

# AUTOCOMPRESIÓN Y RECONOCIMIENTO UN ENFOQUE HEGELIANO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA MEXICANA: VACONCELOS, RAMOS Y URANGA

Rubí de María Gómez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## *Resumen*

El presente trabajo es una interpretación hegeliana del sentido de la Filosofía de la cultura en México. Mediante una confrontación del pensamiento filosófico del mexicano Emilio Uranga (primera mitad del siglo XX) con el pensamiento de Hegel, intentamos mostrar que existe un significado común entre el *proceso de autocomprensión* que configura la Filosofía mexicana y el *concepto hegeliano de autocomprensión*. Pero tal afinidad no se puede captar mientras no se cuestione el rasgo etnocéntrico de la interpretación que define a la primera como “particularista” y trata al segundo como uno de los más grandes “universalistas”. Uranga dialoga con la filosofía europea, y desarrolla una posibilidad de afirmación auténtica y universal de la cultura mexicana, de la que puede seguirse asimismo la afirmación plenamente universal de la filosofía. La filosofía mexicana se muestra como una de las expresiones de pensamiento más adecuadas para comprender los procesos de identidad, diferenciación e intercambio cultural en el plano de las ideas, sin negar el valor de las filosofías europeas.

## *Abstract*

In this paper we offer a hegelian interpretation about the meaning of the Mexican philosophy of culture. Through a confrontation between the mexican philosopher Emilio Uranga (around 50's) and Hegel's thought, we try to show that there is a common meaning between the *self-understanding process* of mexican philosophy and the *hegelian concept of self-understanding*. But this affinity can not take place, if we don't criticize the ethnocentric position which defines to the first as “particularist” and to the second as one of the greatest “universalistic”. Uranga dialogues with european philosophy, and he develops a possible authentic and universal affirmation of mexican culture, which we may infer, in the same way, the fully universal affirmation of mexican philosophy. So, mexican philosophy appears as one of the most adequate thought's expressions to understand the process of cultural identity, exchange and difference. And all this, without having to refuse the value of the European philosophy.

*La forma determinada de una filosofía se da simultáneamente con una determinada forma de los pueblos, bajo la cual surge, con su organización y su forma de gobierno, con su moral y su vida social, sus actitudes, sus hábitos y costumbres, con sus intentos y sus trabajos en el arte y en la ciencia, sus vicisitudes guerreras y sus condiciones externas en general... El espíritu de la época, como espíritu que se piensa a sí mismo.*

Hegel

*Quizás el destino de nuestro pensamiento será siempre el de estar 'nepantla', como gustaba decir Uranga, entre dos aguas, oscilando entre el afán de autenticidad en la xoxobra y la fascinación por la seguridad de la voz del otro. Pero la obra de Uranga quedará como un destello de un momento en que estuvimos a punto de conocernos sin velos.*

Luis Villoro

## **Introducción**

La filosofía mexicana ha sido también filosofía de lo mexicano y esto se ha leído como signo de debilidad, o de una parcialidad filosófica que se expresa en un desinterés por ella generalizado entre los mismos filósofos mexicanos; aun cuando, en labios de Emilio Uranga, “el pensamiento filosófico de la revolución mexicana ha sido una reflexión sobre el tipo de hombre que ha producido la revolución mexicana, no descrito en sus características vernáculas o locales sino apresado en aquellas de sus notas que son más universales y esenciales”.<sup>1</sup> Uranga aspira a desarrollar el tema “ontológico” desde la perspectiva de la cultura mexicana, de la misma manera que Hegel desarrolla las preocupaciones ontológicas que surgen, naturalmente, de su propio contexto cultural.

Las referencias culturales que se presentan en la obra de aquel que se conoce como el último pensador sistemático, para el que la racionalidad y el saber

absoluto en tanto despliegue de la idea constituyen la realización última del Ser, son interpretadas sin la degradación que marca la interpretación de las filosofías mexicanas, y más bien concebidas como parte esencial de su sistema filosófico. Dichas referencias son presentadas pues como un aspecto esencial del proceso histórico que acompaña su descripción ontológica; es más, son los elementos que permiten comprender su pensamiento a la vez como un desarrollo histórico real y como “una progresión hacia modos de ser más altos y verdaderos”.<sup>2</sup>

En esta comparación queremos hacer notar que la diferencia más clara entre el discurso de Hegel (y en general de la filosofía europea) y el de la filosofía mexicana (particularmente la de Emilio Uranga) es la identificación que el europeo hace del mundo con su propia experiencia cultural. Dice Hegel: “El estado es la realidad de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero, consiste en el hecho de que la individualidad personal y sus intereses particulares (...) se cambian por sí mismos en el interés de lo universal”.<sup>3</sup> Pero la misma noción de Estado que a Hegel le importa desentrañar es un producto de su particular forma de organización social y política; es decir, su definición del Estado (*Volksgeist*) es producto de su propia configuración estatal. Él mismo lo dice más adelante, cuando afirma: “Cada pueblo tiene la constitución que es adecuada a él y la que le corresponde”.<sup>4</sup>

Sin embargo los críticos de Hegel no consideran esto un particularismo chauvinista. Reconocen en las categorías hegelianas la expresión indudable de un pensamiento universal, y se refieren a la terminología de su filosofía distinguiéndola y apoyándose en ella para comprender el significado de las ideas expresadas.<sup>5</sup> En general es claro por qué es posible mantener esta postura frente a Hegel. La expresión de un pensamiento que afirma la reconciliación del espíritu en el absoluto racional de la filosofía permite comprender el paso de una asimilación inmediata de los problemas políticos y sociales contiguos, hacia preocupaciones más generales (universales) sobre *el hombre*.

Por ello Hegel, concibiendo a la filosofía como filosofía de *su* cultura que se expresa como “conocimiento de la evolución de lo concreto”,<sup>6</sup> puede decir: “la noción y la penetración están acompañadas de tanta desconfianza que tienen que ser justificadas por la violencia; sólo entonces puede *el hombre* someterse a ellos”,<sup>7</sup> ser interpretado como un “filósofo”, es decir como un “pensador universal”. Hasta hoy el pensamiento hegeliano, con su fuerte valoración de la

filosofía como forma de realización del Absoluto, se reconoce en su descripción del Ser como un camino en “el desarrollo de la Idea”. Pero si para comprender este pensamiento tenemos que hacer abstracción de las abundantes referencias culturales concretas que contiene, o concebidas como expresión de una única cultura (“La Cultura”), se sigue implícitamente que sólo el desarrollo histórico de Europa conduce a la realización del Absoluto.<sup>8</sup>

Pero si no atendemos con los mismos criterios a las semejanzas de sendas expresiones filosóficas (la de Uranga y la de Hegel), la filosofía de Uranga se juzga de particularista (en el mejor de los casos), si no es que como “localista”, “nacionalista” o “etnocéntrica”, mientras la de Hegel es interpretada como una de las mejores expresiones de filosofía universal. En la filosofía continental las múltiples referencias a Alemania, o a la religiosidad y formas de acción política de los alemanes, no son entendidas respecto a Hegel como una reducción localista o folclórica, sino como expresión plena de la conciencia filosófica de la modernidad; *su* tiempo es identificado con *El* tiempo y *su* cultura interpretada como *La* cultura: origen nutriente de su filosofía política y de su filosofía de la historia, que acaban vinculando al espíritu del mundo con el Estado y la sociedad alemanas.

Pero cuando se piensa en el pasado filosófico de México aparece “el problema”. A diferencia de la legitimidad (e incluso el prestigio) de que goza la “filosofía alemana”, en cuanto intentamos hablar de la “filosofía mexicana” se pone en cuestión la legitimidad e importancia que tiene la historia de un pensamiento enfrascado en pensarse a sí mismo; en autoconocerse en lo particular de su cultura concreta, aunque esto signifique reconocer simplemente, como lo hiciera Hegel, que “lo común e imperecedero se halla inseparablemente unido a lo que somos históricamente”.<sup>9</sup>

Para resolver el problema de la asimetría inicial con que acostumbramos medir a las filosofías, más que encontrar referentes comunes debemos hacerlas entrar en relación. Empecemos por considerar la autognosis realizada por los filósofos mexicanos como una búsqueda de conocimiento de nuestro ser, que se aproxima al sentido de la *autocomprensión* hegeliana en lo que ésta tiene de categoría cultural. Además de ser fundamentalmente una noción gnoseológica y ontológica, la idea hegeliana de autocomprensión termina por definir el sentido profundo de la realidad humana en términos de intersubjetividad. Aquí intentaremos establecer un diálogo entre la filosofía mexicana y la filoso-

filosofía continental, a través de éste que es uno de sus más claros representantes: Hegel.

Ello nos obliga a atender al sentido profundo de la definición hegeliana de la *autocomprensión*, para intentar superar la parcialidad y el etnocentrismo intrínseco a la distribución y jerarquía político-cultural que se asume frente a las dos descripciones filosóficas. Parcialidad que, creemos, puede ser subsanada justamente en el diálogo (única forma posible de acercarse a la universalidad) multicultural. La síntesis alcanzada por Hegel en lo concreto del espíritu que expresa la cultura como eticidad (*sittlichkeit*) y las fuentes historicistas (y existencialistas) de la filosofía mexicana sobre la cultura (Samuel Ramos, Emilio Uranga) justifican nuestra intención de realizar una interpretación hegeliana del sentido de la Filosofía de la cultura en México, y una confrontación de Emilio Uranga con el pensamiento de Hegel. Confrontación que, esperamos, alcance a alumbrar algunas de las sombras que persisten en la filosofía europea, y que en Hegel se manifiestan con especial nitidez.

El objetivo general del trabajo es comprender la filosofía de la cultura en México a la luz del historicismo hegeliano y desde el horizonte del reconocimiento de la intersubjetividad que se expresa en el concepto hegeliano de *autocomprensión*, y en la dialéctica del amo y el esclavo; así como complementar críticamente el sentido de la filosofía europea, al enfrentarle el tema uranguiano de la “accidentalidad”. Trataremos pues de contrastar las interpretaciones culturalistas del historicismo hegeliano con la filosofía de algunos pensadores mexicanos —particularmente la de Emilio Uranga—, con el fin de identificar y justificar el valor filosófico de la autorreflexión filosófico-cultural de los pensadores mexicanos, en el contexto del pensamiento filosófico internacional que los nutrió.

La hipótesis que sustenta nuestra pretensión es la idea de que existe un significado común en el *proceso de autocomprensión* que configura la Filosofía mexicana y el *concepto hegeliano de autocomprensión* (concepto que, siendo producto de los intereses ontológico-epistemológicos de Hegel, contiene implicaciones culturales). Pero tal afinidad no se puede captar mientras no se cuestione el rasgo etnocéntrico de la interpretación que define a la primera como “particularista” y trata al segundo como uno de los más grandes “universalistas”. En ambos casos (la filosofía hegeliana y la uranguiana) sus

planteamientos deben considerarse como productos de una sistematicidad teleológica que considera al espíritu como un universal que es, antes que nada, una singularidad concreta. Y es que, como dijera Hegel: “el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo”.<sup>10</sup>

Expondremos pues una crítica del lugar marginal que ocupa la filosofía mexicana en el concierto de la filosofía mundial, a través de tres temas en dónde se analizan comparativamente algunos planteamientos de José Vasconcelos, Samuel Ramos y Emilio Uranga, con algunos aspectos de la filosofía hegeliana: “Historicidad y cultura. La síntesis universalismo-particularismo”, “Más allá del complejo de inferioridad. Interpretación y reconocimiento” y “Hacia un nuevo humanismo. Autocomprensión y dialéctica”.

### **Historicidad y cultura. La síntesis universalismo-particularismo**

*Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta sino la esencia ‘real’ y ‘viva’.*

Hegel

*La cultura en México ha tendido siempre al aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades. Por eso la cultura no ha sido efectiva como agente de promoción del espíritu.*

Samuel Ramos

Con relación al renacimiento de la cultura filosófica que impulsara el proceso revolucionario de principios de siglo, los filósofos mexicanos se han visto atrapados en la disyuntiva histórica de afirmar el carácter universal de la filosofía o atender a lo propio y específico de su realidad cultural, como vía de expresión de su pensar filosófico. José Vasconcelos no escapa a esta disyuntiva y, como algunos otros, consciente de ella, la asume y explica, al punto en que llega a constituir uno de sus objetos de reflexión fundamentales: “no sólo no es posible, sino que no es deseable que aparezca una filosofía iberoamericana, dado que la filosofía, por definición propia, debe abarcar no una cultura, sino la universalidad de la cultura”.<sup>11</sup> Sin embargo no escapa reduciéndose a uno de los polos de la disyunción sino a través de la afirmación de ambos. Desarrolla así una definición de la filosofía y de la tarea humana como *realización del espíritu* desde una perspectiva estética, a partir de las diferencias culturales y tomando como base la geografía, en el mismo sentido en que Hegel definiera en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* la unidad del Estado en torno a las determinaciones de la cultura nacional predominante.

Para Vasconcelos “el parentesco del hombre con el medio se manifiesta no sólo en lo físico sino también en lo espiritual”, por eso cree que es necesario considerar que “la naturaleza seguirá como inconclusa y anhelante hasta el momento en que el hombre, fascinado por su belleza, la toma en su corazón y la espiritualiza en su fantasía”.<sup>12</sup> Sin embargo esta forma de “multiplicación de las maneras de la conciencia” en que consiste su reconocimiento de la pluralidad cultural, y que se expresa en una filosofía que integra la conciencia de su diferencia frente a Europa, no debe, como el mismo Vasconcelos dice, “robarnos todo el poder”. Para él el carácter particular del filosofar no debe anular la potencia universal del pensamiento: “el nombre de nuestra etapa es la universalidad”.<sup>13</sup> Por ello la filosofía, como la cultura, debe ser, además de particularista y pluralista, *sinéctica*; es decir, capaz de expresar no sólo el sentido particular de una cultura determinada (sea ésta mexicana o latinoamericana) sino también de la cultura humana.

Aparentemente la única perspectiva posible para alcanzar la universalidad es el reconocimiento de nuestra existencia común: “La sustancia —decía Hegel— se manifiesta en la individualidad como el *pathos* de ésta, y la individualidad como lo que la anima y se halla, por tanto, por encima de ella; pero

es un *pathos* que es al mismo tiempo su carácter; la individualidad ética forma de un modo inmediato en sí una unidad con este su universal”.<sup>14</sup> Coincidente con Hegel, pero colocando el conflicto de la cultura uni-versal en América, Vasconcelos postula una forma de organización intercultural que afirma una posibilidad de pensar y hacer filosofía universal. Sobre esta base construye una distinción racial y cultural entre latinos y sajones, que no concibe como un conflicto o antagonismo radical (lo que sí se produce en relación con intereses políticos o económicos) sino como condición de un encuentro fecundo que logre realizar el proyecto común de la humanidad. Esto es lo que entiende cuando plantea su teoría de los tres estados de la civilización, que comprende tres grandes ciclos: materia-lista, intelectualista y estético; aunque, a diferencia de la síntesis racional de la filosofía hegeliana, la síntesis que Vasconcelos propone tiene como base un carácter estético que concibe como destino y finalidad última en la realización de lo humano.

La efectuación de la síntesis pasa por un proceso creativo: el diseño de un ideal universal que él adelanta a través de lo que llama “cinco etapas de la evolución histórica de la sociedad”, que representan cinco niveles de desarrollo progresivo hacia la unificación final: el período del soldado, el período del abogado, el período del economista, el período del ingeniero y el período del filósofo. Ellos preparan el “advenimiento del período estético”; culminación de esta suerte de desenvolvimiento cultural que aspira a la unificación de las culturas y que conjuga el concepto universal de la filosofía occidental con la particularidad y diversidad de las realidades culturales. También vincula el nivel histórico de la realidad social con el plano inmutable del pensamiento al reconocer en esos cinco estadios los aspectos más concretos de la realidad: política, economía y sociedad, sobre los que versa su planteamiento estético. Mas —como para Hegel, quien considera que lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo en la idea y para el cual la razón es irrenunciable— el progreso no provendrá de ningún lado que no sea la aspiración humana a la plenitud espiritual: “el porvenir jamás cuajará en realidad, jamás llegará a consumarse, si no le imprimimos nosotros el impulso heroico y misterioso de la paternidad”.<sup>15</sup>

La filosofía de Vasconcelos se erige así en ese gran ideal del que, según su definición, carece el proceso de construcción de lo humano, porque la huma-

nidad reducida al desarrollo del conocimiento científico, al progreso de la técnica y la industrialización creciente que refuerza el interés económico como sentido del mundo, es cuestionada por él como una forma de limitación del sentido superior de la vida. Por eso cree que lo natural, sin rechazarse, debe consumarse en lo espiritual, y la religión, particularmente el cristianismo, servirle para aportar y reconocer esos valores que consisten en “un ideal sobrehumano de la existencia (...) la realización de todos los fines de la Tierra, pero con el objeto de superar la vida misma de la Tierra”.<sup>16</sup>

Algo semejante concebía Hegel cuando en Tubinga estableciera un pacto con Schelling y Hölderlin, a quienes uniera “una misma nostalgia ante la miseria alemana”.<sup>17</sup> “El Reino de Dios”, que consistía en trabajar por el advenimiento de la nueva era, constituía el “ideal de la juventud” que según algunos críticos de Hegel sentara las bases del sistema. La religión también está presente, aunque menos críticamente, en la filosofía de Vasconcelos. El cristianismo se identifica parcialmente con la dimensión estética que a él le importa sostener como ideal porque, igual que para Hegel, “expresa la revelación directa e inmediata de Dios”;<sup>18</sup> es decir, constituye la “revelación de una manera divina de la energía, que a la misma realidad la reforma y la adapta al fin superior”.<sup>19</sup>

La preocupación de Hegel se dirigía sobre todo a la relación de la religión con la vida de un pueblo: “los pueblos expresan en las religiones el modo como se representan la esencia del universo, la sustancia de la naturaleza y del espíritu, y la relación entre el hombre y ella”.<sup>20</sup> Pero aunque el desarrollo de la cultura sea reconocido por Hegel como un proceso ontológico e histórico, Marcuse percibe que en la elaboración gradual de la filosofía hegeliana, “el proceso ontológico adquiere un predominio creciente sobre el histórico y, en gran medida, es separado eventualmente de sus raíces históricas originales”.<sup>21</sup> Esto no sucede así a los filósofos mexicanos, para quienes las circunstancias históricas de su propia cultura fueron determinantes en la configuración de su pensamiento.

En casi todos ellos se ve expresada esa intención de vincular una posición particularista de la cultura —tomándola inclusive como tema de reflexión privilegiado— con la búsqueda de principios generales. Y Uranga llega al punto de considerar que incluso resulta imprescindible tomar a la filosofía

mexicana como punto nodal en la comprensión de *lo humano*, ya que mantiene una visión hegeliana de la filosofía: “toda filosofía —dice Hegel—, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de éste. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él: por mucho que el individuo quiera estirarse, jamás podrá salirse verdaderamente de su tiempo, como no puede salirse de su piel; se halla encuadrado necesariamente dentro del espíritu universal, que es su sustancia y su propia esencia”.<sup>22</sup>

La posición de Uranga, desacreditada (o desconocida aun) como parte de la filosofía universal, es compatible del todo con la propia definición de la filosofía que Hegel elabora. La filosofía como conocimiento de la evolución de lo concreto, que se aprehende en el desarrollo de la idea, remite a lo que Hegel llama la “metafísica del tiempo”, porque el tiempo es propiamente el lugar del espíritu. La filosofía consiste en una forma de captarse a sí mismo en el devenir de la idea (proceso de *autocomprensión* en el que lo otro cumple una función esencial). Y si “el camino del espíritu es el camino de la mediación y el rodeo”,<sup>23</sup> es porque el Espíritu, como universal concreto, se expresa en dos momentos: como espíritu del mundo, que es eterno, y a través de una época o forma, que es actual. Es en este sentido, y sólo a través de la permanencia de los dos momentos, que su “pensante captarse a sí mismo es (...simultáneamente...) un progresar henchido de la realidad total”.<sup>24</sup>

### **Más allá del “complejo de inferioridad”. Interpretación y reconocimiento**

*En la vida diaria, más en la vida del hacer que en la del pensar y en la del hablar, está operando una vivencia o concepción de la comunidad como horizonte. Y más precisamente como horizonte articulador de actos, o como horizonte de comprensión de ciertos actos, y quien sabe si no de la mayoría casi absoluta de los actos humanos (...). El espíritu no lo llevamos dentro como la sangre sino que en él estamos como en el aire que respiramos, el lugar de su aparición es el “entre” de una comunidad perfecta.*

Jorge Portilla

*Mediante el saber, el espíritu establece una diferencia entre el saber y lo que es; y es este saber el que produce, así, una nueva forma de la evolución. Las nuevas formas no son, por el momento, más que otras tantas modalidades del saber, y así surge una nueva filosofía.*

Hegel

Uno de los problemas más acuciantes de la filosofía mexicana lo constituye, más que el asunto de los contenidos o temas que se abordan, la incapacidad general —compartida aun por los propios mexicanos— de pensarla o comprenderla más allá de los límites de la circunscripción geográfica, racial o cultural, que la ubican en el margen de lo que se ha definido como pensamiento filosófico: el pensamiento occidental de los países desarrollados.

Podemos profundizar la crítica remitiéndonos al pensamiento de otro filósofo mexicano que constituye un ejemplo de cómo se ha desvirtuado el pensamiento filosófico, a partir de una lectura sesgada que reduce las ideas filosóficas a una valoración de la cultura que las produce. Samuel Ramos, quien también tomó a lo mexicano como un tema de reflexión filosófica, pretendía atender a “la formación del espíritu mexicano”, de la misma manera que a Hegel le preocupaba la “formación del espíritu alemán”. Pero, a diferencia de Hegel (y tal vez inversamente), Ramos consideraba que la finalidad última de la actividad espiritual no es la obra de la cultura sino el desarrollo de la personalidad humana. Retornando a Simmel, Ramos sostiene un concepto de cultura “subjetivo”, por ello cree que la finalidad de la cultura es la afirmación del carácter: “aquel producto objetivo es una estación en el camino que el alma recorre para llegar hasta ella misma. Por consiguiente, la influencia personal de los hombres cultos es un estímulo para la promoción de la cultura, muy superior en eficacia al de las obras solas”.<sup>25</sup>

De esta aproximación inversa a la filosofía hegeliana se podría estructurar una crítica de la asimilación del hombre como fin, que se produce en el proceso ascendente del espíritu del mundo que Hegel postulaba como realización del Ser (como realización del espíritu que, según algunas interpretaciones, abstrae y niega al hombre individual, reduciéndolo a momento del Espíritu y negando al fin la posibilidad de la Ética). Pero, lejos de la posibilidad de

contrastar y aun complementar o cuestionar las tesis hegelianas, la filosofía mexicana se ve impedida de compartir sus criterios con los de la filosofía universal, bajo la definición que la concibe como “ideología nacional”. El *reconocimiento*, como dice Charles Taylor, es un factor ineludible de la plena igualdad, y éste no se ha dado con relación a las producciones teóricas de los mexicanos ni siquiera ahora, mucho menos en la época de Ramos.

Precisamente este hecho hace que el tema de su propia realidad cultural haya resultado central a los filósofos mexicanos, como un proceso de autorreflexión que atiende a la interpretación asimétrica de las filosofías europeas y extraeuropeas; y con esto aparece el tema de la legitimidad del pensamiento latinoamericano: ¿cómo empezar a pensar y pensarse desde la “inferioridad” supuesta desde el exterior, y a veces asumida desde la interioridad subjetiva de los agentes culturales? Este es uno de los problemas de fondo que se juegan, no sólo en la filosofía de Samuel Ramos, sino en muchos momentos del desarrollo de la filosofía mexicana: cómo hacer compatible con el planteamiento universalista de la filosofía la interrogación sobre el ser propio de nuestra experiencia históricocultural.

Uno de los rasgos más notables de la filosofía de Ramos es el impulso que dio a los estudios culturales sobre México. No obstante, una de sus limitaciones es la de reducir su tema a un discurso de psicología social, sin reforzarlo o ampliarlo hasta la relación que las mentalidades tienen con su propia realidad histórica, política, económica y social. Esta insuficiencia ha dado pie a algunas interpretaciones erróneas y a equívocos que ha sido necesario revisar y aclarar, a riesgo de volver sus tesis aun más cuestionables. Una de las tesis que más escandaliza es la que presenta en su ensayo sobre “la psicología del mexicano” acerca del complejo de inferioridad. Aunque atribuido exclusivamente a los mexicanos, dicho complejo representa para Ramos un rasgo no de identidad sino de ubicación histórica: “me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico”.<sup>26</sup> Pero es asimismo un rasgo que los mexicanos han hecho suyo. Y esto es, al fin de cuentas, lo que a Ramos le importa cuestionar: “lo que afirmo —dice— es que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona”.<sup>27</sup>

No obstante, la aspiración de Ramos ha sido interpretada como una forma de perversidad filosófica; como la declaración asumida de una inferioridad esencial de nuestra cultura, y no como lo que verdaderamente es: una crítica de las circunstancias “culturales” producidas a lo largo de nuestra historia, y una denuncia de la incapacidad de distanciamiento subjetivo de la crítica filosófica en la que Samuel Ramos profundiza con el fin de superar y deslegitimar. Por ejemplo, refiriéndose al punto de vista de Hegel sobre América, expresado en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Ramos dice: “Hegel atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más. Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional”,<sup>28</sup> como creía y afirmaba Hegel.

Su discusión con Hegel muestra que la posición de Ramos es profundamente filosófica. Su pretensión no se reduce, como se ha querido interpretar, a una búsqueda de los rasgos que nos distinguen de los demás seres humanos para simplemente afirmarlos o lamentarse por ellos. Por el contrario, su búsqueda consiste en una atenta autoobservación crítica, que busca desembarazarse de los rasgos (impuestos por la mentalidad europea) de una voluntad disminuida por la violencia. Su posición es la de una filosofía crítica de una voluntad que ha asumido acríticamente sus limitaciones históricas como esenciales. Explícitamente Ramos afirma, como Vasconcelos, que debemos huir tanto de la cultura universal sin raíces en México como de un “mexicanismo” pintoresco y sin universalidad, para alcanzar un ideal, aun por realizarse, “que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores”.<sup>29</sup>

Para desarrollar una crítica de la interpretación etnocéntrica a la que nos referimos habremos de recurrir a las propias tesis de la filosofía hegeliana que, en el núcleo de la dialéctica del reconocimiento expresado en la figura del amo y del esclavo, ilustra el advenimiento del hombre como ser histórico.

El espíritu es concebido por Hegel como movimiento y su vida es acción que elabora y transforma la materia. La autoconciencia juega aquí un papel

relevante en tanto permite distinguir entre el deseo antropógeno y el deseo animal.<sup>30</sup> Aunque la realidad humana sólo puede ser social, es el primero el que constituye un individuo libre e histórico, consciente de su individualidad, libertad e historia, es decir, de su historicidad. Dicho deseo se dirige, no hacia un objeto “dado” (esto sería el deseo animal), sino hacia otro deseo, hacia los deseos de los otros.<sup>31</sup> Lo que se busca aquí es ser “deseado”, “amado” o “reconocido” en su valor humano. Y más allá del amor, la lucha por el reconocimiento consiste en un “encuentro de las autoconciencias (...) como la lucha de las autoconciencias por hacerse reco-nocer”,<sup>32</sup> aun a riesgo de la propia vida, y en esto consiste la lucha a muerte por el reconocimiento en la que está comprometida la conciencia: “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad”.<sup>33</sup>

Pero el deseo de reconocimiento se constituye con, al menos, dos deseos enfrentados, y es también expresión de la dialéctica histórica. Hegel afirma la inferioridad de los indígenas americanos en el capítulo sobre “El nuevo mundo” de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Después de asegurar que “han sido exterminados unos siete millones de hombres”, dice: “estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa”.<sup>34</sup> Por otra parte, nosotros interpretamos nuestra realidad cultural frente a la europea como una relación antagónica cuyo contenido histórico nos define jerárquicamente desde un principio. La dialéctica del reconocimiento coloca, desde la perspectiva de Europa, al filósofo mexicano del lado del esclavo y al europeo en el lugar del amo. Más no habría que olvidar el carácter emancipatorio que aun guarda la posición de esclavo para Hege1.<sup>35</sup>

Según Hegel sólo los *criollos* “han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono”<sup>36</sup> del valor europeo de la violencia. Y ya que obtener el reconocimiento a través del ejercicio de la violencia no ha sido parte de nuestra historia frente a Europa, esto es concebido como inferioridad histórica porque en esta definición se deduce debilidad del ejercicio limitado de la violencia. Hegel presagiará con cierto acierto: “mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación”.<sup>37</sup> Sin embargo resulta también necesario analizar algunas ideas de Ramos, quien asegura que “lo mejor, para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de

lo mexicano y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* en nosotros, no nos pertenecen”.<sup>38</sup>

Por otra parte, si la historia es definida por Hegel como espíritu, como Idea que se desarrolla en el tiempo, y la filosofía es “el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”,<sup>39</sup> que consiste en asistir al peculiar, inmanente desenvolvimiento de la cosa misma, resulta claro que ni siquiera Hegel consideraba la realización histórica del hombre como un progreso *continuado y lineal*, que necesariamente implicara la exclusión de América y se redujera a la historia de Europa. La historia del hombre como devenir del espíritu es para Hegel, simultáneamente, la historia de su *alienación*; y ésta se expresaba en la cultura alemana de su tiempo, de la misma manera que el espíritu de la cultura mexicana se expresaba bajo la forma de la *inferiorización*.

Por estos accidentes del espíritu, cree Marcuse que explicar la historia significa para Hegel “describir las pasiones de la humanidad, su genio y sus poderes activos”.<sup>40</sup> El espíritu deviene en el encuentro con su propio concepto. Y la preocupación de Ramos debe ser concebida como esa forma de *autorreconocimiento* crítico, que (con relación a Europa) define nuestro lugar en la historia. Aunque hallar en lo concreto el concepto sólo se puede hacer *a posteriori*: “las leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos”,<sup>41</sup> con una razón que “como el búho de Minerva inicia su vuelo al caer del crepúsculo”,<sup>42</sup> como gustaban repetir nuestros filósofos en México.

Pero también existe, según Hegel, un principio universal latente en el proceso histórico de los individuos y las sociedades, en tanto que dicho proceso constituye sólo “una fase necesaria en el desarrollo de la verdad”,<sup>43</sup> cuya realización se expresa en la reconciliación del Estado. Y esto configura una posibilidad de superar la definición negativa en que hemos creído que se juega nuestro ser, ya que tanto para Hegel como para los filósofos mexicanos lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo: “La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo”.<sup>44</sup>

Por tanto, tomando en consideración estos rasgos de la filosofía y de la historia señalados por Hegel, la descripción de Ramos del *complejo de inferioridad* debería ser interpretada como expresión de una preocupación que rebasa

los límites cerrados de la “mexicanidad” y alcanza a tocar el núcleo de la inhumanidad presente en todas las culturas, y hasta como una filosofía que se contraponen al propio espíritu hegeliano en lo que éste tiene de autoritario, etnocéntrico y patriarcal: “A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: el *caballo* y el *hierro*. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota”.<sup>45</sup>

Es decir, la reflexión de Ramos sobre el sentimiento de inferioridad que late en el fondo de toda actitud prepotente (y vacía al final de fundamento), resulta ser uno de los pocos y más profundos análisis del ser machista o patriarcal que sustenta el predominio (real o imaginario, ya no importa) en un sentimiento colectivo de sobrevaloración de la virilidad, que en Hegel no deja de expresarse: “la ley humana en su ser allí universal, la comunidad, en su actuación en general la virilidad y en su actuación real el gobierno, *es, se mueve y se mantiene* devorando en sí la particularización de los penates o la singularización independiente de las familias, presididas por la femineidad, para disolverlas en la continuidad de su fluidez”.<sup>46</sup>

Más allá del significado que lo femenino y la virilidad tienen para Hegel desde una perspectiva feminista,<sup>47</sup> su relevancia está determinada aquí sólo por el lugar que ocupa en la interpretación de Ramos; quien nos permite comprender que toda cultura muestra sus sentimientos de inferioridad en tanto mantiene como verdad el privilegio de la superioridad masculina. Pero el equívoco (aparentemente inocente) de identificar este conflicto psicológico del machismo con el ser *exclusivo* de los mexicanos salta sobre el cuestionamiento de dicho rasgo que Ramos plantea a *todas* las culturas, y lo convierte en una visión sustancialista, indigna de una verdadera atención en tanto se reduce a ser una más de las “curiosidades” de una cultura particular (y, desde la perspectiva europea, exótica); lo que implica desconocer el machismo presente en el resto de las culturas occidentales.

Desde tal perspectiva general, que se concibe a sí misma como real y legítimamente filosófica, ni siquiera deberíamos preguntarnos por esa situación.<sup>48</sup> Y en este caso la violencia simbólica de la interpretación se impone de nuevo, adscribiendo el sentido del machismo a los cotos (ya definidos como filosóficamente ilegítimos) de la mexicanidad. Por todo lo anteriormente expuesto, creemos que el verdadero y más fuerte problema aparece, no cuando Ramos

acude al recurso metodológico de la psicología para interpretar su propia realidad, sino cuando nosotros nos mostramos incapaces de atender a la preocupación crítica de Ramos, y a la necesidad del reconocimiento propuesta por Charles Taylor.<sup>49</sup> Lo difícil no es comprender a Ramos sino comprender desde una perspectiva realmente autocomprensiva, centrada en el *reconocimiento* auténtico de las capacidades e intereses filosóficos de todos aquellos que, por diversas circunstancias históricas, no ocupan el mismo rango de legitimidad de los que hasta hoy definen el sentido último de la verdad.

Lo que afirmamos es que interpretar el pensamiento de Ramos como una preocupación localista y extrafilosófica impide ver su desarrollo de una posición humanista de frente a la realidad problemática de su tiempo y cultura, tal cual lo hiciera aquel que se conoce como uno de los más grandes filósofos de Occidente por su aporte de la reconciliación entre pensamiento y mundo. En el pensamiento de Hegel, igual que en el de Ramos, el espíritu inmanente también se opone a lo trascendente y afirma una sociedad capaz de vivir su Estado en su configuración concreta e histórica. Y las nociones generales de “Estado”, “hombre”, “autoconciencia”, “razón” y “enajenación”, son referentes de un proceso de autopercepción similar al que realizaban nuestros filósofos frente a su entorno cultural inmediato, y que en México dieran lugar a conceptos tales como el de: “relajo”, “pelado”, “apretado”, “humanismo” y “accidentalidad”.<sup>50</sup>

### **Hacia un nuevo humanismo. Autocomprensión, dialéctica y accidentalidad**

*Quienes consideran la variedad como una determinación absolutamente fija no conocen su naturaleza ni la dialéctica de la misma; la variedad es algo que fluye, hay que captarla esencialmente, en el movimiento de la evolución, como un momento pasajero. La idea concreta de la filosofía es la actividad de la evolución, a lo largo de la cual va eliminando las diferencias que en ella se contienen.*

Hegel

*Nuestro ser no es una esencia privatisima que nos cercena 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 y que nos faculta para recordarlo en sus dimensiones cardinales, desprendiéndolo o limpiándolo de algunas funestas enajenaciones que nos perdemos y en que ya puestos llegamos hasta desconocer como humanas muchas maneras de ser.*

Emilio Uranga

Tomando como marco teórico la fenomenología y el existencialismo, Uranga desarrolla en su análisis del ser del mexicano una teoría que busca, a diferencia de lo que define como "historicismo español", no sólo integrar en el amplio espectro de la filosofía universal a los pensadores mexicanos, sino, más bien, "cambiar con su presencia la fisonomía de la filosofía y de su historia".<sup>51</sup> Objetivo que no se ha logrado, no por una incapacidad que estuviera a la base de su pensamiento sino por la incapacidad de la filosofía europea para aceptar y reconocer su propia *insuficiencia* (señalada a profundidad en la filosofía de Uranga) como rasgo fundamental de la existencia humana, y asimismo integrar otras formas de expresión de lo humano.

Contrariamente, la filosofía de Uranga (y esta afirmación podría ampliarse hacia la filosofía mexicana en general) muestra en su develamiento de la *insuficiencia* como rasgo ontológico su propia "suficiencia" (siempre relativa, según la propuesta uranguiana) y valor, y reconoce, a través de esta misma categoría definida como fundamental en nuestra cultura, la relación necesaria con las culturas que se autoconciben como sustanciales.

Uranga no sostiene un antagonismo absoluto frente a la filosofía que cuestiona. Plantea más bien un diálogo necesario cuya verdad se encuentra en el "entrecruzamiento" de la relación intercultural. Otro de los conceptos centrales de su filosofía es el de la ambivalencia de la situación de vida de los mexicanos, que él expresa con el término nahua de *nepantla* (oscilación permanente entre dos extremos). Coherente con esta idea, Uranga dialoga con la filosofía europea y desarrolla, desde este *entre*, una posibilidad de afirmación auténtica y universal de la cultura mexicana; de la que puede seguirse asimismo la afirmación plenamente universal de la filosofía.

Su afirmación de la insuficiencia (o insustancialidad ontológica de lo humano) no consiste en negar o suprimir al otro —como se sigue en la más simplificada visión dialéctica—, sino en una forma de recuperación de diálogo o encuentro intermitente con lo diferente, tal cual lo plantea Hegel respecto al proceso de autocomprensión que se ilustra en la lucha de las autoconciencias. Apoyadas en esta reflexión, en este trabajo concebimos el lugar de la filosofía mexicana como una forma de acercamiento oscilante que no puede escapar a la paradoja de su ser dado en la existencia concreta de su propia cultura, pero que simultáneamente aspira a reencontrarse en la universalidad del pensamiento autocomprensivo de lo humano; y ante el desgarramiento profundo de esta encrucijada se reconforta en el goce de la autopercepción fragmentada y apenas atisbada.

Según Uranga no se trata, para la filosofía mexicana, de encontrar tanto un pensamiento original como de encontrar lo originario del pensamiento: “no aportamos, como muchos piensan, una peculiaridad antes nunca vista, sino una originariedad antes no soportada”.<sup>52</sup> Y si bien la recurrencia a la cultura mexicana como motivo y objeto de su reflexión, así como el título de algunos escritos como el *Ensayo de una ontología del mexicano*, parecen reducir su intento a una expresión folclórica y extra filosófica que ya Gaos cuestionó por su simultánea aspiración general y particular (algo que en la filosofía europea puede llegar a ser interpretado como virtud, como lo ilustra el caso de Hegel), Uranga reconstruye a partir de Husserl y de Heidegger un pensamiento de la intersubjetividad que —en contra de la pretensión ontológica que concibe al hombre como sustancial— muestra que “lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo”.<sup>53</sup> lo accidental, pues, que habremos de re-encontrar mediante el *entre* de una resistencia a la unilateralidad cultural.

El problema fundamental para Uranga no se reduce así a la equívoca lectura de encontrar “lo humano” de los mexicanos. Lectura a la que sólo se puede llegar si se parte de una visión exterior e inferiorizante de lo mexicano. Más bien pretende mostrar, en una profunda reflexión sobre la relación entre la parte y el todo, la paradoja que signa los estudios culturales de los mexicanos desde la perspectiva etnocéntrica de la “filosofía universal”. “El europeo —dice— no se plantea la cuestión de su propio ser porque se identifica, sin

más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros en cambio, tenemos que justificarnos”.<sup>54</sup>

Sin embargo él no asume la inferioridad, postulada por Ramos, como un dato real ni psicológico, no podría hacerla sin contradecir su crítica antisustancialista. Reconoce más bien una insuficiencia ontológica que nos acerca irremediamente a un método de interpretación histórico, y nos obliga a un esfuerzo de autocreación que tiene que pasar antes por la *autocomprensión* de la parte como expresión dialéctica del todo, pero que él expresa en términos de una “inversión de valores”. No se trata, por tanto, de una afirmación de falsa superioridad que encubriera, como decía Ramos, el sentimiento de inferioridad, ni de una aceptación incondicional de los valores exteriores que determinan un lugar subordinado al pensamiento extra-europeo, sino de un verdadero encuentro con la humanidad plena, a través del camino de la *autognosis* de nuestro ser (humano), que está situado en un contexto histórico concreto (nuestra realidad cultural). “No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano”,<sup>55</sup> afirma Uranga, manteniendo una posición que no elude el esfuerzo ni rechaza la polémica.

El sentido radical de la investigación de Uranga sobre lo mexicano es contrario al fantasma del nacionalismo que también emerge a la sombra de Hegel cuando se lo lee críticamente. El pensamiento de Uranga es más bien, dice él mismo, un anti-nacionalismo, “una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones”.<sup>56</sup> Y la tarea que se nos plantea entonces es la de reconocer a la humanidad como una totalidad que integra a las culturas particulares, tal y como comprendieron la suya en su propio tiempo los filósofos mexicanos. Porque, como dijera Uranga, “la tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser definido coincide con la tarea de devolvernos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia”.<sup>57</sup>

A esa situación histórica concreta se refiere Uranga cuando compara los parámetros de la autorreflexión mexicana y la europea. Alude críticamente a la diferencia entre la posición discursiva del mexicano y la del español: “en esa relación de oposición le va al mexicano su ser, mientras que al español sólo una

de sus modalidades de aparecer”.<sup>58</sup> Mas esa jerarquización discursiva tiene que ver más con la incapacidad derivada de las culturas autosustancializadas para comprender lo humano más allá de sí mismas que con el contenido sustancial o accidental del ser del hombre que se discute. Es decir, no es imposible que el europeo perciba las cosas de otra manera, todo depende de los marcos conceptuales e históricos en los que se mueve.

Por otra parte, como ya hemos visto, Hegel apunta en su filosofía hacia una forma de superación de estos límites al concebir que “la tarea del filo-sofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, si no es un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado”,<sup>59</sup> lo concreto.<sup>60</sup> El pensamiento es entonces, como la vida física, apetencia, pero a diferencia de ella no se colma, es apetencia pura. A esto se refiere la famosa fórmula de que “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.<sup>61</sup> Por esto, más allá del valor que pueda tener para comprender el sentido de nuestro propio quehacer cultural y filosófico —respecto al cual es profundamente iluminadora—, la filosofía de Uranga constituye un aporte general al proceso de autocomprensión de la humanidad que se desarrolla en la filosofía occidental. Con el desarrollo de su teoría de la accidentalidad y el ser del mexicano Uranga justifica plenamente tomar a lo mexicano como el tema central de la cultura, porque es en ella donde podemos encontrar el sentido más pleno de la accidentalidad, asumida como categoría ontológico-cultural.

Y como nos muestra además Hegel, la relación expresiva de las filosofías con La filosofía remite a la dicotomía entre lo particular y lo general que expresan las filosofías de lo mexicano.<sup>62</sup> Porque si bien Hegel afirma que la filosofía es una verdad fija determinada de antemano, ello no significa una anulación de la diversidad filosófica. Las filosofías son también expresión del desarrollo de la idea en su despliegue y, en este sentido, “la *verdad* es *una* y *no sólo una filosofía* es la verdadera”.<sup>63</sup>

En esta paradoja de la relación dialéctica de la parte y el todo se encuentra la clave de interpretación que nos permite acercarnos a la resolución del antagonismo aparente que jerarquiza y legitima impropriamente la diversidad cultural y filosófica. La razón que mueve a creer lo contrario (es decir, a valorar

una sola filosofía) es, dice Hegel, una “razón muerta, pues sólo lo muerto es sobrio y está y permanece satisfecho”.<sup>64</sup>

Uranga concibe a la filosofía como “pesquisa de autenticidad”, que nos permita una forma de alcanzar el “horizonte de veracidad” para comprender al hombre “sin deformaciones”.<sup>65</sup> En esta concepción se expresa su visión inmanente de la relación parte-todo que le permite, además de justificar la atención prestada a la cultura propia, reconstruir la misma definición de la filosofía con referencia a la cultura concreta, y afirmar la misma dignidad y legitimidad para la filosofía mexicana que la que gozan las filosofías europeas.

Su originalidad lo lleva así a la afirmación del sentido de la filosofía mexicana —que alcanza una *suficiencia* superior a la que tienen las visiones etnocéntricas que hemos cuestionado— sin menoscabo de la verdad y de la aspiración universal de la filosofía: “sé de oídas —nos dirá Uranga— que cualquier otro carácter permite la misma operación, pero a la mano tengo el mío y absurdo sería recurrir a lo ajeno (...). Ese ser desde el cual hemos organizado lo humano autoriza a poner en cuestión otras maneras de enfocar lo humano que nos hemos dejado ‘imponer’ y que con orgullosa ‘suficiencia’ se han adelantado y ofrecido como más ‘radicalmente’ humanas que las nuestras”.<sup>66</sup>

La filosofía mexicana se muestra así, en labios de Emilio Uranga —uno de los mejores, pero no el único filósofo que puede aportar ideas a la filosofía de la cultura, como intentamos mostrar en este trabajo— como una de las expresiones de pensamiento más adecuadas para comprender los procesos de identidad, diferenciación e intercambio cultural en el plano de las ideas, sin menoscabo del valor que independientemente pueden tener las filosofías europeas, y de las cuáles podemos y debemos seguir asimilando y destilando “verdades” a través del diálogo. La *accidentalidad* y la *insuficiencia* no son, como comprendiera Uranga, sólo rasgos atribuibles a la historia de México; son referidos a lo propiamente humano, y encuentran en la filosofía su mejor forma de expresión.

## Notas

1. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1990 (1952), pp. 149-150.

2. Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1979, p. 61.
3. G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. Angélica Mendoza de Montero, México, Juan Pablos, 1980, p. 213.
4. *Ibid.*, p. 232.
5. Dice Herbert Marcuse: “aprehendemos el contenido de la historia a través de conceptos generales tales como nación o Estado; sociedad civil, agraria o feudal; proletariado, clase media, nobleza, etc.” (*op. cit.*, p. 224). Categorías que, aunque surgen del contexto cultural de la Europa del siglo XVIII y no necesariamente resulten adecuadas para pensar la realidad extra-europea, son asumidas como universales; y a Marcuse, como a muchos otros, les parecen significativas para entender a Hegel y dar cuenta de la afinidad que existe entre esta filosofía y el entorno cultural del que emerge: “La situación particular en que se encontraba la sociedad moderna al fin de la era napoleónica”, (*ibid.*, 168-169), sin menoscabo de la “universalidad” filosófica.
6. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, F.C.E., 1955, p.32.
7. Citado por Marcuse, *op. cit.*, p. 56. (El subrayado es mío).
8. “Sobre el Derecho, la Ética y el Estado, la verdad es también antigua, como que ha sido enunciada y reconocida públicamente en las leyes y en la moral públicas y en la religión” (Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 25). Hegel se refiere con esto a varios aspectos que componen la tradición cultural de Europa.
9. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 9.
10. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1966, p. 469.
11. José Vasconcelos, “Indología”, en *Obras completas t. II*. México, Libreros mexicanos unidos, 1958, p. 1205.
12. *Op. cit.*, p. 1209.
13. *Ibid.*, p. 1303.
14. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 278.
15. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 1294.
16. *Idem.*
17. Jean-Michel Palmier, *Hegel*, México, F.C.E., 1971, p. 11.
18. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 69.
19. José Vasconcelos, *op. cit.*, p. 1301.
20. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 62.
21. Marcuse, *op. cit.*, p. 61.
22. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 48.
23. *Ibid.*, p. 39.
24. *Ibid.*, p. 37.
25. Samuel Ramos, *Obras Completas I*, “Hipótesis”. “El perfil del hombre y la cultura en México”. “Más allá de la moral de Kant”. “Apéndice”, UNAM, México, 1990 (1a. 1975), p. 97.

26. *Ibid.*, p. 15.

27. *Ibid.*, p. 14.

28. *Ibid.*, p. 39.

29. *Ibid.*, p. 98.

30. *Cfr.* Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 153.

31. El mejor ejemplo de esta singularidad de lo humano se expresa en el ejemplo de la relación entre hombre y mujer, como deseo de “poseer” o “asimilar” el deseo en tanto deseo. “La dualidad de las autoconciencias (dice Jean Hyppolite) y su unidad en el elemento de la vida podrían presentarse como el elemento del amor” (*op. cit.*, p. 149).

32. Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 149.

33. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 116.

34. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 171.

35. Como afirma Jean Hyppolite: “En la historia, el verdadero poderío corresponde al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida (...) El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconciencia y no percibida por el amo” (*op. cit.*, p. 155).

36. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 171.

37. *Idem.*

38. Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 101.

39. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 34.

40. Marcuse, *op. cit.*, p. 225.

41. *Ibid.*, p. 221

42. Hegel, *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 36.

43. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 131.

44. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 8.

45. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 172.

46. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 281.

47. Y aunque “cuando el filósofo quiere ser libertario, su actitud respecto a las mujeres es la piedra de toque de esa pretensión”, como dice Michelle Le Doeuff en *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc.*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 24.

48. De hecho, sabemos que “cuando en filosofía se habla de mujeres no es de mujeres de quien se habla”, aunque justo por ello podemos “encontrar algo nuevo que decir sobre esto y no aceptar correr con los gastos de un discurso que no tiene nada que ver con nosotras” (Michelle Le Doeuff, *op. cit.*, p.28).

49. *Cfr.* *La política del reconocimiento*, F.C.E., México, 1987.

50. Por lo pronto, mientras Ramos es percibido simplemente, en el mejor de los casos y a pesar de su interés por la cultura como promotora del espíritu (*Cfr.* Samuel

Ramos, *op. cit.*, pp. 102-103), como un agudo observador de las costumbres locales — definición que niega su pretensión de erigir en “ideal de nuestra cultura” la “realización de un nuevo humanismo”—; frente a Hegel, tanto europeos como americanos “miramos maravillados el sincretismo entre aquella teología que todavía problematizaba (y que rápidamente se convirtió en menos problemática, para los que vinieron después) y la filosofía, la teosis, las verdades que por momentos brotaban de él” (Gioacchino Gargallo, *Hegel historiador*, México, Fontamara, 1997, p. 165).

51. Emilio Uranga, *op. cit.*, p. 153.

52. *Cfr.* Emilio Uranga, *op. cit.*, pp. 140-141.

53. *Ibid.*, p. 111.

54. *Ibid.*, p. 90.

55. *Ibid.*, p. 62.

56. *Ibid.*, p. 100.

57. *Ibid.*, p. 74.

58. *Ibid.*, p. 112.

59. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 29.

60. “Cuando la verdad es abstracta, no es tal verdad. La sana razón humana tiende a lo concreto; sólo la reflexión del entendimiento es teoría abstracta, no verdadera, exacta solamente en la cabeza y, entre otras cosas, no práctica; la filosofía huye de lo abstracto como su gran enemigo y nos hace retornar a lo concreto” (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 29).

61. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 15.

62. Tal coincidencia entre Hegel y Uranga es posible porque, como dice Dieter Heinrich (Hegel en su contexto, Caracas, Monte Avila, 1987), Hegel también fue un verdadero crítico de la iglesia y analítico de las circunstancias históricas y políticas; lo que lo ubicó como el filósofo de su época, como lo fueron los filósofos mexicanos.

63. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, *op. cit.*, p. 22.

64. *Ibid.*, p. 23.

65. Uranga, *op. cit.*, p. 86.

66. *Ibid.*, p. 76.