

EL PROBLEMA DEL SER DEL MEXICANO*

Jaime Vieyra

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Para A.C.R., compañera...

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.

Emilio Uranga

El propósito de este ensayo es mostrar cómo y por qué Emilio Uranga formula su tesis crítica de *la accidentalidad de la existencia* bajo la forma heterodoxa de una interrogación por el “ser” del mexicano. La idea fundamental es que la tesis resulta del acercamiento inaudito de dos fuertes tradiciones históricas. De una parte, la tradición hispano-mexicana de *autognosis* cultural intensificada por el nacionalismo revolucionario mexicano. De otra, la tradición filosófica occidental, particularmente las reflexiones sobre la condición humana ligadas a la situación europea entre-guerras. La intuición de Uranga brota del encuentro de ambas tradiciones; lo cual significa que ninguna de las vías por separado da cuenta del contenido de la intuición. Es cierto que la filosofía europea de mitad de siglo XX ofrecía la categoría radical de *Existencia* (*Dasein* o *existence*) para caracterizar el modo de ser del hombre. Y que, por su parte, los estudios del carácter y formas de vida de los mexicanos entregaban rasgos y explicaciones históricas, pero manteniéndose siempre en el ámbito de lo particular. Pues bien, quisiera mostrar que una investigación radical de los fundamentos del “carácter” del mexicano y una aplicación de las guías metódicas y categoriales de la filosofía europea condujeron a Uranga a descubrir el carácter accidental del mexicano y de la existencia humana como tal. Un resultado de

este tipo era la ambición del grupo de filósofos al que pertenecía el joven Emilio Uranga: se trataba de alcanzar lo universal por la vía de lo concreto. Sin embargo no era *éste* precisamente el resultado buscado. Una señal de la intempestividad del resultado es la advertencia de Uranga al final de su *Análisis del ser del mexicano*: “Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con una imagen ideal y prestada”. En lo que sigue exploraremos el camino desde “el mexicano” hacia el concepto de existencia accidental en dos pasos: en el primero se busca determinar el lugar de Uranga dentro del grupo “Hiperión”,¹ mientras que en el segundo se analiza la ruptura interna de Uranga con la tradición “subjetivista” de la *autognosis* de lo mexicano y se describen algunos efectos críticos del análisis sobre la ideología nacionalista.

1. Filosofía y mexicanidad

Lo primero que resalta en la empresa filosófica de Uranga, como miembro del grupo “Hiperión”, es su conciencia de la historia cultural y filosófica mexicana. No se trata de una conciencia ingenua, sino de una que sabe que “el pasado no determina al presente y al futuro, sino a la inversa, es nuestro presente y futuro inmediatos quienes dan la pauta para hacer hablar lo que llamamos el pasado” (1951,9:21). Desde esta perspectiva, Uranga esboza tres momentos en la filosofía mexicana del siglo XX. La historia da inicio con la crítica filosófica al positivismo —doctrina oficial del régimen dictatorial de Porfirio Díaz— efectuada por “Ateneo de la juventud”.² El primer momento afirmativo se realiza en la filosofía de Antonio Caso con un significado universal, en la medida que él “enseñó al filósofo mexicano el esencial derecho de apropiarse de toda forma de cultura y de reflexionar sobre sus contenidos” (21). El segundo momento es continental y está representado por la obra de José Vasconcelos, quien creó una filosofía estética con componentes iberoamericanistas, paisajistas y tropicalistas. El tercer momento es propiamente nacional y se inaugura cuando Samuel Ramos se plantea la necesidad de una reflexión crítica sobre la realidad mexicana posrevolucionaria. Es en la continuidad de ese momento donde se ubica el esfuerzo del “Hiperión”: “Hemos así llegado a ese momento en que la meditación sobre lo mexicano adquiere el sentido de la tarea filosófica por excelencia. De lo que se trata es de

adquirir una definición de nuestro carácter o de nuestro ser, como quiera decirseconoces es” (23). Para ello, el grupo cuenta con el apoyo de José Gaos, “el que más ha hecho por rigorizar a la filosofía” y su punto de partida es la indicación de Leopoldo Zea en el sentido de que “a pesar de que la filosofía se haya hecho mexicana no por ello ha renunciado a la universalidad, a esa universalidad a la que nos abrió Antonio Caso, sino que tiene que avanzar hacia ella, pero pasando por la circunstancialidad de ese ser peculiar que es el del mexicano” (23).

Según Uranga, al estudio de Leopoldo Zea sobre el positivismo mexicano³ también se debe el descubrimiento de que aún la adopción de las filosofías europeas tiene sus razones en las circunstancias mexicanas: “Creíamos medirnos por lo universal cuando en verdad medíamos a lo universal en relación con nuestras propias necesidades” (1949,13:3). De este modo debemos concebir la serie de apropiaciones mexicanas de la tradición filosófica occidental: las lecturas de Platón, Plotino, Schiller, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Scheler, Husserl, Hartmann y Ortega, entre otros. El horizonte de las posibilidades de apropiación se refuerza y amplía para los filósofos mexicanos en la época de la posguerra europea, pues comienzan a llegar de nuevo obras, noticias, movimientos y debates intelectuales. El afán de los jóvenes filósofos mexicanos por conquistar su lugar en este horizonte internacional es tan fuerte como su urgencia de lograr una “actualización” filosófica en México. Esto los aproxima al “existencialismo francés” (Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel), a la fenomenología (Husserl, Heidegger) y al historicismo español, transmitido directamente por los filósofos españoles exiliados en México desde finales de la década de los 30.⁴

Ahora bien, los tres momentos de la tradición filosófica mexicana aparecen ligados a un contexto histórico (político y cultural) marcado por el movimiento revolucionario. Esta liga no es mecánica o unívoca, pero es innegable: La revolución de 1910 fue el inicio de una serie de radicales transformaciones en la estructura social y en la cultura de México, en las cuales la filosofía jugó un papel muy relevante.⁵ Uranga señala en ese sentido: “La exigencia de libertad que en el doctor Caso asumió la forma de crítica al positivismo es simultánea de la exigencia de libertad política que el pueblo de México tradujo entonces como movimiento revolucionario. Son dos expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad o sensación de parálisis y estanca-

miento” (1951,9: 21). Asimismo, la visión estética de Vasconcelos se corresponde con el impulso de creación de una nueva cultura mexicana de proyección continental. Y el pensamiento de Ramos con la necesidad de una *autognosis* e incluso de una *catarsis* del mexicano y de la cultura del proceso revolucionario aún en marcha. Y en cada uno de los momentos hay que advertir la importancia de las circunstancias y también el valor de la filosofía para enfrentarlas. Cuando Ramos publica *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938), por ejemplo, las violentas reacciones de los nacionalistas no se hacen esperar. Por eso dice Uranga: “Ese ensayo nos ha enseñando a no vacilar ni por un momento en nuestras expresiones críticas, a no tener miedo de la opinión, a exponernos incluso a esa crítica despiadada y de mala voluntad” (1949,14:3).

Ahora bien, si el auto-descubrimiento de lo mexicano enlazado a la revolución suscita al principio toda una serie de expresiones artísticas frescas y novedosas como la pintura mural, la novela de la revolución y la poesía nacionalista, al finalizar la década de los 30, comienza un proceso de interiorización: “La inteligencia inicia el intento que habrá de caracterizar a esta etapa: descubrir al hombre que se oculta debajo de los productos que crea” (Villoro 1960:23). En los 40’s surge una nueva generación de artistas, más distanciada de las preocupaciones nacionalistas y más depurada formalmente. Es la época de los “Contemporáneos”,⁶ ese “grupo sin grupo” que, rechazando el nacionalismo, contribuyó enormemente a la consolidación de las tradiciones culturales mexicanas. Se abandona paulatinamente el muralismo y lo mismo ocurre con las demás formas expresivas. Y, sobre todo, comienza a verse que el impulso y el sentido de la revolución se han perdido. Como lo observa Villoro:

Desde 1944 Jesús Silva Herzog denunciaba que el movimiento social había entrado en crisis; “crisis moral” y “confusión ideológica”. Dos años más tarde, Daniel Cosío Villegas observaba que la Revolución, en realidad, había terminado —al menos como movimiento en el poder—: “Las metas de la Revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece de sentido”. Aunque discutidos en su momento, ambos diagnósticos se mostraron certeros (1960: 29).

Es importante percibir este desfase, porque ofrece *uno de los motivos “externos” de la disolución del nacionalismo cultural mexicano* y, con él, del propio grupo “Hiperión”. Es justo cuando el movimiento creador revolucionario toca a su fin cuando se intensifica el esfuerzo de *autognosis* en la cultura mexicana. Am-

parados en el adagio hegeliano de que la filosofía “alza su vuelo al atardecer, como el ave de Minerva”, los jóvenes filósofos del “Hiperión” se proponen precisamente *consumar* el proceso de auto-conocimiento suscitado por la revolución. Pero lo hacen cuando el sistema político mexicano se encuentra orientado hacia una acumulación capitalista brutal (lo que Monsivaís llama el “primer desarrollismo” mexicano⁷) y los intereses de una pujante burguesía industrial determinan el rumbo del país. Por ello, una década después del momento álgido de la “filosofía del mexicano”, Uranga revisa aquel texto suyo sobre “50 años de revolución” y afirma:

La filosofía del mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional. Tenía en lo espiritual un sentido semejante al que en lo económico había inspirado la “expropiación” realizada por Lázaro Cárdenas. Pero ha compartido el destino inexorable que la historia reserva a todo movimiento de liberación nacional. Nadie sabe para quien expropia, podría decirse. Al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, tal y como lo elaboran los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo a sus intereses, no le dice nada. No es su tema (1962,1, a: 552).

Uranga y la filosofía del mexicano

A través de sus actividades intelectuales, los miembros del “Hiperión” promovieron la llamada “Filosofía *del* mexicano”. Con este título querían señalar una doble apropiación de la actividad filosófica: sería una filosofía mexicana por su objeto y por su sujeto, es decir, un pensamiento *sobre* los mexicanos y *de* los mexicanos. Esto sonaba bien, sin duda, a oídos nacionalistas, pero comportaba muchos problemas teóricos. Uno de los mayores era la determinación precisa de ese mexicano que sería “sujeto-objeto” de las investigaciones. Gaos expresaba así la objeción:

No hay un mexicano, sin más, sino tan sólo mexicanos diferenciados geográfica, antropológica, histórica, sociológicamente...: mexicano de la altiplanicie o de la costa, indígena, criollo o mestizo, de la colonia, del México independiente o de la Revolución o de nuestros días, pelado, burgués, intelectual o trabajador del campo... Por consiguiente, aquella actividad no está elaborando otra filosofía, si alguna, que la de un mexicano determinado, y determinado arbitrariamente; probablemente, el mestizo burgués de la altiplanicie y de nuestros días, si es que no exclusivamente los autores mismos de la pretendida filosofía. La generalización de ésta al mexicano, sin más, es, en conclusión, tan infundada como imposible (1953:20).

Como gaosianos, cada uno de los hiperiónidas habrían podido responder a las objeciones de Gaos asumiendo que, efectivamente, sus estudios eran resultado de su “perspectiva “ que no podría ser compartida por nadie más sino en la proporción que fuese idéntico con él mismo.⁸ Pero como no eran (“ni podían ser”) gaosianos, sino buscaban efectivamente un conocimiento riguroso e intersubjetivamente objetivo, se escudaban en las consignas existencialistas para sustentar la posibilidad de una teorización sobre el mexicano. Pero responder a la objeción no era fácil. De hecho, la mayoría la dejó pasar o se deslizó hacia una posición en la cual el objeto ya no sería “el” mexicano, sino “lo” mexicano, en el sentido de una “filosofía de la cultura mexicana” como, con toda prudencia y sensatez sugirió Gaos desde el comienzo.⁹

El sentido de la objeción es la convicción —de tintes nominalistas, historicistas y anti-metafísicos— de que “EL mexicano” no existe. De esta convicción se desprenden tres tipos de críticas: La que afirma que se trata de una proyección subjetiva “esencialista” (Gaos 1953; Nicol 1950; Revueltas 1950; Hurtado 1994); que constituye sólo una construcción “ideológica” (Macgrégor 1952; González Rojo 1953; Montes 1967; Bartra 1987); y que el tal “mexicano” es sólo un “enteleco” arbitrario y provinciano (González Casanova 1952). Uranga va a responder a estas objeciones en tres momentos: antes del *Análisis del ser del mexicano* (a), dentro del libro (b) y después de su publicación (c).

a) A las objeciones de esencialismo responde apelando a la noción de “mundo fenomenológico” de Merleau-Ponty:

El mundo fenomenológico es el sentido que trasparece o que rezuma de mis experiencias y de las de otro, que surge en la intersección y engranaje de unas y otras; es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad, que le dan unidad asumiendo mis experiencias pasadas en mis experiencias presentes, asumiendo las experiencias de otros en la mía (1948,1:238).¹⁰

Así, para Uranga no se trataría tanto de buscar la “esencia” del mexicano sino de “constituir su sentido” (229) a partir de una *vivencia originaria de lo mexicano*. El esclarecimiento reflexivo de tal “vivencia” es el criterio último “para medir y calibrar lo que significa lo mexicano y para destacar el núcleo temático esencial que las palabras, palabras aisladas o en contextos, poesía o prosa, han organizado, denominado o expresado” (234). La vivencia de lo mexicano es “el mundo” pre-reflexivo que debe alcanzar la reflexión para expresar su sentido. Según esto, era posible ejecutar una investigación del mexicano, sin prejuzgar aún de los resultados, que bien podían ser “esencialistas” y criticables, o bien constituir un sentido de lo mexicano digno de consideración.

b) En el *Análisis del ser del mexicano* Uranga agrega que el sentido “fenomenológico” de la autognosis del mexicano es alcanzar una visión radical del hombre:

Mucho se ha hablado últimamente de nuestra actitud eidética, de un empeño “malsano” de quedarnos en la contemplación de la esencia de nuestro carácter. La fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias u originarias del carácter (1952, 1,b: 142).

Quizá, como ha escrito un crítico severo de Uranga, éste no haya comprendido bien u ortodoxamente la(s) doctrina(s) husserliana(s).¹¹ Pero esa simple “voluntad de fenomenología” que exhibe podría ser juzgada desde el punto de vista de una *apropiación* de la fenomenología en función de una auto-comprensión filosófica singular. Dicho de otra manera, Uranga no se interesaba escolásticamente por la fenomenología, sino que la interpretaba y hacía uso de ella en función de la superación de los problemas de su “circunstancia”. En este sentido, el segundo elemento de respuesta al matiz nominalista de la objeción, consiste en mostrar que *el asunto central de su análisis no es definir el carácter del mexicano*, sino encontrar el camino para una comprensión de la

condición auténtica del hombre: “La cuestión realmente decisiva de nuestra ontología podría plantearse en estos términos: ¿es capaz el carácter del mexicano de permitir lanzar a su través una mirada que aprese lo raigambrementemente ontológico del hombre?” (1952,1,a:35/1952,1,b:75).

c) La tercera respuesta de Uranga supone una aceptación del carácter “ideológico” de la filosofía del mexicano y de la “mistificación” de “el” mexicano. Se trata de una autocrítica elaborada desde una cierta perspectiva del marxismo teórico inspirada en Georg Lukács. Sólo que “ideología” no significa para Uranga exactamente lo mismo que para sus críticos: “conviene entender por ideología —dice— un tramado de argumentos cuya coherencia o incoherencia está dictada por la realidad social” (1962,1,b:145). Ciertamente se trata de un pensamiento enajenado, en el sentido de que el pensador no se propone conscientemente mentir o justificar lo injustificable, pero que no obstante es determinado por motivaciones extra-lógicas. La revelación de estas motivaciones permite al filósofo, en un segundo momento, captar los intereses que lo originaron y someterlos a crítica. El objetivo de la crítica no sería desechar completamente la “filosofía de lo mexicano”, sino cribar el nacionalismo, psicologismo y subjetivismo que la lastraban para conservar y depurar su sentido auténtico y radical: “Lo que resta de la filosofía del mexicano después de haberle mondado toda su desviación psicologista es, en realidad, lo que para un filósofo tiene actualmente valor [...] la época prescribía una filosofía existencialista y con ello un análisis de la subjetividad. Hoy todo esto es pasado” (1962,1,a:164).

Es necesario destacar que a pesar de sus críticas a la filosofía del mexicano, Uranga mantendrá hasta el fin la afirmación del valor del descubrimiento capital de su análisis y el sentimiento de que la muerte súbita de aquel movimiento de *autognosis* cortó de tajo muchas posibilidades especulativas: “lo cierto es que ese pensamiento mexicano quedará ahí como un trasfondo de innumerables posibilidades todavía no explotadas exhaustivamente y ni siquiera cabalmente exploradas” (150). Pero ¿qué podemos decir ahora de aquella determinación del *mexicano* como objeto de la investigación filosófica? Evidentemente “el mexicano” no existe, sino que es una construcción discursiva. No tiene validez en sí y persistir en tematizarlo nos conduciría hoy a una mistificación injustificable. Sin embargo, en Uranga tuvo un uso interesante como palanca histórica y como “personaje conceptual” para hacer saltar las

visiones sustanciales de los mexicanos. Paradójicamente, pues, como admitirá con sorpresa el propio Uranga, el intento de “recuperación” filosófica de la identidad del mexicano condujo a su pérdida irremisible: “La historia de esta autognosis ofrece a los dialécticos una magnífica ocasión de pensar que sus categorías son fieles a la realidad, pues en el momento en que creíamos estar en posesión de ese ser se nos ha ido de las manos. Cuando celebrábamos su recuperación se ha iniciado el proceso de su pérdida” (1962,1,a:538).

Un proyecto generacional

Como justificación filosófica general de su proyecto de auto-conocimiento, los miembros del “Hiperión” solían invocar tres interesantes nociones. Uranga hará valer la primera de ellas como coartada de su intento de una “ontología” del mexicano: es la noción heideggeriana de “propiedad” (*Jemeinigkeit*) que se encuentra al comienzo de *Sein und Zeit*: “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de ese ente es, *en cada caso, mío*”.¹² La segunda es la exigencia sartreana de compromiso (*engagement*) personal e histórico, que inspira a Zea el título de uno de sus libros. Dice Sartre: “Jamás me capto abstractamente como pura posibilidad de ser yo mismo, sino que vivo mi ipseidad en su proyección concreta hacia tal o cual fin. No existo sino como *comprometido* y no tomo conciencia de (ser) sino como tal”.¹³ La tercera noción, verdadera idea-fuerza, es la exigencia orteguiana de la “salvación filosófica de las circunstancias”. El filósofo madrileño define la “salvación” así: “dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (Ortega y Gasset 1914:46). Estas “salvaciones” han de referirse, asimismo, a las “circunstancias”, porque “El hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (62). A estas ideas hay que agregar la convicción, también oriunda de Ortega, de que las “generaciones” son los verdaderos sujetos culturales creativos de la historia, por encima de los individuos y las masas: “cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada” (Ortega y Gasset 1923:7). Por supuesto que estas consignas filosóficas pueden dar lugar a cualquier cosa

y que la misma idea de las generaciones como sujetos históricos puede ser cuestionada contrafácticamente. Pero lo interesante aquí es cómo impulsaron a un grupo de filósofos hacia una aventura nacionalista.

Las nociones resuenan desde el comienzo del *Análisis del ser del mexicano* de Uranga. Se dice allí: “El tema del mexicano es un tema generacional [...] *El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación*” (1952,1,a:11). Uranga afirma que el tema del auto-conocimiento del mexicano es un tema “generacional”, en el cual los filósofos quieren participar a su modo y con sus instrumentos. Con esta indicación quiere asegurar el campo y el sujeto colectivo de su análisis. Pero con ello sella, quizá sin proponérselo, la *eventualidad* y *caducidad* de la empresa de su generación: “El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro” (1952,1,a; 9). Así fue, efectivamente, y posteriormente veremos a Uranga dirigir una crítica marxiana al existencialismo y una serie de ataques a Ortega, a su filosofía y su estilo de hacer filosofía. Es cierto, sin embargo, que desde muy pronto Uranga manifestó sus reparos a los seguidores incondicionales de Ortega, como Julián Marías¹⁴ y al propio Ortega, por su “irresponsabilidad” con las circunstancias españolas.¹⁵ Y es cierto, además, que a pesar de su crítica al existencialismo, no dejó de reconocer sus aportes.¹⁶

La verdad es que el tema de la mexicanidad era un tema exigido por el tiempo. Desde mucho atrás se habían realizado estudios sobre la sociedad, la cultura y los hombres de México, pero sólo a mediados del siglo XX se articuló una investigación generalizada y sistemática de la mexicanidad, capaz de actualizar retroactivamente todos aquellos estudios.¹⁷ Así vemos congregados los esfuerzos de toda una generación de historiadores, literatos, críticos, estetas, sociólogos, politólogos y filósofos en torno a lo mexicano y al mexicano, como nunca se ha vuelto a ver.¹⁸ El nacionalismo cultural que desde ahí se perfilaba llegó incluso a ocupar un espacio excepcional en los medios mexicanos de comunicación masiva. Ya hemos dicho que una de las razones de este interés generalizado se encuentra en la crisis de la revolución como movimiento de transformación social y en la consecuente necesidad de comprensión de la

realidad mexicana en esa nueva situación. En este sentido escribe Villoro, al hacer un balance de la cultura mexicana de la primera mitad del siglo XX:

La estabilidad creciente invita al sosegado examen de conciencia. Llevar hasta el fin la vía del autoconocimiento es la tarea que, por lo pronto, la Revolución ha dejado a la inteligencia [...] Para muchos, el esclarecimiento de nuestra realidad se convierte en programa, más o menos consciente. Su meta sería constituir una cultura original y, al través de ella, acceder a la universalidad (1960:29).

Durante 1946-1953 se produce esta explosión “mexicanista”. Jóvenes y viejos, paisanos y extranjeros, intelectuales y gente común, médicos y filósofos, todo mundo tiene algo que decir y mucho que escuchar sobre la “novedad de la patria”. Son aproximadamente los mismos años de la moda del movimiento existencialista en Europa y fuera de ella. Y la vigencia y disipación simultáneas de ambos movimientos o “modas” intelectuales no es su único rasgo en común. Se trata de “atmósferas” culturales orientadas por inquietudes colectivas, pero cuyo contenido es sumamente ecléctico. En estas atmósferas, las creaciones filosóficas adquieren una cierta hegemonía a condición de adelgazarse para hacerse digeribles a cualquier individuo mínimamente cultivado. Pese a esto, hay que reconocer que uno de los aspectos más interesantes de ambos movimientos es el esfuerzo consciente por sacar a la filosofía a las calles, de llenarla de mundo al mismo tiempo que empapar de filosofía al mundo social. Es cierto que tal mundanización de la filosofía no puede ser permanente sino a riesgo de su propia disolución, pero de esta inmersión consciente en la vida cultural de su tiempo los filósofos pueden rescatar nuevos conceptos, nuevas formas literarias y una más alta autoconciencia de su propia labor. En cualquier caso, entre las atmósferas existencialista y mexicanista de mitad de siglo hay una diferencia enorme de *talante*: los europeos acaban de salir de una guerra atroz que ha cuestionado hasta la raíz el sentido de su humanidad, mientras los mexicanos comparten aún el sentido de afirmación nacional de la revolución patente en la nacionalización de la tierra, el petróleo y la electricidad. Por este lado podemos ver otra vez la intempestividad de Uranga (junto con Jorge Portilla, que hace algo similar), pues colocan en el centro del mexicanismo el talante existencialista, al tiempo que introducen en el existencialismo un sentido nacionalista.¹⁹

A la búsqueda de lo “universal concreto”

Hemos visto que, dentro de este movimiento cultural de auto-conocimiento generacional, el “Hiperión” entendía su misión particular como el esclarecimiento reflexivo del *ser* del mexicano para alumbrar una filosofía propia. El doble propósito de *consumar filosóficamente* el estudio de la mexicanidad y de *fundar una filosofía auténtica* era, si no claro en todos sus detalles, sí lo bastante incitante como para impulsar los esfuerzos del grupo de jóvenes filósofos. Se matarían dos pájaros de un tiro: la elevación de lo singular al nivel universal y la conquista de lo universal por la vía de lo concreto. Pero el “tiro” era concebido y practicado de diversas maneras. Para Zea, por ejemplo, la búsqueda del ser del mexicano parecía tener por finalidad la afirmación del lugar de lo mexicano en la historia universal y el reconocimiento de su valor:

¿Cuál es entonces nuestra *situación* desde el punto de vista de lo que somos? ¿Cuál es nuestro *ser*? He aquí una tarea para nuestros filósofos. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía [...] si lo logramos sabremos también el *sitio* que nos corresponde dentro de la comunidad de pueblos, y conociéndolo podemos asumir libremente nuestra responsabilidad (1952,171).

Pero la investigación de la situación existencial del mexicano no era sino un rodeo necesario para asumir plenamente la *humanidad del mexicano*: se trataba de “captar lo que puede ser propio del mexicano para colocarlo dentro de su situación como hombre, sin más, con toda la responsabilidad que esa situación implica” (1952:9). La comprensión adecuada de la situación concreta sería la condición para que el mexicano se insertara en la historia universal con plenitud de derechos y responsabilidades. Desde esta perspectiva resulta evidente el carácter estrictamente provisional de la empresa, dirigida al *reconocimiento de la humanidad del mexicano*: “Mantener permanentemente la preocupación sobre nuestro ser, una vez obtenida la respuesta de que somos simplemente hombres, nos habría llevado a una especie de solipsismo o narcisismo, a una forma de rebajamiento de la humanidad que reclamamos”.²⁰ Pero si el resultado final de la investigación filosófica de la identidad del mexicano consiste en saber que “es un hombre, un hombre en situación, como todos los hombres” (XI), no se ve cuál sería el aporte filosófico significativo de la investigación.

Si Zea practicó la “elevación a universalidad” del mexicano concreto como su incorporación a la historia humana sin más, Villoro la comprendió como una *fundamentación categorial* de la existencia histórica del mexicano. Se trataba para él de elaborar un sistema conceptual propio capaz de dar razón de los elementos de la psicología y la historia de los mexicanos y también de fundamentar reflexivamente la realidad mexicana.²¹ Pero no se trataba sólo de describir un estado de cosas, sino de incidir en la transformación de esa realidad, es decir, la *autognosis* tenía un sentido práctico-cultural: “Anima al grupo *Hiperión* un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia [...] sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social” (1949:241). Zea creía que el autoconocimiento nos llevaría a asumir positivamente nuestra responsabilidad histórica como pueblo. Y Villoro consideraba que la autognosis debería sustentar el cambio individual y colectivo en los mexicanos. Lo propiamente filosófico (“universal”) de las investigaciones sobre el mexicano del “Hiperión” consistiría, según el planteamiento de Villoro, en: a) la elaboración categorial “propia” o apropiada a la realidad a investigar; b) la fundamentación reflexiva de esa realidad. A estos aspectos habría que agregar un tercero, que atiende a la labor del filósofo como historiador: c) la revelación de la condición humana en circunstancias concretas: “Porque en cada avatar de su historia, el hombre se juega mucho más que su dominio político o su interés económico; en cada uno se juega su ser; y un pequeño trozo de historia puede decirnos mucho sobre el misterio de nuestra condición” (Villoro, 1953:16).

En la concepción de Villoro, mucho más que en Zea, existe el afán de lograr una verdadera dialéctica de lo universal y lo concreto. Se trataría de elaborar una *filosofía auténtica* (con categorías y conceptos adecuados y pertinentes a la situación concreta) y una *auténtica filosofía* (un discurso claro y riguroso sobre la realidad considerada). Pero a este respecto no podría otorgarse a la mexicanidad ningún estatuto privilegiado, siendo una realidad histórica y un objeto relativamente convencional. De ahí que para Villoro la labor de *autognosis* filosófica emprendida por el “Hiperión” no fuese, finalmente, más que un movimiento transitorio ligado a un momento específico de la cultura mexicana: “La ‘filosofía del mexicano’ era un simple movimiento de autoconocimiento; no podía edificar una concepción del mundo”.²²

La idea de que la función del filósofo y en general del intelectual moderno consiste en la *crítica*, entendida como esclarecimiento de la realidad y desvelamiento de las ilusiones, fue encarnada por Jorge Portilla. Su perspectiva no es histórica como las de Zea y Villoro, sino sobre todo *ética*. Su enfoque atendía sobre todo al problema de la “crisis de humanidad” del siglo XX, el nihilismo de posguerra y la destrucción de los valores que hacen posible la comunidad cultural. En esa perspectiva realiza una *Fenomenología del relajo* atenta a la situación histórica pero cuyos alcances rebasan lo mexicano en que traiciona. En efecto, el “relajo” que se describe es una modalidad de disolución de los valores que posee alcance universal, pero se llega a esta “estructura” nihilista a través de la observación de la realidad mexicana. La mexicanidad era para Portilla una fuente de inspiración teórica y un caso ejemplar donde podía leerse la crisis de nuestro tiempo. Por ello mismo la atención al mexicano conduce a una profunda crítica de sus formas de convivencia. En el otro extremo procedimental se encuentra su artículo “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”: aquí en vez de tratar un tema universal ejemplificado con los mexicanos, se trata un tema mexicano con herramientas universales adecuadas al caso, es decir, que deja traslucir los contenidos concretos de que se trata. Así, una falla en el horizonte articulador de las acciones, que es como se define la *comunidad*, permite captar el significado de una serie de fenómenos de la vida mexicana como “la mordida”, “la casa chica”, “las camarillas”, etc.:

(T)odo pasa como si estas estructuras de trascendencia que hemos denominado horizontes de comunidad adolecieran en nuestro país de una falla o inarticulación, de tal manera que determinarían sólo muy débil y lateralmente nuestra vida y nuestra acción. Tal vez sea éste el hecho que determine con mayor fuerza nuestro carácter nacional (Portilla 1992:126-127).

La obra de Portilla encarna decididamente la función esclarecedora y crítica del intelectual moderno, comprometido con la verdad de su época y con la realidad de su comunidad. El análisis profundo y crítico de los modos de vida de los mexicanos termina por descubrirle al filósofo una esfera de salud, la dimensión relacional del *entre* uno y otro (la relación del “yo” y el “tu”) “donde el mexicano encuentra su único alojamiento comunitario” (1992:137-138).

Resumamos. Si bien el programa de realizar filosóficamente lo “universal-concreto” que aglutinó a los miembros del “Hiperión” admitió en su momen-

to diversas formas, casi tantas como miembros activos del grupo, se pueden destacar cuatro tipos básicos: 1) La colocación de lo concreto en un marco histórico-universal en el que puede ser “reconocido”; 2) La interpretación de lo concreto como símbolo de la condición universal del hombre; 3) La fundamentación conceptual de una realidad concreta; 4) La búsqueda de un ajuste mutuo entre lo conceptual-universal y lo concreto-existencial, de tal modo que provocase una renovación de la filosofía, pero también una transformación de los procesos culturales. Me parece que la ambición filosófico-cultural profunda del “Hiperión” se encontraba en esta última vía y que en algún momento todos los miembros del grupo entrevieron su realización. El afán o la ambición era lograr la revelación de lo universal-concreto y este propósito no podía ubicarse sólo del lado de lo “particular” (local, específico) ni del lado de lo “universal” (general-abstracto). Por ello era muy fácil fracasar, es decir, no satisfacer ni a los particularistas, que exigirían una definición perentoria y exclusiva de lo singular, ni a los universalistas, que reclamarían proposiciones incontaminadas de particularidad. El tema contenía demasiadas contradicciones para ser duradero.

También para Emilio Uranga “la filosofía del mexicano” emprendida por el grupo “Hiperión” acabó siendo un movimiento pasajero, aunque dotado de la pertinencia y la autenticidad de su momento histórico. En un pequeño ensayo, publicado póstumamente, escribía respecto al aparente “disparate” de la perfilación filosófica del mexicano:

La conjunción de una nacionalidad, de una filosofía y el reverdecer de la metafísica explica perfectamente esta perfilación. Claro es que ya no se ha vuelto a presentar la combinación, y al evocarla en nuestros días, se tiene que conceder que se trata de un hecho perfectamente histórico, no actual o futuro [...] Lo que conviene entender es que en los años que se produjo no era cosa sorprendente y sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configurable. La época sancionaba a la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y suculentos. Después vino el olvido y olvidada está (1987, 2: 49).

Fue Uranga, sin duda, quien llevó más lejos las pretensiones filosóficas de la mexicanidad y las pretensiones mexicanistas de la filosofía. Esto es visible desde su conferencia sobre Merleau-Ponty en 1948. La conferencia versaba, en general, sobre la *Fenomenología de la percepción*, pero allí se anunciaba ya la elaboración de “un análisis concreto del ser del mexicano” a cuyo servicio se

encontraría, precisamente, el estudio del existencialismo francés. A ese propósito invoca una frase de Jorge Portilla: “Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos” (1948,1: 224).

Para caracterizar el campo de sus futuras investigaciones, Uranga echa mano en esta conferencia de una articulación conceptual de Ortega y Gasset, la relación entre *el ensimismamiento y la alteración*. Se trata de mostrar la génesis estructural de la mexicanidad:

La vida de una cultura se inicia practicando un peculiar régimen de alteración o de enajenación. El hombre se entrega a las cosas ignorante del sentido de esta entrega y de estas cosas. Más tarde, cuando, por la confluencia de las experiencias, el sentido de las cosas se vuelve sólido y compacto, el hombre puede retroceder de su prendimiento originario para ver surgir, adheridas a este movimiento de retroceso, las esencias o significaciones. Entonces cabe empezar la descripción de lo que un pueblo o un hombre tienen de peculiar. Pueden surgir los tipos y las caracterizaciones esenciales de un estilo de vida, y más hondamente este mismo estilo de vida que peculiariza a una nación y la distingue frente a las otras (1948,1: 233).²⁵

Aquí se establece el carácter histórico de las “esencias” culturales, en tanto constituyen consolidados o estratificaciones de la experiencia humana “alterada” que el “ensimismamiento” reflexivo recoge. A su vez, el ensimismamiento racional o reflexivo, suscita nuevas alteraciones o enajenaciones, de tal modo que las “esencias” son sólo indicadores del tipo de compromiso que los existentes mantienen con el mundo.

¿Pero cómo podemos captar el sentido de estos “consolidados de experiencia”? Una de las vías, necesaria aunque no suficiente, es la auto-observación, pues “en nosotros tenemos la pauta para comprender lo que somos”. En la medida que la autognosis supone un ensimismamiento y éste remite a una alteración previa (producto a su vez de un ensimismamiento histórico), podemos y debemos meditar concretamente sobre la alteración que nos ha constituido. Se trataría pues de algo así como un “despliegue” conceptual del pliegue histórico, pero intentando llegar hasta la raíz o fundamento del plegamiento. Y habiendo asumido la filosofía de Merleau-Ponty como una filosofía de la ambigüedad que destaca a la vez nuestro prendimiento y nuestro desprendimiento del mundo, no resulta extraño que el ensayo termine con la indicación de este doble devenir: se trata de asumir el sentido universalizante de la filosofía realizándolo en un ejemplo concreto de existencia humana y se trata de que México dé “el giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo co-natural y superable a la vez” (241).

Las advertencias de José Gaos

El surgimiento y evolución del grupo “Hiperión”, así como la “normalización” de la filosofía en México, serían impensables sin la labor académica ejemplar de José Gaos, maestro de varias generaciones de filósofos mexicanos y mentor crítico de la “filosofía del mexicano”. Los escritos de los hiperiónidas y en particular los de Emilio Uranga pueden concebirse como un diálogo, a veces áspero, con el maestro español.²⁴ Es cierto que Gaos no es el único maestro de los hiperiónidas, pero es el que los alienta a trabajar filosóficamente en los temas de lo mexicano. Gaos compartía sin duda, desde su posición de maestro y de español, “el afán” de *autognosis* y *transformación* del grupo Hiperión, del que dice: “Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia. Se trata, pues, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, en su raíz” (Gaos 1953, 64). Es notable la indicación de Gaos en el sentido de que el tema de la mexicanidad de los jóvenes filósofos mexicanos era el mismo tema múltiple del pensamiento hispánico: es “el tema de sí mismo, que es el tema entrañable del pensamiento del orbe hispánico desde que tal lo hizo la decadencia de España” (65). Pero si el tema de la mexicanidad era parte del movimiento de reflexión hispánico, entonces toda visión chovinista o exclusivista debería ser desechada. Por lo que Gaos no dejó de advertir el peligro del nacionalismo: “un afán de filosofía mexicana que implica un afán de filosofía por un afán de mexicanidad: un motivo filosófico y otro nacionalista y patriótico. Pero el primero por mor del segundo, que así se evidencia de los dos como el más decisivo, por más radical, por irreductible y último” (66). Pero el nacionalismo no era el único peligro que acechaba al “Hiperión”, sino también, según Gaos, el “esencialismo” metódico y la tendencia al activismo de sus miembros. Gran parte de su “acompañamiento” al devenir del grupo consistió en advertirles de los peligros teóricos, metodológicos y prácticos de sus elaboraciones.

Lo que interesa a Gaos al entrar en contacto con los esfuerzos de autognosis de los mexicanos es su carácter *pedagógico-cultural*. Le llaman la atención particularmente tres características de estos esfuerzos. Por un lado, en efecto, se practican con la mira puesta en una *superación cultural* y atendiendo a la historia intelectual del país.²⁵ Por otra parte, a pesar de toda la autocrítica que

implican, se realizan con el talante optimista de quien marcha “con pie resuelto, veloz, jubiloso y triunfante”,²⁶ es decir, de quien nada tiene que perder. En tercer lugar, suponen una cierta “separación” reflexiva sobre la situación inmediata: se realizan con la visión de emigrados “ideales” sobre las circunstancias reales.²⁷ Esto lo aprecia en Caso, en Ramos y en los jóvenes hiperiónidas. Pero advierte al mismo tiempo una serie de problemas y de peligros en la empresa de *autognosis* filosófica emprendida por éstos. Eso lo lleva a plantear una serie de advertencias metafilosóficas.

El primer problema que observa Gaos en el grupo es la falta de orden y plan en las investigaciones, derivado de una ausencia de reflexión en los objetos y métodos de estudio. Si la tradición que el “Hiperión” reclama es la de los filósofos mexicanos y la de la “filosofía de la salvación de las circunstancias” de Ortega, para quien “salvar una circunstancia es potenciarla conceptualmente o filosofar sobre ella”, entonces los trabajos deberían orientarse, según Gaos, en el sentido de *una filosofía de la cultura mexicana*, es decir, de una filosofía de la circunstancia mexicana en la cual la filosofía se vincularía a sí misma a través de la circunstancia cultural (1950:236). “Concretar circunstancialmente la filosofía de la cultura es sin duda un genial acierto teórico”, escribía, y sugería la organización de los estudios filosóficos mexicanos en esferas concéntricas, de tal modo que el centro estaría constituido por los estudios filosóficos de la circunstancia y los círculos más alejados por las reflexiones más abstractas y universales (237). Respecto de los métodos, recomendaba atenerse a *problemas* concretos y reflexionar sobre ellos, desechando toda búsqueda esencialista. En vez de perseguir la esencia del mexicano debería asumir la tarea de “*una confección histórica y existencial de las esencias mismas...*” (238).

Gaos estaba convencido, hacia 1950, de que las condiciones para una filosofía mexicana de la cultura estaban dadas en México: un florecimiento cultural, objetos concretos de una cultura circunstanciada, un método existencialista, una generación con vocación y aptitud para el tratamiento de las realidades humanas, un ambiente de optimismo nacionalista y un conjunto interesante de problemas filosóficos. La obra filosófica creada por esta generación podría ser capaz de determinar retroactivamente el valor de la tradición filosófica entera del país. Y hacía ver la enorme responsabilidad histórica de los hiperiónidas:

Imaginemos a estos jóvenes empeñados en articular una filosofía de lo mexicano y del mexicano que sea una filosofía mexicana, triunfantes ya en sus empeños, esto es, reconocidos universalmente como filósofos. ¿No obrará su triunfo retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en México, haciendo reconocer universalmente en él filosofías no sólo antecedentes de las filosofías de los triunfantes, sino dotadas de valor propio? ...Imaginemos a los mismos jóvenes fracasados, como niños prodigio que no cumplen lo que prometen. ¿No obraría su fracaso retroactivamente sobre el pasado de la filosofía en el país, consolidando la idea de no haber una filosofía mexicana en el sentido en que se experimenta el afán de que la haya? (1950, 240).

Se diría que las advertencias, sobre todo en la forma sistemática en que las presentó Gaos, llegaron demasiado tarde. Sus discípulos ya no las escucharon y sólo después, poco a poco, advirtieron que su maestro tenía razón. De cualquier modo, la profecía de Gaos se cumplió en los dos sentidos y en ninguno, pero tuvo razón al rechazar la posibilidad de que pudiera decirse definitivamente qué sea lo mexicano en el presente, en el pasado y en el futuro. Lo mexicano es, como dirá Uranga más tarde, sólo “una miriada de descripciones que crean al revolotear su propio centro”. Aunque tarde, también Uranga llegó a verlo.

La polémica Gaos-Uranga

En un ensayo de 1953 sobre el Hiperión, Gaos sistematizó lo que a su modo de ver eran los problemas o alternativas de la “filosofía del mexicano”. El texto resume muy bien las razones “internas” (lógicas y éticas) de la crisis y disolución del grupo. El maestro las presenta como una serie de alternativas entre:

- 1) Elaborar una filosofía de “lo” mexicano o elaborar una filosofía de “el” mexicano;
- 2) Hacer historia o hacer filosofía;
- 3) Colocarse en una perspectiva historicista, existencialista o “esencialista”;
- 4) Asumir una visión “esteticista” de los temas o bien una “practicista”;
- 5) Sostener posiciones “sobrenaturalistas” o bien inmanentistas;
- 6) Afirmar sobre todo intereses nacionalistas o bien universalistas;
- 7) Intentar una “ontología” o bien una “óptica”;

- 8) Persistir en el trabajo de grupo, o bien elegir el trabajo individual o de escuela (maestro-discípulos);
- 9) Mantenerse en el afán de filosofía o abrirse a las investigaciones científicas (y cómo coordinar ambas);
- 10) Afirmar sobre todo la actividad intelectual o involucrarse también en la acción política.

De hecho, Gaos mantenía y defendía sus preferencias en el conjunto de estas alternativas. En torno a las alternativas temático-metodológicas (puntos 1, 2 y 3) Gaos aconsejaba un sano “eclecticismo” o mediación mutua entre las posiciones. El horizonte de trabajo debería ser la *filosofía de la cultura* y la labor debería desarrollarse en torno a *problemas* concretos que permitieran *transformar “existencialmente”* las realidades así captadas (como problemáticas). Respecto del punto 8 Gaos pensaba también en una complementariedad del trabajo de grupo y el de escuela, pero advertía que la orientación rigurosa del trabajo filosófico no era del todo asequible al grupo, sino sólo a la “escuela”:

el redactar el repertorio de los problemas, en las debidas subordinaciones de unos a otros y coordinación de unos con otros; el encargar las investigaciones correspondientes a los investigadores competentes; el controlar las investigaciones, o sus resultados, por medio de la dirección, la inspección, la crítica; el promover y sostener vocaciones de investigador en las materias requeridas; el formar investigadores en estas materias... Esta incumbencia sería la única no asequible al grupo (1953:51).

La mayoría de estas “advertencias” se encontraban, *in nuce*, en una serie de seis conferencias impartidas por Gaos en los cursos de invierno de la facultad de filosofía y letras en enero de 1952, con el título “La elaboración de la filosofía mexicana y de su historia”. Uranga publicó un resumen de las conferencias con sus propios comentarios críticos en *México en la cultura* a principios de febrero del mismo año y Gaos respondió a su vez a estos comentarios. La polémica merece un despliegue detallado, pero aquí interesan dos temas: la cuestión de la relación entre métodos y contenidos de la investigación y lo que Gaos llamaba las aporías del esencialismo. Quizá convenga saber que cuando se produce la polémica pública Uranga ya ha dado a la imprenta su *Análisis del ser del mexicano*. Aunque aún no se publicaba, Uranga presuponía los contenidos del *Análisis* en sus intervenciones críticas.

Desde la perspectiva de Uranga, las observaciones metodológicas de Gaos son puramente formales y por tanto vacías. Piensa que los métodos —sobre todo si se adopta la consigna fenomenológica “¡A las cosas mismas!”— deben modularse en función de los contenidos reales:

Gaos juzga desde el punto de vista de los métodos y no de los contenidos o materiales. Esto da a sus declaraciones un tono de vacuidad insuperable. Las tesis, obtenidas con o sin limpieza metódica, es lo que convendría discutir. Y aquí es donde la escasa información de Gaos le impide echarse al agua [...] Sin materia el método que propugna Gaos puede ser perfecto, pero de tan perfecto es estéril por hueco (1952,2; 5).

A lo que Gaos responde admitiendo la necesidad de discutir los contenidos, pero también los métodos: “El tono de vacuidad acerca de las tesis era tan inevitable como mi propósito de ocuparme de los métodos. Peor sería que el tono de vacuidad hubiese existido también acerca de los métodos mismos... No niego que convenga discutir las tesis ¿se niega que conviene discutir los métodos?” (Gaos 1952b:629). El maestro insiste en la necesidad de abandonar la tendencia “esencialista” de los estudios del “Hiperión”, que considera contradictoria con el existencialismo confeso de sus miembros: “hasta tal punto tiende a prevalecer el esencialismo, que he aquí el curioso espectáculo de Uranga, existencialista profeso, defendiendo al esencialismo contra Gaos, que nunca profesó ser existencialista. Tal defensa ¿no se deberá a una *Bosses Gewissen* (mala conciencia) de haber hecho ontología esencialista o puramente teórica en vez de ontología existencialista o práctica —de veras?”(628).

Mediante sus advertencias Gaos quería reorientar el trabajo de sus discípulos ante el peligro de que quedaran varados en las aporías del esencialismo. Pero él mismo reconoce que estos problemas no son sólo del “Hiperión”, sino de la fenomenología eidética en general. Y deberíamos agregar, de todo el pensamiento “antropológico” de la modernidad poskantiana.²⁸ Pero, por otra parte, Gaos no distingue claramente entre la noción “lógica” general de “esencia”, la cual es indispensable para toda investigación filosófica, y la noción técnica fenomenológica-husserliana de “*eidós*”, que es una concepción importante, sin duda, pero no la única y ni siquiera la asumida por todos los discípulos de Husserl. Es inevitable que los existencialistas hablen de “esencias” en un sentido lógico general (en el que se distingue lo importante de lo acceso-

rio), aunque rechacen la existencia de “esencias” ideales fijas. Por eso Uranga responde a las críticas de “esencialismo” que hace Gaos insistiendo en lo que considera el “espíritu” de la fenomenología: “volver a lo originario, tocar la realidad radical de un ser, abreviar infatigablemente en la fuente de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología, a cuyo servicio lo pone todo, incluyendo la pesquisa de esencias” (Uranga 1952,2:5). Aún más, las aporías del esencialismo indicadas por Gaos son un falso problema, puesto que toda verdadera elaboración filosófica parte de una *intuición* de lo que es esencial al asunto. La reflexión no es el momento genético sino un momento derivado en el que se esclarece la intuición:

Hemos partido del supuesto de que la filosofía mexicana actual anda a la caza de esencias. Para encontrar una esencia de lo mexicano tengo primero que acotar un fenómeno mexicano, pero para no errar en la elección tendría que saber ya lo que esencialmente es el mexicano, con lo cual parece naufragarse en un círculo. *En verdad no hay tal. Mi intuición me guía hacia los hechos mexicanos y mi reflexión esclarece, si es posible hasta lo esencial, aquel dato primitivamente tenido en una intuición vaga y flotante* (1952,2; 5).

La verdad es que sí hay un círculo, pero es inevitable y es fecundo. El Heidegger de *Sein und Zeit* y el Gadamer de *Warbeit und Method* han mostrado que sin este “*círculo hermenéutico*” no es posible avanzar en ninguna investigación, aún en aquellas que pretenden una indagación “libre de supuestos”. Sin embargo la sospecha de Gaos de que no se podría avanzar mucho por el camino ya hollado por los hiperiónidas era acertada y profunda. Y es que él atendía sobre todo a la posibilidad de constituir una comunidad de investigación sobre los problemas de la cultura que diera lugar al florecimiento de la filosofía mexicana. Las investigaciones de “el mexicano” no podían ir muy lejos. Por ello afirmaba Gaos que sobre el “contenido” de lo elaborado por el “Hiperión” no podía decir mucho, pues pensaba que la elección del contenido fue un *error*:

Sobre el mexicano en concreto no puedo dar opinión por la sencilla razón de que lo que pienso es que *no se trata de definir, ni en concreto, el mexicano ni lo mexicano, sino de plantearse los problemas actuales de México y filosofar sobre ellos. La materia del método que propugno son estos problemas, no “el mexicano”, ni “lo mexicano”...* Lo que no sea esto, preveo que no irá mucho más allá de la literatura folklórico-trascendental. (629-630).

Haciendo un breve balance general de los aportes del “Hiperión” podemos advertir que son menores que las que ellos pretendían, pero mayores que los que se les reconocen. Ellos aspiraban a constituir una filosofía rigurosa que respondiera a las necesidades de la cultura mexicana. La aspiración, como hemos visto, tenía dos componentes, uno propiamente cultural, el auto-conocimiento; y otro filosófico, la creación de una nueva filosofía (o de una filosofía “auténtica” y “comprometida”). Desde el punto de vista cultural, es evidente que el amplio movimiento mexicano de *autognosis* del que el “Hiperión” fue efecto y agente no sólo fue saludable, sino que arrojó frutos perdurables. Los mejores de ellos, sin duda, son los de carácter histórico, como los primeros trabajos de Zea, los libros de Villoro y los ensayos de Portilla y Uranga. Y también desde un punto de vista filosófico general, el intento del “Hiperión” por “normalizar” la actividad filosófica en México sigue rindiendo frutos. Pero cosa distinta sucede con sus aspiraciones propiamente nacionalistas. El intento de “mexicanizar” la filosofía no sólo fracasó (*cf.* Hurtado 1994) sino que clausuró quizá para siempre todo esfuerzo dirigido en ese sentido. Como dice Uranga, se trata de “Un capítulo de la filosofía en México perfectamente cerrado, una etapa liquidada” (1962,1,a:553). En este punto hay una sola excepción, una obra en que se anudaron las dos tradiciones, que antes y después de ella seguirán su camino sólo con ocasionales encuentros: se trata de *Análisis del ser del mexicano*, pero precisamente a ella se debe, en gran parte, la “liquidación” de la filosofía del mexicano. Como lo dice Aureliano Ortega: “Llamado a ser el manifiesto del mexicanismo específicamente filosófico, pensado como el documento programático más importante de la época, su aparición provoca el desconcierto, y después, la desbandada.” (Ortega Esquivel 1991:32). Y es que por más comprometido que se quiera el filósofo con su circunstancia histórica, el sentido de la actividad conceptual consiste justamente en *superar* la época, en ir más allá de sus condiciones históricas. Ahora bien, éste carácter “intempestivo” (*Unzeitgemäß...e*) lo exhiben las consideraciones de Uranga. Desde este punto de vista se diría que la muerte de la filosofía del mexicano no fue una muerte natural, sino un *suicidio*. Sea como fuere, algunos ensayos producidos por el grupo, como *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Villoro, la *Fenomenología del relajo* de Portilla y el *Análisis del ser del mexicano* de Uranga constituyen momentos muy relevantes de la tradición filosófica mexicana.

2. El sentido de la *autognosis* del mexicano

Es muy probable que la inquietud por el auto-conocimiento constituya un fenómeno universal. En todo caso, ya los hombres de Anáhuac la practicaban como parte de la educación y como oficio historiográfico.²⁹ Y no cabe duda que la llamada “conquista espiritual” de América se debió al ejercicio proto-antropológico, orientado teológicamente, de los frailes españoles sobre las culturas indígenas.³⁰ Pero el interés por examinar qué es, cómo es y cómo debe ser el hombre mexicano en cuanto tal no surge sino hasta el periodo inmediatamente anterior al movimiento de Independencia nacional. Desde entonces, el afán mexicano de *autognosis* se ha ejercitado intermitentemente con objetivos y con resultados dispares.³¹ A comienzos del siglo XX los estudios sobre el carácter del mexicano y sobre la identidad del mexicano adquieren un nuevo impulso, que se mantiene durante todo ese siglo. Podemos distinguir cinco grandes vertientes en tales estudios:

1. Las *caracterologías* o estudios de la personalidad del mexicano, ya sea con un sentido psicológico, ya sea con un sentido de crítica moral;³²
2. Las *antropologías* de la cultura mexicana, bien con tendencia utópica, bien con tendencia crítica o con ambas;³³
3. Las *literaturas* de la mexicanidad, sean éstas patrióticamente comprometidas, antinacionalistas o irónicas;³⁴
4. Las *políticas mexicanistas*, consistan en proyecciones ideológicas o en análisis históricos o sociológicos;³⁵
5. Las investigaciones *filosóficas*, en su triple dimensión de *análisis*, *crítica* y *proyección* de la cultura.

Los esfuerzos filosóficos de *autognosis* suelen depender de la inquietud más general sobre el *sentido de la existencia*. Conocer-se es parte del proceso de revelación del Mundo y no un objetivo que podría ser cumplido de una vez y para siempre. Por ello no se agotan en el *individuo*, aunque pasen necesariamente por él y a él retornen, sino que involucran la *comunidad* de la que el filósofo forma parte y aún la *especie* de existente que se es. Ahora bien, estos tres momentos del auto-conocimiento se corresponden, no por causalidad, con los niveles de auto-formación humana (*Paideia*, *Bildung*, *Toltecáyotl*), pues al pro-

ceso de constitución de una humanidad lograda le es esencial el auto-conocimiento. De allí que, independientemente del lugar —central o marginal— que ocupe explícitamente en su obra, todo filósofo piensa analítica, crítica y/o utópicamente en su cultura, es decir, contribuye al auto-conocimiento humano en alguno de sus niveles. Por razones obvias, la preocupación por el auto-conocimiento cultural suele ser frecuente en los filósofos de los países dependientes o colonizados, como es el caso de México.

La *autognosis* filosófica mexicana suele remontarse a *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos, obra ciertamente seminal, que se propone explícitamente elaborar una filosofía de la cultura mexicana. Aunque prácticamente toda la obra del “Ateneo de la juventud” posee un sentido filosófico-cultural en lo general y en muchas de sus contribuciones explícitas. Baste mencionar dos notables ensayos como “*El problema de México y la ideología nacional*” (1924) de Antonio Caso y *La raza cósmica* (1924) de José Vasconcelos. Pero es cierto que Ramos es el primer filósofo mexicano que, con herramientas psicológicas, se propone un conocimiento expreso y sistemático sobre la cultura y el hombre de México. Algunas de las ideas vertidas en su obra, publicada por primera vez en 1934, han llegado a convertirse en verdaderos lugares comunes en la sociedad mexicana y todos los trabajos posteriores sobre la mexicanidad son deudores directos de aquella primera interpretación histórica y psicológica de México. Este libro y los de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950) y el de Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1952) forman algo así como la trilogía canónica del pensamiento de la mexicanidad. Sin embargo, las diferencias de enfoque y de resultados entre estas tres obras mayores de la *autognosis* del mexicano no podrían ser más notables. Hay que decir que las tres asumen, si bien en proporciones distintas, el apotegma orteguiano de la “salvación de las circunstancias”,³⁶ en el sentido de su crítica y posterior reafirmación: “Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de Nueva España” (328). Ortega consideraba que todo el aprendizaje cultural que realiza el individuo es un rodeo necesario para su conversión a lo inmediato y que la realidad era muda sin la perspectiva que la alumbraba.³⁷ Esta lección de responsabilidad histórica del filósofo fue asumida clara y explí-

citamente por Ramos. Su ensayo de *filosofía de la cultura* se proponía ubicar los vicios del carácter mexicano y establecer el camino para una transformación cultural del país:

La idea del libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura. Esta tarea implicaba una interpretación de nuestra historia, y conducía a descubrir ciertos vicios nacionales cuyo conocimiento me parece indispensable como punto de partida para emprender seriamente una reforma espiritual de México (1936:89).

A Ramos le interesaba comprender tanto al hombre de México como a su cultura. Se trataba de explicar al hombre a través de la historia de la cultura, pero también de mostrar los límites de ésta por los defectos de aquel. En la medida que Ramos partía de una concepción “subjetiva” de la cultura (Scheler, Simmel) le parecía que el análisis del hombre se revelaba como condición indispensable para una reforma cultural. Los elementos para este análisis los encontraba Ramos en las teorías psicológicas de Adler y Jung. Del primero Ramos tomaba varias cosas: de manera central, la teoría del “sentimiento de inferioridad”; la idea de que el conocimiento es capaz de producir una *catarsis* y de esta manera transformar al individuo; y la idea de que el sentimiento de inferioridad produce un desequilibrio o una grave falla en las estructuras comunitarias.³⁸ De C.G. Jung tomaba la caracterización del comportamiento “introvertido” y, de manera más profunda, pero no explícita ni ortodoxa, su noción de “Inconsciente colectivo”.³⁹ Resulta notable que Ramos no se limitara a una “aplicación” mecánica de las teorías psicológicas, sino que las haya modulado para sus propios fines y en un sentido “circunstancialista” (lo cual no prejuzga sobre los resultados de esta asimilación). En efecto, al parecer, ni Jung admitiría un “inconsciente” estrictamente histórico, ni Adler un “sentimiento de inferioridad” de pueblos o sociedades enteras. Como antes Platón y como después Octavio Paz, Ramos usa la analogía individuo-comunidad en su interpretación de la mexicanidad.

Las tesis del libro de Ramos son ampliamente conocidas en México y pueden resumirse así: 1. El mexicano padece un sentimiento de inferioridad cuyos efectos son el autoengaño y el debilitamiento de su sentido de comunidad; 2. Este sentimiento tiene su origen histórico en la conquista española y se

manifiesta claramente desde la independencia del país; 3. La cultura mexicana es una cultura derivada de la europea, pero debe encontrar sus propios cauces evitando la imitación ilógica de lo europeo y/o norteamericano; 4. Se requiere una reforma de la cultura mexicana en el sentido de un nuevo humanismo. Estas tesis, de apariencia tan simple, suponen una crítica de la cultura mexicana hasta entonces no escuchada. La escucharon, a la larga, los intelectuales mexicanos preocupados por la situación de su país, por ejemplo Rodolfo Usigli, quien escribió otro texto clave de la *autognosis* de la mexicanidad.

En el “Epílogo sobre la hipocresía del mexicano” y sus doce notas al final de *El gesticulador*, Usigli ve el mismo problema que Ramos, pero desde la perspectiva de un hombre preocupado por la cultura y el teatro de México: denuncia el doblez, la incapacidad de enfrentarse a la verdad, la simulación, el auto-ocultamiento y la mentira institucionalizada en la demagogia de la revolución. Advierte además sobre los peligros de la invasión de la cultura norteamericana, frente a la cual considera urgente desarrollar un teatro mexicano como correctivo. Paradójicamente, el gran defecto nacional puede “elevarse” a virtud si se le cultiva conscientemente y no se le ignora: “La única esperanza que tenía, dije —y que sigo teniendo—, de que el mexicano llegue por fin a tierras teatrales, es su hipocresía [...] hablé de la necesidad de llevar esta mentira viva, esta contradicción fatal del espíritu del mexicano, al teatro, para llegar así a la verdad de México” (1938:81). Una “salvación” de la cultura mexicana por el teatro y mediante el teatro, una conquista de la verdad nacional mediante la mentira. Su crítica de los vicios nacionales es tan cruda como la de Ramos, pero como no cree que sean sólo un disfraz superficial, sino una “segunda naturaleza”, no confía como aquel en su fácil superación; se requiere entonces una profunda crítica de la historia nacional y de nuestros mitos sociales (la Revolución como el mayor de ellos).

Otro de los autores que contribuyó con sus trabajos a la autognosis del mexicano fue Agustín Yáñez. En su ejercicio de interpretación histórico él encuentra el *resentimiento* como la fuente de los males morales del país. Supone que la raíz es doble: por el lado indígena, debido a las rígidas jerarquías e incluso al permanente “amago del sacrificio humano”; por el lado español, las envidias por méritos y derechos de conquista. El mestizo mexicano, según esto, se ha forjado en condiciones históricas tales que ofrecen móviles inmediatos al resentimiento y sus vicios concomitantes: imprevisión, usura, pereza, la

crítica fácil, la demagogia, etc. Para decirlo pronto: Yáñez encuentra en el resentimiento el hilo conductor de la interpretación de la historia nacional y el vicio psicológico básico de México: “en cada revolución, en cada periodo presidencial, en cada cambio social y político, la falange del resentimiento crece y se renueva” (1949:5). Tras esta interpretación se encuentra la teoría del resentimiento de Max Scheler, pero también, cosa verdaderamente notable, una interpretación de la literatura mexicana. Así, escribe Yáñez:

La depresión por la injusticia y los abusos, por la estrechez económica, por la desigualdad social, por la inestabilidad y el capricho en los juicios públicos de valor, por la suplantación en todos los órdenes de la vida nacional, hasta construir convicciones erróneas, inveteradas, halla reflejo persistente en el realismo y en el romanticismo de las letras durante el siglo XIX: así en la obra del Pensador Mexicano cuya figura de Don Catrín es prototipo del resentido... (1949:5).

Es hasta la eclosión del “Hiperión” que los ensayos de Ramos, Usigli y Yáñez resucitaron como momentos clave de la filosofía de lo mexicano. Los miembros de la nueva generación apreciaban justo aquello que había sido motivo de escándalo en ellos, pero cuestionaban, y de manera cada vez más fuerte en la medida que Ramos se incorporaba a la discusión, sus limitaciones teóricas y metodológicas (Uranga 1949:3). El reconocimiento crítico de su obra por parte de Gaos y el grupo “Hiperión” lleva a Ramos a precisar y actualizar las tesis del *Perfil* en sucesivos ajustes que no modificaban su idea central. En su primer re-posicionamiento (1949:175-183) destacan 1. La colocación del autoconocimiento de los mexicanos en el contexto de la crisis europea de civilización y del movimiento de revisión crítica de Hispanoamérica; 2. La indicación del “mestizo” como sujeto dinámico de la cultura mexicana, frente al criollo “reaccionario” y al indígena “irracional”; 3. Una débil defensa de su aplicación “ampliada” de la psicología de Adler al carácter nacional: “No veo por qué esta doctrina de Adler, que fue desarrollada para explicar la psicología individual, no pueda ser transportada al campo más amplio de la psicología colectiva o nacional”; 4. Una aclaración del alcance a la vez individual y colectivo del sentimiento de inferioridad: “Si la conciencia de la nacionalidad se encuentra debilitada por el sentimiento de inferioridad, es natural que, por una reacción compensatoria, se tienda a elevar o a exagerar el poder individual”.

Por las fechas en que fue escrito el texto recapitulatorio de Ramos, se publicó en forma de opúsculo, con el título de *Imagen del mexicano*, una conferencia del psicólogo José Gómez Robleda que concordaba en parte con el perfil del mexicano trazado por Ramos. El autor afirma que “El mexicano huye de la realidad y se refugia en el sueño y la fantasía; permanentemente crea conflictos que utiliza como estilo de vida sistemática, precisamente para encontrar el placer absurdo y neurótico de vivir en un estado crónico de lamentaciones y exigencias”(1948:74). Pero también se afirmaba, contra las valoraciones criollistas de Ramos, que el futuro del país dependería al final de los indios y las mujeres de México. Es a ellos, dice, a quienes “corresponde realizar una de las más importantes funciones sociales en nuestro país porque son los poseedores del sentido práctico realista de la vida” (73). Bien visto, el diagnóstico del psiquismo nacional de Robleda y Ramos es verdaderamente optimista, aunque por razones diversas. Para Ramos lo único necesario era el autoconocimiento de los mexicanos, que ahuyentaría los fantasmas de la depreciación y la imitación de los otros. Para Robleda, por su parte, los verdaderos problemas de México son la insalubridad, la alimentación insuficiente, la pobreza, el sobretabajo, la mala y baja educación y el aislamiento, todos ellos graves, sin duda, pero solubles, es decir, que no afectan al núcleo del psiquismo. No hay una esencia negativa en la psicología de los mexicanos, sólo una falta de cultivo y condiciones adecuadas para ello. Más afecta a los mexicanos lo que Robleda llama irónicamente “la filosofía de la *gana*”: todo se puede resolver, pero hasta que al mexicano “le dé la gana”...

Ser y carácter

Uranga emprende su estudio del ser del mexicano contando con el antecedente, plenamente asumido, de los estudios psicológicos de Ramos y Robleda, con los apuntes críticos de Usigli y Yáñez y con el brillante ensayo de Paz. Todos tratan, más o menos críticamente, del carácter del mexicano y aluden a su “manera de ser” y de relacionarse con el mundo. Pero a juicio de Uranga no abordan de manera suficiente la “existencia” del mexicano, manteniéndose en el nivel de los fenómenos de la conducta o de la historia cultural de México.

De ahí que afirme, con tesis enigmática: “La ontología del mexicano debe preceder metódicamente a toda investigación sobre el *bombre* mexicano, su vida o su alma” (1951,1,b:61). Al filósofo no le basta con descubrir en el mexicano un “sentimiento de inferioridad”, una hipocresía sistemática o un sentimiento de soledad, sino que tiene que descubrir y revelar el origen de tales “estados” o manifestaciones conductuales. Tal origen se interpreta en la historia pero no se reduce a un efecto de las experiencias humanas sino que las presupone. Se trata pues de ir a la fuente del carácter del mexicano, a su “ser”. Este es en general el significado del proyecto de una “ontología” del mexicano que varios miembros del “Hiperión” pretendían vagamente, pero que sólo Uranga asumió con toda su equivocidad.⁴⁰ De este empeño “ontológico” se pueden decir, en el extremo, en efecto, dos cosas: o bien que supone un uso *equivocado* del término, derivado de una incomprensión de la empresa ontológica, siempre referida al Ser en cuanto tal; o bien que es un uso *provocador* del lenguaje metafísico para referirse a una realidad inaudita. Finalmente triunfó la equivocidad al desprestigiarse nuevamente la ontología y caer en el olvido el existencialismo.⁴¹

En un breve artículo de *México en la cultura* Uranga abrió su polémica pública con Ramos. Después de reconocer ampliamente el valor de las investigaciones de su maestro, plantea dos de sus diferencias con él: en primer lugar, Ramos ha dicho que el mexicano no es responsable de su sentimiento de inferioridad, sino que se trata de un padecimiento inconsciente y por serlo puede evaporarse al sacarlo a la luz. Según Uranga, el problema es precisamente que “Voluntariamente el mexicano lucha contra la inferioridad y sin embargo es responsable de la inferioridad” y por tanto “el mexicano es responsable de ese complejo” (Uranga 1949,14:3). Por otra parte, Ramos subraya más de una vez que él nunca ha afirmado que el mexicano sea inferior, sino que “se siente” inferior cometiendo de esta manera una injusticia consigo mismo. Pero ¿cómo se distingue el ser y el solo sentir en el ámbito psicológico? ¿Podemos decirle a alguien que su sentimiento no es real? Según Uranga esta dificultad del planteamiento de Ramos se deriva de sus supuestos adlerianos y sólo podría superarse pasando del “conocer” psicológico al “ser”: “Abordar las cuestiones ontológicas es imprescindible. Pero antes de abordarlas era necesario poner ante los ojos el hecho psicológico. Ello es justamente lo que ha hecho Ramos. Ha deslindado el ‘factum’ de nuestro carácter, nos ha dado el

punto de apoyo para las reflexiones ontológicas” (*Id.*). Pero también ha heredado sus dificultades a Uranga.

En efecto, una de las dificultades más señaladas de la interpretación de Ramos —dificultad que comparte con todos los estudios de “El Mexicano”— es el de la extensión del concepto: ¿de qué mexicano se está hablando? En el *Perfil del hombre y la cultura en México* leemos:

Hace algunos años, observando los rasgos psicológicos comunes a *un grupo numeroso de mexicanos*, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler. Sostengo que *algunas expresiones del carácter del mexicano* son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad... afirmo que *cada mexicano* se ha desvalorizado a sí mismo... No pretendo, desde luego, que esta interpretación psicológica pueda generalizarse a todos los mexicanos... Me parece que el sentimiento de inferioridad de *nuestra raza* tiene un origen histórico... (1936:92).

En un mismo párrafo vemos atribuir el famoso sentimiento a muchos, algunos, pocos y a “la raza” entera de los mexicanos. Ahora, en el breve ensayo “En torno a las ideas sobre el mexicano” (1951) habla del mexicano en cuestión como un “tipo general” producto de la mezcla racial y cultural (en el *Perfil* sólo aceptaba la racial) de indígenas y españoles, de una cultura común (“En todas partes se venera a la Virgen de Guadalupe, se cantan las mismas canciones y no hay lugar donde no apasionen las corridas de toros”) (1951:7) y de la mezcla generalizada de la población durante la última Revolución. Para rematar lo anterior, Ramos invoca la formación histórica de la “conciencia colectiva” a partir de una suma de experiencias históricas desfavorables: “La suma de las experiencias vividas, con la memoria de tiempos pretéritos está presente en cada individuo, en un estrato de la conciencia llamado ‘conciencia colectiva’, de cuyo fondo se desprende el yo individual, que nunca se independiza de aquella” (107). El trauma o conflicto psíquico permanece y se trasmite a los individuos afectando negativamente su sentido de comunidad. De allí que, a diferencia de Paz, Ramos no considere que la soledad sea algo buscado o gustado por los mexicanos, sino un efecto del sentimiento de inferioridad: “al contrario de lo que afirma Paz, la soledad no proviene de una decisión voluntaria, sino de esa perturbación del carácter que lo hace antisocial. La soledad es sólo un refugio que busca involuntariamente” (110).⁴²

Uno de los señalamientos de Uranga a la posición de Ramos era que éste se mantenía en una perspectiva psicológica —por tanto limitada— y no accedía a una inquisición ontológica. A ello responde Ramos:

En efecto mi ensayo no es ontología, por la sola razón, de que no me lo propuse. Mi intención más modesta era llegar a lo que llamo ‘conocimiento del mexicano’ o a una ‘autognosis’ como la llama José Gaos [...] Si alguien se propone hacer una ontología del mexicano nada se lo impide, pero asume una responsabilidad que está obligado a cumplir, siempre y cuando se entienda por esto, hacer una ontología a partir del mexicano y no subsumir a éste en una ontología ya hecha, con el fin de comprobar esta última [...] una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra cosa es utilizar al mexicano para explicar una filosofía (113).

A esto responde Uranga acusando a Ramos de no comprender el sentido del análisis ontológico, asumiendo por su parte la responsabilidad de hacer una verdadera ontología a partir del mexicano y devolviéndole la crítica: “¿Qué diría el maestro si le planteáramos la cuestión de si su libro ha hecho un complejo de inferioridad a partir del mexicano o no más bien ha subsumido a éste en una doctrina del complejo de inferioridad, la de Adler, ya hecha?” (1951,8:123). Uranga enuncia aquí la idea de que en su propio ser el mexicano encuentra la pauta para comprender el sentido de lo humano: “A semejanza de su propio ser (el mexicano) concibe el de los demás, y les despoja de prerrogativa humana cuando está borrada toda señal de semejanza con lo que es mexicano”, lo cual parecería una tesis fuertemente “particularista”, si no fuera porque en seguida afirma que no debe perder de vista que “lo verdaderamente valioso en su ser es la posibilidad de subrayar lo humano sin más. Un llamado al ser del mexicano no quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que en su *estilo de vivir* tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de ‘deshumanizarse’. *No vayamos a abogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano*” (126).⁴³

Aquí se encuentra cifrada la intención fundamental de lo que Uranga llama “ontología del mexicano” y también su máxima dificultad. Se trata de captar la esencia de la condición humana, pero a partir de la interpretación de un modo “concreto” de vivir; se trata de captar la “esencia” de la existencia mexicana, pero para comprender lo que es el hombre de por sí:

Lo humano de que aquí hablamos no significa en modo alguno el “hombre en general”, “la naturaleza humana”, ficha intercambiable sin distingos en toda la latitud de la historia. Lo humano mexicano es precisamente lo opuesto a este mar sin confines de lo humano general, y el problema verdaderamente cordial que se ha planteado en estas conferencias es justamente éste, de si debemos seguir hablando sin diferenciación de lo humano y no más bien determinar cuál es ese modo de ser de un hombre de que predicamos una historia particular (126-127).

Para aumentar la equívocidad de esta fórmula Uranga termina invocando la idea de Gaos en el sentido de que el mexicano es un “proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” y se refiere a “lo” mexicano como “la idea histórica que en nuestro momento confiere sentido a nuestras actividades y obras”(128). En esta discusión con Ramos respecto del carácter de la interpretación del mexicano, se percibe que Uranga todavía no tiene claro cómo se va a pasar del mexicano a lo humano y viceversa; el lenguaje psicológico aún determina su perspectiva. Lo que sí parece tener claro es hasta dónde quiere llegar; hasta la fuente de la mexicanidad, hacia la condición humana “misma”.

Inferioridad o insuficiencia

Es hasta su *Ensayo de una ontología del mexicano* que Uranga desarrolla puntualmente sus diferencias de orientación y de método con Ramos. El procedimiento seguido en el texto es bastante singular: Uranga acepta el “sentimiento de inferioridad” del mexicano, postulado por Ramos, como punto de partida para una investigación psicológico-genética, apoyada en testimonios históricos y literarios de ese sentimiento, para revelarlo al fin como una capa inauténtica de ser del mexicano. La tesis resultante es que el “complejo” de inferioridad constituye una forma irresponsable de escapar de la condición “ontológica” de insuficiencia. El camino para llegar a esa tesis es, según Uranga, un procedimiento “fenomenológico”, evidentemente heterodoxo, que consiste en ir levantando estratos psíquicos, signados por determinados rasgos caracterológicos, hasta llegar al “esquema” o matriz original del carácter. Así, del llamado carácter *sentimental* del mexicano, signado por la emotividad, la

inactividad y la desgana, se accede a un estrato más profundo, el de la *fragilidad interior* expresada en conductas de auto-protección, “delicadeza”, disimulo, evasión, recato e hipocresía. Al levantar esta segunda capa se descubre la *melancolía*, un claroscuro psíquico donde se mezclan y confunden la libertad, la nada y el sueño; el carácter “melancólico” es expresión a su vez derivada de la vivencia de la *zozobra* como estado de permanente oscilación, suspensión, indefinición e indeterminación. Pues bien, esta *zozobra* revela que el origen del psiquismo mexicano es el *accidente*, es decir, una forma de ser carente de “substancialidad”, de “subsistencia”, de auto-suficiencia. Esta última es la *estructura o matriz originaria del carácter del mexicano*, lo cual resulta en extremo paradójico. Nos detendremos en esas paradojas más adelante. Lo que ahora importa es mostrar cómo intenta Uranga superar lo puramente psicológico, lo que él llama “la pesquisa de carácter” o caracterología, para llegar a lo “ontológico” o forma de ser originaria:

Hemos llegado así, a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la *zozobra* nos revelan como accidente. Esta entrañable constitución aflora también en ese sentimiento radical de inseguridad y de mudanza que afecta todas nuestras cosas. La accidentalidad es insuficiente frente a la substancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia (1949,6,b:38).

Para comprender la formación del complejo de inferioridad del mexicano basta con retomar, en sentido inverso, este movimiento de envoltura caracterológica: la *zozobra* que manifiesta originariamente el accidente como modo de ser supone una *insuficiencia*, cuya videncia es algo temible. El complejo de inferioridad se forma justamente de esta huida frente a la terrible verdad de la propia insuficiencia, es decir, cuando el mexicano no acepta la responsabilidad de su condición como base para dotar de justificación o sentido a su existencia, sino que *transfiere* a otros la imagen de sustancialidad. Esto vale también de modo inverso: quien asume su condición y busca la justificación de su existencia no tiene por qué sufrir un complejo de inferioridad, aunque nunca logre la suficiencia total, es decir, la sustancialidad. Por eso puede decir Uranga que “la inferioridad supone la insuficiencia, pero no vale la proposición inversa [...] A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la

única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica” (38).

El complejo de inferioridad aparece así como una distorsión valorativa, cosa que ya Ramos había señalado, pero también como una irresponsabilidad ontológica. Ramos aceptaba que el sentimiento de inferioridad surge de la adopción ilógica de una tabla de valores ajena y no apropiada a las capacidades del sujeto. Por eso proponía, para eliminar este sentimiento, que el individuo y la sociedad ajustaran sus metas a sus fuerzas y disposiciones reales, es decir, que adoptaran una escala de valores propia. Ahora bien, esta tergiversación de los valores es para Ramos la *situación real* del mexicano, no la de la “insuficiencia”, como pretende Uranga. El mexicano de Uranga es según él un mexicano ideal, quizá inventado por éste para ocultar su sentimiento de inferioridad:

En el deslinde que hace entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, (Uranga) encuentra muy acertadamente, que esta última implica una escala inmanente de valoración [...] en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a la tergiversación de éstos [...] pero pregunto si en la caracterización del mexicano podrá aceptarse la sustitución de la inferioridad por la insuficiencia [...] lo que hay en los mexicanos es un sentimiento de inferioridad, no de insuficiencia. Por momentos he creído que tal vez Uranga, sin darse cuenta, hacía estas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad (1951:111-112).

Hay en estas afirmaciones de Ramos cierta incompreensión del sentido de la posición de Uranga, pues éste no concebía la “insuficiencia” como un sentimiento en el mismo nivel que la “inferioridad”. Lo que responde Uranga tiene en cuenta eso: “Ramos cree que el mexicano ‘realmente’ es inferior, mientras que sólo ‘idealmente’ es insuficiente, mientras que yo creo que ‘realmente’ es insuficiente mientras que sólo idealmente es inferior” (1951,8:121). Para Uranga la insuficiencia es un “sentido” que refleja auténticamente la existencia mexicana-humana, mientras que la inferioridad es un complejo psíquico inauténtico. Al insistir en que el mexicano “realmente” se determina por un sentimiento de inferioridad Ramos revela hasta qué punto efectivamente incurría él mismo en una denigración del mexicano. Y ello no sólo por sus constantes afirmaciones, desde el *Perfil*, del carácter “egipticista”, pasivo y violento de la población indígena, así como de la inferioridad de sus culturas

frente a la civilización occidental, sino muy claramente en el remate del ensayo que estamos reseñando, en el que Ramos se refiere a las individualidades de la “cultura criolla”: “En ellos —dice— no cabe un complejo de inferioridad porque *son* efectivamente superiores” (1951:114). En este “son” (superiores) se trasluce claramente su valoración.

Pero hay algo más que una disputa regionalista o de caracterización crítica del psiquismo mexicano. Ramos ciertamente se mantiene en una perspectiva “particularista”, mientras que la elaboración “universalista” la desarrolla en un libro posterior, *Hacia un nuevo humanismo*. Pero Uranga quiere “leer” la condición humana en la existencia del mexicano, de ahí que su elaboración busque satisfacer a la vez dos requisitos: por un lado, dar cuenta de la estructura total del carácter del mexicano y de la unidad de la miríada de vivencias del mexicano y, por el otro, de la condición humana “misma”. Desde el punto de vista de esta exigencia doble, el análisis del “complejo de inferioridad” del mexicano no sólo enseña uno de los vicios psicológicos del mexicano, sino más profundamente, una de las formas principales de la irresponsabilidad del hombre con su propio ser. Dicho brevemente: en la existencia del mexicano “real” hay mucho más que un sentimiento de inferioridad incorporado y en la humanidad “real” no-mexicana también se da la posibilidad de elegir entre una existencia auténtica y otra inauténtica:

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada [...] En terminología religiosa: en la inferioridad hay una idolatría; una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada... (1949,6,b:38-39).

La (auto)destrucción del nacionalismo mexicano

De las tres obras principales sobre la “mexicanidad”, la de Ramos, la de Uranga y la de Paz, ésta última es indiscutiblemente la más conocida y celebrada. De manera unánime se reconoce, entre propios y extraños, que se trata del libro más logrado sobre la vida y la cultura de los mexicanos. Esto no se debe a que supere teóricamente los planteamientos de los otros, pues *El laberinto de la*

soledad exhibe, a una mirada atenta, los mismos problemas que se han señalado para el *Perfil del hombre y la cultura en México* y para el *Análisis del ser del mexicano*: extensión relativamente arbitraria del concepto de “el mexicano”, descripción fluctuante (en este caso entre lo psicológico, lo sociológico y lo puramente literario) y resultado paradójico. Pero si aceptamos de buen grado el juicio de Luis Villoro en el sentido de que en el ensayo de Paz la etapa de autognosis conquista su momento de mayor lucidez,⁴⁴ ello se debe a que la interpretación de Paz logra virtuosamente abrir desde dentro “lo mexicano” y proyectarlo hacia lo universal sin perder el valor del punto de partida y el de llegada. En el libro de Paz hay una interpretación de lo mexicano ligada a una comprensión del ser humano y al revés. *Y eso es justamente lo que Uranga intentaba en la filosofía*. Como señala Villoro, Paz no pretende indagar científicamente las causas de los procesos históricos y Paz mismo indica que tampoco pretendió hacer una “filosofía del mexicano”.⁴⁵ En realidad el mayor mérito del libro, lo que lo ha convertido en un clásico de la cultura mexicana, es atreverse a narrar un *mito de la mexicanidad* no exento de un filo crítico de alta densidad ética.

Algunos críticos de Paz y de la descripción de la mexicanidad que ofrece *El laberinto de la soledad* han cuestionado su carácter *mitificante* y la *mistificante*. Así, Rubén Medina escribe: “Paz considera la historia mexicana en un ámbito puramente mítico y arquetípico, como un mero escenario donde el ‘ser’ experimenta una serie de traumas y situaciones, sin una verdadera interacción con las circunstancias históricas actuales” (1999:149). Y Jorge Aguilar Mora: “La tradición que analiza Octavio Paz como la verdadera tradición que recorre la historia mexicana es [...] una falsa tradición: una imagen proyectada, un espejismo, una ilusión” (1991:37). El problema es que ambos tienen razón y que sin embargo ello no afecta el núcleo fecundo de la interpretación que ofrece el poeta. Es decir: sí, se trata de un mito y además de un mito que no recoge la multiplicidad de las formas culturales y las contradicciones sociales de México y que manipula la tradición para hacerle decir lo que ella no diría. Todo esto es cierto y sin embargo los mexicanos y los extranjeros seguimos leyendo *El laberinto de la soledad* como un espejo en el que se pueden reencontrar interrogantes esenciales respecto a nuestra condición mexicana y humana. Pues la tradición no habla si no se la busca o interroga. Esta es la única ventaja del mito frente a sus enormes debilidades epistemológicas: dar sentido y unidad a

la existencia de los hombres. Esto Paz lo sabía, pues invocando la idea de Lévi-Strauss de que todo desciframiento de un mito es otro mito en otro lenguaje, afirmaba: “*El laberinto de la soledad* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido a su vez en otro mito” (1988:328). Como mito moderno exige no sólo des-mitificación sino que también obliga a una re-mitificación.

¿Quién es para Octavio Paz “el mexicano”, objeto de sus reflexiones? El mestizo ciudadano de la ciudad que reflexiona sobre la mexicanidad, es decir, “el mismo” mexicano de Ramos y de Uranga: “No toda la población que habita nuestro país es objeto de mis reflexiones, sino un grupo concreto, constituido por esos que, por razones diversas, tienen conciencia de su ser en tanto que mexicanos. Contra lo que se cree, este grupo es bastante reducido” (1950:13). Y sin embargo, el alcance de la descripción debe ser —lo es en intención— tan amplio como la historia del país. La Revolución es también para Paz un proceso decisivo en la configuración de la conciencia del mexicano, incluso un evento “ontológico”: “LA REVOLUCIÓN MEXICANA es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser” (148). Y encontramos rasgos comunes con las descripciones de Ramos y Uranga, pero con un estilo mucho más seductor, de tal modo que, como ha escrito Monsiváis, “lo que se pierde en generalizaciones se recobra en calidad prosística” (1976:1472).⁴⁶ La tesis central del libro de Paz es sin embargo distinta a las de Ramos y Uranga: el sentimiento primario del mexicano no es la inferioridad ni la insuficiencia, sino la *soledad*. Sobre y a través de este sentimiento primigenio de orfandad y separación del origen, se monta históricamente una serie de máscaras que lo ocultan y expresan. El “montaje” configura los símbolos, significaciones, conductas y mitos de la cultura mexicana. Se diría que en “El laberinto de la soledad” la *soledad* es la condición humana, mientras que la *mexicanidad* es el laberinto en que se re-vela, es decir, se muestra y se oculta, aquella condición.

“Lo” mexicano “del” mexicano aparece pues como una envoltura abigarrada de la condición humana en el espacio y en el tiempo. Precisamente por eso comunica con las preocupaciones de otros hombres de otras culturas y en su autenticidad contiene una utopía de libertad y comunidad humanas:

Todo nuestro malestar, la violencia contradictoria de nuestras reacciones, los estallidos de nuestra intimidad y las bruscas explosiones de nuestra historia, que fueron primero ruptura y negación de las formas petrificadas que nos oprimían, tienden a resolverse en búsqueda y tentativa por crear un mundo en donde no imperen ya la mentira, la mala fe, el disimulo, la avidez sin escrúpulos, la violencia y la simulación. Una sociedad, también, que no haga del hombre un instrumento y una dehesa de la Ciudad. Una sociedad humana (209).

El libro termina con un llamado enérgico al desenmascaramiento del mexicano, a la apertura y a la verdad: “Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios”(1950:210). En el momento en que todos los viejos recursos de la imitación se derrumban —pues Europa se encuentra en ruinas— los mexicanos pueden asumir con originalidad y radicalidad, su condición humana.

Uranga llamaba dialécticos a los procedimientos cuyos resultados son inversos a los que se esperaban. Pues bien, las interpretaciones de la mexicanidad elaboradas por Paz y Uranga son perfectamente dialécticas: en ellas la interpretación de lo mexicano revela más bien lo humano y la comprensión de la condición humana encuentra a un mexicano solitario y zozobante. Con una mirada muy alejada de las batallas “del mexicano”, pero aún perpleja por esta dialéctica, Uranga escribe: “La curva que ha trazado nuestra filosofía en lengua española va de la recuperación a la pérdida del yo [...] Entre nosotros los mexicanos las cosas han seguido el mismo camino pero han ido más allá. Después de una etapa de recuperación del yo que para abreviar ilustran los nombres de Samuel Ramos, Octavio Paz y el mío propio, se ha producido un intenso proceso de pérdida del yo” (1978:114). En ese mismo texto Uranga plantea los que para él son los requisitos fundamentales de una crítica marxista de estas tres obras clásicas del mexicanismo:

- 1) Explicar las razones de la mistificación del tema del ser del mexicano y no sólo denegarlo;
- 2) Desarrollar la crítica desde “dentro” del tema mismo, colocándose al mismo nivel de calidad estilística de las obras criticadas;
- 3) Captar y desplegar la necesidad y la cohesión interna de los problemas de esta tradición;
- 4) Explicar la necesidad histórica y social que reflejan los problemas de la tradición de *autognosis* (106-110).

Es claro que para criticar los libros de Ramos, Paz y Uranga no tenemos por qué cumplir estos requisitos. Pero las indicaciones de Uranga sirven para medir la distancia entre estas obras y la mayoría de las críticas que se les han hecho. A nuestra tradición de *autognosis* le falta todavía un buen trecho del camino por transitar para asimilar y superar efectivamente, es decir, conceptualmente, estas obras. Dos antropólogos intentan avanzar unos pasos hacia allá mediante sus obras. Una de ellas, *Las salidas del laberinto*, de Claudio Lomnitz (1995), busca escapar a las mistificaciones de la literatura de la mexicanidad, a la vez que sustentar una tradición capaz de permitir el diálogo de “los pensadores” y los antropólogos: “los estudios sobre la cultura nacional mexicana forman una especie de antitradición, puesto que constituyen un esfuerzo que no propicia la *acumulación* de conocimiento. A medida que se generan, las informaciones son utilizadas políticamente, explotadas y, finalmente, arrojadas al depósito de símbolos reciclables (estereotipos)” (1995:20). La propuesta de Lomnitz es hacer valer los estudios antropológicos “regionales” mediante un análisis “espacial”: “Este modo de análisis consiste en enfocar la cultura en su espacio, mediante la yuxtaposición de diferentes tipos de relaciones entre la producción cultural y otros sistemas espaciales, y analizar las tensiones y contradicciones entre estas relaciones” (403). Esto permitiría superar esas imágenes que Ramos o Paz se hacen de “los mexicanos” y que han configurado efectivamente una visión de la cultura mexicana: el indio que se confunde con el paisaje, la mujer como fetiche silencioso, etc. Efectivamente, dice Lomnitz, los indios se confunden con el paisaje cuando ven a un “ladino” que puede ser un cobrador de impuestos, las mujeres son ídolos callados delante de algunos hombres pero entre ellas suelen ser muy platicadoras, etc.: “Para decirlo de una vez, *lo que Paz vio como una cultura de atomización individual mediante la soledad, la cerrazón y la formalidad es realmente una cultura jerárquica en que la clase (o sexo) dominante hace ‘enmudecer’ a otras clases o grupos*” (401). El estudio paciente de las relaciones entre estructuras culturales (“cultura íntima”, “cultura de relaciones sociales”), “ideologías localistas” y nociones generales como “mestizaje” en espacios “regionales” permitiría ir desmontando los estereotipos y filtrando los elementos que potencien la cultura nacional, regional y local en México.

Estas propuestas y afirmaciones de Lomnitz pueden resultar adecuadas, interesantes y hasta orientadoras para el ejercicio antropológico en México. También permiten vislumbrar un puente entre las reflexiones de los “pensa-

dores”, como les llama con cierta sorna, y las investigaciones antropológicas. Pero queda la duda de si, con ser bastantes certeras sus críticas, aprecia suficientemente el doble juego entre nacionalidad y universalidad que intentaban los “pensadores”. Cuando escribe: “El problema con la literatura de lo mexicano, en gran parte, fue el haber sido escrita en una época cuando la idea de la modernización y de desarrollo parecía real para la mayoría de los intelectuales mexicanos. Por eso veían a la cultura mexicana como un objeto de ataque, como si se tratara de una máscara que escamoteara al ‘ser humano auténtico y universal’” (331) pareciera creer que el “desenmascaramiento” propuesto por Paz (y Ramos y Uranga) consistiera en abandonar toda máscara. Es preciso considerar, por el contrario, que es el aprecio de su cultura lo que llevaba a esos autores a lo universal.

La otra obra a la que me quiero referir fue escrita por Roger Bartra y lleva el llamativo título *La sangre y la tinta, ensayos sobre la condición postmexicana* (1999). Sólo me interesa tocar un punto “metodológico” por así decir. En el ensayo que cierra el libro, Bartra pretende enseñarnos “cómo escapar del círculo hermenéutico” o, al menos cómo escapó él. Se trata de una explicación de la investigación y composición de *La jaula de la melancolía* (1987) en la cual, como se sabe, realiza una ingeniosa crítica de la supuesta identidad del mexicano:

En *La jaula de la melancolía* inicié la tarea de trazar el mapa, aún borroso, de la evolución del mito desde la identidad del mexicano; las peculiaridades de este mapa no proceden de un código estructural impreso en la mente de los mexicanos; los hitos, los meandros, los caminos, las fronteras y las conexiones se han ido formando gracias a una especie de selección cultural; no en un proceso determinado por instrucciones preestablecidas en un sistema simbólico de mensajes. *No hay una sustancia fundamental de la identidad* (134).

Bartra descubre esto último por una reflexión sobre los problemas teóricos de la interpretación evolucionista y no por la lectura de Uranga, pongamos por caso (lectura que hizo para confirmar la construcción del mito de la identidad del mexicano). Pero, si interpretamos bien, eso es precisamente lo que enseña Uranga.

Pero Bartra no puede ver esto porque, con mucha perspicacia, se da cuenta de que al interpretar interpretaciones del mito de la mexicanidad puede quedar atrapado en él: “Si nos dejamos encantar, en nuestro impulso hermenéutico, por los

textos que analizamos, no podremos en este caso estar seguros de que nuestra interpretación deje de reproducir la imagen mítica inventada de una identidad que sustituye y desplaza nuestra percepción de una identidad real” (135). ¿Cómo hacer para no reproducir lo que con tanto esfuerzo criticamos? Bartra encuentra en la imagen de Ulises y Circe una metáfora salvadora: “Ulises se salva de extraviarse en el dédalo hermenéutico porque se halla fuertemente atado a su hogar interior: se atreve a descifrar el canto de las sirenas, pero al mismo tiempo recodifica los fragmentos interpretados, para enterrarlos en su memoria; con sus ataduras no sólo impide su perdición, sino que además mantiene atado el delirio de los signos en el hermetismo de los recuerdos” (136). Mientras los filósofos se esfuerzan por penetrar y hacer productivo el círculo hermenéutico, Bartra quiere escapar de él para no perder su “hogar interior” y para “guardar en su memoria” el insidioso mito. Esa astucia de la que Bartra se vanagloria es calificada por Gadamer como un comportamiento ingenuo que cree en la posibilidad de “objetivar” la tradición: “El que comprende la tradición de esta manera la convierte en objeto, y esto significa que se enfrenta con ella libremente, sin verse afectado, y que adquiere certeza con respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella” (1975:435). Es cierto que Bartra reconoce que primero hay que entrar en la jaula para poder salir de ella, pero lo cuestionable es ver la tradición como una jaula de la que uno puede escapar a golpes de ironía, pues “*el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta [...]*” Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible” (437). Por fortuna, Bartra no ha cumplido su promesa post-mexicanista y nos ha seguido entregando sus trabajos sobre el tema, como su *Anatomía del mexicano*, que es una espléndida antología de esta tradición de autognosis. A querer o no, esa tradición —con sus sombras y sus luces— todavía va a tejer y destejer la mexicanidad durante un buen tiempo.⁴⁷

Bibliografía

- Adler, Alfred. 1926. *El conocimiento del hombre*, trad. de Humberto Bark, Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
- Aguilar Mora, Jorge. 1976. *La divina pareja*, México, Era, 1991.
- Bartra, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1996.

- 1999. *La sangre y la tinta*, México, Océano.
- (Selección y prólogo). 2002. *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés.
- Gaos y Pola, José. 1949. "Los 'trasterrados' españoles en México", *Filosofía y Letras*, No. 36.
- 1950. "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía y letras*, No. 40.
- 1953. *En torno a la filosofía mexicana*, T. II, México, Porrúa y Obregón.
- 1960. "De la filosofía", *Obras completas*, T. XII, México, UNAM 1982.
- 1965. "Del hombre", *Obras completas*, T. XIII, México, UNAM. 1992.
- 1996. "Filosofía mexicana de nuestros días", *Obras completas*, T. VIII. México, UNAM.
- González Casanova, Pablo. 1952. "El mirlo blanco", *Cuadernos americanos* LXII (2):72-84.
- González Rojo, Enrique. 1953. "¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?", *Cuadernos Americanos* LXIX (3):98-109.
- Guerra, Ricardo. 1984. "Una historia del Hiperión", *Los universitarios* No. 18:15-17.
- Gómez Robleda, José. 1948. *Imagen del mexicano*, México, SEP.
- Gadamer, H.-G. 1975. *Verdad y método*, trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991.
- Heidegger, Martín. 1927. *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1983.
- Hurtado, Guillermo. 1994. "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia* XL (40): 263-293.
- Lomnitz, Claudio. 1995. *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín Mortiz.
- Marcgrégor, Joaquín. 1952. "El existencialismo en Francia y en México", *El nacional* RMC No. 298.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- Meyer y Reyna. 1989. *Los sistemas políticos en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Monsiváis, Carlos. 1976. "Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX", *Historia general de México* T. II., México, El Colegio de México, pp. 1375-1548.
- Montes, Eduardo. 1967. "La filosofía de lo mexicano una corriente irracional", *Historia y sociedad* 9, 74-88.
- Nicol, Eduardo. 1950. "Meditación del propio ser", *Filosofía y letras* No. 40, 243-254.
- Ortega y Gasset, José. 1914. *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Cátedra, 2001.
- 1923. *El tema de nuestro tiempo*. México: Porrúa 1992.
- 1939. *Ensimismamiento y alteración*, Bs. As., Espasa-Calpe.
- Ortega Esquivel, A. 1991. "El Análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga", en *VVAA, El instante de Emilio Uranga*, Guanajuato, Gob. del Edo.
- Paz, Octavio. 1950. *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 1998.
- Portilla, Jorge. 1966. *Fenomenología del relajo*, México, F.C.E., 1984.
- Ramírez, Mario. 1997. *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdés.
- Ramos, Samuel. 1934. *El perfil del hombre y la cultura en México*, O. C. T. I., México, UNAM 1990.
- 1949. "La cultura y el hombre de México", *Filosofía y letras* 43: 175-183.
- 1951. "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos americanos* LVIII(3)

- Revueltas, José. 1950. "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y letras* 40:255-273.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant*, París, Gallimard.
- Uranga, Emilio. 1947, 11. "Sobre *Introducción a la filosofía* de Julián Marías".
- . 1948, 1. "Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo".
- . 1949, 6. "Ensayo de una ontología del mexicano".
- . 1949, 8. "La filosofía en México y de México".
- . 1949, 13. "La filosofía como pragmatismo".
- . 1949, 14. "Ramos y la psicología del mexicano".
- . 1951, 8. "Notas para un estudio del mexicano".
- . 1951, 9. "50 años de filosofía en México".
- . 1952, 1, a. *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón
- . 1952, 1, b. *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gob. del Edo., 1990.
- . 1952, 2. "Advertencias de Gaos".
- . 1959, 5. "La muerte del existencialismo".
- . 1962, 1, a. "El pensamiento filosófico de México", F.C.E.
- . 1962, 1, b. "El pensamiento filosófico de México" en *Análisis del ser del mexicano*.
- . 1978. *El tablero de enfrente*. México: Federación editorial mexicana.
- . 1983, 2. "El centenario de Ortega".
- . 1987, 1. "La filosofía del mexicano ya no tiene sentido".
- . 1987, 2. "El mexicano perfilado filosóficamente".
- Usigli, Rodolfo. 1938. "Epílogo sobre la hipocresía del mexicano" en *El gesticulador*. México, Promexa, 1979.
- Villoro, Luis. 1949. "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y letras* XVIII (36).
- . 1950. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio Nacional, 1996.
- . 1960. "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *Historia mexicana* 38:196-219.
- . 1990. "Emilio Uranga: Análisis del ser del mexicano", en *México, entre libros*, México, F.C.E., 1995.
- Yáñez, Agustín. 1945. *Fichas mexicanas*, México, CONACULTA, 1991.
- Zea, Leopoldo. 1952, a. *La filosofía como compromiso*, México, F.C.E.
- . 1952, b. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1982.
- Zirión, Antonio. 1999. *Historia de la fenomenología en México*, Tesis doctoral, UNAM.

Notas

*Agradezco a Cristina Ramírez y Guillermo Hurtado sus comentarios a una versión previa de este escrito.

1. Al grupo filosófico “Hiperión”, que floreció entre 1948-1952, pertenecían originalmente Leopoldo Zea, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevárez y Fausto Vega, además de Emilio Uranga. Sobre la formación del grupo escribe Villoro: “un grupo de discípulos de José Gaos nos reunimos para estudiar en común y compartir nuestras preocupaciones intelectuales. Con la petulancia de la juventud, nos bautizamos *Hiperión*, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas” (Villoro 1990:120). José Gaos puntualiza: “La aparición en público del grupo tuvo lugar en un ciclo de conferencias sobre el *Existencialismo Francés* dadas en la primavera de 1948 en el instituto Francés de América Latina” y reseña la serie de ciclos de conferencias dictadas por los jóvenes filósofos, la mayoría de ellas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México: en 1948, *Problemas de la Filosofía contemporánea*; en 1949: *¿Qué es el mexicano?*; en 1951: *El mexicano y su cultura*; en 1952: *El mexicano y sus posibilidades*. La mayoría de las contribuciones de los miembros del grupo están recogidas en las Revistas *Filosofía y Letras* (especialmente los números 30, 36 y contribuciones de otros a los mismos temas en los números 40 y 41-42), *Cuadernos Americanos* (1948-1952), la colección de opúsculos “México y lo mexicano” de Porrúa y Obregón y los suplementos de los diarios *El Nacional*, *Novedades* y *El Universal* de esos años. (Gaos 1953:59-61).

2. Sobre la obra filosófica, literaria y cultural del “Ateneo de la juventud”, formado por Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos y Alfonso Cravioto, entre otros, pueden consultarse: Caso, Reyes (et al.), *Conferencias del Ateneo de la juventud*, México, UNAM, 2000; y de Alfonso García Morales, *El Ateneo de México 1906-1914, Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1992.

3. Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, F.C.E., 1943.

4. Varias generaciones de filósofos mexicanos se beneficiaron del exilio intelectual español, que trajo a México a filósofos como Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Gaos, Eduardo Nicol, María Zambrano, Luis Recanséns Siches, Adolfo Sánchez Vázquez, y José Manuel Gallegos Rocafull. Pero son quizá los hiperiónidas los que recibieron directamente la impronta de sus intereses filosóficos. Para una visión general de la obra de los filósofos españoles puede revisarse: José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América*, México, F.C.E., 1998.

5. En un excelente estudio, “La filosofía en la época de la revolución”, Mario T. Ramírez ha llegado a decir que “la filosofía asumió la vanguardia del movimiento cultural mexicano alrededor de 1910” (1997: 156).

6. De esta generación formaban parte filósofos como Samuel Ramos y espléndidos escritores como José Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Jorge Cuesta, Salvador Novo, y Gilberto Owen. Para una visión de las inquietudes intelectuales de esta generación

puede consultarse el libro de Miguel Capistrán, *Los contemporáneos por sí mismos*, México, CONACULTA, 1994.

7. Véase Monsiváis 1976:1480. También Meyer y Reyna, 1989, 306-307: “Todos los observadores coinciden en señalar que desde 1941, primer año de gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), las demandas de los llamados sectores populares empezaron a perder notoriamente peso [...] dentro de la lista real de prioridades del régimen. La razón básica es clara: la necesidad de apoyar una acumulación rápida de capital a través de un tipo de industrialización basada en la sustitución de importaciones, lo que llevó a que las políticas de gasto del gobierno dieran preferencia a las demandas y necesidades del capital sobre las del resto de los sectores sociales, excluida la élite política”.

8. Esto es lo que dice Gaos, casi literalmente, de su exposición de la filosofía, es decir, de “su” filosofía. 1960:427.

9. Véase el apartado “Las objeciones de Gaos” más adelante.

10. “Le monde phénoménologique, c’est, non pas de l’être pur, mais le sens qui transparait à l’intersection de mes expériences et de celles d’autrui, par l’engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l’intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passés dans mes expériences présentes, de l’expérience d’autrui dans la mienne”. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, XV.

11. “Precisamente el carácter forzado y un tanto excéntrico de la doctrina husserliana de la *empatía* (*Einfühlung*), confirma aquella voluntad (de fenomenología)”. Ziri6n 1999:144. Uranga se quejaba amargamente de que sólo lo leyeran para encontrar sus contradicciones y no sus descubrimientos. Pero es el riesgo de todo aventurero... sin cauda.

12. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos, p. 53. “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meimes*”. *SuZ.*, 1927, §9, p. 41.

13. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Bs. As., Losada, 1988, p. 372. “Je ne me sais jamais abstraitement comme pure possibilité d’être moi-même, mais je vis mon ipséité dans sa projection concrète vers telle ou telle fin: je n’existe que comme *engagé* et je ne prends conscience (d’) être que comme tel.” *L’être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 331.

14. Comentando el libro de Marías, *Introducción a la filosofía*, elaborado como una glosa de las ideas de Ortega, escribe Uranga: “Marías ha despojado a esa fórmulas de Ortega de su índole trágica, presionante y actual, las ha domado y tiene en la mano la posibilidad de hacerlas entrar dócilmente en el apático molde de la retórica técnica; en una palabra, ha saqueado a Ortega, para construir, en beneficio de los legos de la filosofía, un cómodo sistema de t6picos”. Uranga 1947,11:12.

15. “Ortega nos dio el esquema pero también no enseñó que por muy incitante te6ricamente que hubiera sido, prácticamente carecía de eficacia. Dicho en otras palabras: no era ni fue un pensamiento peligroso” 1949,8:3. Y sobre las preguntas sin respuesta de sus meditaciones y el estilo de Ortega, escribe después, cruelmente, como se escribe de algo que se ha apreciado: “ya en frío todo aquello se nos queda como una nadería en las manos, y nos damos

a repugnar hasta del estilo en que están escritas, nos castigamos de haber sufrido su encanto, su cursilería, su insignificancia”. Uranga 1983,2:2.

16. “El afán de leer en los fenómenos más pasajeros lecciones duraderas no es uno de los elementos muertos para la filosofía. Cualquier pensamiento educado en la disciplina de atención que es el existencialismo no podrá olvidar que no hay hecho minúsculo y de que de cualquier rincón puede sacarse jugo especulativo”. Uranga 1959,5:87.

17. José Gaos (obra citada) y Emilio Uranga (“Notas para un estudio del mexicano”) insistirán en el carácter “retroactivo” o de retroproyección de la elaboración histórica, capaz de revelar el significado antes invisible de los hechos del pasado. Las investigaciones históricas de esta época unifican y dan continuidad a los discursos del pasado mexicano. Podría decirse que a mediados del siglo XX se asiste en México a una conciencia histórica de la mexicanidad.

18. Un listado de autores y obras, tanto del “Hiperión” como de los trabajos literarios, de crítica estética, de historia, poesía y psicología se encuentra en Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, T. II., México, Ed. Libromex, Col. “Biblioteca mínima mexicana”, V. 18, 1955, pp. 249 ss.

19. Este contraste es el motivo de una crítica neo-marxista de Joaquín Macgrégor a Uranga y Zea. En una serie de conferencias acusa a los mexicanos de utilizar de manera oportunista el existencialismo para “incorporarse al cuerpo social dirigente” (1952:4). Sin estar muy seguro, diría que la obra de Zea en los 50’s no respondía a esa necesidad. Pero de lo que sí estoy seguro es que la obra de Uranga no se proponía en absoluto una justificación del *status quo*: basta leer el *Análisis del ser del mexicano*, especialmente IV, 6 “El significado de la revolución mexicana”.

20. Zea, prólogo de 1974 a *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. XII.

21. *Cfr.* Villoro, 1949: 241.

22. Villoro, 1960:34. En sus “Notas sobre la cultura mexicana del siglo XX” Carlos Monsiváis señala 4 rasgos del “Hiperión”: a) la idea de la filosofía como saber de salvación; b) la idea de que la reflexión sobre lo nacional es el camino para comprender la problemática universal de la filosofía; c) la necesidad de combatir la autodenigración mediante la superación de la dependencia cultural; d) proyectar un nuevo humanismo que reafirme la humanidad del hombre americano. Estos rasgos señalados por Monsiváis no son exactos, pero dan una imagen de lo que ha sido considerado como “filosofía del mexicano”. El autor señala que existen dos posiciones recapituladoras respecto al “Hiperión”, la de Villoro y la de Uranga. Citamos la primera, ya que sobre la segunda nos extenderemos luego: “Villoro le niega el carácter de escuela filosófica porque ‘no dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía, ni pretendió hacerlo’”. Para todo lo anterior, véase *Historia general de México*, T. 2., México, El Colegio de México, 1987, p. 1472.

23. Hay que advertir que, como en todos los otros casos, Uranga retoma los conceptos de Ortega y los “usa” en función de sus necesidades teóricas. El desarrollo que hace Ortega de ellos apunta a la caracterización de la diferencia entre el animal (“Alterado”) y el hombre

(“Ensimismado”- “alterado”) y apunta contra lo que él llama la “beatería de la cultura”, es decir, la ponderación de la cultura por encima del hombre concreto. *Cfr.* Ortega 1939:18 ss.

24. Y no sólo los filósofos del mexicano; O’Gorman, Justino Fernández y Villoro en la generación de los historiadores; los hiperiónidas y Alejandro Rossi en la 2ª Generación y Fernando Salmerón en la de los “hegelianos”. Sobre el particular hay mucho escrito, véase especialmente José Gaos, “Confesiones profesionales”, en *Obras completas* XVII, México, UNAM, 1982.

25. “(V)er en la ‘autognosis’ que vienen practicando los mexicanos más que nada un afán de superación [...] En todo caso los mexicanos han sido conducidos por su *autognosis* con necesidad no sólo lógica sino más aún vital, a descender ahondando por su propia historia, y en cuanto que una autognosis se practica con la inteligencia, a explorar ante todo los estratos de su historia intelectual”. Gaos 1949: 224-225.

26. Esta indicación es en gran parte irónica, pues Gaos contrasta la actitud de los españoles, que ya “han caído” frente a la de los mexicanos que, no habiendo caído, no saben aún lo que es la derrota en este terreno. Hay aquí también una “confesión personal” de Gaos en la que se transparenta la derrota de la República y ello no dejó de advertirlo Uranga quien confesaba, a su vez, en “entrevista póstuma”, que “Fue hasta la segunda invasión (española), después de la guerra, que pudimos atisbar las angustias de lo español, cuando llegaron los trasterrados, los derrotados de la República, con su visión de los vencidos. Todos vimos a Gaos, para quien vivir era morir. Los vimos sufrir...” Uranga, 1987,1:49.

27. La observación es preciosa, pues ¿no son los filósofos siempre extranjeros? Escribe Gaos: “en vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es tanto la visión de unos emigrados *de* sí mismos *en* sí mismos, por encontrarse a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser?...” Gaos 1949:224.

28. Confróntese con Foucault, *Las palabras y las cosas*, especialmente el capítulo IX, “El hombre y sus dobles”.

29. Véase León-Portilla, 1956, 68-69: (El sabio o maestro) “*Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)*”. Y más adelante, “Una vez más encontramos aquí paralelismo con un pensamiento moral común entre los griegos y los pueblos de la India: la necesidad de conocerse a sí mismo: el *gnóthi seautón*, ‘conócete a ti mismo’ de Sócrates”. También entre los mayas había sabios que “guardaban la sabiduría que les daba su identidad cultural y quienes la aumentaban dejando anotados los hechos trascendentes”: Izquierdo y de la Cueva 1983: 69.

30. La creciente literatura sobre la obra de los frailes misioneros como Sahagún, Olmos, Mendieta, Quiroga, Motolinía, etc. es actualmente inabarcable. Para un acercamiento general al tema véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, F.C.E.; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, F.C.E.; y Eduardo Subirats, *El continente vacío*, México, Siglo XXI.

31. Trabajos sobre el carácter y el modo de vida de los mexicanos los encontramos ya en Francisco Javier Clavijero, Joaquín Fernández de Lizardi, Servando Teresa de Mier, etc. Para una aproximación a sus interpretaciones, véase Gabriel Méndez Plancarte (antologador), *Humanistas del siglo XVIII*. México, UNAM y *Filósofos del siglo XVIII*, México, UNAM, con prólogo de Mauricio Beuchot.

32. Aquí se ubicarían textos como los de Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano” (1900); Julio Guerrero, “Génesis del crimen en México” (1901); José Gómez Robleda (1948); Jorge Carrión, “De la raíz a la flor del mexicano” (1951); Santiago Ramírez, “El mexicano, psicología de sus motivaciones” (1959); Juana Armanda Alegría, “Psicología de las mexicanas” (1974); Rogelio Díaz-Guerrero, “Psicología del mexicano” (1982) y Manuel Aceves, “Alquimia y mito del mexicano” (2000). La mayoría del ellos carece de verdadero interés cognoscitivo, pues exhiben tipologías prejuiciadas o francamente arbitrarias. Buena parte de estos estudios fueron publicados recientemente en Roger Bartra (Sel. y prólogo), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002.

33. Estos estudios exhiben un gran interés por su valor hermenéutico. Manuel Gamio, *Forjando patria* (1916); Anita Brenner, *Ídolos detrás de los altares* (1929); Guillermo Bonfil, *México profundo* (1987); Roger Bartra, *La jaula de la melancolía* (1987); Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto* (1995).

34. La lista de ensayos literarios sobre el mexicano y lo mexicano es larga. Sólo mencionaremos algunos representantes de las tres “corrientes”: Pedro Henríquez Ureña, *La revolución y la cultura de México* (1925); Jorge Cuesta, *La literatura y el nacionalismo* (1932); Rodolfo Usigli, “Epílogo a *El gesticulador sobre la hipocresía del mexicano*” (1938); Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano* (1971); Carlos Monsiváis, *Decadencia y auge de las identidades* (1992).

35. Entre las primeras están las de Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista de la revolución mexicana” (1930) y Leopoldo Zea, “conciencia y posibilidad del mexicano” (1952). Entre las segundas: Adolfo Gilly, “La revolución interrumpida” (1971) y Aguilar Camín-Lorenzo Meyer, “A la sombra de la revolución mexicana” (1991); y entre las últimas están los trabajos de Pablo González Casanova, “La democracia en México” (1967) y Daniel Cosío Villegas, “El sistema político mexicano” (1972).

36. Tanto en el *Perfil del hombre y la cultura en México* como en su *Historia de la filosofía en México* (Obras completas, T. II, México, UNAM, 1990, p. 220 ss.) Ramos reseña la enorme influencia de Ortega en su pensamiento.

37. “Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato”; “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva”, Ortega 1914: 321.

38. Para el desequilibrio en la comunidad y para la línea directriz, véase Adler 1968:66-81.

39. En un libro extrañamente extemporáneo, un inesperado discípulo de Ramos y crítico de Paz y Uranga, ha desarrollado una interpretación junguiana, más o menos sistemática, del carácter mexicano: Manuel Aceves, *Alquimia y mito del mexicano*. México, Grijalbo, 2000.

40. Villoro, en su “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, Zea en “La filosofía como compromiso” y Portilla en “Comunidad: grandeza y miseria del mexicano” mencionan que se trata de captar el “ser” del mexicano más allá o más acá de los análisis psicológicos.

41. Declara Uranga en la entrevista póstuma a *Proceso*, en aquella época “El término de ‘ontología’ no era más que la expresión académica de la voz metafísica [...] se saludaba la resurrección de la metafísica. Y así, por ejemplo, Martín Heidegger pronunció su famosa disertación con el título ¿Qué es metafísica? Pensadores tan materialistas como Sartre hablaron corriente y molientemente de ontología y metafísica [...] fue precisamente en la época de la vigencia momentánea de la expresión metafísica u ontología que cobró notoriedad el estudio filosófico del mexicano”. 1987,1: 49.

42. Paz no sostenía sin embargo que los mexicanos buscasen la soledad, sino que era su condición básica, su condición humana. Ramos concede, de cualquier modo, que el gusto por la soledad “Es una aristocracia del espíritu que se encuentra excepcionalmente, en poetas, filósofos o místicos, pero no es un atributo del hombre común” (110).

43. Las cursivas son mías. Nótese que Uranga reivindica el “estilo de vivir” del mexicano habiendo rechazado la pertinencia de un estudio de la “cultura” mexicana. Por “cultura” entendía Uranga aquí lo que se llama “alta cultura” o “cultura de élite”, por eso niega que en ella y sólo en ella se encuentre el “ser” del mexicano.

44. Con un matiz, es cierto. Villoro coloca el *Análisis* de Uranga *antes* del ensayo de Paz, en el que —dice— “el movimiento de autognosis cumple su término y tiene, por lo tanto, que buscar un nuevo camino”. Nosotros creemos que es más bien Uranga quien, al lado de Paz, “cierra” el camino de la autognosis “particularista”. Véase Villoro 1960:31-32.

45. A pregunta expresa de Claude Fell sobre su relación con Gaos y los hiperiónidas, Paz afirma: “En general, esos muchachos trataron de hacer una ‘filosofía del mexicano’ o de ‘lo mexicano’. Incluso uno de ellos —una inteligencia excepcional: Emilio Uranga— habló de ‘ontología del mexicano’. En cuanto a mí: yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro es un libro de crítica social, política y psicológica” y abunda sobre la diferencia de su estudio con Ramos: “Él se detiene en la psicología; en mi caso, la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica”, Paz 1988:325.

46. “Ya transcurrido el auge de la corriente de ‘lo mexicano’ (que al cobrar mayor fuerza influye en la ideología de los medios masivos), *El laberinto de la soledad* permanece. El libro fija un criterio cultural en su instante de mayor brillantez, y su lenguaje fluido y clásico transmite la decisión de aclarar y de aclararse una sociedad a partir del examen (controvertible) de sus impulsos y mitos primordiales. Por otra parte, muchas de sus muy controvertibles hipótesis se han convertido en lugares comunes populares”. Monsiváis 1976:1472.

47. Roger Bartra (selección y prólogo), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002, 318 páginas.