IX BIENAL NACIONAL DE LITERATURA
FÉLIX ARMANDO NÚÑEZ
ENSAYO - 2025

LA PREGUNTA PERENNE

Alexander Torres Iriarte



MONTE ÁVILA
EDITORES

La pregunta perenne

Identidad en el ensayo mexicano de mediados del siglo XX

MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

1.ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2026

La pregunta perenne
© Alexander Torres Iriarte

Diseño de colección
José Gregorio Vásquez

Diagramación
Sonia Velásquez

© Monte Ávila Editores Latinoamericana C. A., 2026 Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22, Urb. El Silencio. Municipio Libertador, Caracas 1010, Venezuela.
Teléfono: (58-212) 485.04.44
www.monteavila.gob.ve

Hecho el depósito de ley
Depósito Legal n.º DC2026000236
ISBN 978-980-01-2607-3

Alexander Torres Iriarte

La pregunta perenne

Identidad en el ensayo mexicano de mediados del siglo XX

IX Bienal Nacional de Literatura
Félix Armando Núñez
Mención Ensayo
Ganador 2025

IX BIENAL NACIONAL DE LITERTURA FÉLIX ARMANDO NÚÑEZ

VEREDICTO

El jurado de la **IX Bienal Nacional de Literatura Félix Armando Núñez**, integrado por Dionys Rivas Armas, Alejandro Bruzual y Pablo Nigal Palmar, después de haber examinado los treinta y tres manuscritos presentados, ha llegado al siguiente acuerdo:

Por unanimidad, otorgamos el premio único al ensayo titulado **«La pregunta perenne. Identidad en el ensayo mexicano de mediados del siglo XX»**, que fue presentado con el seudónimo Desiderio María. Una vez abierta la plica el ganador (a) resultó ser **Alexander Torres Iriarte**, titular de la cédula de identidad n.º V-11.407.208. Esta decisión ha tomado en cuenta una serie de valoraciones, entre las cuales interesa destacar:

I. Su notable abordaje en términos teóricos y metodológicos, que muestra una importante exploración documental y crítica sobre la identidad americana, enfocado en autores mexicanos.
II. Su escritura correcta y fluida, y un buen manejo bibliográfico. El texto aporta importantes referencias sobre el tema a través del diálogo entretejido de cinco ensayistas: Antonio Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Emilio Uranga y Leopoldo Zea.
III. Por reivindicar, a través de la autoafirmación de la mexicanidad en el siglo XX, el acervo cultural nuestroamericano, la descolonización de su pensamiento y memoria histórica.

En la ciudad de Caracas, a los 18 días del mes de septiembre de 2025.

Dionys Rivas Armas Alejandro Bruzual Pablo Nigal Palmar

A Samuel,
a Abraham, «la alegría y el ¡ay! del mundo en dos cabezas...»;
a Ana Gicela, «porque somos mucho más que dos»;
a María Concepción, «quien con su sangre me dio vida»

«Porque crítica sin acto creacional carece de sentido, criticar es mirar hacia atrás y hacia adelante, pero también hacia fuera y, sobre todo, hacia dentro, con la intención de abrirnos a lo nuevo, conscientes de que hay novedades recientes, pero también antiquísimas, aunque esto resulte extraño para quienes el pasado tan solo ofrece un discurso irremediablemente unívoco».

ARTURO ANDRÉS ROIG

INTRODUCCIÓN

El afán de comprendernos es inherente a nuestra condición humana, a nuestra irrenunciable naturaleza social. El imperativo de develarnos con obsesiva insistencia es un hamletiano preguntar, un socrático mirarnos siempre constreñido por contextos individuales, sociales y culturales. El interrogarnos sobre nuestras dimensiones históricas, antropológicas, sociológicas, psicológicas, ontológicas, para ser nosotros mismos o ser otros, cual drama de Sísifo, nos persigue con tenaz recurrencia.

En nuestra dependencia estructural, enmarcada dentro de la dialéctica opresión-liberación, detectamos una tradición de pensarnos con cabeza propia, de descifrar el enigma que nos hace ser como somos, para definitivamente liberarnos de todo tutelaje. Y en este examen incansable de autodescubrirnos el ensayo se nos planta bondadosamente breve, conciso, polivalente, que alcanza estatus universal. De tal manera que esa especie de *autognosis* encuentra en el ensayo su vehículo ideal, su manifestación por excelencia. Es sumamente provocativo ver cómo un género literario, proteico y esquivo, explora desde su *locus* discursivo a otro asunto tan amorfo como él mismo, como el propio mensajero: nuestra elusiva identidad.

La concurrencia de problemas disímiles y punzantes en Nuestra América acaparará la atención de distintos ensayistas, quienes expondrán sugerentes respuestas éticas, morales, estéticas, literarias y filosóficas a un laberinto de demandas culturales y políticas. Hablamos de registros multifocales que tratan de comunicar, con cierto criterio de autoridad, un repertorio de contestaciones a asuntos medulares de nuestras complejas realidades.

De tal modo que, por estas latitudes, el ensayo tiene vara alta, aprecio y reconocimiento colectivo con raigambre y con herencia. Como dispositivo rico, denso, vigoroso, subjetivo, original, el ensayo busca despejar un horizonte de sentidos, ganar un sitio digno bajo el sol. De allí que sean insoslayables nombres señeros —que van desde Andrés Bello pasando por Domingo Faustino Sarmiento, José Martí; incluyendo, por supuesto, a José Enrique Rodó, Juan Montalvo, Miguel de Unamuno, Juan Marinello, Pedro Henríquez Ureña, Juan Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez, Alfonso Reyes, Mariano Picón Salas, Octavio Paz, Jorge Luis Borges, Eduardo Galeano y tantos otros—, que nos han dado, en sus horas respectivas, las potenciales respuestas para la tan añorada emancipación cultural de nuestra región. Por tanto, el ensayo se nos exhibe como ejercicio crítico, con gran belleza expresiva, ineludible de la oquedad existencial, de la *crisis de conciencia*, que halla en este tipo de escritura un aliciente, un medicinal escape de las «enfermedades» seculares que todavía nos aquejan[1].

Especial énfasis debemos hacer en el ensayo mexicano, *leitmotiv* de las siguientes páginas. Es casi un consenso entre los especialistas la idea de que el ensayo mexicano contemporáneo fue prohijado por la «generación

posrevolucionaria», como desiderátum de una juventud que exigía contestaciones sobre las secuelas de conflictos irresolutos. Ante las abismales diferencias sociales, económicas y étnicas, ante la tensión campo-ciudad, ante la diatriba tradición versus modernidad, ante el desfase de élites letradas con masas analfabetas, el ensayo se repotenció en México cual vía expedita, didáctica y moralizante de reconstrucción nacional[2].

Como producto de esas situaciones internas emergerían *voces autorizadas* inscritas en ricos debates atendiendo la mexicanidad como problema, apoyándose en el ensayo como forma escritural de importante alcance en el ambiente sociocultural y político de la nación norteña. Por supuesto, tamaña misión coincidía —o era expresión del mismo asunto— con la idea de una filosofía mexicana propia[3], teniéndose en Antonio Caso a uno[4], si no el gran impulsor de esta empresa[5]. Así, el ensayo y la filosofía harían una combinación espléndida[6].

Tenemos que hacer hincapié en la idea de *voces autorizadas*, si de ensayo y su difusión se refieren. Muchos de estos escritores tenían la condición dual de intelectuales y académicos, no obstante, es bien sabido que en el primero de los casos hablamos de una figura de mayor radio de acción y reputación, que sale del claustro universitario e impacta a vastos sectores de la sociedad, en este caso, de la mexicana. Más que para especialistas —pese, en algunos casos, a lo abstruso de sus explicaciones—, los intelectuales comienzan a pensar en un público más grande. Aunque sus reflexiones no siempre lograron el objetivo inmediato —de llegar a una audiencia mayor—, sin embargo, nunca renunciaron a sus reputados *magisterios*, a su dedicación comunicativa, sobre todo en la prensa de la época.

Lo anterior ya nos hace inferir la envergadura de la faena que nos convoca, más cuando vemos lo escurridizo de la temática en cuestión: la identidad mexicana en el discurso ensayístico, enfatizando los puntos de vistas de cinco pensadores de aquilatadas trayectorias en el país septentrional.

Estamos conscientes de que la definición de la mexicanidad —sea del *mexicano* o de *lo mexicano*— ha sido susceptible de diversas lecturas[7] y que toda generalización puede desencadenar en una ponderación sesgada o en una perniciosa estereotipación[8].

En tal sentido, la identidad la vemos de una manera más plástica, dinámica, intersubjetiva, más como representaciones, sentires, pensares, imaginarios, ideas y prácticas sociales mutables, contradictorias, diversas, que una esencia petrificada en el tiempo[9]; aludimos a una búsqueda de identidad consustanciada con nuestro propio devenir latinocaribeño, dicho sea de paso[10]. Igualmente, vemos que los pensadores mexicanos considerados en esta muestra están limitados, acortadas sus pupilas, bien sea por el momento de su producción de conocimiento, por el clima de opinión, por la clase social a la cual pertenecen, por el compromiso político, por la filiación ideológica o por la mismísima formación personal e intelectual.

Insistamos sobre lo peliagudo del asunto y pongamos las cartas en la mesa de entrada. Podemos afirmar de manera gruesa que hay dos corrientes dominantes a la hora de definir la posibilidad de una identidad mexicana. Una es de factura liberal, que apuesta al futuro, y otra, más bien conservadora, que cifra a ilusión en volver al pasado. Para la primera, la génesis de la identidad mexicana está más

vinculada al proceso independentista; mientras que para la segunda al mundo virreinal[11].

En este trabajo abordaremos, desde la historia de las ideas[12], un *corpus* de ensayos integrados por *El problema de México y la ideología nacional* (1924), y *México* (*apuntamientos de cultura patria*) (1943) de Antonio Caso (1883-1946); *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos (1897-1959); *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz (1914-1998); *Análisis del ser mexicano* (1952) de Emilio Uranga (1921-1988), y *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) de Leopoldo Zea (1912-2004).

En nuestra aproximación a los autores y textos mencionados realizaremos un esbozo biográfico-intelectual de los pensadores en sus respectivos contextos, y ahondaremos, específicamente, en los argumentos de los ensayos anteriormente mencionados.

¿El porqué de nuestra escogencia de ensayos sobre identidad mexicana escritos a mediados del siglo XX, entre 1924 y 1952 para ser más concretos? Fundamentalmente, porque en estas casi tres décadas encontramos las bases del México contemporáneo. Entiéndase, un país en pleno remanente del vendaval revolucionario, con deudas sociales seculares internas, con presiones propias de la realidad posbélica y del nuevo orden mundial posterior a 1945, externamente hablando; una nación donde las fuerzas endógenas y exógenas pulsaban por un Estado «moderno» en un tránsito complejo de lo agrario a lo urbano, industrial y petrolero.

En este interregno, en el plano político —en una sociedad con una gran tradición presidencialista— regirían los destinos de la nación desde el general Lázaro Cárdenas

hasta el señor Adolfo Ruiz Cortines; impulsores de un mayor intervencionismo estatal, y facilitadores de un aumento de inversiones extranjeras.

La repartición de millones de hectáreas a campesinos marcaría el momento histórico, trayendo como consecuencia más producción agrícola y significativas mejoras en las condiciones de vida de ingentes masas rurales. También las políticas de nacionalizaciones, las movilizaciones obreras, la lucha contra el analfabetismo, el fortalecimiento de los gremios educativos, el relativo control gubernamental del movimiento sindical emergente, el nacimiento de los partidos modernos, etcétera, pintaba un estado de la cuestión de profundas transformaciones. México, en otras palabras, asistía a una época convulsa y de grandes expectativas.

Referimos un paréntesis de apasionados debates que permearon todas las esferas de la vida nacional. En el campo cultural la situación fue muy prolífica[13]. Ejemplo de esto fue el uso del Charro del Bajío y la China Poblana como arquetipos del «ser nacional». Otro fenómeno emblemático de la hora fue el muralismo —liderado por José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera, Fermín Revueltas, Xavier Guerrero, Rufino Tamayo—, aporte reconocido internacionalmente como franco camino de una patria herida que anhelaba dar con sus referentes identitarios. En este sentido, también la música, el cine, el teatro, etcétera, hicieron contribuciones altamente reveladoras. En la literatura, el mundo rural era resemantizado con obras que ya sorprenderían a propios y extraños: *El llano en llamas* y, posteriormente, *Pedro Páramo*, ambas de Juan Rulfo, marcarían la novelística nacional e internacional. La filosofía y el ensayo en estos años axiales no se

mantendrían al margen, desde las propuestas de los ateneístas, años atrás, hasta las acometidas de los hiperiones más adelante —entre otras personalidades, grupos y vanguardias— pulsarían por encontrar la extraviada identidad mexicana en la primera mitad del siglo XX.

Téngase estas páginas como una invitación al reencuentro de pueblos hermanos, como lo son México y Venezuela, para comprender y conmemorar nuestras preocupaciones y acometidas comunes[14].

¡Ojalá que meditando acerca de los resortes invisibles de la identidad en el ensayo mexicano de mediados del siglo XX demos con motivaciones y pistas, para también emprender la tarea introspectiva tan necesaria en nuestros países, nada extemporánea, de buscarnos en la oscurana, a la usanza de un Diógenes del siglo XXI, para alimentar el debate de las ideas contra la guerra mediática, cognitiva y cultural de hoy!

ATI, CDMX,
SEPTIEMBRE, 2025

I
A LO QUE SOMOS EN VERDAD

> «Para salvarse precisa ante todo saber. El ensueño más puro es no más quimérico, sino afianza en "la santa realidad" y con ella se integra. Quien quiera volar ha de tener "alas y plomo", que decía Bacon, ha de ser respetuoso y osado, "valiente y cortés", como reza el proloquio castellano. Sin aspirar a algo mejor se retrocede sin remedio; pero sin saber con precisión a dónde se va, se fracasa, sin duda. "¡Alas y plomo"; tal ha de ser el lema de nuestra redención ambicionada! La gravedad de la materia pondera la intrepidez del pensamiento. ¡México: Alas y plomo!».
>
> ANTONIO CASO

UN MAESTRO ENTRE EL ALA Y EL PLOMO

Antonio Caso (1883-1946), cual figura imprescindible del pensar moderno mexicano, se nos presenta con un péndulo maravilloso, que va desde las preocupaciones propias de asuntos metafísicos hasta un otro lado, que no por ser menos excelso sea poco importante, el de sopesar la dura realidad doméstica de un país en convulsión. Ese ir y venir, de la tentativa de dar con un lenguaje propio hasta el cavilar sobre una posible identidad nacional, serán dos vertientes, dos extremos que, con sus matices y variaciones, tendrán fuerte estampa en el filósofo mexicano.

De allí que el símbolo del *ala* sea la imagen muy afín a la dimensión espiritual de su tarea, acompañada del símbolo del *plomo,* cuya sola invocación lo dice todo: la resolución de los quebrantos de un México que urge encontrarse consigo mismo. Un péndulo idealista-realista, valga la simplificación, que son planos ineludibles para la gran causa casana: una humanidad más excelsa y una nación más próspera.

La hoja de vida de Caso fue extensísima, rica y candente[15], lo que da cuenta de cómo todo lo que hizo fue con pasión y honestidad. Llegó a ser rector de la entonces denominada Universidad Nacional de México, entre diciembre de 1921 y agosto de 1923. Antes, una década atrás, había dirigido la Escuela Nacional de Preparatoria y se había desempeñado como secretario de la mencionada Alma Mater. En los años treinta del siglo XX, Caso se pondría al frente de la Facultad de Filosofía y Letras. Tanto fue su huella en los grupos de relevos que su trayectoria quedó consagrada, siendo nombrado profesor emérito de la Universidad a la que tanto quiso, esa misma casa de estudios que defendió a capa y espada, por su autonomía y por su libertad de cátedra.

También, Caso fungió como individuo de número de la Academia Mexicana de la Lengua, fue cofundador del Colegio Nacional, obtuvo varios doctorados *honoris causa* y muchos otros reconocimientos propios de una obra fructífera y de contajeante amor por la enseñanza, la investigación y la divulgación[16]. De allí que el gobierno de la época le confiriera el título de «Maestro de la Juventud».

Es harto difícil mencionar el legado de Antonio Caso sin tropezarse por el camino con el celebérrimo Ateneo de la Juventud, escenario de interesantes debates que

influyeron innegablemente en el universo político y cultural del siglo XX mexicano. El Ateneo de la Juventud fue la congregación de intelectuales que en la postrimería del porfiriato[17] pugnaron por una renovación espiritual del país, haciendo acerbos señalamientos al positivismo hegemónico[18], que más que una filosofía enclaustrada en los cenáculos universitarios, era toda una mundividencia que se había filtrado desde la esfera política hasta el sistema educativo[19]. Variopintas lecturas —desde Platón, pasando por Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche y el infaltable Henri Bergson, entre otros importantes pensadores— acaparan el interés de los jóvenes ateneístas, quienes abogaron contra los llamados *científicos*, por una mayor presencia de espiritualidad en las aulas y en las calles.

El enemigo a vencer era el determinismo biológico y la discriminación racial. Lo que se debía promover era el robustecimiento de los valores nacionales, la apología de una ética y estética hijas de la propia realidad mexicana ante el extranjerismo europeo y estadounidense. Todo se resumía en los cimientos de una esperanzada redención de lo nacional y de lo latinoamericano. En este contexto, el Ateneo de la Juventud fue de vital importancia. Pero esta instancia tan significativa para las nuevas corrientes del pensamiento mexicano no surgió por generación espontánea. Ya al cierre del porfiriato, Justo Sierra[20] lidiaba por la creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, plataforma natural de las tentativas modernizadoras que vendrían luego. También tendría crédito en esta gran iniciativa el subsecretario de Bellas Artes, Ezequiel A. Chávez.

Entre 1903 y 1908 se realizaron un conjunto de eventos que facilitaron la incubación del futuro círculo pensante. Los vehículos utilizados por la despierta muchachada

eran los diálogos magistrales y las diversas gestiones culturales, compases trascendentales de la perentoria discusión nacional. Así, conferencias en la Escuela Nacional Preparatoria y en el Conservatorio Nacional de Música, respectivamente; publicaciones en las revistas *Moderna de México* y en la *Savia Moderna*; veladas literarias y musicales en teatros capitalinos, y un largo etcétera, fueron preparando el terreno para el nacimiento del Ateneo.

Fue por esta suma de voluntades que el Ateneo de la Juventud vio luz el 28 de octubre de 1909, teniendo un lustro de duración, y albergando en su seno un centenar de personalidades que pronto darían que hablar en lo cultural y en lo político de la nación norteña.

1910 fue todo un acontecimiento. Una pléyade de escritores, artistas —hasta médicos, abogados e ingenieros—, se daba cita en las distintas jornadas reflexivas. De muchos intelectuales resaltaron algunos nombres, como Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Mariano Silva y Aceves, Alfonso Teja Zabre, Julio Torri, José Vasconcelos, Max Henríquez Ureña, Ricardo Arenales, José Santos Chocano, Efrén Rebolledo, Diego Rivera, Antonio Caso y de otros más, que marcaron el deliberar de una época. Hablamos de nombres que configurarían la *intelligentsia* del momento. Estos encuentros darían igualmente un paso para el surgimiento de la Universidad Popular Mexicana.

La significación del Ateneo de la Juventud ha sido evaluada de manera múltiple, siempre con un visor muy discutible. Ante la pregunta de considerarlo el predecesor ideológico de la Revolución mexicana[21], las respuestas han estado divididas entre afirmativas y negativas. No obstante, una tercera lectura ha acabado un poco con el

maniqueísmo interpretativo: en el Ateneo de la Juventud prevaleció, en parte, el pensamiento positivista, y por ende, esta mundividencia también permeó la Revolución mexicana. Esta idea cobra mayor sentido cuando, reiteramos, un gran opositor del positivismo mexicano fue el propio Justo Sierra, funcionario del porfiriato[22].

Del mismo modo, el Ateneo de la Juventud fungió como un espacio de encuentro en un ambiente muy propositivo, con el sueño de construir otro México —«con la confianza de un pueblo que lucha por conquistar sus derechos»—, un país que desvaneciera todo viso de pesimismo y violencia secular.

En el campo del ensayo y de la crítica literaria, la influencia del Ateneo de la Juventud fue permanente, dibujando tres corrientes bien delimitadas:

> La primera es de carácter exclusivamente filosófica, y su relación con la literatura es solo externa (claridad expositiva, corrección de lenguaje, etcétera); proviene de Caso y Vasconcelos, y continúa con los pensadores preocupados por la realidad mexicana y sus conexiones iberoamericanas y universales: Samuel Ramos, el grupo Hiperión, etcétera. La segunda corriente es la del ensayo crítico cercano a la didáctica, que se afirma con el ejemplo de Henríquez Ureña, tiene como base la erudición y ha ganado a lo largo de cincuenta años un notable enriquecimiento con la elaboración de estudios generales y monográficos de la literatura mexicana; aquí se incluiría nombres como los de Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, Carlos González Peña, Francisco Monterde y Julio Jiménez Rueda. Y en la tercera y última estarían comprendidos aquellos ensayistas y críticos que, con libertad y personalidad original, interpretan los datos que la erudición o la experiencia les proporcionan; esta corriente última tiene

> como ejemplo cercano a Reyes y ahí podrían colocarse Julio Torri, López Velarde, Villaurrutia, Novo, Torres Bodet, Octavio Paz. (Millán, 1961: 635)

Pero no es nuestra intención profundizar ante tan interesante aspecto, sino la de contextualizar la trascendencia de la obra de uno de sus insignes representantes: Antonio Caso, el inaugurador del pensar filosófico mexicano[23].

La concepción filosófica de Antonio Caso se puede comprender en términos gruesos —sin olvidar la secuela del pensamiento dominante del antiguo régimen que llega a la Revolución mexicana, como lo afirmábamos anteriormente— como una crítica al positivismo dominante del porfiriato, ideología tomada por un sector influyente de la burguesía criolla, corresponsable de la postración colectiva mexicana, enmarcada en una modernización chucuta de factura neocolonial.

La apuesta filosófica de Caso —tributaria de Henri Bergson, Max Scheler y Émile Boutroux, principalmente— fue por una especie de *vitalismo cristiano*[24], mas no católico, lugar de enunciación contra dos opciones tenidas por el pensador mexicano como peligrosas y superables: el positivismo, soporte ideopolítico de la reflexión cosificadora, y el marxismo, concebido como herramienta justificadora de un comunismo totalitario[25]. Como se puede inferir, la visión casana es antagónica a dos corrientes muy fuertes que les tocó vivir en una época de transformaciones históricas definitorias.

Convergen los biógrafos en afirmar que de sus mencionados textos, la gran obra de Antonio Caso fue *La existencia como economía, como interés y como caridad*[26]. El aludido libro, objeto de varias ediciones (1916, 1919

y 1943, respectivamente), abrevia el itinerario intelectual del autor, quien iría afinando su postura que defendería hasta el final, esto pese a tener Caso otros aportes valiosos y a veces pocos comentados[27].

Antonio Caso, en *La existencia como economía*, *como interés y como caridad*, nos expone la mutación de la vida en tres períodos bien delimitados; tríada de momentos en la que se ha desarrollado la sociedad, momentos que, inclusive, coexisten entre sí.

El primer período, denominado el de *la economía*, Caso lo caracteriza por el dominio del egoísmo que patrocina la evolución científica, así como el carácter bélico de la humanidad. Es una vida regida por las leyes naturales. En esta dimensión, el raciocinio débil obedece al orden básico de la existencia, garantizado el «máximo provecho, con el mínimo esfuerzo».

El segundo período es el del *desinterés*, en el que evidencia una vida alejada del egoísmo y del «sálvese quien pueda», por un gesto inútil, económicamente hablando: la experiencia estética. Así, Caso valora el arte como lo humano por antonomasia, como un estadio de autorrealización sublime, a la vez que distante del dato científico. En este período, Caso invierte la ecuación económica: «el máximo esfuerzo, el mínimo de provecho».

Pero, aún superior a este estado de conciencia que representa *el desinterés*, se impone un tercer período, que se basa en esa especie de arrebato que nos une, *la caridad*.

La caridad es concebida por Caso como la manera más valiosa y trascendental de vivir, en la cual el principal actor es el *otro* desde nosotros mismos, desde nuestra

propia decisión individual, plena. Al derrotar el egoísmo, a los imperativos biológicos, nos liberamos, nos universalizamos. Así, la caridad es entendida por Caso en la forma como nos sacrificamos por el semejante, es decir, cómo por una voluntad sobrenatural —cual imitadores de Cristo— somos capaces de servir desprendidamente al prójimo. La caridad es un universo moral por excelencia, posible respuesta a la postrada situación que vive el mundo, su mundo: la guerra, la dependencia, el imperialismo[28].

En tal sentido, es piedra angular en la mirada casana la significación de la caridad como salida a lo deshumanizador que es tanto el capitalismo como el comunismo. Lo planteado por Caso no es más que la recuperación de la persona —autónoma, digna— como base del propio valor moral. En este marco, el Estado se tiene que subordinar a la personalidad humana y esta, a su vez, debe hallar en la democracia su tipo político ideal.

Así pensaba Antonio Caso, un hombre situado en su época, testigo de la Revolución mexicana y de sendas conflagraciones mundiales, hechos que condicionaron su angustia personal, su quehacer intelectual y su faena filosófica.

28 CONTRA LA IMITACIÓN IRREFLEXIVA

Las preguntas capitales serán recurrentes. La aplastante situación y la reiterativa comparación se harán presentes en la gimnasia del reflexionar, a veces en estado febril, por querer comprender el modo de ser, de deliberar, de sentir y de proceder. Para poder develar el estado de la cuestión se buscan generalmente los motivos recónditos, los condicionantes encubiertos que desde hace mucho tiempo mueven la realidad contemporánea, cualquiera esta sea.

En Antonio Caso se abre con gran énfasis la idea del enigma del país norteño, enigma que en su pensar «jamás se ha resuelto sucesivamente», como lo dejó visiblemente expresado en sus obras, *El problema de México y la ideología nacional* (1924)[29], y en *México* (*apuntamientos de cultura patria*) (1943), respectivamente[30].

En su ensayo *El problema de México y la ideología nacional*, Caso afirma que lo que ha ocurrido con México tiene magnitud de «tragedia». En su complejo devenir han prevalecido las medidas de fuerza, de guerras fratricidas, vástagos de un largo acumulado de necesidades que han gestado incertidumbres y desasosiegos.

Si en parte el origen del problema mexicano hunde sus raíces en la llegada del europeo, entonces Caso pondera la Conquista en dos dimensiones que tienden a balancear entre las ganancias y las pérdidas de este hecho de estatura universal. Así, el filósofo mexicano ve la Conquista como algo enormemente positivo desde el punto de vista civilizacional que, según su pensar, redundó en la evolución cultural de las poblaciones originarias. Hasta aquí observamos una aseveración que se inscribe en el hispanocentrismo dominante. No obstante, pese a la inicial defensa de España como portadora de luces, Caso inmediatamente agrega: «Pero, desde el punto de la felicidad humana (que es el más alto y el mejor para juzgar de los actos de un grupo humano), la Conquista fue un mal, un inmenso mal para los aborígenes del Anáhuac» (Caso, [1924] 1976: 69).

Aunque a primera vista parece un razonamiento contradictorio, es una esquemática distinción entre las dos caras de la empresa conquistadora: lo que puede ser la herencia material como logro contra el vacío espiritual del

sujeto víctima de una invasión. Interesante, por demás, es esta dicotomía entre civilización-felicidad que nos proporciona Caso, que nos hace meditar en ecos del rousseanismo, que enfrenta la mirada idílica del «noble salvaje», aquel que por su inocencia proverbial era más libre y pleno que todos los beneficiarios que trajo consigo el progreso[31].

Con tono de denuncia, Caso deja claro el costo de la acción civilizacional europea que aseguraba haber sacado a las comunidades indoriginarias del salvajismo, hecho totalmente paradójico por el carácter destructivo de las supuestas sociedades avanzadas; una situación de signos contrarios permanentes, meollo fundamental para poder comprender la realidad mexicana:

> Dícese comúnmente que el español vino a dar al traste con los ídolos y sacrificios humanos, y plantó sobre las ruinas de los teocalis paganos la cruz cristiana. Sí. Esto implica, asimismo, un dolor, un martirio, y, sobre todo, un problema dificilísimo de resolver en la historia mexicana: la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura. Cortés frente a los aztecas, es tanto como el Renacimiento europeo frente a los imperios del oriente clásico que inician la historia. ¿Cómo formar un pueblo con culturas tan disímiles? ¿Cómo realizar un «alma colectiva» con factores tan heterogéneos? ¿Cómo, en fin, conjugar en un todo congruente la incongruencia misma de la Conquista?... Con sacrificios humanos y organización bárbara y feudal, nuestros antepasados fueron menos civilizados, pero más felices que nosotros. (Caso, [1924] 1976: 69-70)

Este proceso de sociedad trasplantada, acota Caso, fue de larga duración, centurias de «amalgamiento y síntesis». La conformación colonial mexicana fue lenta y abrupta para alcanzar la añorada armonía que garantizara un

adelanto seguro y sostenido, que hubiese permitido a México inscribirse como un portento de la historia universal, a la usanza de otros pueblos. El virreinato de Nueva España —asevera Caso— no maduró lo suficiente para tomar una senda propia, para dar una contribución a otras latitudes, como sí fue el legado de ideologías políticas y sociales provenientes de países europeos.

México llegó tarde, inclusive en su Independencia, para marcar un hito en el concierto de las naciones emergentes del colonialismo, por ello debió conformarse con la adopción —a destiempo— de fórmulas republicanas ajenas:

> Los hombres todos, mexicanos o no, buscamos siempre lo que creemos mejor, y, claro está, tendemos a ensayarlo en nuestros propios asuntos y problemas; pero las condiciones de México hicieron que, como no se había resuelto aún el problema de la Conquista (la unificación de la raza, la homogeneidad de la cultura), el esfuerzo democrático resultara fallido. ¿Culpa de quién? De nadie; de la fatalidad histórica que nos refirió a la cultura europea, desde el Renacimiento, y que nos hace venir dando tumbos sobre cada uno de los episodios de nuestra historia atribulada. (Caso, [1924] 1976: 70)

Caso habla entonces de una «historia atribulada». De allí que, si en el pasado México se miró en espejo extraño buscando su propia imagen, adaptado y adoptando recetas foráneas, hace lo propio con la democracia o el socialismo a la europea. Si bien ambos modelos son plausibles —recordemos que se situaba en 1924—, la emulación mecánica es un estruendoso fracaso, por ser mencionados modelos hijos de contextos disímiles al mexicano, aunado a la cuenta pendiente que se arrastra desde el mismo arribo del arcabuz y la espada por estas latitudes:

> Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y a pesar de ello urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales no nacieron de las entrañas de la patria; sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado de ahí hasta nosotros. (Caso, [1924] 1976: 71)

México se ha debatido históricamente entre fuerzas antagónicas, edificadoras o destructoras de su espíritu, de su gente, refiere Caso. Por su accidentalidad y condición colonial ha bebido en el pozo de ideologías alógenas, que han terminado —para bien o mal— de modelar su propia identidad.

Caso hace un balance de todas esas afluentes que han nutrido el alma mexicana. La primera, dice, fue el *catolicismo*, impuesto a los indígenas a sangre y fuego. No obstante, pese al expediente de expoliación y horror, en México impera todavía el crucifijo amasado con la herencia de los conquistados en una especie de «catolicismo popular». En esta dinámica, los originarios adoraban a sus deidades ancestrales camufladas ante símbolos de los recién llegados, claro ejemplo, según Caso, de una simbiosis de dos expresiones enemigas entre sí. Igualmente, la Iglesia —como soporte del proceso colonial— avanzó con su prédica del paraíso prometido, ganándose la reputación de ser una institución honorable, señala.

Pese a esta innegable realidad, la de una cruz forzada en la idiosincrasia de los primeros pobladores, mucho harían algunos representantes de la Iglesia —«humildes curas»— para destrozar el nexo colonial, para combatir la

imposición imperial otrora auspiciada por ellos mismos[32]. Sin embargo, esa continuidad vendría a ser rota por el *jacobinismo*, proceso violento de secularización que echó por tierra «los recios vínculos de la fe tradicional», aspecto que Caso califica de perjudicial. El epítome de este fenómeno anticlerical se encuentra en el laicismo constitucional de 1857[33] como su manifestación más patente. Luego vendría el *positivismo* con su oda a la ciencia y al progreso, en el marco de un porfiriato que sirvió como un sistema que le dio relieve internacional al país, momento que tuvo su ocaso con la llegada de la Revolución mexicana[34].

En tal sentido, la salida de la postración nacional no puede ser fácil, porque indistintamente del sistema político que se adopte —ajustado a las necesarias reivindicaciones de los trabajadores, o bien sea al merecido ejercicio de las libertades públicas— en México, el peso de los factores históricos es determinante. Categoriza Caso el imperativo de trazar una ruta propia:

> Pero urge ya, por la felicidad de nuestro pueblo, que cesemos de imitar los regímenes político-sociales de Europa, y que nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etcétera, de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajena. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva. (Caso, [1924] 1976: 86)

Es menester, afirma Caso en su ensayo *El problema de México y la ideología nacional*, fortificar una «conciencia de la colectividad mexicana», «la unión de los

hijos», manteniendo sobre todo una actitud digna contra el vecino desdeñoso y propugnando la posibilidad de integración con los hermanos centro y suramericanos, sin renunciar a la idea de que el problema social de México es de naturaleza moral, en el cual la «religiosidad cristiana» tiene mucho que aportar.

POR LA DEMOCRACIA

Comenta Caso, en el ensayo *México* (*apuntamientos de cultura patria*)[35], que el respeto a la ley es el primer paso para emerger del pozo en el cual se encuentra México; evadiendo los extremos de todo cuerpo normativo: ni la ocultación de la vida que viene a reglamentar ni el exceso de expectativas en el conjunto social a quien se aplica. Ambos polos son negativos, tanto el desarraigo como la irrealidad. Es necesaria la prudencia y el justo medio. Y eso pasa porque las cartas magnas dejen de ser instrumentos para atornillar grupos en el poder:

> Nuestras Constituciones políticas han sido siempre el arma victoriosa de un partido. No son la ley ambicionada por todos los mexicanos, sino la ley que unos mexicanos han deseado imponer a sus compatriotas. Algo semejante, es verdad, ha acaecido en todas partes; pero, en México […] la ley, mejor que interpretar el hecho social de acuerdo con un designio, ha pretendido crearlo; y la taumaturgia jurídica florece, regularmente, en la inobediencia sistemática del precepto o en la tragedia de la Revolución. (Caso, [1943] 1979: 14)

Caso toma como ejemplo la actuación de Ignacio Comonfort, quien presidió la República Mexicana entre 1855

y 1858, para afianzar su punto de vista. Un caudillo que se aferró a leyes ideales desmedidamente perfectas para una maltrecha realidad, con una Constitución que, entre muchas virtudes, puso un freno a la entronización del crucifijo en la vida civil.

El asunto de fondo, según Caso —citando a Fernando Lasalle—, es que la Constitución en sí no es más que letra muerta si no hay «poderes reales» que la sustente. Y esas bases sólidas lo hacen cinco columnas que resisten, en su mirar, el régimen mexicano:

> Los banqueros, los grandes propietarios, los acaudalados por razones de fortuna o herencia, también tienen poder. El Ejército posee bayonetas, cañones y carabinas; los banqueros y terratenientes tienen oro […]. La otra fuerza social mexicana es el proletariado mismo. Quien pretendiera desdeñarlo no entendería el tiempo en que vive, ni las necesidades de la sociedad a que pertenece. Los proletarios son fuertes porque están unidos […]. La cuarta fuerza social de la República Mexicana es la Iglesia católica. Aún podríamos señalar otra fuerza más, que constantemente ha venido actuando en las dolorosas páginas de nuestra historia; pero no pronunciaremos su nombre, por un inviolable pudor de mexicanos. Es la acción de cierta potencia del mundo, que exige de nuestras leyes y nuestros jueces penosas excepciones en su favor, y alguna vez logra conseguirlas. Pero esta fuerza nunca será un fragmento de la Constitución, o México deja de ser como nación independiente. La realidad social mexicana es esta. (Caso, [1943] 1979: 15-16)

Tener estos elementos claros, traspasando la vacua idealidad, ayuda a dar solución concreta a una realidad secular que amerita profundas meditaciones y voluntades de cambios. Caso apunta a la democracia como respuesta

política a la situación mexicana, sistema de gobierno que, si bien no es el más perfecto, invita a probar fórmulas más inclusivas y racionales.

¿Cómo ve Caso este anhelo democrático en la experiencia mexicana? Insiste en la idea del divorcio entre la ley fundamental del país y la realidad social[36]. Retoma el ejemplo de la Constitución de 1857 de espíritu republicano, democrático y federal para deducir la falta de su cumplimiento ¿Por qué su impracticabilidad? ¿Será que los gobiernos de la segunda parte del siglo XIX fueron funestos? Interroga pertinazmente para luego contestar:

> La respuesta se impone: hay que adaptar las prescripciones de la Constitución al ambiente histórico y moral, y practicar, después de la reforma, la firme voluntad de cumplir los preceptos modificados y formulados. La ley es siempre un bovarismo[37], que desconoce por completo las condiciones de la realidad, es un mal, y el que logra sintetizarlas con las formas imperativas del ideal, es el mayor de los bienes jurídicos y políticos. Es necio declarar que la democracia no puede proponerse a nuestro pueblo para su forma de gobierno; pero es demencia querer alcanzar la perfección sin el esfuerzo combinado de las generaciones. (Caso, [1943] 1979: 8)

Caso observa lo difícil que es la democracia en México por el escollo que hay que superar: el haber sido una colonia española y saltar abruptamente a la república con todo un fardo de obediencia y prejuicios. Los independentistas adoptaron rápidamente una república federal y democrática, en una nación integrada por comunidades agrarias con rémoras sociorraciales pululantes, desplegadas en insalvables distancias geográficas; un conjunto social con escasez de educación, sin cultura política y sin ejercicios de justicia.

No pudo ser de otro modo, afirma Caso, y por tal razón es imperativo velar por los intereses de la patria y transformar profundamente las estructuras, superando el maleficio histórico de la traición: de esos gobernantes que se yerguen prometiendo villas y castillos al pueblo, despotricando del mandón saliente, para luego pervertirse y superar en catástrofe al caudillo anterior. Pero pese a esta terrible verdad se avanza, México camina —puntualiza Caso— y nos suministra el filósofo su recetario de correctivos de poner en práctica: riqueza, justicia e ilustración en un ambiente libre para el despegue de México de su estancamiento. Para tal propuesta, Caso se apoya en sus experiencias recientes y en su crítica al porfiriato, un régimen político errado en su núcleo central, por el hecho de haber apostado solo al crecimiento económico en detrimento de una cultura democrática, es decir, el de aplicar el apotegma de «poca política y más administración»:

> El apostolado político de Francisco I. Madero preconizó lo contrario, y este es su principal acierto, su noble virtud para la historia, en medio de los errores graves o leves en que pudo incurrir, en que seguramente incurrió. Prosperidad económica social, no industrial, no comercial, no capitalista, no circunscrita; justicia, instrucción pública; tales deben ser los [sic] desiderata de los mexicanos de buena voluntad. (Caso, [1943] 1979: 10)

De tal modo que el pueblo debe educarse políticamente para poder demandarle a sus gobernantes práctica cívica, puesto que la democracia exige «la unidad racial, el trato humano uniforme», por eso hay que despejar el «problema antropológico, racial y espiritual» de México, nos categoriza Caso en el ensayo *México* (*apuntamientos de cultura patria*).

Así era la mirada casana. Su anhelo era pulsar por una existencia real y con porvenir ante la emulación de servir y el despotismo heredado de antiguos gobiernos. Por la autonomía de un ciudadano subordinado solo a la ley, un sujeto producto de un consenso común, de un contrato social. Caso admiraba y optaba por la experiencia política inglesa como vitrina donde debía verse México, a su consideración, modelo meritorio de imitar.

Se podría sintetizar su preocupación por su terruño en un llamado, en la invitación de observar con lentes propios realidades propias: «volved los ojos al suelo de México, a los recursos de México, a los hombres de México... a lo que somos en verdad».

II
UN NOSOTROS

> «Prescindamos por un momento de averiguar si la "cultura mexicana" tiene una realidad o no, y dediquémonos a pensar *cómo sería* dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y de los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener?».
>
> SAMUEL RAMOS

EL INNOVADOR

En la historia del pensamiento mexicano y la concienzuda búsqueda de su identidad, Samuel Ramos (1897-1959) se nos exhibe como una columna vertebral y de inaplazable relectura pese al tiempo transcurrido. El imperativo de develar los conflictos profundos de la mexicanidad, a la par de dar respuestas a la situación contemporánea desde las perspectivas de un nuevo humanismo, será una tarea impostergable en el filósofo michoacano.

En cualquier revisión somera de su biografía se encontrará la guiatura intelectual de sus padres, quienes generaron en el infante una temprana pasión por los libros y por las grandes preguntas de la existencia. La lectura y los comentarios de los clásicos de la literatura universal por su progenitor —Samuel Ramos Cortes, galeno de profesión— acompañados de útiles clases del saber en general, incluyendo idiomas extranjeros, fueron formando intelectualmente al futuro filósofo. Luego de una corta pero intensa orientación educativa por parte de su padre, Samuel Ramos cursó estudios elementales en su ciudad natal. Más tarde, Ramos haría su preparatoria en el Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo, institución en la cual daría sus pinitos, dejando su huella en las revistas *Minerva* y *Ciencias y Letras*.

Pese a la tentativa de estudiar medicina, el fallecimiento de su padre, su mudanza a la capital mexicana y la influencia decisiva de Antonio Caso —ductor que inicialmente admiró y con quien después tendría una diferencia sustancial— fueron elementos desencadenantes para el descubrimiento de su vocación filosófica. Esto sin olvidar que el campo estaba abonado años atrás, por las preocupaciones compartidas con su maestro José Torres y su condiscípulo Francisco Aranda. Así, la mesa estuvo servida para el joven Ramos —quien además partía de una crisis existencial— para incursionar en un quehacer racional muy exigente que le hiciera posible la contestación a las interrogantes últimas.

En su proceso formativo, Ramos encontró, en casa, los textos de Ezequiel A. Chávez, Pedro Henríquez Ureña y del propio José Vasconcelos, un *leitmotiv* que lo marcaría para siempre: la indagación de la mexicanidad; mientras

que afuera se dejaría permear por la visiones —como un grueso de sus coetáneos— de José Ortega y Gasset, Franz Brentano, Heinrich Rickert, Oswald Spengler, Max Scheler, Edmund Husserl, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann y Carl Johann Hartman, fundamentalmente.

Ramos fue próximo a la élite pensante de su momento, hora en la cual se hallaba Alfonso Reyes, Jorge Cuesta, Xavier Villaurrutia, Andrés Henestrosa, y otros más, en el debate de temas trascendentales. Es de notar que Ramos fue auxiliar de José Vasconcelos en la revista *La Antorcha*.

A principio de la década del veinte, Ramos fungió como profesor de Problemas Filosóficos y de Ética en la Escuela Nacional Preparatoria, institución donde permanecería un lustro; era el instante, para el inconforme docente, de conocer Europa, continente enfebrecido por propuestas filosóficas urgentes dignas de ser exploradas[38].

El año de 1927 fue axial para Ramos, pisaba la treintena en edad y apenas su nombre comenzaba a ser oído. Fue en este preciso año cuando vino la acerba crítica a su otrora maestro, Ramos publicó *Antonio Caso*, *la campaña antipositivista*. Fue en este escrito donde ponderó descarnadamente a su antiguo modelo, acusándolo de repetitivo, rígido, irracional, sin rigor reflexivo ni crítico. Antonio Caso le saldría al paso con *Ramos y yo*, *un ensayo de valoración personal*. Ya la ruptura entre ambos era un hecho[39]. Algunos biógrafos adscriben a Ramos al afamado grupo Los Contemporáneos[40].

Ramos tuvo múltiples responsabilidades. Mencionemos su desempeño como oficial mayor y luego jefe del

Departamento de Cooperación Intelectual de la Secretaría de Educación Pública (SEP); así como también refiramos su ejercicio docente de la asignatura de Estética e Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México, casa de altos estudios en la cual se doctoraría en 1945. Acotemos que Ramos llegó a ser, asimismo, director de la Facultad de Filosofía y Letras, como coordinador de Humanidades de la misma institución.

> Este ambiente cultural despierta en Samuel Ramos nuevas inquietudes e intereses. A su juicio, el lenguaje de la filosofía debería expresar de una manera más explícita y desarrollada la realidad nacional que se había ya manifestado en los idiomas de la música, la literatura, la poesía, la pintura y la arquitectura. Ramos parece entonces preguntarse por las razones de lo que considera una relativa marginación filosófica frente al movimiento de revitalización nacional que había alcanzado expresiones tan valiosas en otros ámbitos: Si México ha sido puesto en el pentagrama por nuestros músicos, en las letras por nuestros poetas y novelistas, en los muros y el caballete de nuestros pintores y en los planos o proyectos por nuestros arquitectos, ¿por qué la filosofía no ha seguido este ejemplo? ¿Por qué no hacer esfuerzos por descifrar la realidad de México y tratar de encontrar el «logos» de su estructura, la «razón de su manera de ser»? (Zabludovsky, 1991: 179)

Ramos tuvo una pluma ágil, polémica y muy productiva[41]. Fue tanta su proyección que José Gaos lo calificaría como un innovador del pensar filosófico iberoamericano[42].

El propósito que le adjudica Ramos a la filosofía es la de un arma contra toda imposición cultural, mimética, irreflexiva; es la de una disciplina cavilante que debe desvanecer los dogmas en general, y en su caso, la autocolonización francesa porfirista; proceso enajenante que

extravió «el nosotros» mexicano, tan importante para definir un claro horizonte de sentido, y para perfilar el rol del país norteño en el concierto internacional:

> [La filosofía] Es un ejercicio de reflexión donde existencia y esencia realizan la síntesis en la unidad de lo diversamente humano, pues esta se constituye y conforma en la identidad de «ser humano en el mundo», con los otros, en comunidad, aunque no de forma definitiva, porque ser ente en situación implica labilidad, cambio, transformación, reconfiguración del ente en el tiempo. El ser humano como existencia o como ente social es unidad en la multiplicidad y diferencia de lo humano. Porque, como escribe Dilthey, si el hombre tiene alguna «esencia», esta es histórica. (Magallón, 2007: 17)

Para Ramos, hablar del hombre es mencionar a un ser incompleto, a un proyecto de renovación permanente cuya motivación es básicamente intrínseca. Sin esconder su influencia orteguiana[43], Ramos sostiene que la auténtica originalidad está en la persona *per se* y, por supuesto, en su entorno, en las circunstancias en la que se encuentra inmersa. Dicho de otro modo, en la mediación de una «voluntad fuerte» con «valores espirituales» con «sentido ético» que domeñe sus pulsiones negativas y contradictorias. Para Ramos somos seres *espirituales* en permanente trance de ser y de hacernos. Visto así, el espíritu es conciencia, es un darse cuenta de lo valioso que plena y avanza, pero con el agregado de que *lo valioso se cristaliza culturalmente*. O sea, en la cultura se expresa la grandeza humana en sus valores. Y de allí que la respuesta a su situación doméstica fuera por esta vía: concebir la cultura como un antídoto efectivo al extravió colectivo para echar las bases nuevamente del país, para revelar la mexicanidad:

> Desde la mirada de Ramos, en la cultura el hombre se manifiesta como un ser libre para producir lo que responda a los ideales de su pueblo, mediante ella realiza las más grandes transformaciones que quedan manifestadas, por ejemplo, en una pintura, en la música, en una teoría científica; por esto mismo, el hombre debe dejar atrás las pasiones y las emociones que —en el caso del mexicano— lo han sumergido en la imitación, para que su propia iniciativa llegue a la creación y la innovación de sus propias formas culturales, que no tendrían más límites que los de su propia capacidad e inventiva. Ramos está convencido de que una vez logrado lo anterior nuestra cultura podrá ser entonces parte de la cultura universal, ya que las normas que han de regir su producción son universales. Como podemos observar, las reflexiones antropológicas de Samuel Ramos muestran cómo la estructura fundamental del hombre explica todas sus obras específicas y esto no viene a ser otra cosa que cultura. (Nava, 2016: 225)

¿Y cómo conseguir el camino para que la cultura haga su obra redentora, su gestión emancipadora? La educación de la persona es la clave para Ramos al momento de responder esta gran interpelación, la educación entendida como proceso de liberación del individuo para dar con su propio mundo, que es dar, en grado sumo, consigo mismo. En fin, la educación es la herramienta a través de la cual se podían crear los escenarios propicios para materializar una cultura positiva[44].

Grosso modo, ese es el panorama y la perspectiva de Ramos. El momento posrevolucionario abrió un compás para columbrar qué es la mexicanidad y cuál debía ser el papel del país norteño en el orden que se inauguraba. En su pensar era menester una visión filosófica distinta, que pulverizara las taras de la mirada nacional, con valores universales, racionales y robustos. La huella orteguiana es inocultable: el ser humano puede superar sus circunstancias

es su accionar, su práctica, lo determinante para remontar las calamidades sociales y los escollos socioculturales. En este sentido, fue una gran optimista.

La interrogante introspectiva de Ramos fue la misma en Antonio Caso, pero la salida propuesta fue distinta, en parte. El asunto seguía pendiente, si de alguna manera se había dado contestación a esta preocupación ontológica desde las obras plásticas hasta las puestas teatrales, lo mismo era urgente desde la filosofía y desde el ensayo.

Samuel Ramos hizo lo propio, probó su propia senda, desde el psicoanálisis[45], a partir de donde formuló su tesis para conceptualizar la mexicanidad, tesis que fue una verdadera «bomba» para sus interlocutores.

UNA AMARGA CONVICCIÓN

Explorar en las simientes, ocasionalmente impalpables, de la identidad fue la apuesta fundamental de Samuel Ramos, apuesta que, con sus bemoles, entrañaba un problema mayor: decir valientemente lo que consideraba verdad desafiando el clima de opinión hegemónico, muchas veces caldo de cultivo de los ídolos que venía a derribar.

¿Cómo develar, si granjearse la antipatía de sus paisanos, sobre lo que suponía una conciencia nacional descarriada y endeble, solapada en una seudopostura de superioridad? ¿Cómo denunciar un desfase a veces patológico de un sujeto ambivalente que aspira y se mide con valores ajenos a su propio carácter e idiosincrasia? ¿Cómo hacer que el diagnóstico no se tome con un tono ofensivo, que se vea como un examen más demostrativo que volitivo? ¿Qué es

ser mexicano? ¿Cuáles sus vicios y cuáles sus desafíos? ¿Dónde radica su universalidad?

En este sentido, el ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934)[46] es una respuesta a estas y otras interrogantes en la órbita de desentrañar los embrollos del «alma nacional mexicana»[47], desde el mirador de la ciencia de la conducta, en el cual el enfoque psicoanalítico de Alfred Adler es determinante[48]. Estudiar «las formas de vida», la cultura, concebida como el ámbito de desarrollo de valores individuales y colectivos, psicológicos e históricos, es la vía expedita utilizada por el filósofo michoacano para hacernos comprender la mexicanidad misma[49].

Pero pongamos las cosas en su sitio: la invitación de Samuel Ramos es un emplazamiento a inaugurar visiones en el campo de la investigación científica para entender la mexicanidad, de allí que de entrada calificara su aproximación como un «ensayo de psicología social», que busca las características recónditas del sujeto en cuestión, para consecuencialmente —una vez internalizado el lamento y la propuesta— implementar una «reforma espiritual» profunda en el país norteño.

Según Ramos, el titánico objetivo —el de acertar en los plexos culturales de la mexicanidad— demanda un «método» que esquive generalidades, confusiones, que pase por alto a esa caterva de lugares comunes que han pontificado sobre una particularidad vernácula que no termina de ser aprehendida. De tal manera que se debe comenzar por la duda misma: «*a priori*, no podemos afirmar ni negar la existencia de una cultura mexicana» (Ramos, [1934] 2001: 19). Habría entonces que tener en cuenta —nos incita el pensador— que cualquier descripción de la cultura

mexicana, de haberla, tendría que delimitar su objeto de estudio; aspecto que él mismo vislumbra como paradójico: cómo ver indicios y materiales para definir la cultura mexicana si de antemano no sabemos de qué se trata. Ante esta aparente contradicción, Ramos categoriza:

> Prescindamos por un momento en averiguar si la «cultura mexicana» tiene realidad o no, y dediquémonos a pensar *cómo* sería dicha cultura en caso de existir. Esto no significa que coloquemos a la deducción abstracta en un plano diferente al de las realidades efectivas. Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener? (Ramos, [1934] 2001: 20)

Ante tamaña interrogante a la díada mentalidad-historia no deja Ramos de acusar dos vicios que distinguen el gentilicio mexicano, como máculas culturales, como formas perjudiciales que han impedido que el país camine hacia la senda de su realización: la autodenigración y la imitación.

Sobre la autodenigración, Ramos es taxativo: la cultura mexicana no es «única», es un *derivado* en gran parte de los valores europeos, encontrando su fuerte acentuación transcultural en el decimonono, con la adopción por las élites ilustradas de modelos extraños. Aquí observa Ramos un aspecto muy significativo de la cuestión: el desprecio de lo propio por el apego a otra cultura considerada superior; desprecio que se transforma en «una reacción nacionalista» resentida y exagerada. Así, presencia el intelectual michoacano una ambivalencia del mexicano ante

lo foráneo, la desvaloración a lo interno y el calco involuntario a lo extranjero, una emulación inconsciente del *otro*:

> Entonces la imitación aparece como un mecanismo psicológico de defensa, que, al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente. Ocurre en este momento hacer una pregunta: ¿por qué, si el individuo es capaz de comprender la cultura y la considera un valor deseable, no la adquiere de modo auténtico? Es que la verdadera asimilación de la cultura demanda un esfuerzo continuo y sosegado; y como el espíritu del mexicano está alterado por el sentimiento de inferioridad, y además su vida externa, en el siglo XIX, está a merced de la anarquía y la guerra civil, no es posible ni el sosiego ni la continuidad en el esfuerzo. Lo que hay que hacer, hay que hacerlo pronto, antes de que un nuevo desorden venga a interrumpir la labor. Y, por otra parte, la conducta ya no obedece a la reflexión, sino que cede al impulso apremiante de curar el malestar interno. La cultura desde este momento pierde su significado espiritual y solo interesa como una droga excitante para aliviar la penosa depresión íntima. Usada con este fin terapéutico, la cultura auténtica puede ser suplida por su imagen. (Ramos, [1934] 2001: 22)

Ahora bien, ese proverbial *mimetismo mexicano*[50] tiene distintos ejemplos en la historia[51], según Ramos. Uno de los aspectos más obvios es el de la tradición constitucional del siglo XIX, en la que se adoptaron irreflexivamente leyes estadounidenses, con todo su exotismo, extrapolando, inclusive, discusiones nada afines a la realidad doméstica, como fue el debate centrofederal, largo y tendido; si bien, señala Ramos, de suyo, el centralismo fue más proclive en su país por razones de peso: la anarquía estaba a la orden del día en un extenso territorio ya signado por las luchas caudillistas. De tal manera que

montar una superestructura que legitimara la fragmentación nacional, como es el caso del modelo federalista, fue un craso error. De ese divorcio entre lo escrito y la prosaica realidad emergió un ciclo interminable de alzamientos y «revoluciones», nos acota.

¿Y dónde halla Ramos los antecedentes de esa problemática por él evidenciada? ¿Dónde está el germen de dicho «sentimiento de inferioridad» que devino en autodenigración y mimetismo? En grado sumo encuentra en la herencia hispana, en la influencia del medio, en la postración colonial, en la pasividad indígena y en la impronta francesa, como condicionantes de este fenómeno difícil de admitir, y más, de combatir.

Para Ramos habría que hacer una clara distinción entre imitación y asimilación. Si bien la primera es más mecánica, y por ende, superficial y obstruccionista, la segunda es más orgánica y legítima. El asunto es que prevaleció —apunta— la imitación sobre la asimilación, ejemplo de esto es que en lugar de «mestizaje» hubo aculturación, la destrucción más que la hibridez del europeo con el indígena. De allí que se deba hablar más de *trasplantación* que de síntesis, a la hora de describir lo sucedido en México. Insiste:

> Entendemos por cultura no solamente las obras de la pura actividad espiritual desinteresada de la realidad, sino también otras formas de la acción que están inspiradas en el espíritu. Desde este punto de vista, la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encausarse dentro de las formas culturales traídas de Europa. Los vehículos más poderosos de esta trasplantación fueron dos: el idioma y la religión. Fueron estos los dos objetivos fundamentales de la educación emprendida por los misioneros españoles que, en una hazaña memorable, realizaron en el siglo XIX la «conquista espiritual» de México. (Ramos, [1934] 2001: 29)

Por supuesto, el terreno era fértil, la religiosidad del invasor calzó con relativa facilidad con las creencias del indígena. La Iglesia católica ejerció el control educativo con acento medieval en sus colonias, alejándolas de cualquier contacto extraño y de algún empuje innovador. Como institución monopólica del saber y de la modelación social, la prédica religiosa «pasional» de la Iglesia católica cuadró muy bien, y con exclusividad, con la cosmogonía del originario, herencia que después sería preponderante en el criollo. El espíritu conservador, ergo, es parte del legado que España transfirió en el criollo en general y en el mexicano en específico.

Cuando vino la crisis de esa mentalidad tradicional, por la tensión con lo nuevo, emergió una conciencia escindida que también se heredó del «carácter español», siempre individualista y apasionado. Pero aquí está en proporciones considerables el meollo de la cuestión: pese a todo el empuje «civilizacional» de España sobre la después llamada América, no logró derribar totalmente los cimientos de los territorios ignaros. No podía poblar España las insalvables distancias, sino expoliarla. Por eso, México, con todo, *no podía reproducir de modo íntegro la vida de la metrópoli*. El medio conspiraba contra el hombre recién llegado, que pronto no se sentiría ni del Viejo Mundo ni del Nuevo Mundo: «de este conflicto psicológico inicial derivan accidentes peculiares» de la historia mexicana (Ramos, [1934] 2001: 34).

Al ser México más conquistado que poblado, tanto el vencedor como el vencido fueron malogrados. El invasor hispano —hombre de armas y no de faenas—, valiéndose del indígena y los potenciales tesoros que encontraría en las nuevas tierras, aborreció el trabajo y centró su mirada

en la riqueza fácil y en la rapiña. Así, solo una minoría detentó el poder —las prebendas, la educación, la burocracia— mientras que la gran mayoría asumió la cultura del azar, el regateo, el arribismo, la mediocridad, en un contexto económico desorganizado y más favorable al progreso foráneo: «claro que no era este un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano» (Ramos, [1934] 2001: 35-36).

Esa es la estela profunda de España, la presencia de un sujeto sin arranque transformador, pasivo, estático, tan reactivo al cambio, que encuentra, para calamidad mayor, en las poblaciones indígenas un inmovilismo patético que está todavía presente en la psicología del mexicano. *Egiptismo* indígena, lo llama Ramos, de un autóctono apático, *distinto*, «incompatible con una civilización cuya ley es el devenir» (Ramos, [1934] 2001: 37)[52].

Ramos aprecia, entonces, una mixtura de elementos, verdaderos catalizadores para la forma de ser del mexicano. De un español de mentalidad mágica y enemigo del trabajo, combinado con un indígena reacio a la evolución, a los cambios, se traduce, en el pensar de Ramos, en taras coloniales y neocoloniales que como fardos lleva el mexicano expresado en un «sentimiento de inferioridad» paralizante. Situación que, en el duro proceso de Independencia y a lo largo del siglo XIX, no se pudo resolver pese a todo esfuerzo hercúleo de la empresa emancipadora.

Pero ¿por qué la perpetuación de este mal? En gran medida porque los liberadores y constructores republicanos no escaparon totalmente de la visión desproporcionada, idealista, exótica y mimética —antes hispana y de gran influjo cultural francés, posteriormente— que intentaban echar por tierra, responde Ramos.

Para Samuel Ramos la indagación de las «causas ocultas» acompañada de la «exposición cruda» sobre los «rasgos más sobre salientes del carácter mexicano» es un encargo nada popular y mucho menos afortunado. Insiste en que su ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), no busca solazarse en visiones morbosos de la identidad propia y la de sus paisanos. Reitera que su propósito no debe ser mal visto, más cuando con la develación de esas «fuerzas misteriosas» quiere remediar los entuertos históricos, sabiéndose que su crítica es constructiva, edificante, positiva[53].

El grueso de su argumento lo sintetiza diáfanamente el filósofo michoacano: desde sus albores, México se tropezó con un «mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores». Este encuentro —o encontronazo, decimos— fue obvio: menoscabo para el débil, en virtud de que el grupo societal más «maduro» meridianamente podía descifrar «un espíritu infantil». Aquí ve Ramos el *quid*, germen del «sentimiento de inferioridad» mexicano ya aludido. Todo comenzó con la Conquista, el mestizaje, en una «naturaleza» hostil, complejo que se manifestó más claramente al alcanzar México la emancipación de España, en el primer tercio del siglo XIX.

Ramos hace un esfuerzo caracterológico —valga el término—, desde el psicoanálisis, para desnudar al mexicano en su intimidad, interioridad que se vuelca como un proceder socialmente estimable; todo un mecanismo para esconder su «sentimiento de inferioridad» *falseando la idea que tiene de sí mismo.*

En este sentido, Ramos toma un «tipo social» que abrevia, en su consideración, la manifestación más simple del «carácter nacional». Se refiere al «pelado», una especie de epítome de la mexicanidad. Citemos en extenso:

> Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El pelado pertenece a una fauna social de categoría íntima y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil por todos lados, y su actitud ante ella es de un negro resentimiento. Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve. Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo. Ha creado un dialecto propio cuyo léxico abunda en palabras de uso corriente a las que da un sentido nuevo. Es un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndole creer que es más fuerte y decidido. Tales reacciones son un desquite ilusorio de su situación real en la vida, que es la de un cero a la izquierda. Esta verdad desagradable trata de asomar a la superficie de la conciencia, pero se lo impide otra fuerza que mantiene dentro de lo inconsciente cuando puede rebajar el sentimiento de la valía personal. Toda circunstancia exterior que pueda hacer resaltar el sentimiento de menor valía, provocará una reacción violenta del individuo con la mira de sobre ponerse a la depresión. De aquí una constante irritabilidad que lo hace reñir con los demás por el motivo más insignificante. El espíritu belicoso no se explica, en este caso, por un sentimiento de hostilidad al género humano. El pelado busca la riña como un excitante para elevar el tono de su «yo» deprimido. Necesita un punto de apoyo para recobrar la fe en sí mismo, pero como está desprovisto de todo valor real, tiene

> que suplirlo con uno ficticio. Es como un náufrago que se agita en la nada y descubre de improviso una tabla de salvación: la virilidad. (Ramos, [1934] 2001: 53-55)

El lenguaje del pelado es *crudo*, vulgar, pletórico de groserías y de un *falismo* como sinónimo de poder y dominio, repleto de alusiones de hombría, de valentía y de machismo, con gran despliegue de fanfarronería, lo que se traduce, según Ramos, en un modo de encubrimiento, de no aceptación de que se es todo lo contrario a lo exhibido. Por eso, el pelado anda enemistado consigo mismo y con los cercanos, siempre asustado de ser desenmascarado. Así, el pelado se debate en una personificación ambigua, real y ficticia, predominando la segunda sobre la primera, que ha generado a la postre en «una anormalidad del funcionamiento psíquico». Esto explica su baja autoestima y la desconfianza en sí mismo y en el prójimo, transformándose en todo un «introvertido»[54].

Pero hay un elemento más que caracteriza a dicho exponente de la mexicanidad: su tendencia de coligar su definición de *hombría* con el de *nacionalidad*, *creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano.* De tal modo que el cacareado patriotismo es señal de debilidad más que de fortaleza, de sincero amor a la tierra.

También sobre el citadino mexicano se ocupa Ramos en su intención de buscar el modelo de la mexicanidad. Acota que hay diferencias importantes entre el que hace vida en la ciudad y quien interactúa en el campo, generalmente indígena, a quien, sin desconocer su importancia en las bases formativas de la identidad mexicana, califica de «pasivo», «silencioso», como ya vimos. Acentuando su significación en la manera del ser del mexicano, el filósofo

michoacano evade su análisis; centra su mirada en los otros, le da primacía sociocultural al mestizo y al blanco que se mueven en la urbe.

No obstante, las cualidades que Ramos le atribuye al mestizo y al blanco no distan mucho de los atributos que le adjudica al pelado: son irracionalmente desconfiados de todo y todos, son desafectos a la ciencia, a algún credo religioso o tendencia política, son reacios a las ideas y programas bajo un pretexto de cierto pragmatismo mal entendido, rechazando todo sin razón aparente. *Son la negación personificada*, arguye.

Las vidas del mestizo y del blanco son irreflexivas, más instintivas, caóticas, *azorientas*. Las inmediateces son sus intereses principales, el futuro, por sus mismas desconfianzas, no les atañe. Son irritables, recelosos, inconformes, siempre a la defensiva, violentos.

Ramos suma todos estos atributos al carácter del mexicano, de allí su carga *pasional*, *agresiva y guerrera por debilidad*. Su existencia es anómala por excelencia: «¿Cuál es el deseo más fuerte e íntimo del mexicano? Quisiera ser un hombre que predomina entre los demás por su valentía y su poder. La sugestión de esta imagen lo exalta artificialmente, obligándolo a obrar conforme a ella, hasta que llega a creer en la realidad del fantasma que de sí mismo ha creado» (Ramos, [1934] 2001: 61).

Ramos ve, de igual modo, en el retrato del *burgués mexicano*, elementos que le ayudan a esbozar un cuadro psicosocial de la mexicanidad. Ese sujeto que a su decir es «el más inteligente y cultivado», pero que no dista mucho de los otros ya descritos. Asimismo, en el burgués la baja autoestima está presente, solo que hay dos elementos que

la potencian: *la nacionalidad* y *la posición social*. A fin de cuenta —pese a su refinamiento y educación—, «el burgués mexicano tiene la misma susceptibilidad patriótica del hombre del pueblo y los mismos prejuicios que este acerca del carácter nacional» (Ramos, [1934] 2001: 62).

El burgués mexicano suele *disimular* muy bien su «sentimiento de inferioridad» en comparación con los antes mencionados, lo que crea un complejo mayor a su autodesvalorización más difícil de desenredar. La autoimagen proyectada de gran confianza, seguridad y poderío ante los demás es la reacción a un fenómeno psicodinámico de pulsión permanente y profunda. Para el burgués mexicano es básico ser socialmente aceptado, para de esa manera paliar su falta de seguridad en sí mismo, su autoengaño inconsciente:

> Tiene una susceptibilidad extraordinaria a la crítica, y la mantienen a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo hasta el aniquilamiento. Practica la maledicencia con una crueldad de antropófago. El culto del ego es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas. Cada individuo vive encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque, es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista. (Ramos, [1934] 2001: 65)

Las premisas mayores de Ramos ya van dibujando lo que denomina *cultura criolla*, para insistir en lo esbozado de la mexicanidad: que el lastre de la historia, aunado a la mentalidad dominante, sin desconocer lo ambiental, traspasa la mera voluntad individual de cambiar sustantivamente el porvenir. Desconocer esta realidad no contribuye

a la posibilidad de un destino distinto; lo demás es sembrar en una realidad diferente un árbol de otros climas, sería, metafóricamente, «plantas de invernadero». Ramos habla de artificio, de impostura, y por último de fracaso, como el europeísmo adoptado muy propio de la clase media mexicana, grupo social «eje de la historia nacional», «sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría».

De tal forma, expone Ramos, en México hay una cultura criolla que se expresa muchas veces en individualidades señeras que no llegan a impactar a las grandes mayorías en la propagación «de las altas culturas». Son voces excepcionales, en todo el sentido de la palabra. De igual manera, en este universo cultural criollo, la religiosidad tiene un peso casi determinante. La acción conquistadora y evangelizadora moldeó significativamente al mexicano, como quedó testimoniado desde la arquitectura hasta su modo de ser. Un largo expediente que arrancó desde la Colonia hasta finales del siglo XIX devela cómo la Iglesia, cual institución monopolizadora de la labor educativa, dejó una impronta innegable en México, esto sin obviar que entre los impulsores de la Independencia misma se encontraban hombres con sotanas.

Ya bien entrado el decimonono esta situación iba a cambiar debido a la Reforma[55], con leyes doctrinariamente laicas que, pese a su rabioso anticlericalismo, mantuvieron —con cierta fachada racionalista— un fermento profusamente religioso. Y de esta realidad no escapó el constructivo impulso dado por Gabino Barreda[56] en el siglo XIX, impulso que no pudo socavar la religiosidad mexicana «reprimida en el inconsciente», acota Ramos. Una vez imposibilitado de erosionar un sentido metafísico y profundo de la vida, «a falta de religión, las clases ilustradas endiosan

a la ciencia». Esto sin negar el aporte obtenido por esta labor secular opuesta a la herencia escolástica.

Vista la problemática en conjunto, ¿qué queda para dar respuesta a una mexicanidad extraviada? Ramos responde:

> Mientras no se defina su modo de ser, sus deseos, sus capacidades, su vocación histórica, cualquier empresa de renovación en sentido nacionalista será una obra ciega destinada al fracaso. La falta de noción clara sobre el ser mexicano ha originado dos partidos que disputan con pasión acerca de las normas que deben adoptarse para la cultura en México: el de los «nacionalistas» y el de los «europeizantes». Nosotros hemos llegados a conclusiones que se apartan por igual de las dos maneras de considerar la cuestión. Se equivocan los nacionalistas oponiéndose a la participación de México en la cultura universal, y, por lo tanto, tratando de aislarlo del resto del mundo […]. De otro lado, se equivocan los europeizantes, porque no ven la cultura europea desde México, sino que ven a México desde Europa. Son hombres que abandonan idealmente la vida que los rodea, y dejan de ser mexicanos. No existe en su espíritu el elemento nativo que al sufrir la acción de la cultura europea injerte en el tronco de esta rama nueva, que llegue a ser más tarde una unidad independiente de cultura. (Ramos, [1934] 2001: 86-87)

Denuncia Ramos, del mismo modo, cómo ese ciclo cultural europeo iba siendo desplazado por la irrupción estadounidense, con su carga mecanicista, materialista y utilitarista, ariélicamente[57] hablando. Es aquí donde dice ser necesaria, más que nunca, una «introspección nacional», hacer valer la educación como «disciplina moral» y saber científico a la vez, educación concebida como una empresa auténticamente humanista consustanciada con *un nosotros mexicanos*, o sea, con «un esfuerzo de la vida misma».

Este era parte del lamento cardinal de Samuel Ramos: era hora de que México se conociera, sin ambages, para avanzar, sin paliativos, sin autoengaños, en la búsqueda disciplinada de «un auténtico pensamiento nacional».

III
SIN MÁSCARAS

Estoy en donde estuve:
voy detrás del murmullo,
pasos dentro de mí, oídos con los ojos,
el murmullo es mental, yo soy mis pasos,
oigo las voces que yo pienso,
las voces que me piensan al pensarlas.
Soy la sombra que arrojan mis palabras.

OCTAVIO PAZ,
«Pasado en claro»

«YO SOY MIS PASOS»

En el pertinaz sondeo de la identidad mexicana es ineludible tropezarnos con su silueta, sinónimo de versatilidad y universalidad. Su impronta, como vector firme que atraviesa prácticamente todo el siglo XX mexicano —generando a lo largo, ancho y profundo un debate permanente desde la crítica literaria sincera y estimulante hasta la diatriba política y cultural mordaz y punzante—, dice mucho de su peso específico en el devenir histórico del país norteño. Si bien no fue un filósofo «químicamente puro» —como Caso, Ramos, Uranga y Zea—, sus aportes, para el pensamiento latinoamericano en general y el mexicano en específico, lo resaltan como uno de los intelectuales de habla hispana por excelencia de la pasada centuria. Es Octavio Paz (1914-1998), un polémico preguntador sobre la historia, el pensar, el sentir, el tránsito existencial.

Paz supo atender a sus autointerrogaciones desde un horizonte prohijado por la confluencia de preocupaciones y experiencias humanas propias, respaldadas por pensadores y filósofos que desplegaron una labor muy activa en su ambiente cultural, tanto nacional como internacionalmente. Mencionamos intelectuales contemporáneos y lejanos del poeta despierto y agudo, escudriñador de todo lo que estaba pasando a su alrededor. De allí que no nos asombre su conceptualización del «hombre» —así, en singular, en alusión al género humano, expresión muy gálica, por cierto— concebido como una especie de artesano de su devenir. El hombre paridor de mundos, de realidades, de «escombros». Por esa condición humana libérrima se deduce que la historia en Paz fue vista como un repertorio de posibilidades de hacer y de autogestarnos, como un obrar responsable y siempre contradictorio; un obrar hecho de lenguaje, de signos, de palabras, de pensamientos, soportes primarios de nuestra ultimidad, del origen mismo de nuestro ser.

De tal forma que Paz no renunció a la idea de que el hombre se autoinventa, como un ser multifactorial, multidimensional que no puede ser abordado desde un solo mirador, acotado a una rendija ideológica o partidista. Paz, reiteradamente, confesó ser enemigo de los totalitarismos de cualquier signo y ser adepto de la Revolución; entendiendo, como nos alecciona la historia, que sin democracia el avance económico o el desarrollo tecnológico es vacuo y peligroso.

Alumbrado en la Ciudad de México, este poeta, ensayista y diplomático es de insoslayable importancia, como una de las voces pioneras en la elaboración de una radiografía densa de la mexicanidad, un pueblo ayuno en el

esclarecimiento de sus fundamentos identitarios que den con su liberación física y espiritual.

Su biografía registra que sus progenitores fueron Josefina Lozano y Octavio Paz Solórzano. Fue vástago de un padre que estuvo consustanciado con las demandas populares que entrañó la Revolución mexicana arrancada en 1910. También, por parte de su abuelo paterno, tuvo el párvulo Octavio una vena literaria, debido a que Irineo Paz fue un intelectual y novelista.

En plena adolescencia, Paz dio a conocer sus poemas iniciales en la revista *Barandal* (1931). Casi una década más tarde lo encontraremos al frente de la revista *Taller* (1939) y, a menos de un lustro, dirigiendo *El Hijo Pródigo* (1943).

Ya como muestra de sus tempranos quebrantos por transformar la realidad social de su hora, en víspera de sus veintitrés años, se trasladó a Yucatán con el propósito de materializar una escuela para los hijos de los trabajadores.

Un hito en su itinerario vital fue su viaje a España, donde Paz entró en comunicación con lo más granado de la intelectualidad republicana y, sobre todo, con uno de los afamados portavoces de la causa española: Pablo Neruda, vínculo que le sirvió de impronta, indiscutiblemente, en su poesía. Con esta participación en el Congreso de Escritores Antifascistas, también Paz entabló relación con Rafael Alberti, Nicolás Guillén y Ernest Hemingway.

Es bueno apuntar que, en los inicios de su trayecto intelectual, Paz fue un duro crítico del positivismo en boga. Su despertar literario fue prematuro, concibiendo primeramente el arte como una militancia. En este sentido, la guerra civil española lo definió como un espíritu amante de

las nobles causas, lamento y llamado que dejó estampado en su libro *Raíz del hombre* y en su emblemático poema «¡No pasarán!»: «No pasarán. / ¡Cómo llena ese grito todo el aire y lo vuelve una eléctrica muralla! / Detened el terror y las mazmorras / para que crezca, joven, en España / la vida verdadera / la sangre jubilosa / la ternura feroz del mundo libre. / ¡Detened a la muerte, camaradas!»[58].

Paz abandonó prontamente esta forma de cultivar su poética vinculada a alguna consigna política. Su apuesta posterior sería por una voz de profuso acento erótico, sensual e intimista; también una voz más existencialista, surrealista y esotérica hallaremos —en distintos momentos y con variados matices— en su prolongada producción literaria.

Paz estudió en la Escuela Nacional Preparatoria en San Ildefonso y más tarde se formó en la Facultad de Derecho y Filosofía de la Universidad Autónoma de México. Las enseñanzas de Carlos Pellicer, Jorge Cuesta, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, José Gorostiza, entre otros, lo marcaron para siempre.

En 1944, Paz fue acreedor de una beca Guggenheim, hecho por el cual permanecería un año en los Estados Unidos de América. Sucesivamente, en 1945, arrancaría una prolongada profesión como agente del Servicio Exterior mexicano en Francia, India y Japón, todo en la administración priista[59]. Es de referir que Paz dimitió al puesto de embajador de México en India, en reprobación por la masacre de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968[60].

Paz, además de gran poeta, fue un maestro del ensayo[61].

Por medio de este género destaca las paradojas de la historia —*v. gr.*, en *El laberinto de la soledad*, *Posdata*, tercera parte

> de *Corriente alterna*, *El ogro filantrópico*—. En su prosa hay dos constantes: a) una fascinación por las máscaras y las defensas psíquicas, probable influencia de Freud; y más tarde b) una sostenida reflexión sobre los poderes y fallas del Estado moderno, en el que se percibe la huella del pensamiento de Marx. (Earle, 1998: 3668-3669)

Para dilucidar su complejísimo pensamiento y poder atisbar, en parte, sus cauces formativos, bien vale la pena hacer alusión a autores que fueron determinantes en su punto de vista amplio, mutable, extenso y enrevesado, muchas veces, inclusive, paradójico. Uno de sus contertulios permanentes, revisado con un afán de dialogicidad fuerte y sostenido en el tiempo, fue Friedrich Nietzsche, autor —como asevera Weinberg (2006)— capital en Paz, quien buscó «desenmascarar zonas de sentido ocultas por una cierta visión hegemónica de la historia y se preocupará por el enmascaramiento del ser por el parecer».

Pero dicha aproximación, señala la ensayista argentino-mexicana, la hizo Paz a tono con las corrientes predominantes de su contexto, desde sus albores con lecturas de José Ortega y Gasset, partiendo desde la perspectiva fenomenológica[62], y siempre manteniendo una conjunción armónica entre la seriedad de lo dicho y la inaplazable belleza expresiva. Y en su estilo se presencia magistralmente este *leitmotiv*, explicitado en las contradicciones constantes, en los opuestos que a veces se reconcilian:

> Esto se evidencia claramente en *El laberinto de la soledad*, donde incorpora además, por ejemplo, el tema de la máscara, que lo enlaza, como se acaba de decir, con sus lecturas del surrealismo etnográfico francés. La razón, los condicionamientos sociales de un proyecto liberal y positivista mal

> incorporado por una sociedad en plena ebullición, han ejercido un fuerte control social sobre una comunidad que todavía no se encuentra a sí misma. La tensión entre soledad y comunión, entre el hombre solo y el desgarramiento del origen, conformará esta matriz inicial, y coincidirá con los estudios de la fiesta y el ritual como reincorporación del hombre al mundo de sentido. A esta matriz inicial del pensamiento de Paz habrán de incorporarse progresivamente nuevos descubrimientos, nuevas indagaciones, que mucho tienen que ver con su lectura del estructuralismo y de Lévi-Strauss, que lo acerca al problema de la relación entre naturaleza y cultura, y su progresivo descubrimiento de cuestiones relativas a la filosofía del lenguaje y a la reflexión sobre el imaginario y las instituciones, en la línea de Castoriadis. (Weinberg, 2006: s/p)

En su extenso tránsito, el pensamiento político[63] de Paz pasó de comulgar, en su juventud, con ideas socialistas y hasta anarquistas hacia posturas más cercanas al liberalismo, ya a mediados y a finales de su interesante y polémica existencia[64].

Paz fue merecedor de muchísimos reconocimientos[65], destacándose el Premio Cervantes en el año de 1981 y el Premio Nobel de Literatura en 1990[66].

Ese era el oceánico Octavio Paz, siempre inconforme, un acostumbrado fustigador de la oquedad existencial, de la separatidad del ser humano con su entorno, y que él, como especie de relojero de la palabra asertiva y de un sentir particular, se prestó para intervenir en el reencuentro y la rehabilitación de un orden que una vez fuera más tolerable, menos tormentoso. Y esa especie de angustia mayor la formularía para tratar de decodificar la realidad mexicana, una cultura atravesada por traumas solapados y evidentes.

¿La menesterosa exploración del ser se puede hacer desde un visor extrínseco, desde lo lejano, para dar con la especificidad tan esperada? ¿Cuál es la base de la soledad que caracteriza al mexicano en la mirada de Octavio Paz? ¿Qué significan para Paz el lenguaje, la imagen de la mujer y la muerte? ¿Dónde reside el carácter festivo del mexicano? ¿Una especie de expiación? Estas y otras preguntas responde Paz en su ensayo *El laberinto de la soledad* (1950)[67].

Nos exhorta el escritor, desde el primer momento, a sopesar la trascendencia de la conciencia, a ese *darse cuenta*, de la cual, desde la más tierna edad, nos substraemos ante lo desconocido. El ensayista se refiere a lo inefable de ser, a su peculiaridad, que nos sorprende y que, a cada instante, hasta inconscientemente, interpelamos. Así como en la adolescencia nos «asombramos» ante el ser, nos dice, *mutatis mutandis*, ocurre con los pueblos «en trance». En tal sentido, *despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad*, *momento de reposo reflexivo antes de entregarnos al hacer.*

Paz acusa en el mexicano una conciencia limitada de su historia y de su cultura, salvo honrosas excepciones, en una élite pensante que desde hace años se ha dado a la faena de pensar y definir lo propio[68]. A esta aseveración tan polémica agrega una nota autobiográfica, afirma que el contestar esta acuciante cuestión ha sido producto de una suerte de autodescubrimiento mientras que vivía en los Estados Unidos de América, específicamente en Los Ángeles, ciudad poblada por más de un millón de sus

paisanos[69]. Encontró en el país vecino manifestaciones contrastantes de un mexicano fastuoso y descuidado cohabitando con un estadounidense «preciso y eficaz».

Paz halla así una discordancia interesante entre gente aparentemente conforme, optimista, segura y confiada, con disposición reformista, desafecta a lo irracional, con los mexicanos, más pesimistas, con cierto grado de fatalismo y una manera distinta de ver la realidad. Si para los estadounidenses hay toda una repulsión a la idea de la muerte, por ejemplo, en el mexicano la convivencia con la idea del fin es tan familiar que es parte de su cotidianidad, subraya. Entiende el poeta que dicho culto a la muerte, en el mexicano, se trueca en una celebración de vida, y que además *el gusto por la autodestrucción no se deriva nada más de tendencias masoquistas*, *sino también de una cierta religiosidad*.

El autor arguye que dichas diferencias se explican, en gran medida, en las cosmovisiones de hondas raigambres históricas, reduciendo a la máxima expresión: los estadounidenses creen en el perfeccionamiento del mundo, mientras que los mexicanos creen en su redención por el pecado y la muerte, en última instancia, el sustrato de su ser y existir[70].

A partir de este juego comparativo, y partiendo de su extrañamiento estadounidense, Paz hace un ejercicio de identificación de la mexicanidad, tomando un modelo de modales esquivos, disimulados e intranquilos, resumido en el cognomento de «pachucos»[71], que inmediatamente pasa a definir:

> Como es sabido, los «pachucos» son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del sur y que se singularizan tanto por su vestimenta como por

> su conducta y su lenguaje. Rebeldes instintivos, contra ellos se ha cebado más de una vez el racismo norteamericano. Pero los «pachucos» no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los otros que los rodean. El «pachuco» no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida norteamericana. Todo en él es impulso que se niega a sí mismo, nudo de contradicciones, enigma. Y el primer enigma es su nombre mismo: «pachuco», vocablo de incierta filiación, que dice nada y dice todo. ¡Extraña palabra, que no tiene significado preciso o que, más exactamente, está cargada, como todas las creaciones populares, de una pluralidad de significados! Queramos o no, estos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano. (Paz, [1950] 1999: 16)

Retrata Paz en el pachuco a un sujeto incapacitado de equipararse con una sociedad que los reniega, de la cual tiene una especie de amor-odio, limitado en una comunidad en la que él mismo suele enfatizar sus propias diferencias —mediante un *dandismo grotesco y una conducta anárquica*—, diferencias que, más que una posible protesta social ante el estadounidense, terminan siendo un repertorio muy personal, con el propósito de llamar la atención en un ambiente tenido como hostil.

Este personaje, desprovisto de traza cultural mexicana, no quiere mirar atrás ni ser asimilado fácilmente por *el otro*, sino que vive al diario, de allí que su atavío —siempre exagerado— sirva de antifaz para escudar un modo de ser a la deriva y circunstancial. *Toda una voluntad de no ser*, sentencia Paz[72].

Como espécimen de una *sociedad abierta*, el pachuco no se suscribe a rito, secta o agrupación. Solo el grito de la moda parece robar su curiosidad. El pachuco hace gala de un gran sentido agresivo, a primera vista, expresión de una personalidad desadaptada, muy ambigua, que se expone al peligro, con una imagen mítica y temerosa, a la vez que autodespreciativa, afirmándose *en un instante como soledad y reto.*

Pero ¿por qué insiste Paz en esta descripción del modelo de la mexicanidad develándola desde afuera? Para, desde una especie de movimientos de espejos, dar con los grandes rasgos de una personalidad que, puesta en la dinámica cultural extraña, puede arrojar pistas para la proyección de una contemplación introspectiva. En este sentido, Paz encuentra que el meollo del mexicano sea su soledad:

> La existencia de un sentimiento de real o supuesta inferioridad frente al mundo podría explicar, parcialmente al menos, la reserva con que el mexicano se presenta ante los demás y la violencia inesperada con que las fuerzas reprimidas rompen esa máscara impasible. Pero más vasta y profunda que el sentimiento de inferioridad, yace la soledad. Es imposible identificar ambas actitudes: sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión —como a veces lo es el de inferioridad— sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos. (Paz, [1950] 1999: 22)

Con esta aserción, Paz rebate y complementa la visión de Samuel Ramos[73] sobre el extravío identitario varias veces aludido: no es solo un sentimiento de inferioridad lo que subyace en el mexicano, inferioridad más ficticia que real, sino una soledad mayor, cósmica si se quiere,

es decir, una soledad constitutivamente disímil: ancestral, real, compleja, retumbantemente existencial y consustanciada con el devenir histórico. Oquedad, exhorta, de quien ha sido sacado de cuajo de sus raíces, de su vientre; sabiendo que *es posible que lo que llamamos pecado no sea sino la expresión mítica de la conciencia de nosotros mismos, de nuestra soledad*.

Ahora bien, son muchos los factores que justifican dicha soledad, fenómeno que alcanza a todos sin distingos, con la impostación y el enmascaramiento tan característicos del mexicano. El lenguaje, la fiesta, la muerte y la manera, inclusive, de ver a la mujer fungen como claves en Paz para dar con los tensores intangibles de la espiritualidad de dicho gentilicio. Veamos. El primero de estos elementos es el lenguaje. Pongamos por caso la expresión «rajarse»:

> El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la «hombría» consiste en no «rajarse» nunca. Los que se «abren» son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, «agacharse», pero no «rajarse», esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El «rajado» es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su «rajada», herida que jamás cicatriza. (Paz, [1950] 1999: 32-33).

De tal modo que, muchas veces, las «malas palabras» sintetizan dramáticamente la profunda manera que tiene el mexicano de ver el mundo, como es el caso de las voces

«chingar», «chingada», cognomentos polivalentes asociados a lo que se «abre o rompe», coligado a la madre mitificada, indeterminada, víctima del macho victorioso:

> Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero este, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados. (Paz, [1950] 1999: 94)[74]

Y aquí está en parte el *quid* del asunto que nos quiere hacer ver Paz: si la Conquista para el indígena es la conclusión de un ciclo cósmico ante el vencimiento de los hombres (dioses) y la traición de la madre ultrajada, entonces el mexicano se volcaría a la búsqueda de otra deidad femenina purificada: ahora abrazará a la Guadalupe —madre protectora, mediadora— para llenar un vacío del pasado oprobioso: *por contraposición a Guadalupe*, *que es la Madre virgen*, *la Chingada es la Madre violada*.

De tal manera que de las mujeres como seres «enigmáticos e inferiores», el mexicano valora su recato, su pasividad como reflejo de la demanda masculina, es decir, como *un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza*, asevera Paz.

De allí que, en grado sumo, la razón de la autonegación del mexicano y la base de su desarraigo provenga de su desprecio a la idea de ser indio, abominando, dialécticamente, la noción de ser también español. Puntualiza Paz que fue en la Reforma cuando se dio dicha «ruptura con la Madre», especie de matricidio, instante en el que la psicología colectiva sintió en carne propia la orfandad mexicana tan distintiva.

En la pluma de Paz, demás elementos característicos del comportamiento del mexicano entran en escena, para darnos un tapiz más vívido de la identidad que pretende reconstruir. Dice Paz que el hermetismo del mexicano es proverbial, aderezado con sentimientos y actitudes de recelo, de desconfianza, hostilidad, defensa, estoicismo, resignación y simulacro, con una concepción del mundo donde la vida es lucha, en un universo muy tradicional apegado a simulaciones, ceremonias y fórmulas.

Especial interés cobra en Paz ver cómo el mexicano concibe la fiesta y la muerte, para profundizar más en su plexo cultural y sus pliegos identitarios.

Así, para Paz, el mexicano es amante de las fiestas —religiosas o seglares, históricas o eclesiásticas— como un pueblo ritualista, finalmente. En este sentido, se debe ver alegóricamente el comportamiento colectivo cada 15 de septiembre o el mismísimo 12 de diciembre, días de la Independencia y de la Guadalupe, respectivamente, por ejemplo, fechas en las cuales, con la algarabía general, hay una apertura de un ser ensimismado, silencioso y apático, que rompe el puente que divide el pasado con el futuro. La festividad se convierte en un espacio en el cual el mexicano *descarga su alma*. De tal forma que la fiesta,

más allá de la ofrenda, es un *estallido*, una *desgarradura*, es una ocasión para dar rienda suelta a lo constreñido, a lo apresado, o sea, es un instante cósmico para contravenir el orden, en suma: es toda una *revuelta*.

Por otro lado, está el fenómeno de la muerte luminosa para la vida misma: *dime cómo mueres y te diré quién eres*. Apunta Paz que para los mexicanos del pretérito, la vida —como un plan ya esbozado de antemano divinamente— se concebía como un camino colectivo que seguía en la muerte. No existía para el humano el libre arbitrio. Con la llegada de la cruz, portada por el invasor hispano, la salvación se hizo una empresa personal en la cual sí había cierre de un orden y el comienzo de otro. Sin embargo, ambas visiones —la del indígena y la del español— estaban finalmente mediatizadas, predeterminadas, respectando las particularidades de cada caso.

En la modernidad, en cambio, como *en un mundo de hechos*, *la muerte es un hecho más*, por ende, no parece existir. Una excepción, a decir de Paz, se debe hacer aquí: la muerte en el mexicano es una parte muy seductora de su cotidianidad, es su espejo que «no engendra como la de aztecas y cristianos», y que a su vez le impide trascender su aludida soledad[75].

CON NOSOTROS MISMOS

México entraña una gran complejidad. La diversidad es su rasgo más característico y el fermento religioso —de los indígenas, primero, y luego de los hispanos— es muy definitorio.

Si bien fue la comunión con los dioses parte del soporte civilizatorio del universo azteca, explica Octavio Paz, en su ensayo *El laberinto de la soledad* (1950), su caída en gran medida manifiesta su sentimiento de orfandad. Sintieron los indígenas que los *dioses los abandonaron*, de allí que la llegada de los invasores hispanos fuera entendida por el mismo Moctezuma como el finiquito de una «era cósmica». No obstante, esa «huida de los dioses y muertes de los jefes» serían llenados por la nueva religión impuesta. De tal modo que la contradicción parece ser el sino de ese momento de la historia mexicana: ambivalencia del mundo indígena que se cruza con las contradicciones propias de la Conquista, en su doble condición, como acción individual y como acontecimiento nacional; Conquista que también es abigarramiento de expresiones medievales con impulsos modernos y renacentistas, siempre en tensión. Sin embargo, el criterio de unidad del imperio español se impondría de manera violenta, finalmente[76].

También aquí comenzaba, según Paz, una superposición dominante en el mexicano: la coexistencia de la fe católica amalgamada con la religiosidad indígena, conectada a una visión sacra y salvacionista prevalecientes. Por supuesto, en la edificación del México colonial serían los criollos quienes mejor encarnarían «la dualidad» aludida.

La Independencia, continúa Paz, ofrecía la misma ambigüedad apuntada, por un lado, la «disgregación del cuerpo muerto del Imperio» y, por el otro, el «nacimiento de una pluralidad de nuevos Estados»; ensayos políticos que, si bien se cimentaron un proyecto distinto al hispano, se vieron imposibilitados de crear una «sociedad moderna», privando más la implementación de reformas sociales que el rompimiento con el nexo colonial propiamente dicho[77].

Posteriormente, a una Independencia irresoluta vendría un sinnúmero de alianzas, luchas intestinas, enfrentamientos de liberales contra conservadores, de republicanos contra monarquistas, en un ambiente confuso y anárquico, bien aprovechado por el vecino expansionista que se hacía con más de la mitad de su territorio. En este marco se sancionaba la Constitución liberal de 1857 y se derrotaba a Maximiliano, segundo emperador de México. Fue la Reforma quien vino a desmontar «las asociaciones religiosas y la propiedad comunal indígena», bajo el apotegma de la igualdad ante la ley. De allí que «México nace en la época de la Reforma», y «la nación mexicana es proyecto de una minoría que impone su esquema al resto de la población, en contra de otra minoría activamente tradicional» (Paz, [1950] 1999: 139)[78].

Paz habla de un grupo ductor que no llegó a conformar una burguesía, sino más bien especie de «casta latifundista» de carácter semicolonial, siendo el porfiriato la concreción de ese poder antipopular, selectivo y extranjerizante, o sea, un régimen que, sin negar los adelantos «modernos» reproduciría el poder de una élite que no pariría un orden nuevo, que, con la filosofía de soporte positivista y cientificista de fondo, no alcanzaría una verdadera ruptura. Fue con la llegada de la Revolución de 1910 que emergió de la historia mexicana la auténtica «revelación de su ser»:

> Si se contempla la Revolución mexicana desde las ideas esbozadas en este ensayo, se advierte que consiste en un movimiento tendente a reconquistar nuestro pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente. Y esta voluntad de regreso, fruto de la soledad y de la desesperación, es una de las fases de esa dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que

> parece presidir toda nuestra vida histórica. Gracias a la Revolución el mexicano quiere reconciliarse con su Historia y con su origen. De ahí que nuestro movimiento tenga un carácter al mismo tiempo desesperado y redentor. Si estas palabras, gastadas por tantos labios, guardan aún algún significado para nosotros, quieren decir que el pueblo se rehúsa a toda ayuda exterior, a todo esquema propuesto desde afuera y sin relación profunda con su ser, y se vuelve sobre sí mismo. La desesperación, el rehusarse a ser salvado por un proyecto ajeno a su historia, es un movimiento del ser que se desprende de todo consuelo y se adentra en su propia intimidad: está solo. Y en ese mismo instante, esa soledad se resuelve en tentativa de comunión. Nuevamente desesperación y soledad, redención y comunión, son términos equivalentes. (Paz, [1950] 1999: 160)

Reitera Paz que, en el devenir el pueblo mexicano, la Revolución puede equiparase como una mirada introspectiva, como esa especie de autoexamen de sinceración para dar con el secreto íntimo que halle su auténtica forma expresiva.

¿Se puede decir entonces que la Revolución mexicana fue una especie de disparador para el autoconocimiento y el retorno de las raíces? Efectivamente, dice Paz, para luego agregar que la Revolución mexicana terminó siendo un compromiso incompleto, un proyecto frustrado que la intelectualidad del país no pudo resolver por «la insuficiencia de la tradición y la exigencia de la universalidad».

Fue, entonces, la Revolución mexicana lo más cercano a la búsqueda anhelada, imperativo que se malogró prontamente, cuando este «renacer» de la mexicanidad se institucionalizó como gobierno, régimen que, sin restarle algunos adelantos importantes de la mano de «inteligencia» doméstica, concluyó volviendo a lo aparente, a la soledad de la que una vez pudo alejarse.

En Paz encontramos la radicalidad de una mirada y la agilidad de palabra que no hace concesiones con teorías abstrusas y superficiales. En tal sentido, su dura crítica va direccionada a cierto relato histórico complaciente y a cierto psicologismo extranjerizante.

La dupla laberinto-máscara es fundamental para la intención del autor[79]. Sin caer en un determinismo social o en un historicismo apriorístico, Paz se aventura a decodificar un sujeto que no solo es, sino que está siendo, como el dialéctico río de Heráclito, un sujeto perteneciente a una comunidad ligada a una soledad ancestral:

> El mexicano se esconde bajo muchas máscaras, que luego arroja un día de fiesta o de duelo, del mismo modo que la nación ha desgarrado todas las formas que la asfixiaban. Pero no hemos encontrado aún esa que reconcilie nuestra libertad con el orden, la palabra con el acto y ambos con una evidencia que ya no será sobrenatural, sino humana: la de nuestros semejantes. En esa búsqueda hemos retrocedido una y otra vez, para luego avanzar con más decisión hacia adelante. Y ahora, de pronto, hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues 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. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del «ninguneo»: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también

> la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres. (Paz, [1950] 1999: 209-210)

Abreviando: Octavio Paz atisbaba con un ejercicio autocomprensivo que develaba la mexicanidad no desde la lente esencialista, sino desde una óptica poliédrica y transdisciplinaria, en la que las representaciones sociales y el imaginario cultural[80] son las columnas de un discurso heteróclito e irreverente, que acusaba una realidad casi metafísica y que no por ello posiblemente superable: el encuentro del mexicano consigo mismo, con su «soledad abierta».

De allí que coincidamos con Weinberg (2020: 237) sobre la a originalidad de *El laberinto de la soledad* (1950) por «la revelación de la propia existencia» mexicana, por la emergencia de una conciencia cuestionadora «con un movimiento espiralado y asuntivo, para abrirse cada vez más, en un doble surtidor de imágenes-concepto que conduce hacia la historia y el sentido».

IV
LA MIRADA TRANSFORMADORA

> «Pero el filósofo encuéntrase en la obligación de radicalizar ese atractivo, de enlazarlo con sus interrogantes ontológicas más fundamentales. La inquietud no es de índole psicológica, de cariz "mental" o "subjetivo". Toda interpretación en este sentido se quedará irremediablemente en el umbral. El ser atisba desde lo hondo y su peculiarísima fascinación es la única que puede hacer cabal justicia ese inquietante enigma que plantea el mexicano. No es que nuestra filosofía se haya hecho mexicana, sino, por el contrario, es lo mexicano lo que ha "cuajado" decididamente en una dimensión filosófica».
>
> EMILIO URANGA

EL PRIMERO ENTRE LOS IGUALES

Incursionar en las agitadas aguas de la filosofía es misión hercúlea. La definición de un quehacer racional que trate de develar lo invisible —el ser que subyace en las cosas— conlleva una responsabilidad que invita a un intento que eche mano a las vivencias auténticas y a una profundización del campo propiamente disciplinar. Esto explica, en parte, la impronta de Emilio Uranga (1921-1988), quien entendió la empresa de pensar como un oficio de descubrir la mexicanidad en el ambiente político e intelectual

de la primera mitad del siglo XX. Se inscribía, así, en la ruta de sus iguales: en la necesidad de aportar a la diatriba por la emergencia de una especie de ser nacional[81].

La biografía de Emilio Uranga da testimonio de que cursó sus estudios básicos en la institución Hermanos de la Escuelas Cristianas. Ya a los veinte años ingresa a la Universidad Nacional Autónoma de México con la intención de cursar la carrera de Medicina, determinación de la que se alejaría tres años más tarde, al tomar el firme propósito de estudiar Filosofía.

Como un alumno muy destacado, Uranga coronaría sus estudios en 1946, haciendo vida inmediatamente como catedrático de su misma Alma Mater, en la cual José Gaos fue pieza imprescindible, influyendo resueltamente en el joven que daba sus primeros pasos[82].

Es tarea imposible ocuparse de la huella de Emilio Uranga sin hacer una breve alusión al grupo Hiperión[83], un colectivo de importancia superlativa en el pensamiento mexicano de mediados de la centuria pasada.

Hiperión fue un conglomerado de docentes y alumnos pertenecientes a la Universidad Nacional Autónoma de México. Destacaron nombres que, más temprano que tarde, darían de qué hablar en el universo cultural del país norteño: Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. Incluyendo, por supuesto, al mismísimo Emilio Uranga. Como nota distintiva tenemos que Leopoldo Zea —con más edad que cualquiera de los integrantes del conjunto y de reconocida trayectoria para el momento— se sumaría al grupo, liderándolo automáticamente.

Entre 1948 y 1952 fue el quinquenio, muy optimista, por cierto, de los hiperiones. La fuerte inquietud por las corrientes filosóficas en boga sería muy provechosa para el grupo, dejando como saldo respuestas que las noveles plumas darían sobre la problemática de la mexicanidad.

Los hiperiones se empeñaron —mediante una *doctrina autóctona*— en desmontar la imagen negativa, acomplejada y derrotista del México profundo.

El grupo Hiperión era tributario fundamentalmente de la fenomenología alemana de Edmund Husserl y Martin Heidegger y del existencialismo sartreano que inundaron el mundo académico mexicano, producto de la oleada de intelectuales aventados de la guerra civil española, como fue la figura ejemplar de Eduardo Nicol y del varias veces mencionado José Gaos.

La revista *Filosofía y Letras* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, *Cuadernos Americanos*, la *Revista Mexicana de Cultura*, una compilación de libros, etcétera, fueron algunos de los mecanismos usados por los hiperiones para socializar sus punzantes discusiones. De la misma manera, el aprovechamiento de la radio, las conferencias permanentes, la organización de congresos y la creación del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas, justificarían, parcialmente, la proyección del grupo en la escena política y cultural de su hora.

Se puede afirmar que la filosofía de lo mexicano del grupo Hiperión fue uno de los aportes continentales más notables del sopesarnos con una mirada propia, atendiendo a la coyuntura clave en la que se encontraba el país norteño, después de la convulsión revolucionaria

y en el contexto posbélico que caracterizaba al mundo[84]. De tal modo que el esfuerzo del grupo Hiperión no se debe separar de la escena externa y de la compleja transición de dos Méxicos, uno de acento agrario y casi feudal que se conjugaba —como manifestación de signos contrarios— con un pujante país encuadrado en una modernización indetenible[85].

> Los hiperiones nos mostraron con su ejemplo que una filosofía no existe aislada de su circunstancia, sino que es producto de ella. Además, no deja de resultar asimismo cierto que las producciones filosóficas deben algunos de sus rasgos más profundos a las culturas, en sentido amplio, en las que en última instancia hunden sus raíces. El grupo Hiperión nos enseña, coincidiendo con Guillermo Hurtado, que la filosofía mexicana puede y debe ser profesional, sistemática y cosmopolita, y a la vez, autónoma, comprometida y liberadora. Aunque no hayan logrado sus objetivos, los hiperiones consiguieron estimularnos para seguir trastocando las preocupaciones en torno a la filosofía mexicana. Sus problemas siempre están abiertos de acuerdo a como se le incorpore dentro del proceso infinito de conocimiento. Aún nadie ha llegado a una conclusión determinante sobre la búsqueda de la identidad. Siempre se trata de lograr comprender, cada vez más, el sentido que le damos a la identidad dentro de un contexto universal. (Cruz Rosales, 2008: 106)

La pregunta que suelen hacerse los especialistas es por qué se dio la separación del grupo Hiperión, y las contestaciones han sido múltiples. Suele mencionarse, inclusive por algunos de sus representantes más conspicuos, la presencia de intereses políticos en varios de sus miembros. Igualmente, se subraya el cultivo, con más ahínco, de hacer carreras académicas y hasta diplomáticas de sus

integrantes, sin estancarse en la porfía doméstica. Como causa de mayor peso, hasta se esgrime que el motivo de tal desintegración fue por la ausencia de conciencia de la burguesía emergente, que debió promover con más fuerza un debate nacional sobre la mexicanidad, situación que, sumada a la falta de una madurez filosófica propia, conspiraría contra esta valiosa iniciativa.

Luego de doctorase en Filosofía en México, Uranga viajó a profundizar sus conocimientos a Alemania (en casas de estudios de Friburgo, Colonia y Hamburgo), así como también en la Sorbona. Fue en esta rica y productiva permanencia en Europa que Uranga entraría en contacto con humanistas de relevancia mundial, como Eugen Fink, Albert Camus, Martin Heidegger, György Lukács, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre.

Fueron diversas las responsabilidades y cargos que afrontó Uranga en su vida académica, destacándose su membresía al Colegio de México y su participación en congresos internacionales de Filosofía en Cuba y Perú.

> Emilio Uranga no quería que la filosofía de lo mexicano fuera una filosofía academizada, que solo se encerrara en las aulas de la universidad o que solo quedaran sin leer las impresiones de los libros, era todo lo contario, la filosofía de lo mexicano debía ser inquieta, tomar los espacios públicos, ir a las calles de México, el objeto de estudio era ya un personaje concreto, de carne y hueso, un modelo que era emocional, que tenía un propio lenguaje con sus propias creencias, era el mexicano de la calle, el mexicano de arriba, abajo y el centro. La tarea de la fenomenología para Uranga tenía el comando de un estudio de una vida de conciencia mexicana. (Ochoa, 2021: 59)

Además de numerosas obras publicadas[86], ya acervo del pensamiento filosófico mexicano, Uranga fungió como traductor de importantes nombres en el Fondo de Cultura Económica[87].

En 1957 retornó de Europa —en la que estuvo seis años— a su lar nativo. Era prácticamente otro. Uranga marcaría distancia de toda pretensión de una filosofía mexicana, así como la de cumplir cualquier función en el claustro universitario. Sin embargo, se mantendría en el ejercicio reflexivo, mancomunando sus lazos con el partido del estatus, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), siendo inclusive consejero de gestiones públicas cada día más entredichas, como fueron las de los mandatarios Adolfo López Mateo (1958-1964) y Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), este último protagonista de la tristemente recordada masacre de Tlatelolco, del 2 de octubre de 1968. Asimismo, en los sexenios sucesivos, el de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) y de José López Portillo (1976-1982), Uranga desempeñaría la tarea de asesor en distintas dependencias públicas[88]. Ya su reputación estaba en picada.

De tal manera que en Emilio Uranga se resumía una contemplación de la realidad que no se conformaba con una inmaculada reflexión, sino que, sin rubor, se conceptualizaba como una meditación partidaria de la transformación profunda de la mexicanidad; una filosofía al servicio de la regeneración de un país que aceptase su situación última y que la asumiera con total libertad, desde la autovalorización y la autenticidad, una nación que escogiera su *destino de acuerdo a sus posibilidades y a las condiciones sociales y políticas.* ¡Que estuviera ganada sin complejos a revelar su verdadero ser!

Si se insiste en las falencias y descarríos de la mexicanidad, ¿solo se trata de hacer un examen puramente teórico sin repercusiones en la realidad social misma? ¿Se debe seguir el estudio desde la psicología o la antropología? ¿Se podría tantear otro prisma que detectando una incompletitud de lo mexicano se trueque, a la larga, en una fortaleza, al aceptar con autenticidad una manera de *estar en el mundo*?

Son algunas de las interrogantes que nos provoca Emilio Uranga, en su ensayo *Análisis del ser mexicano* (1952)[89], un pensador que, pese a lo abstruso de su filosofía, no renuncia a la aplicabilidad de la misma:

> Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser mexicano, *los que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales*, *sociales y religiosas con ese ser*. Y ello es lo que distingue la aplicación superficial de este tema de la honda y cordial; no podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis. El tema no salvará a nadie, sino que, por el contrario, una vez que nos hayamos metido en él, se nos impone la tarea de salvar a los demás. 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 y responsabilidad que no se satisface solo con alistarse a última hora, y con visible conveniencia, a lo que hoy goza, por el esfuerzo de los que a él se han consagrado, de justo renombre. (Uranga, 1952: 10-11)

De esta forma, Uranga comprende que el ejercicio de pensarnos con una actitud solipsista o como mera calistenia reflexiva desde una torre de marfil, como pueda suponerse, no es lo recomendable. El estudioso mexicano entiende la misión como un «compromiso» al que se está llamado para la construcción de un mejor país.

Por eso, en su cavilar, la búsqueda se hace generacional, un trabajo colosal y grupal que debe desmantelar generalizaciones perversas y tergiversaciones inicuas que han impedido a México adelantase al mundo contemporáneo.

Uranga hace un balance de la filosofía en su tierra natal para, de manera optimista, asegurar que el enfrentamiento al positivismo como mundividencia dominante había dado frutos[90]. De allí que sea perentorio una mirada propia, que sin amilanamiento escrute, sincere, avance:

> La doctrina más adecuada para enfocar la realidad mexicana, nos parece, por ende, que es la filosofía que los mexicanos mismos han formado en este medio siglo de su historia. Una filosofía surgida del estudio y atención a la realidad mexicana, que ha brotado del decidido encarase a los problemas del hombre mexicano, filosofía que tiene como máximos representantes a los ya citados Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea. Doctrinas que se aparten de esta línea corren el peligro de desadaptarse, de evadirse de la historia misma de México y de suscitar problemas artificiales que tienen su justificación en otros ambientes, pero no en el nuestro. Una filosofía que reniegue de la búsqueda de lo mexicano como su tema cardinal no pasará de ser, entre nosotros, y en el mejor de los casos, elegante flor de invernadero académico. (Uranga, 1952: 46)

Asimismo, Uranga valora el papel de la literatura en esta ingente obra de dar con la dimensión más íntima de

la mexicanidad, observa más provechoso la utilización de protagonistas mexicanos ficticios que las conclusiones de sesudos análisis psicológicos y sociológicos. Para afincar su aseveración cita el caso de los personajes, «el pelado» y «el decente», acuñados por Fernández de Lizardi[91]: «"Pelados" y "decentes" son categorías más inmediatas que las de "resentimiento" y "complejo de inferioridad" para acotar el ser mexicano, de ahí su gran valor y, en general, el valor inherente a toda investigación que se haga tomando como hilo conductor la "experiencia literaria"» (Uranga, 1952: 48).

Insiste Uranga en replantearse el estudio de lo mexicano en sentido contrario al que el pensamiento hegemónico lo había hecho hasta ahora, o sea, de lo general a lo particular, comenzar de lo concreto a lo abstracto: «por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general».

Critica acerbamente al eurocentrismo de su hora, aquel que equipara lo de ser hombre a ser europeo, como sinonimia de un sujeto que no se mira más allá de su condición cultural predominante:

> El europeo no se plantea la cuestión de su propio ser porque identifica, sin más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros, en cambio, tenemos que justificarnos. Se nos niega, como dato histórico que consta y se registra, inclusive la humanidad, el ser hombres y, a partir de esta situación de origen, tenemos que levantar nuestra reflexión. (Uranga, 1952: 50)

Si hay un solo modo de ser humano, que son los actores del Viejo Mundo, entonces estamos confinados en gastar todas nuestras fuerzas físicas, mentales y espirituales por ser Europa, algo que no somos, ni que ellos enteramente son al negar su propia accidentalidad[92].

Ante esta guisa de «totalitarismo ontológico» —permítasenos el término—, con sus implicaciones societales y culturales (volitivas, axiológicas), el mexicano está conminado a autovalorarse, autorreconocerse, realizar una transformación fundamental de su ser, para, en lo sucesivo y a todo riesgo, florecer.

También Uranga toma la poesía[93] para robustecer su interpretación de la mexicanidad: «personalmente hemos sostenido que la poesía de López Velarde[94], poesía ontológica por excelencia, presta inmejorable asidero para un *Ensayo de ontología del mexicano*. El concepto central de esta obra poética, la "zozobra", abre el camino o el horizonte en que puede leerse el ser mexicano de modo genuino» (Uranga, 1952: 48).

Después de analizar con detenimiento al vate aludido y al observar la fuente muy rica e intuitiva para la exploración del ser mexicano, Uranga asevera:

> En este rápido bosquejo de la enseñanza que encierra la poesía de López Velarde nos ha guiado la intención de poner al desnudo las líneas maestras de nuestro carácter. Hagamos nuevamente un alto en el camino y resumamos. Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desganada actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todos nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén

> y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad, con todas sus modalidades. (Uranga, 1952: 94)

Así, Uranga denuncia una especie de confusión ontológica, planteando una verdadera ruptura, punto de partida para un nuevo humanismo[95] contra cualquier vasallaje cultural y político que oprima al pueblo mexicano. Nos señala un repertorio de actitudes y expresiones de un mundo complejo signado por la accidentalidad punzante, zozobrante, melancólica, desganada, de un sujeto que no debe seguir buscándose en otro para obtener su rostro, sino en un esfuerzo propio en el cual la filosofía —con su planteamiento ontológico respectivo— sea un recurso efectivo para transformar la realidad.

UNA INVERSIÓN DE VALORES

¿Hasta qué punto admitir la *accidentalidad* del mexicano abre una posibilidad de ser otro, que apueste, por qué no, a su propia liberación? Como un filósofo muy crítico y hasta incómodo, Emilio Uranga rebate desde su ensayo *Análisis del ser mexicano* (1952), en gran medida, a los intelectuales anteriormente aludidos, principalmente a Samuel Ramos con su tesis de la «inferioridad del mexicano», proposición levantada desde el psicoanálisis adleriano, como hemos visto en páginas anteriores:

> La noción de una inferioridad como constitutiva del modo de ser mexicano es, sin duda, una noción que explica un gran

> número de hechos de la vida mexicana. Ramos da inclusive como criterio verificativo de su teoría el gran número de hechos que se explican con ella. Pero aun reconociendo, como reconocemos, que su amplitud es muy grande, nos parece que se restringe innecesariamente por atenerse a una teoría psicológica determinada y que, por otra parte, es pasible de perfeccionamiento por un deslinde del concepto de «inferioridad» frente al de «insuficiencia». Comencemos por esto último. Es indudable que los conceptos de «inferioridad» y de «insuficiencia» no se recubren, ni en extensión ni en comprensión. Una situación «inferior» no es, necesariamente, «insuficiente», y a la inversa, «una insuficiencia» no es, necesariamente, «inferioridad». (Uranga, 1952: 51)

Uranga hace una distinción entre inferioridad e insuficiencia, a la vez que un señalamiento a Ramos, para invitarnos a autoevaluarnos —reconociendo las «jerarquías de valores»— con parámetros más endógenos, sin esos lentes que muchas veces, en su afán de explicarnos, nos degradan y nos postran[96].

Por supuesto, apunta Uranga, es necesario asirse a un lenguaje más técnico, afinando el escarpelo metodológico y desplegando categorías filosóficas, para ir acordando la posibilidad de plantear una «singularización fenomenológica» que devenga en una ontología del mexicano[97].

Un despliegue de terminología heideggeriana[98] hace Uranga para insistir en la idea de que su abordaje no es cognoscitivo ni teórico en estricto *sensu*, sino más fenomenológico y existencial, rompiendo de este modo con la tradición metafísica occidental, y proponiendo una especie de «vida fáctica» de un ser que siempre ha estado allí «arrojado al mundo»[99]. Esto, haciendo una aclaratoria importante para la empresa que desea acometer: que son

cosas distintas el ser y el ente, como son desemejantes lo óntico, es decir, la existencia de la cosa por sí misma, que lo *ontológico*, entiéndase el sentido de la existencia de las cosas. Esta última acepción es la que más le interesa para el caso mexicano.

En tal sentido, a decir de Uranga, no es la historia la que nos da aviso del carácter mexicano[100], tampoco es partiendo metaconceptos prestablecidos para luego indagar momentos emblemáticos o elementos presentes que justifiquen tal o cual característica, sino al contrario: es menester una propuesta audaz que invierta la ecuación, que una vez que cotejemos las peculiaridades respectivas develemos al mexicano como es, en su ser como *accidente*.

Pero ¿qué entiende Uranga por accidente? El accidente tiene que ver con situarse sin saber a qué ceñirse, sin previsión ni predeterminación. En la descripción de dicho accidente no se habla de un ser, sino de un ser-en, siempre frágil y pendulante entre el ser y la nada, insuficiente, inadvertido. Insta Uranga:

> Si el hombre es constitucionalmente accidental, entonces resulta comprensible por qué el mexicano ha de ser descrito como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente. Lo que equivale a sostener que es auténtico porque se vive como originariamente ontológico, o en vecindad de su ser mismo. Todo alejamiento del ser como accidente implica cierto intento de sustancialización y toda vecindad con el ser como accidente cierto intento de accidentalizarse. (Uranga, 1952: 23)

De lo que se trata, en otras palabras, es de no sustancializar lo mexicano, como algo que se manifiesta fuera del

tiempo, autosuficiente, independiente, cerrado. Al revés: no hay una sustancia mexicana, que por no ser algo sustancial tampoco es menos importante. Uranga arguye que el accidente es como algo no acabado sino sugerido, como una misión por cumplir, como una faena por realizar:

> Del fenómeno originario de la accidentalidad del mexicano nos adueñaremos mostrando que todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etcétera) 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. Cuando decimos que el origen ontológico del mexicano se encuentra en el accidente, no hay que pensar que para obtener el mexicano en su concreción, de «carne y hueso», habría que añadir todavía algo a ese accidente. Lo concreto es lo accidental mismo. (Uranga, 1952: 33)

Para explicar su mirada, Uranga define lo humano como mexicano, en virtud de que lo humano es, asimismo, accidental[101]; enfatizando, de esta manera, el fracaso de ciertas disquisiciones que se han reñido con el carácter *proyectivo* de lo que se es. Apunta que «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 mexicano» (Uranga, 1952: 23).

En oposición a la manera sustancial de verse el europeo —como especie de hombre completo—, el mexicano, contrariamente, es puerta franca a una edificación

posible, es decir, como un repertorio de conductas no ceñidas a la visión dominante de la realidad. De aquí el carácter pedagógico del ser mexicano, quien enseña al *otro* su autonegada accidentalidad[102]. De lo que se trata es de *construir lo humano como mexicano*[103].

Esta es la clave de una autovaloración «dignamente» propuesta por Uranga —no acotada a un punto de vista de campanario o nacionalista—, más allá de la sustancialidad del hombre «soberbio» propio del mundo europeo:

> En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como «accidental y zozobrante», lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. Se tiende, en general, a huir de estos «penosos» sentimientos y a buscar, de cualquier manera que esto sea posible, por la fe, la ciencia, la cultura o la historia, un asidero para el hombre, un punto en que se sienta seguro y «sustancial». (Uranga, 1952: 41).

No obstante, un factor dice a favor del mexicano: sería entonces aceptar su condición accidental y zozobrante, ambas dimensiones muy presentes en la circunstancia humana.

Emilio Uranga nos convidaba a observar críticamente y a evaluar una situación en la cual el mexicano desde su ser, con coraje, ameritaba ser cambiado. Por ello, *todas las posibilidades de evasión están cortadas. No queda como actitud sino la de asumir nuestro propio carácter. Asumirlo ejecutando* —reitera Uranga— *la operación de una consciente inversión de valores.*

V
UN PENSAMIENTO SITUADO

> «La necesidad de esta filosofía ha venido a ser la natural consecuencia de nuestra actitud anterior, siguiendo ese camino que hemos llamado de la universalidad. Más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque sea por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal. No hemos filosofado con auténtica pureza. No hemos hecho filosofía sin más. Nos preocupa la filosofía como oficio y no el filosofar como tarea. Para nosotros filosofar equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontrábamos […]. Si queremos hacer filosofía, lo primero que tenemos que hacer es filosofar».
>
> LEOPOLDO ZEA

UNA VOZ COMPROMETIDA

Su sello alude a una vida extensa abocada al esfuerzo de pensarnos con cabeza propia. Fue defensor y promotor de un quehacer racional y afectivo sostenido en el tiempo, analizando permanentemente problemas sin desvincularlos de sus contextos concretos. Ese es Leopoldo Zea (1912-2004), quien desde la circunstancia latinoamericana concibió una praxis comprometida con la necesaria liberación. En tal sentido, en la mirada zeana, el saber filosófico

está llamado a *completar la hazaña de la emancipación política con la de la libertad por la cultura*.

De allí que la filosofía cultivada por estos predios, indeclinablemente, debe sumar al pensamiento desde un mirador *auténtico*, contribuyendo a minimizar la crisis cultural hegemónica; autenticidad definida como un calibrarnos desde un lugar de enunciación legítimo, provisto de una orientación insumisa de la sujeción a que estamos expuestos:

> El filósofo mexicano está convencido [de] que la autenticidad del pensamiento latinoamericano solamente puede constituirse a partir de la capacidad que los hombres latinoamericanos poseen y deberán enfrentarse con sus propios problemas y encontrarles soluciones adecuadas. Ello no excluye que entre las posibles soluciones esté la acción política revolucionaria (Zea, recuérdese, escribía en época de grandes esperanzas y de grandes revoluciones sociales, algunas de las cuales habían nacido en el corazón de América Latina). Y sin embargo observaba que esta «solo será consecuencia de la previa autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada, la autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de sus posibilidades […]. No solo acción, sino filosofía de la acción, encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad […]. No ya solo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que este se encuentre». (Cacciatore, 2004: 25)

Al auscultar su biografía encontramos que Zea provino de un hogar lleno de necesidades. El humilde comercio de dulces, acompañado del servicio de planchar ropa ajena,

aplacó las penurias de su casa. De ello nunca se avergonzó. Se costeó con sacrificio su propia formación, superando el dilema de «estudias o trabajas». Eso, sin obviar que si no trabajaba no comía. Su espíritu de superación fue proverbial, sin olvidar, como suele ocurrir con algunos intelectuales de estos lares, su origen modesto y su lucha a favor de los explotados.

La formación de Zea coincidió con el momento de grandes cambios en México y en el mundo. La administración de Lázaro Cárdenas se caracterizó por un sincero internacionalismo en pro de la causa antifascista, hecho que explica su respaldo desinteresado en la recepción de los republicanos españoles —de importantes pensadores e intelectuales víctimas o contrarios a la dictadura franquista—, abriéndoles las puertas del país y ganando mucho para la cultura mexicana[104].

Zea se contó entre los alumnos dilectos de José Gaos, saltando, por la recomendación del sabio español, de los estudios jurídicos a los análisis filosóficos. En 1943 Zea obtuvo el grado de maestro, y al año siguiente se doctoró en Filosofía, ya como becario-investigador del prestigioso Colegio de México. Asimismo, fue docente de la Escuela Nacional de Maestros, entre 1943 a 1944. Aquí hay una marca indeleble en su pensamiento: el historicismo[105] de José Ortega y Gasset, amalgamado con algunas variantes del existencialismo y la filosofía de la cultura, en la cual el anhelo del estatus *universal*[106] no estuvo reñida con la problemática histórica local.

Por eso, le «debemos a Leopoldo Zea la convicción seminal del existencialismo mexicano, a saber, la convicción de que la filosofía no es un quehacer abstracto

y desligado de la vida cotidiana, sino un quehacer circunstancial, mundano, pragmático, responsable y auténtico. A esta lista se añadirán otros adjetivos, ya de influencia sartreana: filosofía comprometida y en situación» (Cuellar, 2020: 17).

Zea alcanzó notoriedad debido a su tesis de grado doctoral, titulada *El positivismo en México* (1945), trabajo donde examinó esta mundividencia refractada en su lar nativo cerrando el siglo XIX y comenzando el XX.

Su cuadro formativo lo robusteció al beneficiarse de una beca cedida por la Fundación Rockefeller, entre 1945 y 1946, ahondando sobre pensamiento en América Latina, oportunidad que le facilitó asistir e investigar en distintos centros culturales y académicos de los Estados Unidos, primero, y del resto del continente, ulteriormente.

Fue el instante de profundizar en una idea capital y constante en la mirada zeana: el compromiso[107], entendido como esa actitud ineludible que seres restringidos despiertan en sintonía con las *circunstancias* que los rodean, como un imperativo de un mundo que heredamos y que no creamos. En otras palabras, el compromiso como una especie de *complicidad*[108], como «toma de conciencia» de una realidad compleja, muchas veces injusta y básicamente colectiva. Compromiso siempre unido al problema de la responsabilidad:

> En este sentido, la filosofía latinoamericana, afirma Zea, debe proponerse de una manera *responsable* hacia su propio pasado y hacia la especificidad de su contexto. Es importante destacar, sin embargo, que esta posición no quiere desconocer la experiencia europea y el papel que ha tenido en América. Una actitud de cierre total hacia otras culturas, ya sean contemporáneas o pasadas, sería un error igualmente perjudicial.

> El objetivo que Zea se pone es, por lo tanto, definir una filosofía que sea consciente del papel y de la especificidad del pueblo latinoamericano dentro de la comunidad mundial; solo de esta manera América Latina será capaz de asumir ante sí misma y ante los otros pueblos esa responsabilidad que, históricamente, nunca ha sido capaz de aceptar. (Colonna, 2013: 27)

Zea halló espacio entre los jóvenes integrantes de Hiperión, sumándose al colectivo, cuando este centró su atención en el problema de la mexicanidad. Luego, casi de manera inmediata, se transformó en su entusiasta organizador[109].

Saladino, ayudándonos en su bosquejo biográfico, nos describe:

> En el ámbito de la administración académica y pública son diversas las posiciones desempeñadas por Leopoldo Zea. Entre 1948 y 1953 fue secretario de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De 1959 a 1961 fungió como director del Instituto de Investigaciones Políticas, Económicas y Sociales del Partido Revolucionario Institucional; de 1960 a 1966 le tocó crear la Dirección General de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, de la cual fue director con el carácter de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario. Durante los años 1966-1970 dirigió la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; entre los años de 1970 y 1972 colaboró como director general de Difusión Cultural de la UNAM, durante el breve rectorado de Pablo González Casanova; en 1978 se le nombró coordinador interino del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), y de 1982 a 1990 fungió como director del mismo. A partir de 1990 tuvo como última responsabilidad la dirección del Programa Universitario de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. En el ámbito de la difusión cultural Leopoldo Zea debe ser ubicado como continuador de la labor iniciada por José Antonio Alzate en el siglo XVIII, Ignacio

> Manuel Altamirano, en el siglo XIX, y José Vasconcelos en la primera mitad del siglo XX, y también promovida por sus contemporáneos como los casos del periodista Fernando Benítez y del escritor Octavio Paz. (Saladino, 2012: 3)

Igualmente, al hacer vida en la Universidad Nacional Autónoma de México, Zea impulsó en esta casa de altos estudios el «Seminario sobre historia de las ideas en América», fundando, posteriormente, el Colegio de Estudios Latinoamericanos[110].

Ya a finales de los años sesenta[111], Zea comenzó a percatarse de un cambio de ecuación: la influencia cada día más creciente de corrientes de pensamiento no occidentales que iban acusando las fallas y generalizaciones de grupos hegemónicos propulsores de un pensamiento único y enajenante. «La hermenéutica, la ética de los derechos humanos y las filosofías de la interculturalidad» eran las nuevas vertientes que alimentaron su interpretación de la escena contemporánea, desde un punto de vista más propio y francamente autónomo (Cacciatore, 2004: 24-25).

Un inciso debemos hacer de la actuación de Leopoldo Zea en agosto de 1975, ejemplo de las tantas iniciativas que asumió el filósofo mexicano en lo extenso de su fructífera vida. Aludimos al «Primer Coloquio Nacional de Filosofía» organizado por la Asociación Filosófica de México, escenario para un trascendental debate, momento propicio para sincerar el ejercicio racional que busca la verdad que habita en la realidad.

Sus preocupaciones se resumirían en un manifiesto público que pasaría a la historia como la *Declaración de Morelia*: *filosofía e Independencia*. El documento fue firmado por Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig,

Abelardo Villegas, Enrique Dussel y el mismo Leopoldo Zea, en la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

La Declaración subraya la importancia de la filosofía de la historia para combatir la dependencia del señorío occidental, y, sobre todo, para contradecir «el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo». Apuesta al «derecho de todo pueblo a la libertad como a la autodeterminación». También propugna una «expresión concreta de humanidad que forman nuestros pueblos, a la Humanidad como totalidad». Alude, de esta manera, a un saber que eche por tierra la «confirmación de una determinada superioridad, o inferioridad, pues es sobre estas diferencias que se han venido alzando las supuestas justificaciones de dominación de unos hombres sobre otros, de unos pueblos sobre otros». Asimismo, enfatiza cómo la historia de África, Asia y América Latina está unida por su pasado y su presente; países que sufren una explotación secular, sin obviar que «el avance de los medios de comunicación se ha tornado el medio privilegiado ideológico para facilitar la penetración del imperialismo tanto en el nivel económico, político como cultural». ¿Y cómo concibe la historia? «La historia es entendida ahora como un proceso de liberación no solo en favor de los oprimidos, sino también en favor de los opresores, que dejarán de ser tales, gracias al coraje físico y al poder creador de los pueblos dominados, embarcados en un proceso revolucionario que no podrá ya detenerse hasta alcanzar aquella universalidad en la que el hombre pueda constituirse en hermano del hombre» (Roig, 1981: 95-101)[112].

Muchos premios, distintas condecoraciones y varios doctorados *honoris causa* obtuvo Zea a lo largo de su

productiva existencia[113]. Del mismo modo, su bibliografía fue amplísima, traducida a varios idiomas[114].

Zea apostó su existencia por la liberación nuestroamericana de una opresión más que todo cultural, a «rasgar el velo» del encubrimiento y de la enajenación mental; para sepultar el *papel de colono*, *de manumiso*, *de siervo mental*, *distintivo del pasado*, *para llegar a la liberación convertido en protagonista de la humanidad*.

Y en este marco, descubrir la trascendencia de México y lo mexicano, desde un pensamiento situado, anticolonial y antieurocéntrico es una labor impostergable.

EL DESPERTAR NECESARIO

¿Puede una conciencia crítica de la situación mexicana aportar para su liberación? ¿Es factible plantear una moralidad que dé paso a una inversión de valores orientada a la emancipación espiritual y material del México extraviado?

En su ensayo *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952)[115], Leopoldo Zea nos exhorta a develar una nueva visión de la realidad y por ello discurre sobre la relatividad de lo universal para después aterrizar en lo que denomina «la universalidad de lo concreto»[116].

Zea parte de cierto optimismo al referir la transformación que está experimentando *la conciencia del mexicano al enfrentarse a la realidad*. Se puede hablar de la irrupción de un sujeto que está bregando por ser visibilizado, porque se le tenga presente *su derecho de la universalidad*, *su humanidad*. Las mutaciones profundas que está sufriendo el mundo —se situaba en plena posguerra[117]—

dan desaliento al hombre europeo que no se siente ya el centro del mundo, sino como parte de una comunidad mayor.

Se refería el pensador mexicano a la coyuntura de 1936 y a la matanza apocalíptica que se desencadenaría en menos de un lustro. El europeo, tenido como el único modelo universal del hombre —a secas y sin plurales o géneros—, caía en desgracia. El hechizo terminaba. La «cuna de la civilización», con toda su ciencia y tecnología, sucumbía ante una irracional carnicería: *destruíos unos a otros.*

La lógica del invasor hispano que durante casi cinco siglos, en nombre de Dios y el raciocinio occidental, exterminó ingentes poblaciones indígenas, y que en su devenir histórico propaló el más excluyente de los supremacismos, hacía aguas. Así, el hombre occidental se convirtió en un ser en *suspenso*, en *radical soledad* por su soberbia de *sentirse como el hombre sin más.* Esa proyectada universalidad de la cultura europea, excluyendo de su radio de acción a lo distinto —acusado de bárbaro o salvaje—, demostraba más bien la cortedad de mirada de los pensadores del Viejo Mundo, esos que en su momento Alfonso Reyes calificaría de *aldeanos* y *provincianos*, quienes hicieron de *sus ignorancias una expresión de absoluto.*

De tal manera que esta crisis de la conciencia europea —sigue Zea— es una gran oportunidad para México, quien, según su rica experiencia, puede sumar a un mundo del que hasta ahora, como otras regiones latinoamericanas, ha sido *regateado* por intelectuales que han desconocido *la plenitud de su humanidad*. En el examen zeano, «el hombre» no es una *sustancia o naturaleza inalterable*, sino lo opuesto, es un ser en una circunstancia concreta y válida para cualquier otro en situación equivalente.

Zea nos convida a una sincera comprensión de parte y parte, para, una vez respetados los puntos de enunciación disímiles, ampliar los miradores propios. El reto para el mexicano, en tal sentido, es marcar distancia de cualquier nacionalismo soez o de cualquier expresión chauvinista.

En este desafío México tiene a su favor un acumulado histórico[118], una amarga y vetusta práctica de encubrimiento colonial que lo puede ayudar a ubicarse en este eruptivo panorama, situación que se intentó dar salida en algunos momentos de su devenir. Zea no niega el esfuerzo posterior de independentistas y liberales —con su matices y especificidades— que trataron de emerger de las sombras; aspecto que el porfirismo ahondaría más tarde, regodeándose en una nueva etapa del fenómeno enajenante señalado, con su correlato positivista, artificial y oligárquico.

El aludido acumulado histórico es la causa fundamental de la desconfianza, el resentimiento y la timidez que caracterizan al mexicano. De tal modo que mencionadas vivencias históricas modelarían a la larga a un mexicano de «doble moral» —tanto cínico como hipócrita—, toda una *actitud moral tan cambiante y circunstancial como la vida social y política*. De allí, en parte, la *carencia de interés político* del mexicano promedio.

No obstante, la Revolución mexicana, en este complejo devenir, subraya Zea, fue un punto de inflexión que barrió el falso formalismo y los truculentos sofismas de políticos y caudillos de oficio. En esta convulsión emergió un sujeto excluido que se echó a andar en la búsqueda de su tierra, añejo anhelo de una reivindicación socioeconómica postergada. Era la coronación de un bien muy concreto, alejado de insulsas proclamas que no resolvieron

demandas seculares. Con la Revolución mexicana se generó el despertar de una conciencia de la propia realidad, dejando atrás la desintegración nacional, las aspiraciones ajenas y el malsano pragmatismo[119].

Dicha eclosión fue acompañada de un extraordinario esfuerzo cultural. La conjunción de elementos políticos e intelectuales remó hacia el mismo puerto. Con apego o no a la realidad, fracasaron y acertaron planteamientos y programas inscritos en la exploración de una mexicanidad en ebullición.

Las ideas truncadas de José Vasconcelos, por su «academicismo» exacerbado, y las oportunas observaciones de Antonio Caso —quien critica el *callismo*[120]— reiteran, según Zea, el afán transformador de México en esa hora tan definitoria. Igualmente, Zea reconoce explícitamente los aportes de Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez, cada uno en su campo de pensamiento y acción para derrotar atavismos, en los cuales el europeísmo y el nacionalismo fueron estériles. Asimismo, le da mucho crédito al poeta Octavio Paz en esta faena del pensar, a la vez de calibrar la trascendencia del grupo Hiperión —del cual él fue miembro— en la magna tarea cultural y emancipadora.

LA PUERTA DE LO POSIBLE

¿Cuando se habla de las posibilidades del mexicano se alude a las «posibilidades del hombre sin más»? Partiendo de las características del mexicano, ¿cuáles serían las ventajas y desventajas para los desafíos que le esperan? En su ensayo *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Leopoldo Zea se explaya para responder afirmativamente:

> Hablar de las posibilidades del mexicano, innecesario decirlo, es hablar de las posibilidades del hombre sin más; de las posibilidades de todos los hombres; de las posibilidades de cualquier hombre, posibilidades que siempre se dan dentro de un mundo concreto de estímulos y obstáculos; posibilidades determinadas por el mundo físico, histórico, social, económico y político; por ese mundo dentro del cual se encuentra incierto el hombre, cualquier hombre. Se trata de posibilidades que pueden ser mayores o menores en la medida en que se vayan transformando las circunstancias dadas. Posibilidades que ahora, en nuestros días, se van transformando en universales dentro de la innegable interrelación de todos los pueblos del mundo; interrelación a la cual no escapa ya pueblo alguno, por muy apartado que se encuentre. Por esta razón, al hablar de las posibilidades del hombre, si hemos de ser realistas y no abstractos, tendremos que referirnos a un hombre concreto, a un tipo de hombre dado en unas determinadas circunstancias. En nuestro caso, nos referiremos a las posibilidades del hombre que nos es más cercano; a las posibilidades del hombre a cuya circunstancia pertenecemos, a las del hombre que es cada uno de nosotros en forma muy concreta, a las del hombre de México, a las del mexicano. Ejemplo este de posibilidades humanas que no tiene por qué ser inferior a la de cualquier otro tipo de humanidad y sí, casi con seguridad, un ejemplo de humanidad cuyas complejas expresiones pueden ser luminosas para el esclarecimiento de las no menos complejas actitudes de otros pueblos, de otros hombres. (Zea, [1952] 2001: 57)

Una vez subrayada esta estrecha vinculación entre las posibilidades y las circunstancias mediadas por la voluntad, Zea pasa a señalar cómo el mexicano se encuentra en una *situación límite*, es decir, en una dicotomía nada fácil de resolver: entre la raigambre propia de la cultura occidental y el universo de diáfana presencia indígena, *en esa línea*

intermedia que separa lo convencional de la libertad irracional; en un péndulo, insiste, entre «los más altos valores universales» y un angosto aldeanismo, en una encrucijada en la cual se mezcla «lo mágico con lo científico, lo imaginario con lo real, el tabú con el obstáculo natural, la comunidad con la sociedad, la ley con la voluntad, lo mítico con lo religioso, la muerte con la vida» (Zea, [1952] 2001: 58).

En tal sentido, a la hora de comprender cualquiera de estas esferas de la realidad mexicana —entre lo «culto y lo bárbaro»— salta un extremo, tratando de solapar o contradecir al otro y, en el último de los casos, expresándose como elementos yuxtapuestos. De aquí que a cada momento sea el azar, lo inesperado, lo imprevisto, lo que estén presentes en la realidad vernácula: *las zozobras y todas las formas de la inseguridad e irresponsabilidad* muy propia de la actitud del mexicano.

Zea refiere a toda una situación cuyo comportamiento descansa más en lo «afectivo» o en la «relación sentimental» que en algún marco regulatorio, en algún basamento legal. Una realidad en la cual la última palabra la tiene el hecho mismo, más que la promesa o la expectativa de dicho fenómeno. Por ende, el mexicano se caracteriza por estar siempre dispuesto a una confianza relativa condicionada a una solución inmediata. Por eso el mexicano evade el compromiso y se amarra a lo concreto, sin dejar de moverse dentro *de un mundo formal de valores o valorizaciones que nada tiene que envidiar a la más alta de las culturas.*

Esto justifica la proclividad al «oportunismo» del mexicano, a un modo de ser inseguro, desconfiado, sujeto a lo fortuito, estando la muerte misma en vilo, en una transición

irresoluta: en una confusión perenne con la vida, trasunto que le hace desatender su final definitivo ahora trocado en «machismo», con todas sus rémoras implícitas: «Gesto teatral que se expresa como un "morirse por una mujer", "morirse por un amigo", "morirse porque sí", y no morir por una idea o un ideal; no morir por la realización de un futuro, porque con él no cuenta» (Zea, [1952] 2001: 60).

No obstante, apunta Zea, en el mexicano ya se asoma una labor inconsciente de hacerse con lo duradero, de tomar lo permanente, que sin desprenderse de un abanico de opciones le permita concertar *todos los afectos y con ello todas las seguridades*. Aquí reside la tarea más urgente del mexicano, la de combinar ese universo discordante, apropiándose orgánicamente y atinar con la imperiosa síntesis.

¿Y cómo dar el salto cualitativo, para aprovechar al máximo la «totalidad de oportunidades»? Agrega Zea: hay que justipreciar el carácter zozobrante e inseguro del mexicano, e inclusive, hay que tener en cuenta su relación con la técnica, además de su dimensión comunitaria, todo esto para ir allanando el camino hacia una «nueva moralidad».

La «actitud esteticista», con su carga narcisista y meramente contemplativa, apoyada en respuestas prestadas de realidades extrañas, debe ser desechada para poder dar paso, creativamente, a la aplicación de herramientas propias que contribuyan, a largo plazo, a transmutar la realidad mexicana.

Si bien el hombre mexicano tiene las mismas características y vive el mismo drama de sus contemporáneos, esos «rasgos» transitorios de sociedades en épocas de crisis, en el caso doméstico se vuelven constantes: la «zozobra,

inseguridad e inconsistencia han sido permanentes; las lleva entrañadas desde el día en que se encontraron dos mundos tan opuestos como el europeo y el americano». No obstante, pese a esta compleja situación, Zea halla avances significativos en el mexicano quien, a su consideración, da señales vivificantes, creativas, a pesar del contexto y del momento:

> Afán que se ha expresado como permanencia en el cambio; permanencia cotidiana, al día; pero permanencia cuya renovación va permitiendo observar un cambio de situación, un avance, un progreso, donde todo avance y progreso parecía ser imposible. La acumulación de un trabajo permanente y casi sin trascendencia se va presentando con los caracteres propios de una obra original, obra nunca planeada, nacida casi de milagro, como las maravillas que la naturaleza suele crear en su seno con las gotas de agua que desde tiempos inmemoriales van filtrándose. Viviendo a pesar de todo; viviendo al día, pero viviendo siempre, el mexicano puede ya ofrecer a un mundo, a ese mundo que nuevamente se siente inseguro y zozobrante, una gran experiencia. Esto es, una experiencia que puede ser ejemplar, que puede servir de ejemplo a otros pueblos. Una experiencia cuya conciencia puede, quizá, dar la solución de muchos de los problemas en que se debate la humanidad actual. Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas. Esto es, ejemplo o experiencia para un mundo que tiene que vivir como el nuestro, al día. Pero un día cuya inseguridad sea el mejor índice del desinterés que hace posible la verdadera creación, ese afán inútil, pero creador de ser más que un hombre. (Zea, [1952] 2001: 62-63)

Asimismo, en su firme adelanto, el mexicano consigue en la técnica —otrora en otras manos— una aliada insoslayable. La necesidad ha obligado al mexicano a usufructuar las nuevas tecnologías desde un enfoque más humanizador. Automóviles y aviones —puntualiza el pensador mexicano— están a su servicio sin hacerlo una «autómata», o sea, un instrumento ciego del artefacto. Esto implica una nueva manera de interrelacionarse con los otros respetando la condición individual sin alienación, sin hipotecar su fuero interno. Si bien en Occidente es casi imposible anhelar un cambio más radical en la relación del hombre con la comunidad, en México, paradójicamente, con su mundo imprevisible, zozobrante e inseguro ya referido, al ser una sociedad de endebles lazos sociales —prevaleciendo lo parental, el *amiguismo*— puede dar con un desenlace distinto:

> 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 humano, 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. Comunidad que ligue a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas, incontrolables y deshumanizadas. Comunidad en la cual los individuos a fuerza de saberse personales y únicos, se sepan también los únicos y personales responsables de su acción. Sociedad en la que termina ese fácil abandonarse a la voluntad de un caudillo, y se dé lugar a un alto sentido de responsabilidad personal, tanto por lo que se refiere a los gobernantes como a los gobernados; un sentido de responsabilidad que abarque a toda clase de funciones. (Zea, [1952] 2001: 67)

Zea va perfilando, así, modos de ser que, sin ser exclusivos del mexicano, «pueden dar origen, si se racionalizan y hacen conscientes, a formas de conducta originales y ejemplares para otros pueblos en circunstancias parecidas» a las vividas en esta nación.

El nivel de atraso material de México, con respeto otros países, no debe ser óbice para descubrir los aspectos positivos que se tienen. Las «autovaloraciones» no deben ir en detrimento del gentilicio, más cuando Occidente atraviesa un atolladero como ha inquirido insistentemente.

En el esfuerzo cultural, con la implementación psicoanalítica para comprender la identidad mexicana, el balance es positivo, sin embargo, una interpretación torcida del método pudo haber sumado más a la indiferencia mayoritaria que a la autoestima colectiva. En su inciso, de entrada, Zea alude indirectamente a Samuel Ramos y la influencia psicoanalítica en México, al alegar que:

> El complejo de inferioridad, los complejos sumergidos y el resentimiento fueron, entre otras, las causas que mejor explicaban la conducta del mexicano. Explicadas las causas era menester pasar ahora a su transformación, a un cambio de hábitos y costumbres que nos pusieran, por fin, a la altura moral de los pueblos que seguían siendo nuestros modelos. El instrumento para esta transformación lo ofrecían, ya se ha dicho, Adler, Freud y Scheler. Mediante el psicoanálisis de nuestra personalidad, la catarsis o la conciencia del origen de nuestros resentimientos, podríamos llegar a un cambio, en sentido positivo de nuestro ser. Con esta preocupación se inició este extraordinario movimiento filosófico, en torno a nuestro modo de ser, del cual formamos parte. Sin embargo, la última guerra mundial y la filosofía a que dio origen realizaron una inversión de valores. Inversión frente a la cual

> nuestras formas de conducta resultan no ser tan negativas. Es más, pueden resultar positivas si son ajustadas conscientemente a las exigencias de nuestra realidad en relación con nuestra personalidad. (Zea, [1952] 2001: 68-69)

Zea asevera que hasta la misma cultura occidental urge de la «elasticidad» que tipifica al pueblo mexicano, tenido al margen o «al filo» de su racionalidad hegemónica[121]. Ha sido un aprendizaje general: el reconocimiento de los otros y la misma autoafirmación, todo un reacomodo en el cual los parámetros comparativos y los paradigmas dominantes, en defensa propia, debieron mirar más allá de su mutilado eurocentrismo.

Dice Zea, con gran certidumbre, *que en esta nueva manera de enfrentamiento con la realidad*, *el mexicano se encuentra perfectamente entrenado*. Aun con falta de conciencia, direccionalidad, con complejos y resentimientos no resueltos, pero en mejor situación, agrega. Conciencia que debe forjar la filosofía por hacerse, para poder materializar la mudanza de sentires y pensares que faciliten la *concordancia con nuestras necesidades y con nuestra realidad*.

¿Y la misión de este quehacer racional en México? Desde el punto de vista zeano es *articular de esos modos de actuar*, *de vivir y convivir*, *propios del mexicano*; *para ir elaborando con ellos una moral*; *moral que no solo 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*.

Así, Leopoldo Zea comulgaba con la premisa de que las ideas hegemónicas son inseparables de los fenómenos históricos, como productos de realidades sociales concretas. Y en su México natal irrumpía un momento estelar.

EPÍLOGO

Nuestro lugar de enunciación partió del principio de que no es tarea anacrónica, sino más bien estratégica y perentoria, la relectura de textos fundamentales que, con sus continuidades y rupturas, sin caer en extrapolaciones automáticas, como síntesis de anhelos y miradas compartidas, nos ayuden en lo posible a avanzar en nuestra situación actual[122].

En las páginas precedentes hicimos un ejercicio interpretativo de textos prácticamente «canónicos» de la mexicanidad. La aproximación desde la historia de las ideas a los ensayos: *El problema de México y la ideología nacional* (1924) y *México* (*apuntamientos de cultura patria*) (1943) de Antonio Caso; *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos; *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz; *Análisis del ser mexicano* (1952) de Emilio Uranga, y *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) de Leopoldo Zea, nos sugieren aristas de gran importancia investigativa, tomando la premisa de que nuestro balance es más incitativo, invitativo, que propiamente conclusivo.

El acicate, el parteaguas, de toda esta problemática fue la Revolución mexicana, entendida como una especie

de «descubrimiento», de «abrazo», de «encuentro» con la mismidad de un sujeto extraviado; fenómeno difícil, motor de cambios profundos en todas las esferas de la realidad y que sirvió de pábulo a la emergencia de un Estado poderoso, interventor y promotor de una identidad que, aun siendo plural y conflictiva, debía convertirse en una entificación homogénea, en la manifestación de un «mexicano único»[123].

Decimos, entonces, que hay una tradición de denuncia a la vez de propositiva de un México que inquiría su añorada originalidad, desenredando las causas de sus males seculares y planteando sus posibles remedios a mediados del siglo XX.

El ensayo sobre la mexicanidad escrito y difundido por la *intelligentsia* nos demostró que fue vehículo por excelencia para la búsqueda identitaria en la construcción del país moderno, en un trance complejo y de grandes esperanzas; búsqueda que, como expresión de un movimiento cultural posrevolucionario, con sus contradicciones orgánicamente inocultables, estuvo imbricado con la dinámica política y con el surgimiento de la filosofía profesional.

La exploración de los ensayos anteriores sobre la realidad mexicana tiene, a nuestro entender, repercusiones universales en dos direcciones: primero, por el esfuerzo categorial —de pensadores y filósofos— por dar con la «singularidad» del caso analizado; y segundo, y la consideramos aún más vigente, por el empeño de tener este pueblo admirable un papel digno, de ser contemporáneos con todas las naciones, en un país condicionado por guerras interimperiales y en plena recomposición intestina.

Este trabajo nos autoriza a reiterar al ensayo como una herramienta muy potente de las letras que bregaron por su autoexamen, como fue la muestra de cinco voces que rastrearon la autoafirmación de lo mexicano, voces que, con sus aciertos y yerros, como lámparas encendidas irradiaron en todo el continente esfuerzos parecidos: sabernos, por fin, dar con nuestro propio *nosotros*, de haber uno, esa fue su empresa casi redentora.

Reconocemos lo enjundioso de los ensayos examinados, atravesados por discursos —heterogéneos, sin negar su coincidencia epocal y conceptual— que, además de ser acervo cultural nuestroamericano, nos muestran que no fuimos receptores pasivos de ideas extrañas. En los ensayos mexicanos que estudiamos hay mucho de originalidad, con sus bemoles de adopción y de adaptación, pero también con mucha creatividad, y sobre esta tesis tenemos que ser enfáticos.

Por su puesto, sabemos que estos ensayos estuvieron circunscritos a un conjunto de parámetros personales y culturales, y que los autores explorados fueron dignos representantes de la clase media urbana y educada, actores masculinos, con puntos de vista generalmente tributarios de la herencia occidental que algunos de ellos, inclusive, impugnaron. Por ende, no negamos en sus argumentos cierta carga arbitraria, por sus características generalizantes y arquetipales en gran sentido excluyente, colocando en el México eruptivo como sujeto emergente, explícita o implícitamente, al mestizo. No obstante, sus aportes fueron innegables, sus compromisos sinceros, sus antieurocentrismos adelantados, sus afanes de un pensamiento propio altamente estimables, todas acometidas intelectuales vinculadas a la dinámica política doméstica.

Aludimos, en fin, a impulsores optimistas de una especie de *proyecto revolucionario nacionalista* de su hora.

En tal sentido, en Antonio Caso valoramos su pasión pedagógica como su apego a la defensa democrática. En Samuel Ramos aplaudimos el imperativo de compaginar las demandas del México en convulsión con valores universales, que se concretara positivamente en un pensamiento nacional de primer orden. Su hipótesis de un mexicano «con un sentimiento de inferioridad» tal vez adoleció de un enfoque más amplio, que rompiera con una mirada muy acotada de un intelectual que le faltaba conocer más el país. Él, como Antonio Caso, no escapó de cierto desdén por el universo indígena mexicano, siendo del mismo modo su obra, insistamos, un avance trascendental. En Octavio Paz, el poeta de quinteto auscultado, subrayamos su óptica multidimensional de la reconciliación del mexicano consigo mismo, de un mexicano, por qué no, tal vez no tan solo, metafísicamente hablando, sino como un tipo más gregario y hasta amiguero. En Emilio Uranga, el más críptico de grupo, exaltamos su audaz planteo de desnudar con un lenguaje universal un acuciante problema local, posiblemente con una ontología de un mexicano menos *accidental*, más hijo de su tiempo histórico y que no puede ser referencia por excelencia de *lo humano* en general. De Leopoldo Zea justipreciamos su calibrar militante y frontal contra todo proyecto hegemónico e imperialista, enfatizando un mundo de posibilidades de México para alcanzar su añorada contemporaneidad, paso concomitante a la liberación necesaria, liberación que no debe estar constreñida a una lógica tan binaria e ideologizada o ni a la idea de una *moral universal fundada en las formas de vida del ciudadano urbano.*

Luego, vendría otro escenario en el cual el debate del *qué somos los mexicanos* entraría en una profunda crisis. El vacío dejado por el *nacionalismo posrevolucionario* tomaría por asalto a una intelectualidad criolla cada día menos despierta. La reiteración de un racismo urbano contra una patente pluralidad étnica, con aplastante presencia indígena, podría ser parte de la porfía en un momento de identidades difuminadas con algunos núcleos fuertes.

Si México hoy —como nuestra región latinoamericana— posee un ingente dilema migratorio, una neonordomanía explosiva, valga el término, con guerras cognitivas y geoestratégicas, por demás, bien valdría la pena ser comprendida su problemática con una lupa decolonizadora y edificante. De tal modo que debemos apostar a las nuevas transformaciones políticas que en pleno desarrollo, con signos populares y gradualmente protagónicos, están ocurriendo en México, y con ello su replanteamiento identitario actual.

Hablamos de redescubrir aspiraciones y proyectos de los mexicanos del siglo pasado, siendo parte de la clave develar cuántas de esas aspiraciones y proyectos siguen en pie. Más en época de cambio o de cambio de época para la tierra de Benito Juárez. Pero todos estos son apremiantes dilemas que bien merecen otro esfuerzo investigativo.

NOTAS

[1] La caracterización del ensayo siempre es enrevesada: lo nuevo como algo que late, su riqueza del lenguaje, su voluntad de estilo, lo íntimo a la vez de colectivo del mensaje, su afán comunicativo de *cómo decir las cosas* y del hacerse entender, su acercamiento dubitativo y hasta provisional a la temática, su tono de lamento con plausibles soluciones, su compromiso de dar salidas y transformar la realidad acusada; todo y más nos acerca al género en cuestión.

[2] Esto sin obviar, como en el caso referido, que a diferencia de todo el continente, el país fue hervidero de ideas que estuvieron signadas por la misma Revolución mexicana, además de los aportes de pensadores del exilio español.

[3] «Filosofía de lo mexicano serán aquellos análisis sobre el mexicano que tengan como fundamento las ideas arribas anotadas. Es decir, sabiendo que el fenómeno humano es individual, y que más trasciende a su momento mientras más individual y original es, la filosofía de lo mexicano consistirá en un tipo de análisis que nos informe acerca de la peculiaridad que el mexicano posee en relación con los demás pueblos […]. Volver hacia lo individual, hacia lo más peculiar que tenemos no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo o en un nacionalismo cerrado, todo lo contrario, es aportar a la experiencia humana» (Villegas, 1979: 230-231). «Históricamente podemos considerar que la filosofía mexicana se hace posible a partir de la toma de conciencia de una realidad que nos es propia reflexionando con radicalidad todas sus problemáticas, por un lado, y, por otro, a partir de lo anterior, de la existencia de filosofías a través de nuestra historia en un franco

proceso de identidad y desarrollos filosóficos propios, incluso a escala latinoamericana o iberoamericana» (Muñoz, 2011: 102).

[4] Esto sin negar los aportes de otros grandes pensadores al hacer filosofía propia. En este sentido, resaltar las improntas de José Vasconcelos (1882-1959) y Alfonso Reyes (1889-1959) en las culturas mexicana y mundial ameritaría un esfuerzo extremadamente exigente, alejado de esta acotación. Conformémonos con decir que hablamos de dos portentos imprescindibles y polémicos para entender la vida cultural del país norteño en el siglo XX. Ambos son los artífices del Ateneo de la Juventud. Vasconcelos se destacó por la dirección de la Escuela Preparatoria y la Secretaría de Educación Pública, además del rectorado de la Universidad Nacional y la dirección de la Biblioteca Nacional. Polémico, mutable, su huella es innegable también en la evolución política de México. Entre los muchos esfuerzos que le debe México a Vasconcelos, más allá de su contribución educativa gigantesca, está el impulso dado al muralismo. Por su parte, Alfonso Reyes abrevia al humanista por excelencia y al maestro de generaciones. En su haber descansó echar las bases de la Casa de España, hoy el notorio Colegio de México. Su mirada poliédrica, vertida en luminosos ensayos, transita de preocupaciones afines a la condición humana hasta los pliegos espirituales de su tierra natal y la América nuestra. Coincidía con José Vasconcelos en su apología de España y, sobre todo, el mestizaje encontrado en la historia, síntesis de pueblos y culturas sin las visiones deterministas de los positivistas decimonónicos.

[5] «Antonio Caso se ocupó de los principales problemas de la filosofía, adaptándolos a sus propios intereses y reflexión. Es el primer filósofo que reflexionó disciplinadamente sobre su propia circunstancia, la cultura y la política de la patria» (Ezcurdia y Hernández, 2012: 25).

[6] Compartimos la opinión de González: «Por eso, a mi juicio, lo filosófico-cultural es inherente al buen ensayo. Aún más: es su conciliación central. Porque concede el sentido de cosmovisión al hacer parte suya la subjetividad en sus características: conocimiento, valor, praxis y comunicación, y al mismo tiempo, porque los piensa clavados en la cultura. Los valores humanos, que tanto privilegia el ensayo, solo se mueven cuando se llenan de cultura,

cuando son irradiados y encaminados por una cultura de la sensibilidad y la razón. En fin, lo filosófico-cultural, inseparable del buen ensayo, involucra sabiduría crítica, razón quimérica realista y cultura de la sensibilidad» (González, 2005: 99-100).

7 No deja de haber, inclusive, quienes combatan fuertemente todo esfuerzo de analizar la identidad mexicana —entendida como un «mito nacionalista»— sin un visor más crítico: «Los estudios sobre "lo mexicano" constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen *las formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los *sujetos* de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada que "no es solo un lugar de creatividad y liberación, sino también de subyugación y emprisionamiento". Así, la cultura política hegemónica ha ido creando sujetos peculiares y los ha ligado a varios arquetipos de extensión universal» (Bartra, 1986: 16).

8 «Lo que permite que un estereotipo regule y pase a formar parte del pensamiento social es la existencia de una descripción, más o menos acabada, de las características de los integrantes del grupo, referidas a la apariencia y a las ejecuciones de esos seres […]. En el México de la posrevolución, hay múltiples referencias a estereotipos que definen a los mexicanos aceptables y a los no aceptables […]. Las funciones sociales de los estereotipos son la causalidad, la justificación y la diferenciación social, o una combinación de ellas. Esto implica que el estereotipo explica y justifica la manera en que se establece la relación con las personas que se reconocen como pertenecientes al grupo del que se hable» (Bautista, 2021: 90).

9 «Identidad, proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo (y al sujeto) y le dan estructura significativa para asumirse como unidad» (Aguado, 2019: 170). La identidad —como valor, relacionamiento, representación, entraña al *otro distinto*, *semejante*, *próximo*, *lejano*, es decir, a la alteridad— nos refiere a un «ubicarse» con otros

actores y actrices con los cuales nos desenvolvemos. Así vista, la identidad es un fenómeno complejo, dialéctico, asociado con problemáticas que van desde el género hasta las clases sociales.

[10] «Esta problemática inicial ha supuesto que lo específico del pensamiento o de la filosofía latinoamericana haya sido en gran medida a lo largo de su historia la búsqueda de su identidad. Y esa búsqueda se ha producido y vivido de diferentes modos. En un primer momento, dentro de la época de la Colonia se pretendió no solo repetir las propuestas escolásticas que venían de España y Portugal, sino que se trató de hacer una original acomodación de tales filosofías a la situación concreta americana […]. Pero es sobre todo a partir de la emancipación política cuando surge con mayor fuerza el intento de los intelectuales más conspicuos por definir la identidad de lo hispanoamericano, como camino para conseguir la emancipación cultural. Es cierto que estos intentos primeros podríamos decir que nacen fallidos o truncos, en la medida en que surgen de espaldas a la auténtica realidad total de lo americano y suponen más que la búsqueda de autonomía un cambio de modelo europeo a imitar; pero, aun así, constituyen estos intentos de los intelectuales de la generación romántica un primer intento de búsqueda de la ansiada identidad» (Beorlegui, 2010: 882).

[11] No obstante, se conviene que como tal no existía la «identidad mexicana» en el decimonono, siendo un producto más bien de la centuria siguiente. Un proceso que vino de la premodernidad a la modernidad, de la fragmentación al intento de una centralización del Estado-nación mediante una *subtancialización identitaria*, valga el término. Allí la literatura nacionalista, la narrativa histórica y el esfuerzo educativo fueron determinantes, galvanizando en el nacionalismo de la Revolución mexicana como «mito fundacional». Sigue la discusión.

[12] Su acepción es múltiple, entendida como una especie de Historia aplicada que estudia el pensamiento humano, enfatizando conceptos fundamentales en tiempo y espacio determinados. Desde el punto de vista metodológico, generalmente se descomponen distintos textos para la comprensión y la trascendencia de idea-fuerzas muchas veces inscritas en corrientes de pensamientos universales. Pero no se tenga como una disciplina diletante, al

contrario, la historia de las ideas nos ayuda a descifrar la dimensión volitiva, axial e ideológica del sujeto en contextos concretos, contribuyendo de esta manera a ampliar nuestro horizonte de sentido y a dilucidar problemas actuales desde un prisma más crítico y transformador.

[13] «… se promovió los nacionalismos culturales y las llamadas *mexicanerías*, formando parte recurrente en los programas educativos posrevolucionarios hasta muy avanzados los años cincuenta. Definir al país y a su "pueblo", estudiar, explicar y describir sus más diversas y muy propias manifestaciones, fue tarea que unió a artistas e intelectuales con las múltiples expresiones culturales de las mayorías. La identificación de los tres elementos: lo popular, lo mexicano y lo nacional, quedó plasmada en gran medida en manos de una élite centralista y con bastantes vínculos con el poder económico y político del país, pero, justo es decir, que también se fueron alejando cada vez más de los ámbitos populares» (Pérez, 2005: 74).

[14] El respeto mutuo de México y Venezuela, apostando siempre a acciones soberanistas, sería una constante desde nuestras independencias mismas. Recordemos que fray Servando Teresa de Mier, en pleno Congreso Constituyente, propondría a Simón Bolívar como ciudadano mexicano; era el 13 de marzo de 1824. Finalmente fue así: el Libertador también es mexicano. Otro ejemplo, de los muchos que podríamos recrear, es que algunos de nuestros próceres se mostraron solidarios con la causa mexicana ante la intervención francesa años más tarde. En este mismo sentido, en el marco del despojo de nuestra Guayana por los británicos, y considerando la apelación de la doctrina Monroe —con su agenda oculta, por supuesto— por parte del secretario de Estado de EE. UU., Richard Olney, Porfirio Díaz, presidente de México, en 1896, afirmaría: «Cada república del hemisferio, por medio de una declaración semejante a la del presidente Monroe, debería proclamar que todo ataque de cualquier potencia extraña, dirigido a menoscabar el territorio o la independencia, o cambiar las instituciones de una de las repúblicas americanas, sería considerado por la nación declarante como ofensa propia» (Vautravers, 2008: 749). ¡Un manifiesto a la protección común de Nuestra América! De tal modo que la sola vez que se daría

una ruptura diplomática entre México y Venezuela sería el 3 de octubre de 1923, situación que se mantendría casi una década. Obviando este incidente en la época gomecista, salvo honrosas excepciones en el tiempo posterior, la armonía ha prevalecido entre México y Venezuela.

[15] En su periplo vital llegó a polemizar —por razones distintas— con algunos de sus contemporáneos: Agustín Aragón, Francisco Bulnes, Manuel Puga y Acal, Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano, Francisco Zamora, Eduardo Pallares, Alfonso Junco, y Guillermo Héctor Rodríguez. Interesantísima fue su relación con José Vasconcelos —su antiguo compañero del Ateneo de la Juventud y del gobierno de Álvaro Obregón—, con quien tuvo diferencias y coincidencias, generalmente en privado, a lo largo de toda su existencia.

[16] Destacan entre sus libros: *La filosofía de la intuición* (1914); *Problemas filosóficos* (1915); *Filósofos y doctrinas morales* (1915); *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916, 1919, 1943); *El concepto de la historia universal* (1918); *Discurso a la nación mexicana* (1922); *El concepto de la historia universal en la filosofía de los valores* (1923); *El problema de México y la ideología nacional* (1924); *Principios de estética* (1925); *Historia y antología del pensamiento filosófico* (1926); *Sociología genética y sistemática* (1927); *El acto ideatorio* (1934); *La filosofía de Husserl* (1934); *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934); *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941); *La persona humana y el Estado totalitario* (1941); *El peligro del hombre* (1942); *Filósofos y moralistas franceses* (1943), y *México* (*apuntamientos de cultura patria*) (1943).

[17] Período de la historia mexicana comprendido entre 1876 y 1911. La figura central fue Porfirio Díaz. Se precia como un momento de relativa estabilidad y «modernización», asimismo, como una época en la cual el terror del autócrata y su camarilla hicieron estragos en la mayoría explotada y excluida: «A lo largo de los treinta y cinco años de gobierno de Díaz se fue tejiendo un sistema que combinaba represión y soborno, que tendía a mantener la estabilidad política y el consenso entre las diversas facciones de la élite (caudillos regionales, jefes del Ejército, jerarquía eclesiástica, altos comerciantes, financieros nacionales y extranjeros

e intelectuales) y asentar las bases de la modernización económica de México: el orden (la *Pax Porfiriana*) como objetivo necesario para obtener el progreso» (Del Alcázar *et al*., 2003: 176). Su soporte ideológico fue el positivismo. El porfiriato contó con el beneplácito de potencias extranjeras, acompañado de jugosos negocios favorables para el dictador y su élite ductora: «Sin embargo, también legaría vicios políticos, una sociedad y una economía profundamente desiguales, y una serie de conflictos que dieron origen a la Revolución y que se dirimirían en las primeras décadas del México posrevolucionario» (Speckman, 2020: 225).

[18] «Ese requerimiento de referentes axiológicos que dieran cuenta de una Latinoamérica "enferma", consiguió en la mundividencia positivista de la historia y la cultura las herramientas de análisis que reportarían recetarios para salir de nuestras postraciones domésticas. Panacea que vio en la educación, la inmigración y la higiene tres vías posibles de encausamientos nacionales; y para ello, había que domeñar nuestras fuerzas autodestructivas, hijas bastardas de la herencia y la raza. El elemento básico era el modelo societario a seguir y sus expectativas modernizantes: ser Francia o Inglaterra, implicaba, entre otras cosas, zafarse de lo tenido como "bárbaro" y adoptar la órbita del "progreso", de la "civilización", preocupación compartida por liberales y positivistas» (Torres, 2021: 30).

[19] «La introducción del positivismo en México tuvo, a mi juicio, aspectos positivos y negativos. Por un lado, como hemos dicho, sirvió para impulsar otra mentalidad basada en la ciencia y la técnica, necesarias para el desarrollo de nuestro país, pero, por el otro, distaba mucho en ser la única expresión de la ciencia en el plano mundial. Además, Comte había expulsado de su reflexión a ciertas ciencias importantes, como la astronomía, el cálculo proposicional y a las disciplinas humanísticas. Pero lo más grave fue que el positivismo se adoptó, por muchos, como la última verdad revelada y, por tanto, en forma acrítica y doctrinaria» (Vargas, 2005: 17).

[20] Justo Sierra (1848-1912). Su figura, tenida como de un librepensador, fue la de un intelectual *avant la lettre* de insoslayable referencia en el devenir cultural del México hacia el siglo XX. Pese a su actuación porfirista es ponderado como «el Maestro de

América» por su legado a favor de una educación pública laica y por la defensa del magisterio. Sierra encontró en la educación un mecanismo para el «progreso» mexicano. En su haber descansa la creación misma de la Universidad Nacional de México en 1910. En su formación abrevó en el positivismo, contradiciendo las visiones religiosas dominantes, apoyándose en soportes técnicos y científicos para interpretar la sociedad y el mundo. Publicó la que es considerada su *opus magnum*: *Evolución política del pueblo mexicano* (1900-1902), una obra que marcaría generaciones enteras. De él dirá Samuel Ramos: «Justo Sierra es el maestro insuperable de la historia mexicana».

[21] En líneas generales, alude a una convulsión que arrancó en 1910 para cerrar una década después. Se caracterizó por alzamientos armados contra a el porfiriato (1876-1911) que suelen ser explicados desde diferentes interpretaciones historiográficas: como una diversidad de movimientos y motivaciones de luchas intestinas, por la agitación maderista, por la tierra y por razones disímiles, lo que refleja dichas disparidades en sus proyectos y en sus consignas: «Algunos analistas consideran que en realidad no hubo Revolución sino solo una matanza inútil y perjudicial, "la bola", o varias revoluciones de revueltas. Para otros, la Revolución abrió el camino del progreso social al país y piensan que, si no ha logrado pleno éxito, se debe a errores humanos o traiciones» (Brom, 1998: 268). Fueron sus líderes más visibles: Francisco Madero, Francisco «Pancho» Villa, Emiliano Zapata, Venustiano Carranza y Álvaro Obregón.

[22] Para Vargas, las vinculaciones profundas del Ateneo de la Juventud con el régimen caído, el porfiriato, es muy agudo: «En lo que se refiere a los compromisos políticos que tenían los ateneístas, la situación era la siguiente: Alfonso Reyes era hijo del gobernador de Nuevo León y luego ministro de guerra del porfirismo; Pedro Henríquez Ureña era hijo de un ministro que cayó en desgracia; Antonio Caso era uno de los discípulos predilectos de Justo Sierra y por tal motivo participa en el "Club Reeleccionista", y se le nombra director del periódico *La Reelección*. José Vasconcelos no tiene al principio una participación protagónica en el Ateneo debido a que se había unido al maderismo y por tanto se encuentra en la oposición al formar parte del Club Antireeleccionista y ser

director de su periódico. Lo que quiero decir es que el Ateneo no fue, como pudiera pretenderse, una organización independiente sino alentada oficialmente por Sierra. Cuando Díaz cae, es decir, cuando las relaciones de poder se empiezan a modificar, Vasconcelos es nombrado, sintomáticamente, presidente del Ateneo, en noviembre de 1911» (Vargas, 2010: 31).

[23] «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 este 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» (Hurtado, 1994: 265).

[24] *Cf.* José Ezcurdia Corona, *s. v.* «Antonio Caso (1883-1946)», *Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana*, México, UAM Iztapalapa. https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Caso_Antonio.pdf.

[25] Su combate tanto al socialismo como al comunismo, sobre todo en el ámbito educativo, fue una de sus labores más destacadas y candentes en su accionar como intelectual: «Durante todos los años veinte hubo distintos esfuerzos en este sentido, mismos que se acentuaron a raíz del conflicto cristero. Para los triunfadores de la Revolución mexicana, uno de los elementos del progreso del pueblo radicaba en la educación, se pretendía que fuera libre de dogmas y prejuicios, científica, alejada de la influencia de los "curas retrógrados". A este tipo de educación se le denominó "racionalista" durante los años veinte y de distintas maneras influyó en la política educativa del gobierno» (González y González, 2007: 88).

[26] «La visión cristiana del hombre queda enmarcada metafísicamente en el libro sobre *La existencia*, etcétera. El propósito de

la obra es justificar nuevamente ante los contemporáneos los procedimientos divinos; pero Caso no es un San Agustín o un John Milton. Comprende plenamente, sin embargo, que en una época en que se ha extendido tanto el culto, de inspiración nietzscheana, por la vida como poder, sería ineficaz escribir una apología del cristianismo sin tener buenos fundamentos filosóficos. Ya no basta la pura fe que animó a nuestros antepasados; ahora es necesario echar mano de la filosofía para que venga en auxilio de esa fe en el combate contra los adoradores de la vida animal. Una metafísica fundada en la experiencia deberá, claro está, admitir todas las conclusiones de la biología; pero semejante admisión no la obliga necesariamente a aceptar una interpretación mecanicista de la vida *en su totalidad*. En una palabra, biología, sí; biologismo, no» (Romanell, 1954: 95). Para un análisis más pormenorizado de primera mano véase Antonio Caso, «La existencia como economía, como desinterés y como caridad», *Obras completas*, vol. III, México, UNAM, 1972, pp. 23-120.

27 Para ahondar en lo aquí es apenas esbozado consúltese Guillermo Hurtado, *La revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, UNAM, 2016.

28 Para un examen más detenido sobre la visión filosófica del autor es altamente recomendable consultar la obra colectiva coordinada por J. M. Cuéllar Moreno y J. Hernández Prado, *Antonio Caso más allá del siglo. Filosofía, cristianismo y revolución en México*, México, Pergamino Editora, 2019.

29 Este ensayo se publicó en plena crisis obregonista, ya perfilando la entrega de la primera magistratura a Elías Plutarco Calles. Las secuelas del asesinato de Francisco Villa quedaban en la atmosfera. La rebelión de Adolfo de la Vuelta, el malestar de Estados Unidos y el empresariado por la puesta en práctica de la Constitución Nacional de 1917 caracterizaron el momento. Luego, vendría el fusilamiento de Felipe Carrillo Puerto, gobernador de Yucatán. En el ámbito social, se fundó el Banco de México para regular la circulación monetaria del país. Como aspecto positivo, se había echado las bases de la Secretaría de Educación Pública liderada por José Vasconcelos.

30 Reiteremos que Caso escribió otros ensayos que redundan en su preocupación por la identidad mexicana. En 1922 dio a la luz

pública su *Discursos a la nación mexicana*, inspirado en las disertaciones alemanas de principios del siglo XX del filósofo Johann Gottlieb Fichte. Asimismo, publicaría sus *Nuevos discursos a la nación mexicana*, en 1934, compilación de artículos muy centrados en el debate universitario sostenido con Vicente Lombardo Toledano, por su visión marxista de la educación.

[31] Caso toca aquí una constante en el discurso identitario mexicano, la dicotomía español-indígena, una exaltación de lo indígena manifiesta en una hispanofobia moderada o radical. Esta dicotomía nació al calor de la guerra de Independencia y a lo largo de la historia mexicana va a gozar de gran popularidad, favoreciendo, en distintos momentos, a élites políticas determinadas. En tal sentido, pese a toda su cobertura, dicha forma de definir la identidad mexicana no es del todo operante, exitosa. Medina (2018: 6-15) encuentra en esta dicotomía, además del rechazo a lo español, un reduccionismo de lo indígena visto como grupo homogéneo, una omisión de otros grupos étnicos —entre ellos, el elemento africano—, algunas de las causas en su pensar de su fracaso. De lo que se trata es, sin avalar los abusos de la invasión hispana, reconocer la impronta española, y actualmente, darle verdadera participación política al indígena en un país de incipientes transformaciones.

[32] «Dos precisiones: cuando Antonio Caso habla de raza no se refiere a caracteres anatómicos o al color de la piel, sino a una comunidad espiritual y psíquica. Cuando habla del cobijo de la Iglesia como uno de los mayores méritos de la Independencia, no está pensando en un catolicismo doctrinario sino en un catolicismo popular, sincrético y sui géneris. El catolicismo fue, para Caso, el conjunto de ideas, ideales y valores que vertebraron la historia nacional hasta el siglo XIX; el catolicismo fue la cara más visible —no la única— de la latinidad americana. Antonio Caso no creía, ni de lejos, que la civilización del futuro, esta nueva civilización latinoamericana, fuese una de corte eclesiástico. Sentenció: "La Iglesia ya está juzgada en la dialéctica de la ideología nacional"» (Cuéllar, 2023: 374).

[33] Fue la carta magna sancionada por el Congreso Constituyente de 1857 la que se inscribió el liberalismo de la época, en el marco de la presidencia de Ignacio Comonfort (1855-1858). Instituyó las garantías individuales a los ciudadanos mexicanos, con su conjunto

de libertades propias de la doctrina liberal (de expresión, de asamblea, de portar armas, etcétera). Su aspecto más avanzado fue la eliminación de la pena de muerte, de la esclavitud, de la prisión por deudas civiles, la prohibición de las formas de castigo, la eliminación de aduanas, entre otros. La carta magna fue combatida por la Iglesia católica y la fracción política más tradicional por su concepción laicista de la educación, contra los fueros institucionales y demás prebendas. Por esta ley de leyes se inició la guerra de Reforma entre los dos grupos de poder del momento: liberales contra conservadores.

[34] «En resumen, y en opinión de Caso, la Revolución mexicana no se había limitado, ni con mucho, al mero derrocamiento de Porfirio Díaz. Tampoco estuvo solo causada por el largo gobierno autoritario y abusivo de este último…» (Ezcurdia y Hernández, 2012: 173). «… Caso advirtió desde muy temprano —desde el inicio de la década de los veinte— que la Revolución había destruido no solo 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» (Hurtado, 1994: 265).

[35] Para cuando sale a la luz pública su ensayo *México* (*apuntamientos de cultura patria*) (1943), ya el país estaba en la dinámica de la Segunda Guerra Mundial y en el año anterior, por su apoyo a los Aliados, había sufrido hundimientos de seis buques tanque. Como nota resaltante, en este 1943, se creó el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS): «El IMSS se sumaba así a Pemex, la CFE y a los bancos agrícolas y otras instituciones gubernamentales, como Nacional Financiera, que mostraban que el gasto público era indispensable para impulsar la economía. En este terreno no había rupturas. A pesar de las diferencias entre Ávila Camacho y Cárdenas, y las de este con el jefe máximo, se aprecia una continuidad en torno a la idea de que el dinero público debía desempeñar un papel fundamental en el rumbo económico» (Boites, 2020: 273). Pese a las similitudes de Ávila Camacho con el gobierno anterior, disminuyó el reparto agrario y eliminó la educación socialista.

[36] «En síntesis, puede decirse que el conflicto interno de todas las democracias modernas es este: tal fórmula de gobierno se impone

por virtud de necesidades sociales y psicológicas apremiantes, es el último progreso de las instituciones políticas, pero, aun cuando no sea concebible otra forma de gobierno, todavía están lejos los hombres de poder vivir como tienen que vivir y como deben vivir políticamente; todavía la pobreza, la ignorancia y la injusticia impiden el advenimiento de la era de las democracias perfectas» (Caso, [1943] 1979: 7).

37 Bovarismo, tenido como sinónimo de evasión, de insatisfacción crónica, como de la no materialización de las aspiraciones y proyectos de una persona sostenida en el tiempo. También se entiende como lo rutinario de una vida rural asfixiante, melancólica, ayuna de ideales. Asimismo, el bovarismo se asocia a una especie de «indigestión libresca», es decir, confusión de la realidad con la ficción luego de leer obras predominantemente románticas. Su nombre se debe a *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert.

38 Ramos asistió a las clases de Alfred Adler en el Instituto Pedagógico de Viena, Austria; igualmente, recibió formación de Georges Gurvitch y Henri Bergson, en la Sorbona y en el Colegio de Francia, respectivamente; asimismo, concurrió a las cátedras de la Universidad de Roma.

39 «La discusión con Antonio Caso en 1927 hará a Ramos asumir una posición de alerta sobre los problemas del conocimiento, ontología, razón, racionalidad, arte, cultura y filosofía. A la vez, el conocimiento y el manejo de la filosofía orteguiana lo habilitarán, suficientemente, para aceptar que la filosofía no puede hacerse de espalda a la historicidad, donde el referente central serán las condiciones de existencia de seres humanos circunstanciados, temporales, materiales de "carne y hueso". Esto implica llevar a la "plaza pública" a la filosofía y la cultura nacional, por encima de posiciones aristocratizantes excluyentes y racistas, rescatar y analizar las formas de hacer cultura y filosofía en el México de la primera mitad del siglo XX» (Magallón, 2007: 15-16).

40 Se designa de este modo a la agrupación heterogénea de intelectuales mexicanos, nucleados en la revista del mismo nombre, caracterizados por dar a conocer las nuevas propuestas culturales y artísticas, tributarias, en gran medida, de influencias españolas, italianas, francesas y estadounidenses. Los Contemporáneos funcionaron entre 1928 y 1931. Sin la formalidad de un programa

en el que expusieran el perfil exhortativo o propositivo del grupo juvenil, su factor común fue la irrupción para la «modernización» de la vida mexicana. Sus integrantes más conocidos fueron Carlos Pellicer, Bernardo Ortiz de Montellano, Octavio G. Barreda, Jaime Torres Bodet, José Gorostiza, Enrique González Rojo, Luis Garrido, Luciano Joublanc Rivas, Francisco Arellano Belloc, Miguel D. Martínez Rendón, Ignacio Barajas Lozano, Martín Gómez Palacio, Xavier Villaurrutia y Salvador Novo. El teatro y la pintura, además de una poesía muy remarcada, estuvieron entre sus predilecciones. Generalmente, se acusa a Los Contemporáneos un notorio apoliticismo, esto sin negar las críticas al *status quo* hechas por uno de sus miembros menos conocido: Jorge Cuesta.

41 Sus obras más conocidas son *Hipótesis* (1928), *El caso Stravinsky* (1929), *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), *Estudios de estética*: *ensayo sobre Diego Rivera (*1935), *Hacia un nuevo humanismo* (1940), *Historia de la filosofía en México* (1943), *Veinte años de educación en México* (1951), *La filosofía de la vida artística* (1955), *El problema del* a priori *y la experiencia y las relaciones entre la filosofía y la ciencia* (1955), *Nuevo ensayo sobre Diego Rivera* (1958) y *La filosofía de la vida artística (*1963).

42 Al tocar suelo mexicano *el transterrado* —como le gustaba autocalificarse—, a finales de los años treinta, estaba en su apogeo la triada filosófica: Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos. Si bien José Gaos estudió a los dos primeros, se inclinó más por la figura de Samuel Ramos, contemporáneo e interlocutor de gran valía para el español recién llegado. «Gaos vio en su obra la exposición de un pensamiento afín que él no había conseguido todavía formular. Samuel Ramos se le presentaba con un desarrollo paralelo al de Ortega y Gasset. Y sin embargo, en el México de 1938, Samuel Ramos era una figura marginada». Véase José Luis Gómez-Martínez, «Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano», en *Cuadernos Americanos*, n.º 25, 1991, pp. 49-87.

43 José Ortega y Gasset (1883-1955), filósofo español que puso su atención en la exaltación del vivir. En su fin último la vida es actividad, de allí su oposición a toda tradición del pensamiento que

se quede en lo meramente contemplativo. Por otro lado, la razón no puede comprender a la vida y la existencia se presenta como un proyecto de «desarrollo elástico» que se hace en la historia y establece una historia. Siendo así, la razón vital es la vida misma, en tanto que es capaz de dar cuenta de sí misma y de sus propias situaciones. Entonces, el hombre está condenado a ser libre y la verdad es la coincidencia del hombre consigo mismo.

[44] «Políticamente hablando, las posiciones de Ramos representan un antecedente para los modelos que la Secretaría de Educación Pública (SEP) ha seguido en la segunda mitad del siglo XX, podríamos afirmar que en las reformas políticas que abogan por el reconocimiento de la realidad multicultural de México, de su rescate y de la urgente necesidad de reflexionar, conocer y estudiar a México, está presente la vocación que Samuel Ramos hiciera patente en su momento» (Garrido, 2015: 89).

[45] «Iniciada en los años treinta, en el campo filosófico y en el contexto de la intelectualidad mexicana, surge una corriente de pensamiento: los estudios sobre la identidad del mexicano, que llegó a formar cierta tradición y a involucrar a filósofos, literatos, psicoanalistas y científicos sociales. Comienza con Samuel Ramos, quien toma la noción de complejo de inferioridad de un exintegrante del campo psicoanalítico, Alfred Adler, para aplicarla al estudio de la personalidad del mexicano. Toca el turno, posteriormente, a la literatura: Octavio Paz, con su *El laberinto de la soledad*, abona esta línea de investigación, que proseguirá, ahora sí desde el interior del campo psicoanalítico, con el libro de Santiago Ramírez: *El mexicano*, *psicología de sus motivaciones*. Una serie de textos sobre esa temática, y desde diferentes disciplinas, prosiguió a estos trabajos iniciadores, hasta la aparición de un estudio que desde la antropología criticó los fundamentos mismos de este conjunto de investigaciones […]. Así, la forma como empezó el psicoanálisis en México no tiene parangón con alguna otra sociedad. Transitó por dos carriles: la llegada de un intelectual europeo, Fromm, y la salida, en busca del saber psicoanalítico, de intelectuales mexicanos. Carriles que parten del mismo punto, que se bifurcan, que tratan de reencontrarse y que, finalmente, chocan de forma estruendosa. Los flujos migratorios de portadores o buscadores del saber psicoanalítico son propios del movimiento

psicoanalítico internacional y, por lo tanto, no constituirían en el caso mexicano la razón de su singularidad, la que quizás podría estar dada, en todo caso, por haber ocurrido simultáneamente los movimientos migratorios opuestos: inmigración de Fromm, emigración de mexicanos. La existencia de un conflicto entre los grupos resultantes de estos dos caminos tampoco podría otorgarle peculiaridad al comienzo del psicoanálisis en México, ya que este tipo de enfrentamientos suelen ser comunes entre grupos de investigadores o profesionistas» (Capetillo, 2012: 11-13).

[46] Vio la luz este ensayo en el cierre del maximato y el inicio del cardenarismo. Se ponía en práctica la idea de un Estado en el cual se materializarán las grandes aspiraciones revolucionarias, teniendo en el nacionalismo su manifestación más acabada. «En 1934 Lázaro Cárdenas del Río fue electo presidente, acabó con el maximato en parte conquistando el apoyo de campesinos y obreros militantes y estableció lo que un manifiesto del Partido Nacional Revolucionario en 1937 llamaba la "Revolución en el poder". Su gobierno adoptó como prioridad la mejoría de la vida de campesinos y obreros, el control nacional de los recursos naturales y la política exterior, la creación de una cultura nacional basada en las formas de expresión del pueblo, que a la vez tendía a fusionar las diferencias étnicas y regionales. Para ello se impulsó la nueva escuela rural. En 1925 había dos mil primarias rurales y en 1936 había más de once mil, con sus catorce mil maestros. Sin embargo, no hay que olvidar que todas esas reformas vinieron acompañadas con la corporativización de la mayoría de las organizaciones campesinas y obreras. La estructura caciquil —clientelar— se reconstruyó a través del partido gobernante y el Estado» (Semo, 2023: 82).

[47] Las palabras de *El perfil del hombre y la cultura en México* fueron tomadas como dicterio, al grado de que hubo intenciones firmes de despojar a Ramos de su nacionalidad, inclusive, hubo tentativas de hacerlo preso en conformidad con el artículo 200 del Código Penal Federal. A eso nos referíamos con la expresión «valientemente». Al final, la situación no fue a mayores. «Rápidamente se agotó la primera edición; en 1938 se hizo la segunda; y en la tercera —a la que ha seguido numerosas impresiones—, Ramos se vio obligado a escribir un prólogo para precisar algunas

afirmaciones que habían causado más polémica, principalmente aquellas acerca del sentimiento de inferioridad del mexicano» (Ramírez, 1998: 3734).

[48] Alfred Adler (1870-1937), psiquiatra y filósofo austríaco de nombradía mundial. Su psicología enfatiza la relación de la autopercepción con sentimientos inconscientes de minusvalía. Adler sostenía que el sentimiento de inferioridad en el niño trata de nivelarlo ideando una meta artificial que subjetivamente le garantice estabilidad y triunfos posteriores. De allí que la densidad del sentimiento de inferioridad suele ser tan fuerte que determina los objetivos mismos, trascendentales, del comportamiento del futuro adolescente y adulto, generando así una sobrecompensación que se manifiesta con la actitud de un individuo prepotente y soberbio. Este sujeto autosubestimado niega, esconde o camufla su propia situación no resuelta. Según el punto de vista adleriano, cuando el ser humano se siente apreciado por el grupo, en consecuencia, se vuelve más cooperativo, más pleno en la sociedad misma.

[49] Además del mencionado Alfred Adler encontramos una lista significativa de autores citados explícitamente a lo largo del ensayo, lo que nos dice de la arquitectura intelectual del filósofo michoacano a tono con los pensadores de la época, además de la actualidad de su mirada: Francisco García Calderón, Justo Sierra, Nicolás Rangel, André Siegfried, Ernst Robert Curtius, Salvador de Madariaga, el conde de Keyserling, Alfonso Reyes, Gonzalo Zaldumbide, Oswald Spengler, Aldous Huxley. También son parafraseados Carl Gustav Jung, Friedrich Nietzsche, José Ortega y Gasset, Max Scheler, Rubén Darío y Johann Wolfgang von Goethe.

[50] «Para el filósofo mexicano Samuel Ramos, el problema central de la cultura mexicana radica en que, antes de buscar nuestro modo de ser, de mirarnos a nosotros mismos como nación, debemos comparar nuestras escasas obras con las de los países más antiguos de las culturas desarrolladas. Por lo tanto, realizar comparaciones lleva a encontrar similitudes y diferencias, potenciando caracteres positivos y negativos entre la cultura europea y la mexicana, lo cual origina el "sentimiento de inferioridad". Esto, dice Ramos, lleva al mexicano al problema del complejo de inferioridad, que se expresa, en el afán por disfrazarse de "extranjero" y no aceptarse como es. Es decir, de no ser "sí mismo" sino un "otro extraño"» (Magallón, 2007: 19).

[51] En sus apuntes para una *Historia de la filosofía en México* (1943), Ramos dice concebir al pasado no como un algo inerme, muerto, sino como «un proceso viviente en el que el pasado se transforma en un presente siempre nuevo». Afirma que una vez que se busque con una mirada más crítica el devenir mexicano se superarán los lugares comunes y la habitual retórica de contar e interpretar el desarrollo de la nación. Es hora de la sinceración, nos invita.

[52] No escapa Ramos con esta afirmación de cierto discurso racista justificador. Para Ramos, el indígena más que hacer arte realiza artesanía; tiende a la repetición, es poco creativo, siempre rígido, desafecto a lo universal. Dice Molina: «Por lo tanto, para Ramos era perfectamente comprensible que el dolor experimentado por los indígenas durante la Conquista, al presenciar masacres, numerosas atrocidades y el derrumbe de su mundo, fuese impreso en el código genético y, a su vez, convertido en fundamento del carácter melancólico y el complejo de inferioridad. Esta forma de ver al mexicano fue parte de una narrativa signada por la eugenesia cual discurso "científico", legitimador de políticas de discriminación y exclusión social». Andrés Ríos Molina, «México al diván. El trauma de la Conquista», *Noticonquista*. http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1834/1827.

[53] Ramos, para superar cualquier malentendido, advierte que dicho «sentimiento de inferioridad» no tiene bases objetivas, orgánicas o funcionales, sino que es una perversión social siempre remediable. El mexicano no es inferior, *se siente inferior*, categoriza. Se trata de un mal aprendizaje, un *accidente histórico*, susceptible de ser modificado si existe una sincera voluntad para hacerlo.

[54] En su sentido más lato alude a un sujeto caracterizado con ideas, sentimientos, emociones, representaciones y estructuras predominantemente interiorizadas. Diría Carl Gustav Jung que su energía psíquica y su libido se orientan con preferencia hacia el mundo subjetivo, personal, reprimiendo, muchas veces, lo manifiestamente objetivo, dando paso inconscientemente a formas de angustia y temor. El introvertido, según esta teoría, suele ser una persona incomprendida y desconfiada.

[55] Fue un fenómeno determinante en la historia mexicana ocurrido entre 1858 y 1861. Su simiente estuvo en la guerra misma

de México contra Estados Unidos un poco más de una década. La desmoralización y el arrebato territorial, con crisis general en la vida nacional, minaron el clima político del momento, sirviendo de catalizadores de una guerra cruenta, un conflicto civil entre liberales y conservadores. Las cabezas visibles de los bandos fratricidas eran Benito Juárez y el general Félix Zuloaga, respectivamente. Los conservadores de Zuloaga tuvieron el respaldo económico y social de la Iglesia católica mexicana. Su centro de operación fue Ciudad de México, mientras que el gobierno juarista tuvo su sede de gobierno en Veracruz. Una vez concluida la guerra de Reforma, con la victoria sonriente a los liberales, los cambios socioeconómicos en México fueron indetenibles. El sancionamiento de distintas leyes —esbozadas en el espíritu de la carta magna de 1857— se fue materializando, minimizando de este modo el poder reaccionario de la Iglesia católica, y dando paso a la posibilidad de un Estado más liberal y posiblemente más moderno. No obstante: «Con ello, se liquidó la antigua estructura de la propiedad comunal y por el procedimiento de privatización se alentó la especulación y el despojo de las tierras de los pueblos indígenas» (López, 2023: 142).

[56] Gabino Barreda (1818-1881) se destacó como un reputado positivista mexicano. Se desempeñó como el primer director de la Escuela Nacional de Preparatoria. Se opuso tenazmente a la educación adoctrinante y religiosa bajo la premisa de una perentoria emancipación mental, ruta expedita al añorado progreso y a la necesaria pacificación de México. La educación, en su pensar, era el antídoto efectivo para una arquitectura social que venciera definitivamente la violencia y el analfabetismo reinantes. Este fue el propósito fundamental de la Ley de Instrucción Pública (1867), que echó las bases a un sistema educativo más racional y moderno. Se destacaron entre sus obras: *De la educación moral* (1863); *Oración cívica* (1867), y *Opúsculos, discusiones y discursos* (1877).

[57] Relativo al ensayo *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó. Recordemos que es un texto —«evangelio laico»— que con intencionalidad filosófica quiere dejar un mensaje muy pedagógico a los más jóvenes de nuestra América: vencer el utilitarismo y la perniciosa nordomanía en el contexto de la pérdida de valores clásicos

y judeocristianos, y de la avanzada «materialista» del imperialismo estadounidense de finales del siglo XIX y comienzos del XX.

[58] ¡*No pasarán*! (1936). Mencionemos, *grosso modo*, en poesía, las obras: *Mar de día* (1931); *Luna silvestre* (1933); *Bajo tu clara sombra y otros poemas sobre España* (1937*)*; *Libertad bajo palabra* (1949*)*; *¿Águila o sol?* (1949-50); *Semillas para un himno* (1954); *Piedra de sol* (1957); *Salamandra* (1962); *Ladera este* (1962-1968); *Blanco* (1967); *Topoemas* (1969); *Discos visuales* (1969); *Pasado en claro* (1975); *Vuelta* (1976); *Árbol adentro* (1987), y *Figuras y figuraciones* (1999).

[59] El PRI es una agrupación política mexicana que acrisoló jefes políticos, militares y a dirigentes campesinos y obreros, que nació el 4 de marzo de 1929. Se tiene como su fundador a Plutarco Elías Calles —quien ya había echado las bases del otrora Partido Nacional Revolucionario (PNR)—, con una doctrina «nacionalista y revolucionaria». El PRI se autodefine como una organización hija ideológicamente de la Revolución mexicana, de allí su carácter democrático, defensor de las libertades públicas y la justicia social. Nueve años después pasaría a denominarse Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y para 1946 adoptaría su nombre actual, Partido Revolucionario Institucional (PRI), cuyo lema es «Democracia y Justicia Social». En su hegemonía, de más de siete décadas, mutó sus principios básicos transformándose en una opción política con escaso respaldo popular.

[60] El contexto social y político de México a finales de los años sesenta fue bastante conflictivo. En este marco ocurrió la llamada masacre de Tlatelolco, el 2 de octubre de 1968, en Ciudad de México. Meses antes las calles estaban calientes y la represión a la orden del día. Estudiantes y obreros estaban en cautiverio y la huelga nacional cobraba mayor fuerza. Las principales víctimas fueron los estudiantes, las organizaciones populares y los ciudadanos de a pie. El 4 de agosto de 1968 las demandas se hacían sentir: la exigencia de los más jóvenes era la libertad de todos los presos políticos; así como, la derogación del artículo 145 del Código Penal Federal; la desaparición del cuerpo de granaderos; la destitución de los jefes policiacos Luis Cueto, Raúl Mendiolea y A. Frías; la indemnización a los familiares de todos los muertos y heridos desde el inicio del conflicto, y el deslindamiento de responsabilidades

de los funcionarios culpables de los hechos sangrientos. En respuesta el aparato represivo del Estado, representado por el Ejército y el temible grupo paramilitar denominado Batallón Olimpia, acribilló a los manifestantes apostados en la Plaza de Las Tres Culturas. El autor intelectual fue el presidente Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970), representante de la tolda política hegemónica del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Pese al veto comunicacional del momento, se estiman más de trescientos cincuenta asesinados y más de dos mil detenidos el infausto día. La masacre de Tlatelolco, como crimen de lesa humanidad, es una mácula indeleble en la evolución del país norteño, viéndose, inclusive, como un punto de inflexión para el surgimiento del México reciente, encontrando en la tradición combativa por los derechos humanos una de sus características políticas y sociales más resaltantes.

61 Es destacable en este género: *El laberinto de la soledad* (1950); *El arco y la lira* (1956); *Las peras del olmo* (1957); *Los signos en rotación y otros ensayos* (1965); *Cuadrivio* (1965); *Remedios Varo* (1966); *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (1967); *Conjunciones y disyunciones* (1969); *El signo y el garabato* (1973); *Los hijos del limo* (1974); *El mono gramático* (1974); *El ogro filantrópico* (1979); *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982); *Tiempo nublado* (1983); *Hombres de su siglo* (1984); *Los privilegios de la vista* (1987); *Poesía*, *mito*, *revolución* (1989); *La otra voz. Poesía y fin de siglo* (1990); *Itinerario* (1993), y *La llama doble* (1993).

62 Locución que tiene diversas acepciones. Generalmente, se entiende como un movimiento filosófico que estudia las estructuras de la experiencia humana en las cuales el contexto juega un rol fundamental, sin hipótesis, presupuestos o modelos conceptuales previos del mundo. La fenomenología no analiza la conciencia desde la perspectiva de la psicología clínica o la neurología. En la fenomenología, metodológicamente, para alcanzar la experiencia subjetiva del individuo se «suspende» el juicio previo, es decir, la tesis natural del mundo; y luego, una vez eliminado todo sentido común, se obtiene el «residuo» que hace captar propiamente el fenómeno.

63 Cerrando la década de los setenta, Carlos Monsiváis tuvo una polémica, por razones fundamentalmente políticas, con Octavio Paz. Monsiváis, desde el visor de la izquierda, calificó al autor

de *El laberinto de la soledad* de dogmático, autoritario, pretenciosamente omnisciente y representante de la «alta cultura». Paz, por su parte, aseveró que Monsiváis «no era un hombre de ideas sino de ocurrencias». Monsiváis ripostó que «Paz no era un hombre de ideas sino de recetas». Al final, se le dio una vuelta a la página a este incidente que dejaba en el ambiente la sensación de un debate entre una manera elistesca y otra más popular de ver la cultura.

64 «Desde el primer momento sobresalen ciertos rasgos que lo van a caracterizar a lo largo de toda su vida. Paz no vacilará en imponerse tareas vastas, casi sobrehumanas, que implican a la vida de las civilizaciones o al mundo entero, ni, tampoco, en trabajar y pensar a contracorriente. Por ejemplo, mientras estén apareciendo las primeras críticas fundamentales al fracaso de la Revolución mexicana (pensamos en el célebre ensayo de Daniel Cosío Villegas, "La crisis de México", de 1947), él responderá a la anunciada crisis histórica, pero va a proponer una imagen poética y mítica de la Revolución; en cambio, cuando el "compromiso" de los intelectuales contraído con la Revolución encarnada en el PRI les hace callar, protesta ruidosamente con motivo de la masacre de Tlatelolco en 1968; en tanto los intelectuales de la izquierda, en la incipiente Guerra Fría, toman masivamente el partido del estalinismo, muchos con plena conciencia de sus atrocidades, Paz, atraído por el surrealismo, adopta una actitud crítica. El atreverse a citar a un Trotsky en medio de las furias estalinistas lo va a convertir en *bête noire* de cierta izquierda. Este será luego el trasfondo ineludible de muchas de las polémicas desatadas en torno a sus planteamientos, tantas veces incómodos» (Volek, 2007: 132).

65 Destacan: Premio Xavier Villaurrutia (1957), Premio del Festival de Poesía de Flandes (1972), Premio Jerusalén de Literatura (1977), Gran Águila de Oro (Festival Internacional del Libro; 1979), Premio Internacional de Literatura Neustadt (1982), Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán (1984), Premio Internacional Alfonso Reyes (1985), Premio Internacional Menéndez Pelayo (1987), Premio Alexis de Tocqueville (Instituto Europeo de Administración Pública; 1989), Premio Orlan Yolitztli (1990), Premio Príncipe de Asturias (1993) y Gran Cruz de la Legión de Honor de Francia (1994).

[66] Rezaba el veredicto que lo acreditaba con este importante galardón: «Por su escritura apasionada y de amplios horizontes, caracterizada por la inteligencia sensorial y la integridad humanística». Ante ese reconocimiento tan alto, Paz llegó a argumental que «la fama es peligrosa y hay que luchar contra ella con ironía».

[67] Esta obra vio la luz en 1950. Si bien fue su *opera prima* ensayística, en su segunda edición sumaría otras secciones. En 1969 Paz agregó un apartado titulado «Posdata», integrado por «Olimpiada y Tlatelolco», «El desarrollo y otros espejismos» y «Crítica de la pirámide». Años más tarde, le sumaría una entrevista que Claude Fell le realizaría, publicada en la revista *Plural*, en 1975, y que fue encabezada con el rótulo «Vuelta a *El laberinto de la soledad*». En el *corpus* de *El laberinto*…, Octavio Paz cita explícitamente a autores disímiles y de estaturas internacionales: Antonio Machado, Roger Caillois, José Gorostiza, Xavier Villaurrutia, Rainer Maria Rilke, Luis Cernuda, Rubén Darío, D. H. Lawrence, Manuel Cabrera, Jorge Cuesta, Edmundo O'Gorman, Karl Marx, Friedrich Engels, Leopoldo Zea, Jesús Silva Herzog, Justo Sierra, Daniel Cosío Villegas, Samuel Ramos, Emilio Uranga, Simone de Beauvoir, André Breton, Eduard Spranger, T. S. Eliot, Arnold Toynbee, Juan Ramón Jiménez, Henri Bergson, Søren Kierkegaard, José Ortega y Gasset, Pedro Henríquez Ureña, Gabino Fraga, Silvio Zavala, José Gaos, Darío Rubio, Miguel de Unamuno, César Vallejo y Jorge Carrión, principalmente.

[68] Por supuesto, para Paz todo análisis de la mexicanidad no pude descontextualizarse de un marco mayor, como es la lucha de dos modelos contrarios: capitalismo alienante y deformado socialismo real, que terminan —cuales totalitarismos sui generis— alienando al hombre en general y al mexicano en específico. Recuérdese que Paz estaba en pleno medio siglo, en el comienzo de la llamada Guerra Fría. Igualmente, Paz hace una aseveración básica que nos certifica su influencia marxista, dice que el *obrero moderno carece de individualidad*, que simplemente se trasmuta en fuerza de trabajo, que se cosifica. Haciendo la salvedad de que, sin obviar el peso de la historia, la *indeterminación son las únicas constantes de su ser.*

[69] Interesantísimo, por demás, el afán de Paz de definir la identidad mexicana por *via negationis*. Es sintomático que lo propio, en su

momento, lo hicieran insignes pensadores y escritores del país norteño, como antes de Paz, José Vasconcelos, y como después, Carlos Fuentes, por ejemplo, en sus intenciones de delimitar una especie de *qué somos*. Es la manifestación de *un nosotros* por fuera y por contraste con los Estados Unidos. Para Vasconcelos su infancia texana, en Eagle Pass, fue casi determinante, sin incluir sus posteriores exilios y responsabilidades académicas. Por otro lado, Fuentes, hijo de diplomático, tuvo una vida muy cosmopolita marcada por la impronta estadounidense. Laboró y se formó con gran fruición en el país vecino, hecho que está muy presente en su obra literaria y política. Se puede acusar una especie de amor-odio del mexicano con el estadounidense (una hipótesis para desarrollar en otro ensayo).

70 «Y no terminan aquí nuestras diferencias. Ellos son crédulos, nosotros creyentes; aman los cuentos de hadas y las historias policíacas, nosotros los mitos y las leyendas. Los mexicanos mienten por fantasía, por desesperación o para superar su vida sórdida; ellos no mienten, pero sustituyen la verdad verdadera, que es siempre desagradable, por una verdad social. Nos emborrachamos para confesarnos; ellos para olvidarse. Son optimistas; nosotros nihilistas —solo que nuestro nihilismo no es intelectual, sino una reacción instintiva: por lo tanto es irrefutable—. Los mexicanos son desconfiados; ellos abiertos. Nosotros somos tristes y sarcásticos; ellos alegres y humorísticos. Los norteamericanos quieren comprender; nosotros contemplar. Son activos; nosotros quietistas: disfrutamos de nuestras llagas como ellos de sus inventos. Creen en la higiene, en la salud, en el trabajo, en la felicidad, pero tal vez no conocen la verdadera alegría, que es una embriaguez y un torbellino» (Paz, [1950] 1999: 26-27).

71 «El pachuco se convierte en el eje central de la primera mitad del ensayo y cumple la función de una ilustración excesiva de la esencia del mexicano. El carácter extremo de sus características sirve al ensayista para chocar y llamar la atención en un primer momento, como punto de partida para explicar y elucidar cada una de las características comentadas en un segundo momento» (Houvenghel, 2013: 422).

72 La presencia del pachuco es un fenómeno complejo y contracultural, atravesado por la existencia de una identidad fronteriza,

objeto de la discriminación y de la xenofobia. En el cine mexicano de gran difusión en los años cuarenta y cincuenta, el pachuco fue representado por el cómico Tin Tan, Germán Valdés. Por su simbología, el pachuquismo sería criticado por José Vasconcelos. Pensaba el autor de *La raza cósmica* que como arquetipo de la mexicanidad, el pachuco degradaba el lenguaje con la adopción del espanglish con una «americanización» perniciosa, que además arremetía contra la cultura autóctona y su rica idiosincrasia. Tanto Salvador Novo como José Revueltas saldrían en defensa del «Pachuco de oro», icono, para los dos intelectuales mencionados, de una resistencia necesaria, pícara, contestataria, divertida y creativa.

73 Sobre el ensayo de Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Paz dirá: «Pero ese libro continúa siendo el único punto de partida que tenemos para conocernos. No solo la mayor parte de sus observaciones son todavía válidas, sino que la idea central que lo inspira sigue siendo verdadera: el mexicano es un ser que cuando se expresa se oculta; sus palabras y gestos son casi siempre máscaras. Utilizando un método distinto al empleado en ese estudio, Ramos nos ha dado una descripción muy penetrante de ese conjunto de actitudes que hacen de cada uno de nosotros un ser cerrado e inaccesible» (Paz, [1950] 1999: 173).

74 El término «malinchismo» es producto de la historia mexicana (1519-1521), como hecho y como relato. Parte de la vida de Malinalli, una mujer que fue obsequiada en calidad de esclavizada a Hernán Cortés y que terminó siendo más que una intérprete del conquistador. Malinalli contribuyó astutamente en los acuerdos entre los enemigos de los mexicas, facilitando el dominio absoluto del invasor español. «Malinchismo» es una voz muy polémica, siempre asociada a la traición. Diversas son las lecturas que se le ha dado a este fenómeno histórico afín a la autodenigración y al culpismo. Generalmente, el «malinchismo» se entiende como un complejo de inferioridad que se caracteriza por un apego al extranjero y una animadversión a lo propio; especie de autodesprecio personal o colectivo. A decir de Lira (1976: 92), la voz «malinchismo» fue acuñada por primera vez por Emilio Uranga en su *Ensayo de una ontología del mexicano*, publicado en *Cuadernos Americanos* en 1949.

[75] «En la obra de Paz —y sobre todo en *El laberinto de la soledad*— encontramos un ejemplo muy lúcido de un "imaginario social de la modernidad" que no solamente asume una clara "conciencia del mundo", es decir: el reto de que los asuntos humanos están irrevocablemente entrelazados a nivel planetario, sino que reconoce también que las herramientas culturales necesarias para enfrentar a esta situación siguen siendo diferentes. De tal manera que resolver los problemas que la modernidad global suscita, requiere siempre de estrategias que deben ser resultado de un cabildeo ingenioso entre modernidad e identidad. La actualidad de estas ideas que Paz expone en su obra es evidente. Por un lado, queda claro que una concepción de modernidad sin identidad está condenada a convertirse en un proyecto demasiado abstracto. Pero, por otro lado, podemos observar que los excesos de una política de la identidad que se desentiende de los asuntos humanos, más allá de los confines de su propia cultura, del propio pueblo, etcétera, no logra asumir los retos que hoy todos los seres humanos compartimos» (Kozlarek, 2020: 264).

[76] La España que adapta realidades distintas a la suya, con la Iglesia católica a la mano, ostenta abrigo al desamparado, orfandad que se resiente mucho más en la mujer por su condición femenina y por su impedimento de cultivar el intelecto. Sor Juana Inés de la Cruz es emblemática en este sentido.

[77] La debacle colonial mexicana conllevaba una promesa de futuro que la Independencia no pudo solventar por su falta de autenticidad; este clima sería ventajoso más tarde para EE. UU.

[78] La adopción, en parte, del programa liberal con sus matices y particularidades —una división clásica de poderes, un federalismo de mampuesto ajeno a la realidad vernácula— terminaría cediendo a la farsa y al disimulo.

[79] «De esa forma, la vida histórica mexicana adoptó la figura de un laberinto que tiene como origen la necesidad del mexicano de salir de sí mismo pero para protegerse; de buscar caminos que hagan posible esa protección, para luego, sin embargo, no encontrar el camino del retomo a sí mismo. Y al explicar la formación de ese laberinto, Paz nos ofrece la metáfora de las máscaras mexicanas. La máscara es una idea, una suerte de experimento mental o de modelo interpretativo de la realidad que le sirve para

describir el imaginario mexicano. Y así como otras ideas y reflexiones del autor, la máscara no necesariamente se agota en la tarea de describir empírica e históricamente la cultura mexicana, sino que es una manera radical y crítica de pensar esa cultura […]. Ahora bien, ¿en qué consiste esa máscara? La máscara es, digámoslo así, el ejercicio y a la vez el mecanismo de representación a través del cual algo se esconde y a la vez se exhibe. Paz insiste sobre todo en lo que la máscara exhibe y es allí precisamente donde revela su habilidad para mostrar el imaginario mexicano. Pero también muestra las diversas formas de elaboración de la máscara como proceso de ocultamiento y posterior revelación. La configuración de la máscara es la configuración del imaginario como un doble proceso que esconde la interioridad y a la vez la transfigura volviéndola su opuesto» (Astorga, 2004: 128-129).

80 Las representaciones sociales como concepto encierran una gran complejidad digna de un esfuerzo transdisciplinario, en el cual la psicología social, la sociología y la antropología cultural generan un gran aporte. Las representaciones sociales se asocian con sujetos activos que reconstruyen su realidad, siempre imbricada con el objeto mismo, el grupo al cual se afilian y el contexto (con sus limitaciones y probabilidades) que los circundan. Como proceso colectivo no debe concebirse como una realidad invertida o un burdo reflejo del mundo externo, como cierto marxismo ortodoxo quiere hacer ver a todo fenómeno superestructural. De tal modo que las representaciones sociales están consideradas una variación de «saber empírico», muy operante a lo interno de los grupos por su carga simbólica y propositiva, que no se queda en el plano de la práctica neutral, sino que, como todo fenómeno cultural, se presta como instrumento para la acción social de los sujetos. Por supuesto, esta categoría rebasa el concepto de cultura concebida como la herencia positivista nos acostumbró. La mediación (en la que no hay divorcio entre objeto y sujeto) es vital para entender lo que significan las representaciones sociales. De manera que si partimos de la idea de que la cultura se relaciona con procesos significativos del sujeto —que ve, siente, interpreta, actúa— en su realidad social y que, además, las producciones de sentidos, las simbolizaciones, las normas, las cosmovisiones, los códigos, etcétera, van dando como resultado una práctica social muy específica que modifica o ratifica los patrones

de comportamientos, entonces aprehendemos la densidad conceptual del término «representaciones sociales». «Imaginario», por otro lado, es un término que denota representaciones sociales acrisoladas en grupos o en instituciones. Como concepto, parte del principio de que la vida social no está necesariamente determinada materialmente.

[81] Huelga decir que en Emilio Uranga se pone en evidencia una considerable herencia autoexploratoria que marcó a pensadores ejemplares que lo antecedieron y que lo sucederían. Pero con Uranga hay un agregado para ese instante innovador, aditivo común a la «generación» a la cual perteneció: la búsqueda se hacía con sentido de proyecto, colectivamente, grupalmente, y con un gran rigor filosófico.

[82] Posteriormente habría un distanciamiento con el filósofo *transterrado*. La crítica vendría por parte de su otrora maestro, por la filiación política de Uranga. De igual modo, con mayor densidad argumentaba el pensador español que ante la intención de Uranga de estudiar la realidad nacional, el ser mexicano, desde el punto de vista ontológico, se encontraría con una respuesta óntica, o sea, un análisis menor sobre un ente en específico.

[83] Su nombre es más que sugerente. Hiperión, en la mitología griega, significa «el que aparece antes que el sol». Generalmente, se asocia con el dios de la observación. Hiperión es el vástago del Cielo y de la Tierra, de Urano y Gea, es el responsable de concretar las ideas etéreas. Se tiene que fue el primero en comprender el movimiento del sol, la luna y las demás estrellas, así como de las estaciones.

[84] «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» (Hurtado, 1994: 272).

[85] Hablamos del momento del gobierno de Miguel Alemán, entre 1946 y 1952, gestión en la cual fue dominante el traspaso del mando castrense a grupos civiles; en una coyuntura en la que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) galvanizaba como

tolda oficial y las industrias crecían a granel. Pese a su propósito de no encasillarse ideológicamente, en los hiperiones se observa una fuerte vinculación con cierto nacionalismo discursivo, respaldo teórico de una élite rectora ya consolidada en el poder. Para ahondar sobre este polémico aspecto véase a Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.

[86] Entre sus textos sobresalen: *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949); *In memoriam Joaquín Xirau* (1951); *Análisis del ser mexicano* (1952); *Kant y Santo Tomás* (*sobre el problema de la verdad*) (1954); *Goethe y los filósofos* (1956); *Invitación al romanticismo alemán* (1957); *Historia de la pequeña Meretlain* (1958); *Introducción a la lectura de György Lukács* (1958); *A la sombra de Hegel* (1958); *La nostalgia de Shakespeare* (*reflexiones sobre el destino del teatro alemán*) (1959); *El pensamiento filosófico* (1962); *El Dr. Juan de Cárdenas* (*1563-1609*): *su vida y su obra* (1964); *Juan de Cárdenas*: *sus amigos y sus enemigos* (1967); *Astucias literarias* (1971); *Mi camino hacia Marx de György Lukács* (Introducción, traducción y notas; incluye ensayos de Uranga) (1973); *Andanzas de la mocedad* (1976); *¿De quién es la filosofía?* (1977); *El tablero de enfrente I* (*artículos periodísticos*) (1978), y *El tablero de enfrente II* (*artículos periodísticos*) (1981).

[87] Fundado en 1934 por Daniel Cosío Villegas. El objetivo original, luego abandonado, era la publicación exclusiva de libros de economía para uso de estudiantes de educación universitaria, básicamente de la Escuela Nacional de Economía, de allí proviene su nombre.

[88] Para puntualizar la relación de Uranga con el PRI consúltese a José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, Ariel**,** México, 2018. «Haya o no sido un simple apologeta del régimen, creo que Emilio Uranga puede servirnos como una mirilla a través de la cual indagar el pasado ideológico del gobierno mexicano. La democracia, el PRI y la conjunción de ambos son cuestiones que no han quedado zanjadas y que nos tocan vivamente» (Cuéllar, 2018: 152).

[89] Dedicado a Octavio Paz. Este trabajo compila en gran medida aportes previos realizados por Uranga, como *Repaso de la ontología de México*, *Ensayo de la ontología del mexicano*,

El mexicano y su conocimiento, y otros escritos publicados en *Cuadernos Americanos*, principalmente.

[90] «La crítica al positivismo abre el camino hacia el "nuevo humanismo". Quienes siguen empeñados en ver en la ciencia el sentido final de lo humano, pocos deseos sienten de enterarse de lo que sobre el hombre puede decirnos la literatura y la filosofía. Cuando enseñorean la cultura de una generación físicos y biólogos, la empresa humanista padece inevitable declinación» (Uranga, 1952: 47).

[91] Señala Uranga al criollo José Joaquín Fernández Lizardi (1776-1827), referencia obligada de la literatura mexicana y continental. Testigo perspicaz de la Independencia de Nueva España e intelectual comprometido con el rompimiento con la metrópoli española. Fue un connotado poeta, novelista, periodista y dramaturgo, considerado por muchos como el fundador de la literatura mexicana. Su obra más conocida fue la novela de crítica social, picaresca y muy mordaz, *Periquillo Sarniento*. Fernández Lizardi sumó a la formación de un pensamiento emancipatorio mexicano.

[92] Encontramos en estas ideas trazas de lo que después será la discusión decolonial, o sea, la invitación de Uranga a repensar todo lo aceptado, muchas veces reforzadores de comportamientos autonegadores. Tener en cuenta que la Colonia vive de diversas maneras en nuestra cotidianidad, desde la exclusión a comunidades consideradas subalternas cuyos conocimientos son subestimados, al igual que sus organizaciones sociales y políticas, es muestra del talante adelantado del filósofo mexicano. No decimos que Uranga sea decolonial propiamente dicho —en su mirada fenomenológica y existencialista tal vez estuvo la radicalidad de su postura, que se identifica con el carácter crítico de la polémica posterior—, pero al señalar la dimensión oculta y opresiva de muchas de nuestras prácticas sociales, entonces, nos suscita la necesidad de un debate desde este filón muy actual.

[93] El ejemplo de lo dicho es su evaluación a Octavio Paz: «De aquí que las contribuciones de los poetas —como la de Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*— al análisis del ser mexicano sean de un inapreciable valor. El poeta vive en familiaridad estrechísima con el ser, lo tiene, por decirlo así, a la mano. Es claro que no se puede dar una fórmula que nos enseñe con regularidad matemática

de qué manera el filósofo ha de traducir lo que el poeta le dice, a términos propiamente ontológicos. Es labor de instinto y de pensamiento —componentes, dicho sea de paso, que nos permiten ahorrarnos el confuso concepto de intuición—, de flexibilidad y de rigor. En todo caso, es cierto que poeta y filósofo, lo mismo que también filósofo e historiador, viven comunicándose y fecundándose cuando se trata de elaborar un análisis ontológico del ser mexicano. Sin tales "contaminaciones" o "préstamos de sentidos" no creemos haya posibilidad de dar un paso en esta temática» (Uranga, 1952: 16).

94 Ramón López Velarde (1881-1921) fue uno de los poetas más importantes la literatura mexicana. La disyuntiva entre la religiosidad y el erotismo se subraya como una constante en su obra. Es considerado la puerta de vanguardia y de la modernidad de las letras de su país natal. De López Velarde se resalta, entre sus producciones, el poema «La suave patria», especie de puente entre la lucha armada y el México contemporáneo, sin caer enteramente en el nacionalismo de su hora, y abriéndose, más bien, a un clamor más «esencialista» de la mexicanidad. El poema «La suave patria» es muy ponderado desde los años veinte por la preferencia de la audiencia en general y por los análisis concienzudos de los críticos literarios, en particular.

95 «Quedaría por saber si es posible, y cómo, romper con la tradición filosófica occidental. Quienes lo han intentado, como Heidegger, han llegado a sostener la necesidad de un pensamiento más allá de la filosofía. Antes de una opción tan extrema como abandonar el conjunto de categorías que han sostenido el discurso filosófico, como las de sustancia-accidente, identidad-diferencia, totalidad-singularidad, etcétera, queda la posibilidad de pensar "desde el otro lado" (accidente-diferencia-singularidad), *manteniéndose en el límite* de la referencia dialéctica a la tradición y ensayando una comprensión distinta. Eso es lo que nos invita a hacer la obra de Uranga. Por eso, el "humanismo" que se deriva de esta concepción posee un sentido inevitablemente *crítico*, para la comprensión de lo humano» (Vieyra, 2007: 102).

96 Ya Samuel Ramos —antes de la publicación del ensayo *Análisis del ser mexicano*—, al estar al tanto de los argumentos de Emilio Uranga, le había concedido la razón: «En el deslinde que hace

[Uranga] entre los conceptos de inferioridad e insuficiencia, encuentra muy acertadamente que esta última implica una escala inmanente de valoración, que insuficiencia es al mismo tiempo el reconocimiento de una jerarquía de valores, en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a una tergiversación de estos […]. Su ensayo es una elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndolos ver que se trata solamente de una insuficiencia». Véase Samuel Ramos, «En torno a las ideas sobre el mexicano», en *Cuadernos Americanos*, n.º 3, mayo-junio, 1951.

97 La piedra angular de la reflexión de Uranga es la ontología de Martin Heidegger (1889-1976), con su clásico *Ser y tiempo* (1927). Heidegger plantea la imposibilidad de la ciencia de dar con la ultimidad de las cosas, que como conocimiento capta solo una dimensión del objeto. El papel de la filosofía es llegar al fondo, superando el afán objetivista, para dar puerta franca a un «horizonte de sentido», a una conciencia que, intuitivamente, comprenda más allá del plano teórico la realidad misma. Por ello se debe tener presente que toda aproximación a la realidad está cargada de prejuicios que inciden en nuestra percepción, por ende, hay que captar lo «no dicho» para apoderarse de lo oculto del «ser que se dona».

98 A lo largo de su ensayo, además del mencionado Heidegger, son aludidos distintos pensadores e intelectuales de gran valía: Jean-Paul Sartre, José Ortega y Gasset, Samuel Ramos, Octavio Paz, Max Scheler, Georg W. Friedrich Hegel, Santo Tomás, Rodolfo Usigli, Antonio Caso, Leopoldo Zea, José Vasconcelos, Agustín Yáñez, José Gorostiza, Ramón López Velarde, Luis González y González, José Gaos, Søren Kierkegaard, Alphonse de Waelhens, Manuel García Morente, Miguel de Unamuno, Xavier Villaurrutia, Alfonso Reyes, fray Diego Durán, entre otros.

99 Para Heidegger, la voz *Dasein* implica ese estado de «arrojamiento» en el cual está sumido el ser humano en su existencia, siempre en condiciones de posibilidad.

100 En esta idea diferirá de todos, pero principalmente de Leopoldo Zea, como veremos más adelante.

[101] «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» (Hurtado, 1994: 281-282).

[102] «Si lo que se intentó desde la Conquista fue europeizar a los mexicanos, lo que propuso Uranga fue mexicanizar la humanidad, es decir, hacer que esta última reconozca y revalore su accidentalidad soterrada. Al identificar la noción de lo mexicano con la accidentalidad, Uranga convierte la mexicanidad en una categoría ontológica» (Hurtado, 2016: 102).

[103] «Por último, hay que escuchar su exigencia de ir a lo originario, a los orígenes, para comprender nuestras posibilidades existenciales, descubrir el proyecto fundamental y justificar en nosotros mismos y por nosotros mismos nuestra existencia. Crear un nuevo concepto de hombre a partir de la experiencia mexicana y proponer un nuevo humanismo más generoso e incluyente» (Malpica, 2006: 122).

[104] «La presencia de estos exiliados enriqueció instituciones y potenció actividades científicas y humanísticas. La mayoría pudo continuar sus trabajos de investigación y docencia, por consecuencia, formaron a generaciones de discípulos mexicanos en las más variadas ramas del conocimiento. Sus contribuciones se desplegaron en una diversidad de campos, desde la arquitectura y la medicina hasta la ingeniería y la filosofía. Uno de los aportes más trascendentes fue expandir los horizontes disciplinares de las ciencias sociales y las humanidades. El derecho, la antropología, la historia, la filosofía, la filología, la crítica literaria y la sociología fueron disciplinas fuertemente impactadas por la presencia de figuras, como los historiadores Pedro Bosh Gimpera

y José Miranda; los filósofos José Gaos, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y Juan David García Bacca; el antropólogo Juan Comas; el sociólogo José Medina Echevarría; el clasicista y medievalista Agustín Millares Carló; el teólogo José Manuel Gallegos Rocafull, y los juristas José Miranda, Manuel Pedroso y Niceto Alcalá Zamora, entre otros» (Yankelevich, 2025: 38-39).

[105] Se conceptualiza en términos generales como una corriente de pensamiento que parte del supuesto de que la realidad es resultado del desarrollo histórico. Su punto de arranque es la vinculación estrecha existente entre el pasado y el presente. Así, el devenir humano está imbricado con las conductas sociales, nunca aisladas o descontextualizadas, sino enmarcadas en un conjunto de condicionantes sociohistóricos. Aquí hay una paradoja digna de resaltar: la búsqueda de una filosofía americana independiente arribó desde la mismísima Europa. El historicismo fungió como instrumento para enunciar la anhelada originalidad americana indisoluble de la propia circunstancia de tiempo y lugar. En tal sentido, «el historicismo propició que América se encontrara consigo misma, desarrollara su propia autoconciencia» y, por ende, se develara «como objeto filosófico, en tanto exaltaba lo concreto e individual, el relieve de los particularismos, la valoración de la experiencia histórica en su originalidad irrepetible» (véase Aínsa, 2010: 52-66).

[106] López acota que Zea cae en una «trampa» sobre este punto: una autonomía de Occidente para lograr la universalidad es un propósito harto difícil, en virtud de que es el mismo Occidente quien ha impuesto la búsqueda de la universalidad. Desde este mirador, López lo contrasta con el autor de *El perfil del hombre y la cultura en México*: «Esto lo reafirma Samuel Ramos al decir que no es posible sustraerse de la rama europea por la razón de que esta es parte de nuestra raza (o carga genética y herencia social, se podría precisar). En el fondo, no importa tanto la construcción de una cultura propia como la vivencia consciente de la cultura universal por parte de los mexicanos, universal en el sentido que Ramos rescata de Scheler, como una educación que favorezca la función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Además, agrega Ramos, debe recuperase, al modo de Ortega, la relación de la vida y la cultura, buscando en la sociedad mexicana no

solo la formación en conocimientos concretos, sino en una disciplina moral e intelectual, desarrollando la personalidad humana» (López, 2015: 163).

[107] «Además, con su participación en la política, el intelectual, a juicio de Zea, también podría colaborar de manera decisiva en el proceso de democratización del proyecto de la Revolución mexicana que, para el filósofo, a mitades de la década de los cincuenta se mantenía sumamente vigente. Por ello, si bien no consideraba que tenga que rehuirse de la esfera pública, plantea que la intervención en ella tiene que ser necesariamente condicionada por ciertos factores que hagan posible y, sobre todo, que hagan útil la función del intelectual desde la crítica, desde el análisis y desde la reflexión. Y esto, pienso, es uno de los elementos que pueden ser rescatados también de esta intervención del doctor Leopoldo Zea más allá de la academia realmente existente» (Vásquez, 2019: 115).

[108] «Conciencia es también convivencia, es un saber común, un saber de los otros y con los otros. En latín, conciencia significa *complicidad*, es decir, participación de los unos con los otros; mediante la toma de conciencia de cada uno de nosotros, como hombre, tratará de hacerse cómplice de la existencia de los otros, o de hacer a estos cómplices de la propia existencia» (Villegas, 1955: 409).

[109] Véase *supra*, p. 82.

[110] Hay estudiosos que determinan en Leopoldo Zea diferentes etapas de su ejercicio reflexivo. La primera etapa la constriñen a sus escritos vinculados a la historia de las ideas, entre comienzos de los años cuarenta y finales de los sesenta. La segunda etapa —cuya temática es afín a la filosofía de la liberación— suelen ubicarla en la séptima y octava década del siglo XX. Ya se puede suponer que la tercera y última etapa, la más reciente hasta su desaparición física, estaría relacionada con el problema de humanismo, con un visor más heterodoxo y problematizador.

[111] Por estos años ocurrió su clásica discusión con Augusto Salazar Bondy, a raíz de la publicación de *¿Existe una filosofía de nuestra América*? (1968), texto que encendió un álgido debate de analistas del pensamiento latinoamericano. Zea publicaría en respuesta su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Mientras que el filósofo peruano subestimaba la existencia de

una filosofía latinoamericana, acusándola de mimética y europeizante, y negándole prácticamente su autenticidad, por nuestra dependencia cultural y política, Zea, sin imprecar de los aportes foráneos, hacía hincapié de la posibilidad de la existencia de un filosofía que, con sus bemoles, fuera un pensar original, por ser un deliberar hijo de nuestras mismas vivencias, por ende, con un sello identitario propio y válidamente emancipatorio. «Para el mexicano, en consecuencia, la originalidad de toda filosofía radica en partir de la propia circunstancia para trascenderla hacia lo plenamente humano, común y universal; partir de lo que se ha sido y de lo que se es para arribar a lo que se quiere ser. En este sentido, a pesar de todos los diferendos, Zea estima que el libro de Salazar Bondy —al igual que todos los que se han preguntado por la filosofía latinoamericana— es expresión de nuestro filosofar, de su peculiaridad, autenticidad y originalidad; del problema, en definitiva, en que nos coloca nuestra condición como subordinados respecto de la cultura occidental» (Friz, 2019: 72).

[112] En dicha *Declaración* se destaca, igualmente, la responsabilidad de las ciencias sociales en este escenario posible, por eso denuncia «los supuestos del discurso filosófico dominador, inicialmente europeo». Así, el compromiso es el «reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos».

[113] Mencionemos algunos: Premio Nacional de Ciencias y Artes (1980), doctor *honoris causa* de la Universidad de París X (1984), doctor *honoris causa* de la Universidad Lomonosov (1984), doctor *honoris causa* de la Universidad de la República de Uruguay (1985), doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional Autónoma de México (1985), Premio Juchimán de Plata (1985), Premio Interamericano de Cultura Gabriela Mistral de la Organización de los Estados Americanos (1987), doctor *honoris causa* de la Universidad Nacional de Cuyo (1993), doctor *honoris causa* de la Academia de Ciencias de Rusia (1993), doctor *honoris causa* de la Universidad Nacional y Capodistríaca de Atenas (1997), doctor *honoris causa* de la Universidad de Santiago de Chile (1997), doctor *honoris causa* de la Universidad de La Habana (1997), condecoración Orden del Libertador en grado de Gran Oficial por parte del gobierno de Venezuela (1997) y Medalla Belisario Domínguez por el senado de la República de México (2000).

[114] Destacan entre sus libros: *En torno a una filosofía americana* (1947); *Ensayos sobre filosofía de la historia* (1947); *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); *La filosofía como compromiso* (1952); *América como conciencia* (1953); *América en la historia* (1957); *La cultura y el hombre en nuestros días* (1959); *Latinoamérica y el mundo* (1960); *Ensayos sobre México y Latinoamérica* (1960); *El pensamiento Latinoamericano* (1965); *Latinoamérica. Emancipación y neocolonialismo* (1971); *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (1975); *Dialéctica de la conciencia latinoamericana* (1976); *Filosofía de la historia de América* (1976); *Simón Bolívar* (1980); *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981); *Filosofía de lo americano* (1983), y *Discurso sobre la marginación y la barbarie* (1988).

[115] Es oportuna la observación de Hurtado a la hora de enmarcar el momento de la escritura de este importante ensayo, dejando caer una afirmación que vincula a Zea con los representantes del poder, aunque, posteriormente, en su afán de democratizar al PRI se situara, sobre todo después de 1968, en una postura más hacia la izquierda: «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 […]. 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» (Hurtado, 1994: 278).

[116] Su andamiaje conceptual es amplio y sugerente, las citas directas y las paráfrasis son abundantes. En su cuerpo teórico se encuentran nombres como Octavio Paz, José Moreno Villa, Arnold Toynbee, Jean-Paul Sartre, José Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Frank Tannenbaum, Ramón López Velarde, Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Ernst Curtius, Rodolfo Usigli,

Agustín Yáñez, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Franz Kafka.

[117] Es interesante tomar en cuenta parte del contexto en el cual Zea —al igual que Paz y Uranga, tratados en capítulos anteriores— escribe su ensayo: «Al iniciarse el sexenio de Miguel Alemán también se instaló como eje de la política mundial una nueva y peculiar guerra global: la llamada Guerra Fría. Este conflicto llevaría a un enfrentamiento sistemático por más de cuarenta años de dos bloques de países encabezados por Estados Unidos y la Unión Soviética, respectivamente. Ambas eran potencias atómicas y por ello evitaron un choque frontal, pues bien sabían que una guerra entre ellos terminaría por su destrucción mutua, sin ganadores. En este contexto, el gobierno de Miguel Alemán optó por construir una relación de gran cercanía con Estados Unidos, lo que le llevó a marginar y reprimir a las corrientes y organizaciones de izquierda. Una consecuencia de esta política fue el esfuerzo sistemático del gobierno mexicano, apoyado por el norteamericano, por disminuir al máximo la influencia del cardenismo dentro del PRI y en la vida política de México en general. La reforma agraria casi se detuvo y un buen número de grandes propietarios privados echaron mano del recurso de amparo y de los "certificados de inafectabilidad" ganadera y agraria para impedir nuevas expropiaciones. Las huelgas, tan frecuentes en el cardenismo, fueron abiertamente hostilizadas por el gobierno —la huelga de 1950 de los mineros de Nueva Rosita, Coahuila, contra la Asarco se convirtió en símbolo de la dureza del presidente Alemán contra los sindicatos— y el discurso anticomunista se volvió sistemático en los medios de comunicación masiva, todos bajo vigilancia del gobierno» (Meyer, 2021: 218).

[118] Nuevamente la historia es determinante en Zea, dándole un papel distinto que a los otros ensayistas aquí abordados: «Samuel Ramos solo toma la historia para constatarla, para tomar en cuenta la realidad de la que podemos partir. Pero Leopoldo Zea se basa en la historia para resolver nuestros problemas, pues para él hacer filosofía es una manera de resolver los problemas que la situación nos aqueja. Los pasos en los que Zea describe cómo es que se ha de llegar a tener una filosofía auténtica son conocer

nuestra historia para emanciparnos mentalmente; comprender nuestra situación para de este modo comprender lo ajeno, construir nuestro propio futuro con soluciones propias. Se basa Zea en la asimilación y adaptación de Ramos, no para quedarse ahí, sino para alcanzar la autenticidad» (López, 2010: 74).

[119] Es aguda la observación que hace Hurtado a esta afirmación de Zea: «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» (Hurtado, 1994: 277).

[120] Callismo o maximato es la manera de designar al ejercicio de la política mexicana entre 1928 y 1934, en la que Plutarco Elías Calles, como «jefe máximo de la Revolución», ejerció todo el poder sin estar en la primera magistratura. Los mandatarios del momento —Emilio Portes Gil (1928-1930), Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) y Abelardo L. Rodríguez (1932-1934)— se subordinaron a su liderazgo. En estos años de modernización la política era muy aireada: se dio paso a la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), germen del futuro Partido Revolucionario Institucionalizado (PRI). Las diferencias con la Iglesia católica fueron punzantes. También se concretó la autonomía universitaria, se sancionó la primera Ley Federal del Trabajo, se dio el reparto de tierras mediante la reforma agraria y se logró gran parte de la unificación vial del país. Cerró con el ascenso de Lázaro Cárdenas a la Presidencia de la República.

[121] Vemos en estas afirmaciones antecedentes de lo que después se va a denominar «racionalidad alternativa» a la forma de Aníbal Quijano (1988: 29-34), inscrito en la discusión decolonial. El emplazamiento a la comprensión de nuestra propia realidad alejada del paradigma eurocéntrico y capitalista es su premisa mayor. Por eso, se propugna el rescate o la visibilización de otras maneras de relacionamientos, de otras lógicas que descansen en representaciones culturales válidas, valiosas, trascendentes, distantes de modelos sustentados en pensamientos alienantes, alógenos al propio desarrollo y a las características intrínsecas de nuestros

pueblos. Derribar la hegemonía político y cultural eurocéntrica pasa por un gran proyecto cultural decolonizador que emancipe desde nuestros imaginarios sociales hasta nuestras formas de ejercer el poder.

[122] «Por esta razón es imperativo que la historia de nuestras ideas sea crítica y que la recuperación de nuestro pasado intelectual no renuncie al ejercicio de la sospecha. Simultáneamente, no debemos olvidar que en los textos de nuestros intelectuales políticos se dibuja el itinerario conflictivo de la antropogénesis del hombre latinoamericano» (Fernández, 1999: 31).

[123] «El discurso de la identidad nacional mexicana es esa manera de hacer cultura, mediante una política cultural unificadora que negara las diferencias y que permitiera la defensa de una idea de México, pensada desde la élite ilustrada de la época posrevolucionaria» (Bautista, 2021: 84). «La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional —"el mexicano"— es una poderosa ilusión cohesionadora; su visión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en una textura específica —"lo mexicano"—, forma parte igualmente de los procesos culturales de la legitimación política del Estado moderno. La definición de "el mexicano" es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la expresión» (Bartra, 1986: 20).

REFERENCIAS

Abbagnano, Nicolás (1963). *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Aboites, Luis (2020). «El último tramo, 1929-2015», en VV. AA., *Nueva historia de México*, México, El Colegio de México.

Aínsa, Fernando (2012). «El ensayo como escritura de la independencia americana», en *América. Cahiers du CRICCAL*, n.º 41, 2012. https://journals.openedition.org/america/354. [Consulta: 24 de junio de 2025].

Aguado V., José (2019). «Identidad, corporeidad y cultura. Una propuesta conceptual desde la antropología», en VV. AA., *Las culturas hoy*, México, UNAM-IVS.

Alcázar, Joan del *et al*. (2003). *Historia contemporánea de América*, Valencia (Esp.), PUV (Pubicacions Universitat de València).

Astorga, Omar (2004). «La filosofía de Octavio Paz», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 6, n.º 11, pp. 121-145, Universidad de Sevilla.

Bartra, Roger (1986). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.

Bautista López, Angélica (2021). «El discurso identitario de México posrevolucionario como política cultural homogeneizadora», en *Polis*, vol. 17, n.º 1, pp. 75-106.

Béjar Navarro, Raúl (1966). *El mito del mexicano*, México, UNAM.

Beorlegui, Carlos (2010). *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, 3.ª ed., Bilbao, Deusto Publicaciones.

Brom, Juan (1998). *Esbozo de historia de México*, México, Grijalbo.

Cacciatore, Guiseppe (2004). «Una filosofía para América Latina: Leopoldo Zea», en *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Universidad Rafael Belloso Chacín, vol. 6, n.º 1, pp. 9-25.

Capetillo Hernández, Juan (2012). *La emergencia del psicoanálisis en México*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana.

Caso, Antonio (1971). «Polémicas», *Obras completas*, vol. I, México, UNAM.

_____ (1972). «La existencia como economía, como desinterés y como caridad», en *Obras completas*, vol. III, México, UNAM, pp. 23-120.

_____ ([1924] 1976). «El problema de México y la ideología nacional», *Obras completas*, vol. IX, México, UNAM, pp. 65-97.

_____ ([1943] 1979). «México, apuntamiento de cultura patria», *México y sus problemas*, en *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, n.º 38, CEL/FFFL/UNAM.

_____ (1985). *Antología filosófica*, México, UNAM.

Cerutti Guldberg, Horacio (2000). *Filosofar desde nuestra América*. *Ensayo problematizador de su* modus operandi, México, CRIM/CCyDEL/UNAM.

Colonna, Roberto (2012, julio-septiembre). «Responsabilidad y compromiso en el pensamiento de Leopoldo Zea», en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, n.º 141, pp. 19-28.

Cruz Rosales, José (2008). *Grupo Hiperión. El mexicano en busca del mexicano* [Tesis de Licenciatura], México, UNAM.

Cuéllar Moreno, José M. (2018). *La revolución inconclusa*. *La filosofía de Emilio Uranga*, *artífice oculto del PRI*, *México,* Ariel.

_____ (2020). «Leopoldo Zea y el existencialismo mexicano», en *Euphyía*. *Revista de Filosofía*, vol. 14, n.º 26.

_____ (2023). «Interpretaciones filosóficas de la Independencia de México», en *Tópicos*. *Revista de Filosofía*, n.º 67, pp. 369-407.

Díaz-Polanco, Héctor (2015). *El jardín de las identidades*. *La comunidad y el poder*, México, Orfila.

Díaz Ruanova, Osvaldo (1982). *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Silles.

Earle, Peter (1998). «Paz, Octavio», *Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina* (O-Z), Caracas, Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila Editores.

Escobar Valenzuela, Gustavo (2004). «Emilio Uranga (una aproximación)», en Saladino García, Alberto (comp.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, t. I, Toluca, UAEMéx, pp. 495-504.

Ezcurdia Corona, José y Hernández Prado, José (2012). *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*, México, Almaqui Editores/UAM Azcapotzalco.

Fernández, Tomás y Tamaro, Elena (2004). «Biografía de Octavio Paz», en *Biografías y vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [web]. https://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/paz_octavio.htm.

Fernández Nadal, Estela (1999). «A propósito de la historia de las ideas latinoamericanas», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 4, n.º 6, pp. 7-31, Universidad del Zulia.

Ferrater Mora, José (1970). *Diccionario de filosofía abreviado*, Buenos Aires, Sudamericana.

Flores Rangel, Juan (2008). *Historia de México 2*, México, Cengage Learning.

Friz Echeverría, Cristóbal. (2019). «Revisitando la discusión entre Augusto Salazar y Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: El lugar de un «diferendo», en *Revista de Filosofía*, n.º 76, pp. 57-74.

García Astrada, Arturo (1961). *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel.

García Castro, María (1993, enero-abril). «Identidad nacional y nacionalismo en México», en *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, año 8, n.º 21, UAM Azcapotzalco.

Garrido Chavarría, Refugio (2015). *La crítica educativa de Samuel Ramo*s [Tesis de licenciatura], Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Gramaglia, Paola (2022/2023, mayo-abril). «La filosofía latinoamericana. Historia de las ideas latinoamericanas,

teoría crítica, giro discursivo, giro epistémico», en *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, n.os 15-16, pp. 78-90.

Granell, Manuel (1960). *Ortega y su filosofía*, Madrid, Ediciones de la *Revista de Occidente*.

Gómez-Martínez, José Luis (2002). *Teoría del ensayo*, 2.ª ed., México, UNAM.

González Castaño, Amado (2005, enero-junio). «Ensayo literario mexicano: filosofía y cultura», en *Temas y variaciones de literatura: Ensayo literario mexicano del siglo XX*, n.º 24, pp. 91-101.

González, Fernando y González, Marco (2007). *Del porfirismo al neoliberalismo*, México, Quinto Sol.

Hernández Luna, Juan (1956). *Samuel Ramos* (*su filosofar sobre lo mexicano*), México, UNAM.

Houvenaghel, Eugenia (2013). «Un hombre rebelde en *El laberinto de la soledad*: la recepción del ideario camusiano», en *Castilla. Estudios de Literatura*, n.º 4, pp. 406-425, Universidad de Valladolid.

Hurtado G., José (2011). «Una revisión sobre el concepto de identidad del mexicano», en *Amerika*, n.º 4. https://journals.openedition.org/amerika/2067.

Hurtado, Guillermo (1994). «Dos mitos de la mexicanidad» en *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 40, n.º 40, pp. 263-293. https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/555.

_____ (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM.

_____ (2016). «La filosofía en México en el siglo XX», en VV. AA., *Cien años de filosofía en Hispanoamérica* (*1910-2010*), México, CFE/UNAM.

Kozlarek, Oliver (2020). «Octavio Paz entre la modernidad y la identidad», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, n.º 43, pp. 251-266, Universidad de Sevilla.

Lira González, Andrés (1976). «Malinchismo», en VV. AA., *Términos latinoamericanos para el Diccionario de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Clacso-Ildis.

López Arroyo, Viridiana (2010). *El problema de la imitación en Samuel Ramos y Leopoldo Zea* [Tesis de licenciatura], México, UNAM.

López, Manuel (2015). «¿Pensar nuestra cultura mexicana? Breve reflexión sobre una historia de la filosofía de la cultura de México», en *Revista Historia Autónoma*, n.º 7.

López Obrador, Andrés (2023). *México en transformación: la formación del Estado nacional* (*1824-1867*), México, Unidad y Movilización para la Transformación/INFP/Morena.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1990). *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM.

Magallón Anaya, Mario (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM.

_____ (2007). «Samuel Ramos y su idea de cultura en México», en *Temas de Ciencia y Tecnología*, vol. XI, n.º 33, pp. 13-22.

Malpica A., Álvaro (2006). «Emilio Uranga y su concepción ontológica del mexicano», en Magallón Anaya, M. y Mora Martínez R. (comps.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL/UNAM.

Medina Rosales, Isabel (2018, noviembre). «La identidad mexicana: análisis y críticas de la dicotomía», en *Horizonte Histórico*, n.º 16, pp. 6-15.

Meyer, Lorenzo (2021). «El cardenalismo: culminación y conclusión de la Revolución mexicana», en VV. AA., *Historia del pueblo mexicano*, México, SEP/INERH.

Millán, María del C. (1961). «La generación del Ateneo y el ensayo en México», en *Nueva Revista de Filología Hispana* (NRFH), vol. XV, n.os 3-4, pp. 625-636.

Mires, Fernando (1989). *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

Moctezuma Barragán, Pablo (2010). *El movimiento de 1968*, México, Sísifo Ediciones.

Monsiváis, Carlos (1976). «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX», *Historia general de México*, México, Colmex.

Muñoz R., Victórico (2011). «La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación», en Picos Bovio, R. (coord.), *Filosofía y Tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, México: UANL, pp. 101-116.

Nava P., José M. (2016, enero-junio). «Samuel Ramos: Hacia una antropología filosófica», en *Sincronía*, n.º 69, Universidad de Guadalajara, pp. 206-226.

Nivón, Eduardo (2006). *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*, México, Conaculta.

Ochoa Pérez, Joel (2021). *La filosofía de Emilio Uganda como posibilidad para la creación filosófica en México* [Tesis de Licenciatura], Toluca, UAEMéx.

Paz, Octavio ([1950] 1999). *El laberinto de la soledad*. *Posdata*. *Vuelta a* «El laberinto de la soledad», 3.ª ed., México, FCE.

Pereira, Armando (coord.) (2004). *Diccionario de literatura mexicana*. *Siglo XX*, 2.ª ed. [corregida y aumentada], México, UNAM-Ediciones Coyoacán.

Pérez Montfort, Ricardo (2005). «El pueblo y la cultura. Del porfiriato a la Revolución», en VV. AA., *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, CRIM/UNAM.

Pilatowki G., P. y Mora Martínez, R. (2006). «Historia de las ideas: una revisión de criterios», en Magallón Anaya, M. y Mora Martínez, R. (comps.), *Historia de las ideas: repensar la América Latina*, México, CCyDEL/UNAM.

Pino, Elías (1998). «Zea, Leopoldo», en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina* (O-Z), Caracas, Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila Editores.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad*, *identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.

Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca.

Ramanell, Patrick (1954*). La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México 1910-1950*, México, Colegio de México.

Ramírez, Fermín (1998). «El perfil del hombre y la cultura en México», en *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina* (O-Z), Caracas, Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila Editores.

Ramos, Samuel ([1934] 2001). *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Austral.

_____ (1997). *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, 3.ª ed., México, FCE.

Roig, Arturo (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, CCyDEL/UNAM, pp. 95 -101.

Saladino García, Alberto (comp.) (2004). *Humanismo mexicano del siglo XX*, t. I, Toluca, UAEMéx, pp. 371-386.

Santana, Adalberto (2014, julio-septiembre). «Leopoldo Zea y los Estudios Latinoamericanos», en *Cuadernos Americanos* [nueva época], año 3, n.º 149, pp. 27-38. http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca149-27.pdf. [Consulta: 25 de octubre de 2024].

Santos Ruiz, Ana (2015). *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México, Bonilla Artigas Editores.

Semo, Enrique (2023). «La Cuarta Transformación, causa abierta», en VV. AA., *Ideas para continuar la 4 T*, México, Ítaca.

Speckman, Elisa (2020). «El porfiriato», en VV. AA., *Nueva historia de México*, México, El Colegio de México.

Torres Iriarte, Alexander (2021). *La predicción casándrica. Martí y Rodó, esbozos biográfico-intelectuales*, Caracas, Centro Nacional de Historia.

Uranga, Emilio (1952). *Análisis del ser mexicano*, México, Porrúa y Obregón.

_____ (1977). *¿De quién es la filosofía*?, México, Federación Editorial Mexicana.

Vargas Lozano, Gabriel (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México* (*siglo XX*) *y otros ensayos*, México, Ideas Mexicanas/Conarte Nuevo León/Facultad de Filosofía y Letras.

_____ (2010). «El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana», en *Literatura Mexicana*, vol. 21, n.º 2, pp. 27-38. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188254620100002000 3&lng=es&tlng=es. [Consulta: 8 de julio de 2025].

Vargas M., Gustavo (2005). *Presencia de Bolívar en la cultura mexicana*, México, CCyDEL/UNAM/Embajada de la República Bolivariana de Venezuela.

Vásquez Salazar, Alfonso (2019). *Perfiles mexicanos. Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea*, México, Ediciones Eón/Cámara de diputados/CECD.

Vautravers Tosca, Guadalupe (2008). «Las relaciones internacionales entre México y Venezuela. Encuentros y desencuentros», en *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, vol. VIII, pp. 743-778.

Vieyra, Jaime (2007). «Emilio Uranga: la existencia como accidente», en *Devenires*, año VIII, vol. 16, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 75-116.

Villegas, Abelardo (1955). «Reseñas bibliográficas: *Conciencia y posibilidad del mexicano*; *El occidente y la conciencia de México*; *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* de Leopoldo Zea», *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 1, n.º 1, pp. 408-412. https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1468.

_____ (1979). *La filosofía de lo mexicano*, *México,* UNAM.

Volek, Emil (2007). «Anverso y reverso de *El laberinto de la soledad*: Octavio Paz y cien años de Macondo», en *Cuadernos del CILHA*, año 8, n.º 9, pp. 131-143. https://bdigital.uncu.edu.ar/1695.

Weinberg, Liliana (2001). *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM/FCE.

_____ (2006). *El humanismo crítico de Octavio Paz*, México, CCyDEL/UNAM.

_____ (2020). «Octavio Paz y el ensayo: conciencia y transparencia», en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 22, n.º 43, Universidad de Sevilla. https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/11809.

Yankelevich, Pablo (2025). *Exilios, proyectos y figuras de México*, México, Academia Mexicana de la Historia/SEP.

Zabludovsky, Gina (1991). «Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano», en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 36, n.º 146, pp. 177-187.

Zea, Leopoldo (1952). *La filosofía como compromiso*, México, Tezontle.

_____ ([1952] 2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 6.ª ed., México, Porrúa.

ÍNDICE

VEREDICTO 7

INTRODUCCIÓN 13

I. A LO QUE SOMOS EN VERDAD 21

Un maestro entre el ala y el plomo 21
Contra la imitación irreflexiva 28
Por la democracia 34

II. UN NOSOTROS 39

El innovador 39
Una amarga convicción 45
Flor de invernadero 52

III. SIN MÁSCARAS 61

«Yo soy mis pasos» 61
Sabernos solos 67
Con nosotros mismos 74

IV. LA MIRADA TRANSFORMADORA 81

El primero entre los iguales 81
Traspasando el umbral 87
Una inversión de valores 91

V. UN PENSAMIENTO SITUADO 97
Una voz comprometida 97
El despertar necesario 104
La puerta de lo posible 107
EPÍLOGO 117
NOTAS 123
REFERENCIAS 163

La pregunta perenne
se imprimió en el mes de octubre de 2026
en la Organización Gráficas Capriles
Caracas, Dtto. Capital, Venezuela
son 300 ejemplares

IX BIENAL NACIONAL DE LITERATURA
FÉLIX ARMANDO NÚÑEZ
ENSAYO - 2025



ALEXANDER TORRES IRIARTE

LA PREGUNTA PERENNE

A través del legado intelectual de Antonio Caso, Samuel Ramos, Octavio Paz, Emilio Uranga y Leopoldo Zea, el presente ensayo explora y analiza, desde la historia de las ideas, la construcción identitaria del México contemporáneo. Torres Iriarte ofrece claves importantes sobre los planteamientos iniciales de la mexicanidad, presentes, desde mediados del siglo XX, en los mencionados autores. *La pregunta perenne* es un agudo y riguroso recorrido por la definición, desarrollo y contradicciones que han establecido las bases de la identidad cultural propia del país norteño; así como por la necesidad vital de emancipación del pensamiento foráneo, aun vigente e imprescindible en el pensamiento Latinoamericano.

ALEXANDER TORRES IRIARTE (Caracas, 1971)
Es profesor universitario, investigador y ensayista venezolano. Cursó estudios en la UCV (magíster en Historia de Venezuela Republicana), así como en el IPC-UPEL (doctor en Cultura y Arte para América Latina y el Caribe). Autor, entre otros títulos, de *El otro posible y demás ensayos historiográficos* (2021), *Claves de Clío* (2023) y *La amenaza inusual* (2024). Su obra ha recibido importantes reconocimientos nacionales: Premio Nacional de Ensayo Ipasme (2005); Premio Historia de Barrio Adentro (2010); Premio Municipal de Periodismo Guillermo García Ponce (2011) y Premio Nacional de Literatura Stefania Mosca (2015). Actualmente, se desempeña como agregado Cultural de la República Bolivariana de Venezuela en México.

ISBN: 978-980-012-607-3

MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
Ministerio del Poder Popular para la CULTURA

www.mincultura.gob.ve | @mincultura_ve