el 30 de junio de 1959. De padre liberal y madre católica, su infancia transcurrió en Sásabe, Sonora, y en Piedras Negras, Coahuila. Al asistir a una escuela de esta última localidad, a la edad de seis años, cae en la cuenta de que

...no había escuela aceptable. Del otro lado, los yanquis no tenían un caudillo napoleónico, ni leyes de Reforma a lo Juárez; sin embargo, acompañaban su progreso material acelerado de una esmerada atención a la escuela. Libres de la amenaza militar, los vecinos de Tagle Pass contraían casas modernas y

²¹ Ibid, 211.

²² Ibid, 233.

cómodas, mientras nosotros, en Piedras Negras, seguíamos viviendo a lo bárbaro.²³

La diversidad entre dos formas de vida (gringa y mexicana), del poder americano y la debilidad mexicana, la mejor organización de la educación norteamericana frente al atraso del país, haría a este niño aspirar a algo mejor como mexicano y para México.

Su filosofía latinoamericanista, todas las etapas de su pensamiento, se encuentran plagadas de la exaltación histórico-sociológica y cultural de nuestra raza.

Al estar a cargo de la Secretaría de Educación Pública, fomentará la transformación del país por medio del individuo; transformación que deberá ir más allá del sistema americano. Una genuina educación, dice Vasconcelos,

...no queda cumplida en la conquista del bienestar económico, de las comodidades e incluso del lujo; ellos no pueden colmar la aspiración humana. No sólo se trata de que el hombre sea libre y de que produzca riqueza y la consuma dicho sanamente, sino que cada hombre contribuya a la superación de la vida misma en el universo".²⁴

Esta armonía entre el individuo y el universo tiene como fin la consagración de nuestra raza, llamada por Vasconcelos, la *raza cósmica*. Él considera -a la manera Hegeliano-Kantiana-, que lo particular importa demasiado poco cuando se compara con un fin universal. La historia del mundo transita por etapas dialécticas que señalan un incremento progresivo de racionalidad y libertad.

En 1905, se recibe como Abogado. En 1909, empieza a sobresalir en el medio intelectual, formando parte del ya mencionado *Ateneo de la Juventud*. Compartía con el resto de este grupo un interés común. Se trataba, según Vasconcelos, de la

²³ Vasconcelos, José, "Ulises criollo", en *Lecturas mexicanas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983, T. II. P. 24.

²⁴ Vera C. Margarita, "El pensamiento filosófico de Vasconcelos", *Extemporáneos*, México, 1979.P.33.

...defensa de una cultura superior que comienza a iniciarse contra las reacciones y cegueras que los cambios políticos pudieran determinar. Si sabemos expresarnos con sinceridad, la Patria ha de comprender por donde va su porvenir, y el apoyo social que tan necesario es entre nosotros para todas las obras de la inteligencia, sabrá elegir, entre una juventud que reclama sus derechos a la vida mental, y una senilidad que muda ayer bajo la opresión, hoy pretenderá usar la libertad que no se conquistó en su tiempo y en su momento.²⁵

En 1910, Vasconcelos responde al llamado de la revolución proponiendo un proyecto de educación nacional que busca abarcar todo el ámbito social del país. No fue sino hasta 1921, al tomar el cargo de Secretario de Educación Pública, que pudo llevar a cabo su propuesta. Fue Vasconcelos quien más cerca ha estado de poder perpetrar una transformación del país mediante una reforma educativa; ninguno de los posteriores filósofos mexicanos han podido igualar tan ambiciosa iniciativa. La materialización de este proyecto propicia la modificación de la constitución de 1917, en sus artículos 14 y 73 transitorios, que impedían la federación de la enseñanza. Fue él quien se encargó de redactar el proyecto de ley orgánica de la SEP. Con esto dejaba atrás la vieja organización elitista y extranjera en la educación, fomentando, a la par, una cultura indígena, e impulsando una campaña en contra del analfabetismo. Vasconcelos creía que “todo aquel que supiera leer y escribir tenía el deber moral de enseñar a otro”. Gracias a él, y como parte de su fomento a la lectura, fueron reeditados los Clásicos. Al igual que Justo Sierra, Vasconcelos creía en la necesidad de investigar nuestra realidad mexicana, descubrir un nuevo horizonte para transformar los intereses en beneficio de México y del mexicano. Se podría decir que con él comenzaba a escudriñarse una identidad nacional. Hacia ello iba encaminado su consejo de enseñar actividades estéticas mirando hacia nosotros mismos; es decir, buscando los temas donde el mexicano se personifique. El resultado de esto se verifica en el desarrollo del *muralismo mexicano*, que plasmaba ese mexicanismo en edificios públicos, escuelas y bibliotecas.

²⁵ Varios Autores, op cit, P.136.

En 1929, Vasconcelos se postula como candidato al gobierno de su Estado natal. Posteriormente, se destierra a Europa y a los EE.UU., para regresar a dar término a su no muy fructífera etapa política con una campaña por la presidencia, en ese mismo año de 1929, bajo el lema: “Con Madero ayer, con Vasconcelos hoy”. Fracasa de nueva cuenta, pero su espíritu no se da por vencido: al no alcanzar el puesto de gobernador en la realidad, comienza a buscarlo en el plano teórico, en aquella idealización que Platón diseñara en la República, un gobernador filósofo cuyo estandarte sería su teoría de la raza cósmica.

Su obra filosófica es muy extensa y exige un estudio más amplio. Dentro de la diversidad de disciplinas abarcadas por su trabajo, está la ética, estética, epistemología, metafísica y política. Pero, dados los objetivos de este trabajo, nosotros sólo repararemos en la cuestión de la raza cósmica, cuya búsqueda de un nuevo individuo que de pie a la creación de una nueva raza será un importante antecedente del trabajo del grupo Hiperión.

Al abordar la cuestión de qué somos los mexicanos, Vasconcelos considera que somos, antes que nada, herederos de una tradición. Desde su niñez resaltó este sentimiento de ser parte de una raza, de ser heredero de un pasado que se debe defender. Así lo vemos el siguiente texto:

Cuando afirmaban en clase, que cien yankees podían hacer correr a mil mexicanos, yo me levantaba a decir, eso no es cierto. Y peor me irritaba si al hablar de las costumbres de los mexicanos junto con las de los esquimales, algún alumno decía: ‘mexicans are a semi civilizad people’. En mi hogar se afirmaba, al contrario, que los yankees eran recién venidos a la cultura... Los otros mexicanos me estimulaban, me apoyaban, durante el asueto se enfrentaban a mis contradicciones, se cambiaban, puñetazo. Pero la pugna fue creciendo y llegó a personalizarse...”.²⁶

Vasconcelos piensa que nuestro futuro se define por nuestro destino histórico, cuyo meollo descansa en nuestro mestizaje continental. Así lo demuestra la historia, según señala:

²⁶ Vasconcelos, José, op cit, P.32.

Se construyeron las pirámides, y en que la civilización egipcia alcanza su cumbre, es una etapa mestiza. Los historiadores griegos están hoy de acuerdo en que la edad de oro de la cultura helénica aparece como resultado, de una mezcla de razas. En todo caso, la conclusión más optimista que se puede derivar de los hechos observados es que aún los mestizajes más contradictorios pueden resolverse benéficamente siempre que el factor espiritual contribuya a levantarlos.

27

Y agrega: "Obedece al designio de constituir la cuna de una raza; raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para remplazar a los cuatro que aisladamente ha venido forjando la historia".²⁸ De esta manera, la historia tiene una intención: "Los sucesos no son sino una cadena fatal de repeticiones sin objeto...los palacios toltecas no nos muestran otra cosa que el que las civilizaciones pasan sin dejar más fruto que unas cuantas piedras labradas puestas una sobre otra".²⁹

Al interpretar en este sentido la historia, hay que dar un gran salto de espíritu, convirtimos en "chamanes", para alcanzar la visión que nos haga comprender la tesis de Vasconcelos, que piensa elevar nuestra dignidad con esta utopía antisajona. Así considerada, nuestra cultura latinoamericana se conformaría como un conglomerado de tipos y razas que, eventualmente, debería dar pie a la prosperidad de la cultura humana. La nuestra, dice Vasconcelos,

no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, mas capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.³⁰

Vasconcelos formula el ideal de transformar la mentalidad de los mexicanos, exaltando la "unidad étnica y cultural también de los pueblos ibéricos de la

²⁷ Vasconcelos, José, " La raza cósmica". Asociación Nacional de Libreros, México, 1983.P. 10.

²⁸ Ibid, P. 24.

²⁹ Ibid, P.12.

³⁰ Ibid, P. 17.

América, que nos da en el mundo una personalidad propia”.³¹ La raza latinoamericana es la idónea, la elegida:

La humanidad entera se establecerá en las regiones calidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte del Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina... El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis, y de allí saldrán las preediciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas”.³²

Esta Raza Cósmica está predestinada a obedecer su destino de raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos para remplazar a los cuatro anteriores. Vasconcelos, nos define hasta el detalle cómo deberá ser física y mentalmente esta raza: “predominan los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica”.

En el ámbito de lo mental, esta raza recuerda la superación de los tres Estados de la ley Comtiana. Vasconcelos propone, igualmente, otros tres: “El material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético”. Pero el posible desarrollo que configuran estos estados no tiene relación con la cosmología positivista. Más similitud tendrán, en cambio, con el desarrollo de los gobernantes que Platón expone en el libro IV de *La República*: “Lo que resta en el Estado, tras haber examinado la Moderación, Valentía, y la Sabiduría, es lo que, con su presencia, confiere a todas esas cualidades la capacidad de nacer. Y una vez nacidas les permite su conservación...”³³

Podemos, pues, considerar tanto a José Vasconcelos como a Antonio Caso, antecedentes históricos de la filosofía del mexicano en el grupo Hiperión, en tanto

³¹ Ibid, P. 31-2.

³² Ibid, P.33.

³³ Platón, “Diálogos”.IV. Gredos, Madrid, 1988. 433-b.

ambos pretenden configurar una cierta realidad mexicana, *lo nacional*, que nos identifique: Vasconcelos, utilizando una filosofía emotiva como centro de su obra, intenta influir en el espíritu latinoamericano a través de su teoría de la raza cósmica, mientras que Antonio Caso aspira a un conocimiento plural pero selectivo, evitando caer presos en la mala costumbre de la imitación.

Este breve recorrido es consecuencia de una crítica iniciada contra un enemigo en común, el positivismo mexicano, que abatía al espíritu mexicano mediante el sometimiento social, económico, político y cultural.

La época de la Revolución buscaba respuestas en todos los ámbitos. Antonio Caso y José Vasconcelos quisieron dar las suyas y nos hicieron mirar hacia nosotros mismos, de un modo eminentemente conciente, proponiendo modos de pensamiento que contribuyen a formar una identidad nacional y latinoamericana. Sin embargo, hemos de decir que sólo motivaron la creación de una cultura que se identificara con lo nacional sin discutir qué hace lo verdaderamente nacional. La pregunta ahora es ¿qué somos?, ¿el ideal de la raza cósmica? Tal vez ocurriera que la exaltación de lo verdaderamente nacional daría un tipo diferente de mexicano. Esta preocupación buscará respuesta más allá de lo propuesto por Caso o Vasconcelos, en el individuo mismo. Tal es la intención del diagnóstico psicólogo de Samuel Ramos

CAPÍTULO II. ANTECEDENTES FILÓSOFICOS

Samuel Ramos y la pregunta por nuestra identidad en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

El valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica, estriba en su eficacia para despertar, de algún modo, la conciencia de nuestro ser.

Samuel Ramos. *Historia de la Filosofía en México*.

En este capítulo estudiaremos el despertar filosófico de la pregunta por nuestra identidad.

Con la Revolución, el mexicano pudo descubrir una serie de facetas de la realidad que antes le habían permanecido ocultas; comienza a preguntarse acerca de sus modos de ser, por cuál deba ser su identidad. Se convirtió, pues, en una necesidad el encontrarnos a nosotros mismos.

Este espíritu de búsqueda de cada hombre se vigoriza en una búsqueda más general de la cultura mexicana. Producto de ello es la música de Carlos Chávez, Silvestre Revueltas y Manuel Ponce y la literatura de Ramón López Velarde y Mariano Azuela, entre otros. En particular, donde se creía que mejor se representaba al pueblo de México, como hemos señalado con anterioridad, era en el muralismo de Orozco, Rivera y Siqueiros.

La inquietud por descubrir ese espíritu mexicano, que se encontraba regada casi por todas las disciplinas, no obstante, aún nadie había explorado hacia el terreno filosófico y diera los mismos frutos como lo había hecho las demás disciplinas.

Es en 1934 que encontramos la semilla específicamente filosófica que podemos considerar antecedente directo del grupo Hiperión: el pensamiento de Samuel Ramos (1897-1959).

Discípulo y colaborador de Caso y Vasconcelos, Samuel Ramos forma parte de la primera generación de filósofos post-revolucionarios.

El pensamiento de Ramos estuvo influido por el de Ortega y Gasset. Así se ve, especialmente, en sus preocupaciones en torno al mexicano y su cultura en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Su preocupación filosófica se volcó al problema de la educación, en *Veinte años de educación en México* y *Hacia un nuevo humanismo*, al igual que hacia la historia del pensamiento mexicano, en *Historia de la filosofía en México*.

Nacido en la ciudad de Zitácuaro, Michoacán, en 1897, se traslada a la Ciudad de México en 1915, con el fin de inscribirse en la Escuela Nacional Preparatoria. Se doctoró en Filosofía en la Universidad Nacional, llegando a ser Director de la misma de 1944 a 1952. Falleció en la capital, el 20 de junio de 1959.¹

Buen número de especialistas están de acuerdo en que, de todos los libros filosóficos escritos por mexicanos, ninguno ha causado tanta discusión como *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). El mérito de este libro no se encuentra en la originalidad del tema mismo (el problema de nuestra identidad nacional, latente ya en Caso y Vasconcelos), sino en el replanteamiento del problema en un sentido filosófico.

Ramos advierte que cualquier proyecto de nación deberá tomar siempre en cuenta la opinión filosófica como forma participativa de dar soluciones a lo social; sólo así

¹ Antonio Ibarguentia, Chico, "Suma filosófica mexicana(resumen de historia de la filosofía en México), Porrúa, México, 1989.P.151.

podemos dar respuesta a las interrogantes sobre quiénes fuimos, quiénes somos y quiénes podemos ser.

Samuel Ramos intenta descubrir cuál es nuestro perfil. Su primer planteamiento novedoso será el giro en cuánto al objeto de las indagaciones: nuestra subjetividad. Lo primero que se debe saber, según su modelo, es quién soy yo, para después poder decir qué soy.

Al emprender la búsqueda por el espíritu mexicano, nos hace volcarnos, primeramente, a la elaboración de todo tipo de “reflexiones, que es el destino de la cultura, nos obliga a considerar las potencialidades espirituales del mexicano, ya que es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura”. Quien hace a la cultura es el hombre, y no al revés: “lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aún cuando en este no exista impulso creador”.² Esta enmienda lo convierte en un pionero de la búsqueda mediante la *caracterología* del mexicano.

Ramos tiene la platónica intención de desengañarnos de las apariencias e impulsarnos a descubrir esa nueva realidad, apoyándose en la doctrina psicológica de Alfred Adler*, ya que “hasta hoy”, dice Ramos, “los mexicanos, con excepción de una minoría, no se han interesado por llegar al fondo de la cultura, sino que se han quedado en la superficie, deslumbrados por sus apariencias brillantes”.³

Existen, asimismo, en el tratamiento que da Ramos al problema, características de índole cartesiana. Tanto Descartes como Ramos, dan un giro al planteamiento de sus respectivas investigaciones, yendo del objeto al sujeto. Ramos sugiere poner en duda el objetivo (al mexicano) antes de conocerlo; es decir, poner en duda el

² Ramos, Samuel, “El perfil del hombre y su cultura en México”, Espasa-Calpe, México, 1992. P.19.

* Alfred Adler. Discípulo de Freud, pero se apartó después de este para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Pero según Samuel Ramos, el estudio y desarrollo de Adler sobre el “sentimiento de inferioridad”, puede aplicarse al desarrollo de nuestra cultura y de algunas formas del carácter del mexicano, en tanto que es; conflicto entre lo que puede y lo quiere, se da al no cumplirse.

³ Ibid, p.95.

cómo lo conocemos, y aplicar similar tratamiento a la cuestión de la cultura. Al igual que Descartes, Ramos deberá empezar desde cero, preguntándose cómo es la cultura mexicana, en el supuesto de que exista.⁴ Ramos se cuestiona: “¿no habrá llegado alguna vez el individuo hasta los principios básicos en que se apoya la cultura? Y a su vez o ésta no habrá penetrado hasta el centro del alma mexicana”.⁵

Dentro de este camino epistemológico, debemos adelantarnos diciendo que no llegará a una verdad tan indestructible que pueda servir de fundamento sólido para saber qué nos distingue como mexicanos. Hasta cierto punto, se diría que no es tanto su fin el llegar a tal fundamento, como el dar con aquella identidad que pueda modificar la cultura mexicana. La búsqueda de Ramos se enfocará, por tanto, en hallar una justificación epistemológica dónde apoyarse. En gran medida, sus conclusiones se basarán en las ideas del historicismo Ortegaiano, y en pocas ocasiones volverá al método cartesiano.

Más que exaltando las virtudes de un pasado histórico, como el indígena, Ramos lleva a cabo, desde el principio, una crítica con miras a edificar un nuevo edificio de conocimiento, o una nueva cultura mexicana. Los puntos de vista de Samuel Ramos responden a una necesidad histórica, y como tal, parten no de lo que debería ser, sino de lo que somos realmente, lo que queremos dejar de ser y lo que deseamos ser.

Una vez consideradas las necesidades sobre las que tiene sentido el filosofar de Ramos, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, asegura que “es imposible ser una cultura de primera mano, original y, sobre todo, querer empezar de ‘tabla rasa’”: es forzoso admitir que la única cultura posible, entre nosotros, tiene que ser derivada “de una cultura europea dónde se ha alimentado nuestra cultura

⁴ Ibid, p.19

⁵ Ibid, p.41.

mexicana. [...] Los mexicanos han imitado mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando. Creían de buena fe, estar incorporando la civilización al país.”⁶ Esta mexicana costumbre de imitar, es llamada por Ramos *mimetismo*. Desde la colonia, la importación de filosofías extranjeras (como el positivismo), ha sido moneda común. El mimetismo ha provocado un mal al mexicano, convirtiéndolo en un ser de cultura empobrecida, pues toda imitación es falsa e inferior cuando se le confronta con lo original.

A decir de Ramos, los mexicanos no debemos, ni podemos, hacer “tabla rasa” y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Esto nos llevaría a desconocer nuestra realidad y saber que somos como un niño que se da cuenta de lo insignificante que es su fuerza en comparación con la de sus padres. Estamos condicionados por ese pasado y nos oponemos a ser arrastrados por el torrente de la evolución universal. Este es el resultado de una “enfermedad”, según lo ve Ramos: “al no ponernos a la altura y no hacer un examen de la conciencia mexicana, puede malograrse si la aislamos del mundo exterior, cerrando las puertas a toda influencia de la cultura que venga de afuera, porque entonces nos quedamos a oscuras “. ⁷ Lo más recomendable “es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico”. ⁸ Hay que superar esa enfermedad en que se esconde todo. El nombre a darle a tal mal, es “sentimiento de inferioridad”, que es el conflicto de lo que se quiere con lo que se puede: “No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa que es la de un mexicano igualmente falso”. ⁹

Hemos llegado al conflicto de la inferioridad a causa de la imitación en que se desarrolla nuestra cultura mexicana. Ésta se ha venido acrecentando

⁶ Ibid, p. 22.

⁷ Ibid, p. 94.

⁸ Ibid, p. 67.

⁹ Ibid, p. 90.

colectivamente a través de nuestra historia. Pero donde se puede precisar más claramente, según Ramos, el sentimiento de inferioridad, es en el carácter individual del mexicano. Un primer síntoma es la “desconfianza de sí mismo, que luego el sujeto, para librarse del desagrado que la acompaña, objetiva como desconfianza hacia los seres extraños”.¹⁰ Esto provoca que la incertidumbre se esconda tras una máscara que cubre nuestro ser real como mexicanos. En el complejo de inferioridad, remarca Ramos: “no se afirma que el mexicano sea inferior, sino que se siente inferior, lo cual es cosa muy distinta”.¹¹ Lo importante es que no son formas *a priori* de nuestro ser, sino sólo meras descripciones causales que nuestro ser asimila. Dicho sentimiento no fundamenta nuestro ser como mexicanos.

La causa del complejo de inferioridad del mexicano deberá explicarse dentro de una psicología del mexicano. ¿Qué hay de oculto dentro del sentimiento de inferioridad y qué verdades guarda de cada individuo? Ramos pretende develar un primer diagnóstico, tomando casos particulares de mexicanos: el pelado, el burgués, el ciudadano, el indio o campesino, etc. Mediante estos tipos sociales, Ramos hará ver qué fuerzas elementales determinan su perfil.

Podríamos especificar cada uno de los diferentes tipos de individuos que sintetizan al mexicano -principalmente, el pelado, el burgués, el ciudadano-, sin embargo, nuestra intención no es delinear uno por uno, sino saber qué fibras importantes establece su perfil en conjunto; las características que comparten todos los tipos.

Para Ramos, el mexicano es, sobre todo, un “disfrazado”; se trata de un “caumou flage” con que se despista a sí mismo y a los demás -haciéndose creer, por ejemplo, que es más fuerte y decidido de lo que en realidad es-. El mexicano

¹⁰ Ibid, p. 60.

¹¹ Ibid, p. 52.

recela de cualquier gesto: una constante irritabilidad lo hace reñir con los demás por el motivo más insignificante. Es impulsivo y explosivo. El pelado, sobre todo, busca riña como un modo excitante de elevar su “yo” deprimido y recobrar su fe en sí mismo. Es desconfiado de sí mismo, lo que lo obliga a vigilar constantemente su “yo”, desatendiendo la realidad. Además, “no teniendo ninguna religión, ni profesa ningún credo social o político”. Es de igual forma pesimista e Indiferente a los intereses de la colectividad, “trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después...” Toda esta naciente fábrica de anomalías psíquicas se encuentra en la mentalidad del pelado, el burgués y el ciudadano, y son reflejos de estados emocionales que pueden descubrirse en su medio social.

Según Ramos, el pelado es tal por su condición de proletariado; el burgués no lo es por razón de economía ni intelecto, sino superponer a lo que es la imagen de lo que se quiere ser, el ciudadano una desconfianza irracional a priori, mientras que el campesino está condicionado, igualmente a priori, su espíritu está predispuesto a la pasividad. De este predominio resulta que el carácter del mexicano es pasional y negativo, a causa de la realidad de su vida, que se encuentra marcada por su historia y por la raza, es decir, parecieran por condiciones biológicas que se imponen a su porvenir.

Uno de los ejes que superará por mucho el grupo Hiperión, es el de la herencia histórica -que, según Ramos, determina la estructura mental étnica-, así como el de las peculiaridades del ambiente que hacen que la voluntad de los individuos no pueda alterar la fatalidad de nuestro destino.

Queda así expuesta la “Caracterología del mexicano” ¿Podemos definir, entonces, con lo dicho hasta este momento, cuál es nuestro ser como mexicanos? Si cupiera la posibilidad de preguntarnos qué pasaría si se modificaran las causas de esa aparente forma de ser, la respuesta sería negativa. Modificadas las causas, de

acuerdo a la mutua relación afectiva de nuestra historia cultural con las circunstancias, sería posible “expulsar al fantasma que se aloja en el mexicano”.¹²

Antes de cuestionarse sobre estas preguntas, que son inevitables, debemos considerar algunas observaciones expuestas por Ramos.

Toda esta introspección de lo nacional no esta fundamentada única y exclusivamente en el análisis filosófico, como lo había planeado Ramos en un principio. ¿En qué momento se modificó el propósito de Ramos y decidió basar sus explicaciones en el análisis psicológico e histórico? Esto será consecuencia de explorar en terrenos muy pocos transitados; de ahí el debilitamiento y crítica de sus tesis, en cuanto a que han dejado muchos huecos por pulir. Ramos se justifica diciendo que “abre un nuevo campo a la investigación y el pensamiento que por lo general había sido poco explorado”.¹³ Debemos considerar, también, que no vemos disminuida la credibilidad en torno a su análisis del mexicano por no carecer de la fuerza argumentativa que se había propuesto.

Volviendo a analizar, precisamente, esa mentalidad que pudiera modificarse y esos accidentes o supuestas causas de su historia, podemos descubrir un tipo nuevo de mexicano que ha estado oculto detrás de una mascara. Surge una nueva preocupación por hacer que el mexicano supere el sentimiento de inferioridad que “no se manifiesta a la conciencia del individuo tal como es. Lo que se hace conciente son las reacciones que involuntariamente nacen para compensar aquel sentimiento, y que, al establecer hábitos, van formando los rasgos del carácter”.¹⁴

La preocupación de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, es mostrarnos cómo nuestra alma, en el fondo, no es algo que nos defina a partir del mencionado sentimiento de inferioridad. El complejo de inferioridad no es real,

¹² Ibid, p. 65.

¹³ Ibid, p. 9.

¹⁴ Ibid, p.112.

sino que surge en función de la excesiva ambición del sujeto*. La investigación y el análisis presentados hasta este punto nos lleva a la idea de que “el complejo de inferioridad” debe ser un enfrentarse a nuestra pobreza cultural teniendo como intención el encontrar una identidad que se identifique con su “ser” mexicano.

Ramos busca la identidad del mexicano a partir, no de lo que somos -porque ni siquiera hemos sido capaces de saber quiénes somos-, sino en lo que dejamos de ser. Piensa que, analizando nuestros defectos y carencias, podemos revelar ese espíritu que ha brillado por su ausencia. Más que encontrar o definir ese espíritu mexicano de manera individual, la preocupación de Ramos es proyectar la conformación de lo que podría llamarse una “Identidad Nacional”.

Pero estamos, ahora, frente a la dificultad de que, habiendo justificado una filosofía nacional, dejemos aislada a la cultura mexicana. Considerando la argumentación de Ramos; el mexicano es simple cosa comparado con lo original; hay en nosotros falta de originalidad puesto que “no nos tocó venir al mundo aislados de la civilización que, sin obra nuestra, se nos impuso, no por un azar, sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada”.¹⁵ Esto por un lado; por otro, nos incita a dejar esa cultura europea: “no podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso”.¹⁶ Aquí nos encontramos con una evidente contradicción: no podemos apoyarnos en ese falso México -que él mismo ha desvalorizado-, ni tampoco seguir dependiendo de la cultura europea – a pesar de haber afirmado que estamos condenados a un pasado de “sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeos nuestras costumbres, nuestra

* Es el conflicto entre lo que puede y lo que quiere.

¹⁵ Ibid, p.20.

¹⁶ Ibid, p.90.

moral, y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española".¹⁷

Como resultado de no poder disolver satisfactoriamente esta contradicción, nos pide Ramos tener el suficiente deseo e inteligencia que permita manifestar un espíritu fuerte, original y libre. ¿Cómo puede llegarse a tal espíritu, si considera que toda cultura mexicana deba medirse con categorías de la cultura europea, por ser la más desarrollada? Sólo podemos concluir que el camino hacia ese espíritu no será otro que vivir condicionados colectivamente; seguir padeciendo la inferioridad.

Debemos cuestionar las deducciones de Ramos si no queremos llegar a tan pesimista conclusión. No parece que debamos considerar a "lo diferente" como sinónimo de "lo inferior". Antes bien, habríamos de preguntarnos: el ser diferente ¿frente a qué, en comparación con qué prototipo y en qué momento histórico? Porque la inferioridad, como se le quiera entender -real o mental-, no la padecen todos los mexicanos. Para no rendirse ante esta evidencia, Ramos tendría que haber analizado las posibilidades de cada individuo, lo que le hubiera llevado a una enorme pluralidad. Pero, a pesar de las similares situaciones geográficas, económicas, políticas y religiosas, y de tener una historia en común, no podemos revisar la existencia de todos. En consecuencia, para dar con el diagnóstico más acertado posible, Ramos tendría que haberse apoyado en distintas disciplinas y no volcarse a lo netamente psicológico. No obstante, la realización de un estudio tal, pareciera más bien un proyecto utópico.

Surge así un cuestionamiento: ¿qué metodología es la más apropiada para un estudio de este tipo? Sin un método que responda a la dificultad del análisis, no es

¹⁷ Ibid, p. 67.

posible juzgar qué criterios son pertinentes para la valorización. Y, sin tales criterios, ¿cómo decidir qué cultura es más salvaje y primitiva?

Una vez hecha tal digresión, diremos que, la forma de “ser del mexicano”, delineada por Samuel Ramos, es solamente una caracterología como mexicanos; está condicionada por nuestra cultura, por una serie de valores, costumbres y actitudes, pero, sobre todo, está determinada en la explicación de nuestra historia. Quizá nuestro símbolo de identidad siempre esté dado en sentido negativo, tal como el complejo de inferioridad, pero en constante fuga respecto a nuestra identidad concreta. Y es ahí donde debemos encontrar la solución: modificar las causas que definen nuestra identidad individual. Ramos nos propone: “si ajustamos nuestro querer a nuestro poder, entonces el sentimiento de inferioridad no tiene que existir”.¹⁷

¿Qué nos caracterizaría a partir de este cambio de actitud? Lo más obvio sería esperar que este cambio defina, de una vez por todas, nuestro ser como mexicanos. En todo caso, tendríamos que esperar este resultado a futuro, una vez convertido en planteamiento exclusivo de una búsqueda como la emprendida por el grupo Hiperión.

El interés de Ramos, como hemos dicho, no está centrado en descubrir el perfil del hombre mismo, sino en exhortar la búsqueda de una nueva cultura mexicana y su posible filosofía. Para ello, es necesario superar el sentimiento de inferioridad que define la estructura mental del mexicano. Ramos afirma: “la virtud que más urge aconsejar al mexicano actual, es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico”.¹⁸

¹⁷ Ibid, p.113.

¹⁸ Ibid, p. 67.

Ahora nos preguntamos, más detalladamente cómo consumir la virtud de ser sincero y qué es lo más aconsejable para nuestra realidad mexicana. Después de todo, hay que considerar que, habiendo transitado por un largo proceso histórico, es muy difícil poder llegar a la virtud. Lo necesario es haber ejercitado, primero, la sinceridad. Recordemos aquí las palabras de Aristóteles:

Las virtudes [...] las adquirimos ejercitándolas primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios [...] Por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza.¹⁹

La única costumbre que los mexicanos hemos tenido siempre, dice Ramos, es “un desdén marcado por todo lo propio, mientras que su interés se enfocaba hacia el extranjero, para buscar, sobre todo en Europa, modelos que dieran un sentido superior a su vida.”²⁰

¿Cómo combatir este mal hábito? Ramos aconseja, primero, librarnos del dominio de fuerzas inconscientes; segundo, conocer el desarrollo de nuestro verdadero ser y alma; por último, debemos seguir practicando la sinceridad, que será nuestra principal guía en la búsqueda de lo propio.

La sinceridad deberá convertirse en nuestra virtud. Ante todo, dice Ramos, “es indispensable curarse de la obsesión de originalidad, e imperarse, más bien, en una ingente voluntad de perfeccionamiento, que es el camino más seguro para encontrar alguna claridad sobre el problema de nuestro destino”.²¹

Queda al descubierto otro punto importante: ¿cuál es nuestro destino como mexicanos? Para Ramos, debemos ser libres de decidir; sin complejos, para tener “una cultura original distinta de todas las demás. Entendemos por cultura

¹⁹ Aristóteles, “Ética Nicomaquea”, Porrúa, México, 1985. P.18

²⁰ Ramos, Samuel, op cit, p.84.

²¹ Ibid, p. 102.

mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma”.²²

Asimismo, debemos poseer una voluntad de *perfeccionamiento*. Pero, ¿cómo podemos perfeccionarnos para dar origen a una cultura que sea capaz de expresar nuestra alma?

Ramos desea alcanzar una cultura mexicana distinguiendo lo propio de lo ajeno. No obstante, no es posible ser originales con el mero hecho de perfeccionarnos; dicho más claramente, es imposible ser del todo original. Cree Ramos, además, que el poseer una cultura nacional, hace posible poseer una filosofía mexicana de rasgos universales. Esta creencia de que, entre más nacional sea nuestra cultura, más factible será formar una filosofía mexicana, es un punto de coincidencia entre Ramos y José Gaos, quien afirma que; “...quizá la única manera de que una filosofía sea universal, sea haciéndola lo más nacional posible”.²³ Esta será una de las razones por las que Gaos, en un momento dado, rescatará del desprecio a la filosofía de Ramos. De igual manera, le hace una serie de observaciones. Entre otras, considera que en México no hay filosofía original en el sentido en que hay una filosofía francesa o alemana. Sin embargo, dentro de la importación de filosofías extranjeras, no hemos sido pasivos sino selectivos (como sucedió con la filosofía de la existencia, en Antonio Caso): “las importaciones de filosofía en México han sido aportativas a la filosofía en grado no inferior de la de otras muchas filosofías que figuran en las Historias de la Filosofía, por sus relativas aportaciones a la filosofía universal”.²³ Esta relación entre el pensamiento de Gaos y el de Ramos, no es coincidencia. Ambos tienen un origen en común: el pensamiento de Ortega y Gasset.

²² Ibid, p. 95.

²³ Gaos, José, Lo mexicano en filosofía, en “Filosofía mexicana de nuestros días”, Imprenta universitaria, México, 1954. P.329.

²³ Ibid, p. 347.

Ramos propone, como método para perfeccionarnos, el orientar la educación hacia un sentido humanista; “que la escuela ayude a vencer el sentimiento de inferioridad que aparece desde la niñez”.²⁴ Los maestros encargados de esta revolución educativa deberán de ser expertos en la “cura de alma”, es decir, más que pedagogos, deberán ser psicólogos, para detectar en los grados superiores de la enseñanza la inadaptación psíquica que los educandos puedan padecer como consecuencia de la desvinculación de los estudios con la vida. Comenta Ramos: “los mexicanos, al salir de las escuelas o universidades, saben mucho de otros países, pero desconocen casi completamente el suyo propio”.²⁵

Según Samuel Ramos, el desarrollo y meollo principal de la cuestión, es crear una filosofía nacional como una cultura que pueda reorientar una educación humanista y pueda, así, dar los frutos necesarios para superar toda aquella caracterología por él descrita. Para hacer esto, debemos desaparecer los vicios y defectos que hemos padecido por nuestro falso carácter mental, consecuencia de un pasado traumático. Todo esto ha alterado nuestro perfil personal como mexicanos, provocándonos un ocultamiento de nuestro ser original.

Ahora bien, cabe cuestionar si es posible aterrizar estas ideas en lo concreto. Habrá que comenzar por evaluar hasta qué punto se pueden tener aciertos o defectos al llevar a cabo una reeducación como la sugerida por Ramos (no obstante no especifique cómo realizarla). ¿Es esto posible o es mera utopía?

Con la crítica a las ideas de Samuel Ramos, no pretendemos desmeritar su obra. Pero, cuando el pensamiento es muy elevado y apasionado, corre el peligro de volverse cándido y perder el piso en que está parado. La intención de estas

²⁴ Ramos, Samuel, op cit, p. 113.

²⁵ Ibid, p. 114.

páginas es la de cuestionar las ideas de Ramos para averiguar cómo es posible realizar un proyecto de la magnitud planteada por el propio pensador. Averiguar, por ejemplo, cómo llevar a cabo una reestructuración completa del sistema educativo del país. Lo primero que un proyecto así implicaría sería el que los maestros estén mayormente capacitados, mejor pagados y, sobre todo, convencidos de que el camino de la educación es lo mejor para el país. En segundo lugar, habría que considerar las condiciones materiales que las escuelas deberán cumplir: estar en óptimas condiciones e incrementar su número. Lamentablemente, esto se mostró tarea imposible desde los años en que Vasconcelos impulsó sus brigadas educativas. Hasta la actualidad, este discurso se ha limitado a ser objeto de la demagogia política. Finalmente, a las más altas esferas del poder lo que menos interesa es tener un México educado, que pueda liberarse de sus ataduras y malos manejos.

Por otro lado, la verdad es que nunca se ha conseguido llevar la educación básica a los lugares más apartados del país. Se hace aquí evidente que las ideas están sujetas a las condiciones que impone la realidad. Para mejorar y, en un momento dado, erradicar la pobreza educativa, parece preciso tener que combatir, antes, la pobreza económica.

Resulta interesante cuestionarnos acerca de si los políticos mexicanos padecen del complejo de inferioridad, en tanto parecen:

...construir la propia imagen conforme a un deseo de superioridad, demandan una atención y un cuidado constante de uno mismo [...] es un introvertido, con lo cual pierde correlativamente su interés social [...]. Necesita convérsese que los otros son inferiores a él. No admite, por lo tanto, superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. ²⁶

Cambiando los políticos, cambiarían, en mucho, nuestras circunstancias por otras mejores. Nuestro mal actual no depende de nuestra historia, sino de la mala política que nos aqueja. Es difícil pensar en un cambio real del país, si no se

²⁶ Ibid, p.63-5.

arregla, primero, esta anomalía. La idealización que Platón comenta en la República –que deben ser los filósofos los que gobiernen y no los políticos-, está siempre presente en nuestros pensadores, desde Caso hasta Uranga.

Ramos acierta al decir que todos los estudiantes mexicanos, o una gran mayoría, al terminar sus estudios saben mucho de otros países, pero desconocen al suyo. Podemos decir que el desarrollo del modelo educativo, político y económico, es siempre la expresión de la clase dominante; ella determina qué cultura es la más apropiada para la mayoría. Actualmente, en nuestro país, los niños se desinteresan por su historia y héroes patrios. Éstos últimos han pasado a ser héroes de cartón, personajes de cine y televisión, o bien futbolistas o incluso matones. Las familias han adoptado otros valores y se han interesado por lo que “suena bien”, aunque esté hueco. Todo esto es el reflejo de una sociedad que, desde la familia hasta la escuela, considera a la educación como una mínima parte de su desarrollo y no como fundamental solución.

Por otro lado, en las propias universidades conocemos más a la filosofía europea que a la filosofía mexicana. En los archivos de cualquier universidad, es posible encontrar más tesis sobre filosofía europea que nacional. Esto podría parecer propaganda chovinista, pero se trata, más bien, de ver el mundo desde México y no desde otra realidad. Precisamente, el error de Ramos, paradójicamente, consistiría en ver a México, no desde México, sino a partir de teorías europeas: no fue capaz de ver las características del mexicano extraídas de la cultura prehispánica y todo ese pasado que, antes bien, borró de un plumazo en su obra. El papel del indígena en nuestra sociedad no tuvo, en su pensamiento, el peso que merecía. Es discutible la posibilidad de que, sobre esto último, Ramos haya ejercido la sinceridad que predicaba.

CAPÍTULO III: EL GRUPO HIPERIÓN.

Semblanza: histórico—filosófica

soy?

¿Qué sé yo de lo seré, yo que no sé lo que

*¿Ser lo que pienso? ¡Pero pienso ser tantas cosas!
¡Y hay tantos que piensas que son lo mismo que no puede haber tantos!
¿Genio? En este momento
cien mil cerebros se conciben en sueños genios como yo,
y la historia no destacará ¿quién sabe?, ni uno solo,
ni quedará sino estiércol de tantas conquistas futuras.*

Fernando Pessoa. Tabaquería.

Quiénes fueron.

El grupo estuvo formado por un profesor y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. La aparición de su actividad pública surgió de 1948 a 1952, en un ciclo de conferencias sobre existencialismo francés, organizado en el Instituto Francés de América Latina, en 1948. Aunque la formación del grupo -según nos comenta Ricardo Guerra en una Historia del Hiperión¹, se dio en 1947, fue en 1948 que sus integrantes participaron en otra serie de conferencias sobre los problemas de la filosofía contemporánea, organizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. En 1949, participaron en otro ciclo, esta vez sobre el tema general: *¿Qué es el mexicano?*, en la misma sede. En 1951, dentro de la misma Facultad se da otra conferencia teniendo como tema central “El mexicano y su cultura”. Por último, los cursos de 1952 en la Facultad vendrían a ser el ágora del grupo en aquellos intensos años. Su tema era: *El mexicano y sus posibilidades*. Sobre esta serie de conferencias, diría José Gaos: “quedará en la historia de la cultura mexicana una memoria comparable a la de las conferencias del Ateneo de

¹ Guerra, Ricardo, “Una historia del hiperión”. Los universitarios, Num.18, México, Octubre de 1984.P.15-17.

la Juventud”. A decir suyo: “entre ellos se encuentran [...] las mayores posibilidades que tiene México de poseer más de un gran filósofo”².

El Grupo Hiperión publicó la mayoría de sus trabajos en la Revista *Filosofía y Letras* de la homónima Facultad, así como en la colección de libros *México y lo mexicano*, publicada entre 1952 y 1955, bajo el sello *Porrúa y Obregón*. Asimismo, en *Cuadernos Americanos* y los suplementos culturales más importantes de la época -como la *Revista Mexicana de Cultura* de *El Nacional*. Podría decirse que el surgimiento del grupo tuvo lugar a través de eventos propiamente académicos, dirigidos a un público especializado. Sus escritos y conferencias fueron la vía estratégica por la que ejercieron y extendieron su poder intelectual. Paradójicamente, sus temas trataron de explicar al mexicano de la vida cotidiana, representante del grueso de la población (que no los leía). Este tipo de mexicano común, pocas veces podría verse reflejado en sus trabajos, no obstante tener interés por conocerlos. Esto evidenció que el grupo estaba organizada como un equipo de investigación y no como un club o tertulia.

El Hiperión se expresó a través de conferencias y escritos en que han quedado plasmadas las diferencias entre sus miembros con respectó al tema del mexicano. El grupo se disolvió hacia el año de 1953, y sólo quedó la manifestación de un pensamiento original frente a la postura de la cultura, la política, la sociedad, la psicología y filosofía nacionales.

Su existencia como grupo

La creación del Grupo Hiperión la relata Ricardo Guerra, quien resalta la figura de José Gaos como precursor intelectual del grupo. Su pretensión fue crear un grupo dedicado a la búsqueda reflexiva y sistemática del pensar filosófico mexicano. Sin

² Gaos, José, “Confesiones profesionales”. Fondo de Cultura Económica, México, 1958. P 85.

embargo, el animador más directo de la conformación del grupo por el sendero de Gaos fue Leopoldo Zea, “quien”, narra Guerra, “nos invita, nos reúne, y sobre todo, permite que se reúnan dos generaciones en las que había uno o dos años escolares de diferencia quizá”. Y agrega: “No sólo eran del campo filosófico, sino literario y derecho”³. Leopoldo Zea, fue el jefe reconocido del Grupo Hiperión, verdadero centro en torno al cual giraría la labor de los numerosos participantes, filósofos y no-filósofos. A pesar de esta pluralidad de disciplinas, el grupo siempre buscó ser considerado, sobre todo, un grupo filosófico generacional.

José Gaos (1900-1969), maestro y guía intelectual de la generación a la que perteneció el Grupo Hiperión, se incorporó a la actividad filosófica de México a su llegada a México, en 1938. Debemos remontarnos aquí a la época del cardenismo, en que ocurre una de las emigraciones más grandes del siglo. El exilio español se produce debido a la derrota de la República en manos del franquismo. A raíz de ello, un fuerte contingente de intelectuales y filósofos –que, más que hablar de inmigración, hablan de “empatriación”-, llegan al país: Eduardo Nicol, Joaquín Xirau, María Zambrano, Juan David García Bacca y otros como el propio José Gaos –quien “no se sentía emigrado sino “trasterrado”, esto es, como si sólo se hubiera trasladado de una parte a otra parte de su propio suelo”⁴

José Gaos, cuyo nombre completo fue José María Enrique Esteban Gaos y González Pola, nació el 26 de diciembre de 1900, en Gijón, provincia de Oviedo, España, y murió el 10 de Junio de 1969, en el Colegio México que fue su lugar de acción en sus últimos años *. La actividad intelectual de José Gaos logró significativos aportes en la filosofía mexicana. En este sentido, hay dos datos de

³ Guerra, Ricardo, op cit, P.15.

⁴ Villegas, Abelardo. “El pensamiento mexicano en el siglo XXI”. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.P. 146.

* Véase: el libro de Vera Yamuni. “José Gaos el hombre y su pensamiento”.UNAM, México, 1980.Donde encontramos estos datos, como otros tan precisos y particulares, que habla sobre el hombre y el pensamiento de José Gaos y abarca desde la niñez hasta la recopilación de sus mismas confesiones de los últimos años de su vida.

especial relevancia para este trabajo: su revaloración de la obra de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, y el haber encauzado a Leopoldo Zea por el camino del Hiperión.

Zea comenta que “la inquietud por España como cultura, la idea de salvación de esta cultura nacional por la cultura, el problema de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español”⁵. Gaos traía consigo, a la vez, los problemas y preocupaciones planteados por su maestro, José Ortega y Gasset. Se trataba de una cadena cuya unión era el deseo de dar solución a la problemática. Nos dice Zea: “los que seríamos sus discípulos, nos íbamos a encontrar con que el problema español era también el problema de esta nuestra América”⁶. Gaos siempre aconseja a Zea seguir el camino de nuestras circunstancias, proponiéndole, desde que era su alumno, el interés por la filosofía mexicana. Comienza así a moldearse la figura de Leopoldo Zea, quien dedicó gran parte de su vida al cultivo de una filosofía Latinoamericana.

Como precursores del grupo Hiperión, Gaos y Zea se comprometen con las preocupaciones planteadas por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, en 1934; preocupaciones englobadas en la necesidad de tener un auténtico pensamiento nacional. Ramos aspiraba a crear una filosofía mexicana que fuera capaz “de buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano”⁷. E incitaba algo más profundo -que no llegó a teorizar suficientemente-: el ser del mexicano. Le interesa cambiar al mexicano para transformar su cultura e, inversamente, cambiar la cultura para transformar al mexicano. Las preocupaciones principales de Ramos,

⁵ Leopoldo, Zea. Del prologo de “Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano”. Porrúa, México, 1989, P X

⁶ Gaos, José. Del prologo de “En torno a la filosofía mexicana”. Alianza Editorial, México, 1980, p.9.

⁷ Ramos, Samuel.” El perfil del hombre y su cultura en México”. Espasa- Calpe, México, 1992, p.135.

en esos momentos, giran en torno a dar las respuestas sociales que la Revolución Mexicana -veinte años después- seguía negando. La obra de Ramos, “al salir, provocó de inmediato la reacción de algunos de sus lectores que en esta introspección, se veían retratados, aludidos”. Además, agrega Zea: “fue tildada de ser un libro que denigra al mexicano y su cultura”⁸

La reivindicación por parte de José Gaos de la obra de Ramos, es un hecho sin precedentes en la historia de la filosofía mexicana. Él menciona: “lo primero que a mí como español, discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de soluciones”⁹. Por supuesto, Ramos conocía la obra de Ortega a través de la *Revista de Occidente*, que fundó en 1922, por haber sido consejero director de la importante editorial madrileña Espasa-Calpe.

Ramos busca en su generación (1925-1930) la solución a nuevos conflictos que el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos no resolvían. Nos explica Ramos:

en esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la razón vital. [...] Ortega vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el tema de nuestro tiempo. [...] Aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una Filosofía Nacional¹⁰.

De esta forma, vemos cómo José Gaos intenta fomentar en México una serie de investigaciones en torno a la cultura mexicana. Quiere poder realizar las expectativas y preceptos de Ramos en México y de Ortega para crear una identidad que ayude a “salvarnos” a nosotros mismos y a nuestra circunstancia. La cristalización de estos empeños será el Grupo Hiperión.

⁸ Leopoldo, Zea, op cit, p IX.

⁹ Leopoldo, Zea, op cit, p 176.

¹⁰ Ramos, Samuel. “Historia de la filosofía en México”, en obras Completas. T II. UNAM, México, 1990, p 219-20.

La revalorización de la obra de Ramos es de suma importancia en la exploración del porvenir de la cultura mexicana. Para ello, Gaos incita a su mejor discípulo, Leopoldo Zea, a invitar y reunir a un grupo de “jóvenes” a formar parte de un grupo que decide autodenominarse *Hiperión*. Gaos comenta:

el antecedente más cercano al par en el espacio y en el tiempo y por la materia, y por ambas razones más importantes, y como tal reconocido por el propio Hiperión, es el diseño del perfil del hombre y la cultura en México hecho por Samuel Ramos en su libro de este título ¹¹.

El nombre de Hiperión.

Hiperión es el nombre del mítico personaje hijo de Gea y Urano; significa: hijo de la tierra y el cielo, de lo terrenal y lo celestial. Para el grupo simboliza el aspirar a ligar lo universal de la cultura europea, con lo particular de la cultura mexicana. El objetivo era sacar del atraso filosófico a la cultura mexicana, tal como lo había anhelado Ramos.

En algún momento se llegó a considerar al Hiperión como un grupo de moda, debido a la relación que su pensamiento guardaba con las filosofías contemporáneas. Pero Guerra comenta que “el Grupo no se formó en torno al problema mexicano, sino más bien por el deseo de aplicar los instrumentos teóricos de las filosofías contemporáneas y el problema de la filosofía mexicana, haciendo una síntesis para poder contribuir, además, con sus propias reflexiones” ¹².

Dentro de esas filosofías contemporáneas, se encontraba la filosofía de las circunstancias y el pluralismo epistemológico del historicismo ortegiano. “El gran

¹¹ Gaos, José, op cit, p 116.

¹² Guerra, Ricardo, op cit, p 15.

proyecto de Ortega de dar a conocer al mundo de habla española, la filosofía alemana, como parte de la nueva generación”¹³ , bien puede considerarse “germanizante”. El pensamiento de Ortega se centra en la crítica al idealismo trascendental kantiano y husserliano. Considera que el verdadero punto de partida del filosofar no es el análisis de la conciencia, sino las cosas que constituyen nuestra vida cotidiana. Los datos de la conciencia son producto de la reflexión, pero, antes de esa reflexión, está el ser en su circunstancia. De esta manera, el ser trascendental se transforma en el ser en su vida cotidiana.

Nos comenta el filósofo Patrick Romanell que “lo esencial de la doctrina Ortegaiana es, precisamente, conciliar los dos conceptos que el pensamiento moderno pone habitualmente separados, es decir, la Vida y la Razón”¹⁴ .De ahí que cobre sentido su famosa y tan citada fórmula (que bien podría sintetizar su pensamiento): “yo soy yo y mi circunstancia y, si no la salvo a ella, no me salvo yo”¹⁵ Se trata de buscar el sentido de lo que nos rodea; nuestras circunstancias más próximas, donde se encuentra el hombre, están dadas en la cultura, por lo tanto, la cultura será el *tema de nuestro tiempo*. Así, la filosofía Ortegaiana hace una reforma radical: “la verdad y el error, como la vida y la muerte, son asunto de historia, y la historia es asunto de perspectivas. ¡Adiós para siempre a la verdad con mayúsculas!”¹⁶. Se pregunta Ortega: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”¹⁷.

Sobre este panorama de influencia ortegiana se nutre la filosofía mexicana. Más aún, su pensamiento es la justificación epistemológica de una filosofía nacional. Recordemos a Ramos, quien afirmaba que una auténtica cultura mexicana,

¹³ Romanell, Patrick. “La formación de la mentalidad mexicana”. Colegio de México, México, 1954, p 165.

¹⁴ Ibid, p 181.

¹⁵ Ortega y Gasset.” Meditaciones de quijote”. Espasa- Calpe, Madrid, 1976, p 30.

¹⁶ Romanell, Patrick, op cit, p 183.

¹⁷ Ortega y Gasset, op cit, p 29.

humanista, será aquella que logre unir lo “universal” de la cultura europea y lo “concreto” de la nuestra. Juan Hernández Luna opina de la filosofía de Ramos: “ya no se quiere filosofar sólo porque hay filosofías, sino principalmente porque se quiere que haya una filosofía”¹⁸. Lo que implica, para Ramos, “buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano”¹⁹. Para el Grupo Hiperión este esquema permanece latente. Guerra comenta:

la relación con los problemas de la filosofía contemporánea y con el problema, para nosotros fundamental, de actualizar la filosofía mexicana, [...] tratar de crear un clima y una filosofía nuestra, pero no en el sentido de la filosofía latinoamericana común y corriente, sino en el sentido de la filosofía occidental ²⁰.

Luis Villoro comenta: “la búsqueda de aquello que nos distingue tendrá que abrirnos a lo universal”²¹.

Sus objetivos como grupo.

Al echar un vistazo a los antecedentes históricos y filosóficos del Grupo Hiperión, puede decirse que el objeto de su filosofía estaba ya definida por autores como Caso, Vasconcelos y Ramos. Sin embargo, de ser tratado, el tema central, como *lo mexicano*, se transformó en *el mexicano*²². Gaos define la cuestión afirmando que los hiperiones pretendieron hacer un estudio y elucidación del tema de lo mexicano en cuanto al mexicano corresponde. La tarea propia de su generación es responder qué es el mexicano. Se sienten comprometidos con el desciframiento de tal pregunta, cuya respuesta es la premisa necesaria para dar posteriores resultados y poder llevar a cabo la transformación de la realidad mexicana.

¹⁸ Hernández Luna, Juan. “Samuel Ramos (su filosofía sobre lo mexicano)”. UNAM, México, 1956, p 10.

¹⁹ Ramos, Samuel, del prólogo de “El perfil del hombre y su cultura en México”, p 13.

²⁰ Guerra, Ricardo, op cit, p 15.

²¹ Villoro, Luis. “En México entre libros pensadores del siglo XX”. Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p 28.

²² Gaos, José, op cit, p 79.

Los hiperiones consideran que filosofando sobre nosotros mismos puede hacerse más patente el esclarecimiento de nuestra realidad, lo suficiente como para transformarla. De esta manera, nos comenta Uranga: “si hace algunos años, como hemos dicho, el tema o asunto de moda en la filosofía era la filosofía del mexicano, en nuestros mismísimos días, más que este tema, lo que urge explicar es su interrelación, su muerte casi subita”²³. En su momento, este tema llegó a convertirse en una necesidad nacional. Mientras que para algunos despistados fue una simple moda; para otros significó el aporte de cuestiones de interés. A pesar de haber estudiado en diferentes disciplinas, no habían podido dar una respuesta lo más acertada posible. Pero ¿cómo era posible que algo tan cercano a nosotros se esfumara de las manos y se convirtiera en una tarea tan gigantesca? De ahí que adoptaran la frase de Hegel, “el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer” como suya. Sirviéndoles para recordar que el último en llegar, era el pensamiento filosófico y aún no era tarde para empezar a dar fin a una preocupación que les quitaba al sueño.

El Grupo, dice Uranga, considera

que es una tarea de investigación que exige el trabajo en grupo [...], un equipo aplica su atención a una vasta superficie, inagotable para un solo investigador, y puede ejecutar el análisis de ese sector desde muchos puntos de vista, atendiendo a la idiosincrasia personal de cada uno de sus miembros, en un tiempo comparativamente menor²⁴.

Poner fin a la investigación sobre *el mexicano*, es el principio para operar la conversiones de índole moral, social, religiosa, y política que, como buenos filósofos, aspiraban para su idealizada sociedad mexicana. Sin embargo, no pensaron estos cambios para proponerse ellos mismos como mandatarios.

²³ Uranga, Emilio. “Análisis del ser del mexicano”. ED. UAG, México, 1990, p 190.

²⁴ Ibid, p 50.

De lo que sí estaban convencidos los hiperiones, era que las respuestas que pudieran encontrar en su búsqueda albergaban soluciones de gran utilidad para lo concreto, en lo nacional, y que de igual manera sucedería en el terreno de lo universal.

Al intentar realizar sus objetivos en torno a la cultura y *el mexicano*, sus proyectos resultaron inalcanzables. Las investigaciones, por diferentes que fueran unas de otras, entre los miembros del grupo, así como las discusiones y reflexiones en torno al problema del mexicano, aunque no llegaran a resolver el problema, fueron actividades que sirvieron a la madurez de la filosofía mexicana.

Los objetivos del grupo son los siguientes:

- El conocimiento de uno mismo en la búsqueda de la autoconciencia;
- Actualizar la filosofía en México;
- Aportación de la filosofía mexicana para el mundo (su tendencia universalizadora);
- Transformación psicológica, moral, social, religiosa y política (como intención liberadora);
- Orientación de la educación, la cultura y política; y
- Su pretensión metafísica (considerando este punto y estando de acuerdo con Guillermo Hurtado*).

Búsqueda, explicación y comprensión de México y *lo mexicano*

Como hemos comentado, el problema de *lo mexicano* se puede encontrar en un desarrollo anterior al Grupo Hiperión, en la filosofía de Caso, Vasconcelos, Ramos

* Véase: prologo de Hurtado, Guillermo. "El hiperión (antología)".UNAM, México, 2006, p XXV.

y otros estudios no propiamente filosóficos. Pero lo que define una búsqueda más específica sobre el mexicano empieza a desarrollarse en 1940. El momento en que llegó el perfeccionamiento del tema fue en 1947, con la creación pública del grupo. Sin embargo, ya antes, los años del cardenismo -con su política de desarrollo económico de México-, funcionaron como caldo de cultivo para el interés por *lo mexicano*. El cardenismo puso las bases para el surgimiento del nacionalismo en el sexenio de Miguel Alemán. Puede decirse que lo que realmente interesaba al cardenismo, “no es socialista, sino nacionalista. El gobierno tiene que expresar los intereses de toda la nación, incluso de los patronos o empresarios”²⁵ Gracias a estas consideraciones se va construyendo otro México, desarrollando y haciendo surgir más ampliamente la burguesía mexicana. El sexenio de Miguel Alemán (1940-1946) empieza a tomar más en consideración los intereses económicos, solapando a la burguesía. Mientras Miguel Alemán consideraba que, si había un desarrollo del país, era gracias a las muchas veces que el gobierno alemanista se hizo de la vista gorda con esta clase social, la realidad era que había dado comienzo la desigualdad, la marginación y la pobreza; que ésta última no reinaba en una minoría sino en una mayoría.

Todo el proceso histórico inmediato que recién atravesaba el país, no era ajeno al grupo Hiperión. Todo lo contrario, dice Ricardo Guerra: “Esto explica el tipo de desarrollo en el plano de la toma de conciencia y en el de afirmación de lo propio de México, de lo peculiar de nuestra historia, de la necesidad de orientar política y culturalmente en todos los sentidos de la vida”²⁶ . En efecto, el antecedente de su realidad más próxima y trasfondo del grupo es la toma de conciencia de la definición de lo mexicano como la búsqueda de la autoconciencia y orientación hacia una nueva salvación del país.

²⁵ Villegas, Abelardo, op cit, p 139.

²⁶ Guerra, Ricardo, op cit, p 16.

Por otro lado, dentro de un contexto más general, se puede decir que la vida de cada sociedad depende cada vez más de los grandes cambios internacionales. México no era la excepción en aquellos años en que surgió el Hiperón, donde la problemática de lo mexicano cobra mayor fuerza y participación, después de haber pasado la Segunda Guerra Mundial. La razón es que en Europa se venía dando una crisis que la desgarraba física y moralmente. El sentimiento que se respiraba era la pérdida de la libertad, ocasionada por regímenes totalitarios. Aquí surge la época del existencialismo. El existencialismo, a grandes rasgos, es

- 1) La centralidad de la existencia como modo de ser del ente finito que es el hombre;
- 2) la trascendencia del ser (el mundo y/ o Dios) con el cual se relaciona la existencia;
- 3) La posibilidad como modo de ser constitutivo de la existencia, y por lo tanto como categoría insustituible para el análisis de la existencia misma²⁷.

Nos referimos al existencialismo francés, surgido hacia el final de la Segunda Guerra. Esencialmente, se trata de una reflexión sobre la fragilidad de la existencia humana; un poder brindar posibles alternativas a las circunstancias históricas, económicas, políticas y sociales. Pretende un compromiso para producir ciertos cambios en la sociedad. El existencialismo pretende ser una alternativa filosófica para la crisis de Europa, pero logra serlo también para la crisis de América y México, puesto que logra una descripción de lo humano que bien puede aplicarse a lo mexicano.

Dentro de la filosofía del mexicano del Grupo Hiperión, se consideró como instrumento teórico al historicismo ortegiano, pero de igual manera, dice Guerra, existe “un enorme interés por la fenomenología, el existencialismo, la filosofía de Heidegger.” En efecto, el Grupo Hiperión se muestra atraído por el existencialismo francés; en especial, el de Jean Paúl Sartre. Cada integrante del grupo tenía un

²⁷ Giovanni Reale, Dario Antiseri, “Historia del pensamiento filosófico y científico” Vol III. Herder, Barcelona, 1992, p 528.

conocimiento de la filosofía contemporánea lo bastante amplio como para estar a la altura de cualquier otro filósofo. El Hiperión “trató de aplicar métodos de tipo psicológico, hermenéutico, histórico, fenomenológico y ontológico”. Continúa explicando Guerra:

La fenomenología, en el sentido del existencialismo, para lograr una descripción del hombre, y a partir de ahí, determinar la estructura ontológica, es decir, la estructura del ser, la estructura última esencial del mexicano, de lo mexicano y de la historia de México ²⁸.

El existencialismo se encuentra en la base de los trabajos de los hiperiones acerca del *mexicano*. Tan importante se convierte esta filosofía para ellos, que incluso llegan a ser considerados existencialistas mexicanos*.

Pero al existencialismo francés le antecedió la tradición que, por cierto, ya antes había enseñado el maestro de los hiperiones, José Gaos: la filosofía de Heidegger, en particular, la de *El Ser y El Tiempo* (1927)*. La elaboración concreta del problema relativo al sentido del ser, del hacer transparente un ente por vía del propio ente que se pregunta sobre ello, en eso consiste, a grandes rasgos, la analítica existencial. La existencia es el modo del ser del “estar ahí”, quien constituye siempre aquello que puede ser como proyecto. El ser del hombre es la existencia y la existencia es “poder ser”, consistente en la libertad misma.

El existencialismo francés explotó el concepto de Libertad. Para Sartre

la existencia precede a la esencia [...] ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. [...] El hombre no es otra cosa que lo él se hace ²⁹.

²⁸ Guerra, Ricardo, op cit, p 17.

* Consúltese el libro de Díaz Ruanova, Oswaldo. “Los existencialistas mexicanos”.ED. Rafael Jiménez Siles, México, 1982.

* Véase: Heidegger, Martín. “El ser y el tiempo”.Prologo y trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. Quinta reimpresión.

²⁹ Sartre, Jean Paul. “El existencialismo es un humanismo”. Ediciones Quinto sol, México, 1994, p 33.

Esta filosofía evidencia la crisis de la cultura occidental, pero también busca alternativas. Las ideas y conceptos de la filosofía europea se hallarán presentes en los trabajos de los hiperiones. Al no haber esencia predeterminada del ser humano –como lo habían considerado otros estudiosos (como Ramos)- resulta necesario hacer nuevas valoraciones. Según Leopoldo Zea, es necesario que

se empiece a comprender a otros pueblos. El historicismo es reforzado por el existencialismo en su crítica a la pretensión de una Europa como donadora de toda posible humanidad. Ahora el europeo no es sino un hombre entre hombres; un hombre cuya cultura ha sido puesta en suspenso ³⁰.

Los hiperiones consideran que, al dar una solución a la búsqueda del mexicano como problema, quizá podrían dar, a la par, solución al problema del hombre europeo.

Portilla utiliza la observación del comportamiento que se da en el fenómeno del “relajo”, entendido como las acciones colectivas que nos remiten a sobresaltar valores. Ricardo Guerra, en su trabajo *Críticas de la teoría del mexicano* -tesis de maestría-, retoma la idea de la libertad total del hombre, que hace referencia al existencialismo de Sartre. El autor confiere al mexicano la responsabilidad que implica la libertad para elegir, lo que él llama la “actitud imaginativa”, que es vivir en lo imaginario, en lo irreal. Otro integrante del grupo Hiperión pretende haber dado una verdadera teoría acerca del ser del mexicano, una ontología muy al estilo heideggeriano: Emilio Uranga, quien predica la accidentalidad como aquello que se le atribuye al mexicano.

Frente a estos cambios internacionales y de crisis que afectan la vida cultural de occidente, Europa pasa a formar no más que una parte del mundo. En este sentido, considera Zea que “la misma cultura Occidental busca en pueblos, como

³⁰ Leopoldo, Zea, op cit, p 40.

el nuestro, formas de conducta que sean capaces de utilizar y dar elasticidad a las suyas. Formas de conducta frescas, inéditas, capaces de desanquilarla”³¹.

Teniendo en mira esta idea, el Hiperión considera asumir un sentido de conciencia, que no se traduce exclusivamente hacia nuestra realidad, como “la necesidad de orientar política y culturalmente en todos los sentidos la vida del país”³². De igual modo, creen los hiperiones -dentro de su excitación optimista-, estar en un momento tal de su historia que se sienten capaces de dar solución decisiva al problema del mexicano. Los hiperiones retomaban el mismo existencialismo para mejor apresar lo humano del mexicano. Los resultados que ayudan a la crisis mexicana son igualmente válidos para la crisis Europea.

El Grupo Hiperión siempre tendrá presente el pretender superar los conceptos negativos del mexicano. Ambiciona responder a toda una gama de interpretaciones acerca de la introspección que hasta entonces se expresaba como el complejo de inferioridad, el resentimiento, la hipocresía, la melancolía y la sentimentalidad negativa misma. A pesar de haberse formado en una filosofía del pesimismo, como el existencialismo, todo esto les hacía tener un ánimo competente. Y por increíble que parezca, asumían un optimismo para cambiar todo lo negativo por algo positivamente mejor.

¿Cómo lograr tal hazaña? Gaos alguna vez comentó: “el Grupo Hiperión se ve constantemente a sí mismo como han sabido verse los grandes filósofos individuales, desde Aristóteles hasta Hegel, por lo menos; como la entelequia de la evolución filosófica más directamente anterior”³³. Este entusiasmo de Gaos puede considerarse demasiado emotivo y por ello un poco exagerado. Quien recibe un

³¹ Ibid, p 53.

³² Guerra, Ricardo, op cit, p 16.

³³ Gaos, José, op cit, p 154.

halago de tal magnitud, puede, o bien sentir una enorme confianza en sí mismo, o bien, decepcionarse al no ver cumplida la razón de tal confianza.

Desintegración del grupo

Algunos comprenden la existencia del grupo como la continuación de una filosofía latinoamericanista o de la cultura. El grupo generacional asciende o cae con el tema, comentó alguna vez Emilio Uranga*. En ese sentido es que podemos hablar de su desintegración.

Dentro del grupo había preocupaciones cada vez más relacionadas con acciones estrictamente políticas, lo que podría ser una razón de su desintegración. José Gaos, desde la formación del grupo, afirmó: “todos tienen unas proclividades políticas que me hacen temer, no por ellos, sí no por la obra intelectual que serían tan capaces, tan excepcionalmente capaces de llevar a cabo”³⁴. Cosa que reafirma Ricardo Guerra en su tan mencionada guía de estudio de una historia del Hiperión: “La escisión del grupo se debió a que algunos de los miembros, especialmente, el maestro Zea, Portilla y Uranga, pretenden participar en la vida política directamente”³⁵. Otro estudio reciente acerca del grupo Hiperión, el de Guillermo Hurtado, reafirma estos testimonios:

los hiperiones tomaron distintas rutas vitales: los estudios en el extranjero, la carrera académica, los cargos públicos, los puestos diplomáticos, el cultivo del periodismo y de las letras. Todos ellos abandonaron la filosofía de lo mexicano y todos, menos Guerra, abjuraron de la filosofía existencialista ³⁶.

Podría considerarse una interpretación justificada que la disociación del grupo, se debió a la atracción del poder del Estado Mexicano. Si interpretamos esto como

* Uranga, Emilio, op cit, p 47.

³⁴ Gaos, José, “Confesiones Profesionales”, p 89.

³⁵ Guerra, Ricardo, op cit, p 15.

³⁶ Hurtado, Guillermo, op cit, p X.

única causa de desintegración, estaríamos suponiendo, tramposamente, que su proyecto filosófico fue un mero tránsito rumbo a la política. De ahí interpretaciones de autores como Roger Bartra, quien considera, por su lado, que los trabajos sobre el mexicano, pretendidamente filosóficos, no eran sino elaboraciones ideológicas legitimadoras del Estado hegemónico mexicano. Dice Bartra:

lo mexicano forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de “el mexicano” es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legítima la explotación ³⁷.

Esta relación entre política y filosofía, sin embargo, corresponde al sentido en que el Grupo Hiperión se ve situado dentro de problemas inherentes a las circunstancias mexicanas de esos momentos. Por ejemplo, es el momento en que se va construyendo otro México dentro del auge de la burguesía mexicana. Al reflexionar y aclarar estas circunstancias, dice Guerra:

va surgiendo un nacionalismo mexicano muy importante. Esto también lleva a la necesidad de plantearse líneas políticas y culturales que tienden a elevar el nivel general del país pero, al mismo tiempo, a buscar cómo caracterizar y definir estas afirmaciones de este nacionalismo³⁸.

No por el hecho que algunos hiperiones, tiempo después, llegaran a simpatizar con la política y ocupar algunos cargos públicos, debemos concluir que ese era el objetivo del grupo.

Otra de las posibles causas del rompimiento, que bien podría tomarse en cuenta, fue la falta de interés por parte de la clase dominante, y la desaparición paulatina en el terreno filosófico del Grupo Hiperión. Esta aseveración proviene de un integrante del grupo, Uranga, que nos comenta:

³⁷ Bartra, Roger. “La jaula de la melancolía”. Grijalbo, México, 1987, p 22.

³⁸ Guerra, Ricardo, op cit, p 16.

Para esta clase voraz, el tema del mexicano, tal y como lo elaboran los filósofos, no tienen ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. No es su tema. De ahí, a mi parecer, que este asunto filosófico, hace algunos años tan floreciente y sumergido, tan corpulento, avasallador y dramático, haya desaparecido completamente de la atención pública. [...] Para su tiempo y para nuestra actualidad, lo que importa no es el talento sino el éxito ³⁹.

La metodología bien pudo significar otro factor del rompimiento. En cuanto a crítica histórica, no correspondía a las necesidades concretas, de lo cual declara Guerra: “se utilizaban métodos que de ninguna manera resultaron suficientemente adecuados o no eran aplicados con suficiente madurez filosófica para dar razones de los problemas fundamentales”⁴⁰.

Otra razón, ligada con la anterior, está basada en la siempre latente imposibilidad de hacer una filosofía propia del mexicano.

Estos son los factores más probables que pusieron fin a la labor del Grupo Hiperión. Aún quedarían pendientes preguntas por resolver: ¿en qué consiste la obra de cada uno de los hiperiones?, ¿cuáles son sus aportaciones a la problemática del mexicano y a la filosofía mexicana?, ¿por qué el mexicano es como es y lo que es?, y ¿es posible dicha filosofía del mexicano en cuanto filosofía?; es decir, ¿lograron elevarse más allá de lo particular para hacer posible una filosofía tal como la que concibieron?

³⁹ Uranga, Emilio, op cit, p 190.

⁴⁰ Guerra, Ricardo, op cit, p17.

CAPITULO IV.

El mexicano en las obras de los hiperiones.

*Hice de mí lo que no supe,
y lo que podía hacer de mí no lo hice.
El dominó que vestí estaba equivocado.
Me conocieron en seguida por quien no
era y no lo desmentí, y me perdí.
Cuando quise quitarme la máscara,
Estaba pegada a la cara.
Cuando me la quité y me vi al espejo,
ya había envejecido.
Estaba borracho, ya no sabía vestir el
dominó que me había quitado.
Tiré la máscara y dormí en el vestuario
como un perro tolerado por la administración
por ser inofensivo
y voy a escribir esta historia para probar que soy sublime.*

Tabaquería. Fernando Pessoa.

¿Quiénes son, debidamente, los hiperiones? La problemática del mexicano es anterior al Grupo Hiperión. Sin embargo, podemos asegurar que este grupo de pensadores posee la titularidad en torno al tratamiento de dicha problemática. A pesar de que su periodo de vida fue relativamente breve, fue asimismo intenso. Las repercusiones de su reflexión se pueden prolongar más allá de su desintegración como grupo.

Algunos trabajos sobre el Grupo Hiperión dan sólo algunos nombres de los hiperiones; otros mencionan diferentes nombres. Quitando o poniendo, ha variado la definición precisa de su conformación. Villegas incluye a Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Francisco López Camera^{*}. En otros trabajos se advierte que, al referirse al Hiperión, se dan nombres de los integrantes principales: Uranga, Zea y Villoro. No obstante, yo me apegaré a los testimonios de Ricardo Guerra en su

^{*} Véase: el artículo "La filosofía de lo mexicano". Publicado en *lo Universitarios*. No. 21-22, Enero-Febrero, 1985.

artículo *Una Historia del Hiperión*, y a otro estudio reciente: *El Hiperión (antología)*, de Guillermo Hurtado.

Guerra afirma que “los estrictamente hiperiones fueron: Zea, Uranga, Villoro, Portilla y Yo. Los que estrictamente nos dedicamos a la filosofía”¹. Después menciona, de manera secundaria, a Joaquín Sánchez MacGregor. Además, a decir suyo, participaron de forma colateral: Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, Ricardo Garibay, Raúl Cardial Reyes. Díaz Ruanova menciona, además, a Enrique García Valencia y Jorge López Páez, en su texto: *Los Existencialistas Mexicanos***

Este último capítulo lo dedicaré a exponer los trabajos teóricos de los miembros considerados por Guerra como los estrictamente filosóficos: Zea, Portilla, Uranga, Villoro y el propio Guerra. De estos filósofos me ha parecido pertinente hablar acerca de sus propuestas sobre “lo mexicano” y “el mexicano”. Ellos intentan descubrir, decirnos dónde se encuentra el mexicano y qué es el mexicano, así como decirnos en qué consisten los métodos para comprenderlo. Con esto estaríamos respondiendo a las preguntas expuestas al final del capítulo III.

LEOPOLDO ZEA

Leopoldo Zea (1912-2004) nace en la Ciudad de México el 30 de Junio de 1912 y muere una tarde lluviosa de martes, 8 de Junio, a unos cuantos días de cumplir los 98 años de edad. Después de realizar sus primeros estudios, ingresa a la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad Nacional de México, en el viejo edificio de Mascarones, con el objeto de cursar la carrera y obtener la maestría en 1943, así como su doctorado el año siguiente. Su labor en el campo de la filosofía la realiza,

¹ Guerra, Ricardo, “Una historia del hiperión” .Los Universitarios, Num. 18, México, Octubre de 1984, p 15.

** Díaz Ruanova, Oswaldo. “Los existencialistas mexicanos”.ED. Rafael Jiménez Siles, México, 1982, p 207.

inicialmente, a través de una cátedra de la Escuela Nacional Preparatoria, y posteriormente hereda de Don Antonio Caso algunas de sus clases en la misma Facultad. Fue un filósofo fecundo; su temática se desenvuelve en torno a la problemática de América y México². Sus libros más importantes son *El Positivismo en México* (1943), *Apogeo y Decadencia del Positivismo en México* (1944); *En Torno a la Filosofía Americana* (1946); *Ensayos sobre Filosofía en la Historia* (1949); *Conciencia y Posibilidades del Mexicano* (1952); *La Filosofía en México* (1955); *El Pensamiento Latinoamericano* (1965); *La esencia de lo Americano* (1970), y *La Filosofía Americana como Filosofía sin más*.

La filosofía de Leopoldo Zea se desarrolla en un período en el que empieza a desarrollarse con mayor fuerza el nacionalismo (1940-1946), y en cuya etapa encontramos la configuración del Grupo Hiperión (1947). El pensamiento de Zea evolucionará, en un primer momento, al interesarse por una filosofía del mexicano como recomendación de José Gaos, y después, por él mismo, como una filosofía latinoamericanista. Su pensamiento deberá ser concebido como él mismo lo denomina: filosofía de la liberación. La progénesis de estas ideas se origina en el corpus filosófico del historicismo-existencialismo, que a su vez es producto de un examen perspicaz de la historia de la filosofía. Hay que considerar también la crisis Europea, que abre la posibilidad de crear una cultura americana. Dice Zea: “Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuestas a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado”³.

Zea tratará, como los demás hiperiones, de responder a la pregunta ¿qué es el mexicano? En su libro *Conciencia y Posibilidad del Mexicano* (1952), Zea

² Ibarguengoitia Chico, Antonio. “Suma filosófica mexicana (resumen de historia de la filosofía en México)”. Porrúa, México, 1989, p 155-6.

³ Leopoldo, Zea. “La filosofía americana como filosofía sin más”. Siglo XXI Editores, México, 1982, p 98.

considera que una pregunta de tal índole necesita una solución inmediata, pues nos estamos jugando el ser. Al no definir nuestro posible ser, lo único que puede es descubrir el ocultamiento de nuestra potencial forma de ser como mexicanos. Empieza por considerar que, dentro de una serie de “características [...] seamos X personas sujetas a una determinada comunidad, historia y cultura características”⁴. Eso revela que posea algo que nos hace ser mexicanos y diferenciarnos de un chino, un griego, un francés, etc. Algunos filósofos y literatos han manifestado sus propuestas acerca de este algo del mexicano, pero en un sentido negativo: inferioridad, resentimiento, insuficiencia, hipocresía y cinismo. A ello responde Zea: “Lo que todas ellas hacen patente es la falta de algo en el mexicano; la falta de algo positivo”⁵. Al sentirnos incompletos, al sólo intuir lo que no podemos ver con claridad, lo único que podemos hacer es explicar este sentimiento de incompletud. No debemos encontrar una respuesta dentro de la angustia heideggeriana^{*}, sino “que es menester completarlo con algo que esta afuera de él”; algo que está fuera de nosotros como mexicanos. Esto que nos falta lo hemos confundido con la imitación. En ese estar a la moda lo único que obtenemos es el alejamiento de nuestro ser, eludir su amputación y olvidarnos que “nuestra pena, por ser de nuestro ser, es continuamente sentida, vivida y revivida”. Esto nos provocó una serie de sentimientos encontrados. Lo único que nos consuela es el futuro, donde nuestras fantasías y sueños compensan la falta. Pero este futuro es siempre entendido como el mañana del mexicano, lo que nunca llega. Dice Zea: “somos lo que somos porque así queremos ser, pero el día que decidamos lo contrario

⁴ Leopoldo, Zea. “Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano”. Porrúa, México, 1989, p 105.

⁵ Ibid, p 106.

^{7*} Véase: el libro de José Gaos “Introducción a el ser y el tiempo de Martín Heidegger”. Fondo de Cultura Económica, México, 1977. Pp 151. Si entendemos la Angustia según Heidegger; el modo de ser del hombre es la existencia y esta es “poder ser” como proyecto de libertad misma de “estar con los otros” (en el mundo). Así, puedo ser lo que quiera, pero no puedo dejar de morir. Entonces, lo que le da sentido a nuestra existencia es nuestra muerte como posibilidad permanente, es la posibilidad de que todas las demás posibilidades se conviertan en posibles. Por lo tanto, la existencia es “ser para la muerte”, donde la muerte se refiere a la esencia de la existencia. La muerte nos asoma a la nada que es un acto intelectual mediante el sentido de la angustia. Así el “ser para la muerte es esencialmente la Angustia”.

seremos otra cosa”⁶ .Mientras tanto, para ser lo que queremos ser, debemos quitarnos esa forma de actuar irresponsablemente, que lo único que nos deja es dar origen a toda esa serie de sentimientos que nos caracteriza negativamente, por ejemplo, haciéndonos sentir inferiores, resentidos, disminuidos. Una de las tareas esenciales que plantea Zea es que debemos actuar con la responsabilidad que nos impone la existencia de los otros, la sociedad y la historia. Propone una tesis básica: pasar de una conciencia histórica a una conciencia moral. No debemos sentirnos condenados a padecer enfermedades mentales originadas en hechos pasados, como lo plantea Ramos. “Ahora, nuestra existencia”, dice Zea, “debe definirse en la elección de valorar, preferir una cosa u otra, seguir siendo o dejar de serlo”⁷ .

Zea mantendrá siempre una actitud positiva, y por extraño que parezca, esa actitud la toma de la filosofía existencialista. De esta forma intenta superar ese complejo de inferioridad con que Samuel Ramos había caracterizado al mexicano.

Zea trata tanto responder como superar dicho sentimiento de inferioridad. Queda pendiente la cuestión de dónde está la parte que hace falta para completar nuestro ser. Al parecer, debemos buscarla afuera y no dentro de nuestra propia constitución, por ser incompleta aún. El postulado básico de la filosofía de Zea, se basa en desarrollar y responder estas dos preguntas.

Zea no cree que debamos justificarnos en una enfermedad psíquica originada siglos atrás. Con esto comienza a responder el problema que originó la inferioridad. Zea piensa que se dio “al entrar en contacto, más o menos directo, con la cultura occidental del siglo XIX”⁸. Zea considera que debemos estar a la altura de los hechos, porque “desde ese momento el mexicano se sintió dividido,

⁶ Ibid, p 107.

⁷ Ibid, p 108.

⁸ Ibid, p 108.

escindido, partido en dos: por un lado está lo que es, por el otro lo que quiere ser”; el pasado que siente la vergüenza como fuente de nuestras desgracias, y el futuro que no sabe cómo orientar. Más aún, nos negamos a asumir nuestra responsabilidad. No enfrentar la causa de la contradicción de nuestro ser, es no asumir la responsabilidad de elegir lo nuestro y no lo ajeno. Debemos tener conciencia de nuestra realidad, no dejar que nos invada más el sentimiento de vergüenza. Finalmente, dice Zea,

del que se siente incapacitado para hacer o realizar lo que se ha propuesto [...] frente a aquél que enjuicia todo el mundo salvo occidente, adquiere categoría marginal, [...] se halla aún en tela de juicio; pueblos al margen del occidente considera como propio del hombre”⁹.

Zea considera que la cultura europea no ha querido reconocer las llamadas culturas marginales. La tarea es recuperar nuestro ser con responsabilidad, lo que reivindicará nuestra humanidad. La humanidad de los pueblos marginales, como el nuestro, en comparación a “lo universal es lo hecho, eterno, y permanente, no nos queda otra tarea que repetirlo en plan de sumisión. Y ninguna otra cosa puede hacerse; si hemos de hacer cultura en ‘serio’, lo universal es lo indiscutible”¹⁰.

Mientras se siga este paradigma, todo lo que se haga diferente estará condenado al ridículo, al menosprecio. De ahí que se quiera, según Zea, “lo serio y perspicaz. Y para serlo, disfraza sus actitudes, oculta lo que les apena, comúnmente prestado, ajeno, dentro del cual se siente aún más reducido, inferior, insuficiente”¹¹. Ante tales circunstancias, sólo ocultamos nuestro ser para no sentirnos apenados.

Después de esta advertencia, Zea se dedica a describir lo propio, la otra parte de nuestro Ser, empezando por cuestionar el concepto mismo del Hombre en general,

⁹ Ibid, p 62.

¹⁰ Ibid, p 110.

¹¹ Ibid, p 110.

al ser o esencia de lo que hace de un hombre, un Hombre. Dicho concepto de Hombre debe aplicarse a más cantidad de seres que el concepto de *hombre europeo*. ¿En qué consiste este concepto de Hombre? Al hablar de un concepto que pretende ser el más general de Hombre, debe considerarse, según Zea, que “cuando hablan del hombre se refieren al hombre en general, al Hombre, con mayúscula. Su filosofía es auténtico filosofar porque se refiere a lo universal”¹². Sin embargo, cree Zea, no siempre sucede así, porque al hablar del Hombre, a partir de una cierta idea de lo humano, se excluye cualquier otra que se le oponga. Así es como, desde la filosofía de los griegos, no se considera al hombre universal (debido que esta “humanidad” no alcanza a los pueblos bárbaros). Lo mismo en el Cristianismo, el Renacimiento y en nuestros días con el historicismo y existencialismo, que ponen en entredicho a “la humanidad” de una historia que no entra en los carriles de la historia occidental ¹³.Zea considera que a los pueblos marginales siempre se les ha impuesto la visión de occidente; económica, política, y no así cultural.

Para Zea, como para el historicismo español, el existencialismo alemán y el panorama mundial de posguerra, dan origen a tiempos que modifican el cambio de nuestra conciencia y permiten, sobre todas las cosas, “la posibilidad de una filosofía y una cultura americana [que] no ha sido inventada por un grupo de pensadores, sino que las circunstancias mismas ha planteado”¹⁴.

Zea aprovecha las circunstancias de la crisis europea para sacar beneficio, de una manera optimista, asegurando la propia realidad mexicana. Surge así la posibilidad de filosofar, ya no solamente la mexicanidad, sino también, el *logos* hispanoamericano. Por medio del circunstancialismo, de las perspectivas que hacen de las verdades puntos de vista, todos “igualmente verídicos y auténticos”, es posible que haya una perspectiva china tan justificada como una mexicana,

¹² Ibid, p 61.

¹³ Ibid, p 63.

¹⁴ Villegas, Abelardo. “La filosofía de lo mexicano”. UNAM, México, 1988, p136.

colombiana, etc. El “historicismo” * hace hincapié en la relatividad de las verdades. Así, afirma Zea, “la pregunta por el ser del mexicano, no es sino un preguntar por la justificación filosófica o racional de ese nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales”¹⁵. Lo que busca Zea con el historicismo, es tomar la importancia de una filosofía de la cultura dejando atrás la filosofía de la naturaleza, de ese racionalismo y de su razón pura de encontrar esencias y categorías de sustancia.

Discutir de una filosofía de la cultura como lo hace el historicismo, es hablar de una razón Vital (“la razón sin vida es vacía, y la vida sin razón es ciega”). Pero antes debemos discurrir en que hablar de vida es hablar de la existencia misma. Se trata de una filosofía de la existencia que se presenta como la más adecuada: la heideggeriana. Considera que vivir es, “estar en el mundo”, “poder ser”, proyecto de actuar en él y ocuparse de él. Las consecuencias del existencialismo se enuncian como “que ser libre es estar condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” ¹⁶.

Todo lo anterior se traduce en que existe la posibilidad de una filosofía americana como “poder ser”. Según Zea, una existencia, “para ser auténticamente nuestra, tendría que ser plenamente asimilada, no impuesta dentro de ese modo de ser que

* El historicismo es: Existen diversas interpretaciones de lo que debemos entender por Historicismo. Desde la postura hegeliana que concibe la realidad y el conocimiento como histórico, pasando por la interpretación del Marx como el devenir de las formaciones sociales y Karl Popper que considera al historicismo como una predicción del desarrollo futuro de nuestros conocimientos. Sin embargo, el historicismo mexicano que retoma Leopoldo Zea y los demás integrantes del grupo hiperión esta vinculado al vitalismo de Dilthey, la historicidad y por ende la destrucción, de las esencias. Toda aquella serie de referencias que trascendían al hombre apoyando su existencia: Ideas, Dios, Razón, han sido puestas en crisis. Ya no valen para todos los hombres, para cualquier hombre; su validez se ha reducido a los hombres de un determinado espacio y tiempo histórico. Así, por la influencia de Ortega y Gasset que “germanizo” al mundo de habla española por vía de re- interpretación de José Gaos.

¹⁵ Leopoldo, Zea, op cit, p 63.

¹⁶ Sartre, Jean Paul, op cit, p 40.

nos concretiza”.¹⁷; tendrá que estar de acuerdo a nuestras circunstancias particulares. De acuerdo a Zea,

el mexicano es un hombre sin más; tendrá también que ser expresado como algo concreto. No es un hombre porque se parezca al occidental en tales o cuales rasgos sino porque posee, además de estos rasgos, otros muchos que le caracterizan y dan personalidad. Esa personalidad propia de todo hombre.¹⁸

Pretende ahora una filosofía del mexicano para el mexicano o del americano para el americano, debido a la particularidad más cercana y concreta, en contra de una imposición que “no puede, ni debe ser la respuesta a las preguntas del occidental”. Esta pretensión de particularizar e ir en contra de lo universal, encierra una de las mayores contradicciones. Si se pretende tal hazaña, no debería decir que pretende que el hombre tenga todos los rasgos del occidental, sino otros que le darán personalidad propia de todo hombre. Si antes nosotros regateamos nuestra humanidad a Occidente, ahora Occidente, según Zea, se obligará regatearnos a nosotros, debido a que “la universalidad de lo humano expuesta por el occidente tiene más carácter de tribu y milicia que de ecuménico y humanitario”¹⁹. Se podría oponer a esto una objeción preguntando cómo es posible que, si para Zea, que no cree en esencias, como tampoco el historicismo cree en verdades absolutas, pretenda que, si bien hay única y absoluta realidad, lo que no es absoluto ni único es la verdad de puntos de vista, desde donde puede ser aprendida aquella realidad. Esta contradicción perturba a un crítico de la filosofía del mexicano: Abelardo Villegas, quien considera que “en el meollo de la filosofía de lo mexicano o americano se encuentra el problema de la universalidad o circunstancialidad de la filosofía”²⁰. Para él, lo que dificulta el poder establecer una filosofía de lo mexicano, es de orden teórico. Es decir, el historicismo pone en crisis el concepto de verdad, pero la verdad dependerá de la circunstancia en que se dé. Dice

¹⁷ Leopoldo, Zea, op cit, p 63.

¹⁸ Ibid, p 62.

¹⁹ Ibid, p 62.

²⁰ Villegas, Abelardo, “La filosofía del mexicano”, p 145.

Villegas: “La filosofía de lo mexicano es relativamente circunstancial, con lo cual parece querer decir que hay varias clases de circunstancias y, por consiguiente, varias clases de verdades filosóficas”²¹ .

A otro crítico de la filosofía del mexicano, Patrick Romanell, la filosofía de Zea le parece oportunista: ¿acaso es la filosofía como una camisa que se pone y se quita según las “circunstancias”?, se cuestiona. “La experiencia y la historia nos enseñan que la filosofía, propia o ajena, no es una panacea para nuestros males. La filosofía, en verdad, es responsable de mas cosas de las que suele imaginar la gente; pero no tantas como se imagina Zea”²² .

Estas críticas nos son exclusivas del pensamiento de Zea, sino que se pueden aplicar a todo el Grupo Hiperión.

Antes de continuar con los demás hiperiones debemos responder cuál deberá ser la mitad que nos complementa como mexicanos. Como hemos dicho, nos corresponde encontrarla fuera de nuestro ser; es algo concreto que pertenece a nuestras circunstancias, ya sea como mexicanos o americanos.

Zea está convencido de que no podemos ser inferiores, insuficientes, resentidos, ni trancos. Considera que eso es un modo de ocultar la verdadera causa: nuestra irresponsabilidad. Esto se ve reflejado en nuestro modo de expresarnos, en cómo “nos denigramos acusando al medio, a la historia, a la sangre, a la raza, de nuestra incapacidad para realizar tales proyectos”²³. No debemos estar condenados a sufrir perpetuamente un pasado. Dice Zea, “tal cosa implicaría que sufrimos de algo más que una enfermedad, de algo más que un trauma, de algo más que una

²¹ Ibid, p 150.

²² Romanell, Patrick, op cit, p 198.

²³ Leopoldo, Zea, op cit, p113.

lesión física incurable; implicaría que habíamos dejado de ser hombres”²⁴. Si seguimos por el camino de la irresponsabilidad, no perderíamos una parte de nuestro ser, sino nuestro ser completo, nuestra humanidad.

Debemos responder a la responsabilidad que nos da la libertad. Para Zea, al igual que para el existencialismo, la palabra libertad implica responsabilidad de ser lo que uno quiera. Para Zea, significa, además, la seguridad de poder ser de otra manera. La realidad nos empujará a ser algo que coincida con lo que han sido nuestros proyectos, y no los ajenos. El mexicano se forja a sí mismo. Antes, dice Zea, eligió un Ser con signos negativos, ahora se puede elegir un Ser con signos positivos, si adopta otros proyectos.

Debemos asumir las mil formas de la responsabilidad -desde esa dialéctica de la conciencia que debe empezar en México, hasta la asimilación del pasado histórico de México, que da forma a nuestro mundo-, si pretendemos construir algo nuevo y humano. No es extraño que concluya Zea diciendo que, después de haber resaltado la conciencia y posibilidad del mexicano, es necesario hacer que la realidad coincida con la otra parte de nuestro Ser, que averiguamos para crearnos completos como mexicanos o americanos.

Podemos concluir apuntando, por fin, lo que para Zea es “el mexicano”: “Necesitamos los mexicanos, reajustar nuestros proyectos, adaptarlos a nuestras circunstancias, a nuestros medios”. Y continúa: “Nuestros proyectos deben ser responsables, esto es, proyectos de los cuales podemos responder porque están a nuestro alcance”²⁵. Zea nos consuela diciendo “pronto podremos notar un cambio de signos en las notas que parecían definir nuestro ser, [...] con este cambio se hará igualmente patente otro ser nuestro”²⁶.

²⁴ Ibid, p 111.

²⁵ Ibid, p 114.

²⁶ Ibid, p 114.

Aún no hemos determinado qué es el mexicano. Zea sólo nos propuso una transformación de la realidad, de manera muy optimista, que revelara nuestro verdadero Ser como mexicanos. Considera, al igual que su maestro José Gaos, que “quizá la única manera de que una filosofía sea universalista, estribe en que sea lo más nacional posible”²⁷.

RICARDO GUERRA

El principal testimonio sobre el Grupo Hiperión que es básicamente una entrevista, posterior a la época en que se formó y fue elaborada por Ricardo Guerra; lleva por título *Una Historia del Hiperión*. Pero además existe dentro de los diversos trabajos teóricos de este hiperión la obra *Crítica de las teorías del mexicano*, elaborada durante su pertenencia al grupo que es básicamente la síntesis sobre el mexicano.

Guerra fue un reconocido hegeliano. Llegó a director de la Facultad de Filosofía y Letras y procuró difundir la metafísica de Heidegger. La enseñó y formó en ella a discípulos selectos. La divulgó por Radio Universidad, donde leyó, para el gran público, párrafos de “El Ser y El Tiempo”. A la muerte de Heidegger, organizó un homenaje en el aula magna de la Facultad. Todo esto lo cuenta Oswaldo Díaz Ruanova, en su libro *Los Existencialistas Mexicanos*.

la filosofía de Hegel y su complicada fascinación fueron en Guerra el eje de sus preocupaciones. En compañía de Wenceslao Roces, tradujo al pensador de

²⁷ Gaos, José. Lo mexicano en filosofía, en “Filosofía mexicana de nuestros días”. ED. Imprenta Universitaria, México, 1954, p 329.

Stuttgart. Superó a Julián Marías, dándole un baño intelectual, en un programa de T.V. su fama de hegeliano le ganó invitaciones a congresos internacionales, donde sus planteamientos despertaron conversaciones y polémicas. Guerra entró al servicio diplomático y llegó a embajador de México en la Alemania Oriental¹.

Dentro de su obra *La Crítica de las Teorías del Mexicano*, Guerra expone las teorías que considera más importantes sobre la problemática de la búsqueda por el mexicano. Según él: “nuestro propósito no es hacer historia de las investigaciones acerca del problema del mexicano, sino exponer y mencionar aquellas teorías que nos ha servido [...] en el desarrollo de nuestra propia teoría”². En la primera parte de su tesis de Maestría Presenta los puntos negativos manifestados en dichas teorías. En la segunda parte de esta obra desarrolla su propia teoría en base a la primera.

Inicia su obra criticando las ideas de Ramos, apoyándose en Adler, calificando al supuesto complejo de inferioridad como inestable, inconsciente, ficticio y artificial. Después sigue con Usigli y sus postulados sobre el mexicano en *El Gesticulador*. El mexicano sería, de acuerdo a esta obra, hipócrita, falso y mentiroso. De Agustín Yáñez aborda *Al filo del agua*. Destaca sus ideas relativas al “pelado” y el “decente”. El pelado es “desconfiado, hermético”. Frente a él aparece el hombre decente [...], lleno de limitaciones, abúlico, mojigato, sin alegría auténtica, frívolo, enervado, propenso al a asfixia moral”³. De Octavio Paz comenta brevemente su obra *El laberinto de la Soledad*, sin recalcar aseveraciones que nos identifiquen de manera negativa. Asegura Octavio Paz:

Yo nunca pensé en hacer de *El Laberinto de la Soledad* una filosofía, sino precisamente todo lo contrario de una filosofía. Procuré insertar ciertas

¹ Díaz Ruanova, Oswaldo. “Los existencialistas mexicanos”, p 211-2.

² Guerra, Ricardo. “La crítica de las teorías del mexicano”. Tesis de Maestría, UNAM, México, 1953, p 51.

³ Ibid, p18-9.

estructuras psíquicas del mexicano dentro de la historia de México y después ver cómo esa historia de México era parte de la historia universal⁴.

Dentro de estas estructuras psíquicas hay muchos rasgos que no subraya Guerra como lo hacen con los demás. Por ejemplo, podríamos señalar, según Octavio Paz:

Esta mexicanidad -gusto por los adornos, descuido y fausto, negligencia, pasión y reserva- flota en el aire [...] Lo que me parece distinguirlos del resto de la población en su aire furtivo e inquieto, de seres que se disfrazan, de seres que temen la mirada ajena, capaz de desnudarlos y dejarlos en cueros⁵.

Para Paz, nos escondemos y vivimos ensimismados, detrás de máscaras que usamos como disfraces:

el mexicano, ser hosco, encerrado en sí mismo, de pronto estalla (en sus costumbres), se abre el pecho y se exhibe, con cierta complacencia y deteniéndose en los repliegues vergonzosos o temibles de su intimidad. No somos francos, pero nuestra sinceridad puede llegar a extremos que horrorizarían a un europeo⁶.

En este abrirse inconscientemente dentro de nuestras costumbres, somos desconfiados, sarcásticos, tristes, puritanos, machos, hoscos, herméticos, contradictorios; no queremos ser indios ni españoles. Por lo tanto, dice Octavio Paz: “El mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta, sus palabras y gestos son casi siempre máscaras”⁷. Y agrega:

Sentirse solos posee un doble significado: por una parte consiste en tener conciencia de sí; por otra, es un deseo de salir de sí. La soledad, que es la condición misma de nuestra vida, se nos aparece como una prueba y una purgación, a cuyo término angustia e inestabilidad desaparecen⁸.

⁴ Monsiváis, Carlos. Entrevista en: “Adonde yo soy tú somos nosotros (Octavio Paz: crónica de vida y obra)”. ED. Raya en el Agua, México, 2000, p 107.

⁵ Paz, Octavio. “El laberinto de la soledad”. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p 15.

⁶ Ibid, p 58.

⁷ Ibid, p 173.

⁸ Ibid, p 212.

De Alfonso Reyes, Guerra destaca la idea principal dentro de su dispersa obra, la idea prototípica de “lo mexicano”, como la búsqueda del “alma nacional”. De Jesús Silva Herzog aborda la obra *Meditaciones sobre México, ensayos y notas*, cuya idea central marca lo contradictorio del mexicano. El mexicano, resalta citando a Herzog, “es valiente, pero miedoso y cobarde, desleal y taimado, perezoso y diligente, interesado y desinteresado; capaz de los vicios más repulsivos y de las más altas virtudes; capaz de cometer los más horrendos crímenes y los mayores actos de grandeza”⁹.

De Leopoldo Zea, en *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Destaca la parte de la irresponsabilidad: “he aquí la palabra que puede definir al horizonte donde actúa el mexicano [...] Por un lado está lo que es, por otro lo que quiere ser; por un lado un pasado que siente con vergüenza; por el otro, un futuro que no sabe cómo realizar. Pero todo hombre, es el autor de su propio ser”.

Guerra considera muy brevemente a autores como José Gómez Robledo, Jorge Carrión, José Gaos, O’Gorman y Luis Villoro. De este último considera su obra *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*. De ella destaca una opinión: “no acierta el hombre, perplejo, a captar en un nítido perfil el ser del indígena; su imagen se desdibuja, su ser es oscilante y borroso [...] es puro exterior, pura superficie sin profundidad y sin envés”¹⁰.

La intención de Guerra, en esta primera parte, no es hacer historia del problema del mexicano, sino resaltar lo que le servirá para elaborar su segunda parte, donde fundamenta su teoría acerca de dónde debemos encontrar “al mexicano”.

⁹ Guerra, Ricardo.” La crítica de las teorías del mexicano”, p 39.

¹⁰ Ibid, p 60.

El concepto más socorrido de la tesis de Guerra es el concepto más explotado y significativo del existencialismo: la libertad. Entendido como la concepción más humana, donde el hombre se realiza y hacia donde dirige su existencia humana. La existencia, hemos dicho, es antes que la esencia. La libertad humana, tal como la expresa Sartre, implica el ser responsable de nuestro Ser y nuestra situación. El proyecto del hombre siempre es “advenir”, tener un futuro para construir su ser. Justamente en este poder ser, la imaginación, para Guerra, es el principal instrumento que abre posibilidades al ser humano. Es un momento indispensable de la conciencia humana porque sólo irrealizando nuestra situación presente podemos proyectarnos en el futuro. Dice Guerra: “La imaginación es equivalente a la trascendencia, es la trascendencia misma, la libertad”¹¹.

El hombre, dice Guerra, se define y alcanza su ser sólo en la conciencia realizante; considerando a la conciencia imaginante como condición de ésta. “Antológicamente, el mexicano se caracteriza por su peculiar existencia en lo imaginario, por la estructura imaginaria de su conciencia; en esto se distingue de aquellos pueblos volcados a la acción, que viven en actitud realizante”¹².

Según Guerra, son tres las actividades de la conciencia imaginativa. La primera es la actitud: vivir en lo imaginario, lo que significa que “se evita todo contacto con cosas o personas, se quisiera huir de la situación, de la realidad”¹³. Esta actitud se manifiesta como un “huir” de la realidad y “refugiarse” en la fantasía. Es un vivir en la falsedad, que es lo irreal. No asume la responsabilidad de nada. La segunda es vivir lo real como “análogo” de lo imaginario.

El mexicano casi no es de este mundo, es pura mirada, pero ni siquiera mirada en situación, pues su yo pienso, opino, etc., esconde un pretender colocarse en el punto de vista de Dios, o mejor del vacío absoluto. La desgana y la indiferencia

¹¹ Ibid, p 72.

¹² Ibid, p 80.

¹³ Ibid, p 81.

son manifestaciones de esta actividad, ya que las cosas, las acciones posibles, al ser neutralizadas pierden interés y fuerza, se convierten en casi objetos, en imaginarios ¹⁴.

La tercera actitud consiste en vivir en un tránsito constante entre lo imaginario y lo real. El mundo para el mexicano es frágil y quebradizo, se vive como inestabilidad. Considera Guerra: “El mexicano se siente solitario, [...] se niega a vivir con los demás, quiere vivir su vida de una manera singular, [...] como algo imaginario. De ahí su soledad, pues la actividad imaginativa es quizá la más solitaria de todas”¹⁵.

El tomar como condición de posibilidad lo imaginario, es para Guerra el resumen de las maneras existenciales de “el mexicano”, descritas en la primera parte de su tesis, y a la vez la confirmación de su teoría, la cual se basa en la actitud imaginaria y realizante, proveniente de la libertad incondicionada, fuente única de la existencia humana.

La preocupación de Guerra está en asumir una actitud realizante en vez de una imaginativa, para alcanzar la mayoría de edad y crecer como pueblo. Guerra no nos dice qué es exactamente el mexicano; sólo describe sus modos aparentes, descritos por otros autores. Reflexiona estas propuestas para aconsejarnos qué actitud asumir. Pero nunca determina al Ser del Mexicano: su principal aportación es descriptiva: caracteriza al mexicano como lo percibe.

LUIS VILLORO

Hijo de padres mexicanos, nació en Barcelona el 3 de noviembre de 1922. Después de su instrucción elemental y media, siguió sus estudios de Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Habiéndose graduado en 1949, completó su formación profesional en la Sorbona, en París.

¹⁴ Ibid, p 83.

¹⁵ Ibid, p 86.

Tenía Villoro el pergeño de un gallardo seminarista al que le hubiese agregado la ingenuidad de un galán de Hollywood. Blanco, alto, serio, despejado, a muchas leguas anunciaba al criollo. A su educación ceremoniosa y a sus maneras casi sacerdotales. A diferencia del habla rápida de Uranga, que atropellaba sílabas y frases, Villoro se complacía en alargar y acentuar cada palabra y hasta cada vocal. Podría decirse que hablaba 'vocalizando'. Y más allá de su recatada solemnidad, Villoro ocultaba un cierto espíritu zumbido que sabía contener, respetuosamente, al hablar con los demás; pero que brotaba en sus fogosas cátedras y conferencias, donde hacía las delicias del público juvenil [...] Villoro no sólo fue universitario, sino 'lo' universitario por antonomasia. Y si otros hiperiones enfermaron de 'vedettismo' y buscaron las candilejas desesperadamente, Villoro prefirió la cómoda penumbra de los palcos para contemplar, muy balzanicamente, la comedia humana¹.

Hasta cierto punto, esta personalidad, descrita por Díaz Ruanova, sigue caracterizando a Villoro. El notable rigor de que hace gala en sus investigaciones, es su distintivo. Si bien, no se caracterizó por su osadía -como Uranga-, o su brillantez intuitiva -como Portilla-, tiene algo que le ha merecido un gran reconocimiento hasta la actualidad: fue el más riguroso de los hiperiones. Por ello, no es de extrañar que, tiempo después, en la década de los setenta, impulsara la filosofía analítica, continuando con su interés de juventud.

Sus principales publicaciones son: *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México* (1950), *La Revolución de Independencia*, *Páginas filosóficas* (1962), *Motivos y justificaciones de la vocación filosófica* (1960), *La Crítica al Positivismo*, *Lógica y metafísica* (1961), *Estudios sobre Hursse!* (1974), *Creer, saber y conocer* (1982), entre otras.

Villoro, además de pertenecer al Grupo Hiperión, hizo investigaciones que deben considerarse de dirección abierta, y no tanto bajo la orientación seguida por el grupo. La obra que relaciona más con el grupo es, sin duda, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, donde Villoro declara: "al indígena será, por

¹ Díaz Ruanova, Oswaldo. "Los existencialistas mexicanos", p 206-7.

tanto, captar indirectamente una dimensión del propio Ser. Así, la recuperación del propio Yo”² . Y agrega: “Lo indígena es profundo y arcano, no se hace nunca plenamente presente, permanece cual ‘misteriosa fuerza’ ”³ . Al indagar nuestro propio ser, nuestra dificultad para captarlo se identifica con una actitud occidental. “Lo indígena sería un símbolo de aquella parte del espíritu que escapa a nuestra racionalización y se niega a ser iluminada”⁴ . Hasta cierto punto, es un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón; algo que el mestizo cree sentir en lo hondo, latente y terrible. El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental. Para no sentir el desgarramiento, deseará escapar de esta inestabilidad; la acción en la sociedad y el conocimiento amoroso de sí mismo.

En la sociedad, el indigenismo es negado debido a que no abarca –ni pretende abarcarla- toda la realidad, sino que prueba el negarla. Por lo tanto, dice Villoro, para salvar al indio habrá que acabar por negarlo en cuanto tal: suprimir su especificidad. “En la comunidad, sin desigualdad de razas, no habrá ya ‘indios’, ni ‘blancos’ ni ‘mestizos’, sino hombre que se reconozca recíprocamente en su libertad”⁵ . Por ello, negándose a sí mismo, logrará el reconocimiento de todos los hombres y su reconciliación con la historia, así como acceder a lo universal.

Incorporándose al proletariado, el indígena se introduce en la universalidad de lo humano. Dentro de lo humano universal sugerirá, según Villoro:

sus significados propios que, mientras no se revelen, no podemos aún prever; [...] es nuestra propia trascendencia la que el signo histórico ha despertado. Él ha sido el estímulo, el impulso que ha actualizado

² Villoro, Luis. “Los grandes momentos del indigenismo en México”, Cap.13. En Hurtado, Guillermo.

“El Hiperión (antología)” Pp 139-154.UNAM, México, 2006. p 139.

³ Ibid, p 140.

⁴ Ibid, p 141.

⁵ Ibid, p 147.

determinadas posibilidades significativas nuestras. Es en nosotros donde el hecho reviven en el seno de nuestro espíritu”⁶ .

Ya no siendo un enigma, el indígena es quien indica su propio significado. En este sentido, podemos acercarnos a una forma un poco más completa, puesto que el Yo no podrá nunca ser completado. Pero sí obtiene un conocimiento. Dice Villoro: “Por esa entrega, y sólo por ella, se apropia el ser pasado y oculto a quien se entrega” ⁷. Podemos considerar que a este acto de captación como dimensión de nuestro Ser, deberá preceder el cuidado amoroso.

Es en la transformación del indígena como proletariado, que podemos conocer “el horizonte de posibilidades; podrá ahora realizar aquellas que antaño quizá no realizara, podrá rechazar otras que quizá antes aceptara”⁸ . La negación como indio no es una negación definitiva, sino una recreación como existencia, como posibilidad permanente de lo inesperado. Es una acción de amor y no de omisión. Inmiscuyéndose en una actividad de pasión -el amor-, logrará el mestizo recuperarse a sí mismo, salvándose de su interior desgarramiento. Mientras tanto, el indigenismo hará de su destrucción un reconocimiento futuro del indio. Ambas cosas llevan su propio Ser.

Esta tarea, según Villoro, tiene como principal intención el reconocimiento del indigenismo en la sociedad. La destrucción de la diversidad de pueblos que componen un país no es más que una manifestación de algo más general, algo complementario que favorece su comprensión a partir de sus formas de vida. Pero además, debemos recordar que, al hablar sobre el indigenismo en México, en nuestra actualidad, habremos siempre de considerar que en México hay muchos Méxicos, no sólo en el aspecto económico, político, geográfico, sino también étnico y cultural.

⁶ Ibid, p 150-1.

⁷ Ibid, p 153.

⁸ Ibid, p 153.

La marginación del indígena es, sin duda, un problema que causa muchas polémicas. Habrá de tomarse en cuenta, por un lado, el reconocimiento de los derechos sociales, culturales y económicos de las comunidades indígenas, es decir, sus formas de vida. Por otra, integrarlos, no en el discurso filosófico, sino en la obra. Dentro de los propósitos de Villoro, está presente nuestra condición de eurocentristas; querer incorporar a los indígenas a la civilización. ¿Cómo habremos de ser universales, sin ser otros? Siendo otros, ¿podremos ser universales?

El reconocimiento a las comunidades indígenas mediante su negación, es algo cuestionable. Al hablar de indigenismo es necesario tener presentes tesis como la de Guillermo Bonfil Batalla:

La razón es simple y es una sola; los grupos sociales que han detentado el poder (político, económico, ideológico) desde la invasión europea hasta el día de hoy, afiliados por herencia o por circunstancias a la civilización occidental, han sostenido siempre proyectos históricos en los que no hay cabida para la civilización mesoamericana⁹.

Así, la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer. La pregunta que se halla en el aire la hace el mismo Bonfil Batalla: ¿cómo sería posible una coexistencia entre dos civilizaciones, dos modelos de sociedad y un solo futuro posible? El propio Bonfil apunta: “La conclusión, a mi ver, no puede ser otra que la de proponernos construir una nación plural, en la que la civilización mesoamericana, encarnada en gran diversidad de culturas, tenga el lugar que le corresponde y nos permita ver a occidente desde México”¹⁰.

⁹ Batalla, Bonfil. “México profundo”. Grijalbo, México, 2002, p 102.

¹⁰ Ibid, p 245.

JORGE PORTILLA

El pensamiento de Portilla se caracteriza por ser brillante. Capta “intuiciones rápidas y ejemplos sugerentes; estilo propio del ensayista nato y no del filósofo académico. El ensayo libre, cruzado de ideas iluminosas, perneado de pasión contenida, era su mejor medio de expresión. Y en ese género nos dejó páginas que habrán de recordarse”. Esta es la opinión de sus compañeros y compiladores que mejor conocieron la densidad de su discurso. De ahí que efectuaran una labor de edición para publicar su trabajo principal: *La fenomenología del relajo*, que escribió como miembro del Hiperión, pero se vio publicada hasta después de su muerte, en 1966.

Quizá sea Portilla el miembro del Grupo Hiperión que más en serio se tomó la tarea de situar a la filosofía en lo concreto. Si la filosofía del Hiperión buscaba esclarecer el mundo desde sus circunstancias para comprenderse en él, Portilla fue quien más claramente expresó la interrelación entre la reflexión filosófica y la circunstancia mexicana. Él tenía por meta: “sacar la filosofía a la calle (que es su lugar natural), despojándola en lo posible de la cáscara ‘técnica’ que a veces la encubre”¹. Por eso no es extraño que, en cierta forma, retome el fenómeno del relajo para comprender más favorablemente los rasgos esenciales de la condición humana y para penetrar en la estructura espiritual del pueblo mexicano.

Tal vez no extrañe tanto el uso del término “relajo” (asociado a la falta de seriedad y frivolidad), como la personalidad del propio Portilla, tan diferente y, hasta cierto punto, opuesta al relajo mismo.

¹ Portilla, Jorge. “Fenomenología del relajo”. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, Biblioteca Joven, p 15.

Las descripciones, apreciaciones y testimonios que hablan sobre la personalidad de este hiperión coinciden entre sí. Díaz Rounova comenta de la primera vez que trató con él:

De escasa estatura, las ropas grises, la frente amplia y con grandes entradas. Portilla me pareció al pronto un sacristán enfurecido. Era víctima de una hermosa voz de tenor, con registro medio, y el interés de su persona parecía centrarse en sus ojos, que tras sus lentes de aro de carey, a lo Huxley, relampagueaban como los del autorretrato de José Clemente Orozco. Era imprescindible e inquietante. [...] Portilla alcanzaba momentos de genialidad; vehemente en extremo y con un inmenso poder de persuasión, introdujo el Psicoanálisis entre los intelectuales. También se erigió en 'conciencia vigilante' de profesores, novelistas y poetas famosos. [...] Portilla habló mucho y escribió poco².

Otros autores* comentan que sufría problemas de carácter: “sufría de una aguda neurosis a la vez que gozaba de un innegable talento y penetración intelectual, así como de una excepcional capacidad intuitiva”.

El problema del mexicano le preocupó como a los demás integrantes del Hiperión, y tenía la misma intención de comprenderlo y desentrañarlo. Consideró a la fenomenología husserliana y el existencialismo, como los instrumentos más eficaces para el análisis nuestras circunstancias. Así lo demuestra en “La fenomenología del relajo”. Portilla comenta:

Permítaseme situar autobiográficamente el origen de estas investigaciones. [...] Es simple alcanzar, para mí mismo y para aquellos a quienes pudiera llegar a ser útil, la mayor lucidez posible, acercadle tema. Pertenezco a una generación cuyos mejores representantes vivieron durante muchos años en un ambiente de la más insoportable y ruidosa irresponsabilidad que pueda imaginarse, a pesar de lo cual no vacilo en calificarlos como los mejores representantes de esa generación. [...] Confieso, por otra parte, que no podría establecer un nexo necesario o claramente visible entre estos hechos. En todo caso trato de comprender algo que me llamó la atención cada vez más, a medida que fue haciéndose evidente la frustración que sufrían los que con tanta insistencia lo exhibían ante mis ojos. La

² Díaz Rounova, Oswaldo. “Los existencialistas mexicanos”, p 162.

* Véase: Oriol Anguera y Vargas Arreola. “El mexicano, raíces de la mexicanidad”, p153.

conciencia de los hechos mismos apuntaba ya hacia una posible filosofía del relajo, por chistosa que resulte esta expresión³.

Según Portilla, lo anterior nos lleva a considerar un análisis donde las estructuras del Yo no son alcanzables por una intuición directa: es probable que tampoco lo sean las estructuras esenciales de un espíritu nacional. En consecuencia, sólo es posible en la visión de estados y acciones. Al examinar algún aspecto específico del carácter nacional -que bien podría ser “el relajo”-, pueden comprenderse rasgos esenciales de la condición humana.

En esencia, el relajo manifiesta, para Portilla, los actos de la más diversa índole. Pueden variar: desde el gesto más imperceptible del rostro hasta la formación de posiciones perfectamente coherentes y racionales, pasando por actividades corporales, palabras, gritos, ruido, etc. Tal es el estar en el mundo. El relajo es “como la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas”⁴. El valor se da en la vida cotidiana y se entiende, dice Portilla, “en la conciencia espontánea, independiente de su cualidad ontológica o metafísica y de las reacciones *a priori* que puede establecer entre los valores mismos: jerarquía, subordinación, relación de polaridad o de fundamento entre unas y otros”⁵. Para Portilla, el valor no es una idealización platónica, sino algo más simple, como la tarea de vivir. Llenan un hueco en el centro de mi existencia, puesto que el valor se encuentra en el seno mismo del mundo que me rodea y organiza las cosas. Nuestros actos se ordenan hacia la realización de algún valor. “El valor depende siempre de la libertad, surge justamente a partir de ella, o mejor dicho, la libertad es un perpetuo surgimiento hacia el valor”⁶.

La libertad no puede ser apresada en una fórmula, sino que es algo que se da en la experiencia humana. La experiencia donde la libertad se deja ver con mayor

³ Portilla, Jorge, op cit, p14-5.

⁴ Ibid, p 25.

⁵ Ibid, p 31.

⁶ Ibid, p 33.

precisión es, por ejemplo, la responsabilidad. La libertad es ese tránsito de un paso exterior a lo interior. Pero, para Portilla, todo esto va encaminado a un fin:

a la trascendencia, un rasgo esencial del ser del hombre, quedaría postulado el sentido de su existencia como una secuencia de liberaciones sucesivas, y el transcurso de la existencia personal podría concebirse como la historia de una libertad en marcha hacia su liberación y, por lo tanto, hacia su humanización⁷ .

En la ironía y el humor, Portilla nos muestra la insuperable trascendencia del valor y la libertad. Valor y Ser no parecen poder unirse nunca de manera definitiva; siempre quedan más allá de sus apariciones posibles, no se agotan nunca en ninguna realización. La trascendencia del valor hace posible la ironía, que no es sino la forma de conciencia que la hace patente cuando alguien pretende constituirse en encarnación plena de algún valor. Lo trascendido por el humor es la existencia en su totalidad; aquello hacia lo cual trasciende el movimiento del humanista, es la apertura de la libertad. La ironía y el humor son negaciones que afirman una libertad como positividad.

Por otra parte, si el relajo es la suspensión de la serenidad frente al valor propuesto, entonces debería ser un movimiento auto-destructivo. El hombre que provoca el relajo es un *relajiento*, símbolo de la banalidad: no “garantiza” nada, es destrucción simbólica del futuro. Sin embargo, el relajo posee también un sentido moral, puesto que, considera Portilla:

Sabotea la libertad, en tanto que la ironía y el humor, modalidades de la libertad subjetiva, aclaran los caminos de la acción. [...] Las tres actitudes, en cierto sentido, respuestas a una circunstancias humana en la que va en juego de alguna manera un valor⁸ .

⁷ Ibid, p 61.

⁸ Ibid, p 85.

El relajo es una posibilidad de la libertad, un acto de liberación. El hombre de relajo niega el valor en su interior, y con ello se libera de toda tensión interna. Es sólo la unidad abstracta y estática de una negación pura y simple, sin salidas, sin moralidad, sin perspectivas al futuro: está condenado a la singularidad, lo mismo que su esencial contrafigura el *apretado*.

El apretado es la contrafigura del relajiento; es el hombre donde se condensa la seriedad, la elegancia, el buen gusto inglés; es “una masa compacta de valor, se vive a sí mismo por dentro como un denso volumen de ‘ser’ valioso, como un haz de propiedades valiosas, concebidas sobre el modelo de las propiedades de una cosa”⁹ . El concebirse como cosa valiosa por dentro, como cosa y no como persona, resulta tan negativo, tan singular, como carente de libertad, igual que el relajiento. Porque su mundo es exclusivo de los apretados, donde “tiene que añadirse también la ostentación, la apariencia, para cerrar el juego de reflejos que instauro el apretado en su mundo propio: mundo de negaciones fundado en una afirmación falsa [...] de suprema exclusividad, el supuesto valor encarnado ha desaparecido”¹⁰ . El apretado juzga que el que posee, es; el que no posee, no es. A mayor apariencia, mayor distinción: “se instauro en el mundo como ser valioso, lleva implícita una negación de la libertad de los otros, condenados a no ser valiosos”¹¹ . El apretado es, en resumen, el esclavo de las apariencias y esclavo de los demás. Para captarse como valioso y tenerse por inteligente, el apretado deberá buscar el reconocimiento de ‘su’ valor como valor ser. Aquí, el fundamento de la existencia del mundo de las cosas y las relaciones humanas, surge en la relación con los demás. Para Sartre, así como para Portilla, el Ser es un Ser para otro. Alguien se convierte en objeto ahí donde el apretado necesita ser apretado y como tal reconocido. En Sartre, el hombre no es esencia fija; es aquello que proyecta ser en él.

⁹ Ibid, p 88.

¹⁰ Ibid, p 91-2.

¹¹ Ibid, p 92-3.

¿Cómo se traduce todo esto a nuestra realidad y al problema del mexicano? Si nosotros, como mexicanos, aspiramos a ser una auténtica comunidad, debemos superar, en un primer paso, las acciones que imposibilitan esa labor. Por ejemplo, tendríamos que dejar de ser “relajientos” y “apretados” –entendido, esto, como dos libertades negativas-. “En ambas actividades hay una negación de la comunidad. Una y otra disuelven la comunidad, que sólo puede fundirse en un valor trascendental a sus miembros”¹² .

Un segundo paso sería el superar la fragilidad de nuestros horizontes de comunidad (la mordida, el regateo, la casa chica, etc.). Ello demuestra que el mexicano no vive su Ser, sino las afecciones de lo accidental. Lo accidental es entendido por Portilla como “la inseguridad para reafirmar los auténticos valores de nuestra nacionalidad y para dejar de creer que somos la mirada ajena del extranjero”¹³ .

El análisis de Jorge Portilla en su *Fenomenología del Relajo* es un intento de interrelación entre cultura y filosofía. Para este hiperión, la comunidad mexicana dependerá de que escojamos nuestro mundo. Es así como las viejas tesis existencialistas salen a la vista. Portilla describe la existencia a través de las formas de la experiencia humana efectiva. El hombre no es esencia fija, sino aquello que proyecta ser. Superando aquellas determinaciones que afectan nuestro carácter nacional, el hombre llega a ser libre. La libertad se funda en la estructura esencial de la existencia humana.

La estructura existencial planteada por Portilla es “la comunidad verdadera [que] no se da sino en un nosotros que es un ‘nosotros dos’, un ‘tú’ y ‘yo’ entre los cuales

¹² Ibid, p 94.

¹³ Ibid, p 124.

la relación es inmediata, sin interposición de ningún esquema previo, ningún juego de conceptos y ninguna imagen”¹⁴ . Más que descubrir o describir al mexicano, Portilla considera más necesario fundamentar a un buen mexicano que aspire a una comunidad perfecta -entendida como aquella en la que un “nosotros” resulte de las relaciones personales en un escala de lo particular a lo más general-, que es el destino como nación. Por eso, dice Portilla, el espíritu no lo llevamos dentro como la sangre, sino que estamos en él como estamos en el aire.

EMILIO URANGA

Emilio Uranga nació el 25 de agosto de 1921 y murió el 31 de octubre de 1988. Su obra ha sido publicada por el gobierno en años recientes (*Astucias Literarias, ¿De*

¹⁴ Ibid, p 135.

quién es la Filosofía?, *Análisis del Ser del Mexicano y Ensayos*). También se publicó *El Instante*, en una edición de Jorge Olmos Fuentes (1991).

Hablar de la vida de Uranga y de su obra, es hablar, ya de por sí, de gran parte de la filosofía mexicana. Al que se asoma y se interesa en su biografía, le rodea de inmediato un sentimiento de profundo respeto y nostalgia. De los muchos dones intelectuales exaltados por Rafael Corrales en la presentación de *El análisis del Ser del Mexicano*, están “la agudeza, la intuición, la curiosidad erudita; su espíritu analítico, su incansable capacidad de estudio de varias disciplinas, el talento literario y manejo del lenguaje”¹. Muchos de quienes estuvieron cerca de Uranga compartirían esta opinión. Pero dentro de esa suma de cualidades, está también la otra personalidad: su mal genio. Uranga era un hombre contradictorio. Eusebio Castro comenta: “Un amigo común me presentó a un joven de mediana estatura, delgado, nervioso, de frente amplia, de mirada rápida, con sonrisa entre festiva, irónica y burlona. Ese joven era Emilio Uranga”². Otro testimonio de la personalidad de Uranga, que coincide con los dos anteriores, es el de Díaz Ruanova:

Era de regular estatura, más bien frágil. [...] Llevaba uno de esos trajes grises de anchos hombros, a la moda de entonces, que adelgazaban mucho el semblante de los jóvenes. Tenía la traza de un muchacho travieso y hablaba aprisa y con una entonación de familia o de barrio. Atropellaba un poco las vocales con ríspida voz [...] Sus manos nerviosas acudían al cigarro y corregían el nudo de su corbata o la posición de sus lentes de intelectual³.

Todas estas opiniones tienen algo en común: afirman que todos los hiperiones fueron talentosos, pero que el integrante más destacado del grupo era Emilio Uranga. Algunos estudios identifican únicamente a Uranga con la filosofía del mexicano. Cabría preguntar por qué cobró tanta distinción y notoriedad, tanto en

¹ Véase: la presentación a Uranga, Emilio. “Análisis del ser del mexicano”.ED. UAG, México, 1990, p 7.

² Castro, Eusebio.”Vida y trama filosófica (1940-1946)”. UNAM, México, 1989, p 162.

³ Díaz Ruanova, Oswaldo.” Los existencialistas mexicanos”, p182-3.

su momento como en la posterioridad de la filosofía mexicana. Acaso buena parte de la explicación provenga de su personalidad. De esto da cuenta Eusebio Castro, al comentar que, con motivo del homenaje a Samuel Ramos en la Facultad de Filosofía, Uranga dijo lo siguiente: “Tengo que decir que Ramos no fue buen profesor, ni filósofo, ni nada”⁴. Este hecho, como otros semejantes, según Eusebio Castro, podrían interpretarse como actos de rebeldía, productos de esta personalidad de “filósofo apresurado, temperamental, frenado, inhibido, desviado de la filosofía por razones, motivos, además de los internos propios, por los externos de grupo, de las circunstancias”⁵. Todo ello dio a Uranga la fama de “genio de mal genio”. En la preparatoria fue un estudiante destacado y en la Facultad se dio pronto a conocer. Uranga obtuvo el primer premio de un concurso de ensayo, con un texto sobre Antonio Caso. Sin embargo, la rebeldía lo hizo no avanzar más en los medios*.

La principal obra de Uranga es *El Análisis del Ser del Mexicano*, aparecida por vez primera en la colección “México y lo mexicano”, de Porrúa y Obregón, en 1952**.

Su aparición coincidió con el final del Grupo Hiperión (1953). Ponía, por tanto, punto final a la filosofía del mexicano “inscrita en una tradición de pensamiento que pretende dar cuenta del mundo a partir del Yo, de la raza, del carácter, del estilo de vida, o como se le quiera llamar al término subjetivo desde el cual se intentara iluminar la realidad”⁶. Al menos eso hace pensar Uranga, quien se sentía comprometido a poner fin al tema. Así lo confiesa en un ensayo de 1960: “Por

⁴ Castro, Eusebio, op cit, p 114.

⁵ Ibid, p 167.

* Por ejemplo, considera Eusebio Castro en “Vida y trama filosófica (1940-1946)”, que la actitud de Uranga frente a su maestro Gaos recuerda la actitud de Samuel Ramos frente a su maestro Antonio Caso. Por eso, fue segregado, y se fue por otros vericuetos, malográndose en gran parte en cuanto a la filosofía. Así, llega afirmar castro: si hubiera sido “fiel” (Uranga) a Gaos y al grupo, quizá Gaos habría aplicado a Uranga lo que aplico a Leopoldo Zea: “usted, Zea, el mayor éxito de mi vida como profesor... si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle” Concluye Eusebio Castro: porque Uranga tenía más pintada de filósofo que el investigador del positivismo y de las ideas, Zea. Porque Gaos, entre lo sistemático y lo histórico, prefería lo histórico. P 111.

** Sin embargo, Yo tomo de referencia la editada en 1990. Por el Gobierno de Guanajuato.

⁶ Uranga, Emilio, op cit, p 156.

fortuna, hemos dado con ese sujeto, no se nos ha escapado de las manos como si se tratara de un pájaro místico e inasible, y después este punto de vista no podemos considerarnos defraudados”. Y agrega Uranga: “ese ser surgido primordialmente de los forcejeos de nuestra revolución mexicana, llevando a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente se vive como mexicano, lo que cada mexicano siente como su estilo peculiar de vida”⁷.

Uranga cree que debemos considerar una observación antes de empezar este análisis: “Hemos dicho antes que el interés por el tema del mexicano nos parece ser una consecuencia del movimiento historicista, [...] El análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica”⁸. Pero Uranga no considera necesario buscar al Ser del mexicano en un análisis histórico, porque no todas las investigaciones sobre el mexicano se hallan al mismo nivel. “La historia tiene que decir, si no la última, por lo menos la penúltima palabra respecto del ser mexicano”⁹. Y agrega: “El ser del hombre es de tal índole que exige la historia, que da la condición de posibilidad a la historia. La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos”¹⁰.

Uranga considera que un análisis del mexicano, deberá justificarse en un lenguaje del ser, y hablar del ser es hacer ontología. Mientras no se hable en estos términos, el habla resbala y se queda en apariencias. Dice Uranga: “Si se tratara sólo de expresar y no de apresar conceptualmente lo mexicano, hubiera bastado con aducir testimonios literarios, populares, pictóricos y musicales de característico “color” mexicano”¹¹.

⁷ Ibid, p 166-7.

⁸ Ibid, p 51.

⁹ Ibid, p 52.

¹⁰ Ibid, p 53.

¹¹ Uranga, Emilio. “Notas para un estudio del mexicano”. Cuadernos Americanos, México, 1951, Mayo-Junio. V. 57, Num. 3. p 114-5.

La búsqueda del Ser del mexicano deberá fundamentarse en principios filosóficos, entendiendo a la filosofía como definición de un conocimiento de las causas y principios últimos. Hacer filosofía del mexicano es hacer filosofía universalmente humana. Dentro de la filosofía del mexicano está, necesariamente, el tener un conocimiento filosófico; hacer otra cosa es quedarse en los aledaños, a la entrada del tema. Dice Uranga:

no se diga su respuesta. Muchos sucumben a la ilusión de haber dado con ese proyecto cuando muestran cómo un factor elegido por ellos se realiza en todas las conductas del mexicano que se toman como típicas [...] El problema no reside en ir de la periferia al centro, sino al contrario, del centro a la periferia¹².

No es intención de Uranga llegar a mostrarnos cuál es nuestro modo de ser, sino que intenta ir más allá de lo que se ha dicho y hecho, demostrando los errores de un verdadero análisis. Su intención primera es encontrar este ser, implementar la transformaciones de índole moral, social y religiosa con ese Ser nuevo. Lo cual, considera Uranga, es un llamado al ser del mexicano. “No quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que su estilo de vivir tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de ‘deshumanizarse’. No vayamos a ahogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano”¹³.

Esta tendencia universalista es distintiva de la filosofía de lo mexicano del Grupo Hiperión. Deja superada aquellas interpretaciones o críticas simplistas, de afirmar que la filosofía del mexicano estaba justificando o inspirando un chovinismo popular.

Lo anterior puede resumirse como una búsqueda del análisis originado en la estructura caracterológica del mexicano. Lo ontológicamente necesario, si se

¹² Ibid, p 119.

¹³ Ibid, 126.

quiere hablar del mexicano, debe entenderse en estos términos; es decir, la psicología de lo mexicano, de Ramos y otros autores, no son filosofías del mexicano para Uranga.

Una vez limpio de ambigüedades el terreno filosófico, deberá responder Uranga directamente a la pregunta más básica: ¿qué es el mexicano? Su respuesta será aquella que, dentro de una hipótesis de trabajo, es más adecuada para explicar la realidad mexicana: “aquella que explicara más satisfactoriamente el mayor número posible de hechos”¹⁴. Uranga encuentra dos categorías fundamentales en la explicación del ser del mexicano: *accidente* e *insuficiencia*. Afirma que el ser del mexicano es un ser accidental; su insuficiencia es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo eso. Las propiedades que Uranga confiere a ambas categorías, son resultado de una inversión valorativa dentro de la tradición filosófica occidental * : hablamos de sustancialidad cuando hay una esencia. Ser sustancial es ser autosuficiente, tener fundamentos propios, no ser dependiente de otro. Por el contrario, el ser accidental es no ser autosuficiente, no tener en sí su fundamento. La sustancia es plenitud; el accidente es carencia. Para Uranga, el ser del mexicano no es un ser sustancial, determinado, sino accidental. Si caemos en la idea de ser algo ya dado, nunca podremos reconocernos y construir lo humano como mexicano. Dice Uranga:

¹⁴ Uranga, Emilio. “Análisis del ser del mexicano”. P 91.

* Uranga, considera que casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Ser es ser sustancial, como ser genuino hay que citar a la sustancia, puesto que el accidente es una “sombra” de ser, un “quasi-ser”. Es cierto que la tradición escolástica habla del “ser” como de un “trascendental” , con lo que significa que está por encima de la sustancia y del accidente. Pero el “Ser” propiamente, pese a lo dicho, es tomado por esta tradición como el “Ente supremo”, más que sustancial, suprasustancial, pero por eminencia, con lo cual se viene a decir que, para obtenerlo, prolongamos hasta su límite la noción misma de sustancia; la aseidad, es así, “sustancialidad sustante”, quintaesencia de sustancia. El hombre, a su vez, figura como “criatura”, pero “sustancial” también, como su Creador. Por todos lados vemos, pues, afirmarse la radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental. El hombre es en esta línea de acontecer histórico “ser para la sustancia”, ser que tiene que hacerse sustancial. En dirección justamente inversa definimos al ser del mexicano. (p57-8.)

Toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia, hubimos de sufrir justamente una desvalorización por no asemejarnos al “hombre” europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como “humana” toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la “dignidad” humana¹⁵.

Uranga retoma planteamientos heideggerianos relativos a la idea de “hombre” como “ser en el mundo”. Su existencia no está justificada de antemano, sino que está siempre por hacer. Dice Uranga: “él debe responder por ella, asumirla y recibirla como una carga o tarea que debe cumplir”. En consecuencia, “el ser del hombre tiene que hacerse o aparecer como una tarea. [...] Mi ser es un tener que ser mi ser”.¹⁶ Es el problema de la existencia como accidente. Y añade Uranga:

Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidades del accidente mismo. Lo inauténtico sería, en este caso, pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando ‘no soporta ya más’, su originaria constitución¹⁷.

Al no tener fundamento ni justificación predeterminado, siempre está en peligro su presencia en el mundo. Sus posibilidades existenciales no son algo que pueda evadir, como tampoco se puede vivir o morir por otro, ni evadir ni ocultar su “accidentalidad” o “insustancialidad”, su estado de fragilidad constante. “La fragilidad es la cualidad de ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica”¹⁸.

Hasta este momento, podemos traducir todo lo anterior diciendo que el mexicano no es un ser que esté proporcionado de antemano y tenga sólo que complacerse

¹⁵ Ibid, p 62.

¹⁶ Ibid, p 58.

¹⁷ Ibid, p 59.

¹⁸ Uranga, Emilio. “Ensayo de una ontología del mexicano”. Cuadernos Americanos, México, 1949, Marzo-Abril, V.24. N. 2, p 136.

en conocerlo, apropiárselo y exhibirlo, como lo han hecho otros. Hasta cierto punto, se ha querido creer que el mexicano tiene una esencia fija, inmutable, plena y acabada, pero ello sería *cosificarlo*. Uranga cree que “nuestro ser no es una esencia privadísima que nos acerca de lo humano restante y nos dota de una condición insustituible, sino por el contrario, es una “esencia” común que nos une y acerca a lo humano”¹⁹ .

El planteamiento ontológico de Uranga intenta oponerse a la idea occidental de que posee una “sustancia”. Se trata de romper con la tradición, lo que implica proponer ver la verdadera desnudez ontológica del mexicano, que permita no sólo contemplarlo, sino la transformación de su “objeto” para valorarlo y revelarlo. “Se trata, en verdad, de poner nuevamente al desnudo lo humano y limpiarlo de las sedimentaciones que la historia consagra, por lo pronto, como eternas y permanentes”²⁰. Debemos concebir al mexicano por sí mismo y no por los cristales valorativos de la cultura Occidental. Al mismo tiempo, los aspectos negativos que han “puesto de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etc.) deben concebirse como accidentes ‘en el fondo’, en su base”²¹. En otras palabras, estos comportamientos del mexicano, están fundados en la accidentalidad e insuficiencia, y por eso, debe crear constantemente proyectos de existencia en los que muestre su modo de humanizarse. Mientras tanto, dice Uranga, “la inferioridad es una insuficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una dimensión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad”²².

¹⁹ Uranga, Emilio. “Análisis del ser del mexicano”. P 77.

²⁰ Ibid, p 74.

²¹ Ibid, p 72.

²² Uranga, Emilio, “Ensayo de una ontología del mexicano”, p 148.

A Uranga no le importa sólo la descripción de un modo de ser, atendiendo lo que es o ha sido, sino a lo que tiene que ser: un proyecto de vida que es una transformación “abierto sobre la cual pueda levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones, con el impulso generoso de que lo humano realmente general y lo particular pueden encontrar en aquel tipo de ser accidental su constante más legítima”²³.

Ahora bien, Uranga va de la ontología del mexicano a la del hombre en general, considerando a la noción del ser mexicano como no ajena a una manera humana de ser. Uranga, muy positivamente, aspira a lo universal por el lado humano. Es en el modo de ser del mexicano donde se expresan los modos de ser del hombre en general. La originalidad de las experiencias vividas por el mexicano permite replantear, desde su base, el sentido general del humanismo. “No conviene partir de una definición del hombre en general para iluminar con esta idea el hombre particular que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre”²⁴. Con esta reinversión, si antes “lo que propusieron propios y extraños desde la conquista fue europeizar a los mexicanos”, lo que propuso Uranga, en 1952, fue “mexicanizar a la humanidad”²⁵. Sin embargo, quedan muchas interrogantes por responder en torno a esta acción.

Lo primero que debemos intentar esclarecer sobre el análisis del mexicano que hace Uranga, es el propio concepto de *mexicano*. ¿Cómo entender al mexicano si adquiere un sentido distinto al común? Por ejemplo: “el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano”. Esto lo había ya asegurado Uranga en un principio, pero no habla de

²³ Uranga, Emilio, “Análisis del ser del mexicano”, p 74.

²⁴ Ibid, p 89.

²⁵ Hurtado, Guillermo “El hiperión (antología)”, p XXII.

lo mexicano, sino de lo humano que hay en lo mexicano. Esta definición de lo “humano” del “mexicano”, puede malinterpretarse o confundir. Villoro se pregunta ¿qué es ese “mexicano” del que habla Uranga? ¿Se trata del habitante de la meseta o de la costa, del contemporáneo o del pasado, de una clase social o de otra? Concluye Villoro diciendo: “En realidad ‘mexicano’ no significa la pertenencia a una nacionalidad, no es un concepto jurídico o sociológico, se refiere a una modalidad de hombres, que formarían un conjunto de fronteras imprecisas, que comparten una manera de sentir y ver el mundo, esto es, una cultura”²⁶. Este modo de interpretar al mexicano, de no tener nacionalidad, ni pertenecer a lo concreto, debe entenderse como lo accidental.

Aquí está la confusión del mexicano como ser que no es hombre, y la negación del ser del hombre en general (europeo). Esto conlleva una clara contradicción, de igual manera que hace resaltar, Abelardo Villegas, que “las categorías y conceptos obtenidos del análisis de ser accidental del mexicano pertenecen al ser intemporal (en el sentido) de algo temporal, como lo es a todas luces el mexicano”²⁷. Para Villegas, negando al ser del hombre en general (europeo), la ontología del mexicano se disuelve en un análisis histórico. Por lo tanto, hablar en términos de ser, sería mera especulación filosófica sobre lo mexicano. Por otro lado, Villegas llega a la misma conclusión de Villoro, al considerar que el análisis del mexicano de Uranga deberá interpretarse en otros términos, fuera del ámbito ontológico y más cercano a la filosofía de la cultura. En este sentido, dice Villoro: “Creo que al captar el sentimiento de accidentalidad, Uranga acertó con un rasgo de la cultura mexicana, mucho más profundo”²⁸.

Hemos encontrado, así, una aparente definición del mexicano como accidentalidad, lo que define su autenticidad. Cuando se aleja de esta

²⁶ Véase: del prologo “Análisis del ser del mexicano”, en que villoro señala lo anterior. P 17.

²⁷ Villegas, Abelardo. “La filosofía del mexicano”, p 185.

²⁸ Villoro, Luis, del prologo del “Análisis del ser del mexicano”, p 18.

accidentalidad, cae en la inautenticidad; cuando es consecuente de ella, se mantiene en la autenticidad. Para llegar a estas conclusiones, han sido importantes las críticas de Villegas y Villoro, que cuestionan la accidentalidad del mexicano. A partir de la accidentalidad, de no estar determinado, se busca un proyecto de vida más auténtico, un proyecto liberador de la inferioridad.

El propio Ramos elogia a Uranga en este sentido: "Su ensayo es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad, haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia"²⁹. Sin embargo, frente a este reconocimiento y sugerencia de ser sustituido el complejo de inferioridad por el concepto de insuficiencia, se encuentra la misma observación en cuanto a oscuridad de términos. Ante lo cual opina Ramos: "En efecto, una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía"³⁰.

Damos por concluida la exposición sobre los hiperiones: Zea, Guerra, Villoro, Portilla y Uranga, pero aún queda por dar una definición general, como grupo y no de cada integrante en especial, como lo hemos venido haciendo. Ahora debemos preguntarnos si realmente lograron sus objetivos. ¿Han esclarecido su objeto de estudio? ¿Qué es el mexicano? ¿Es posible hablar de una filosofía de lo mexicano? Una respuesta afirmativa a esta última pregunta, implicaría que fue posible alcanzar la universalidad a través de los análisis que cada uno de los hiperiones hizo sobre la realidad mexicana.

²⁹ Ramos, Samuel." En torno a las ideas sobre el mexicano". Cuadernos Americanos, México, 1951, Mayo- Junio. V 57, Num. 3. p 112.

³⁰ Ibid, p 113.

CONCLUSIONES.

Considero a la filosofía el más alto tribunal de la razón. La actividad filosófica es una actividad teórica con pretensiones de validez universal y de fundamento objetivo. La filosofía, en Grecia, comienza a reflexionar sobre el problema del ser, el principio de las cosas.

El Grupo Hiperión, por su parte, reflexiona sobre las posibilidades de una filosofía que responda a la pregunta por el ser del mexicano. Esta pregunta obliga a definir el concepto del ser mexicano en general.

Cuando se habla del mexicano como un ser desconfiado, egoísta, acomplejado, resentido, hipócrita, impulsivo, pelado, relajado, accidental, etc., se pretende que estas formas de ser del mexicano son exclusivas del mexicano. Pero no puede haber una diferencia tan marcada entre el “ser del mexicano” y el “ser del hombre” que no pueda pertenecer la primera a la segunda. Ello significa que se trata de verdades relativas a circunstancias, que distan de poseer validez universal y fundamento objetivo.

Al no haber verdades de validez universal, sino sólo circunstancial, es posible elaborar una filosofía de lo mexicano. Villegas opina: “el presupuesto básico de esta filosofía del mexicano es la convicción de que toda verdad filosófica es una verdad histórica. Si el mexicano es un ente histórico como hombre que es, bien puede hablarse de una filosofía de lo mexicano”.¹

No podemos hablar de una filosofía en el sentido estricto de la palabra. Es una filosofía en tanto historicidad humana: deberá ser objetiva, comunicable. “Esta

¹ Villegas, Abelardo. “La filosofía de lo mexicano”, UNAM, México, 1993, p 215.

verdad no puede ser pura perspectiva, tiene que poseer una estructura tal que haga posible dicha objetividad”.²

La actividad del Hiperión constó en elaborar una filosofía de la cultura; la del mexicano, de acuerdo a la interpretación y comprensión de algunos rasgos particulares de su existencia.

Pensar que la mexicanidad pueda sintetizarse en una esencia, y verse como unidad profunda que compartan todos los mexicanos, más allá de los procesos y diferencias geográficas, religiosas, históricas, políticas, económico, cultural, etc., es imposible. José Gaos apunta al respecto:

Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérselo más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal implica qué es un mexicano, o estar viendo la esencia del mexicano¹.

Al tratar de definir y dar respuesta a la supuesta esencia del mexicano, algunos integrantes del Grupo Hiperión, no encontraron argumentos suficientes para disolver la “aporía de la esencia del hecho ejemplar”. José Gaos habría de criticar, más tarde, a los integrantes del Grupo por haber pretendido edificar una filosofía del mexicano:

Pues sería del mexicano, mientras no se atreva a ser de Leopoldo Zea, de Emilio Uranga..., y si se atreviera a ser esto, esto de veras sería de Leopoldo Zea, de Emilio Uranga..., pero no filosofía, sino paradójico soliloquio inefable de cada uno de estos acerca de sí mismo⁴.

No aportaron elementos epistemológicos nuevos con respecto a “obtener un conocimiento de uno mismo en la búsqueda de la autoconciencia y del propio pueblo”.

² Ibid, p. 222.

¹ Gaos, José. “En torno a la filosofía mexicana”, Alianza Editorial, 1980, p 85.

⁴ Ibid, p. 93.

No es posible desenmascarar y exponer lo supuestamente mexicano como tal; es falaz e ilusoria la idea de lo esencialmente mexicano. Lo que existe, y no es posible descartar, es la idea -por más desagradable que nos parezca - que lo mexicano es también lo folklórico, lo costumbrista, lo pintoresco. En cierto sentido, es igual que lo histórico, lo religioso, lo político, etc. Somos humanos antes que mexicanos. El ser del mexicano, como el de otro cualquiera, no es definible *a priori*. Lo que existe es la muy humana inquietud de sentirnos siempre diferentes -desde lo superficial hasta buscar demostrar una cosa: la necesidad de orientar nuestra identidad algunas veces por medio de estereotipos tan comunes y cuestionables. Por ejemplo, ¿es realmente lo nacional la manifestación artística que da como resultado la expresión de una cultura popular? Es la representación de doce jugadores de fútbol que representan una selección mexicana, o un director de cine que representa a México en el extranjero, y se cree que si pierde él, pierde México...

Abordemos otro de los objetivos del Grupo Hiperión, y veamos si lo consiguieron: “actualizar la filosofía en México”* .

Este objetivo debe interpretarse más allá de la incorporación del existencialismo y la fenomenología en la solución de la problemática del mexicano. Al respecto, el Grupo propuso reflexiones que pueden ser consideradas como propiamente filosóficas, en tanto ayudan a conocer nuestra circunstancia mexicana. Plantearon alternativas de solución a nuestros problemas para poder moldear, de acuerdo a ellas, lo que ha de convertirse en una verdadera reflexión de nuestra historia.

Lo importante es ver si durante el breve tiempo de existencia como grupo, sus integrantes lograron el propósito de crear ellos mismos una filosofía mexicana. Tal

* De acuerdo con el testimonio de Ricardo Guerra en “Una historia del hiperión” Los Universitarios, Num. 18, México, Octubre de 1984, p 15.

cosa supone el surgimiento de una tradición, en la medida en que surjan investigaciones historiográficas que rescaten obras de autores mexicanos; en la medida en que se le dé continuidad a problemas concretos mexicanos, y se creé una historia de la filosofía mexicana y latinoamericana.

Después de la labor del Grupo Hiperión, relativamente no se han visto grandes cambios en torno a la filosofía mexicana. Gabriel Vargas Lozano, comenta:

No existe, hasta ahora, una historia de la filosofía mexicana (y por cierto, tampoco latinoamericana) seria y rigurosa expuesta, es un síntoma inequívoco del abandono. En los planes de estudio de las licenciaturas en filosofía, la historia de la filosofía figura poco y por lo general, se imparte en forma tradicional y con un interés exclusivamente arqueológico⁵.

El Grupo Hiperión no logró actualizar la filosofía en México. No existió, propiamente, investigación de este tipo: sólo parcialmente animaron, rescataron, nuestras propias reflexiones y filosofía. “Lograron alcanzar transformaciones religiosas, psicológicas, morales, sociales, religiosas, políticas y orientar la educación, la cultura”.*

La actividad del Grupo siempre tuvo como intención primordial proponer alternativas de solución a nuestros propios problemas; conocernos para liberarnos (es decir, como posibilidad de libertad transformadora). Sobre este hecho, José Gaos dice:

El método de la filosofía del mexicano debe ser la actividad teórico-práctica, eidético-existencial, de planteamiento y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana actual. Superfluo añadir que semejante método no será plenamente real en la sola teoría de tal actividad, sino sólo en la práctica misma de ésta. Y únicamente en la plena realidad de semejante método puede el “existencialismo” ser una filosofía consistente *qua* tal filosofía, no simplemente en pensar el mundo, sino también en transformarlo⁶.

⁵ Vargas Lozano, Gabriel. “Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos. Ideas mexicanas, México, 2005, p 23.

* De acuerdo con el testimonio de Ricardo Guerra, “ Una historia del hiperión”, pp 15-17.

⁶ Gaos, José, op cit, p 101.

El surgimiento del Grupo Hiperión, “no se forma en torno al problema de lo mexicano, sino a actualizar la filosofía de México”. Deseaba cambiar, liberar la circunstancia mexicana, de un origen que se encuentra en la historia de México y la estructura del mexicano.

La situación económica, política, social, y cultural a través de la historia esta llena de fracaso, desconcierto, desilusión y desencanto, Ricardo Guerra dice:

Quando surgimos como Hiperión a fines de los cuarenta, seguían en lo fundamental siendo la situación que podríamos calificar de colonia, es decir, México seguía escondido entre minoría que tiene nivel cultural, social, económico viviendo situaciones de pobreza e incluso Miseria. Esto crea un clima especial en el país; no se puede vivir como país integrado⁷ .

A partir de este antecedente, realmente lograron transformar el panorama de una búsqueda de alternativas a través de una mejor comprensión de México y del mexicano. Sus elucidaciones fenomenológicas dieron resultados favorables, en el sentido de la existencia de poder determinar la estructura ontológica del mexicano, ayudaran a superar la problemática planteada de México y del mexicano, si bien, no completamente. No fue posible, por ejemplo, ver transformaciones de índole religiosa. No modificaron tampoco la estructura del Estado mexicano dentro de un modelo político alternativo, cuyo objetivo fuera mejorar la situación económica del mexicano.

A pesar de ello, dentro del Grupo Hiperión hubo propuestas interpretativas parciales que permitieron, hasta cierto punto, disipar ideas erróneas acerca del mexicano. Un caso es la superación de la idea del complejo de inferioridad. Emilio Uranga propuso como alternativa, la idea de que la insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente, sólo eso. Otro ejemplo es el de Jorge

⁷ Guerra, Ricardo, op cit, 15.

Portilla, el fenomenólogo del relajo, quien, mediante la connotación negativa de este hecho, nos exhorta a cobrar conciencia de nosotros mismos.

Cabría preguntar cuál es la aportación del Grupo Hiperión a la filosofía mexicana. En la medida en que se analizó lo mejor posible el objeto de estudio -el problema de México y del mexicano-, se puede considerar que cumplió con sus objetivos satisfactoriamente. De acuerdo con la confesión de Ricardo Guerra;

Sostener una serie de tesis o concepciones más o menos valiosas, más o menos validas -en última instancia sumamente teóricas y generales- que podían ser instrumentos útiles, pero no correspondían de ninguna manera a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la Historia de México y del país en ese momento⁸.

De acuerdo a lo anterior, queda muy claro que el Grupo Hiperón no pudo lograr sus objetivos: no lograron conformar un sistema filosófico o de desarrollo social.

Pero, a pesar de esto, indirectamente confirieron un impulso a la reflexión sobre nuestra realidad, revalorando e impulsando el rescate de una filosofía mexicana que tuviera como base la reflexión sobre las necesidades de nuestra sociedad. Hablar de un filosofar propio es hablar de problemas que afrontan nuestros pueblos.

Es innegable, nos parece, que la labor que realizo el grupo en pro de nuestra propia filosofía, con todos y sus equívocos, a llena de alguna manera el camino a futuras investigaciones.

De acuerdo a la opinión del Maestro Gabriel Vargas: “se puede hacer filosofía autentica al reflexionar sobre nuestros propios problemas”⁹. En este sentido, el mérito del Grupo Hiperión es el habernos conducido a través de sus reflexiones a recuperar y releer a Caso, Vasconcelos, el Ateneo en general, Ramos y otros pensadores mexicanos. Se empieza a sistematizar así una filosofía que se justifica

⁸ Ibid, p 17.

⁹ Vargas Lozano, Gabriel. “Filosofía y autenticidad en la cultura latinoamericana de hoy” en Cuadernos Americanos. Nueva época # 46 Julio- Agosto, 1994, Vol 4, UNAM, México, p 164.

promoviendo el rescate, desde su origen, de nuestra tradición y nuestras particularidades. A la luz de la tesis central que promueve Guillermo Hurtado que “ejercitemos, a la vez, una memoria constante y renovadora de diálogos pasados”¹⁰. El modelo que propone de nombre *dialógico* es un proyecto deseable para la prosperidad de la filosofía latinoamericana. Guillermo Hurtado comenta:

Sin la creación de diálogos y de comunidades sólidas, no sólo no tendremos
Una genuina filosofía mexicana, sino que ni siquiera tendremos una buena
Filosofía en México¹¹.

Los hiperiones nos mostraron con su ejemplo que una filosofía no existe aislada de su circunstancia, sino que es producto de ella. Además, no deja de resultar asimismo cierto que las producciones filosóficas deben algunos de sus rasgos más profundos a las culturas, en sentido amplio, en las que en última instancia hunden sus raíces. El Grupo Hiperión nos enseña, coincidiendo con Guillermo Hurtado, “que la filosofía mexicana puede y debe ser profesional, sistemática y cosmopolita, y a la vez, autónoma, comprometida y liberadora”¹².

Aunque no hayan logrado sus objetivos, los hiperiones consiguieron estimularnos para seguir trastocando las preocupaciones en torno a la filosofía mexicana. Sus problemas siempre están abiertos de acuerdo a como se le incorpore dentro del proceso infinito de conocimiento.

Aún nadie ha llegado a una conclusión determinante sobre la búsqueda de la identidad. Siempre se trata de lograr comprender, cada vez más, el sentido que le damos a la *identidad* dentro de un contexto universal.

¹⁰ Hurtado, Guillermo. “El búho y la serpiente (ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX)”. UNAM, México, 2007, p 38.

¹¹ Ibid, p 46.

¹² Hurtado, Guillermo. En prólogo de “El hiperión (antología), UNAM, México, 2006, p XXIX.

BIBLIOGRAFÍA.

- Abbagno, Nicola, Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Bartra, Roger, La jaula de la melancolía, Grijalbo, México, 1996.
- Barreda, Gabino, “Oración Cívica”, en la educación positiva en México, Porrúa, México, 1978.
- Bonfil Batalla, Guillermo, México profundo, Grijalbo, México, 2002.
- Caso, Antonio, Antología Filosófica, Prólogo Samuel Ramos y Selección de Rosa Krauze, UNAM, México, 1993.
- _____, Obras Completas. Vol. VI. Historia y Antología del Pensamiento filosófico evocación de Aristóteles Filosofía, UNAM, México, 1984.
- Castro, Eusebio, Vida y Trama Filosófica en la UNAM (1940-1960), UNAM, México, 1989.
- Díaz Ruanova, Osvaldo, Los Existencialistas mexicanos. ED. Rafael Jiménez Siles, México, 1982.
- Ferrater Mora, José, Diccionario de filosofía, Sudamericana, Barcelona, 1986.

- Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, Alianza Editorial, México, 1980.
- _____ , Lo mexicano en Filosofía. En Filosofía mexicana de nuestros días, Imprenta Universitaria, México, 1954. Pp325-357.
- _____ , Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- _____ , Confesiones Profesionales, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- García Morente, Manuel, Lecciones Preliminares de filosofía, Editores Unidos, México, 1990.
- Giovanni Reale, Darío Antiseri, Historia del pensamiento filosófico científico, Herder, Barcelona, 1992.
- Guerra, Ricardo, Una historia del Hiperión, Los Universitarios, Num. 18, México, Octubre de 1984, Pp 15-17.
- _____ , Crítica de las teorías del mexicano, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1953.
- Hernández Luna, Juan, Samuel Ramos (Su filosofía sobre lo mexicano), UNAM, México, 1956.
- Heidegger, Martín, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 19.

- Hurtado, Guillermo, El Hiperión (Antología), UNAM, México, 2006.
- _____ , El búho y la serpiente (ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX.), UNAM, México, 2007.
- Ibarquitia Chico, Antonio, Suma filosófica mexicana (Resumen de historia de la filosofía en México), Porrúa, México, 1989.
- Kolakowki, Leszek, La filosofía positiva, Cátedra, Madrid, 1986.
- Navarro Benjar, Raúl, El mexicano (Aspectos culturales y Psicosociales), UNAM, México, 1988.
- Ortega y Gasset, Meditaciones del Quijote, Espasa_Calpe, Madrid, 1976.
- Octavio, Paz, El laberinto de la soledad, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Platón, Diálogos, Gredos, Madrid, 1988.
- Portilla, Jorge, Fenomenología del relajio, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca-Joven), México, 1992.
- Ramos, Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, Espasa Calpe, México, 1992.
- _____ , La Historia de la filosofía en México, en obras completas. T II. UNAM, México, 1990.

- _____ , En torno a las ideas sobre el mexicano, Cuadernos Americanos, México, 1951, Mayo-Junio, V.57, Num. 3.
- Reyes, Alfonso, Cartilla Moral, La X en la frente, Nuestra Lengua, Asociación Nacional de Libreros, México, 1982.
- Romanell, Patrick, La formación de la mentalidad mexicana, Colegio de México, México, 1954.
- Sartre, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Ediciones Quinto Sol, México, 1994.
- Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, UAG, México, 1990.
- _____ , Ensayo de una ontología del mexicano, Cuadernos Americanos, México, 1949.
- _____ , Notas para un estudio del mexicano, Cuadernos Americanos, México, 1951.
- Vargas Lozano, Gabriel, ¿Qué hacer con la filosofía en Latinoamérica?, UAM- UAT, México, 1990.
- _____, Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos, Ideas mexicanas, México, 2005.
- _____, “Filosofía y autenticidad en la cultura latinoamericana de hoy” en Cuadernos Americanos. Nueva época # 46 Julio- Agosto, 1994, vol 4, UNAM, México.

- Vasconcelos, José, Ulises Criollo (Autobiografía), Fondo de Cultura Económica, México, 1983, en Lecturas mexicanas.
- _____ , Raza Cósmica, Asociación Nacional de Libreros, México, 1983.
- Varios Autores, Conferencias del ateneo de la juventud, UNAM, México, 1984.
- Vera C. Margarita, El Pensamiento Filosófico de Vasconcelos, Extemporáneos, México, 1979.
- Vera, Yamuni, Gaos el José hombre y su pensamiento, UNAM, México, 1980.
- Villegas, Abelardo, La filosofía de lo mexicano, UNAM, México, 1988.
- _____ , El pensamiento mexicano en el siglo XXI, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Villoro, Luis, En México entre libros pensadores del siglo XX, Colegio Nacional México, 1994.
- _____, Los grandes momentos del indigenismo en México, En Antología del Hiperión de Guillermo Hurtado, UNAM, México, 2006, Cáp. 13.
- Zea, Leopoldo, Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano, Porrúa, México, 1992.

- _____ , La filosofía americana como filosofía sin más, Siglo XXI Editores, México, 1982.
- _____ , El positivismo y la circunstancia mexicana, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, Col Lecturas mexicanas.
- _____ , El positivismo en México, naciente, apogeo y decadencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.