

REFLEXIONES SOBRE EL VALOR DE LA FILOSOFÍA MEXICANA PARA LA VIDA LATINA-ESTADOUNIDENSE

Carlos Alberto Sánchez
San José State University (Estados Unidos de América)

Resumen/*Abstract*

Los latinos en los Estados Unidos no siempre se ven reflejados en la *idea* de los Estados Unidos o, lo que es igual, en la idea de “América”; esta idea y sus promesas implícitas se dan como una alteridad que está *siempre ya* (*always already*) más allá de nuestro alcance. Existe, pues, un elemento de *zozobra* en la identidad del latino, un elemento que se da como un existir en el vértigo y en el intermedio de atracción y rechazo. En estas y muchas otras formas, el latino, como un *otro*, constituye los límites fronterizos de la noción misma de la ciudadanía “americana”; la identidad “estadounidense” comienza donde nosotros acabamos, por así decirlo. Así que los “Estados Unidos”, como una idea y una realidad, no es sólo *otro* para los mexicanos en México, sino también para los latinos *en* los EE.UU. Los latinos son “ilegales”, “Aliens,” inmigrantes, sean o no sean *de hecho* ninguna de esas cosas. En este ensayo propongo que los latinos enfrenten y se apropien de su alteridad ante la idea de “América” para beneficio de la identidad propia del latino y, también, por el bien de una perspectiva filosófica que pueda surgir de la experiencia latina. Más importante aún, sostengo que nuestra identidad como latinos se definirá de manera positiva en las narraciones que tejamos en nuestra lucha para describir y redescubrir nuestro papel como ciudadanos e intelectuales ante las opresiones y marginaciones de metarrelatos heredados. Esas narraciones que tejamos servirán como un prolegómeno a una filosofía nuestra. Creo que el intento por parte de los filósofos mexicanos del medio siglo de revelar filosóficamente su propio ser y su identidad a través de un riguroso examen de sí mismos y de las circunstancias mexicanas es un proyecto que deberemos emular para así posibilitar una conciencia liberadora latina y, aun, una filosofía latina-estadounidense.

Palabras clave: latinos, EE.UU., Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea, filosofía mexicana.

Reflections on the value of Mexican philosophy for Latino life

Latinos in the United States do not always see themselves reflected in the *idea* of the United States or, what is the same thing, “America”. This idea –and its implicit promises– emerges as an otherness that is *always already* –*siempre*– beyond our reach. There is an element of uneasiness (*zozobra*) in Latino identity, one that emerges as an existence in vertigo and in the in-betweenness between attraction and rejection. In this and many other ways, the Latino, as an *other*, constitutes the boundary limits of the notions of “American” citizenship and American identity themselves –they stops where we begin, so to speak. So the “United States,” as idea and reality, is not only *other* to Mexicans in Mexico, but also to Latinos *in* the U.S. Latinos are deemed “illegals”, “aliens” or “immigrants” whether they are or not. In this essay, I propose that Latino/as must confront and embrace their otherness before the idea of “America” if Latino/a identity itself is to be preserved and, also, in the interests of a Latino/a philosophy that might emerge; more importantly, so that our identity as Latinas/os may be positively-defined in the narratives we weave as we struggle to describe and re-describe our role as citizens and intellectuals in the face of the oppressions and marginalizations of inherited metanarratives. These narratives we weave will be the prolegomena to our philosophy. I believe that the attempt by Mexican philosophers to philosophically reveal their own being and identity through a rigorous examination of self and circumstance is a blueprint for a Latino/a liberating consciousness and a Latino/a philosophy. Hence, the title of this chapter is part of the question I seek to answer here: what is the value, for Latinos, of reading Mexican philosophy? This question might not be relevant to *all* Latinos/Hispanics in the U.S., but it is relevant, at the very least, to Latinos *in* American academic philosophy.

Keywords: Latinos, EUA, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Leopoldo Zea, Mexican philosophy.

Carlos Alberto Sánchez

Es doctor en filosofía por University of New Mexico. Es profesor de tiempo completo de filosofía en San José State University, sus áreas de especialización son: fenomenología, existencialismo, filosofía hispana/latinoamericana, filosofía social y filosofía política.

Ha publicado los siguientes libros: *Philosophy and Commitment: Mexican Existentialism and the Place of Philosophy* (2016); *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla* (2012); *From Epistemic Justification to Philosophical Authenticity: A Study in Husserl's Phenomenological Epistemology* (2010) y, junto con Jules Simon, *The Thought and Social Engagement in the Mexican-American Philosophy of John H. Haddox* (2010). Asimismo, cuenta con numerosas publicaciones en diversas revistas de filosofía.

Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí surge el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.

Emilio Uranga, *Análisis* (1952)

Filosofía existe dondequiera que el pensamiento lleve a los hombres a un conocimiento de su propia existencia.

Karl Jaspers, *Philosophy and World* (1963)

1. Hacia una fenomenología de la experiencia estadounidense-latina

En su análisis de lo que él llama “la crisis espiritual de los Estados Unidos”, Jorge Portilla señala que para los mexicanos (en México) “Estados Unidos siempre aparece bajo el aspecto de una otredad radical” (1952, 69). Esta observación, hecha en 1952, todavía se podría hacer hoy, pero no sólo por los mexicanos, sino por cualquier persona que se encuentre encantada con la *idea* misma de los Estados Unidos como un lugar de libertad, oportunidad, y todo lo que viene con esa forma de vida que es singularmente “estadounidense”. La implicación aquí es que para los que viven dentro de las fronteras de la nación, en particular para sus ciudadanos, los EE.UU. es, por ser lo más próximo, lo que es más familiar; y más, que los que somos internos a la *idea* podemos vernos reflejados en ella. Para nosotros, los de adentro, según esta implicación, la idea de los EE.UU. no es una alteridad, sino una igualdad.

La realidad, sin embargo, es muy diferente. Los latinos¹ en los Estados Unidos, por ejemplo, no siempre se ven reflejados en la *idea* de los Estados Unidos o, lo que es igual, en la idea de “América”; esta idea y

sus promesas implícitas se dan como una alteridad que es *siempre ya*, *always already*, más allá de nuestro alcance. Como ideal, y abstracto, siempre está huyendo, y es imposible de ubicar. El no dejarse ubicar o alcanzar tiene también que ver con el no-querer aceptar, o con el rechazo de, la idea como mero ideal. Existe, pues, un elemento de *zozobra* en la identidad del latino, un elemento que se da como un existir en el vértigo y en el intermedio de atracción y rechazo.

El latino no se ve reflejado en la idea o en el ideal de los EE.UU. porque no se ve a sí mismo en armonía con el todo, con su pasado, presente y futuro; por estas razones los latinos (y me considero yo uno de ellos), en términos generales, son ajenos a esa idea; no existe una relación de semejanza entre nosotros y el ideal, como el comentario de Portilla lo sugiere. Sí, formamos parte constitutiva de la idea de los Estados Unidos en el sentido de que con cada generación ayudamos a estructurar sus contornos y posibilidades, pero lo hacemos sobre todo negativamente. Así, por ejemplo, nuestra “América” moderna se forma en parte por su *rechazo* incesante de la cultura latina, la negación de la lengua española, y un odio infundado de los inmigrantes “mexicanos”, todo lo cual contribuye, como dice Samuel Huntington, a la “devaluación de la ciudadanía [estadounidense]” (Huntington, 2005).² Así que son parte de la idea, pero sólo como su límite y, por ello, sólo de manera marginal; en el discurso nativista, somos la silenciosa fuerza de su destrucción.

En estas y muchas otras formas, el latino, como el *otro*, constituye los límites fronterizos de la noción misma de la ciudadanía “americana”; la identidad “estadounidense” comienza donde nosotros acabamos, por así decirlo. Así que los “Estados Unidos”, como una idea y una realidad, no es sólo *otro* para los mexicanos en México, sino también para los latinos *en* los EE.UU. Que este sea el caso puede verse fácilmente en la esfera política, donde el “voto latino” se piensa como si fuera el “golden ticket” (boleto a la dicha) para un cargo político, es algo misterioso, que debe ser preservado (por ejemplo, por el Partido Demócrata) o algo que se puede robar o manipular (por ejemplo, mediante un ambicioso Partido

Republicano). Pero la alteridad de los latinos es más evidente en la esfera cultural, donde estos significan una amenaza para la cultura nacional, la muerte del futuro de una tradición anglo-americana que en algún tiempo se creía determinada a la pureza racial (Brimelow, 1995; Huntington, 2005; Buchanan, 2007). Los latinos son “ilegales”, “Aliens”, inmigrantes, sean o no sean *de hecho* ninguna de esas cosas. Como el filósofo cubano-americano Jorge Gracia dijo hace más de una década: “[e]n un sentido nosotros [los latinos] somos parte de la nación, pero en otro se nos percibe como no pertenecientes a la misma. E incluso cuando nos toleran, no estamos nunca completamente aceptados” (Gracia, 2000, 188).

La alienación y la marginación de los latinos ante la idea de “América”, naturalmente, efectúan, por ejemplo, la participación política, el activismo social y el éxito educativo. Podría enumerar un sinnúmero de ejemplos que apoyan la forma en que nuestra alteridad a la idea nos impacta en estas diferentes áreas, pero me limitaré a un ejemplo muy personal, a saber, la falta de los latinos en la filosofía profesional académica. El hecho es que latinos que se atreven a participar en la academia norteamericana como filósofos *son* también *otros* a la profesión filosófica norteamericana, al igual que los latinos en los EE.UU. son, en general, *otros* a esa forma de vida que es particularmente “americana”. La realización de nuestra alteridad puede ser una cruz pesada y difícil de cargar. Es una espantosa realización; en sí, si no enfrentamos esta realización, preguntas que son pertinentes a nuestras vidas *como* latinos en los Estados Unidos no son formuladas y, si la enfrentamos, se nos presenta con un halo de prohibiciones que sin duda obligan a muchos de nosotros, en la filosofía profesional, a evitar, a través de la negación o mediante compromisos ideológicos asumidos por el bien de la supervivencia en esta profesión, perseguir intereses filosóficos fuera de lo que es aceptado, por ejemplo, la filosofía existente al sur de la frontera.

En lo que queda, propongo que los latinos enfrenten y se apropien de su alteridad ante la idea de “América” al beneficio de la identidad propia del latino y, también, por el bien de una perspectiva filosófica que

pueda surgir de la experiencia latina. Más importante aún, que nuestra identidad como latinos se definirá de manera positiva en las narraciones que tejamos en nuestra lucha para describir y re-describir nuestro papel como ciudadanos e intelectuales ante las opresiones y marginaciones de metarrelatos heredados. Esas narraciones que tejamos servirán como un prolegómeno a una filosofía nuestra.

Creo que el intento por parte de los filósofos mexicanos de medio siglo de revelar filosóficamente su propio ser y su identidad a través de un riguroso examen de sí mismos y de las circunstancias mexicanas es un proyecto que deberemos emular, y así posibilitar una conciencia liberadora latina y, aun, una filosofía latina-estadounidense. Y de ahí que el título le doy a estas reflexiones sea parte de la pregunta que me propongo responder aquí: ¿cuál es el valor, para los latinos-estadounidenses, de una lectura de la filosofía mexicana? Esta pregunta podría ser irrelevante para *todos los* latinos/hispanos en los EE.UU., pero es relevante, por lo menos, para los latinos *en* la filosofía académica estadounidense.

Procedo con una breve descripción de la condición/circunstancia/situación latina. Mi enfoque será la forma en la que los latinos en EE.UU. han sido *alterados* en la imaginación pública de Estados Unidos; después propongo la opinión de que el valor de leer filosofía mexicana reside precisamente en su alteridad a un ideal propio; esto implicará una consideración de dos miembros ejemplares del grupo filosófico *Hiperión*, a saber, Emilio Uranga y Jorge Portilla. En conclusión, reconsideraré la pregunta sobre el valor de la lectura de la filosofía mexicana para la vida latina, así como el valor de esta lectura para una futura filosofía latina.

2. La circunstancia: latinos como los “otros”

Hay, según el sociólogo Leo Chávez, “a Latino Threat Narrative”, un “Relato de la amenaza latina”, que filtra la percepciones de latinos en los

Estados Unidos (Chávez, 2008). Este relato, como metarrelato, reproduce la idea de que los latinos carcomen la cultura “americana”. Se afirma que los latinos son una amenaza contra la “corriente vital” de la sociedad “americana” debido a una relación y lealtad que mantienen los latinos con otras culturas u otras *corrientes*. Efectivamente, la narrativa *altera* a los latinos antes de la idea: la narrativa sobre la amenaza latina tiene una estructura dramática según Chávez:

De acuerdo a las hipótesis y las “verdades” que se dan por sentado inherentes a esta narración, los latinos no están dispuestos ni son capaces de integrarse, de llegar a ser parte, de la comunidad nacional. Más bien, son parte de una fuerza invasora del sur de la frontera que está decidida a reconquistar la tierra que fue formalmente suya (particularmente, el suroeste de los EE.UU.) y decidida también a destruir la forma de vida americana (2008, 2).

Por supuesto, es imprescindible para esta “narrativa” olvidar que un gran número de “latinos” son ciudadanos nacidos en Estados Unidos. Sin embargo, la emisión de este relato o narrativa, por los medios de comunicación y en la cultura popular, justifica la creencia de que la imagen que ofrece es verdad, que se trata de un relato de cosas que existen y ocurren en la realidad norteamericana. Bajo tal escrutinio, los latinos, Chávez señala, son vistos como “alien-citizens” o “extranjeros perpetuos a pesar de su derecho de nacimiento” (Chávez, 2008, 6).

Como extranjeros perpetuos, los latinos representan una constante amenaza de prevaricación y violación. Los latinos traspasan cuando aparecen en las corrientes principales de la música “norteamericana”, cuando rompen récords en los deportes, cuando tienen éxito en sus propios programas de televisión, cuando hacen una carrera en filosofía o cuando escriben un gran libro popular *en inglés*. Cuando los latinos encuentran éxito en esos esfuerzos en los que no deben encontrar tal éxito, según ciertas opiniones nativistas, son alabados por su valentía, su singularidad y su espíritu pionero; cuando no encuentran tal éxito, se exponen, no como excepciones a la regla, pero como *la* regla y, en circunstancias más dramáticas, como fraudes, tramposos o delincuentes. No creo que

los ejemplos sean necesarios pero, si echamos un rápido vistazo a las industrias deportivas, los tramposos y los violadores son fáciles de detectar. La otredad perpetua de los latinos por lo tanto tiene un atractivo comercial, ya que cualquier logro o delito se inserta al aparato capitalista y se vende a una cultura hambrienta de novedad o escándalo. Más importante aún, también tiene valor político y social ya que, en contra de la extranjería y la alteridad de los latinos, la cultura angloamericana define su pureza y su derecho a la soberanía.

Así, la narrativa de amenaza latina cumple dos funciones: una, altera a los latinos, y dos, produce esta alteración para el beneficio de una cultura anglo-americana que desea definirse como el “no” del “otro”. Mientras que “México, y los inmigrantes mexicanos y esos nacidos en Estados Unidos de origen mexicano son los focos núcleo de la narrativa de amenaza latina” (Chávez 2008, 22), la narrativa, en última instancia, agrupa a todos los latinos juntos a pesar de las diferencias fácticas que existen entre diferentes grupos, proponiendo la mitología que los latinos son “personas que no quieren y que no pueden formar parte de la sociedad estadounidense” (41).

Esta mitología, imbuida con el miedo y la sospecha, no es explícita en la vida cotidiana de los latinos en EE.UU. pero hace su trabajo, a veces en formas sutiles aunque impactantes. Por ejemplo, se podría decir que las opiniones comunicadas por el relato anti-latino son responsables por la falta de latinos en la comunidad filosófica estadounidense. La observación de hace una década de Jorge Gracia que incluso dentro de la comunidad filosófica “se nos percibe como ajenos” todavía suena a verdad (Gracia, 2000, 181). El sentido de ser *otro* ante el establecimiento filosófico de los Estados Unidos (una sensación que se obtiene simplemente por la falta de apellidos hispanos reconocibles en facultades de filosofía), lleva a muchos de nosotros a no perseguir la filosofía como una profesión, o incluso ni perseguirla como pasatiempo, ya que la filosofía no es el tipo de cosa que uno hace cuando hay otras tareas más urgentes a la mano, como buscar éxito financiero en el mundo capitalista o vivir de acuerdo con las deman-

das del “American Dream” –que exige, por ejemplo, el estudio con el fin de adquirir una especialización en negocios o ingeniería, o en cualquier otra carrera técnica, pero no en carreras que promuevan la improductiva, *perezosa*, vida del pensamiento–. Aquellos de nosotros que seguimos la filosofía como profesión encontramos que el éxito está ligado a nuestra capacidad para limpiarnos de nuestras diferencias, es decir, el éxito está ligado a nuestra capacidad de adoptar una manera de pensar que evita particularidades, preocupaciones circunstanciales, vitales, o motivadas por pasión o intereses sociales. Gracia sugiere que tal vez “si abandonamos nuestro patrimonio cultural y nos ‘americanizamos’ podemos tener un lugar significativo en la comunidad filosófica americana” (181). Y, de hecho, esta parece ser la única opción y la más atractiva. Después de todo, el éxito, según la narrativa (por lo menos en la filosofía), afirma que lo mejor es atenerse a las cuestiones programadas de antemano por la “tradicción” en figuras que esa costumbre ha despejado, que nos arrojemos a proyectos sin pasión y escribamos sin alusión a nuestra cultura, nuestra raza o historia. Si optamos por lo opuesto y nos dedicamos a las cuestiones pertinentes a nuestra existencia como latinos en Estados Unidos, el peso de nuestra alteridad será opresiva –nuestros ensayos no serán publicados, nuestros libros quedarán en los anaqueles, sin leer, y nuestra filosofía se encontrará siempre en defensa contra la acusación de que es algo distinto de la filosofía *sin más*–. Después de todo, si nuestro pensar no trasciende la contingencia, la tradición, etc., seguirá siendo algo así como la poesía, pero no será filosofía. Gracia, por su parte, reconoce el peligro y advierte: “Estas son las dos formas de privar a los filósofos de sus derechos: ubicándolos en una tradición no europea o no estadounidense, o el clasificar lo que hacen como cualquier otra cosa pero como filosofía” (182).

Es a esta marginación y existencia periférica a la que podemos abordar con la filosofía mexicana, es decir, la filosofía mexicana también puede ser dirigida a la existencia marginada de los latinos en los Estados Unidos. Es aquí donde podemos localizar el valor de la filosofía mexicana para la vida latina. Como latino de origen mexicano nacido en Estados Unidos, es

decir, mexicano-estadounidense, y también como filósofo de profesión, mi experiencia de leer y contemplar la filosofía mexicana trae consigo un cierto sentido de familiaridad que Wittgenstein llamaría una “ semejanza de familia”. Esta *familiaridad* puede deberse a mis experiencias dentro de una historia común, una historia transmitida a través de los recuerdos y narraciones comunales. O la sensación de *familiaridad* podría deberse a una conciencia de una lucha compartida, de la realización de que los mismos filósofos mexicanos han sido marginados ellos mismos por la “filosofía” en sí. Como hemos visto, la filosofía desde Platón a Descartes a Kant y Husserl es apoyada por un metadiscurso que afirma la pureza y universalidad, y demanda una rigurosa disciplina contra la pasión y el deseo; una metanarrativa que protege ferozmente contra la invasión de la contingencia y la diferencia en todas sus formas. Esto significa, una vez más, que una antología del existencialismo del siglo veinte, publicada en los EE.UU., no tiene razón de incluir a Uranga, Portilla, Villoro o Zea, quienes claramente se comprometieron en los análisis existenciales en los años 1940 y 1950 cuando el existencialismo era menos una curiosidad académica y más una forma de vida o de compromiso intelectual. Esa antología tampoco incluirá a estos *hiperiones* debido a la preocupación por la cultura que ellos incorporaron en sus lecturas y reflexiones. Lo mismo podría decirse de importantes marxistas mexicanos, neokantianos o filósofos analíticos. Se puede decir que una falta de traducciones es responsable por esta omisión. Pero el hecho es que los filósofos profesionales en los EE.UU. están más dispuestos a traducir textos en alemán o francés en vez de *cualquier* texto en español, o arriesgarse ellos mismos a la vergüenza de la marginación.

Hace más de sesenta años, el académico estadounidense Arthur Berndston se quejó de que la principal dificultad para impartir un curso de Filosofía latinoamericana era la falta de recursos disponibles en su biblioteca universitaria (Berndston, 1953). ¿Qué sorpresa sería para Berndston encontrar la misma dificultad hoy en día? Por supuesto, esto se debe a una cultura de privilegiar a los filósofos europeos y no a pensadores del “sur global” (un privilegio que existe tanto en las universi-

dades como en el mundo de editoriales académicas). O también se puede decir que se debe a una ignorancia sobre las formas de filosofar que existen fuera de los centros de poder mundial. Berndston mismo dice que parte de la razón de esta ausencia es que la filosofía latinoamericana carece de “ideas originales... desarrollo lógico y completo” y que “está estrechamente relacionada con el sentimiento y la acción” (1953, 263). Este último cargo tiene cierta razón: la filosofía mexicana es una filosofía de la acción, basada en situaciones concretas y en sí no le teme a la pasión y al compromiso; pero el cargo anterior, el de que la filosofía mexicana carece de originalidad y de lógica, es una generalización apresurada que privilegia el estándar eurocéntrico. Sin embargo, incluso partidarios como Berndston, que desean incluir el filosofar mexicano en la narrativa *enseñable* de la filosofía mundial, no pueden evitar la marginación del mismo, así sea simplemente por falta de representación adecuada.

En consecuencia, mientras que los filósofos mexicanos se encuentren en esta desventaja, también nosotros, los que escribimos y pensamos sobre la filosofía mexicana en los Estados Unidos, nos encontraremos en desventaja. Pero en lugar de demorar, estos hechos deberían darnos más ganas para seguir, sobre todo si con ello ganamos algo valioso y vital para nuestras vidas como latinos en los Estados Unidos, a saber, un modelo a emular en nuestra lucha para superar el peso de nuestra alteridad, mientras luchamos para conservar y proteger nuestra diferencia. Más que un simple sentimiento de *familiaridad* que aparece cuando nos enfrentamos a los filósofos existenciales mexicanos, la experiencia compartida de la marginación también nos ofrece la experiencia de *familia*.

3. Lo mexicano, lo latino: apropiarse de las lecciones

En la edición del 2 de abril de 2005 en la revista *El Proceso*, Armando Ponce tenía esto que decir sobre *el grupo Hiperión*: “El más importante grupo

filosófico que ha existido en México en su larga historia es el tal grupo Hiperión... en la mitad del siglo xx” (Ponce 2005).

Podría decirse que es una exageración, pero cuando lo leí me dio mucho en qué pensar. ¿Perdí algo en mi formación filosófica? Ya que mi propia historia está íntimamente ligada a México y lo que es mexicano, ¿no debería ser importante para mí que, uno, México tenía otros eventos filosóficamente importantes además de los que yo ya conocía sólo de forma marginal, por ejemplo, la formación de *El Ateneo de la Juventud*, y dos, que me había perdido por completo “el más importante” de estos? Fue a través de estas preguntas que me hice consciente de la ausencia radical de la filosofía mexicana en el catálogo presentado como completo a lo largo de mis años de estudio. Y tomé esta ausencia como una ofensa personal, tal vez de manera irracional, ya que nadie me había impedido comunicarme con los filósofos mexicanos y preguntarles qué más había.

Y así me encontré con *El Hiperión*. Formado en 1947, bajo la mirada atenta y crítica de Leopoldo Zea y el gran *trasterrado* José Gaos (1900-1969) —discípulo de José Ortega y Gasset, fiel lector de Heidegger y defensor de la filosofía contestable del “personalismo”—, *el grupo Hiperión* organiza una serie de conferencias que tienen como objetivo analizar filosóficamente a México, su identidad, historia y cultura. Una fe en la filosofía, considerada menos un medio para el análisis y más un programa de liberación de las diferentes opresiones de la historia y la psicología, se organiza como enfoque de estas conferencias, la primera de las cuales está dedicada al existencialismo francés, seguido por otras sobre el sentido y significado de lo que ellos llaman “lo mexicano”, es decir, de lo que significa *ser* mexicano. En un gesto de solidaridad y exuberancia juvenil el grupo se bautiza a sí mismo como “el grupo Hiperión”, después del mítico dios titán Hiperión, el dios griego de la iluminación. Asimismo, la finalidad del Hiperión sería traer una luz redentora sobre la cultura mexicana.

La del Hiperión (entre cuyos miembros figuran Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Salvador Reyes Nevárez, Fausto Vega y Luis Villoro) sería una tarea di-

fácil; esta tarea se complica por un escepticismo rampante que impregna la cultura mexicana acerca del poder de la filosofía para lograr cualquier cambio social significativo. Sin embargo, estos filósofos se zambulleron en su tema con la misma confianza con la que un joven Karl Marx proclamó (en 1843) que “[el] punto de [la crítica] es permitir que el pueblo alemán no se admita ni un momento de auto-engaño y resignación.... [la] gente debe tener terror de sí misma para lograr valentía” (Marx, 1994, 30). Y así, los pronunciamientos del Hiperión llamaron al fin del autoengaño. Como lo dice Emilio Uranga: “lo que nos lleva a este tipo de estudios [sobre ‘lo mexicano’] es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser” (1952, 10). Me atrevo a añadir que el proyecto del Hiperión era un proyecto valiente, motivado por la conciencia de que el cambio en las cosas era necesario; que las repeticiones y las revoluciones son circulares e inútiles, que matan el progreso y cancelan la posibilidad del florecimiento humano; que, a pesar de que unos se encuentren cómodos en su existencia marginal, algo había que hacer o, al menos, algo tenía que ser *escrito*. En consecuencia, el historiador intelectual norteamericano Martin Stabb nos dice que *los hiperiones* fueron “activistas” (Stabb, 1967, 212), y con razón.

Pero, ¿qué exactamente nos proponen estos activistas culturales con el fin de lograr profundas transformaciones en la cultura mexicana? ¿Cómo se proponen abordar el autoengaño? Una vez más, a través de una fenomenología existencialista, y por lo tanto reveladora, por un proyecto enraizado en la situación concreta de los mexicanos.

Para articular este proyecto de una manera más focalizada, y mostrar el valor del mismo para la vida latina, en lo que sigue limitaré mis observaciones a dos figuras familiares: Uranga y Jorge Portilla.

3.1. *Emilio Uranga en la insuficiencia, falta de voluntad y la desconfianza*

La brillantez de Emilio Uranga era insuperable. Un genio, *primus inter pares* en los ojos de José Gaos, Uranga se acercó a la fenomenología alemana y al existencialismo francés para llevar a cabo la más difícil de las tareas, es decir, la articulación de una filosofía auténticamente mexicana arraigada en la contingencia de la realidad concreta. Es *Análisis del ser del mexicano* el que vendría a dar la última palabra sobre la filosofía existencial de “lo mexicano”, esa manera histórica y cultural de *ser* que pertenece a los mexicanos y que no puede ser capturada por una simple descripción psicológica. Su idea central es que los mexicanos, a partir de un reconocimiento de la accidentalidad que define el ser, han tenido acceso a lo que es verdadero de todo el género humano, a saber, la contingencia radical de la existencia, por lo tanto, la humanidad debe aspirar a esta sintonía particularmente mexicana, y no al revés —como lo propone la filosofía universalista de los griegos, por ejemplo—. Uranga lo describe así: “toda interpretación del hombre como una criatura sustancial nos parece inhumana” (1952, 23). En otras palabras, es la autointerpretación de algunos individuos como ejemplos de racionalidad y perfección humana lo que es verdaderamente deshumanizante (o no-humano), ya que ningún ser humano puede alcanzar ese nivel de perfección o integridad. No obstante, es una mentira que se ha dicho en innumerables ocasiones por el bien de innumerables males. Y así, la interpretación del mexicano como insustancial o insuficiente (accidental) es la interpretación más humanizante del ser humano. Los mexicanos, declara Uranga, son “el punto de referencia de lo humano” (1952, 23).

Privilegiar al *Dasein* mexicano de esta manera suena arrogante y provincial (es decir, nos suena relativista y no-filosófico), pero, insisto, también es valiente y liberador. Es hablar contra el orden colonial, contra una autoridad eurocéntrica sobre la filosofía; simplemente, ¡es hablar fuertemente y demandar que lo tomen a uno en cuenta!

En su *Análisis* Uranga propone ir más allá de los simples relatos sobre lo que significa *ser* mexicano; su objetivo es recorrer las profundidades ontológicas de ese modo de existencia. Por ahora no daré una suma detallada de este brillante libro, ya que mi objetivo es asistir a ese examen de conciencia que engendra su panorama ontológico y no la (problemática) ontología propia. De interés, ahora, son las ideas de Uranga sobre aquellos aspectos de la existencia mexicana que mantienen o propagan la marginación y el auto-sabotaje, particularmente, la racionalización de la falta de voluntad y su concomitante voluntad a la irresponsabilidad.

Un resumen general del *Análisis* de Uranga debería ser suficiente. Él comienza con el relato histórico sobre México, a saber, que la historia de México ha demostrado que la existencia del mexicano es una alteridad a la existencia de los europeos, que desde el principio, 500 años atrás, el europeo proclamó su sustancialidad antes seres extrañamente exóticos. Durante la colonia, estos otros alienígenas fueron reemplazados por *mestizos* –hijos y productos de otros-como-extraños y los mismos-como-sustancia– que inmediatamente adquieren una existencia de tener un “menos del ser”. A partir de entonces, la existencia mexicana, o la existencia *mestiza*, Uranga dice, se caracteriza por un “menos del ser” (1952, 17), una condición ejemplificada en su relación con el español, según el cual “el mexicano se elige a sí mismo como ‘accidental’ [o] precisamente como la negación del español que se presenta como ‘sustancial’” (1952, 72).

La idea de que la existencia humana se define por la accidentalidad, o por la negación, es común al existencialismo. Para Sartre, por ejemplo, la conciencia es *la nada* antes del ser. La nada que los mexicanos asumen, sin embargo, no es una nada completa, sino un “menos de ser” que se revela *sólo* en la presencia de una totalidad autoafirmada. Que los mexicanos *se elijan* como un “menos”, como negación o en su accidentalidad, significa que en el ámbito de la autognosis los mexicanos tienen una ventaja; es decir, a pesar de las pretensiones de la lógica eurocéntrica, la orientación hacia la existencia de México (que implica la autoconciencia de la accidentalidad) es la más cercana a la forma en que las cosas real-

mente están con la existencia humana, y por lo tanto, es la humanidad la que debe adoptarse hacia la existencia mexicana, y no (como la lógica eurocéntrica lo tendría) al revés.

Sin embargo, los mexicanos, generalmente hablando, son sujetos que se encuentran en las periferias del poder global, no se apropian de su condición humana sino de una narrativa de inferioridad que se les impone por fuera; así, estos agentes se mantienen en su marginalidad en actos perpetuos y repetidos de irresponsabilidad. Uranga sostiene que el *origen* de la voluntad hacia la irresponsabilidad que caracteriza al ser cotidiano del México moderno, o del mexicano moderno generalizado, se encuentra en la misma accidentalidad que lo define ontológicamente, o más bien, en la forma en que se *internaliza* la accidentalidad y la forma en que esta internalización influye su comportamiento. La accidentalidad se internaliza como deficiencia y la deficiencia como debilidad, que a su vez motiva la huida del mundo. La *desgana*, o falta de voluntad, es, pues, la manifestación externa de la accidentalidad e insuficiencia, es la aversión, la suspensión o el rechazo de la llamada a cumplir con las demandas de los valores e ideales que se dan o que se nos imponen.

Como filósofo de la acción y de liberación, a saber, como un existencialista, el objetivo de Uranga no es describir simplemente, sino revelar, y en la revelación combatir y vencer la voluntad-para-la-nada (*desgano*) transmitida por una insuficiencia ontológica o una accidentalidad. Con el conocimiento de esta condición fenomenológicamente revelada, los mexicanos pueden luego aceptar su finitud y sus defectos *como si* poseyeran el secreto de la existencia humana, es decir, que a pesar de cualquier esfuerzo, nivel de confianza o dominio sobre la vida y la naturaleza, ellos siempre están lejos de la perfección (de la “sustancialidad”). Pero la posesión de este misterio puede ser perjudicial:

[E]l mexicano, al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica constitución, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir. La “desconfianza” con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que también todo

lo matiza, son exhibiciones de su cercanía al accidente, así como la “confianza” y la “generosidad” de otros estilos de existir son símbolos de su dominio del accidente y de cierta seguridad que se han dado por haber entrado en el camino de la sustancialización (Uranga, 1952, 25).

En otras palabras, la apropiación de la contingencia como un aspecto esencial del ser-en-el-mundo aleja al sujeto de la mitología de una “vida feliz” que prometen las metanarrativas totalizantes. Así alienado y sospechoso de los relatos, el individuo se distancia de los proyectos “significativos”, ya que “la felicidad en la vida” no se destaca como propósito final de sus labores.

La *desgana* se refiere a alguien que no está *dispuesto* a participar en la creación de sentido o valor porque está consciente de que las narraciones en las que el sentido o el valor se encuentran son construcciones de las mismas mitologías que justifican las afirmaciones de la sustancialidad. La falta de voluntad entonces caracteriza a aquel que se niega a participar en la creación de mundos porque la recompensa prometida es un espectáculo, una simulación de la mitología o la narrativa. En este caso, la *desgana* es una denegación ante la incertidumbre, accidente, y la contingencia. En otro lugar, Uranga escribe:

El hombre desgana no deja de ver en el mundo una estructura con sentido... sino un proceso significativo que pide su colaboración, su decisión, su actividad, que pide ser llevado a plenitud de sentido por un *plus* de determinación... Nos desgana para no decidir... No decidir es decidir ser irresponsable (Uranga, 2013, 115).

Y así la *desgana* es un estado de ser donde la tensión de la existencia hace que uno se deshaga de la elección individual a favor de la inacción y la dependencia. Uno deja que el llamado del proceso significativo no encuentre respuesta o que lo respondan otros; en el primer caso, uno no hace nada; en el segundo, uno espera ser salvado por otros.

Uranga nos dice que la manera de combatir contra la *desgana* y así participar en el proceso significativo de la vida es la “generosidad”. La

generosidad es la antítesis de una voluntad a la nada. La generosidad es “una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales...” (Uranga, 2013, 116). A esto le llamo la *narrativa de generosidad* que Uranga nos propone, una que enfatiza el dar-de-uno y la colaboración para cumplir una visión común. En contra de un relato histórico establecido que sitúa la existencia mexicana en un fracturada historia, repleta de violencia, colonización y muerte, la narrativa de generosidad apela al reconocimiento de la insuficiencia y la accidentalidad y, en estos términos, pide un proyecto difícil, pero posible, hacia la construcción de comunidad y solidaridad mientras que afirma los valores de diferencia y contingencia.

Y así, la filosofía como autognosis no pretende producir solamente un inventario de los rasgos de carácter que impiden el florecimiento individual o colectivo. El punto de la interrogación filosófica del *ser* es dar a conocer y poner de relieve y, desde allí, motivar una confrontación y una superación de lo que se revela. La generosidad es tal confrontación y una forma de tal superación. El llamado de Uranga a la acción es por lo tanto un llamado a la generosidad, que se manifiesta en actos dialógicos, de la escritura y *de la lectura*. La convocatoria es una invitación a cuestionar las narrativas nocivas y precarias y simultáneamente proponer que la generosidad, o una narrativa que pone la generosidad como una apertura incondicional hacia el otro y hacia el futuro del otro, es más adecuada para la consumación de proyectos que benefician a las comunidades históricas concretas. Por lo tanto, el proyecto del Hiperión, según Uranga, es nada menos que “una invitación a una vida común que un grupo de mexicanos propone a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” (Uranga, 1951, 128).

La filosofía misma se convierte en generosa cuando se abre a nuestra finitud y contingencia; cuando nos invita a pensarnos a nosotros mismos a través de ella. En la generosidad, la filosofía se manifiesta como situada, comprometida, y el pensamiento, apasionado. En la generosidad, la filosofía ya es un acto de liberación. La generosidad del filósofo, a su

vez, se juega en actos de donación, pero no es un dar para satisfacer las necesidades inmediatas, sino es un dar que establece un curso, o enseña un futuro que realizar. Por lo tanto el proyecto de salvar la circunstancia requiere generosidad. Uranga reconoce que el regalo del filósofo será la propuesta de medios para ese proyecto. Él escribe:

Ser salvados quiere decir que esperamos que se *nos dé* algo que carecemos, que se nos colme con un haber, con algo dado (*gegeben*), pero ser liberados no es esperanza de un don, de un ser colmados por algo dado, sino al parecer más sencillamente, por algo *propuesto* (*aufgegeben*), por una tarea, por una misión, un destino que realizar (Uranga, 1952, 61).

Aquí Uranga nos dice que la salvación de nuestra circunstancia radica en la articulación de una visión común que es la nuestra y no dada o impuesta desde otros lugares. Añadimos que esta visión, cuando se articule filosóficamente, implicará una conciencia (una cognición radical) de nuestro ser accidental y contingente. Esta suposición de nuestra existencia bruta es necesaria, además, para la autenticidad. Todo esto porque la narrativa que articula nuestra visión no debe ser ficticia o espectacular, como había sido la narrativa occidental de sustancialidad y universalidad.

Con este espíritu generoso, el periodo de ser salvado por los espectáculos ha terminado; el periodo de liberación gracias a uno mismo comienza con la revelación de nuestras imperfecciones, que tenemos en común, dice Uranga, con toda la humanidad. Uranga lo dice así:

Cuando se habla de buscar el ser del mexicano, en verdad se quiere con ello conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con las grandes corrientes de lo humano (1952, 34).

Nuestra lectura de Uranga nos invita a considerar (la lección que nos podemos llevar de todo esto) que cuando el otro, ya sea el otro europeo o el anglosajón, se presente bajo el aspecto de superioridad y legitimidad, debemos sospechar sus afirmaciones. Lo que debemos entender es que el

otro, como el yo, es accidental, y por eso su sustancialidad es un mero espectáculo. Al carecer de una comprensión tal, es fácil ver por qué nosotros (los que desertemos del reconocimiento de nuestra accidentalidad e insuficiencia) nos vencemos ante la voluntad y la ilusión de poder en vez de tomar el espectáculo como real, verlo como lo que es, es decir, una negación como nosotros. Todos somos un accidente, y como lo pone Uranga: “la accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es precaria en la cara de ser masivo y compacto de subsistencia” (1952, 39).

Más precisamente: para que un análisis de este tipo sea de valor para los mexicanos y, en última instancia, para la vida latina, debe conducir hacia el reconocimiento, asunción y superación de la insuficiencia ontológica y accidentalidad de uno y del otro. Si nosotros, como seres humanos, nos entendemos a nosotros mismos como accidentes, como fundamentalmente insuficientes, entonces es posible darnos cuenta de que el “proceso significativo” que “llama” a nuestra participación no exige compromiso absoluto, sino simplemente nuestra participación (limitada e imperfecta); el proceso significativo no exige la autognosis absoluta, ni el dominio total, sino simplemente el reconocimiento de que nuestro ser, insuficiente y accidental, es suficiente para el proyecto de vida en la que nos encontramos. Además, si bien puedo optar por dejar la creación de *mi* mundo para *el otro* que está igualmente constituido como accidente, pierdo mi derecho a exigir un mundo diferente de aquel en el que me encuentro, pierdo mi derecho de exigir derechos.

El resultado final del proyecto de Uranga se trata, en última instancia, de lograr esas profundas transformaciones mencionadas al principio. Él escribe: “no podemos, no debemos, ser los mismos que éramos antes, después de haber ejecutado nuestra autognosis” (Uranga, 1952, 10). Es decir, en el proceso de enfrentarnos a nosotros mismos, a nuestras limitaciones, en el proceso de aceptar nuestra alteridad y nuestra identidad, debemos demandar un cambio como el fin a ese proceso; un cambio en nosotros mismos y en nuestra circunstancia. Esta es una lección que, mientras que yo, como lector del existencialismo mexicano,

podría aprender en otro lugar, me viene de un lugar familiar: México, que a través de la sangre, familia e historia, constituye la otra mitad de mi ser. Y Uranga cree que esta es una lección que se puede enseñar. Como él dice hacia el final de su brillante texto: “Tenemos una lección para enseñar, debemos al mundo una lección de una crisis que es vital, que es hombruna, que es valiente” (1952, 99). Y la lección aquí es que tenemos que mirar nuestra situación humana en términos concretos, y no en términos abstractos, ya que es la única manera en que podemos abordar las crisis existenciales que pertenecen a cada uno de nosotros, a los que nos rodean y, por último, a los que no podemos ver, es decir, al resto de la comunidad humana en la actualidad y en el futuro.

3.2 Armonía y seriedad: lecciones de Jorge Portilla

Cuando digo que hay que volver a la filosofía mexicana de los mediados del siglo xx en búsqueda de un modelo a emular, no me refiero a que nosotros (los latinos, los marginados, los otros) debamos alinear nuestros *enfoques* a los de los filósofos mexicanos; el propósito no es imitar, sino hacer nuestras las enseñanzas filosóficas que encontramos allí. Esto supone que empecemos nuestros proyectos filosóficos en nuestra propia circunstancia. Para nosotros, al igual que los pensadores mexicanos, la intuición de Ortega y Gasset de hace un siglo se nos hace atractiva (1914): “es a través de mi circunstancia que me comunico con el universo” (2000, 41). Sin embargo, comenzar con nuestra propia circunstancia no significa que no vayamos a descubrir características similares constitutivas de nuestro carácter, como ciertas actitudes que tengamos en común (por ejemplo, actitudes que nos mantienen en el margen como la *desgana* o el *relajo*). En el caso de los latinos en los Estados Unidos, no sería sorprendente encontrar características en común dada la relación histórica entre nuestra circunstancia y la de nuestros compatriotas mexicanos.

Hemos ya visto la lección que nos presta Uranga. Veamos ahora a la de Jorge Portilla. Mientras Uranga enseña que la generosidad hacia uno mismo y los demás es la respuesta adecuada a las demandas de un mundo incierto, fracturado y contingente, Jorge Portilla nos recuerda que la vida en un mundo incierto, fracturado y contingente no tiene sentido sin una actitud de seriedad y compromiso hacia lo que está más allá de lo incierto, la fractura, y el contingente, es decir, el valor.

A la historia de la filosofía mexicana, Jorge Portilla contribuye su *Fenomenología del relajo* (Portilla, 1966; Sánchez, 2012). Lo que este texto nos da es sencillo y familiar: con el fin de mejorarnos a nosotros mismos, para perfeccionar nuestra humanidad, debemos confrontar aquellos aspectos de nuestra cotidianidad que nos oprimen o nos marginan, que niegan nuestro potencial. Para Portilla, esto significaba enfrentar lo que él consideraba como la causa de “un lento proceso de autodestrucción” al cual “los mejores representantes” de su generación habían sucumbido. Él lo llama “relajo”, y lo define como una “suspensión de seriedad”.

En su *Fenomenología del relajo*, el enfoque de Portilla es la cultura mexicana, donde, nos dice, una generación de “hombres serios” sufren una “falta de seriedad” (1984, 15). El proyecto de Portilla es motivado por su observación de que parece como si “[estos hombres serios que carecen seriedad] tuvieran miedo de su propia excelencia y se sintieran obligados a impedir su manifestación” (15). Esto conduce, concluye Portilla, a la situación que en última instancia “impide... la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y *no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos*” (95). Portilla se dedica a “*sacar la filosofía a la calle*” (15) y enfrentarla a eso que impide la superación individual y colectiva; con lo que impide el acto revolucionario; con lo que amenaza la gravedad, es decir, con una conciencia en un estado de irresponsabilidad, de “relajo”.

Como en Uranga, la filosofía de Portilla se centra en temas de responsabilidad personal y comunitaria. Portilla encuentra que la responsabilidad está vitalmente conectada con valores, o con valores considerados

importantes para ciertas culturas e individuos. El nivel del compromiso a los valores es, en última instancia, la mejor medida de la responsabilidad. Aún más, la fenomenología de Portilla revela que los valores tienen en sí el poder de determinar nuestras posibilidades, como cuando “tomo en serio el valor” (19) o cuando lo ignoro. Como preestablecidos, por el poder o la historia, los valores se presentan a las personas o comunidades en aspecto de santidad, de objetividad o, como diría Uranga, de sustancia, con una “esencia” que simplemente no puede ser impugnada. En este sentido, los valores pueden restringir nuestra libertad, pero al hacerlo invitan al desafío, ya que el desafío es también una posibilidad de la libertad que, en sí, nunca se puede negar completamente. De cualquier manera, en la responsabilidad o irresponsabilidad por los valores Portilla sugiere que lo que está en juego es nuestra libertad para crear, para responder, para ser auténticamente humanos.

Con el *relajo*, la posibilidad del perfeccionismo moral, la buena vida, la realización personal y la movilidad (de cualquier forma) se anulan. Los mexicanos, Portilla propone, caen fácilmente en el *relajo*, que se puede manifestar como un estado de excitación infértil y sin propósito. Al desprenderse, el *relajo* se amplía como niebla envolviendo a todos los que se encuentran en su camino y los amarra con la risa, la interrupción, el desmadre. Ya derramado en el espacio social, el *relajo* carece de dirección, orientación e intención significativa. Antes de las demandas de valor, las demandas que requieren seriedad y enfoque para ser cumplidas, el mexicano *relajiento* se involucra en actos de desvaloración y desplazamiento que concluyen no con la realización de los valores propuestos, sino con la interrupción de un proceso vital significativo. Para Portilla, el *relajo* debe ser superado, tanto como un fenómeno en la vida individual como en la vida comunitaria, si hemos de realizar nuestros proyectos sociales, nuestras metas personales y, en fin, nuestra excelencia humana. Esta superación requiere un cambio en nuestra realidad.

Pero ¿por dónde empezamos a transformar nuestra realidad? Comenzamos con nosotros mismos. Él escribe:

[E]s un hecho de la experiencia de que un cambio de actitud en pura interioridad puede tener, y de hecho tiene efectivamente, la eficacia para cambiar el aspecto del mundo para el sujeto que adopta la nueva actitud, y el aspecto del mundo no es un factor deleznable para la acción lúcida y eficaz (1984, 63).

Es decir, según Portilla, al cambiar nuestra actitud cambiamos nuestra circunstancia. Y cuando la circunstancia misma prohíbe la búsqueda del valor, su cambio aparece necesario para una vida significativa y valorable. Pero ¿cómo cambiar nuestra actitud? Este cambio de actitud, o cambio de enfoque, se lleva a cabo como una reevaluación de mi circunstancia actual. Esta será una reevaluación en la que alineo la idea del mejor mundo posible *para mí* con los valores que sostendrían ese posible mundo. La armonía lograda entre estos dos, entre mi visión de lo que quiero que sea el mundo y los valores que le dan forma a ese mundo, hace posible la seriedad; puedo ser serio sólo cuando yo respeto esa armonía. Por lo tanto, la realidad se transforma siempre y cuando cambie mi actitud de nihilismo y *relajo*, donde se suspende la seriedad, y la reemplazo con una actitud de seriedad hacia los valores o hacia la armonía.

En su *Fenomenología*, el cambio de perspectiva le permite a uno enfrentar la actitud del “relajo” que es lo que seduce al carácter mexicano (Portilla, 1984, 41). El *relajo* se supera, Portilla sugiere, cuando se logra la armonía entre uno mismo y los valores instanciados, lo que también quiere decir que no hay que tomar los valores muy en serio (así como lo hacen los apretados), ya que esto altera el equilibrio alcanzado. Una vez que se lleve a cabo el “cambio de actitud”, lo que hay que hacer es mantener una vigilancia constante sobre esa armonía, siempre conscientes que la seriedad ante los valores es un compromiso existencial, una manifestación de “eficiente y clara acción”.

El logro de tal armonía es una forma de trascendencia que nos lleva más allá de nuestras circunstancias inmediatas (es decir, donde el caos y la incertidumbre reinan) al espacio de la posibilidad (es decir, hacia una existencia valiosa). Portilla tiene fe en el poder del individuo para alcanzar lo anterior. Él escribe:

El hombre es un ser de tal naturaleza que aun participando, con su corporeidad, del modo de ser de las cosas, es capaz de trascenderlas. El hombre no es solo una cosa más *junto* a las otras, puede enfrentarse a ellas, y al hacerlo, va más allá de todas ellas. Es capaz de proponerse fines que rebasen su propia situación y el estado presente del mundo, tomado en bloque. En virtud de la forma de su ser mismo, el hombre, cada hombre, está más allá de sí mismo y del contorno físico; más allá del cuerpo y de la situación. El ser hombre es una facticidad (cuerpo, situación, pasado irrevocable, etc.), que es al propio tiempo una trascendencia, es decir, un ir más allá de todo esto, dándole sentido por un proyecto de sí mismo (1984, 60).

La lección aquí es que uno es capaz de liberarse a sí mismo de cualquier situación a través de la articulación de “un proyecto” propio que apunte más allá de la situación actual y del término de ese proyecto. Una situación en la que la excelencia de uno se ve obstaculizada por los procesos de opresión o dominación, las ideologías y otros fenómenos sociales (por ejemplo, el *relajo*, actitudes nihilistas, etc.) puede ser superada por el compromiso a los valores del proyecto que, al realizarse, llevarán a cabo una nueva situación libre de opresiones o dominaciones actuales.

Al ir más allá de sí mismo en propuestas que se proyectan más allá de la inmediatez de lo circunstancial uno es capaz de trascender nuestros problemas actuales. Por lo tanto, ni los objetos que se oponen a nosotros ni las situaciones que nos rodean pueden mantenernos donde y como somos si nuestro objetivo es ir más allá, hacia el compromiso y, con eso, hacia una armonía interna. La trascendencia, Portilla concluye, es una condición de nuestra facticidad. En última instancia, el *relajo*, al igual que la *desgana* que Uranga señala, puede ser trascendido por actos de autoexamen y confrontación. El camino hacia la liberación pasa por la capacidad (de los individuos y las comunidades) a ser serios en un mundo ruidoso y caótico.

4. Hacia una conciencia liberadora latina

¿Qué es lo que nosotros los latinos tenemos que confrontar y así trascender? Lo que debe ser confrontado es la imagen de nosotros mismos como *otro* a lo que se presenta como absoluto o sustancial, es decir, aquello que

es fundamentalmente “americano” —esto incluye, pero no se limita a, la blancura, el protestantismo, y la “legalidad”—. En el ensayo citado al comienzo, Portilla nos da una observación oportuna. Hablando de cómo la cultura popular (en particular, el cine americano de su época) representa a sus héroes, Portilla escribe:

El héroe norteamericano aparece siempre ya justificado; él es el centro que determina el sentido del mundo que le rodea, y al determinar ese sentido se convierte por ello mismo en señor de ese mundo; los “otros” no pueden tomar un punto de vista sobre el que no sea fácilmente superable por el más elemental juicio moral... [esto es porque] los otros son los *malos*... (1952, 74).

Este discernimiento sobre la representación del héroe en el cine estadounidense se puede ampliar fácilmente al *ethos* norteamericano actual, donde algunas personas se consideran *siempre ya justificadas* mientras que otros representan el mal. No tenemos que buscar lejos, por un ejemplo: el sentimiento antiinmigrante se despliega bajo este supuesto. Los nativistas creen que el hecho de que son “americanos” justifica su existencia, mientras que los inmigrantes están empeñados en destruir la santidad de la vida estadounidense, ya sea rompiendo las leyes sagradas de la tierra en el acto de cruzar fronteras o al contaminar la cultura americana con su propia cultura. El inmigrante “ilegal” es *ya siempre* “malo” y villano.

Lo mismo podría decirse sobre la profesión filosófica. El metadiscurso en que los filósofos trafican no permite disidencia. Siendo así, los filósofos que hablan a partir de sus propias circunstancias y hablan de una experiencia histórica y existencial propia, no serán escuchados, incluso cuando proclaman que, aunque no es universal, su filosofía *aspira* a la universalidad, que aunque sus pronunciamientos no son eternos, éstos se *pueden* aplicar tan siquiera a la existencia de un otro ausente ahora o en el futuro. En los EE.UU., el filósofo latino es “otro” a la *ya siempre justificada* imagen de quién puede ser filósofo. El problema (porque es un problema) no es tanto que entendemos que este sea el caso, el problema es que lo aceptamos como tal.

Algo que se transmite por la filosofía mexicana, sobre todo en las lecturas de los existencialistas mexicanos, es que esto no tiene por qué ser el caso. No necesitamos aceptar nuestra condición como es. Pero antes de que la confrontemos, tenemos que verla, entenderla y apropiarla; tenemos que vernos a nosotros mismos; tenemos que ver las distintas formas en que hemos contribuido a nuestra propia marginación, por ejemplo, a través de actos de autosabotaje (algo así como el *relajo*) o a través de actos de evitación (algo parecido al *desgano* o al esperar ser salvados por otros). Sea lo que sea que encontremos en nuestra auscultación o autognosis, debemos enfrentarlo y, si es necesario, trascenderlo. Lo que encontremos podría ser un exclusivo modo de ser que no sea específico para nosotros, un modo de ser genérico; lo que importa es que venga de nosotros. Al sugerir cómo la filosofía mexicana se puede actualizar, Guillermo Hurtado escribe que “hay que repensar lo que hemos leído a la luz de nuestra circunstancia, es decir, tenemos que hacer filosofía como mexicanos” (Hurtado, 2007, 43). Lo mismo puede decirse acerca de una posible filosofía de origen latino, y sin duda se puede decir sobre la posibilidad más general de desentrañar nuestro ser como latinos en los EE.UU. Debemos comprendernos a nosotros mismos a la luz de nuestra propia circunstancia, pero tenemos que hacer esto como latinos o hispanos, en otras palabras, mientras que preservemos nuestra diferencia histórica, cultural y existencial.

Lo que esto nos revela es que el valor de la filosofía mexicana para la vida latina no está en los detalles analíticos de Uranga y de Portilla sobre la existencia mexicana, sino en el *hecho* y la *ejecución* de los análisis mismos. Lo que estos rendimientos revelan es un pensamiento que se enfrenta a los límites de la ideología filosófica occidental con la fuerza de lo vital y circunstancial. Estos análisis motivan y enseñan. Sus fallas como herramientas de motivación y de instrucción para los mexicanos de mediados del siglo XX no son importantes para nuestros propósitos; es la obra en sí lo que es significativo. Nos da la oportunidad de partici-

par en un proyecto similar que, Hurtado nos dice, era “comprometido, terapéutico y liberador” (Hurtado, 2006, xx). Al igual que los *hiperiones*, debemos ser del mismo modo activistas por nuestra causa, y encontrarnos a nosotros mismos, con todos sus defectos, en el inmenso y turbulento espectáculo que son los Estados Unidos, una base material que desafía nuestras identidades en actos que marginan, asimilan o rechazan nuestras diferencias.

Comencé estos comentarios sugiriendo que los latinos son el otro a la idea de “América”. En varios casos, por ejemplo, en el ámbito de la educación universitaria, esta alteridad puede ser perjudicial o, al menos, no es adecuado para *la* buena vida. Entendiendo que somos al mismo tiempo internos y externos a la *idea* se nos podrían quitar las ganas de tratar de realizarla. El proyecto filosófico mexicano de Hiperión sirve como modelo, no para imitarlo textualmente, sino para asumirlo y hacerlo nuestro, esto es, como un modelo para nuestras propias apropiaciones. Comencemos con la conciencia de nuestras diferencias y, partir de ahí, hagámonos las tres preguntas fundamentales que Hurtado sugiere para sus compatriotas mexicanos, a saber: “¿qué fuimos?, ¿quiénes somos? y ¿qué queremos ser?” (2007, 51).

Finalmente, la historia de los latinos en los Estados Unidos refleja una continua lucha para encontrar nuestro rumbo, y el proyecto filosófico del *Hiperión* puede, al menos, animarnos a ir en él de forma más rigurosa y, tal vez por primera vez, *filosóficamente*.

5. Bosquejo de una filosofía latina: ¿filosofía sin más? No. ¡Filosofía y más!

Las preguntas más comunes que nos hacen a quienes enseñamos y escribimos sobre la “Filosofía Latinoamericana” en los Estados Unidos incluyen las siguientes (siempre se preguntan en un tono un tanto pasivo y agresivo): “¿Qué es eso?, ¿qué tiene de latinoamericana la filosofía ‘la-

tinoamericana'? ¿Qué no es la filosofía simplemente filosofía sin más?". Estas preguntas son siempre seguidas por una o más declaraciones que suponen resolver, de una vez por todas, las preguntas planteadas: "Mira —dicen—, no preguntamos qué es lo que hace la filosofía alemana... ¡es sólo filosofía! ¡La filosofía es universal y el calificativo de 'mexicana' o 'griega' no añade nada a ella!". Cuando respondemos que, en virtud de su aparición histórica o cultural, podemos localizar ciertas diferencias entre la filosofía latinoamericana y el resto de (al menos) la tradición filosófica occidental, o que las preguntas formuladas por los filósofos latinoamericanos expresan una diferencia que encontramos filosóficamente interesante, el interrogatorio en general se detiene (al menos esa ha sido mi experiencia), pero no antes de una versión de "¡Ok! Bueno, tendrás que contármelo en algún otro momento" que se expresa condescendentemente o pronunciada con fingida curiosidad.

No estoy sugiriendo que estas cuestiones no sean legítimas, sobre todo cuando se nos ha enseñado que algo es filosofía si y sólo si sus pronunciamientos son universales e impersonales, absolutamente separados de la pasión, y aplicables a todos y para siempre. Y ese algo es la filosofía si tiene *todas* estas cosas y más, y no sólo una de ellas, porque si un pronunciamiento tiene validez universal *no puede* estar unido a una cierta preocupación humana específica. Naturalmente, a la persona que hace la pregunta sobre el mexicanismo de nuestra filosofía le resultará extraño que la queremos localizar en un espacio geopolítico específico, y es por eso que nos hace esas preguntas. Ésta, por supuesto, piensa que este tipo de localizaciones introducirán impurezas en la mezcla; que el pozo filosófico sólo puede resultar contaminado por esas introducciones.

Estas inquietudes sobre la pureza de la filosofía no son nuevas, y cualquier persona con un mínimo de decencia seguramente respetaría la historia y las tradiciones de la filosofía y afirmaría que *la filosofía* no puede permitir las impurezas de historia, cultura o de la vida concreta. Por esta razón, y por una gran fidelidad al dogma de la tradición o a la fuerza de la autoridad eurocéntrica, filósofos mexicanos quisieran ser reconocidos

solamente por el simple hecho de *ser* filósofos sin la carga añadida de ser filósofos “mexicanos”. El adjetivo parece diluir su tarea elegida, ya que sugiere que este filosofar y esta filosofía es de un tipo particular, que es diferente, y por lo tanto, de alguna manera no es una filosofía pura o imparcial. El adjetivo “mexicana”, o “Latin American”, son términos despectivos cuando se combina con la “filosofía”, y como tal, es insulto a los que practican la filosofía en México o América Latina.

Me gustaría proponer lo contrario: que la adición del adjetivo aporta valor a la filosofía y, por otra parte, a sus lectores, en el presente y el futuro; que la búsqueda de la pureza en la filosofía excluye y margina a voces y pensamientos; que, en nuestro tiempo, todo lo que podemos esperar de la “universalidad” es la posibilidad de compartir una idea que sobreviva su tránsito en la Tierra. Las ideas filosóficas no tienen que proclamar su eternidad para tener valor, ya que las ideas cambian o se olvidan o pierden su fuerza en una o dos generaciones, dependiendo de nuestra circunstancia histórica, nuestras preocupaciones o nuestros miedos. Por otra parte, el deseo de pureza sólo puede conducir al conflicto y a la ansiedad (al insistir en la universalidad insistimos también en borrar la diferencia). El propio Emilio Uranga alude indirectamente al valor de esta determinación particular: “Por supuesto, sería preferible no filosofar como los mexicanos”, dice de pasada, sugiriendo que sería preferible filosofar desde una perspectiva más amplia. “Pero”, se lamenta, que “esto no es posible. Tal expansión [de la perspectiva] evoca nada, nos dice nada” (Uranga 2013, 189). Lo que *sí* evoca, lo que nos dice algo, es un filosofar desde *cómo somos*, desde dónde estamos.

En *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, de 1969, el irreprochable Leopoldo Zea famosamente argumentó que en México o América Latina la filosofía debe entenderse como *filosofía sin más*, es decir, como simplemente filosofía y nada más. Por “sin más” quería decir, por supuesto, que la filosofía mexicana se debe pensar de la misma manera en que pensamos la filosofía griega, romana o alemana. Y así es como a los filósofos latinoamericanos, y a la mayoría de los filósofos norteamerica-

nos, les gustaría pensar que la filosofía se desprende, se ocupa o habla del mundo latinoamericano, es decir, como una filosofía que se ocupa de universales y trascendentales. Pero, como hemos visto, esto no es del todo cierto; esto no es todo de lo que la filosofía en América Latina se ocupa, ni es lo que le da su carácter *como* filosofía o como algo valioso. La Filosofía *sin más* sólo puede ser un ideal, tanto para Zea, para los filósofos occidentales, como para nosotros. Y de hecho, así es como Zea, en su periodo existencialista, entiende el “sin más”. Hablando de la imagen de la humanidad que él y los miembros del grupo Hiperión están pintando, escribe: “No se le dice [al mexicano] lo que es, ciertamente, se le dice lo que habrá de ser. Al dibujarse el perfil del hombre de México se está dibujando el perfil del hombre *sin más*” (Zea, 1952, 214). Este es un pragmático “sin más”, uno que esboza una posibilidad y una trayectoria. Al dibujarse el perfil del hombre *sin más* se dibuja el hombre que el mexicano habrá de ser. De la misma forma, una filosofía sin disculpas, sin historia o cultura, es un ideal, un “habrá de ser”. En su actualidad, la filosofía mexicana sólo puede ser pensada como la filosofía *y más*, es decir, como filosofía *y algo más*. Es este “y más” lo que la define; esto es lo que la hace valiosa para la vida latina.

La filosofía de lo latino es también una filosofía *y más* que se ha comprometido y que surge de la situación concreta de la experiencia de latinos en los Estados Unidos. En sentido estricto, la filosofía latina está compuesta como una respuesta a herencias distintas –tradiciones, lenguas, espiritualidades y orientaciones diferentes–. Y así es algo plural y dinámico, en otras palabras, es una *filosofía de la contingencia*. Como tal, es pragmática en su marco existencial y en su contenido. La fenomenología de la experiencia latina, como la ontología del ser mexicano, revela *lo latino* como *zozobran*; a diferencia de lo mexicano, sin embargo, *lo latino* aparece como *híper-zozobran*, como perpetuamente oscilando entre múltiples intermediarios: un intermediario metafísico-epistemológico donde los latinos se balancean entre las demandas de la idea de “América” y la realidad de nuestra marginación; intermediarios político-éticos,

o en medio de las demandas de la autosuficiencia inherentes a la cultura anglo-protestante y los valores colocados en la convivencia e inter-suficiencia escritos en nuestras comunidades históricas, y muchos más intermedios que se manifiestan en la lucha con los nativistas anti-latinos, u otras narrativas de amenaza que habitan en la cultura contemporánea.

Como comprometida, la filosofía de lo latino pide y esboza la posibilidad de un autoempoderamiento a través de apropiaciones críticas tanto de la narrativa filosófica autorizada como de esos relatos (de amenaza, de los nativistas, etc.) que le dan cuerpo a la vida de los latinos en su concreción. Estos surgen juntos en la interpretación de la vida y el mundo latino-americano. La militancia y el activismo pueden afectar políticamente las circunstancias materiales que mantienen opresiones vitales, y de hecho puede ser requerido para la posibilidad de superar y florecer, pero lo que debe cambiar deben ser las narrativas dogmáticas que informan nuestras subjetividades. Para desafiar esas narrativas lo que se necesita es una apropiación violenta que conserva y supera; es decir, lo que se necesita es una lectura sobre nuestras propias tradiciones, esas que no constituyen y las que nos rechazan o nos marginan. En el reto mexicano a la filosofía leemos la posibilidad de impugnar dichas narrativas y esas tradiciones, pero en particular esas que se orientan, a través del miedo, la coerción o promesas de recompensa, a despojarnos de todo rastro de diferencia y particularidad. Para los filósofos latinos estos retos serán el contenido de nuestra filosofía. Después de todo, parafraseando a Karl Jaspers en el epígrafe del inicio, *existe la filosofía latina donde y cuando los latinos son conscientes de su existencia.*

Notas

¹ En mi uso del término “latino”, mi propósito no es definirlo de una manera esencialista. Estoy de acuerdo con J. Angelo Corlett quien escribe, “Lo ‘Latino’ establece un grupo o familia de grupos étnicos que por lo general están relacionados de varias maneras, tales como por el idioma, la cultura, etc., pero que tienen raíces históricas distintas” (1999, 274). Dicho esto, no me detendré en un análisis fenomenológico de la identidad latina, ya que otros lo han hecho mejor (Corlett, por ejemplo) y usaré el concepto “latino” pragmáticamente como una identidad “pan-étnica” (Suárez-Orozco, 2002), y con el fin de llamar atención a las diferentes opresiones en que esta “familia de grupos étnicos” se enfrenta a la idea de sí mismos en el discurso dominante, que por sus propias razones e intereses percibe y promueve una concepción esencialista de los latinos en los EE.UU.

² Al igual que con el término “latino”, no quiero sugerir que los EE.UU. o la cultura anglosajona sea una cultura homogénea. Si bien la cultura de Estados Unidos no se define por la ética protestante, por la blancura o por cualquier concepción esencialista dura, los grupos minoritarios en los EE.UU. *perciben* la cultura estadounidense como así definida, y son existencialmente sensibles a las diversas resistencias de la cultura dominante; resistencias afectadas ya sea por los discursos culturales o formas de organización social. Por lo tanto, en su realidad, la cultura de Estados Unidos no es homogénea, pero esto no quiere decir que no pretenda asumir una identidad esencial que entonces desee proteger, promover y transmitir como esencial, aunque esta identidad esencial no pueda ser definida o identificada. Los discursos políticos actuales que le hacen campo al racismo e intolerancia indican la realidad de este supuesto.

Bibliografía

- ALCOFF, Linda Martín. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BERNSTON, Arthur. “Teaching Latin American Philosophy”, *The Americas*, Vol. 9, No. 3 (1953): 263-271.
- BRIMELOW, Peter. *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster*. New York: Harper Perennial, 1996.
- BUCHANAN, Patrick J. *State of Emergency: Third World and Invasion and Conquest of America*. St. Martin's Griffin, 2007.

- CHAVEZ, Leo R. *The Latino Threat Narrative: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- CORLETT, J. Angelo. "Latino Identity", *Public Affairs Quarterly*, Vol. 13, No. 3 (1999): 273-295.
- FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? On the Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- FREUD, Sigmund. *The Psychopathology of Everyday Life*. Eds. Angela Richards and Alan Tyson, trans. Alan Tyson. Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1975.
- GAOS, José. *Filosofía de la filosofía e Historia de la filosofía*. México, D.F.: Editorial Stylo, 1947.
- _____. *Filosofía mexicana de nuestros días*. México, D.F.: Imprenta Universitaria, 1954.
- _____. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- GIDDENS, Anthony. "Modernity, History, Democracy", *Theory and Society*, Vol. 22, No. 2, 1993: 289-292.
- GRACIA, Jorge, J.E. *Hispanic/Latino Identity: A Philosophical Perspective*. Malden, MA: Blackwell, 2000.
- _____. *Latin American Philosophy for the Twentieth Century*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1986.
- _____. *Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the Twenty-First Century*. Lenham, MD: Rowman and Littlefield, 2005.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Who are we? The Challenges to Americas National Identity*. New York: Simon and Shuster, 2005.
- HURTADO, Guillermo. "Dos mitos de la mexicanidad". *Diánoia*, Núm. 40 (1994): 263-293.
- _____. *El Hiperión*. México: UNAM, 2006.
- _____. *El Búho y la Serpiente: Ensayos sobre la filosofía de México del siglo xx*. México, D.F.: UNAM, 2007.
- _____. "Paths of Ontology". *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, Vol. 10, No. 2 (2011): 17-21.
- JACKSON, Melida S. "Priming the Sleeping Giant: The Dynamics of Latino Political Identity and Vote Choice", *Political Psychology*, Vol. 32, No. 4 (2011): 691-716.
- MARX, Karl. "Toward a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction", in *Selected Writings*, edited by Lawrence H. Simon. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994.
- NUCCETELLI, Susana. "Is 'Latin American Thought' Philosophy". *Metaphilosophy* 34:4 (2003): 524-536.

- MIGNOLO, Walter. "Philosophy and the Colonial Difference". *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Ed. Eduardo Mendieta. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.
- ORTEGA y Gasset, José. *Meditations on Quixote*. Translated by Evelyn Rugg and Diego Marín. Champlain: University of Illinois Press, 2000.
- PEREDA, Carlos. "Latin American Philosophy: Some Vices", *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 20, No. 3 (2006): 192-203.
- PONCE, Armando. "El grupo Hiperión", *El proceso*, 2 Abril 2005.
- PORTILLA, Jorge. "La Crisis Espiritual de los Estados Unidos". *Cuadernos Americanos*, Vol. 65, Núm. 5, 1952: 69-86.
- _____. *Fenomenología del relajo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- SÁNCHEZ, Carlos Alberto. "Philosophy and the Post-Immigrant Fear", *Philosophy in the Contemporary World*, No. 18, Vol. 1, 2011: 31-42.
- _____. *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*. Albany, NY: State University of New York Press, 2012.
- SCHUTTE, Ofelia. "Negotiating Latina Identities", *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. Jorge J.E. Gracia and Elizabeth Millan-Zaibert, Editors. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.
- STABB, Martin S. *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967.
- SUÁREZ-Orozco, Marcelo M. & Mariela M. Páez (Eds). *Latinos: Remaking America*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- URANGA, Emilio. "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo". *Filosofía y Letras*, Vol. 15, Núm. 30, 1948: 219-241.
- _____. "Dos existencialismos", *México en la Cultura*. 14 August 1949(a).
- _____. "Untitled", *México en la Cultura*. 11 September 1949(b).
- _____. "Diálogo con Maurice Merleau-Ponty", *México en la cultura*, 13 March 1949(c).
- _____. "Notas para un estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*, Vol. X, Núm. 3, 1951: 114-128.
- _____. *Análisis del ser del mexicano*. México, DF: Porrúa y Obregón, 1952.
- _____. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México, D.F.: Bonilla Artigas Editores, 2013.
- _____. "Ensayo de una ontología del mexicano", in *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, edited by Guillermo Hurtado. México, DF: Bonilla Artigas Editores, 2013.

- WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989.
- WIMER, Javier. "La Muerte de un filósofo". *Revista de la Universidad de México*, Núm. 17, 2005: 27-33.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B.F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- ZEA, Leopoldo. "¿Existe una filosofía en nuestra América?" *Cuadernos Americanos* 3, 1942: 63-78.
- _____. "El existencialismo como filosofía de la responsabilidad". *El Nacional*. 5 June 1949.
- _____. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- ZEA, Leopoldo & Maciel R., David. "An Interview with Leopoldo Zea", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 65, No. 1 (1985): 1-20.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio. *Historia de la Fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora, 2004.



Recepción: 21 de mayo de 2015
Aceptación: 2 de diciembre de 2015