

DOS MITOS DE LA MEXICANIDAD *

GUILLERMO HURTADO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A Luis Ignacio Helguera

1. *Introducción*

Durante el periodo posterior a la Revolución tuvo lugar un movimiento que sostenía que la cultura mexicana no debía ser una copia de la europea para ser universal, sino que debía abordar las constantes humanas desde nuestra perspectiva para elevar así lo que nos es propio. Este movimiento, que tuvo una gran presencia en las artes y en las letras —convirtiéndose pronto en el proyecto cultural del Estado—, llegó también a la filosofía y tuvo como resultado la llamada filosofía de lo mexicano. Hoy en día, la opinión de la mayoría de los filósofos mexicanos es que si bien el nacionalismo cultural dio algunos frutos en las artes, fue un fracaso rotundo en la filosofía. Me parece que esta opinión no está fundada en un estudio cuidadoso de la filosofía de lo mexicano, sino en un prejuicio (lo que no debe extrañarnos, ya que muy pocos entre los filósofos mexicanos leen filosofía mexicana). Sin embargo, creo que es justo señalar que aunque no todos los resultados de la filosofía de lo mexicano fueron negativos, las obras de dicho movimiento estuvieron plagadas de errores y confusiones, algunos de ellos muy graves. El error que con más insistencia se apunta es que no hay un problema filosófico acerca de lo mexicano. Otro error que se ha señalado, más difícil de formular, es que los filósofos de lo mexicano suponían que había algo así como una esencia del mexicano, es decir, un conjunto fijo de características poseídas por todos y cada uno de los mexicanos y sin las cuales no serían mexicanos. Creo que el diagnóstico de ambos errores ha sido acertado, pero

* Deseo agradecer a Lilian Álvarez de Testa, Mauricio Beuchot, Elisabetta di Castro, Luis Ignacio Helguera, Bernabé Navarro, Joel Caraso, Carlos Pereda, Fernando Salmerón y Alejandro Tomasini sus comentarios a versiones previas de este ensayo.

me parece que rara vez ha sido acompañado de una crítica cuidadosa de los mismos, es decir, pocas veces se han ofrecido argumentos que muestren por qué la filosofía no puede ocuparse de asuntos como la mexicanidad o por qué no hay una esencia de lo mexicano. Voy a decir algo acerca de estas cuestiones más adelante, pero mi propósito en este ensayo no es considerarlas con la paciencia requerida —dejo esta labor para un trabajo futuro. Mi interés primordial es ocuparme de lo que me parece son dos errores, cometidos por algunos filósofos de lo mexicano, que han pasado desapercibidos y que creo que deben ser examinados para poder dar un veredicto del movimiento. Ambos errores no sólo son reprobables desde una perspectiva filosófica, sino también política y moral, y esto es lo que me hace unirlos en este ensayo.

Uno de ellos consiste en la tesis —defendida, entre otros, por Leopoldo Zea— de que la Revolución mexicana sacó a flote el verdadero ser del mexicano. Voy a sostener que esta tesis tiene una carga ideológica nociva que se ha usado para justificar la permanencia en el poder del partido que se describe a sí mismo como el heredero de la Revolución. El segundo consiste en la tesis defendida por Emilio Uranga de que el mexicano es el más humano de todos los seres humanos. Para entender de qué manera una tesis como ésta pudo haber sido defendida por Uranga —y haber sido recibida en el medio filosófico sin haber causado un escándalo—, debemos conocer el contexto en el que surge la filosofía de lo mexicano. Por tal motivo, voy a ofrecer un panorama de la filosofía de lo mexicano y de sus antecedentes que, en algunos aspectos, difiere de las ya existentes.

Un comentario más antes de empezar. Se podría objetar que es ocioso atacar un movimiento muerto, de algún modo, se diría, es revivir un cadáver para volverlo a enterrar. En principio, respondería que hay ciertas deudas intelectuales que, aunque sea tarde, no pueden dejar de cobrarse; sobre todo cuando tienen repercusiones tan graves como las que vamos a considerar. Pero, además, me parece que algunos de los errores en los que incurrieron los filósofos de lo mexicano siguen cometándose en distintos ámbitos filosóficos y extrafilosóficos. En parte, esto se debe, como ya lo dije, a que nunca se ha hecho una crítica profunda y exhaustiva del movimiento y, en parte, a un fenómeno que no puede soslayarse: que todavía existe gran interés en ámbitos extrafilosóficos por la cuestión acerca de nuestra identidad. Por ello, considero que una nueva crítica de la filosofía de lo mexicano es una labor oportuna y necesaria, dentro y fuera de nuestra comunidad filosófica. Mi propósito en este trabajo es avanzar algunos pasos en dicha dirección.

2. *Los antecedentes*

Antonio Caso, padre de la filosofía mexicana de este siglo, fue el primero en hacer un llamado explícito a la creación de una filosofía genuinamente mexicana, es decir, de una filosofía que respondiera a la realidad de la patria y no a preocupaciones e ideas extranjeras. Se ha señalado que el propósito de Caso de crear una filosofía que se ocupara de la patria es heredero de preocupaciones similares expresadas por Justo Sierra. Además, no hay que olvidar que las reflexiones acerca del carácter nacional ya existían en otros países de Hispanoamérica y en la misma España —recordemos que éste fue uno de los temas de la generación del 98— y que para 1916 había en México voces como la de Manuel Gamio, quien, en su clásico *Forjando patria*, llamaba a la creación de una cultura propia que tomara en cuenta nuestras raíces. Sin embargo, Caso fue el primero en abordar *desde la filosofía* el tema de lo mexicano.¹

Hay dos elementos que debemos subrayar en el pensamiento de Caso sobre estos temas. El primero es que para él la patria, México, es una *realidad* y no un ideal como la raza o la humanidad. Sin esta idea de la patria como una realidad no podría haberse hecho después una ontología de lo mexicano. El segundo elemento que deseo subrayar es que Caso advirtió desde muy temprano —desde el inicio de la década de los veinte— que la Revolución había destruido no sólo un orden social, sino un orden de ideas y que había que repensar nuestra nueva realidad de una manera profunda, ya no con las caducas herramientas conceptuales del escolasticismo colonial o del positivismo porfirista, sino con nuevas que se adaptaran a la realidad nacional. Sin embargo, las herramientas de Caso —las filosofías de Bergson y Boutroux— no fueron las utilizadas por los creadores de la filosofía de lo mexicano y tampoco eran las más adecuadas. Tampoco lo fue el monismo estético de Vasconcelos, el otro gran ideólogo del nacionalismo. Fueron, en cambio, la doctrina psicoanalítica, la filosofía de Ortega y la de los existencialistas las que se usaron para interpretar la realidad mexicana y fundar la que prometía ser la esperada filosofía mexicana.

El primero en responder de una manera efectiva al llamado de Caso fue Samuel Ramos. En su obra seminal *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos se propuso explicar las modalidades originales del hombre mexicano y de su cultura de una manera que capturó de inmediato la atención de sus contemporáneos.² Es más, no sería una exageración decir

¹ Vasconcelos, por el contrario, no sentía la necesidad de crear una filosofía mexicana. Por ejemplo, en su *Ética* decía que: "No empecé yo haciendo sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para liberarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo" (1932, p. 26).

² Ramos no fue el primero en estudiar al mexicano de una manera psicológica. J. Hernández Luna (1949) menciona dos estudios psicológicos del carácter del mexicano previos

que casi todo lo que se escribió posteriormente sobre el tema es una glosa o una crítica a lo dicho en este libro. Ramos nos ofrece un psicoanálisis del mexicano inspirado en la doctrina del psicólogo alemán Alfred Adler y la conclusión a la que llega es que el mexicano, visto como una entidad psicológica colectiva, sufre de un agudo sentimiento de inferioridad que causa los aspectos negativos de su comportamiento. El propósito de Ramos era que el mexicano reconociera sus complejos para superarlos y poder ser él mismo. “Cuando tales complejos deprimentes se desvanezcan, desaparecerá automáticamente el falso carácter, que como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de desvalorización que lo atormentan” (p. 101). Encontramos en esta cita el germen de algunas ideas que luego serían repetidas hasta el cansancio por autores posteriores. Por una parte, está la tesis de que el mexicano tiene un carácter falso, que vive —como diría Paz años más tarde y con otro enfoque y otros presupuestos— escondido bajo máscaras que ocultan su verdadero ser.³ Por otra parte, encontramos la tesis —ya sugerida por Caso— de que la desvalorización de lo mexicano es el resultado de tomar lo extranjero como modelo. “Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía —dice Ramos— es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud de acuerdo con el punto de referencia que se adopte. La unidad de medida no debe buscarse en hombres de otros países y otro grado de cultura” (p. 100). Sin embargo, Ramos pensaba que el nacionalismo ciego no era la mejor manera de valorarnos justamente. Nos dice: “El peligro de ciertas corrientes actuales en México es la creencia de que ya existe el tipo de lo nacional, y que tal error conduzca a falsear otra vez, en sentido opuesto al europeísmo, la auténtica naturaleza mexicana. Lo mejor, para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando están en nosotros, no nos pertenecen” (p. 101). No se trata, sin embargo, de buscar algo tan nuestro que sea incompañible. “Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. [...] Nuestra raza es ramificación de una raza europea.

a la obra de Ramos: el artículo de E. Chávez intitulado “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano”, publicado en 1900, y el libro de J. Guerrero, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, publicado en 1901.

³ Un problema que se ha encontrado en los planteamientos de Ramos es que la idea de psicología colectiva que maneja es de estirpe dudosa. Puede demostrarse que, por diversas razones, en algunos grupos humanos hay más individuos con sentimiento de inferioridad que en otros grupos. Pero no implica necesariamente que haya una psique colectiva que padezca de sentimientos de inferioridad. Afirmar esto —me parece— puede ser un error categorial. No son grupos humanos sino sus miembros los que tienen una psique.

Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos. Pero no hemos logrado formar una cultura nuestra, porque hemos separado la cultura de la vida" (p. 95). La separación entre cultura y vida de la que Ramos habla es una idea que luego será repetida de distintos modos por Zea, Uranga y, más recientemente, por Luis Villoro. En vez de tratar de meter con calzador la cultura europea en el contexto mexicano, en vez de imitar ciegamente, debemos cultivar una cultura que emane de nuestro contexto. Esta cultura propia, pensaba Ramos, podía ser propiciada por una educación inspirada en lo que él llamaba un nuevo humanismo. Y este humanismo —que pusiera los valores y el espíritu por encima de la técnica y las máquinas— debía ser común a todos los hombres.

No cabe duda de que la desvalorización de la cultura propia señalada por Ramos es un problema que hemos compartido —en mayor o menor grado— con otros pueblos que han sufrido conquistas y explotación. Sin embargo, considero que muy pocos hoy en día estarían de acuerdo con la tesis de que no tenemos una cultura propia. Por otra parte, es muy discutible que la explicación ofrecida por Ramos fuera propiamente filosófica, ya que las categorías que usa para elucidar al mexicano y a su cultura son psicológicas y no filosóficas. Aunque, por lo mismo, Ramos se salva de caer en una postura esencialista acerca del mexicano como las que vamos a criticar más adelante.

Hay en la obra de Ramos la huella de las ideas filosóficas de Ortega y Gasset. Para Ortega, un error de la filosofía ha sido tomar al hombre como una entidad definible fuera de su circunstancia histórica, social, política, moral, etc. El hombre a secas no existe, existen hombres en circunstancias específicas, seres en el mundo y en el tiempo. La influencia de Ortega en México creció con la obra y docencia de José Gaos. Si bien Ramos fue el padre de la filosofía de lo mexicano, podríamos decir que Gaos fue su mentor. Después de leer con enorme simpatía a Caso y a Ramos, Gaos quedó convencido de que la *Weltanschauung* mexicana necesitaba una filosofía que la coronara y se hizo el propósito de impulsar la inexistente filosofía mexicana anunciada en la obra de ambos autores (véase Gaos, 1952 y 1958). Gaos pensaba que esta filosofía no sería escrita por él, sino por los mejores entre sus pupilos mexicanos. En sus *Confesiones profesionales*, Gaos nos cuenta cómo formó la primera generación de sus discípulos para que fueran historiadores de las ideas capaces de ubicar a México en el plano de la cultura occidental. Los miembros de la segunda y la tercera generación —nos cuenta— estaban destinados a ser filósofos profesionales, bien entrenados e informados, que se dedicaran exclusivamente a la cátedra. Luego vendría la generación de filósofos que hiciera la primera filosofía mexicana. Y luego —y sólo entonces— las generaciones que hicieran filosofía sin más. La primera generación cumplió plenamente con lo que Gaos esperaba de ella. Tanto Zea como O'Gorman muy pronto rindieron frutos de primerísima calidad, el

primero con un estudio que inauguró una veta muy rica en la historia de las ideas de este país y el segundo con un libro que produjo una inversión copernicana en el pensamiento sobre el descubrimiento de América. Sin embargo, los integrantes de la segunda generación —los autodenominados “hiperiones”— decidieron ser ellos los creadores de la filosofía mexicana, en vez de conformarse con ser los filósofos profesionales que Gaos hubiera querido.⁴

Pero no debe quedar la impresión de que el movimiento de la filosofía de lo mexicano fue creación de Gaos. La influencia personal y filosófica de Zea fue determinante. En 1942 Zea publicó, en *Cuadernos americanos*, un influyente ensayo de nombre “En torno a una filosofía americana”, donde sostiene que la filosofía americana puede tomar dos vertientes. La primera consiste en abordar problemas calificados como “universales”. Zea piensa que aunque estos temas sean los mismos de la filosofía europea, el sólo hecho de que sean tratados —bien o mal, con originalidad o sin ella— por filósofos americanos marca el carácter americano de dicha filosofía. Pero Zea piensa que nuestra filosofía también debe ocuparse de temas americanos —y, por extensión, mexicanos. Nos dice: “Otro tipo de temas a tratar por nuestra posible filosofía americana serían los temas propios de nuestra circunstancia. [...] Como americanos, tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y que por lo tanto sólo nosotros podemos resolver.” Detrás de esta propuesta hay una concepción de la filosofía como una reflexión sobre la circunstancia del que hace dicha reflexión. Se podría decir que de algún modo esta concepción de la filosofía ya se encontraba en la obra de Ramos, pero es justo señalar que fue Zea quien la planteó como un proyecto que ha de desarrollarse en México. El movimiento de la filosofía de lo mexicano, en donde Zea tuvo un papel preponderante, fue el primer intento de llevar a cabo el proyecto en cuestión.

Es importante mencionar que la concepción de la filosofía de Zea se distingue por el hecho de que propone —bajo la influencia de Sartre y, a fin

⁴ Me parece que la ruta tomada por los hiperiones —y luego por Zea— tuvo un impacto negativo en el proceso de profesionalización filosófica en nuestro país. En una coloquio celebrado en 1967, dos exalumnos de Gaos —Luis Villoro y Alejandro Rossi— hicieron un diagnóstico de la situación de la filosofía en México que señalaba este problema. Decía Rossi: “Lo que ahora es urgente es lograr un profesionalismo que controle y potencie la imaginación filosófica. Pienso en suma que nos encontramos, dicho sea con un poco de exageración, en una etapa de aprendizaje” (1968, p. IV). Villoro pensaba que una vez que se hubiera logrado el nivel técnico adecuado, podríamos hacer filosofía sin más. Decía Villoro: “Sólo habrá una escuela de filosofía propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países más avanzados. El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de su pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica (1968, p. III). Me parece que hoy en día se ha avanzado en la profesionalización de nuestra filosofía. La pregunta que debemos plantearnos es si con ello hemos iniciado una tradición filosófica.

de cuentas, de Marx— que el filósofo no sólo debe reflexionar sobre su situación, sino cambiarla. Para algunos filósofos de lo mexicano la reflexión sobre lo propio tenía un efecto liberador. Una interpretación personalista o psicológica de dicho efecto —que se encuentra en la obra de Ramos— es que conociéndonos a nosotros mismos podríamos liberarnos de nuestros complejos. Pero Zea y sus discípulos le dieron una interpretación política al efecto liberador. Dicha postura está presente en una conferencia impartida por Zea en 1948 ante los hiperiones y que luego fue recogida en un libro del mismo título. En “La filosofía como compromiso”, Zea expone algunas ideas de Sartre con respecto a la responsabilidad del filósofo burgués de la posguerra. Luego Zea pregunta: “Pero nosotros los americanos, más concretamente, nosotros los hispanoamericanos, ¿de qué hemos de responder? ¿De cuál situación hemos de ser responsables? ¿Qué compromisos tiene que asumir nuestra filosofía? Desde luego, si hemos de ser fieles a lo que hasta aquí hemos expuesto, tendremos que afirmar que nuestra *situación* no es la de Jean-Paul Sartre. Nuestra *situación* no es la de la burguesía europea. Nuestra filosofía, si ha de ser responsable, no tiene que responder de los mismos compromisos que la filosofía europea contemporánea” (p. 31). El compromiso al que debe responder la filosofía mexicana —nos dice Zea— debe tomar en cuenta nuestra condición de pueblo colonizado y explotado y tratar de cambiarla.

3. Paz: la soledad en el laberinto

Hemos mencionado las principales fuentes filosóficas de la filosofía de lo mexicano. Pero fuera del aula había una atmósfera intelectual en la que proliferaban todo tipo de estudios y de ensayos sobre lo mexicano. No es éste el lugar para dar una lista completa de todo lo que se escribió en esa época sobre lo mexicano, por nacionales y extranjeros, pero no podemos dejar de mencionar el epílogo de *El gesticulador* de Rodolfo Usigli, algunos ensayos de Agustín Yáñez, la *Cornucopia de México* de José Moreno Villa y *La esfinge mestiza* de Juan Rejano. Pero de todas estas reflexiones sobre lo mexicano, la única que sigue siendo leída por un público numeroso es la de Octavio Paz y a ella le dedicaremos un poco más de espacio.

En 1949 —casi al mismo tiempo en que se gestaba el movimiento de la filosofía de lo mexicano en los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras— Paz publica el ensayo “El laberinto de la soledad”, donde sostiene que el mexicano padece una soledad en lo más hondo de su ser. Es esta soledad —y no el sentimiento de inferioridad señalado por Ramos— la que “se afirma y se niega, alternativamente, en la melancolía y el júbilo, en el silencio y el alarido, en el crimen gratuito y el fervor religioso” (p. 24). Paz reconoce que todos los hombres están solos, pero piensa que la soledad del mexicano es especial; que es la soledad de las noches del altiplano, terrorífica, milenaria,

vigilada por dioses insaciables. Un año después (en 1950) Paz publica un libro que con el paso del tiempo se ha convertido en un *best-seller* mundial (y para muchos en una especie de guía *Baedekker* del espíritu nacional). En *El laberinto de la soledad*, Paz repite su diagnóstico del mexicano como un ser que padece de soledad, pero le añade motivos histórico-psicológicos. En el capítulo “Los hijos de la Malinche”, Paz sugiere que la raíz de la conducta del mexicano se encuentra en su origen bastardo, es decir, en su conciencia dolorosa de ser un hijo de la chingada, es decir, de una mujer violada. Nuestra soledad es, a fin de cuentas, el resultado del pecado original de la conquista y, por tanto, se encuentra en el fondo mismo de la mexicanidad. Ante esta condena histórica, el mexicano niega sus orígenes. No quiere ser hijo de Cortés ni tampoco de la Malinche. La mexicanidad —nos dice Paz— se define como ruptura y negación. La esencia del mexicano, por lo tanto, es descrita como la negación de su origen —lo que también origina su incurable soledad. La tesis de Paz es muy atractiva, en parte porque tiene elementos que nos recuerdan una tragedia griega o el Antiguo testamento. Sin embargo, a pesar de tener el mérito de buscar en la historia el origen concreto de nuestro carácter, creo que Paz caía en el error de buscar algo así como la esencia del mexicano. Además, si bien los hombres no se entienden sin su historia, tampoco *son* —como dice el propio Paz— su historia. Hay otra idea que Paz defiende en *El laberinto de la soledad* con la que no estoy de acuerdo y es la tesis de que el ser oculto del mexicano salió a flote con la Revolución. Nos dice: “La Revolución es una súbita inmersión de México en su propio ser. [. . .] La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal al otro mexicano” (p. 162). Desde esta perspectiva, el estudio de lo mexicano debe ser una reflexión acerca de ese ser descubierto en la fiesta de las balas. Más adelante haré una crítica de esta tesis.

El Paz de aquel entonces simpatizaba con el proyecto en ciernes de una filosofía de lo mexicano, sin embargo, afirmaba que la filosofía mexicana tiene que ser universal si no quiere condenarse a la esterilidad. Pero parece que en aquella época Paz seguía pensando que hay un camino privilegiado que lleva del estudio del ser del mexicano a la comprensión profunda de lo humano. Paz nos dice: “La mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre.” En otras palabras: el estudio de lo mexicano es una manera de estudiar al hombre por medio de una de sus modalidades. Sin embargo, es importante recalcar que *El laberinto de la soledad* no es un libro de filosofía. Si bien algunas de sus afirmaciones pueden tomarse como filosóficas en un sentido amplio del término, e incluso algunas de ellas también fueron hechas por los filósofos de lo mexicano, la pretensión original de Paz en dicho libro no era filosófica, su discurso es de naturaleza distinta. Lo que Paz presentaba como intuiciones, los filósofos de lo mexicano lo ofrecían como conclusiones pretendidamente sistemáticas. Quizá por esta

misma razón, a pesar de los desacuerdos que podamos tener hoy en día con algunas de sus propuestas, su libro sigue vigente, nos sigue diciendo algo, mientras que las obras de la filosofía de lo mexicano, aunque digan cosas parecidas, se encuentran relegadas a un merecido olvido.

Es importante mencionar que en *Posdata Paz* se distanció de las partes más especulativas de *El laberinto de la soledad*. Ahí nos dice: “El mexicano no es una esencia sino una historia. Ni ontología ni psicología. [...] En *El laberinto de la soledad* me esforcé por eludir (claro, sin lograrlo del todo) tanto las trampas del humanismo abstracto como las ilusiones de una filosofía de lo mexicano: la máscara convertida en rostro/el rostro petrificado en máscara. En aquella época no me interesaba la definición de lo mexicano sino, como ahora, la crítica: esa actividad que consiste, tanto o más que en conocernos, en liberarnos” (pp. 11–12). Sin embargo, me parece que incluso en *Posdata Paz* no puede resistir la tentación de encontrar hilos conductores en la historia de México ya que nos dice que: “la crítica de México y de su historia —una crítica que se asemeja a la terapéutica de los psicoanalistas— debe iniciarse por un examen de lo que significó y significa todavía la visión azteca del mundo. [...] La crítica de México comienza por la crítica de la pirámide” (p. 127). Creo que si bien hay elementos de la cosmovisión azteca que están presentes, es un error pensar que ahí está la clave para entender al mexicano. No hay tal clave porque —como sostendré más adelante— no existe el mexicano típico. Hay distintos tipos de mexicanos con distintas maneras de ver el mundo.

4. *El Hiperión*

La filosofía de lo mexicano, en tanto que movimiento, nace y muere con el Grupo Filosófico Hiperión. Los integrantes originales del grupo, todos ellos alumnos de Gaos, fueron: Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgrégor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro. Leopoldo Zea —que, como ya hemos dicho, pertenecía a la generación anterior— colaboró activamente en el movimiento y lo lideró en términos prácticos. El movimiento fructificó con rapidez asombrosa: se editaron libros, se dictaron conferencias, se impartieron cursos. Empero, su ímpetu no duró más de un par de años y los jóvenes hiperiones tomaron caminos distintos. Gaos pronto se dio cuenta —con una mezcla de orgullo y preocupación— que el destino de la filosofía en México dependía de los miembros del Hiperión. En sus *Confesiones profesionales* nos dice que las proclividades políticas y la tendencia al vedettismo de los miembros del Hiperión ponían en peligro una obra intelectual de la que eran excepcionalmente capaces y de donde podía salir —pensaba Gaos, aludiendo a Uranga— el primer gran filósofo mexicano. Desgraciadamente el tiempo mostró que los temores de Gaos estaban bien fundados —aunque creo que

sus esperanzas en el grupo eran también desmedidas. Los cargos públicos o la vida bohemia o ambas cosas frustraron los prometedores destinos filosóficos de casi todos los miembros del Hiperión.

Los hiperiones formaron parte de una generación en el sentido orteguiano del término. La meta que los unía —la idea de su tiempo— era resolver el problema de nuestra identidad para que generaciones futuras pudieran dedicarse a problemas más universales. Me parece que el supuesto de que no podemos abordar problemas universales sin resolver el problema de nuestra identidad es falso. Pero los hiperiones pensaban, como Zea, que tenían que examinar su situación para poder hablar con voz propia, para que el mundo los oyera. Hay que recordar que aquellos eran los tiempos —descritos por Carlos Fuentes en *La región más transparente*— del desbordante optimismo alemanista, de la construcción irrefrenable del México moderno. Recordando aquella época, Salvador Reyes Nevares nos dice que: “había cierta modalidad, una manera de aparecer México ante nosotros, que podía equivaler a la presentación de una pieza terminada” (p. 24). Había que anunciar al mundo —aunque esto le pareciera a Ortega un “gestecillo de aldea” — no sólo que nuestra cultura no era inferior a la europea, sino que estábamos a su altura.⁵ De hecho, a veces uno tiene la impresión de que el proyecto de la filosofía de lo mexicano parecía cumplir con el propósito tácito de los hiperiones de mostrar al mundo entero que en México no sólo se podía hacer filosofía genuinamente mexicana, sino también filosofía que pudiera decirle algo importante al resto de la humanidad. Sin duda, este propósito estaba basado en la confianza que tenían los hiperiones en ellos mismos. Pero también había la creencia de que el resto de la humanidad se encontraba, después de dos guerras mundiales, en un estado de desasosiego que los mexicanos conocían muy bien y desde hacía mucho. Los jóvenes mexicanos de la posguerra vivían por vez primera en el mismo mundo que los europeos: pendían sobre ellos las mismas amenazas, la misma incertidumbre. Octavio Paz decía: “tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. [. . .] Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.” Como veremos después, esta idea aparentemente inofensiva fue llevada por Zea y Uranga a extremos inquietantes.

Las influencias filosóficas y literarias del Hiperión eran muy diversas, podemos encontrar resonando aquí y allá ecos de Hegel, Dilthey, Husserl,

⁵ Recordemos que en “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), Reyes ya había dicho que: “Somos una parte integrante y necesaria en la representación del hombre por el hombre. Quien nos desconoce es un hombre a medias.” Por ello, seguía diciendo Reyes, “No nos sentimos inferiores a nadie, sino hombres en pleno disfrute de capacidades equivalentes a las que se cotizan en la plaza.”

Ortega, Heidegger, Sartre, Caso, Vasconcelos, Ramos y Usigli.⁶ Pero no hay duda de que la huella del existencialismo era la más profunda y esto también los definía generacionalmente. La influencia de Heidegger y —como ya lo hemos dicho— sobre todo de Sartre era visible en los escritos de los hiperiones. El método de muchos estudios de los hiperiones era —o pretendía ser— el fenomenológico; no en el sentido husserliano, sino en el sentido más amplio en el que lo entendían los existencialistas y en particular tal y como ellos pensaban que había sido aplicado por Sartre. Lo que se buscaba era llegar a la esencia de lo mexicano —o si se quiere a su ser— por medio de la descripción y elucidación fenomenológica de formas de vida, rasgos de carácter y la historia de los mexicanos. Es esta búsqueda de la esencia del mexicano lo que caracterizó a la filosofía de lo mexicano y lo que, en mi opinión, la llevó al fracaso. Y lo mismo pensaba Gaos —aunque no por las mismas razones a las que voy a aludir. En su libro *En torno a la filosofía mexicana* (1953) Gaos nos dice que los filósofos de lo mexicano buscan la esencia de lo mexicano, pero si el mexicano es un ente histórico, tal y como ellos afirman (“el hombre no tiene naturaleza sino historia”), entonces no tiene esencia, ya que lo que pertenece al ámbito de la historia carece de esencia fija. En sus palabras: “En suma, la historicidad del orbe humano parece oponerse a la existencia de esencias en él. [. . .] Conclusión: es problemático, como mínimo, que sea posible una filosofía de la esencia de lo mexicano y más aún del mexicano” (p. 28). En otras palabras, Gaos piensa que las cosas puramente históricas no son definibles sino meramente historiables. (Ésta es la misma crítica que hace Abelardo Villegas en su *La filosofía de lo mexicano* (1960).) Gaos también encuentra lo que él llama una “aporía del hecho ejemplar de la esencia” que, en su opinión, es un problema al que se enfrenta la fenomenología eidética en general. Nos dice: “Se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los seres en general. Y saber tal, implica qué es un mexicano —o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso” (p. 21). Gaos afirma que este mismo argumento se puede aplicar a lo mexicano. Lo mexicano, nos dice, es una multitud de cosas mexicanas. Pero para escoger entre todas ellas a las “típicas” mexicanas, necesitamos tener una intuición de la esencia que supuestamente vamos a descubrir. Básicamente estoy de acuerdo con las críticas de Gaos al esencialismo de la filosofía de lo mexicano, pero más adelante voy a hacer una crítica al mismo desde otra postura.

⁶ Una lista precisa de las influencias filosóficas del Grupo Hiperión debería tomar en cuenta la división que había entre sus miembros cristianos —Villoro y Portilla— y sus miembros ateos. Por ejemplo, la influencia de Marcel y Kierkegaard fue importante para los primeros, mas no para los segundos.

Me parece que se pueden encontrar dos vertientes en la filosofía de lo mexicano: la primera se conformaba con develar la esencia del mexicano, del hombre en su contexto; la segunda, mucho más ambiciosa, buscaba vislumbrar por medio del estudio de lo mexicano la esencia misma de lo humano. Llamemos a la primera corriente *particularista* y a la segunda, *universalista*. Estas vertientes no distinguieron dos grupos claramente delimitados, ya que no es difícil encontrar ambas posturas en un mismo autor e incluso en la misma obra. Como veremos más adelante, éste es el caso de Uranga, pero también el de otros protagonistas de la filosofía de lo mexicano como Zea y Portilla. Me parece que la motivación más importante de la vertiente universalista fue que aparentemente resolvía el problema que para los oponentes del movimiento era el más grave, a saber, el que ya que la filosofía se ocupa de cuestiones universales, como el de la naturaleza del hombre, entonces no puede ocuparse de cuestiones particulares, como el de la naturaleza del mexicano. La respuesta universalista a este problema consiste en afirmar que la filosofía de lo mexicano es una manera de hacer filosofía del hombre. El ser del mexicano, desde esta perspectiva, es una ventana privilegiada para apreciar el ser del hombre. Los defensores de la vertiente particularista —más cautelosos— rechazaban la tesis de que la filosofía sólo pudiera ocuparse de grandes cuestiones y sostenían que también podía ser aplicada al estudio de fenómenos concretos, en este caso de las formas de vida del mexicano; quizá algunos de ellos hubieran estado dispuestos a aceptar que sus estudios de lo mexicano no eran estrictamente filosóficos. Entre los antecedentes del particularismo podemos contar las descripciones de Samuel Ramos del peladito en *El perfil del hombre y la cultura en México*, la de Rodolfo Usigli del político mexicano en *El gesticulador* y la de Octavio Paz del pachuco en *El laberinto de la soledad*. Ejemplos destacados de lo que podríamos calificar como escritos particularistas son —entre otros— la descripción de Jorge Portilla del relajiento en su “Fenomenología del relajo” y la de Fernando Salmerón del agachado en su “Una imagen del mexicano” (Salmerón pertenecía a la generación posterior del Hiperión, la de los llamados “hegelianos”). La lista también debe incluir “La ruta psicológica de Quetzalcóatl” de Jorge Carrión y *El amor y la amistad en el mexicano* de Reyes Nevares. Dado que mi propósito central en este ensayo es criticar los excesos de la vertiente universalista, no voy a considerar los escritos que he clasificado como particularistas. El más interesante de ellos, en mi opinión, es la “Fenomenología del relajo” de Jorge Portilla. Hay que leer a Portilla y a otros autores particularistas. Si bien el México que describen ya no existe, muchos de sus escritos ofrecen intuiciones sugerentes.

A continuación voy a examinar con más detalle algunos textos de Zea y Uranga sobre lo mexicano que pueden clasificarse dentro de la corriente universalista.

5. Zea: La revolución como autoconciencia

Conciencia y posibilidad del mexicano (1952) es la colaboración más importante de Zea al proyecto del Hiperión. Una de las tesis centrales del libro es que la filosofía de lo mexicano —acusada desde entonces de carecer de universalidad— podía dar una lección moral al resto de la humanidad. Zea invitaba a los filósofos mexicanos a “la articulación de esos modos de actuar, de vivir y convivir, propios del mexicano; para ir elaborando con ellos una moral; moral que no sólo sea de México, lo mexicano o el mexicano, sino una moral que por su arraigo con lo concretamente humano sea también una moral del hombre, de todo hombre en circunstancias parecidas a las nuestras” (p. 108). Para Zea, el mundo de la posguerra, de la inseguridad atómica, de la náusea existencial, puede aprender mucho de la manera en la que vive el mexicano, siempre al día, sin confiar más que en lo inmediato. Me parece que la propuesta de Zea de crear una moral universal fundada en las formas de vida del mexicano urbano de principios de los años cincuenta no sólo es insostenible desde un punto de vista filosófico —ya que no veo cómo pueden obtenerse reglas de aplicación universal de nuestras peculiaridades—, sino condenable desde un punto de vista ético —pues pretendería imponer como reglas morales normas que carecen de universalidad. Sin embargo, no voy a criticar aquí el proyecto moral de Zea —reservo para Uranga la crítica de esta idea. Mi propósito es criticar una de las razones en las que Zea se apoya para sostener que el estudio del mexicano puede decirnos algo importante acerca de la naturaleza humana. El blanco de mis críticas es la tesis de que la Revolución dejó al descubierto el ser del mexicano. Zea nos dice que: “nuestra Revolución, por concreta, ha sido el más espontáneo fruto de esa realidad que es el hombre de México. Antes de esta Revolución este hombre había permanecido oculto tras una serie de falsas imágenes importadas con las cuales trataba de justificarse ante los otros. [...] Ahora es cuando se empieza a tocar simplemente al hombre, se le empieza a perfilar” (p. 102). Voy a sostener que la tesis de que la Revolución brindó las condiciones para una plena autoconciencia y autorrealización del mexicano no sólo es falsa, sino que es una afirmación de peligroso uso propagandístico. Por una parte, no es claro qué sea realmente el complejo período de nuestra historia que, por conveniencia, llamamos la Revolución mexicana. Por otra parte, tampoco es claro que la Revolución haya liberado a los mexicanos de algún tipo de *alienación ontológica*. Liberó a algunos de ciertas cadenas políticas, económicas o culturales, pero creo que no tiene sentido decir que les haya permitido ser lo que eran en el fondo.

Para Zea, la Revolución permitió que el verdadero ser del mexicano saliera a flote y lo más característico de ese ser es que el mexicano se encuentra permanentemente inserto en *situaciones límite* (p. 88). Zea nos dice: “En

esta línea, o filo de todas las posibilidades, juega el azar el mejor de sus papeles. Aquí nada puede ser previsto, aunque se formule todo lo posible. Lo inesperado es lo común en la vida del mexicano. Lo imprevisto forma parte de todas sus actitudes. Y, con la imprevisión, la mayor de las zozobras y todas las formas de la inseguridad e irresponsabilidad. Dentro de esta línea las relaciones sociales dependen más de la actitud concreta de las personas que de una determinada legalidad." Zea creía que nuestros aparentes defectos eran, en la difícil realidad de la posguerra, en realidad nuestras virtudes. Al poner al descubierto el ser zozobranante del mexicano, la Revolución le había hecho no sólo un favor al mexicano mismo, sino a la humanidad entera, ya que, según Zea, el mexicano es, de todos los hombres, el mejor preparado para sobrevivir en el mundo de la era atómica y, por tanto, estudiar el ser del mexicano es una tarea de relevancia universal. Nos dice: "En esta nueva manera de enfrentamiento con la realidad, el mexicano se encuentra perfectamente entrenado. [...] Mejor preparado por varios siglos de permanente espera de lo inesperado cotidiano y por cotidiano permanente. Mejor preparado porque esa espera de lo inesperado en lugar de mantenerle irresoluto le ha hecho actuar siempre de acuerdo con las inesperadas situaciones que se le han ido presentando" (p. 107). En pocas palabras, Zea pensaba que el mexicano podía darle una lección al resto de la humanidad de la posguerra, porque siempre ha vivido en la zozobra, en la inseguridad y en la inconsistencia que caracterizan la era atómica. A diferencia de otros hombres, el mexicano, nos dice Zea, tiene en la zozobra, en la inseguridad y en la inconsistencia su modo de ser permanente. "Nunca ha pasado de una fe a otra fe, siempre ha permanecido desgarrado entre formas de fe no conciliadas, agarrado a ellas sin querer abandonar ninguna pero tampoco sin darles unidad. Sin embargo, esta inseguridad y zozobra permanentes, no han bastado para destruir su afán de vida y un afán creador en medio de lo circunstancial y transitorio." Las características aparentemente negativas del mexicano, como las señaladas por Ramos, Usigli y Yáñez, son las manifestaciones externas de la profunda zozobra, inseguridad e inconsistencia que marcan la vida del mexicano y que, sin embargo, no le han impedido florecer y salir adelante. A esto se debe que Zea pensara que en el mundo de la era atómica —un mundo de zozobra, inseguridad e inconsistencia— el estudio del ser del mexicano sea una tarea tan importante. La salvación existencial, para no decir espiritual, de la humanidad radicaba en la comprensión de los modos de ser del mexicano, hombre zozobranante por esencia, ratón de laboratorio del existencialismo.

A diferencia de otras revoluciones, como la rusa o la francesa, nos dice Zea, la mexicana estalló primero y luego produjo ideas. "Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspiración y reflexión. Casi a ciegas, tanteando y acariciando una realidad que se presentaba con toda su fuerza sin aviso alguno, nuestros políticos,

pensadores y artistas fueron dibujando sus perfiles. Una realidad oculta por varios siglos debajo de ropajes que le habían sido ajenos fue la que dio a estos hombres los motivos y material para su acción, pensamiento e inspiración" (p. 29). Es verdad que la Revolución inspiró a nuestros pensadores y artistas, pero —al menos en el libro que nos ocupa— Zea no nos dice cuál sea esta realidad que había estado oculta por siglos y que había sido develada por ellos. Hoy podemos ver con más claridad que los creadores de aquella época describieron realidades muy distintas. Uno, por ejemplo, es el México plasmado en los murales de Rivera y otro el que descubrimos en los cuadros de Goitia. Uno es el México que se descubre en las novelas de Martín Luis Guzmán y otro el que encontramos en los cuentos de Juan Rulfo. No hubo, para acabar pronto, tal esencia de lo mexicano despertada por las balas de los revolucionarios. Hubo, es cierto, una búsqueda revalorativa de nuestras raíces y de nuestra identidad y sus resultados son ahora parte fundamental de nuestra cultura y de nuestro concepto ordinario de lo mexicano. Pero se descubrieron tantos Méxicos como hubo descubridores. La Revolución enfrentó a unos mexicanos con otros en lo que Paz describió como un "abrazo sangriento". Este enfrentamiento tuvo una serie de consecuencias de todo tipo que no podemos negar ni menospreciar. Pero entre éstas no hubo consecuencias ontológicas. No hay duda de que los mexicanos cambiaron después de la revolución: cambió su forma de entender su historia, cambiaron sus valores, cambiaron sus aspiraciones. Pero estos cambios no fueron ontológicos en un sentido estricto de la palabra. Los mexicanos no eran menos mexicanos antes de la lucha armada ni fueron más mexicanos después. Y Zea no da ningún tipo de argumento o evidencia en favor de lo contrario.

Creo que la tesis de Zea de que la Revolución fue un reencuentro ontológico del mexicano no sólo es falsa, sino que ha sido nociva desde un punto de vista político. La tesis ontológico-histórica de Zea puede verse como un soporte ideológico del postulado gobiernista que identifica la revolución, su partido en el poder y los designios del presidente en turno con el espíritu de la nación. Es curioso darse cuenta de que si bien Zea cobró notoriedad por su acusación a los filósofos positivistas de ser ideólogos del porfirismo, una acusación parecida se le puede hacer con respecto al prúismo tradicional. No deseo afirmar que Zea haya sido deliberadamente un ideólogo del sistema —no tengo pruebas de ello—, pero sí me parece que hay una lectura de su obra que la presenta como un instrumento ideológico del sistema. Y algo similar puede decirse de su trayectoria política. No hay que olvidar que Zea participa en el PRI al menos desde 1955 —año en el que se le ofrece una diputación— para llegar a ser director del IEPES, de 1959 a 1960, y luego Director General de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, de 1961 a 1966; años en que su nacionalismo, latinoamericanismo, antiimperialismo y anticomunismo coincidieron ple-

namente con la política exterior mexicana. Ahora bien, es justo recordar que Zea siempre buscó, al menos en sus escritos, una mayor democratización del PRI y que con el paso del tiempo, por ahí de 1968, se movió; como muchos otros intelectuales, hacia la izquierda del régimen. Pero cuando se publicó *Conciencia y posibilidad del mexicano* habían pasado pocos años desde la fundación del PRI. Como se sabe, este partido fue la plataforma del programa alemanista que buscaba eliminar todo vestigio del socialismo cardenista y lombardista presente en los estatutos del PRM para sustituirlo por una confusa pero eficaz ideología nacionalista-revolucionaria. Como bien señala Tzvi Medin en *El sexenio alemanista* (1990): “La ideología de la mexicanidad es elevada por encima de cualquier desviación de izquierda o de derecha, eliminándose las alternativas ideológicas, sociales y políticas de su seno. [...] Esta mexicanidad ideológica se encuentra basada en la proyección de la equivalencia o la identidad del PRI con la revolución, la nación, el gobierno, el presidente” (p. 173). Es importante también darse cuenta de que la cercanía de Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano* a la ideología oficial no se limitaba a su aparente apuntalamiento ontológico de la equivalencia entre la Revolución y el nacionalismo, sino que también parecía colaborar con una defensa del mito de la revolución permanente y con una sutil legitimación de la política a la mexicana y, en particular, del presidencialismo. Veamos brevemente ambas cuestiones.

En el periodo alemanista se alzaron voces importantes que sostenían que la Revolución mexicana había muerto. Por ejemplo, en su ensayo “La crisis de México” (1947), Daniel Cosío Villegas había sostenido que la Revolución mexicana había acabado y en “La revolución mexicana es ya un hecho histórico” (1949), Jesús Silva Herzog llegó a la misma conclusión. Sin embargo, Zea sostenía —para el beneplácito de los oradores oficiales— que la Revolución mexicana era permanente; no como una guerra fratricida sino como una reafirmación constante del México descubierto en la lucha. Mientras la Revolución soviética se preservaba con la instauración de un régimen que siguiera los dictados de la ideología de la revolución, en este caso la marxista-leninista, la Revolución mexicana lo hacía mediante la instauración de un régimen que fuera fiel a las necesidades de la patria y, sobre todo, a su identidad. Zea nos dice: “Las revoluciones mueren cuando cumplen sus programas o fracasan en la realización de los mismos. La Revolución mexicana no puede encontrarse en este caso: montada sobre las mismas circunstancias, su vigencia dependerá de la capacidad que tengan sus hombres para ir resolviendo los cambiantes problemas que la realidad les vaya planteando enfrentándose en cada caso, como lo han hecho hasta ahora, con programas y planes limitados a los problemas planteados por diversos que éstos sean” (p. 38). De esta manera, la revolución sin planes y programas (y su partido en el poder) puede adecuarse a las circunstan-

cias sin dejar de ser —como la patria de López Velarde— siempre fiel a sí misma.⁷

Zea advierte que las relaciones políticas del mexicano están fundadas en lazos afectivos. Por encima de la ley y de las instituciones se encuentra la lealtad al amigo. Es por esto que el mexicano encuentra siempre un atajo en la burocracia mediante un amigo o un amigo de un amigo que nos “hace el favor de ayudarnos” y si no hay conocidos que nos saquen de apuros, siempre podemos contar con la amistosa “mordida” que nos acerca personalmente al poder mediante la complicidad. El mexicano, nos dice Zea, no está dispuesto a morir por un ideal o por un principio, sino por un caudillo paternal, por el hombre en el poder al que se le ha jurado lealtad. Dice Zea: “En donde mejor se hace patente este elemento de unificación nacional dentro del campo afectivo, es en la figura del Presidente de la República, máximo caudillo y amigo de los mexicanos. Éste no es, como en otros pueblos una figura simbólica que obra en nombre de la Nación, sino la expresión máxima del único tipo de acción y relación concreta en una sociedad como la nuestra” (p. 45). No cabe duda de que la descripción de la vida política mexicana hecha por Zea es bastante acertada. Sin embargo, cuando uno cree que la va a criticar para pasar a defender los principios de la democracia y el estado de derecho, Zea nos sorprende con la afirmación de que en el mundo peligroso y deshumanizado de la posguerra, los demás pueblos tendrían mucho que aprender de la política a la mexicana. En sus propias palabras: “Esta sociedad nuestra, pese a todos los defectos, a todas esas fallas que tan conscientes nos son, puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana, sin caer, ni en el maquinismo que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas, ni en la anarquía, inseguridad plena e irresponsabilidad en que estamos siempre propensos a caer ineludiblemente” (p. 104). La política a la mexicana es, para Zea, el resultado de la “capacidad del mexicano para actuar elásticamente ante situaciones inesperadas” (p. 107). El compromiso de los filósofos mexicanos es dotar de sentido a estas expresiones de nuestro ser, mostrar que son positivas, que tienen valor universal. La moraleja que parece desprenderse de lo dicho por Zea es que el sistema político mexicano —fruto de una revolución

⁷ Es interesante comparar la concepción que tenía Zea de la Revolución con la que tuvieron, décadas atrás, algunos ateneístas y miembros de la generación de 1915. Para ellos, la Revolución había sido, *desde su origen*, una empresa espiritual (véase, por ejemplo, la conferencia de Lombardo titulada “Sentido humanista de la Revolución Mexicana”). Zea, por el contrario, sostiene que la Revolución empezó como un intento de solución de problemas concretos. El verdadero sentido humanista viene *después* de la lucha, una vez que se ha descubierto al mexicano verdadero. Es entonces que la Revolución, vista como Revolución Permanente, puede tener un mensaje universal. En palabras de Zea: “Nuestras circunstancias, podremos agregar, han crecido en los últimos tiempos ligándonos a todos los hombres y, con ellas, nuestras aspiraciones y el sentido que deberá adoptar la Revolución Mexicana si ha de seguir siendo una Revolución Permanente, una revolución del hombre y para el hombre” (p. 40).

única en la historia por sus consecuencias ontológicas— es nuestra respuesta a la democracia deshumanizada de Occidente y a la anarquía del tercer mundo. Desde esta perspectiva, la corrupción, el dedazo, el amiguismo y el presidencialismo no son vicios sino virtudes incomprendidas de nuestra vida política.

6. *El accidente de Uranga*

Las fotos en blanco y negro muestran a un joven delgado, con una sonrisa irónica que deja adivinar cierta impaciencia y unos lentes gruesos que no ocultan su mirada orgullosa. Este joven, Emilio Uranga, era considerado por sus maestros y condiscípulos de la Facultad de Filosofía como un genio. Poco tiempo después de acabar la carrera, Uranga se fue a estudiar a Alemania, pero a su regreso, en vez de dedicarse a la cátedra, dejó la filosofía, se dedicó al periodismo político y, al fin, aislado y amargado, murió sin dejar una obra a la altura de su inteligencia.

Las esperanzas filosóficas del Hiperión estaban puestas en la persona de Uranga. Mientras los demás miembros del grupo se ocupaban de entender y elucidar al mexicano a través de su historia, su cultura y sus costumbres, Uranga buscó ir al fondo mismo de lo mexicano. En 1949 Uranga publicó en *Cuadernos Americanos* su “Ensayo de una ontología del mexicano”. En este ensayo, de corte particularista, Uranga sostiene que para que el análisis psicológico del mexicano iniciado por Ramos llegara a fondo y fuera realmente filosófico debía ontologizarse. Uranga buscaba no sólo hacer filosofía de lo mexicano —i.e., de la cultura y la historia mexicanas— sino una filosofía del mexicano —i.e., del hombre mismo. Un año después, en 1950, Uranga publica *Análisis del ser del mexicano* —que, por cierto, dedica a Octavio Paz. En la primera parte de esta obra —la más ambiciosa de Uranga y de todo el movimiento—, Uranga desarrolla y sistematiza las tesis ofrecidas en el ensayo pero ahora desde una perspectiva universalista. En la segunda parte, Uranga hace un estudio de la poesía de López Velarde desde una perspectiva particularista. Aquí me voy a ocupar solamente de la primera parte y la voy a criticar muy duramente, pero debo añadir que la segunda es, en mi opinión, un ensayo crítico excelente.

En su “Ensayo de una ontología del mexicano”, Uranga había caracterizado al mexicano mediante la noción de accidente. En el libro define al ser humano como accidental. Al Uranga de *Análisis del ser del mexicano* ya no le interesaba hacer un estudio sartreano de un modo particular del ser del hombre, sino que buscaba encontrar, mediante su estudio ontológico del mexicano, las notas fundamentales de lo humano. En otras palabras, él pensaba que su proyecto no se limitaba, como Gaos le achacó, a ser una óptica, sino que pretendía ser una verdadera ontología.

En el "Ensayo de una ontología del mexicano", Uranga defiende la tesis de que el mexicano sufre de una insuficiencia ontológica que ocasiona los rasgos negativos de su carácter. El sentimiento de inferioridad del mexicano señalado por Ramos no es, según Uranga, la esencia del ser del mexicano, sino sólo una actitud que el mexicano toma ante su insuficiencia. El mexicano, al sentirse insuficiente, adopta la inferioridad como una manera de ser justificado por otros hombres que no sean insuficientes. "La inferioridad —nos dice Uranga— 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" (p. 145).

El mexicano, dice Uranga, es medularmente un sentimental. "En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida" (p. 136). Esta emotividad —de la que ya había hablado Caso—, según Uranga, es una especie de fragilidad interior. Por eso —nos dice— el mexicano evita las brusquedades y es tan delicado en el trato; por eso es escurridizo y trata de pasar inadvertido. Pero además —continúa Uranga—, el mexicano es un desganado, es decir, carece de voluntad y de motivación. El mexicano deja todo para mañana y permite que otros decidan por él. De la inactividad —sostiene Uranga— emana también el sentimiento de la indignación. El mexicano, nos dice, vive siempre indignado, se da cuenta de que las cosas están mal, pero no hace nada para cambiarlas, sólo se queja y se lamenta. El mexicano —añade Uranga— es un melancólico, pero su melancolía es el reflejo psicológico de su fragilidad ontológica. "El mexicano —dice Uranga— es un ser de infundio, con todos los matices de disimulo, encubrimiento, mentira, fingimiento y doblez que entraña la palabra, pero principalmente con ese rasgo de carencia de fundamento o de asidero a que nos lanza de inmediato la etimología del vocablo" (p. 142). Al carecer de fundamento, somos también zozobrantés. A esta fragilidad y zozobra Uranga la llama accidente (p. 144).

La accidentalidad es la noción central de la ontología existencial de Uranga. Como veremos más adelante, este concepto tiene varios matices que lo hacen difícil de definir con exactitud. Hegel había dicho que América era un accidente de Europa. Uranga tomaba literalmente esta afirmación y veía, en particular, lo mexicano como un accidente de lo sustancial español y de lo sustancial indígena. La accidentalidad, para Uranga, es una forma de existir; más específicamente, una forma de existir ante alguien sustancial. La accidentalidad es una manera de ser en el mundo (para usar terminología heideggeriana). No se trata, por tanto, de la antigua noción aristotélica de accidente, aunque se tome de ella la idea de que el accidente necesita una sustancia como fundamento. Esta necesidad de una aseidad es lo que lleva al mexicano a buscar en la imitación de otros humanos sustanciales

un fundamento, algo que le dé solidez, que lo ate al ser. Uranga encuentra dos maneras en las que el mexicano ha buscado un asidero ontológico: una es el indigenismo y la otra es el malinchismo. La primera nos salva en la sustancia del indio, la segunda en la sustancia del europeo, en particular, del español. Ellos, indios y españoles, sí son sustanciales, ellos no padecen de la fragilidad y la zozobra. Ellos son, en suma, nuestros proyectos de sustancialización. Pero son proyectos inauténticos. Dice Uranga: "Tanto el 'indigenista' como el 'malinchista' son mestizos que no quieren quedarse solos; que echan en los hombros del otro la tarea de justificar su propia existencia. Pero el mestizo ha de quedarse solo, como López Velarde, abrirse resueltamente al horizonte de la zozobra y de la accidentalidad" (p. 147). El "Ensayo de una ontología del mexicano" acaba con la propuesta de que el mexicano debe asumir su accidentalidad esencial. "La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra nos abren al campo o al pozo, mejor, nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abreviar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias" (p. 148).

En contra de la tesis de que la accidentalidad es la nota esencial de la mexicanidad se podría decir que ésta sólo se aplica a algunos mexicanos y que, por tanto, es parcial.⁸ Por ejemplo, si un indio zapoteca, según lo dicho por Uranga, no es un ser zozobante ni frágil, entonces no puede ser verdaderamente mexicano, porque lo mexicano se define como accidental. Uranga acepta esta conclusión sin reservas. El indio que vive aislado en las montañas, sin hablar español, no se ve a sí mismo como mexicano, no pertenece a la misma era histórica que el mestizo y, por lo tanto, no es mexicano. Sin embargo, la tesis de Uranga no debe verse como una tesis racista. Uranga puede decir que lo que determina que un hombre sea mexicano no es su raza sino su forma de vida.

Otra crítica que puede hacerse a la tesis de Uranga es que la descripción que hace del mexicano sólo toma como ejemplo al mexicano del altiplano, del centro del país y no al de otras regiones —por ejemplo, al norteño o al veracruzano. Pero Uranga sostiene que el corazón espiritual de México está en el altiplano y que, por tanto, los mexicanos más mexicanos son los que viven allí. "En rigor funciona como punto de referencia el mexicano del altiplano, todos los demás se miden en razón de su cercanía o lejanía de este tipo" (p. 116). Uranga considera que la influencia del centro unifica a las regiones en su diversidad cultural. Nos dice: "la cultura de México se expande desde el altiplano hacia las costas, hacia el Norte y hacia el

⁸ Pablo González Casanova hizo una crítica a la filosofía de los mexicanos en su ensayo "El mirlo blanco".

Sur, pero sólo en el Centro hemos de ver realizado en pureza su esquema” (p. 120). Pero, como veremos más adelante, esta tesis —que por lo general sólo defienden los mexicanos del centro— no puede sostenerse.

Si bien algunas de las descripciones que hace Uranga del carácter del mexicano pueden más o menos corresponder al del carácter de algunos mexicanos, ninguna de sus afirmaciones vale para todos. Es cierto que hay muchos mexicanos que sienten la necesidad de ser justificados por otros. A lo largo de nuestra historia algunos criollos han necesitado la aprobación del europeo, algunos mestizos la aprobación del criollo y algunos indios la aprobación del mestizo. Pero no creo que se requiera una explicación metafísica de este fenómeno. Se trata de uno más de los resultados de la discriminación que impera en nuestro país y, en buena medida, del hecho de haber sido una colonia. Pero esta necesidad de justificación no puede atribuirse de igual manera a todos los mexicanos, ya que es evidente que algunos no la tienen.⁹ Y lo mismo puede decirse de los otros rasgos de carácter que Uranga menciona: algunos mexicanos los tienen en mayor o menor medida y otros no.

El problema de fondo con las tesis de Uranga es suponer que existe la esencia del mexicano o, si se quiere, del modo de ser del mexicano. Pero cualquier intento por describir la esencia de lo mexicano acaba en una imagen mítica y, por tanto, falsa. Lo mexicano existe, por supuesto, pero tratar de encapsularlo en una definición, tratar de encontrar su esencia, es un error. Es obvio que muchos mexicanos tenemos mucho en común, que *nos damos un aire*. Los mexicanos no somos ni chinos, ni brasileños, ni rusos; un estudio comparativo mostraría enormes diferencias con respecto al lenguaje, las creencias y los valores. Sin embargo, esto no implica que haya condiciones necesarias y suficientes para que algo o alguien sea mexicano. El conjunto de los mexicanos, así como el conjunto de cosas que tienen la característica de ser mexicanas, carecen de bordes precisos. En otras palabras, existen entidades que no pertenecen claramente ni a dichos conjuntos ni a su conjunto potencia. Esto se debe a que no hay un conjunto preciso de condiciones que determinen en todos los casos posibles cuándo un objeto tiene dicha propiedad. En algunos casos podemos decir con bastante seguridad cuándo alguien o algo es mexicano, pero en muchos otros casos no podemos determinar si alguien o algo es mexicano. Ahora bien, esto tampoco quiere decir que no haya definiciones de uso común del concepto de mexicanidad. Las hay, pero todas son, hasta cierto punto, arbitrarias. Por ejemplo, la definición jurídica de la nacionalidad mexicana no capta todo lo que significa ser mexicano. Mi propuesta se reduce a que no existe

⁹ E. González Rojo hizo una crítica a la filosofía de lo mexicano desde un punto de vista económico-social en su ensayo “Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano”.

ningún criterio de mexicanidad —entre los muchos que hay— que sea *el* correcto. Ahora bien, lo anterior no implica que no haya criterios obviamente incorrectos de la mexicanidad. Los criterios posibles de mexicanidad, por tanto, se dividen en los incorrectos y en los que no lo son, pero de los cuales ninguno es *el* correcto.¹⁰

Me gustaría decir algo acerca de la identidad de las culturas, porque si bien me parece que es obvio que existen las culturas y que las que existen en México son distintas a las que se encuentran en otros lados, me parece que *la* cultura mexicana —así, en singular— no existe. Uranga pensaba, como es común hacerlo, que el corazón de México se encuentra en el altiplano. Lo que dice Uranga tiene algo de verdad, pero no porque la esencia de lo mexicano se encuentre en el centro del país, no hay tal esencia, sino porque la cultura del centro ha sido impuesta por diversas razones políticas y económicas. El gobierno centralista, la iglesia católica y los medios masivos de comunicación se han encargado de alimentar un mito persistente y seductor que ubica en el centro del país a la patria espiritual de todos los mexicanos. Este mito tiene su origen en la decisión de los conquistadores de presentar su dominio como sucesor del ejercido por Tenochtitlán. Es por ello que la cultura azteca se ha tomado como la más mexicana de las culturas indígenas y que nuestro símbolo patrio es el águila devorando a la serpiente. Sin embargo, México no es sólo la ciudad de México ni sus zonas aledañas. Tampoco es esa región imaginaria del bajío, donde sucedían las películas de charros.

Hablar de una cultura mexicana como algo compartido por todos y cada uno de los mexicanos es hablar de una ficción —a menos que restrinjamos lo que se entiende por “cultura” de modo que queden excluidas todas las diferencias que hay entre las distintas formas de vida, usos del lenguaje, costumbres, referencias intelectuales, principios morales, etc. No existe *la* cultura mexicana como algo distinto y por encima del conjunto de las distintas culturas mexicanas. Una cultura es algo que es poseído por alguien, algo que se vive, pero no hay quien posea (o viva) una cultura mexicana que no sea una cultura mexicana regional. Nadie tiene una cultura mexicana, como nadie habla con acento mexicano o como nadie come comida mexicana. Se tiene una cultura rural del bajío o una cultura de la clase media del Distrito Federal, de la misma manera en que se habla con acento chiapaneco o yucateco o se come comida veracruzana o poblana. Suponer que hay una cultura mexicana que sea más que la suma de las culturas

¹⁰ Vale la pena señalar que la filosofía de lo mexicano fue hecha por hombres acerca de hombres —nunca acerca de la visión femenina de la realidad mexicana. La personalidad descrita en los estudios de la filosofía de lo mexicano es siempre masculina. A la mujer se le ve como una parte más del paisaje, como algo que está ahí de la misma manera que un animal o una planta. Me asombra que todavía no exista una crítica feminista a la filosofía de lo mexicano.

regionales me parece un mito que, si bien puede tener alguna utilidad en oficinas públicas o en aulas universitarias, no tiene sustento en ninguna realidad concreta. Más aún, incluso si dijéramos que la cultura mexicana es el conjunto de las culturas mexicanas, su identidad no podría determinarse con precisión, ya que dependería a su vez de la identidad de las distintas culturas regionales y estas culturas tampoco son perfectamente determinables ni distinguibles las unas de las otras. Ahora bien, podría decirse que hay algunos elementos comunes a todas las culturas regionales y que la cultura mexicana está definida por estas constantes. Pero me parece que dichos elementos no bastarían para que construyéramos encima de ellos una cultura que, en realidad, no se encuentra en ningún lado.¹¹ Por ejemplo, si bien hay elementos comunes en las culturas de México y Bolivia, ello no significa que exista una cultura común, es decir, que haya un sistema de valores, instituciones y formas de vida compartidos. Lo mismo, creo yo, sucede en México: hay semejanzas importantes entre todas las culturas locales, semejanzas que nos hermanan, pero las diferencias entre ellas, a saber, el hecho de que cada una de ellas determine valores, instituciones y formas de vida distintos, es suficiente para que neguemos la existencia de una macrocultura poseída por todos y cada uno de los mexicanos.

Sé que la tesis de que no existe *la* cultura mexicana puede parecer subversiva. Uno de los propósitos constantes de distintos regímenes y facciones en la historia del México independiente ha sido el de unificar culturalmente el país. Pero creo que no hace falta tener *una* cultura para ser *una* nación. Algo se debe tener en común, por supuesto, pero no creo que ello deba ser una cultura. Habermas (1989) ha sostenido que la unidad de una democracia moderna no debe fundarse en una característica exclusiva —y por tanto excluyente— como lo son una raza, una religión o incluso un idioma, sino en un ideario moral y jurídico que quede plasmado —como quería Hegel— en una constitución. Estoy de acuerdo con esta propuesta, pero creo que es importante subrayar que lo que nos congrega no es sólo un ideario, sino el hecho de que sea compartido con nuestros coterráneos como un proyecto de *vida en común*. Me parece que la unidad de las naciones modernas no depende —no puede depender— tan sólo de que sus miembros compartan ciertos ideales, sino de algo más elemental, de la existencia de

¹¹ Ramos también pensaba que las diferencias culturales entre las regiones del país no eran tantas ni tan marcadas como para que no pudiéramos hablar de *la* cultura mexicana. Nos dice: “comprobamos que en todos los Estados de la república se habla el Español, excepto en una minoría indígena que conserva su lengua nativa. 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.” Pero Ramos se equivoca. El español que se habla en una región no es el mismo que el que se habla en otra, la Virgen a la que le reza una indígena mixteca es muy distinta a la Virgen que adora una mujer de la clase media urbana, las canciones que se cantan en el norte ni gustan ni se cantan en el sur, las corridas de toros ya no apasionan a las grandes masas de la población.

lazos entre ellos que produzcan el *deseo* de compartir un proyecto, aunque no exista un acuerdo definitivo acerca de su forma y contenido. Y no creo que la existencia de estos lazos requiera una cultura compartida. Puede bastar con tener alguna simpatía por las culturas de los otros y quizá —asi quisiera creerlo— sólo baste la tolerancia genuina.

7. *Por mi raza hablará el Dasein*

A primera vista la propuesta de Uranga parece una modificación del proyecto heideggeriano inspirada en la concepción de la filosofía como reflexión sobre la existencia del que hace dicha reflexión. De la misma manera en que Heidegger afirmó que para responder la pregunta por el ser tenemos que responder con anterioridad la pregunta por el ser de aquel que se plantea la pregunta por el ser, Uranga pudo haber dicho —inspirándose en Zea— que no podemos responder la pregunta por el ser del hombre sin responder con anterioridad la pregunta por la circunstancia del ser que está planteando la pregunta. Desde esta perspectiva no hay un hombre *in abstracto*, sino hay mexicanos y españoles y chinos, etc., de esta y de otras épocas y, por tanto, Uranga pudo haber dicho que el Heidegger de *El ser y el tiempo* cometió el error de haber estudiado el *Dasein* independientemente de su circunstancia nacional e histórica. Pero, visto desde esta óptica, el hecho de que Uranga hubiese estudiado el ser del hombre mediante el ser del mexicano sería algo fortuito. Un resultado del hecho circunstancial de que él era mexicano. Pero también se podría estudiar el ser del hombre mediante el ser del chino o del cubano. Sin embargo, Uranga pensaba algo muy distinto. La tesis central de su libro es que el mexicano es el más humano de los seres humanos. Nos dice: “Me asiste la convicción de que nuestro carácter goza de una especial peculiaridad óptica, de una excepcionalidad, como diría Heidegger. Más tenue, más clarificada que otra corteza, es nuestro modo de ser un excelente medio de transparencia, para atisbar desde él la constitución accidental del hombre” (p. 36).

¿En qué se basa Uranga para defender semejante afirmación? ¿Qué le respondería, digamos, a un peruano que sostuviera que la peruanidad y no la mexicanidad es la ventana del ser del hombre? El mexicano, afirma Uranga, es el más humano de los hombres, porque es el más accidental de ellos —o al menos es más accidental que el europeo— y la accidentalidad es la nota esencial del *Dasein*. Para ponerlo de otra forma, Uranga piensa que la esencia del hombre es su accidentalidad y que dicha accidentalidad está a flor de piel en el mexicano más que en ningún otro hombre. Ahora bien, es claro que todo depende de lo que entendamos por “accidente”. Es decir, lo que Uranga tiene que hacer es elucidar la noción de accidente, para luego mostrar cómo la accidentalidad es la nota esencial de la humanidad y, finalmente, cómo el mexicano es el ser más accidental. Uranga nos ofrece

siete notas o modalidades del accidente, es decir, de la vida concreta, que toma prestadas de la filosofía existencialista. Uranga nos dice: “La noción de accidente, como toda noción ontológica, ofrece al análisis una rica y estructurada complejidad de momentos constitutivos. [...] Si pretendemos adueñarnos de lo que esta noción significa, hay que proceder con cautela y lentitud, deteniéndose, morosamente, en cada una de las sucesivas significaciones que el análisis nos vaya ofreciendo” (p. 30). Pero el análisis que ofrece Uranga es superficial, apresurado y desprovisto de cautela. El accidente, nos dice, en tanto que *ad-esse* “está junto, impregnado en la sustancia”, pero a la vez en tanto que *ab-esse* “encuétrase originariamente, distante, alejado, desasido”. Por una parte, el accidente como *in-esse* es ser en otro, se sustenta en la sustancia o *ens*; pero por otra parte, “está lanzado siempre [...] desde o hacia un más allá”, está de sobra (*super-esse*) y es “frágil y quebradizo” (*in-esse-non-in-esse*). A esto se reduce la explicación de Uranga. Al final, uno se queda en ascuas con esta mezcla de nociones escolásticas y existencialistas.¹² Uranga no nos ofrece más que “corazonadas” ontológicas sin analizarlas con la lentitud y cautela que nos había prometido. No nos da más que membretes. No sé si podamos elucidar el ser y la existencia con la ayuda de esta ensalada de conceptos —aunque debo confesar que me parece muy improbable. Lo que sí es claro es que Uranga no nos ofreció, con base en ellos, explicación alguna de por qué el mexicano es un ser tan especial.

Sin embargo, Uranga nos ofrece una caracterización psicológica de la noción de accidente. El mexicano es accidental, como ya sabemos, porque es un ser acomplexado, resentido, zozobante, desganado, quejumbroso, hipócrita, cínico, etc. Dice Uranga: “Del fenómeno originario de la accidentalidad del mexicano nos adueñaremos mostrando que todas las estructuras fundamentales puestas en relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etc.) deben concebirse como accidentales ‘en el fondo’, en su base. Con otras palabras: los comportamientos o conductas del mexicano son ‘modos’ de accidentalización de su originaria accidentalidad” (p. 33). Es ésta la verdadera condición humana para Uranga. Cualquier individuo sólido, ecuánime, disciplinado, honesto, intrépido, entusiasta, etc. no es tan humano como el mexicano. Su existencia es una existencia magra por ser sustancial. Son ellos y no nosotros los que “están mal”. Pero no sólo eso, aunque Uranga no lo diga, podemos inferir que todos los mexicanos que no son zozobrantes, desganados, acomplexados, etc., no son verdaderos mexicanos.

¹² Oswaldo Díaz Ruanova nos dice no sin razón: “Contra el prudente consejo de sus amigos, Uranga se empeñó en redactarla [su investigación sobre el ser del mexicano] en una difícil, intrincada, abstrusa terminología husserliana-heideggeriana-sartreana, que sólo los iniciados pudieron entender. Lo tentó la soberbia. Lo dominó la egolatría” (p. 187).

Encontramos en estas ideas de Uranga una tensión presente en casi todos los textos de la filosofía del mexicano. Por una parte, se buscaba revalorar al mexicano y lo mexicano frente a una crítica extranjera y extranjerizante. Pero por otra parte, se nos definía con base en nuestras carencias o defectos —reales o aparentes. Pero el error es que si bien el “peladito” descrito por Ramos y el “pachuco” descrito por Paz sólo se encuentran —o mejor dicho se encontraban, porque ya no existen— en México, los rasgos fundamentales de su carácter se encuentran en otros lados. Además, sería lamentable que nuestros rasgos negativos fueran definitorios de la mexicanidad, ya que no podríamos dejar de tener nuestros defectos sin dejar de ser mexicanos. En este caso, la postura de Uranga debe distinguirse de la de Ramos. Mientras que Ramos consideraba que los vicios del mexicano eran curables y que era deseable que lo fueran —a pesar de que esto significara que dejáramos atrás la mexicanidad tal y como él la había descrito—, Uranga parece pensar, en el contexto de su inversión de valores, que no deberíamos perder dichos vicios aparentes, no sólo porque seríamos menos mexicanos, sino menos humanos. Es más, Uranga veía en el proyecto de una filosofía de lo mexicano una labor de limpieza de todo lo ajeno que se nos ha impuesto, de todo lo sustancial. Nos dice: “Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas de ese ser. [...] No vayamos a convertir nuestras reflexiones sobre el mexicano en una nueva fórmula de imitación, como antes imitábamos a lo europeo, sino que comprendamos, de una vez por todas, que lo mexicano impone una tarea moral de purificación” (pp. 10–11). ¿Pero qué tipo de purificación tenía en mente Uranga? ¿Acaso quería prohibir o destruir toda obra o actividad extranjerizante?

Con su peculiar inversión de los valores Uranga propone la venganza última de los colonizados: podrán invadirnos, explotarnos, humillarnos, pero a fin de cuentas, nosotros los superamos ontológicamente. O en sus propias palabras: “No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano. En terminología ontológica: toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir [...] una desvaloración por no asemejarnos al ‘hombre europeo’. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como ‘humana’ toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la ‘dignidad’ humana” (p. 23).¹³

¹³ Encuentro en estas líneas de Uranga el eco de ciertas ideas expresadas por Vasconcelos con anterioridad. En *La raza cósmica* y en *Indiología*, Vasconcelos había sostenido que

No obstante, debemos ser cuidadosos al criticar la afirmación de que lo mexicano es el punto de referencia de lo humano. Uranga tiene toda la razón al sostener que la desvaloración colonialista es condenable. De hecho, quizá algo de lo más rescatable del pensamiento del joven Uranga —y, por supuesto, de Zea— es, usando palabras de Paz, que “el tema del mexicano es sólo una parte de una larga reflexión sobre algo más vasto: la enajenación histórica de los pueblos sometidos y, en general, del hombre” (p. 184). Pero la revancha, incluso la ontológica, no está en el buen camino. La doctrina que debe estar detrás de la lucha por la dignidad y la independencia plena es que colonizados y colonizadores, vencedores y vencidos, somos iguales en tanto que seres humanos; y no creo que a estas alturas —después de tantos campos de concentración y tantos *apartheids*— haga falta que ofrezca argumentos detallados en favor de ella. Lo mexicano, en suma, no puede ser el punto de referencia de lo humano y no puede tolerarse que se defiendan una tesis así, ya que, aunque no haya incitado o justificado ningún genocidio, persecución o discriminación, no deja de ser menos ofensiva para el resto de la humanidad, como lo sería cualquier afirmación semejante con respecto a otra raza o nacionalidad. La filosofía de Uranga, por fallida que sea, por olvidada que esté, no puede dejar de ser condenada en este punto. Pero también es importante que dicha condena no pase al extremo opuesto de afirmar que no podemos describir la condición humana desde nuestra perspectiva.

Antes de acabar quisiera hacer un par de comentarios en torno a la personalidad de Uranga y a las repercusiones de su obra. Es difícil no tener la sospecha de que detrás de su filosofía hay un profundo resentimiento, que su afirmación de que el mexicano es superior al resto de la humanidad apunta hacia su propia inseguridad. Esto lo pensó Ramos, quien incluso llegó a decir, en su ensayo “En torno a las ideas sobre el mexicano”, que sentía que Uranga, sin darse cuenta, “hacía esas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad” (p. 112). Quizá Uranga se dio cuenta de que

América estaba destinada a dejar de estar en la periferia de la historia para convertirse en el lugar donde la civilización llegaría a su etapa más alta. Esta afirmación se basaba en una inversión de valores inspirada en Nietzsche. Como ha dicho J.J. Blanco, Vasconcelos pensaba que: “Las ‘lacras’ de la historia iberoamericana, como su ‘barbarie’, su ‘impureza racial’ y su ‘geografía tropical’ se volvían virtudes. La barbarie no conducía a lo subhumano, sino a la suprahumano” (1977, p. 69). De este modo, el modelo de hombre europeo y yanqui son en realidad falsos modelos. A fin de cuentas, como diría Vasconcelos en su *Teoría dinámica del derecho*, los europeos y los yanquis son los verdaderos bárbaros, ya que en nosotros está la semilla de la civilización más alta que pueda alcanzar el ser humano. Sin embargo, lo que en Vasconcelos es ideal de un nuevo hombre que surgiera de estas tierras americanas —de lo que él llamaba la raza cósmica— en Uranga se lleva al punto de afirmar —ya no con conceptos raciales sino presuntamente ontológicos— que el verdadero hombre ya se encuentra aquí, en el altiplano mexicano. Tanto en Vasconcelos como en Uranga el anticolonialismo está llevado a un extremo, pero mientras Vasconcelos nos presenta el ideal ingenuo de una civilización estética y tropical, Uranga nos ofrece una doctrina confusa y peligrosa sobre lo humano.

esto era verdad y quiso ocultarlo. Y quizá ello explicaría por qué dedicó un libro entero —*¿De quién es la filosofía?*— a refutar la tesis de Gaos de que la filosofía es, en el fondo, siempre autobiografía.¹⁴ Por otra parte, me parece que la personalidad de Uranga ha sido un obstáculo para valorar seriamente su obra. Después de su muerte, algunos de sus amigos le hicieron el dudoso favor de rescatarlo del olvido y convertirlo, de la noche a la mañana, en un personaje de leyenda. De repente, los suplementos culturales empezaron a hablar de Uranga y se empezaron a proponer proyectos para escribir tesis y libros sobre él. Pero me preocupa que en este ambiente de recuperación quizá demasiado generosa del Hiperión todavía haya quienes piensen que se puede hacer filosofía de lo mexicano con presupuestos semejantes a los de Uranga.

En su introducción a la reedición del *Análisis del ser del mexicano* (1991), Luis Villoro ha afirmado que el proyecto de Uranga todavía es válido, pero que debería replantearse como una filosofía de la cultura mexicana, ya que él piensa que la identidad de los pueblos remite a su cultura. La tesis de Villoro conlleva una serie de problemas con respecto a la identidad de las culturas que él ha abordado en algunos ensayos (*cfr.* 1985, 1994) y de los que yo he dicho algo más arriba. Me parece que si bien Villoro evita el callejón sin salida del esencialismo, la ruta que toma no es la más adecuada. En su ensayo “Sobre la identidad de los pueblos” (1994), sostiene que para determinar nuestra identidad no debemos buscar las *singularidades* de nuestra cultura, sino sus rasgos *auténticos*. Villoro dice que: “podemos llamar auténtica a una cultura cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura”. Pero, ¿cuáles son esas creencias, valoraciones y anhelos? y ¿qué hacer con los compatriotas que no comparten con nosotros dichas creencias, valoraciones y anhelos? Villoro afirma —y estoy de acuerdo con él— que tener una identidad no es descubrir una realidad oculta que nos determine, pero luego añade: “Tener una identidad es construir una figura en la que nuestro pasado se integre a un proyecto renovado.” Pero, ¿quién construye esa figura? y ¿por qué ha de ser sólo *una*? Me inquieta que Villoro siga utilizando el concepto de autenticidad. Una vez que se afirma, incluso con la mejor intención, que algunos rasgos de nuestra cultura son inauténticos, no es difícil que alguien proponga, como lo hizo Uranga, una campaña de purificación. Por ello —y por otras razones antes aludidas— creo que no es

¹⁴ *¿De quién es la filosofía?* merece una mención aparte. En este libro Uranga trata de mostrar por medio de la teoría de las descripciones de Russell que la tesis de Gaos es lógicamente incorrecta. Pero Uranga estaba terriblemente confundido acerca del alcance de la teoría de las descripciones. Nada que diga Russell acerca de las descripciones puede afectar la tesis de Gaos. Encuentro en este libro otro interés, ya que me parece que lo que intentó Uranga fue parricidio filosófico contra Gaos.

gratuito reiterar que el proyecto de Uranga y, en general, el del Hiperión tiene más problemas que aciertos. Es tiempo ya de que la reflexión sobre nuestra identidad tome otros cauces.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanco, J.J., 1977, *Se llamaba Vasconcelos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Carrión, J., 1949, "Ruta psicológica de Quetzalcóatl", *Cuadernos Americanos*.
- Caso, A., 1922, *Discursos a la nación mexicana*, Robredo, México.
- , 1924, *El problema de México y la ideología nacional*, Editorial Cultura.
- , 1934, *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Robredo, México.
- , 1943, *México (apuntamientos de cultura patria)*, Imprenta Universitaria, México.
- Córdova, A., 1973, *La ideología de la Revolución Mexicana*, Era, México.
- Chávez, Ezequiel A., 1900, "Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano", *Revista Positiva*, no. 3.
- Díaz Ruanova, O., 1982, *Los existencialistas mexicanos*, Editorial Rafael Giménez Siles, México.
- Farías, V., 1987, *Heidegger et le nazisme*, Editions Verdier, París.
- Gaos, J., 1943, "Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano", *Cuadernos Americanos*.
- , 1946, "Dos notas de filosofía hispanoamericana", *Cuadernos Americanos*.
- , 1952, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México.
- , 1958, *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gamio, M., 1916, *Forjando patria*, Porrúa, México.
- Garibay, R., 1991, "Nostalgia de Emilio Uranga", en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato.
- González Casanova, P., 1952, "El mirlo blanco", *Cuadernos Americanos*.
- González Rojo, E., 1953, "¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?", *Cuadernos Americanos*.
- Guerrero, J., 1901, *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social*, Librería de la vda. de Ch. Bouret, México.
- Habermas, J., 1989, *Identidades nacionales y post-nacionales*, Tecnos, Madrid.
- Heidegger, M., 1951, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Henríquez Ureña, P., 1925, "La Revolución y la cultura en México", *Revista de Filosofía, cultura, ciencias, educación*. Buenos Aires, enero.
- Hernández Luna, J., 1949, "Instituciones filosóficas del México actual", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 36, México.
- , 1950, "Primeros estudios sobre el mexicano en nuestro siglo", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 40, México.
- Krauze, E., 1976, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México.
- Lombardo, V., 1962, "Sentido humanista de la Revolución Mexicana", en Hernández Lima, J., (comp.), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.

- López Velarde, R., 1968, "Novedad de la Patria", en *Poesías completas y el minuterero*, Porrúa, México.
- Medin, T., 1990, *El sexenio alemanista*, Era, México.
- , 1994, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Moreno Villa, J., 1947, *Cornucopia de lo mexicano*, Porrúa, México.
- Navarro, B., 1949, "La historización de nuestra filosofía", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 36, México.
- O'Gorman, E., 1947, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, México.
- Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid.
- Paz, O., 1949, "El laberinto de la Soledad", *Cuadernos Americanos*, México.
- , 1959, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1970, *Posdata*, Siglo XXI, México.
- Portilla, J., 1966, *Fenomenología del relajo*, Editorial Era, México.
- Ramos, S., 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México.
- , 1940, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, La Casa de España, México.
- , 1943, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México.
- , 1951, "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos Americanos*.
- Revueletas, J., 1950, "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 40, México.
- Reyes, A., 1936, "Notas sobre la Inteligencia Americana", en *Última Tule*.
- , 1952, *La X en la frente*, Porrúa, México.
- Reyes Nevares, S., 1952, *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa.
- , 1991, "Análisis del ser del mexicano: Hacia una filosofía de la cultura", en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato.
- Rossi, A., 1968, "Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, no. 5.
- , 1954, "La filosofía como compromiso de Zea", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México.
- Salmerón, F., 1962, "Una imagen del mexicano", en *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.
- , 1960, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sur, Buenos Aires.
- , 1948, *Situations*, II, Gallimard.
- Uranga, E., 1948, "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 30.
- , 1949a, "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 33.
- , 1949b, "Ensayo de una ontología del mexicano", *Cuadernos Americanos*.
- , 1950, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa.
- , 1951, "Notas para un estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*.
- , 1977, *¿De quién es la filosofía?*, Federación Editorial Mexicana.
- Usigli, R., 1947, *El gesticulador*, Editorial Stylo, México.
- Vasconcelos, J., 1907, *Teoría dinámica del derecho*, Tip. Económica, México.

- , 1925, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, Barcelona.
- , 1926, *Indología, una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librerías, París.
- , 1932, *Ética*, Aguilar, Madrid.
- Villegas, A., 1960, *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1993, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, L., 1949a, "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 33.
- , 1949b, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, no. 36.
- , 1950, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México.
- , 1968, "Sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, no. 5.
- , 1985, "Autenticidad en la cultura", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica.
- , 1991, *Introducción a la segunda edición de Análisis del ser del mexicano*, Ediciones del Estado de Guanajuato.
- , 1994, "La identidad de los pueblos", en *La identidad personal y colectiva*, UNAM.
- Yáñez, A., 1939, *Crónicas de la conquista, introducción y notas*, UNA, México.
- , 1940, "La nada en Martín Heidegger", *Tiempo*.
- , 1942, *Mitos indígenas, estudio preliminar, selección y notas*, UNA, México.
- Zea, L., 1942, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos*.
- , 1943, *El positivismo en México*, Fondo de Cultura Económica.
- , 1951, "Dialéctica de la conciencia en México", *Cuadernos Americanos*.
- , 1952, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México.
- , 1952, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1955, *La filosofía en México*, Libro-Mex, México.