



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TESIS
“EL GRUPO HIPERIÓN Y LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD MEXICANA.”

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

P. en F. MARÍA ISABEL TREJO ROSALES

ASESOR DE TESIS:

DR. VÍCTOR MANUEL HERNÁNDEZ TORRES

Toluca, Estado de México, 2019.

ÍNDICE

Capítulo 1 ANTECEDENTES A LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

1.1 Los maestros	06
1.1.1. Samuel Ramos Magaña	08
1.1.1.1 Vida y obra	08
1.1.1.2 Ideas de filosofía en la obra de Ramos	11
1.1.1.3 Cultura	14
1.1.1.4 Lenguaje	17
1.1.2 José Gaos Y González-Pola	19
1.1.2.1 Vida y obra	19
1.1.2.2 Interpretación de la cultura en Gaos	21
1.1.2.3 Pensamiento en lengua española	25
1.2 La formación del grupo Hiperión	
1.2.1. El México de los Hiperiones	29
1.2.2 ¿Cómo se originó el grupo Hiperión y quiénes lo conformaron?	32
1.2.3 ¿Qué significa Hiperión?	35
1.2.3.1 Elementos teóricos presentes en la obra del grupo	37
1.2.3.2 Metodología	38
1.2.3.3 ¿Por qué no hay continuidad en el proyecto Hiperión?	40

Capítulo 2 LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

2.1 Lo mexicano en la filosofía	42
2.1.1 Época prehispánica	42
2.1.2 Época de la conquista de México	44
2.1.3 Época colonial	45
2.1.4 Ilustración novohispana	47
2.1.5 Independencia	49
2.1.6 Segunda mitad del siglo XIX	51

2.2 Filosofía y nacionalidad	54
2.3 Filosofía mexicana	55
2.4 Filosofía de lo mexicano.....	57
2.4.1 Leopoldo Zea y la pregunta por el ser del mexicano	60
2.4.2 ¿La filosofía de lo mexicano es una filosofía humanista?	63

Capítulo 3 EL SER DEL MEXICANO

3.1 Manifestaciones de lo mexicano	65
3.1.1 El lenguaje y el mexicano	66
3.1.2 El relajo	68
3.1.3 El indigenismo	71
3.2 Identidad mexicana	73
3.2.1 Situación límite: el sujeto	74
3.2.2 Accidentalidad, el mexicano y los otros	77
Conclusiones.....	83
Bibliografía.....	88

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el ser del hombre es una constante en la filosofía, desde la Grecia clásica hasta nuestros días, sin embargo, todo lo dicho sobre el hombre está incompleto; cuando se enuncia algo es imposible que no se escape una gran parte, necesaria para dar un significado completo. Esto se debe a que cualquier forma de abstracción generalmente escapa a la realidad; entonces, si definimos el ser del hombre como ser social, sabemos que no únicamente es eso; al enunciar más características para lograr una definición precisa estaremos excluyendo a buena parte de los hombres. Entonces, para formular algo acorde con la realidad, tendríamos que partir del hombre concreto y, quizá de esa forma, podríamos atinar a algo que aplicara a todos los hombres.

A mediados del siglo XX un grupo de estudiantes y profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México iniciaron una serie de trabajos que tenían por objeto sintetizar la filosofía de la época y realizar una pesquisa ontológica de la realidad mexicana. Esta pretensión dio origen a una serie de investigaciones sobre *lo mexicano*. La filosofía que desarrolló el Grupo Hiperión, con gran influencia del historicismo y el existencialismo francés, postuló una filosofía que se nutre con las experiencias de los hombres y, por lo tanto, intrínseca al contexto y al individuo que la formula. Cabe destacar que el propósito de los hiperiones no era hacer exclusivamente “filosofía mexicana”, sino realizar un análisis de la problemática filosófica actual.

Lo mexicano representó para los hiperiones un campo de reflexión: el hombre concreto desde el cual alcanzar una comprensión de la humanidad en su sentido profundo, es decir, como proyecto, realización, y posibilidad. Al mismo tiempo, el entendimiento de *lo humano*, les permite recuperarse con una personalidad situada, real, en su propio contexto. La presente tesis formula de manera revisoria el cuestionamiento siguiente: ¿existe *lo mexicano*?, es decir, puede ser definida la identidad mexicana como característica distinta a otra sociedad. La pregunta de fondo es: ¿existe el modo de ser mexicano, español, inglés, ruso, etcétera? No se trata de una búsqueda ontológica o esencialista, más

bien es una pregunta por la diferencia íntima. Para contestar a dicho cuestionamiento me apoyo en el camino inaugurado y desarrollado por el grupo Hiperión, evaluando y redescubriendo sus propuestas, tras casi 70 años de la aparición del grupo.

Para entender cuál es el origen de la identidad de una sociedad es preciso tomar en cuenta el imaginario colectivo que abarca prácticas, valores, formas de vida de las sociedades, y el lenguaje. En conjunto, estos elementos representan el escenario para exponer la relación directa entre los significantes del mexicano y la autoconstitución simbólica del mismo. Distinguir la identidad del mexicano permitirá, al cabo, conocer la estructura que siguen otros pueblos.

Se han hecho grandes estudios sobre los hiperiones, por ejemplo, los realizados por Guillermo Hurtado, Abelardo Villegas y José Manuel Cuellar, por mencionar algunos. La obra del Hiperión es todavía muy reciente y, por este motivo, no podemos decir que es un tema que haya concluido, al contrario, es probable que cada vez puedan encontrarse nuevas formulaciones sobre la investigación hiperiona. Esta investigación pretende aportar una mirada distinta a las investigaciones hechas hasta ahora sobre el tema de *lo mexicano* y analizar la vigencia de la problemática hoy en día.

Jorge Portilla escribió que no hay temas pequeños para la filosofía. Conuerdo: no creo que la pregunta por el hombre sea un tema pequeño; al contrario, es una tesis central de la filosofía. La cuestión tratada en la presente investigación está relacionada con lo concerniente a la filosofía mexicana y latinoamericana, además sale del límite regional para vincularse con el existencialismo y la filosofía contemporánea. Desde hace algún tiempo se presupone que el problema de la identidad es obsoleto, que se ha superado, sin embargo, las condiciones de la filosofía mexicana y de los pueblos se han ido modificando a raíz de la globalización y la necesidad de crear estados multiculturales. Pensar la identidad es una necesidad del quehacer filosófico.

El objetivo principal de la presente investigación es, justamente, problematizar el tema de la *identidad* a partir de los descubrimientos hiperionistas,

pero a la luz del contexto actual; para ello es necesario conocer los antecedentes y las influencias que tenía el grupo Hiperión para entender su surgimiento y el contexto social y filosófico que amparó la pregunta por lo mexicano. Posteriormente se identificará claramente qué es la “filosofía de lo mexicano”, para determinar sus diferencias y coincidencias con la “filosofía mexicana” y el “nacionalismo”. Finalmente se hará un análisis de las manifestaciones que dan al mexicano su identidad, y se problematizarán a partir de lo que Zea llamó *situación límite*, así como del concepto *accidentalidad*, desarrollado por Emilio Uranga para entender la necesidad de la identidad.

Ahora bien, toda investigación exige el uso de un método que permita sistematizar y ordenar la información. El presente trabajo toma como referencia el “método sintético”, compuesto por dos pasos esenciales: el análisis y la síntesis como procesos que se complementan, lo cual exige separación y selección de elementos para examen; consecuentemente, su combinatoria para crear o dilucidar una estructura que no estaba dada o no se mostraba de forma clara.

La tesis está dividida en tres capítulos; en estos se analiza el origen, la peculiaridad de la filosofía de lo mexicano y los hallazgos hechos por los hiperiones. El primer capítulo se titula “Antecedentes a la filosofía de lo mexicano” y se subdivide en dos grandes apartados: el primero está basado en los precursores de la filosofía de lo mexicano, y el segundo, en lo que concierne a la constitución del Grupo Hiperión, y se analiza el contexto en que surge, cómo se conforma y el por qué no hay continuidad en el proyecto. Es importante hacer notar que el Grupo Hiperión es la culminación de un pensamiento que venía gestándose por lo menos desde dos generaciones atrás; con el inicio de la revolución mexicana y la superación del positivismo, se buscaban ideas que fueran aplicables a la realidad de la época; éstas ideas, finalmente y en términos generales, proponían entre otras cosas “mexicanizar el saber”. Aunado a esto, las condiciones mundiales favorecían el desarrollo de México que se consolidaba mediante proyectos de unidad nacional, y promovían la llegada al país de grandes intelectuales procedentes de Europa, en particular de España.

El apartado 1.1. –“Los maestros” –, expone a grandes rasgos la importancia e influencia que tuvieron Samuel Ramos y José Gaos en la investigación sobre *lo mexicano*. En el siguiente apartado, 1.2 “La formación del Grupo Hiperión”, se analiza la conformación del Grupo Hiperión, los objetivos de su investigación, las influencias teóricas de su trabajo, la metodología y las principales causas por las que no hubo continuidad en la investigación.

En el capítulo 2, “La filosofía de lo mexicano” se explica la filosofía desarrolla por el Grupo Hiperión y su apego al “hombre concreto”, en donde se enfatiza sobre la condición humana, la pregunta por el hombre y la circunstancia histórica específica, reconsiderando el papel de la “filosofía en la vida”. Esta sección está dividida a su vez en cuatro: la primera parte, “lo mexicano en la filosofía”, hace una revisión histórica de los personajes y preocupaciones filosóficas en México desde el pensamiento prehispánico hasta el siglo XX, en donde aparece el Hiperión; la segunda parte expone de manera concisa la relación entre filosofía e “identidad nacional”, destacando los elementos que influyen en la preocupación filosófica de un sujeto que pertenece a una circunstancia sociopolítica específica. En la tercera parte se hace una revisión de lo que se entiende hasta ahora por “filosofía mexicana” y sus características que la diferencian de otras filosofías. La cuarta parte del segundo capítulo dedica su estudio a la “filosofía de *lo mexicano*”, ¿cómo surge?, ¿qué es?, ¿cuáles son sus objetivos? A continuación, ésta se divide en dos sub-apartados: en el primero, “Leopoldo Zea y la pregunta por el mexicano”, se analiza por qué surge la pregunta por *lo mexicano* y por qué tenía que darse en nuestra circunstancia y no en otra; en el segundo apartado, “¿La Filosofía de lo mexicano es una filosofía humanista?”, se analiza a la “filosofía de *lo mexicano*” como una corriente humanista que está desarrollada para la humanidad. Este análisis se hace desde el pensamiento de Emilio Uranga y Leopoldo Zea.

El tercer y último capítulo, “el ser del mexicano”, es una concreción de la pregunta por *lo mexicano*; de manera sucinta se analiza con más detenimiento el tema de la identidad del mexicano y la importancia de este concepto –el de *identidad*– en la constitución de todos los pueblos. Se divide en dos apartados: en

la primera parte, titulada “Manifestaciones de lo mexicano”, apoyándonos en los trabajos hechos por Salvador Reyes Nevárez, Jorge Portilla y Luis Villoro, se exponen las actitudes del mexicano que posibilitan su diferenciación y que, además, caracterizan emblemáticamente un modo de ser concreto.

La segunda parte llamada “Identidad mexicana” se divide en dos subapartados: “Situación límite: el sujeto” y “la accidentalidad: el mexicano y los otros”; en éstos se reflexiona sobre la circunstancia *del mexicano* y la importancia de *la otredad* para el movimiento de significantes que permiten la configuración de *los hombres*.

Para cerrar la investigación se agregó un apartado de conclusiones donde, a grandes rasgos, se habla del propósito de la investigación y si se consiguió el resultado esperado; se destaca también la importancia y vigencia del pensamiento Hiperión, y se ejemplifican los descubrimientos del Hiperión en el contexto actual.

Es importante entender al hombre como un ser indeterminado, un proyecto que –en tanto mantenga su dinamismo– no podrá definir su ser absoluto, a manera de los sistemas filosóficos clásicos. Jorge Portilla decía que para que a un sujeto le sea atribuido un valor tendríamos que extinguir todas las posibilidades de cambio de dicho valor, es decir, para definir el Ser del hombre como ser absoluto tendrían que dejar de existir los seres y aniquilar las posibilidades del ser. Es tan dramático como se oye; sin embargo, esta imposibilidad del Ser absoluto implica también que no estamos absolutamente determinados y que podemos significarnos con todas las posibilidades.

Luego, el modo del ser es lo que permite a los hombres la transformación constante. Las circunstancias son las principales promotoras del ser de los hombres y también son el medio de dinamismo del ser. El tema de la identidad, debe ser una constatación de la filosofía; entender los modos de ser nos ayudará a crear una filosofía encaminada a ser el motor de reflexión y transformación de nuestras sociedades, y no un accesorio inerte de museo.

CAPÍTULO 1. ANTECEDENTES A LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

1.1 Los maestros

A finales del siglo XIX en México el positivismo estaba superado en cuanto método y propuesta política, ante la evidente falta de aplicabilidad a la realidad mexicana de la época¹, la situación político-social favoreció la llegada de nuevas ideas que revolucionaron, literalmente, la visión intelectual de entonces. En pleno movimiento revolucionario, Justo Sierra y *el Ateneo de la juventud* iniciaron una renovación ideológica que proponía mexicanizar el saber:

Nosotros no queremos que en el templo que se erige hoy se adore a una Athenea sin ojos para la humanidad y sin corazón para el pueblo dentro de sus contornos de mármol blanco; queremos que aquí vengan las selecciones mexicanas en teorías incesantes, para adorar a Athenea prokamos, a la ciencia que defiende a la patria (Sierra, 1910, pág. 22).

Con la apertura de la Universidad Nacional se procuraba el paso a una nueva forma de pensar; Antonio Caso y José Vasconcelos afianzadores de esta idea daban lugar a la necesidad de una filosofía propia.

Mientras México experimentaba una renovación que alcanzaba todos los estratos de la sociedad, España atravesaba una transformación política y cultural, la cual llevará, unos años más tarde, a la guerra civil y posterior expulsión de grandes intelectuales como José Gaos; la guerra civil española y el orden

¹Cfr. ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México*.

El positivismo llega a México aproximadamente en 1867 con Gabino Barreda; el entonces presidente Benito Juárez ve en el método positivista la herramienta adecuada para fundamentar la obra de la revolución reformista ya que pregonaba como principio el orden, la gradual emancipación mental de los hombres y por supuesto el progreso. El positivismo tuvo éxito como doctrina al servicio de la clase vencedora, ya que había una predisposición ideológica hacia él. José María Luis Mora (considerado el teórico de los liberales mexicanos) patentiza las ideas de Barreda como la lucha de dos fuerzas, la de proceso y la de retroceso. El estado es entonces guardián de orden que no debe proteger ninguna doctrina. Sintetizaba los ideales de la burguesía mexicana, justificaba el orden de clase, no obstante, en sus principios se hallaba su decadencia, su aplicación demostró que sus pretensiones eran sólo ideales, se sacrificaba, en busca del orden, la libertad social e incluso la política. La ciencia no era orden era lucha perpetua. La generación de Sierra, Antonio Caso, Vasconcelos etc. Notan la hegemonía burguesa y rompen con los obstáculos impuestos por el positivismo, superándolos de manera definitiva.

propuesto por Franco por esencia tendía a ser un estancamiento que no daba lugar a la crítica y libertad de pensamiento.

Ante la panorámica mundial, y la evidente crisis de los valores fundamentales de Occidente, la filosofía enfatiza la condición humana. La pregunta por el hombre y su circunstancia concreta, como diría Ortega y Gasset, revelan una renovada perspectiva: el hombre no es un abstracto sino un ser propuesto en una circunstancia histórica específica. Los trabajos de José Gaos, alumno de Ortega, asimilaban la filosofía de la circunstancia -así como doctrinas contemporáneas como la fenomenología de Husserl- exponiendo la necesidad de elaborar una filosofía en lengua española y reconsiderar el papel de la filosofía en la vida.

Francisco Miró Quesada, en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, esquematiza el contexto cultural, donde engarza la preocupación por la circunstancia -entiéndase, la hispanoamericana y en concreto la mexicana- como el desarrollo de tres generaciones de pensamiento: los patriarcas (Antonio Caso, José Vasconcelos entre otros), los forjadores (Samuel Ramos, Francisco Larroyo, etc.) y los técnicos (Leopoldo Zea y el grupo Hiperión). (Quesada, 1974, 11) Si atendemos esta clasificación queda claro que el análisis que emprende el grupo Hiperión obedece a un contexto y a una tendencia generacional que inicia, en la circunstancia mexicana, casi a la par que el movimiento revolucionario de 1910. No está de más reiterar la importancia del estudio de los precedentes al grupo que nos interesa; la reflexión gira en torno al concepto de identidad, por ello a continuación se expone el pensamiento de Samuel Ramos Magaña y José Gaos, sin desvirtuar por supuesto el trabajo de los estudiosos antes mencionados, pero haciendo hincapié en que estos dos filósofos influyen de manera pronunciada en el desarrollo de la filosofía de lo mexicano. Dicho esto habrá que aclarar que lo que pretendo en este primer capítulo no es cuestionar o confrontar las ideas de Ramos y Gaos, sino, exponerlas como antecedente al pensamiento Hiperión.

1.1.1 Samuel Ramos Magaña (1897-1959)

Abordar a Samuel Ramos y su pensamiento nos permite conocer una parte esencial del desarrollo de los principios fundamentales de la filosofía en nuestro país, su actitud analítica y dialéctica ante la problemática social del mexicano, constituye el sustento teórico-práctico que encamina a la filosofía en México y que será referente no sólo para el trabajo que realiza el grupo Hiperión, sino para el quehacer filosófico actual. Su obra y pensamiento está influida además de Ortega y Gasset, por la filosofía de los valores y el modelo psicológico de Alfred Adler. Ambos intelectuales son clave en la interpretación que realiza nuestro autor.

Ramos afianzó el estudio de la filosofía en términos más concretos; su pensamiento y las condiciones históricas que se viven después del *Ateneo de la juventud* conducen al desarrollo de un nacionalismo que desemboca en importantes trabajos como el que se hace del indigenismo y claro está, el mexicanismo del grupo Hiperión. A principios del siglo XX los intelectuales mexicanos tenían la pretensión de trasladar los grandes sistemas y teorías de Europa, con el fin de adaptarlas a la realidad mexicana de la época. Esto no era mera imitación, se trataba de una revalorización a partir de la autognosis la cual permitiría el surgimiento de propuestas propias que enriquecieran el desarrollo filosófico del mexicano.

1.1.1.1 Vida y obra

Hijo de Samuel Ramos Cortés, un culto médico, y Socorro Magaña y Montalbán; Samuel Ramos Magaña nace el 8 de junio de 1897 en el pintoresco pueblo de Zitácuaro, Michoacán; siempre demostró gran entusiasmo por el saber, su padre fue una de las máximas influencias que tuvo en su vida, bajo su tutela aprendió a leer, escribir y hablar algunos idiomas. Siendo un adolescente, ingresó al Colegio primitivo y nacional de San Nicolás de Hidalgo “era por aquel entonces el colegio nicolaíta plantel de enseñanza preparatoria orientado por los principios de la filosofía positivista, daba por ello alta preeminencia a la enseñanza de las ciencias (...) pero había relegado el cultivo de las humanidades” (Baes, 1960, pág. 106), cada escuela en México se regía bajo los principios positivistas, no obstante el

cambio socio-político que enfrentaba el país llevaba a considerar la insuficiencia de la filosofía positivista, ya que, sus prácticas impedían formar un juicio de valor que contrarrestara los problemas sociales que se estaban viviendo. El contacto más directo que tuvo Ramos con la filosofía positivista y filosofía en general fue a través de la cátedra de José Torres Orozco, un buen conocedor del positivismo, que apoyándose en pensadores como Stuart Mil y Spencer, entre otros, enseñaba a Ramos los principios fundamentales de la filosofía que contribuyeron, además a formar una actitud cognoscitiva en su entonces alumno. A partir de entonces la vocación de Samuel Ramos se encontraba vacilante entre filosofía y medicina, finalmente, en 1916 se inscribe en la escuela de medicina de Michoacán, donde estudia el primer año de la carrera de médico cirujano en 1917 su educación fue trunca debido a la muerte de su padre, situación que lo llevó a trasladarse a la ciudad de México e ingresar a la Escuela Médico Militar donde fundó la *Revista científica*.

Para esta época Antonio Caso se encontraba en pleno apogeo como maestro de filosofía; motivado por la fama de Caso y por el interés filosófico que siempre había tenido, decide asistir a escuchar una de sus lecciones. Acontecimiento que lo marcaría de manera determinante, pues a partir de entonces da la espalda a la medicina y se orienta más a la filosofía. “los años de 1918 y 1919 los pasa en la Escuela de Altos estudios de la Universidad Nacional de México entregado plenamente al estudio de la filosofía” (Ramos, 1976, pág. XI)²

A la llegada a México de José Vasconcelos y tras convertirse en Secretario de Educación Pública, la mayoría de los jóvenes intelectuales, entre ellos Ramos, son atraídos por él para colaborar en fabulosas empresas. De Vasconcelos, Samuel Ramos recoge la idea de ir definiendo una historia propia de América, a partir de este supuesto, su preocupación giró en torno a crear una filosofía de la cultura mexicana; dicho pensamiento se refuerza al tener contacto con las ideas filosóficas de José Ortega y Gasset y otros filósofos “fue descubierto por su propia

² * Véase en “Prólogo” de Juan Hernández Luna,

cuenta el realismo crítico, el neo-kantismo, la fenomenología, el historicismo, el racio-vitalismo, la filosofía de la cultura y la axiología. Frente a Boutroux y Bergson, aparecieron Brentano, Rickert, Spengler, Husserl, Scheler, Dilthey y Ortega y Gasset (...)" (Ramos, 1976, pág. XII)*

Entre 1921 y 1922 Samuel Ramos es designado catedrático de *Problemas filosóficos y Ética*, un año más tarde ya figuraba como uno de los maestros con más reconocimiento y prestigio de la Academia. En 1926 viaja a Europa con la finalidad de acrecentar su saber, después de tener contacto con la cultura francesa y rusa decide regresar a México a retomar su valor como catedrático y escritor. En el año de 1928 aparece publicada su primera obra bajo el título *Hipótesis*, posteriormente, escritos como *Diego Rivera* (1930), *la cultura criolla* (1931), entre otros, son publicados en la revista *Los contemporáneos*, así mismo, obras como el *Psicoanálisis del mexicano* (1932). *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), fueron publicadas en la revista *Examen*; y finalmente se da a conocer su obra *Hacia un nuevo Humanismo*. En sus escritos se ve manifiesta la posibilidad de crear una filosofía de México partiendo de nuestros antecedentes, parafraseando a Ramos, para saber lo que los mexicanos podemos hacer, es necesario saber lo que hemos hecho. Esta idea lo impulsa a crear en 1941 la cátedra de *Historia de la filosofía en México* en la Facultad de Filosofía y Letras, academia de la que 4 años más tarde sería director, cargo que desempeñó hasta 1952, durante estos 8 años bajo su dirección la facultad fungió como refugio de los filósofos e intelectuales, españoles principalmente, desterrados de su patria

(...) mientras el franquismo exiliaba a José Gaos, Juan David García Bacca y a Joaquín Xirau y mientras el peronismo humillaba a Francisco Romero y exiliaba a Rizieri Frondici, la Facultad de Filosofía y Letras que dirigió Samuel Ramos, abrió de par en par sus puertas a todo espíritu superior y brindó al filósofo "transterrado" un refugio de libertad que le permitió continuar sus especulaciones (Ramos, 1976, pág. XVIII).

En 1954 ejerció el puesto de coordinador de Humanidades de la UNAM y fue designado miembro del Colegio Nacional, bajo estos dos títulos, en la madrugada

del 21 de junio de 1959 la muerte lo sorprendió, la ciudad de México se convirtió pues, en su última morada.

1.1.1.2 Ideas de filosofía en la obra de Ramos

El pensamiento y forma de vida de un hombre, más que por factores cognoscentes propios, estará comprendida por datos externos como cultura, contexto, experiencias, vivencias. La razón, apropiándose de estas condiciones, irá formando un modo propio de búsqueda de sentido. Así pues el entendimiento de las cosas y de la verdad varían de acuerdo a las necesidades de cada época; la mirada histórico-social nos hace ver una cosa y dejar de ver otra, el hombre vive de acuerdo a su ideología, ésta estará determinada por lo que lo rodea, su preocupación, orientada por aquello que padece; entonces, si el pensamiento filosófico trata de dar respuesta a un objeto de estudio, este objeto dependerá de las condiciones y necesidades que vive el tratante; mientras en el periodo clásico la mirada se centraba en la explicación del cosmos y de las cosas, y en la edad media en el estudio de Dios.

A finales del siglo XIX y principios de siglo XX a raíz de los grandes movimientos sociales el punto de interés de la filosofía serán las relaciones de los hombres en sociedad y los instrumentos de cambio en los mismo, así las revoluciones, las crisis financieras y los movimientos de liberación, son síntomas de opresión social, la reflexión filosófica debe por tanto poner atención a ello, el hombre es perteneciente a su medio, el cual, en una relación dialéctica guiará su desarrollo.

La filosofía es la más pura expresión de los valores del momento y actúa al mismo tiempo como instrumento de crítica y reflexión para la transformación social. Samuel Ramos como partícipe de esta época de incesantes cambios, adquirirá un concepto de filosofía propio al contexto, que le inyecta una carga de significados precisos.

No sólo hay cuerpo en los hombres, son posesos también de emociones, impulsos, dolores y hasta instinto, así, el miedo, el amor, el deseo, la culpa, la

ilusión, la pasión son estados que se reflejan en cada acto, en las decisiones personales y hasta en la forma de organización social, de esta manera, como señala Samuel Ramos, los hombres dejan entrever su intimidad, su alma. Es decir, se trata de situar al hombre, no pensar en un hombre ideal, sino de hombre real que vive, que siente, un ser situado que puede dar cuenta de sí. La filosofía no es exclusivamente el estudio de lo suprasensible, es también el estudio de las praxis sociales, de lo vivencial y sus problemas reales, estos deben y son objeto de reflexión y crítica, ¿Quién podría decir, que los movimientos armados, los golpes de estado, la política y formas de organización de un país se hallan totalmente independientes de la reflexión o que son líneas paralelas al pensamiento que no se tocan jamás? La filosofía tendrá el poder de corregir esos vicios o errores de la sociedad, de transformarnos.

La tradición menciona un mundo inteligible y otro sensible, adjudicando al filósofo el examen del primero, lo sensible queda a merced de los otros. Después de los clásicos Kant preguntaba ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?, estas preguntas para nada superfluas nos hacen pensar en una obviedad inaudita, en primera instancia dan una invitación a reflexionar sobre la verdad que bien podría expresarse con un ¿puedo conocer la realidad?, consecuentemente parece que se pregunta sobre el cómo actuar, apegados a la reflexión del bien y del mal, y finalmente su meditación cae en la espera o esperanza, ¿a qué, a Dios, a la muerte?

La filosofía se ha movido bajo grandes paradigmas: el ser, el conocimiento, las esencias; parece que los estudiosos de la filosofía hacen grandes esfuerzos por separar la vivencia de la búsqueda de ideales universales, pero no ven que estos, la verdad y la vida, se desarrollan de manera conjunta. Cada acto humano está cargado de razonamientos que, contrariamente a lo que se piensa, no están del todo alejados de la filosofía, dice Ramos:

(...) lo más sencillo y evidente se oscurece con el prejuicio de que las verdades importantes deben ser complicadas y difíciles. Parece hasta ridículo emplear la técnica filosófica para demostrar una noción de sentido común. Pero es necesario; a veces la tarea del filósofo es barrer con prejuicios que estorban la visión directa de las cosas (Ramos, 1975, pág. 53)

La filosofía no se separa del hombre; la preocupación de ésta debe dirigirse a la explicación y comprensión de la vida humana, así como a la expresión de verdad y conocimiento dando respuesta y solución a los principales problemas que la realidad enfrenta. De Ortega y Gasset, Ramos recupera la idea de la historicidad de la filosofía que básicamente propone considerar que las concepciones que se han creado al interior de la filosofía son objeto de los errores o aciertos en los que la humanidad ha caído, debido a las condiciones históricas que influyeron en el pensamiento de los hombres en determinado momento histórico, así pues, filosofar no requiere repetir un modelo o sistema filosófico, sino reaccionar a una idea, analizar el problema desde la propia circunstancia, preguntarse por el hombre en relación con su mundo, la autenticidad del discurso filosófico, se hallará precisamente en el estudio de lo que nos es dado vivencialmente.

La problemática social que padecía México a principios del siglo XX, llevó a Ramos a precisar el papel de la filosofía en nuestro país, él estaba convencido de que la filosofía no sólo era teoría, al contrario, mediante el análisis, reflexión y crítica de condiciones reales se podían corregir los vicios y atrasos que frenaban el desarrollo nacional, parte de esta visión para realizar un examen de los problemas vitales de la realidad mexicana; la imitación de los sistemas filosóficos occidentales no cambiaba en nada la realidad objetiva de nuestras sociedades, por tanto nos era inútil. El valor que la filosofía adquiere en América debía ser otro que se adaptara a nuestras necesidades específicas, por ello enuncia Ramos:

La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo y la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tienen en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestro propio destino en relación con el todo de ese mundo (Ramos, 1976, pág. 170).

La filosofía europea era una filosofía de sistemas, la situación social que se vivía en estas tierras exigía no sólo un razonamiento abstracto e inmutable materialmente sino práctico, aplicable y teleológico, no bastaba entonces, con una

mera imitación, se precisaba una adaptación que favoreciera la solución de la propia circunstancia. Interpretando a Ramos, la filosofía se convierte en una actitud vital que ha de perfeccionar la vida del hombre, es expresión del espíritu humano que permite comprender el carácter peculiar de los problemas filosóficos para la modificación la realidad sensible, no desacredita la búsqueda de verdad ni el estudio del ser pero le da especial énfasis a la función vitalista, pues si bien la filosofía es una disciplina sobre todo reflexiva fundada en la razón, permite, conocer nuestra vida y darle sentido, analizando los errores sociales y corrigiéndolos, transformando nuestra circunstancia. De esta manera, el espacio que nos rodea no es del todo extraño a nuestra existencia y a través de nuestra circunstancia hemos de ver el universo, es decir, a través del estudio del hombre particular que sí existe, el mexicano, hemos de comprender el logos del mundo.

El filósofo no se separa de la realidad, no es un ser inerte, es la conciencia social, dice Ramos “el fin del saber es modificar el espíritu del que sabe, y luego, también, mediante este, modificar al mundo” (Ramos, 1975, pág. 56); si la función principal de la filosofía es la transformación, entonces al filósofo le corresponde ser la fuerza que induce el cambio, tendrá que aclarar y ordenar las conductas humanas convirtiéndose en el principal responsable de la construcción social del ser. La filosofía mexicana, por tanto, estará abierta a la filosofía francesa, inglesa o cualquiera que sea su nombre, a la filosofía de otras circunstancias, pero estas no serán tomadas como regímenes que hay que seguir, al contrario; la verdadera tarea es repensar esas ideas, pero como instrumentos para la construcción de nuestra realidad, la filosofía no es solo abstracta sino instrumental.

1.1.1.3 Cultura

Al analizar el concepto de cultura en el pensamiento de Samuel Ramos es importante tomar en cuenta el desarrollo intelectual del autor que floreció en el ámbito de la pos-revolución, arraigándose, de cierta forma, a la idea de transformación social; no obstante, se había padecido ya el porfiriato, periodo en el que la cultura extranjera, francesa e inglesa sobre todo, poseía cierta

preeminencia; se exaltaba su forma de vida, desde su ideología hasta su vestimenta, desvirtuando con ello el carácter nacional por considerarlo vergonzoso e inferior, esta situación se propagaba con mayor fuerza en la clase burguesa de México, en el otro extremo, las clases más bajas, constituidas en su mayoría por indios, gustaban de corridos, vestimenta sencilla y lenguaje poco refinado.

La dicotomía de la que era objeto la realidad mexicana favorecía el arraigo de la auto-denigración nacional, aunque no era una situación nueva, a partir del descubrimiento y conquista de América esta división se mantenía como una constante, nos desarrollamos como una raza híbrida errática entre lo europeo y lo nativo, factor que dificultaba un análisis serio de la cultura, si esta se entiende como ímpetu creador original, sin embargo, dirá Ramos que lo único que el mexicano posee de original es su persona, hecho que nos impide hablar de una cultura objetiva, a falta de esta, es necesario eludir a otro tipo de cultura, una subjetiva que considere no sólo las obras hechas por un pueblo, esta idea se desarrolla en *El perfil del hombre y la cultura en México* donde también dirá: “lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en este no exista un impulso creador” (Ramos, 2002, pág. 19), es decir, la cultura se convierte en una categoría del ser, ya no es de obras sino de hombres, dado este supuesto, no podemos negar la existencia de una cultura mexicana, si, habrá que preguntarnos ¿Cómo es o debe ser dicha cultura?

Samuel Ramos asiente que poseemos una idea europea de la vida, idioma, religión, filosofía etc., estos valores no pueden ser apartados tan fácilmente de nosotros ya que versan en nuestro origen como sociedad, ¿cómo hablar entonces de una cultura propia si ella no existe por sí misma? Pues bien, Ramos dice que la única cultura que nos es posible es aquella que emerja de la derivación, considera que nuestro desarrollo ha sido dependiente y paralelo al europeo, sin embargo, esta derivación ha venido acompañada de un vicio que estanca el crecimiento nacional.

(...)los fracasos de la cultura en nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema con que se han aplicado. Tal sistema vicioso es la imitación que se ha practicado universalmente en México por más de un siglo (Ramos, 2002, pág. 21)

Los mexicanos se sentían europeos de derecho, vivían en América porque no tenían otra opción, pero su espíritu estaba en Europa, este sentimiento nos condujo a considerarnos como algo disminuido, medimos nuestros actos y nuestro entorno con una escala de valores que no es la nuestra y que además cambia de magnitud; con la imitación, la intensión del mexicano es convencerse de que puede realizar los grandes valores universales de la cultura, pero esto solo le nubla la vista, le oculta la verdadera realidad, con el propósito de superar tal condición

Ramos inicia el estudio del mexicano, intenta comprender su personalidad y detallar si hay una deficiencia en él. El mexicano enfrenta la imitación que le conduce al sentimiento de inferioridad, su salida ante tal sentir, será apropiarse de valores del país prototipo cuyos elementos ya se hayan dentro del inconsciente nacional, como ejemplo podemos mencionar, el caso de la conquista española, que se impuso por medio del idioma y la religión, las civilizaciones precolombinas eran tan religiosas como aquellos que venían de ultramar, favoreciendo enormemente la dominación y promoviendo consecuentemente una adaptación; se siguen, entonces, patrones de conducta que provienen de nuestro ideal de cultura que concluyen con un sentimiento de inferioridad, esta categoría la debemos a Alfred Adler, cabe recordar que su modelo psicológico refiere a la formación del carácter del sujeto como una influencia directa del medio social y familiar que conforman un complejo de inferioridad o bien, de superioridad.

El mexicano atribuye los grandes males a su cultura, esto es porque el concepto de cultura en que piensa está alejado en buena medida de nuestra realidad; por ende, se generan posturas sociales como exageración, pasividad, apatía e individualismo que se presentan en la conducta cotidiana, el arte

indígena, como motores; la imitación no es una solución de cultura, contrariamente se presenta como un obstáculo.

Nuestra cultura tiene que ser derivada, pero es claro, después de las anteriores observaciones, que no consideramos como cultura mexicana a la que se derive por medio de la imitación. ¿Existe acaso, otro procedimiento mejor para derivar de un modo natural una cultura de otra? Si, desde luego; es lo que se denomina asimilación. (Ramos, 2002, pág. 28)

Ramos expone casi de forma clara la asimilación de la cultura, la compara con una semilla, dice que *debemos seleccionar aquella semilla que germinara en nuestras tierras*, es decir no despreciar las ideas sino adaptarlas a nuestra realidad, ver qué nos funciona, qué nos exige nuestra circunstancia y qué no. A través de esta selección, y del propio reconocimiento el mexicano, podrá formar una cultura de cuño propio sin imitación servil hacia Europa.

La importancia de la cultura radica, según Ramos, en que es el reflejo de cada una de las expresiones humanas, cotidianas; aceptada la idea de que el filósofo encuentra su campo de estudio en su realidad, la cultura deberá ser la primera preocupación del filósofo.

1.1.1.4 Lenguaje

En la reflexión que se hace de la cultura, Ramos dirá que el mexicano no es inferior, sino que se siente inferior, el análisis de la realidad del mismo lo lleva a encontrarse con la figura más bien dibujada del carácter nacional, el pelado; este arquetipo del mexicano se distingue por ser un individuo que como su nombre lo indica, lleva su alma al descubierto, ostenta impulsos que otros hombres pueden disimular

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 les da un sentido nuevo. (Ramos, 2002, pág. 25)

A partir de esta figura podemos hacer un buen análisis de la idea de lenguaje que el autor de *El perfil del hombre y la cultura en México* posee; el lenguaje aquí desarrolla un papel bastante importante, el pelado utiliza las palabras como mecanismo de defensa, pretende hacer creer que es más fuerte y decidido que su contrincante, su reacción de agresividad verbal es un desquite ilusorio de su condición de marginado social, situación que intenta asomarse a su conciencia pero que se frena por la valía personal un sentimiento inconsciente; como se dijo, el mexicano no es inferior se siente inferior; el pelado ante este sentimiento busca la riña verbal como una especie de afrodisiaco que le permite elevar su <<yo>> subyugado. Al creerse desprovisto de un valor real, buscará suplirlo con un valor ficticio: la virilidad, que tiene la función de fundamento e instrumento de afirmación en el lenguaje; vivimos en sociedades patriarcales, donde los valores masculinos son un símbolo de poder, sus expresiones orales siempre tienen como propósito recalcar su poder ilusorio

La terminología del pelado abunda en alusiones verbales que revelan una obsesión fálica, nacida de considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuye al adversario una feminidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. (Ramos, 2002, págs. 54-55)

El falo guarda para el pelado la idea de poder, no desde la perspectiva de fecundidad o vida eterna como se considera en otras culturas, sino al mero potencial animal, el mexicano usa frases como “tener muchos huevos” con la intención de llenar el vacío de su circunstancia con el valor de macho. No obstante, todo esto es una apariencia pretende manifestar una fuerza que no posee para encubrir la debilidad que guarda. Su conciencia adquiere dos personalidades una real y otra ficticia, teniendo mayor fuerza la segunda. El pelado vigila tanto su Yo que descuida su realidad, se convierte en un ser que desconfía de todo y de todos.

El lenguaje desde esta particular perspectiva sirve como válvula de escape y al mismo tiempo como la mayor manifestación del Yo ficticio, pero que simultáneamente nos deja entrever esa otra personalidad que el individuo posee.

Samuel Ramos encuentra en el lenguaje un valor casi simbólico pues aparece como la ventana algo mucho más profundo, el inconsciente, las palabras y expresiones en el mexicano sirven como afirmación ante la evidente inferioridad e insuficiencia frente a aquellos que con trabajo y disciplina destacan. El pensamiento de Ramos a pesar de la notoria influencia que tuvieron sobre él las grandes doctrinas estadounidenses, presenta grandes cánones de interpretación que a la postre serán báculo para reflexiones mucho más profundas, el lenguaje, aunque es una categoría poco tratada en la filosofía mexicana abre grandes campos para el razonamiento filosófico.

1.1.2 José Gaos Y González-Pola (1900-1969)

Para 1939, mientras el mundo veía el inicio de la Segunda Guerra Mundial, en España la guerra civil había llegado a su fin, dando origen a la dictadura de Francisco Franco, un régimen caracterizado por la opresión política y financiera, rechazo a los ideales republicanos y la nula libertad de expresión o reunión. José Gaos, fiel a sus ideales republicanos, fue condenado al exilio junto con otros grandes personajes; en 1938 llegó a México obteniendo tres años más tarde la nacionalidad mexicana. Guardó bastante cercanía con su maestro José Ortega y Gasset a quien conoció por García Morente; del primero terminaría adoptando la idea de la circunstancia y del segundo la formación como filólogo que impregnará toda su obra.

Gran parte del pensamiento de Gaos giró en torno a la idea de historicidad de la filosofía, para esta disciplina, a diferencia de alguna ciencia física, por ejemplo, su historia es un problema, que lo obligó a repensar ¿qué es la filosofía?, Influenciado por *Ser y tiempo* de Heidegger y por Dilthey precisa que la verdadera filosofía es el historicismo el cual radica en la personalidad del sujeto que filosofa, precepto que aparentemente elimina toda universalidad del pensamiento filosófico.

1.1.2.1 Vida y obra

Gaos, el mayor de catorce hermanos, nació un 26 de diciembre de 1900 en Gijón, España; su infancia la vivió en Asturias al lado de sus abuelos maternos. Su

primer acercamiento con la filosofía lo tuvo siendo un adolescente, bajo la cátedra de Historia de la Filosofía de Jaime Balmes; en 1923 se licenció en filosofía por la Universidad de Madrid; durante su estancia como estudiante tuvo una fuerte convivencia filosófica con su maestro José Ortega y Gasset por quien sentía una gran admiración como persona y como filósofo; era seguidor también de Husserl, Heidegger y Nicolai Hartmann. Tradujo textos al español de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Scheler, Heidegger, entre otros. A partir de 1925 se dedicó a dar clases en diferentes universidades e institutos; inició con clases de alemán, y más tarde impartiría filosofía, lógica, teoría del conocimiento y didáctica filosófica. En 1936 fue elegido Rector de la Universidad de Madrid, cargo en el que permaneció hasta el final de la guerra civil.

Su llegada a México como efecto de la derrota de la República Española, le brindó la oportunidad de continuar con sus investigaciones, además la situación político social de México inspiró en el filósofo español el desarrollo de la tesis orteguiana del hombre y su circunstancia,

Aceptamos como destino. –dice Gaos a propósito de su exilio, que pronto reconocíamos bienvenido, la América en que podíamos prolongar sin defección la tradición del liberalismo español, que reconocíamos ser la tradición triunfante en la independencia de estos países y en sus regímenes liberales. Exactamente por lo mismo, no pudimos sentirnos extraños en países en los cuales encontrábamos empujada hacia el futuro la tradición misma por la fidelidad a la cual habíamos sido proyectados sobre ellos (Gaos, 1954, pág. 105).

Sin duda lo que más sorprende a Gaos es la similitud de ideas y problemas que encontró en la nueva tierra, lo cual lo llevó a desarrollar no sólo una conciencia filosófica, sino el pensamiento de asumir una filosofía en lengua española (reflexión que desarrollaremos más tarde). La similitud de ideas que encontró en Samuel Ramos y su análisis de la cultura nacional fecundaron la “filosofía de la circunstancia”, así la mayor parte de su obra estaría sobre todo enfocada al desarrollo de una filosofía auténtica. La aceptación de su destino americano se halló acompañada del aprecio por los pensadores mexicanos, entre los que destacan Antonio Caso, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, entre otros.

José Gaos fue miembro del Colegio de México y de la Casa de España en México, se desarrolló también como catedrático de la UNAM, labor que desempeñó durante treinta años. Es autor de alrededor de 27 obras entre las que destacan: *Dos ideas de Filosofía* (1940), *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Filosofía de la filosofía* (1947), *En torno a la filosofía mexicana* (1952), *Confesiones profesionales* (1958), etc. A pesar de la gran variedad de corrientes que Gaos abarcó, sus escritos siempre poseían tintes historicistas y filológicos que se imprimían bajo su personal adaptación. Se dice de él que fue un filósofo ejemplar preocupado en todo momento por el quehacer filosófico y vivencial. Finalmente, el 10 de junio de 1969, mientras formaba parte de un tribunal de examen de doctorado, un ataque al corazón lo sorprendió: José Gaos murió sin ver de nuevo la patria que lo vio nacer, pero dejando un legado que ha tenido repercusiones hasta nuestros días; su afán por salvación de la circunstancia española y mexicana era un trabajo auténtico, hacer filosofía en lengua española represento para él la principal ocupación y preocupación intelectual.

1.1.2.2 Interpretación de la cultura en Gaos

Entre los siglos XV y XVI Europa comenzó una transición que marcaría el término de la Edad media y pondría al ser humano en el centro del mundo, los poetas cantan al hombre y al amor mundano, a lo frágil, a lo efímero; se pinta la belleza equilibrada y serena, dulce, extraña e irreal de lo cotidiano, rostros, paisajes, animales, etc. Las estatuas de mármol ya no son del Zeus perfecto, ni del malherido Cristo, sino madonas en todo su esplendor. Era de descubrimientos, de la reforma protestante, de la magnificencia del arte; era que determinaría de forma violenta nuestra efectiva realidad.

Vale la pena recordar que esta sacudida de génesis *protagórico* de convertir al *hombre en la medida de todas las cosas*, acarreo el desapego de una otredad ajena a la naturaleza humana, no había *otro* divino separado de la existencia y conciencia del hombre, las causas finales no se hallaban fuera de la materia real,

el ser del hombre estaba en el hombre mismo, de ahí la toma o recuperación del cuerpo por la ciencia y las artes, y el humanismo incipiente en el pensamiento filosófico y literario. Gaos escribe a propósito:

La filosofía occidental, a partir de los fines de la medieval y principios de la moderna, dibuja un nítido movimiento de reiterada y ascendente emancipación de su vinculación al cristianismo –hasta nuestros mismos días. En filosofías que se ocupan con “este mundo”, con “esta vida” hasta desentenderse absolutamente y por principio de toda “otra vida”, de todo “otro mundo”. (Gaos, 1990)

Tal *inmanentismo* fue arrastrado a lo largo de los años por Europa. En el caso particular de España la adopción de esta nueva tendencia en el pensamiento – aunque tardía, llegó de la mano con la conformación del reino cristiano con la toma de Granada, última ciudad islámica de la Península Ibérica, el descubrimiento de *Las indias occidentales* y la necesidad de evangelizarlas; sucesos que marcan la idiosincrasia española, por una parte, está el latente arraigo del tratado de las cosas mismas y por otra la preocupación religiosa de expansión de la cristiandad. La cultura española renacentista que llega a América de la cual son herederos Ortega y Gaos, está cuestiones del mundo, en ocupación de las cosas de esta vida, en la conformación de la patria con su realidad nacional además de la “trascendencia” enraizada, sostenida en la actitud cotidiana.³

Gaos, a diferencia de Ramos, no orienta de forma específica su preocupación al análisis de la cultura, sin embargo, es preciso que recordemos su concepto de filósofo pues es el faro que iluminará al hombre y por tanto a la cultura. Su preocupación filosófica recae en encontrar una *Filosofía de la filosofía* y en constituir a esta como un proyecto de *confesión profesional* ligada inevitablemente a un momento, un sitio, un ¿Por qué?, ¿para qué? Y ¿quién?, incluso motorizado por un sentimiento como la soberbia –en perspectiva de nuestro autor; es decir se filosofa de la circunstancia (como se dijo en el apartado anterior), se invitaba a revisar las condiciones históricas como punto de

³ La religión que marca no sólo a España sino a todos los países hispanoamericanos condiciona la trascendencia a través de los actos humanos, determinando así la forma en que viven los creyentes. Es importante destacar a la religión como uno de los elementos principales en la conformación de la cultura que nos ocupa.

combustión del desarrollo filosófico, debemos anotar que esta consideración remite a una realidad al menos social que sólo puede leerse entre las líneas de la cultura.

La subjetividad, necesaria al buscar fines teleológicos, había sido considerada sobre todo por las ciencias hermenéuticas, no obstante, lo que pretende el filósofo español no es explicar un método para hacer filosofía, si no entender a esta en unidad con el hombre.

La vida es un continuo movimiento sin meta clara que no sea la muerte, es desorientada, por tanto, si se tratara de hacer un análisis serio de que es el hombre en relación con el medio, este podría observarse sólo a través de la historia, en la dialéctica del pasado con el futuro, supuesto que motivo a Gaos a fijar su atención en el historicismo, término que en palabras de Aurelia Valero Pie puede entenderse como: “ (...) la sucesión de doctrinas a lo largo del tiempo para afirmar su pertenencia a un momento y espacio específicos, la historicidad del hombre y su pensamiento” (Valero Pie, 2012, pág. 11), es decir se promueve que cualquier obra hecha por los hombres corresponderá al momento en que fue creada; entendemos por momento a la circunstancia, no sólo la dimensión temporal, sino a las relaciones sociales, la ideología en boga, la situación económica y política, etcétera, del medio en el que se desarrolla cada hombre, afirma Gaos que “El filósofo (...) es el lugar de la Humanidad” (Gaos, 2003, pág. 63)

La inserción del filósofo –en cuanto hombre sin más- en el mundo da cuenta de la conciencia de sabernos en el tiempo y entender este ligado a la manifestación en los fenómenos de la vida humana, en resumidas cuentas, las obras de los hombres y el hombre mismo hacen la historia, pero esta a su vez determinará a los nuevos hombres.

La actitud vital del que filosofa, hace pensar a Gaos en un conocimiento que se hallé en lo tangible y que pueda desde ahí leerse, para esto se apoya en la fenomenología de Heidegger que como sabemos manifiesta que el hombre debía hacerse la pregunta ontológica por el *ser del hombre*, desde la temporalidad

misma desde el *Dasein* o *Ser-ahí* (según la traducción de Gaos a *Ser y Tiempo*), explicar la relación del hombre con el mundo, del sujeto con el objeto, es decir a diferencia de Husserl, Heidegger considera al hombre como interprete y no como *sustancia pensante*, lo que implica más allá de la variedad de intérpretes, la marcada distinción entre exterior e interior, consecuentemente a la dialéctica entre sujeto y objeto.

Ir a las cosas mismas, la frase que da a conocer a la fenomenología empuja a ver las manifestaciones captables a través de la experiencia, Abelardo Villegas nos recuerda que este campo fue desarrollado por Skinner y Watson con el conductismo y por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*; los primeros buscando fenómenos conductuales captables en el sujeto, ya no en pensamiento o sentimiento, sino en actos o palabras y el segundo afirmando que todas las cosas poseen un centro que responde a los estímulos del medio⁴. De las reflexiones de esas doctrinas surge en Gaos la propuesta más radical del historicismo, el personalismo; nuestro autor aceptaba las condiciones históricas como influencias al pensamiento, pero agregaba una variante, la orfandad histórica de los sujetos en su contexto. El hombre pertenece a un medio, no obstante, se encuentra sólo de manera íntima, sus acciones, sus pensamientos y obras serán reflejo de su soledad influenciada siempre por la ideología imperante pero pensada desde la condición o personalidad individual.

La subjetividad al filosofar estará comprometida por la realidad que se le presenta, lo que aquí llamamos cultura, misma que irá orientando a los sujetos en su singularidad, nuestro filósofo anota: “La personalidad humana se forma en el medio de una cultura. Esta formación empieza por constituir en una asimilación de los contenidos de tal cultura y en una asimilación a sus formas” (Gaos, 2003, pág. 57); podemos decir pues que la cultura actúa en los hombres desde antes que el hombre mismo tenga conciencia, los caracteres e ideología permanecen en potencia y/o desconocidos para el sujeto

⁴ Cfr Villegas Abelardo, José Gaos, Obras completas III, prólogo, UNAM, 2012, págs. 13,14

La cultura deberá ser entendida aquí como una manifestación de los caracteres identitarios que determinan a cualquier hombre; evidentes en preferir una cosa a otra, pensar en una cosa y no en otra, que de manera concreta pueden ser palpables por ejemplo en la diversidad de pensamiento en sujetos nacidos en 1940 en México, Rusia, Alemania, Japón, La India, Australia, etc. Parafraseando lo antes dicho, personalidades formadas en el medio de una cultura que arrastran, arquetipos, ideologías que el filósofo, el hombre arrastran con su apellido.

1.1.2.3 Pensamiento en lengua española

En la física, desde Newton, se dice que una fuerza nace acompañada de otras que se le resisten pero que al mismo tiempo le sirven de soporte, los efectos resultantes son fruto del ejercicio conjunto de estas fuerzas opuestas. Aunque se pretende hablar de manera precisa del trabajo de Gaos sobre el lenguaje, es importante entender antes la noción de nación, mejor dicho, la noción de la formación de naciones; antes hablamos del principio de la modernidad y las ideologías subsecuentes resultantes, que aunque son factor de un proyecto nacional no lo completan. Tal como sucede en la física, la formación de los estados que hoy conocemos fue reacción de un conjunto de hechos casi siempre contrarios como, en Europa por ejemplo el absolutismo de los reyes, el nacimiento del racionalismo, el barroco y las constantes guerras que llevaron a la delimitación de fronteras territoriales precisas identificadas culturalmente, por su mística, su gobierno y por su lengua; escribe Gaos “ las modernas filosofías nacionales empiezan con el término de la constitución de los modernos estados nacionales y sus idiomas correspondientes” (Gaos, 1990, pág. 50).

Como se dijo la Edad Moderna es una revolución de pensamiento casi total, los literatos, filósofos, políticos, etc., empiezan a escribir sus obras en sus idiomas correspondientes, lo que pone el pensamiento al alcance de todos, pero al mismo tiempo trae de la mano la escritura de la nacionalidad y no sólo en el sentido de la lengua, además la expresión de problemas y soluciones vivenciales propios de cada circunstancia, de cada pensador.

Las naciones europeas parten de la guerra, la colonialización y poderío de los monarcas absolutos, es decir de la confrontación de grupos étnicos distintos totalmente, con creencias, miedos, costumbres y concepciones distintas del mundo, aunque con la expansión del cristianismo se hace aparente una especie de unificación, cada territorio guarda una imaginería propia que colabora en la construcción de una nación. En América aunque guardando ciertas similitudes, la circunstancia es distinta, como sabemos después de la conquista española, exceptuando las pequeñas colonias inglesas, francesas y portuguesas, casi todo el territorio estaba formado por indígenas y españoles, al no ser civilizaciones que crecieron a la par, el dominio español era casi absoluto sobre los pueblos originarios a quienes se encargaron de evangelizar e inculcar a la vez mucha de la forma de vida española.

Cuando Gaos llega a México encuentra en la obra de Ramos una enorme similitud en el pensamiento, la misma preocupación, el mismo proyecto de salvar las circunstancias de estos pueblos hispanos marginados de la filosofía, no por una disminución del pensamiento, sino por la constante exportación de filosofías de otras tierras, dice nuestro filósofo que no hay una filosofía española o mejor dicho en lengua española como hay una francesa o inglesa pero se deseaba (Cfr. Gaos, 1990, 292). Este interés por la búsqueda de originalidad lleva al filósofo transterrado a formular un proyecto de pensamiento en lengua española que abarcará no sólo su nación de origen, también a todos los países de habla hispana que además compartirían ciertos rasgos identitarios pues “la filosofía española se acompaña por la lengua y por el pensamiento” (Gaos, 1990, pág. 51), en otras palabras por el idioma y sus significantes y la religión y/o la mística

El proyecto de Gaos está orientado a la creación de un sistema filosófico pero en lengua española unificando a los países hispano-hablantes; es importante aclarar que entendemos al lenguaje como una red de signos utilizados para la comunicación; la lengua es más propia, más íntima, cargada con una serie de significantes propios de cada contexto, es decir, el caso de la religión que marca toda una tradición hispana es al mismo tiempo un significante de la lengua hispana.

Latinoamérica a lo largo del tiempo ha visto nacer a grandes escritores como García Márquez, Neruda, Galeano, Vasconcelos, Pizarnik, Juana Inés, Rulfo, Paz entre otros, personajes reconocidos mundialmente por su habilidad literaria sobre todo, no obstante al tratarse de pensamiento filosófico puro, todavía encontramos hasta hoy cierta resistencia y aunque hay grandes ideas, parece que a la fecha, no hay una que pueda contraponerse a los pensamientos nacidos en el viejo mundo.

El pensamiento hispanoamericano contemporáneo procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa, inicial y reiteradamente inspirada y feliz. Que por conceptualización pura y rigurosa, definición de conceptos o términos, adopción de terminología técnica congruente uso de ella (...), por conceptualización y hasta discurso mediante imágenes, por términos del habla corriente o de estilo literario tomados en acepciones “contextuales”, “ocasionales” o “circunstanciales” que los hinchen de una significación o intención ideológica única en cada contexto (Gaos, 1990, pág. 64)

Es evidente que la lengua en la que se escriben estas filosofías hispanas casi siempre está cargada de significantes e imágenes que la orillan a una extrema belleza casi poética, pero que en ocasiones la alejan de la codiciada rigurosidad o sistematicidad que tanto se desea.

El hecho de que nuestros países sean más conocidos por sus poetas o literatos que por sus filósofos no es coincidencia, si pensamos en lo que algunos autores entre ellos Gaos apuntan que Latinoamérica desde su configuración nace como profundamente religiosa, y con una importante imaginaria que nos ha servido de abono; podemos decir que después de la conquista, se dio en nuestros pueblos una interrupción en la continuidad del pensamiento, es decir, la era mítica que se vivía no tuvo oportunidad de ser logos, ya que otra gran tradición se nos presentó dejándonos un péndulo de sentido fantástico, como quimeras que no saben sin son leones, cabras o dragones. En la España donadora de religiosidad pero sin el sentido metamorfo de América, el mito que continúa ha impedido que aparezca un filósofo español como un francés o alemán.

La importancia de la lengua recae no en la forma, caracteres o signos con que se escribe, sino, en el símbolo que marca al escritor. La propuesta de Gaos de crear filosofía en lengua española, creando hispano-americanos que hagan filosofía, es importante no como nacionalismo, sino por la común identificación de los pueblos que mediante fantasmas arquetípicos y significantes comunes es antecedente para el pensamiento y –llamémosle así, la búsqueda de identidad en la filosofía gaosiana y la posterior búsqueda del Hiperión.

1.2 La formación del grupo Hiperión

1.2.1 El México de los Hiperiones

*Patria: tu mutilado territorio
se viste de percal y abalorio.*

(La suave Patria, Ramón López Velarde)

La revolución mexicana representó un cambio efectivo para México; mientras los pueblos se acomodaban al sacudido paisaje, la polémica entre intelectuales de toda clase sobre la efectividad o éxito de la campaña y los ideales que seguía la pos-revolución era un constante motivo de debate sobre todo ante una nación que se institucionalizaba. A 40 años de iniciado el movimiento revolucionario la primera generación de este marco temporal de la historia de México estaba a la expectativa del desenlace de la segunda guerra mundial y optimistas ante la instauración de organizaciones populares: sindicatos.

En el México Cardenista (1934-1940) se formaba una alianza nacional-popular que además de pretender modernizar al país, buscaba una estructura económica a través de un desarrollo incluyente de las clases sociales; dotando a dirigentes sociales y actores políticos cierta inferencia en las decisiones nacionales. El nacionalismo fue la peculiaridad más destacada del gobierno de Lázaro Cárdenas; ante el estruendo del imaginario colectivo posrevolucionario, el último caudillo de la revolución construyó una ideología que planeaba hacer reales los rasgos democráticos y los derechos sociales. Para 1940 cuando Miguel Ávila Camacho asumió la presidencia de la República mexicana, la apropiación de las grandes fincas agrícolas, la nacionalización petrolera y la construcción de un mercado interno ya eran un hecho; el sucesor de Cárdenas apostó por un estado industrial en vez de agrario, pero conservó e impulsó el nacionalismo.

Ya con el presidente Manuel Ávila Camacho se postuló de hecho un nuevo proyecto nacional basado en "la unidad nacional", que implícitamente venía a neutralizar la lucha de clases y la ideología socialista, y ello en medio de una amplia colaboración económica,

política y en parte militar con los Estados Unidos sobre el trasfondo de la Segunda Guerra Mundial (MEDIN T. , 1999)

El propósito era reconciliar la sociedad mexicana bajo un modelo de pertenencia a una *madre patria* que al mismo tiempo preservara la hegemonía del poder político. La participación de México en la segunda guerra mundial, convertía la unidad político-social del país en un asunto urgente.

Posteriormente para 1946 cuando Manuel Ávila Camacho concluía con sus funciones como presidente de México, el clima era bastante tenso; Miguel Alemán, nuevo mandatario, adoptó el liberalismo capitalista en busca de un desarrollo económico que trajo consigo un nuevo nacionalismo basado en un ideal de mexicanidad.

La ideología política del mexicanismo, o la mexicanidad, como también solía denominarse, fue postulada básica e implícitamente en confrontación con el socialismo cardenista, y explícita y muy especialmente con el socialismo de Vicente Lombardo Toledano. (MEDIN, 1999)

El trasfondo era la guerra fría, básicamente el anticomunismo; con este supuesto Miguel Alemán y el recién formado PRI (1946) calificaban a los partidos populares como promotores de un marxismo criollo; la apuesta del PRI era exaltar la figura de la mexicanidad, rechazando cualquier sistema extranjero, el comunismo ante todo. El sexenio alemanista se encargó de infundir en el pueblo mexicano los grandes valores que un buen patriota debía tener: veneración a los héroes y a los símbolos patrios, una vida cívica nacionalista; así la educación que para entonces tenía tintes socialistas, se transformaría en una especie de instrucción *patriotista*.

En nombre de la unidad nacional se implantaba la idea de mexicanidad que rechazaba cualquier pensamiento comunista y socialista, que bajo una idea pragmatista⁵ justificaba el capitalismo en el que ya estábamos inmersos. El

⁵ Recordemos que el pragmatismo nace como una escuela filosófica estadounidense que básicamente señala como principio que sólo es verdadero aquello que funciona, por tanto había que enfocarse en lo objetivo del mundo real. No es al azar el uso del término, el escenario de la época hace aplicable tal principio, el triunfo de los aliados en la segunda guerra mundial, redirigía el curso mundial, en el México industrializado se vivía el milagro mexicano, el desarrollo económico caía bien con el capitalismo y el

desarrollo económico que permitía el milagro mexicano, mostraba que las medidas tomadas por Alemán eran lo más conveniente aunque entre ellas se encontrara el rechazo a la diferencia ideológica.

Una de las críticas más fuertes que se hizo al Hiperión es haber estado al servicio del Estado, exaltando un falso nacionalismo y sirviendo a la ideología de la clase dominante, emprender las investigaciones sobre lo mexicano; entonces cabe preguntarnos: ¿la filosofía de lo mexicano está determinada por la “unidad nacional”? ¿Los Hiperiones eran nacionalistas? ¿Qué motoriza el estudio de lo mexicano?

Ante las condiciones históricas descritas podemos enunciar dos elementos que moverían no sólo a filósofos y políticos, sino a intelectuales de toda clase a meditar *lo mexicano*, primero la reivindicación que mediante la revolución pusiera al indígena en primer plano que obliga a reconocer a esos *otros* como diría Villoro, y que compromete la pregunta por el ser del mexicano y por otra parte, debido a la estabilidad económica y política (al menos en México), se desarrolla una especie de confianza en sí mismo, el México que se describe en la obras de *La región más transparente* de Fuentes o *Al filo del agua* de Yañez; el muralismo de Siqueiros, Rivera, Orozco, Tamayo, Murillo; era una vista panorámica que exaltaba además de la diversidad cultural y el sentido de pertenencia, un intento de conformación de una imagen propia; así pues, la filosofía no fue la excepción, si bien es cierto que el contexto favorecía la reflexión, el trabajo que emprende el grupo Hiperión no está determinada por el programa de “unidad nacional”, es preciso recordar que como se explicó en apartados anteriores, el problema de lo mexicano surge años antes con Ramos, Reyes, Caso y Vasconcelos como respuesta a la crisis del pensamiento positivo. La búsqueda por el ser del mexicano antes que chauvinista, es esencialmente una pesquisa de identificación a modo de las cuatro preguntas kantianas, pero influidos por intimidad ligada a su circunstancia.

nacionalismo, el rechazo a las diferencias sociales estaba bastante justificado, era lo que al México de entonces le funcionaba.

1.2.2 ¿Cómo se originó el grupo Hiperión y quiénes lo conformaron?

El destierro español no sólo trajo profesores a las aulas, sino aunado a ellos, corrientes de pensamiento, temas, intereses y métodos. El existencialismo francés y alemán encontró en México una segunda casa, los grandes maestros españoles aconsejaron a sus alumnos leer estas filosofías en la lengua en la que fueron escritas, ya que aseguraban, la comprensión sería más completa. A veces con café en mano y otras con cerveza, un grupo de amigos siguiendo las recomendaciones de sus profesores dedicaban sus tardes al estudio de Husserl, Heidegger, Sartre, Kant, Hegel, Merleau Ponty, etc. su intención era ser un grupo riguroso y netamente filosófico. Cuando hablamos del Hiperión hay que decir que no eran aficionados introduciéndose a los estudios del pensamiento, aunque la mayoría aún estaba en formación, eran personajes sobresalientes de las aulas, dominaban idiomas extranjeros y cargaban en los bolsillos mucha lectura. Las horas extras de estudio en bares locales o, con mayor frecuencia, en un departamento desalineado que pertenecía a la familia de Luis Villoro.

El Grupo Hiperión de México, en una primera etapa, se constituyó por:

Emilio Uranga (1921-1988), nacido en la ciudad de México, hijo de un cantautor con el mismo nombre, se dedicó a la filosofía después de abandonar en el tercer año sus estudios de medicina. Era de los que más edad poseían al formar el grupo, fue uno de los alumnos predilectos de Gaos, que dejando constancia de ello le dedicó a Uranga, con el apelativo “primus inter pares”⁶ (Cfr. Díaz, 1982, 116), un ejemplar de las *Confesiones profesionales*. A este personaje del Hiperión se le achacaba un genio excepcional, no sólo en el sentido intelectual, si no, era bien conocido por su irritabilidad que además de llevarlo a casarse y divorciarse en varias ocasiones, más de una vez lo impulsó a tener querellas con sus compañeros y maestros, entre ellos el propio Gaos. Su aportación al grupo Hiperión fue una de las más significantivas, hasta el punto que fue considerado “la mayor promesa de un filósofo que México podía tener” estaba a la altura de las grandes mentes del viejo continente. La soberbia y egolatría que lo caracterizaban

⁶ “primero entre iguales”

lo llevaron a aislarse de familia, amigos y alumnos desdeñando a cualquiera que no estuviera a la altura de su pensamiento. La muerte le llegó a los 67 años, momento en que además de padecer diabetes y estar en completa desnutrición, no estaba acompañado más que por algún amigo que de vez en vez lo visitaba.

Luis Villoro Toranzo (1922-2014), un hiperión que aunque “decide vivir a lo pobre” (Cfr. Díaz, 1982, 202) como enuncia Díaz Ruanova, nace en 1922 en España en una familia bien acomodada, que le brinda todas las herramientas en su formación académica. De Luis Villoro es pertinente decir que era bastante riguroso en sus estudios, el desapego de la fortuna de su familia y su seriedad ante la vida, están bien representadas en sus textos; tomaba a pie de letra las nociones de autonomía y universidad, dice Díaz Ruanova a propósito de la personalidad de Villoro: “Con el recato de Villoro no cuadraban las fiestas del ingenio, las conversaciones desordenadas ni la promiscuidad intelectual que los hiperiones de la calle López tenían en su ‘commercium’ con quienes no eran precisamente convidados de la piedra” (Díaz, 1982, pág. 206). Escapaba siempre a la confesión personal, a los asuntos “mundanos” haciendo de cada investigación una reflexión filosófica propiamente dicha. En sus años de Hiperión escribió una de sus obras más ambiciosas *Los grandes momentos del indigenismo en México* un texto que respondía a la negación del pasado indígena propuesto por Vasconcelos. Villoro muere a los 91 años a causa de un paro respiratorio.

Jorge Portilla (1918-1963) Nació en la ciudad de México, estudió derecho y posteriormente filosofía en la UNAM, cuando se une al grupo Hiperión ya pasaba de los 30. De Portilla es conocida su religiosidad, se dice que conoció a Dios en completa soledad social y espiritual, una tarde frente al mar; su carácter siempre fue de un hombre muy atormentado, era un melancólico, un genio, un neurótico. Díaz Ruanova relata cómo se encontraba en tertulias con Guadalupe Amor y otros intelectuales de la época (Cfr. Díaz, 1982) donde daba muestra de su pensamiento profundo y netamente reflexivo que por desgracia sólo quedó en los oídos de sus interlocutores; cuando a alguien se le ocurría preguntar porque no

ponía todo aquello en papel él contestaba: “¡Para que escribo! ¡Mis ideas andan en los libros de mis amigos!” (Díaz, 1982, pág. 167).

El principal aporte de Portilla a la filosofía mexicana fue un ensayo que surge de sus años de Hiperión titulado *Fenomenología del relajó* y que fue publicado post mortem junto con una compilación de sus escritos, reunidos por sus antiguos compañeros. Después del suicidio de su esposa dio clases de Husserl pero su salud se debilitó y la neurosis se intensificó, entonces aceptó el cargo de embajador en Egipto, viaje que sólo empeoró las cosas, regresó a México para morir de un ataque al corazón a los 45 años.

Salvador Reyes Nevares (1924-1993) nace en la ciudad de Durango, en 1922. Cuando se unió al Hiperión estaba inscrito en la facultad de derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, su trabajo está más inscrito en el ensayo que en la crítica filosófica *El amor y la amistad en el mexicano*, fue un texto muy aplaudido por sus certeras conclusiones sobre el ser del mexicano y por las categorías presentadas. Reyes Nevares es descrito como un aficionado a la filosofía, sobre todo a la existencialista, muy apto para el diálogo y excelente escritor. Tras una vida escribiendo en diferentes periódicos y revistas fallece un 9 de junio a los 69 años en la ciudad de México.

Ricardo Guerra Tejada (1927-2007) Nacido en la ciudad de México, estudió filosofía en la UNAM y posteriormente letras en la Universidad de París, era de los de menor edad en el Hiperión, sus investigaciones aunque importantes no llegaron a tener el alcance de sus colegas del grupo, su interés siempre se inclinó en la filosofía alemana y fue muy apegado a la universidad. Crítico de la cotidianidad y política mexicana fallece a los 80 años de edad en la misma ciudad que lo vio nacer.

Joaquín Sánchez Mcgregor (1925-2008) Nace en la ciudad de México, entró como alumno a la UNAM en los años cuarenta. Durante toda su vida su pensamiento mantuvo una postura marxista; era un gran admirador de la obra de Simón Bolívar, fue miembro del partido comunista, cuando se integra al Hiperión su interés estaba basado sobre todo en el existencialismo y sus implicaciones

éticas, aunque después se compromete con la filosofía de la historia, de hecho en sus obras pretende cimentar un camino hacia un humanismo y/o historia de la filosofía latinoamericana. Muere en el 2 de marzo del 2008 a la edad de 82 años.

Fausto Vega y Gómez (1922-2015) Nacido en Córdoba, Veracruz, llegó a la Ciudad de México a estudiar la licenciatura en Derecho y posteriormente en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, su trabajo fluctuaba entre la literatura y la filosofía, como nos muestra su texto de hiperión *El mexicano en la novela* que presentaría en el ciclo de conferencias “¿Qué es el mexicano?”. Aunque su participación en el grupo siempre paso un tanto desapercibida, siguió colaborando con la filosofía fungiendo como secretario y administrador emérito en el Colegio Nacional, cargo que desempeñó hasta su muerte en 2015.

Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) Nace en la Ciudad de México; becario de José Gaos quien encontró en él el discípulo perfecto, estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1944 inicia a dar clases de filosofía de la historia sustituyendo a Antonio Caso; a partir de 1945 surge formalmente su interés por el análisis de lo latinoamericano con su tesis de grado *El positivismo en México*. En 1949 se integra al Hiperión y es él quién los incita a trabajar el tema de lo mexicano, que fue bien recibido por los hiperiones que estaban interesados en problemáticas contemporáneas. Así el ahora nombrado “Grupo Hiperión de México” se convierte en la moda de finales de los cuarentas y principios de los cincuentas desatando un boom en el estudio sobre México que abarcarían tanto problemas filosóficos como antropológicos, literarios, históricos, artísticos y hasta psicológicos

1.2.3 ¿Qué significa Hiperión?

Hiperión en la mitología griega es un titán hijo de Urano (cielo) y Gea (tierra), era considerado el dios de la observación, aunque este personaje aparece poco en el mito griego.⁷ “... nos bautizamos *Hiperión*, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas” (Villoro, 1990, pág. 9)

⁷ Apenas se menciona en la Teogonía de Hesíodo en un par de líneas en la página 371.

Esta característica es recuperada desde la configuración del Grupo Hiperión lo que Díaz Ruanova explica como “la síntesis entre lo universal y lo particular” (Díaz, 1982). Pretendían que desde el análisis del ser del mexicano pudieran decir algo a la humanidad entera, que su estudio aunque nacía de la individualidad fuera generosamente universal.

A propósito de la formación del grupo escribe Ricardo Guerra:

El Grupo Hiperion se forma en 1947-1948 y dura estrictamente hasta los años 1951-1952. El grupo, en realidad, no se forma en torno al problema de lo mexicano, sino sobre todo en relación con los problemas de la filosofía contemporánea y con el problema, para nosotros fundamental, de actualizar la filosofía en México. (Guerra, 1984, pág. 15)

La presentación oficial del grupo fue en 1947 o 1948, según el criterio de algunos autores, en un ciclo de conferencias sobre existencialismo francés organizado por el Colegio de Francia en México, de la cual no se tienen muchos detalles, en 1948 se organizó una segunda presentación sobre los “problemas de la filosofía contemporánea”. En 1949, Leopoldo Zea se une al grupo; su influencia y el contacto con la obra de Rodolfo Usigli, los conduce a analizar el tema del mexicano. Ese mismo año, los integrantes del grupo, organizan una presentación que lleva por nombre “¿Qué es el mexicano?”; posteriormente se reúnen en torno a los tópicos “El mexicano y su cultura” (1951) y “El mexicano y sus posibilidades” (1952)⁸

El análisis del ser del mexicano y su circunstancia que movió al grupo Hiperión, además de pretender ser estrictamente filosófico, quería ser también promotor de cambios sociales e individuales, sacando la filosofía de las aulas y llevándola a las calles, escribe Hurtado: “los Hiperiones pretendían efectuar una salvación de la circunstancia mexicana, desatar los nudos de su historia, de su conciencia” (Hurtado, El hiperión, 2006, pág. XI)

⁸ La mayoría de los artículos escritos por los Hiperiones durante este ciclo de conferencias, fueron publicados por las revistas *Filosofía y letras* y *Cuadernos americanos*.

1.2.3.1 Elementos teóricos presentes en la obra del grupo Hiperión

La salvación de la circunstancia que enuncia Hurtado, no era una empresa vacía, estaba más bien, recopilando ideas filosóficas de distintos pensadores y adaptándolas a una problemática concreta.

Los fundamentos reflexivos de la filosofía de lo mexicano son, en primer lugar el marxismo que tiene entre sus consignas hacer una filosofía de la praxis, tal como está descrita en la tesis 11 sobre Feuerbach “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1845).

Además del marxismo, el existencialismo francés que ya mencionamos, propone de la mano de la obra *El existencialismo es un humanismo*, reivindicar al intelectual en su compromiso con la humanidad mediante el postulado de que cada hombre es responsable de sí mismo y a la vez de todos los hombres. Del mismo modo la analítica de Sigmund Freud que a grandes rasgos considera la autognosis y el nihilismo de Nietzsche que invierte los valores, son herramientas indispensables en la formación de una filosofía de lo mexicano. Hurtado además de los autores mencionados, rescata la contribución de José Vasconcelos, que intenta formar una filosofía liberadora como instrumento de lucha ante potencias conquistadoras (Cfr. Hurtado, 2006, XII)

Es necesario hacer especial énfasis en el existencialismo e historicismo como los principales motores de la investigación por lo mexicano. El historicismo, como se expuso en el primer capítulo, aparece en México en voz de los exiliados españoles, sobretudo José Gaos quien desarrolla su filosofía influenciado por su maestro Ortega y Gasset y Dilthey. El historicismo surge de la premisa de que la verdad filosófica es subjetiva, ya que guarda relación con las condiciones históricas en las que las ideas son originadas. Por lo tanto los sujetos deben su inclinación a ciertos temas debido al proceso o circunstancia histórica a la que pertenecen. Gaos quien es uno de los promotores de la formación del Grupo Hiperión, recupera de manera insistente la famosa frase de *Las meditaciones del Quijote*: “Soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. El

historicismo compromete a los hiperiones con el tema de lo mexicano, como una forma para entender el proceso histórico de los mexicanos.

El existencialismo por su parte, es adoptado de forma natural por los hiperiones, que estaban inmiscuidos en ese movimiento global que venía gestándose a partir del inicio y precedentes de la segunda guerra mundial. Ante los acontecimientos mundiales, la pregunta por el papel del hombre en el mundo cobró mucha importancia. Mediante el existencialismo los hombres eran dotados de la responsabilidad de su existencia, las decisiones de cada hombre influían en el mundo. Lo que dio pie, anudado al historicismo, a pensar al hombre no como un concepto formal, abstracto e inamovible, sino como la suma de todas las particularidades. Si el hombre o es concepto, la sociedad tampoco lo es, por lo tanto ambos están sujetos al cambio.

Para el grupo Hiperión el historicismo y el existencialismo son la base que permite la construcción de la filosofía de lo mexicano, es el fruto más original de estas dos corrientes filosóficas.

No debe pensarse que la condensación que hace el grupo Hiperión es sólo un remedo de lo que otros dijeron, ya se ha que discutido al hablar de filosofía mexicana, se dice que no hay un pensamiento filosófico auténtico y que Latinoamérica se ha dedicado a repetir las filosofías que vienen de ultramar, sin embargo la propuesta del Hiperión no se trata de una copia ciega de las doctrinas, si no la adaptación de estas a las necesidades de la realidad que compone México.

1.2.3.2 Metodología

Cuando los integrantes del grupo Hiperión intentaron definir que era el mexicano, se encontraron con la imposibilidad de usar una categoría universal que pudiera nombrar un ser particular, así que la mayoría de ellos decidieron analizar fenómenos sociales clasificables que se manifestaban en ese ser que intentaban conceptuar.

El relaxo, la religiosidad y mística así como las formas verbales, representaban para los Hiperiones una posibilidad de diferenciación del mexicano. Fue necesaria una herramienta metodológica que sostuviera sus hipótesis y las posibilidades que ofrecía la fenomenología encajaban a la perfección, Antonio Ziri3n escribe:

...en vez de reflexiones comienzan a aparecer aprovechamientos o aplicaciones diversas de la fenomenologfa como m3todo. Y esta tendencia produjo (...) la confluencia entre la preocupaci3n por el tema del mexicano o de lo mexicano y la idea de que la fenomenologfa habfa de ser el m3todo indicado para encontrar ese ser o ese modo de ser, esa esencia o ese tipo ideal que el adjetivo nacional denomina. (Ziri3n, 2009, p3gs. 95-96)

Seg3n Ziri3n la fenomenologfa se convirti3 en un modo de acceder al existencialismo que enraizaba la pregunta por el ser del Mexicano, expectativa que a su entender llev3 a descuidar a la fenomenologfa como disciplina. Ahora bien, Villoro escribe sobre el m3todo en la introducci3n a la obra de Uranga publicada en 1990

Mis compa1eros y yo coincidfamos en el hartazgo de la filosoffa especulativa, aventurada y ret3rica, busc3bamos la precisi3n, la sencillez, el rigor. La fenomenologfa nos decfa: no especulemos, vayamos "a las cosas mismas". Presentaba un m3todo riguroso para describir los rasgos esenciales de un sector de la realidad, al trav3s de la observaci3n de ejemplares singulares (Villoro, 1990)

La fenomenologfa es entonces para los Hiperiones un camino que al tiempo de mostrarles por d3nde ir, tambi3n permitfa que sus an3lisis no excedieran los lfmities de la filosoffa, manteniendo un pensamiento crftico y meticuloso ya que el trabajo que realizan algunos miembros del grupo es m3s cotidiano, la observaci3n es su punto de arranque para conocer las formas e que ciertos caracteres tienen influencia en el modo de actuar o de ser de las personas de una sociedad concreta que poseen un universo significativo com3n que aparece en las manifestaciones culturales que tienen su origen en la conformaci3n de una raza que es muchas razas.

1.2.3.3 ¿Por qué no hay continuidad en el proyecto Hiperión?

La filosofía de lo mexicano, marcó un etapa de la filosofía en México, la importancia de los descubrimientos hechos por el Grupo Hiperión, sigue siendo punto de análisis de la filosofía contemporánea, sin embargo los fundadores del movimiento de reflexión de lo mexicano, abandonaron el proyecto de lo mexicano, apenas cuatro años después de iniciadas las investigaciones, a continuación se pretende exponer los principales motivos que llevo a los miembros del Hiperión a dejar de lado el proyecto.

Como es bien sabido, el proyecto de la filosofía de lo mexicano, aunque fue el motor de grandes cosas, tuvo un periodo muy breve, las causas fueron muy variadas, sin embargo podemos enumerar cuatro al menos, las causas externas que se deben a la participación de algunos miembros del Hiperión en la vida política del país, escribe Ricardo Guerra: “En esa época se constituye el MIR⁹, dependiente del PRI, el cual apoya la candidatura de Ruiz Cortines. Ese sector del grupo (refiriéndose a Zea, Uranga y Portilla) se liga un poco con eso” (Guerra, 1984, pág. 15) mientras Villoro, Guerra y algunos más decidieron mantenerse al margen de la escena política, los filósofos antes mencionados ocuparon cargos importantes en el entonces gobierno federal, desde consejeros políticos hasta embajadores de México, esta situación llevo a un distanciamiento del grupo, quienes más allá de no coincidir en los espacios, tampoco coincidían en las ideas.

Las causas que podemos llamar internas son básicamente el trabajo individual de cada integrante, tanto formativo como laboral, aunque para ese entonces todo convergía en lo mexicano, cada Hiperión tenía su tema de interés que oscilaba entre la filosofía alemana, el marxismo y por supuesto la condición latinoamericana.

⁹ El MIR o Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, nace en América Latina, eran sobre todo socialistas refugiados en distintos países. En México se funda la Casa de Chile, que realizaba reuniones de carácter mundial patrocinados por distintos partidos políticos y universidades, la finalidad era la unificación política en latinoamericana./ Para mayor información se puede consultar la siguiente ficha bibliográfica. DEL POZO, José (coord.) *Exiliados, emigrados y retornados. Chilenos en América y Europa, 1973-2004*. RIL EDITORES, Chile, 2006, 211 págs.

Un tercer momento de desencuentro del grupo Hiperión se debió a causas meramente filosóficas, recordemos que, como mencionamos en un apartado anterior para analizar al mexicano se utilizan distintos elementos teóricos de investigación, que justamente vienen bien mientras su aplicación sea únicamente especulativa, ya que a diferencia del psicoanálisis de Freud que surge en la práctica, los otros elementos son puramente teóricos y surgen como sistemas de pensamiento casi abstracto, y aunque nos es difícil negar la validez filosófica de los trabajos realizados por el Hiperión, su objetivo de ser motor de transformación social no pudo cumplirse, en gran parte debido al poco tiempo en que se desarrollaron las actividades hiperionas. Ahora bien, el hecho de prestar tanta atención al método fenomenológico que registraba los hechos, dejó de lado el histórico que tanto enfatizaba su maestro Gaos, entonces no se vio que esos comportamientos tan evidentes, respondían a una conciencia histórica que en sí ya era un problema.

Por último podemos enunciar las causas históricas que tienen que ver directamente con la situación que por la época se vivía en México, como mencionamos al principio de este capítulo el país precisaba un reacomodo político y social, necesitaba una ideología que permitiera una afirmación propia para el desarrollo y conformación de un proyecto de nación. Así, haciendo uso de la producción artística, literaria, filosófica, etc. México se afirmaba como *ser* ante una crisis civilizatoria semejante a la del proceso independentista.

Se dice que el proyecto del Hiperión es generacional, es decir su vigencia caducó cuando se logró, al menos en apariencia, la estabilidad política y homogeneidad nacional. Sin la pretensión de adelantarme a las conclusiones es preciso decir que justamente la pregunta por la identidad nacional, ahora tiene el mismo fundamento que tuvo la pregunta por el mexicano a inicios de los años cincuenta y probablemente tendrá el mismo fin.

CAPITULO 2. LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

2.1 Lo mexicano en la filosofía

Si entendemos a la filosofía más allá del amor a la sabiduría como una reflexión sobre la vida y los vericuetos del hombre en ella, podemos decir que ésta ha acompañado al ser humano durante la formación de su historia, jugando un particular papel que muchas veces permitió el progreso social de toda índole, es decir, la filosofía aparece como un organismo vital que se desarrolla con la humanidad.

Ahora, después de lo dicho, parecerá difícil y hasta absurdo intentar definir qué es la filosofía mexicana, ¿cómo puede algo tan propio de la humanidad, tan general, reducirse a un carácter nacional? Para contestar esto, podemos refugiarnos en la premisa sartreana que aparece en *El existencialismo es un humanismo* sobre la correspondencia del individuo con la humanidad, sin embargo no es la intención primordial hacer una defensa de las filosofías nacionales. Este capítulo no pretende exponer la última o más elaborada definición de filosofía mexicana¹⁰, su objetivo es, más bien, entender por una parte qué es lo mexicano y, por otra, y de manera esencial, cuál es la manera íntima en que se ha dado la reflexión filosófica en nuestro país, y con esos datos encontrar una característica común que podamos comparar con la investigación que en su momento hicieron los hiperiones.

Para la orientación y comprensión del problema, a continuación se ofrecen algunos de los principales ejemplos históricos de las rutas que ha seguido la *reflexión filosófica mexicana*.

2.1.1 Época prehispánica

Desde las culturas precolombinas existía en México una meditación profunda por el mundo, el hombre, la vida y la muerte etc. Pocos registros quedan del sistema que los guiaba, pero entre lo que sobrevive hay aspectos que apuntan a una

¹⁰ Definir la filosofía mexicana es un quehacer actual, varios autores han trabajado este tópico y han aportado conclusiones claras, por ejemplo, Mauricio Beuchot, Víctorico Muñoz, Carlos Pereda, Guillermo Hurtado, entre otros.

estructura filosófica. Los *tlamatinime*¹¹ fungían como sacerdotes y eran considerados sabios porque estaban en busca de la verdad, tenían una función primordial en el mundo náhuatl; además de ser guías morales, eran transmisores de cultura y de la sabiduría guardada en los códices y en la propia tradición oral. A propósito, Miguel León Portilla escribe:

El sabio: tal es la forma usual de traducir la palabra náhuatl *tlamatini* (véase Vocabulario, de fray Alonso de Molina, f. 126r). Por juzgarla de especial interés en nuestro estudio, damos aquí su análisis etimológico. Dicha voz se deriva del verbo *mati* (él sabe) y el sufijo *-ni*, que le da el carácter sustantivado o participial de “el que sabe” (lat. *sapiens*). Finalmente, el prefijo *tla* es un correlato que, antepuesto al sustantivo o verbo, significa cosas o algo. De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa “el que sabe cosas” o “el que sabe algo” (León Portilla, 2017, pág. 110)

Otra referencia de la llamada filosofía en el mundo náhuatl corresponde al término *tlamatiniztli*, que refiere al “amor al saber”, recogido por Fray Alonso de Molina en su obra *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Un ejemplo de esta reflexión filosófica sobre la vida son los poemas de Nezahualcóyotl

Yo lo pregunto

Yo Nezahualcóyotl lo pregunto:

¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?

Nada es para siempre en la tierra:

Sólo un poco aquí.

Aunque sea de jade se quiebra,

Aunque sea de oro se rompe,

Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrá.

No para siempre en la tierra:

Sólo un poco aquí.

(Cfr.Portilla, 2004)

¹¹ Tlamatini, “los que saben algo o los que saben cosas” (plural *tlamatinime*), traducido como hombres sabios, era el equivalente a los filósofos en la época de los mexicas.

Como vemos existe en la cultura mexicana un entendimiento filosófico *per se* que se estaba desarrollando en una línea paulatina apuntando a la construcción de ciencias y sistemas, algo muy parecido a lo que en su tiempo había logrado la civilización griega, por ejemplo. No obstante este florecimiento quedó interrumpido por la llegada de los españoles, que además de traer una estructura civilizatoria uniforme, trajeron una crisis social que llevó al nacimiento de lo que hoy en día es México. La sabiduría de los *tlamatinime* quedó como un vestigio, como un dato histórico; si bien logró subsistir una mínima parte a través de la tradición oral en grupos indígenas, con el tiempo los restos de ese conocimiento se transformaron en folclor.

2.1.2 Época de la conquista de México

Con la conquista de México se inaugura una nueva etapa histórica, y una nueva etapa en la evolución del pensamiento. Con afán conquistador y evangelizador, se promovió la renuncia a las costumbres antiguas, y para fortalecer este proceso se formaron concubinatos con indígenas; empezó así una mezcla de razas que originaría un sistema, de al menos, 16 castas distintas. Más allá de las dificultades sociales que pudiera acarrear esta adaptación a las maneras extranjeras de vivir, surgió una crisis de identidad donde los roles de conquistador o conquistado se dispersaron. En esa dispersión de mescolanzas, algo que antes parecía inamovible como la función social de un individuo, resultó en una duda que incluso hoy está patente: ¿qué soy?, ¿qué diferencia hay entre los otros y este que yo soy?

La pregunta por el ser del hombre es un eje de la filosofía, de cualquier filosofía. Encontrar coincidencias o desencuentros con los otros es lo que permite defender un ser, al menos de forma aparente; así surgen los primeros debates que intentan contestar esta problemática y defender un ministerio ante el mundo. El ejemplo más claro es la polémica suscitada entre Fray Bartolomé de las Casas, quien defendía la humanidad de los indígenas, y Ginés de Sepúlveda, quien consideraba a los nuevos hombres en un estrato más bajo con respecto del europeo. Aparece, además de lo que podríamos llamar el primer pensamiento

humanista en América, una reflexión filosófica que responde a una circunstancia y visión del mundo.

Las Casas y Sepúlveda –dice María del Carmen Rovira, plantearon tesis sobre América, la conquista, la licitud de la guerra contra el hombre americano, totalmente opuestas; opiniones que los llevaron a enfrentamientos de gran importancia en relación con el poder, con la política española, con el derecho natural y con los ideales de caridad cristiana. (Rovira Gaspar, 2014, pág. 27)

Este conflicto consiste principalmente en un discernimiento de tipo político y ético, resultado del proceso de conquista; las reflexiones dadas al respecto son una preocupación filosófica por el hombre.

2.1.3 Época colonial

Ahora bien, la Colonia permite el desarrollo de una filosofía más académica con la fundación de colegios y la difusión de un pensamiento moderno. Surgen personajes dedicados a la filosofía teórica, por ejemplo los estudios de física, lógica y psicología de Antonio Rubio¹² (1548-1615). Sobre este autor escribe Beuchot: “Su tendencia es una escolástica moderada, sin los defectos de la decadente y con alas al humanismo (...) Trata los principios y causas del ente natural, aborda el problema del hombre, el alma, sus facultades y principalmente las potencias cognoscitivas” (Beuchot, Filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII, 2014, pág. 63). Aunque la filosofía que desarrollo este jesuita fue sobre todo de corte analítico, cabe mencionar que marca un punto medular de la filosofía mexicana. Al titular su obra “Lógica mexicana” que consecuentemente da muestra de un rasgo identitario en la obra y en el autor mismo, esto tomando en cuenta que fue hasta 1813 cuando se nombra por primera vez a la Nueva España como *América mejicana*¹³

¹² Antonio Rubio fue un sacerdote español que es enviado a la entonces Nueva España en 1576 para dar clases de filosofía en los colegios de San Pablo y San Pedro, es en ese tiempo donde desarrolla sus principales obras..

¹³ Este nuevo nombre aparece en *Sentimientos de la Nación* en el Congreso de Chilpancingo en 1813

Era común que en esta época los preocupados por el conocimiento fueran personajes del ámbito religioso, muchos de ellos criollos que fueron relegados del gobierno, y que por tanto dedicaron su vida al aprendizaje en academias de corte eclesiástico. Ejemplos claros de ésta condición son: Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695). Ambos mostraron una reflexión constante, principalmente, por la relación del indio, el criollo y el español.

Sigüenza y Góngora fue un estudioso de las ciencias naturales y la filosofía, su principal trabajo fue la *Libra astronómica y filosófica* donde, entre otras cosas, explica a los cometas como un fenómeno natural que nada tenía que ver con la idea general que los consideraba como signo de malos augurios. La obra del jesuita es, entre otras cosas, una crítica a la filosofía aristotélico-tomista, aunque ésta representa el motivo de mayor reconocimiento del autor; cabe decir que Sigüenza y Góngora dirigió las excavaciones de Teotihuacán y para el final de su vida pretendía hacer una historia del México antiguo con el fin de hacer una combinación cultural; sin embargo esta obra no pudo concluir, pues la muerte alcanzó al autor antes de que sus investigaciones salieran a la luz. Laura Benítez una investigadora estudiosa de la vida y obra de este ilustre personaje explica:

(Carlos de Sigüenza y Góngora) Es el criollo quien se pronuncia a favor de una evangelización pacífica; quien alaba las armas americanas; quien se entusiasma con los triunfos académicos propios y de sus compatriotas; quien integra a los indígenas a la comunidad humana universal (...)México es tierra de integración, nación propia en que se dan la mano la nobleza española y la indígena. De este modo, el criollismo da origen a la conciencia de nacionalidad. Sigüenza inicia la incorporación del pasado indígena a la cultura occidental, pero todavía no está en condiciones de integrar a los indígenas' contemporáneos suyos a la criolla nación. En efecto, si ideológicamente se justifica el mestizaje cultural, no así el social (Benítez, 2018)

El criollismo de Sigüenza, y la búsqueda de una identidad propia y social son temas que comparte con Juana Inés de Asbaje. Mejor conocida como Sor Juana Inés de la Cruz fue una religiosa con espíritu ávido de conocimiento que la llevó a, además de a convertirse en monja, escribir grandes obras que son representativas

de la época y que han dado lugar a una serie de reflexiones filosóficas, literarias, etc., por ejemplo su poema *Primero sueño*. Sin embargo nos centraremos en la *Loa al auto-sacramental del Divino narciso*

Sor Juana aborda en esta loa temas relacionados con la religión y la política. Su análisis se centra en la cristiandad, la religión precolombina y el proceso de evangelización. Ella considera que la verdadera conquista se dio con los frailes y las órdenes religiosas, señalando al mismo tiempo los abusos, la crueldad y las masacres de las que fueron autores los fundadores. En *Loa al auto-sacramental del Divino narciso*, la monja jerónima escribe un diálogo entre Occidente, simbolizando al indio, América, que representa la figura del indio, Celo al conquistador, y Religión como la iglesia católica.

(América a Religión, que la defiende de Celo)

América: Si pedir que yo no muera,
y el mostrarte compasiva,
es porque esperas de mí
que me vencerás, altiva,
como antes con corporales,
después con intelectivas
armas, estás engañada;
pues aunque lloro cautiva
mi libertad, ¡mi albedrío
con libertad más crecida
adorará mis deidades! (De la Cruz, 2005, pág. 119)

No sólo la cuestión religiosa está puesta en juego en este comentario, si no, la identidad que aparece como la partícula que motoriza el dialogo, es un reconocimiento distintivo del indio y una recuperación del pasado indígena de la Nueva España.

2.1.4 Ilustración novohispana

Es importante destacar que los pensadores de esta época estuvieron enormemente influenciados por el pensamiento de los escolásticos, y a su vez fueron promotores del movimiento independentista de 1810, por ejemplo José de Eguiara y Eguren de quien escribe Alberto Saladino "(...) por el impacto de su obra

fue un adelantado al plantear la necesidad de fomentar la conciencia criolla mediante el impulso de una vasta empresa cultural en la que se empeñó al realizar el primer inventario de la producción cultural novohispana, pero que el denominó mexicana, para hacerla visible a los europeos y así rebatir sus críticas infundadas por ignorancia, acerca de la vida intelectual allende el mar” (Saladino, 2014, pág. 84) Este catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México enfatizó el cultivo filosófico novohispano e incluso prehispánico como respuesta a Manuel Martí y a los que proclamaban la imposibilidad del nuevo mundo para el cultivo de las artes, el estudio o la cultura, porque, según su decir, no existía en estas tierras la capacidad intelectual necesaria. Así la *Bibliotheca mexicana* era un almanaque de pensadores que incluía criollos, mestizos, indígenas, etc.

Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos (1745-1783) es considerado el precursor de la independencia en México, su formación e interés de aprendizaje los llevaron a ser considerado un filósofo ecléctico porque combinó doctrinas filosóficas con científicas, siendo el principal impulsor de la filosofía moderna en América. Cabe mencionar su *Epítome de historia de la filosofía* donde hace un recorrido filosófico por los pueblos del mundo, denotando que la filosofía no es exclusiva del mundo griego, si no de la humanidad, localizándose en la cultura china, egipcia, hebrea, etcétera. El saber filosófico no es privativo de un pueblo en particular sino del género humano. Dice Gamarra que la filosofía brotó en distintas civilizaciones, aquellos llamados sabios o filósofos adquirirían distintas denominaciones dependiendo su región: rabinos, caldacos, magos, brahmanes, gnosofistas, entre otros. (Cfr. Díaz de Gamarra, 1984,3)

La filosofía para Díaz de Gamarra, debía contribuir a vivir rectamente, por lo tanto, era un bien universal, propio de todos los hombres, e igualmente meritorio para todas las culturas. Este pensador, avanzado a su tiempo, fue juzgado por la inquisición por sus ideas y por leer libros prohibidos, lo que lo llevó a ser destituido del cargo de rector de la Congregación de Michoacán. Finalmente se convirtió en profesor de filosofía en el Colegio de San Francisco de Sales, donde murió antes de cumplir los cuarenta años de edad.

Es importante mencionar también a los jesuitas que, aunque fueron expulsados en 1767, no dejaron de reflexionar sobre México, incluso podemos decir que fueron los primeros en problematizar sobre la identidad mexicana. Se dice, por ejemplo, que Rafael Landívar desde su destierro decía que su corazón estaba en la Nueva España, pues ya no era español sino mexicano.

2.1.5 Independencia

En la generación de 1800 desatacan sobre todo los independentistas, como Morelos, Hidalgo, Francisco Primo de Verdad, entre otros, quienes estaban preocupados por los hombres de la Nueva España, o en otras palabras por las libertades y forma de vida, de organización social y ética de su circunstancia; escribe Alberto Saladino:

Los tópicos que abordarán los filósofos e intelectuales ilustrados se radicalizarán al insistir en el estudio de los valores con lo cual aportarán sentido a la vida, pero también asuntos más bien determinados por las improntas de un sector social, el de los criollos, al poner de relieve la igualdad, la libertad y la soberanía. (Saladino, 2014, pág. 90)

Los cambios políticos e ideológicos que se originaron después de la independencia inauguraron el llamado “liberalismo mexicano”, el cual, en el plano político consistió básicamente en la diferencia de conciencia entre dos bandos: los liberales y los conservadores. Ambos buscaban la implementación de una forma de gobierno, los primeros basándose en la constitución de 1812 a favor de un estado de derecho y defendiendo sobre todo a la clase criolla o media, y los segundos, simpatizantes de Agustín de Iturbide como dirigente nacional, intentaban conciliar la herencia española con el progreso de la modernidad. Entre todos los matices que surgieron con la instauración de modos sociales podemos destacar las ideas de algunos personajes.

José María Luis Mora (1794-1850), uno de los principales representantes del liberalismo mexicano, insistió en la separación de la iglesia y el Estado, enfatizó en definir muy bien entre las funciones que cada organismo podía tener:

“(…) Mora (…) destaca como animador de la primera reforma liberal, al lado del vicepresidente Valentín Gómez Farías. Este movimiento constituye el antecedente inmediato a la reforma que Benito Juárez llevó a cabo treinta años más tarde” (Escobar Valenzuela, 2014, pág. 118)

Entre otros, el liberal Lorenzo de Zavala (1788-1836) fue uno de los firmantes de la Constitución Federal de 1824 presidiendo el Congreso Constituyente. Pese a que mucha de su trayectoria está marcada por intereses propios que lo llevaron incluso a ser uno de los que propusieron la independencia de Texas para su beneficio, Zavala también se destaca por sus aportes intelectuales, entre los que figura la creación y apertura de un Instituto Literario en 1828, el precedente de la UAEMex, el cual es inaugurado en Tlalpan, pueblo que, originalmente, formaba parte del Estado de México, donde Zavala se había convertido en Gobernador.

Aunque en teoría Zavala y Mora fueron impulsores del liberalismo, e incluso trabajaron juntos como consejeros de Valentín Gómez Farías, su discurso era casi opuesto. Carmen Rovira, estudiosa de estos dos personajes, explica que el liberalismo de Mora era constitucionalista, mientras que a Zavala lo ubica en un liberalismo social. (Rovira, 1998, 288, 333)

Ignacio Ramírez (1818-1879) es un liberal mexicano que no podemos omitir. Aunque sus obras correspondan sobre todo a una actitud literaria, su ideología, congruente a su vida, siempre fue reflexiva y defensora de las libertades individuales. Al respecto escribe Rovira “Entre 1856 y 1857 participó en el Congreso Constituyente donde abogó por reformas radicales que permitieron al pueblo el verdadero ejercicio de su poder soberano. De este modo se destacó como el pensador más izquierdista del espectro liberal de la época” (Rovira, 1998, págs. 369-370)

Más allá de las diferencias, el liberalismo es una corriente que despierta a los hombres y los hace reflexivos sobre su contexto; la razón ilustrada nos invita a pensar en la verdad, no como algo que se pueda poseer, sino como un anhelo

constante de la humanidad que además tiene la función de ayudar a conformar un orden social.

2.1.6 Segunda mitad del siglo XIX

Después de la independencia de México y en plena formación de un proyecto nación libre de los brazos españoles, se quiere instaurar un Estado soberano. Con este propósito era necesaria una doctrina que permitiera la gobernabilidad y que ayudara a establecer un orden renovado; escribe Zea: “La burguesía se encontraba con el problema de tener que invalidar una filosofía que les había servido para alcanzar el poder, pero que ahora hacía inestable el poder alcanzado. Para invalidar una filosofía revolucionaria era menester una filosofía contrarrevolucionaria, de orden”. (Zea, 1968) El positivismo fue una respuesta real a su búsqueda.

Esta doctrina presentada y difundida por Comte en Francia, se basa en la premisa de exaltar la experiencia y el conocimiento útil a la vida, negando toda la corriente metafísica y el conocimiento sólo por conocer; su lema era *amor, orden y progreso*, y parecía estar hecha para fomentar el republicanismo.

El positivismo llegó a México con Gabino Barreda (1818-1881). El gran positivista mexicano asistió a las conferencias que dictó el propio Comte y quedó convencido de la necesidad de adoptar en México esta corriente de pensamiento que comulgaba perfectamente con la reforma laica impulsada por Juárez, ya que proponía la supresión de cualquier doctrina religiosa.

En 1867, Barreda fue el encargado de la reforma a la educación lo que le permitió llevar el positivismo a la práctica y crear la Escuela Nacional Preparatoria con una visión científica y progresiva que lograría la evolución de un orden social *positivo* en nuestro país.

Otro gran impulsor del positivismo –el último– fue Justo Sierra (1848-1912), quien encontró en esta corriente un método apropiado para estudio, sin embargo, con el paso del tiempo notó las grandes deficiencias que esta postura filosófica traía consigo: en primer lugar, renunciar a la especulación era abandonar la

curiosidad científica y, con ello, el progreso de la ciencia; en segundo lugar, advirtió que los principales promotores del positivismo eran las clases dominantes, dejando de lado, incluso negando, al *grosso* de la población; además parecía que no había apropiación del método, ya que los intelectuales de la época pretendían vivir como alemanes o franceses, adueñándose de rasgos ajenos en lugar de buscar los propios.

El positivismo, aunque nació como una corriente filosófica, había provocado que la filosofía y las humanidades fueran excluidas de las escuelas y negadas como saberes profesionales, provocando que éstas disciplinas se refugiaran en los seminarios de las iglesias, pues eran indispensables para la formación de teólogos. Sierra se dio cuenta de que el positivismo desatendió la realidad del país, por lo que propuso reformar la enseñanza e impulsó la creación de la Universidad Nacional de México¹⁴; a propósito escribe en el discurso de inauguración:

Los fundadores de la Universidad de antaño decían: “la verdad está definida, enseñadla”; nosotros decimos a los universitarios de hoy: “la verdad se va definiendo, buscadla”. Aquéllos decían: “Sois un grupo selecto encargado de imponer un ideal religioso y político, resumido en estas palabras “Dios y el rey”. Nosotros decimos: “Sois un grupo en perpetua selección, dentro de la substancia popular y tenéis encomendada la realización de un ideal político y social que se resume en democracia y libertad. (Sierra, Discurso Inaugural de la Universidad Nacional , 2004, págs. 35-36)

Sierra entendió la situación del país y gracias a esta comprensión impulsó un proyecto para *mexicanizar* el saber, impulsar las bellas artes, darles recinto a las humanidades y dar ocasión al carácter propio del país, en otras palabras, podemos decir que Justo Sierra fue uno de los impulsores de la mexicanidad que devendría en el auge del tema mexicano en las artes, literatura, cine y, por supuesto, en la filosofía. Restituyó la Universidad Nacional donde, por exigencia de muchos, se incluyeron las disciplinas humanistas y artísticas. Se formó una

¹⁴ La Universidad Nacional de México se inauguró el 22 de septiembre de 1910, es decir a prácticamente un mes de que iniciara la revolución mexicana.

generación de intelectuales comprometidos con su circunstancia, entre ellos un grupo llamado *Ateneo de la juventud*, grupo formado por filósofos, artistas, ensayistas, abogados, poetas, etc. Destacan dos filósofos: José Vasconcelos y Antonio Caso

José Vasconcelos (1882 -1959) es una figura polémica en la historia de México, ya que anudó la filosofía y la política. En 1910 forma parte del *Ateneo de la juventud*, grupo que motivó la superación del positivismo mediante el espiritualismo que venía de la filosofía de Europa, esencialmente de Bergson; Vasconcelos formuló un proyecto estético nutrido con las filosofías europeas, pero también con las de la periferia, como las orientales, y su proyecto se difundió por su participación como secretario de educación, lo que le permitió hacer toda una reforma en el país y estampar sus ideas nacionalistas. Antonio Ibargüengoitia, historiador de la filosofía mexicana, escribe:

El polifacético oaxaqueño se adhirió a las causas más nobles dentro del movimiento revolucionario, llegando a ocupar la Secretaría de Educación Pública en el tiempo de la presidencia de Álvaro Obregón y desde allí, pudo imprimirle una amplia difusión a los valores espirituales de la patria y un gran sentido de nacionalismo al desarrollo cultural, empezando por la educación rural (...) (Ibargüengoitia, 2006, pág. 179)

Más allá de los vicios o virtudes de Vasconcelos podemos decir que fue un filósofo de la circunstancia comprometido con la revolución mexicana y la vivencia nacional, sus acciones motivaron la búsqueda del ser del mexicano que emprendería el grupo Hiperión.

Antonio Caso (1883-1946), por su parte fue “el maestro” por excelencia que, atendiendo a su formación cristiana, rehuía a la violencia. Mientras todo el país estaba sumergido en la revolución, él expresaba su pensamiento como columnista en algunos de los principales periódicos de la época y en las cátedras que tanto disfrutaba; su preocupación se centró, casi siempre, en el actuar del hombre, dejando de lado el racionalismo exacerbado al que acudía el positivismo y adoptando una filosofía mucho más fenomenológica y axiológica.

Samuel Ramos (1897-1959) aunque en el primer capítulo existe un apartado dedicado a Ramos, es importante destacar de nuevo que su aportación, ya que expresa claramente como la filosofía que se genera en cada pueblo y cada hombre depende directamente de las necesidades propias. El recorrido filosófico de las doctrinas en México, representa las condiciones, y anhelos de cada etapa histórica. Entonces entender la circunstancia evitará la adopción de doctrinas extranjeras que nada tienen que ver con las necesidades de los mexicanos.

El anterior recorrido por la Historia de las ideas en México tiene un fin expositivo y pretende mostrar que no sólo ha habido personajes que han dedicado su vida, sus textos y sus estudios a la filosofía, sino que ésta se origina de una reflexión de la circunstancia de cada filósofo. Es indudable la influencia que ocasionó el descubrimiento y la conquista de México; podemos decir que a partir de allí se desarrolló un tema que se ha repetido cada generación: *¿qué somos?*, aunado a una constante búsqueda de transformación política y social que queramos o no ha influido en el establecimiento de una tradición de pensamiento. “Los grandes filósofos siempre han tomado en cuenta su circunstancia para formular las preguntas y las respuestas” (Hurtado, *El buho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, 2007, pág. 43) escribe Guillermo Hurtado, y justamente en su circunstancia es donde la filosofía encuentra su autenticidad, aunque muchas veces sirvió de guía la filosofía occidental, la solidez de la filosofía desarrollada en México radica en su preocupación constante por su contexto e ideologías.

2.2 Filosofía y nacionalidad

Cuando se habla de identidad nacional generalmente se piensa en un apego a la patria, una especie de chovinismo; lejos de esto, entendemos el carácter nacional como los rasgos que comparten ciertos individuos, cultural e ideológicamente hablando.

Entonces, ¿qué relación hay entre filosofía y la identidad nacionalidad? Si bien, el arraigo de un filósofo con su cuna casi nunca aparece como factor determinante para la reflexión, si podemos señalar por lo menos dos elementos que influyen en el nacimiento y desarrollo de una preocupación filosófica:

- a) La lengua, la cual determina no sólo el decir del filósofo, sino también el universo de significantes en los que podrá hablarse como humano y como individuo, fijando y predisponiendo ciertas inclinaciones en el desarrollo del pensamiento; por ejemplo, en un país con una lengua tan precisa como la alemana, se formarán filósofos igual de minuciosos que su habla.
- b) La idiosincrasia, se trata de las creencias, tradiciones, pasado cultural y mítico de cada pueblo que influye de manera directa en el desarrollo del pensamiento de un individuo. Por ejemplo en un pueblo panteísta como el hindú podrán encontrarse que muchas de las preocupaciones filosóficas tienen que ver con la metafísica, o bien, con la posición del hombre en el cosmos.

Podemos decir, por lo tanto, que la filosofía está condicionada por el sujeto que la crea, y que, a su vez, este sujeto está amarrado a su circunstancia; por lo tanto, toda filosofía sea o no reconocida como un producto original del contexto en el que fue escrita, guardará una relación intrínseca con éste. En el próximo capítulo trabajaremos más a detalle esta premisa.

2.3 Filosofía mexicana

Hablar de la filosofía mexicana, como ya se vislumbra, es asomar el ojo por un caleidoscopio, ya que pueden oponerse o agregarse subcategorías, preposiciones, e incluso, controversias al intentar definir un estado no sustancial de la filosofía.

Este problema fue desarrollado por Elsa Cecilia Frost (1928-2005) pero en torno al concepto de cultura, que al igual que filosofía es una categoría universal. *Las categorías de la cultura mexicana*, es una obra donde Frost realiza un análisis

de lo que llamamos *cultura mexicana*, desde su auténtica expresión como algo distinto a culturas extranjeras. Este caso es tomado como ejemplo metodológico de referencia en la búsqueda de la mexicanidad en la filosofía.

Dicho esto, la llamada filosofía mexicana, analógicamente, podría analizarse desde las categorías ya marcadas por Frost, estas son: el género (hispanoamericana, latinoamericana o indoamericana), la imitación (criolla, sucursal, heredada, heterónoma o colonial), la temporalidad (evolutiva o joven) y la complejidad (matizada, fusionada, sintética, mestiza o superpuesta) (Cfr. Frost, 2009). Sin embargo, esta categorización, junto con la comparación e historización de José Gaos en su obra *En torno a la filosofía mexicana*, más que decirnos qué es la filosofía mexicana, nos indican sus propiedades, orígenes e incluso vicios.

Entonces para explicar qué es la filosofía mexicana, tendríamos que centrarnos no en el término *filosofía* (ya sea que esta se entienda como reflexión sistemática, búsqueda de la “verdad” o amor al saber) pues éste es aceptado sin reproche; sino, la tensión surge cuando se le agrega el adjetivo *mexicana*. En este caso echaremos mano de una anotación de Frost, donde explica que: “*mexicana* no se refiere a una filosofía de la cultura general hecha por mexicanos y que pudiera, por ello mismo, ser clasificada así, sino al filosofar en torno a la cultura mexicana como expresión distinta a esa actividad universal del hombre” (Frost, 2009, pág. 72)

Es decir, que una característica de la filosofía mexicana, además de estar motivada por la circunstancia mexicana o, en otras palabras, que la reflexión filosófica nazca o se motive de su medio, es que tenga un elemento diferente al de las filosofías extranjeras. Este punto además de ilustrativo es importante, pues indicaría que cualquier filosofía nacional dependería de la diferencia para constituirse como tal, sin embargo, regresaremos con esta premisa más adelante. Mientras tanto, cabe mencionar, que es un error calificar a la filosofía mexicana como un rechazo a toda doctrina filosófica extranjera, así como Parménides pudo influenciar a Hegel y Spinoza a Lacan, los existencialistas franceses influenciaron a los filósofos mexicanos de mediados del siglo XX.

(...) hay en el filosofar mexicano una doble interpretación de la realidad: una a la luz de la hermenéutica propia, otra a la luz de una hermenéutica más amplia, y, como en una suerte de dialéctica, una interpretación que trata de conjuntar ambas perspectivas interpretativas. (Beuchot, 2011, pág. 15)

El mestizaje de ideas, la circunstancia, la lengua y la idiosincrasia dan forma a la llamada *filosofía mexicana*, y todos estos conceptos formarán el diferenciador que da identidad a la filosofía de nuestro país.

2.4 Filosofía de lo mexicano

Diferente a lo que pudiera definirse como filosofía mexicana, la “filosofía de lo mexicano” o “del mexicano” corresponde a un término acuñado por el grupo Hiperión para determinar su objeto de estudio que básicamente era el modo de ser y el conjunto de manifestaciones que daban al mexicano su identidad y de las que dependía la búsqueda de su esencia.

Como ya se anotó, el historicismo y existencialismo, corrientes filosóficas que sustentaron el trabajo del Hiperión, fundaron una escuela donde lo importante dejó de ser el acaecer o los motores que mueven al mundo y la historia. Su preocupación genuina era la existencia y las maneras intimísimas del hombre de concebirse en el mundo. Hacer a los hombres conscientes de su individualidad impulsa a buscar verdades propias y a no depender de un único modelo civilizador.

La búsqueda de un decir propio inició en México después de la revolución mexicana. Distintas corrientes, artísticas y literarias, sobre todo, alcanzaron su auge con la reflexión filosófica de los hiperiones. La filosofía de lo mexicano se desarrolló al final y con un afán no sólo expositivo —como lo había hecho hasta ahora la pictórica de los muralistas o la narrativa de los literatos— pretendía, a través de la reflexión filosófica, encontrar la partícula que motorizaba la mexicanidad. Los hiperiones querían hacer una síntesis de todas las manifestaciones culturales sobre lo mexicano, “Por eso citaban —escribe

Hurtado— la frase de Hegel de que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer” (Hurtado, 2006, pág. XVI), explicando la llegada un tanto tardía de la filosofía al tema de lo mexicano, y reconociendo que fueron ellos quienes reconvocaron al tema y lograron que autores como José Gaos, Octavio Paz, Alfonso Reyes, por mencionar algunos, dedicaran algunos de sus textos más representativos al tratado de México y lo mexicano.

(...) la filosofía de lo mexicano es, acaso, la expresión más alta de la idea de la mexicanidad gestada durante la posrevolución mexicana. Una idea de la mexicanidad compleja que respondía a una realidad no menos compleja: un país mitad rural, mitad urbano, en donde las creencias y costumbres ancestrales convivían con un proceso de crecimiento y modernización (Hurtado, 2013, pág. 12)

El grupo Hiperión tenía al menos tres objetivos principales, el primero era descifrar “qué es el mexicano” como una expresión sintética de lo humano. El segundo era, a partir de la autognosis, realizar transformaciones profundas en la sociedad mexicana, y el tercer objetivo era que la investigación emprendida por el Hiperión iluminara a todos los hombres, es decir, descubrir desde lo concreto el “ser de hombre”.

Para dar pie a la autognosis, los integrantes del grupo Hiperión realizaron una serie de investigaciones sobre manifestaciones concretas de lo mexicano. Trabajos como *Fenomenología del relajo*, *El amor y la amistad del mexicano*, *Los grandes momentos del indigenismo en México* y *El análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, entre otros, procuraban hacer una descripción cabal de actitudes y formas mexicanas desde una meditación de estilo filosófica. El ser mexicano se escondía a simple vista en la cotidianidad de la sociedad, en sus intimísimas maneras del decir, su comportamiento con lo otro, y en su condición de percibir el pasado. La finalidad de los hiperiones no era hacer una autognosis psicológica, sino usar ésta como uno de muchos medios para encontrar un modo de ser en el mundo. Para aclarar la diferencia entre un tratamiento psicológico del mexicano y la actitud filosófica de la investigación hiperiona, escribe Uranga: “Es

el tema de la "vividura" (...) el que nos interesa y no el de la pesquisa de un carácter" (Uranga, El pensamiento filosófico , pág. 489)

A la par de la reflexión crítica de la circunstancia de la época, los hiperiones intentaron desarrollar una filosofía práctica que tuviera el poder de engendrar transformaciones profundas en el pueblo mexicano. "Más que una limpia meditación rigurosa sobre el *ser del mexicano*, -escribe Uranga- lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser". El autoconocimiento permite exponer los atributos propios del mexicano, los mismos que, si bien, en un parámetro ajeno a la "vividura" mexicana representan fallas o vicios; en nuestra circunstancia, reconocerlos permitiría generar una inversión de los valores para crear una economía axiológica propia, ajustada a la condición del mexicano. Los juicios valorativos extraños a nuestro ser no determinarían nuestro actuar; éste estará guiado por una actitud intrínseca. Entonces la inferioridad descrita por Ramos se convertiría, en manos de los hiperiones, en insuficiencia natural.

Por otro lado, el alcance universal de la filosofía de lo mexicano, se resuelve porque el concepto de hombre no existe en la realidad, está hueco; existen hombres determinados por una circunstancia, y a pesar de que ésta no sea la misma para todos, la coincidencia se daría justo en la variedad de circunstancias que delimitan a lo humano. Leopoldo Zea explica que el mexicano es un hombre en una situación que lo concretiza, que le atribuye propiedades reales evitando que sea sólo un concepto vacío. "Lo mexicano no es aquí otra cosa que una forma concreta de lo humano, y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o pueda encontrarse en una situación semejante" (Zea, 2001, pág. 13). En un verso del poema *El son del corazón* de Ramón López Velarde, una de las influencias más notables en la investigación del grupo Hiperión, se lee:

*Mis hermanos de todas las centurias
reconocen en mí su pausa igual
sus mismas quejas y sus mismas furias¹⁵*

¹⁵ Este verso pertenece al poema *El son del corazón* de Ramón López Velarde, un poeta que inspiró el trabajo de los hiperiones sobretodo de Emilio Uranga; mismo que retoma este verso en la parte final de su *Análisis*

Pretextamos la estrofa, para connotar que la filosofía desarrollada por los hiperiones es un humanismo. A pesar de que a simple vista la filosofía del mexicano parece una investigación privadísima, es posible que al decir algo desde lo propio, se pueda intuir una premisa donde otros pueblos se reconozcan, ya sea por igualdad de condiciones como expresa Zea, o bien por la búsqueda del *Ser*.

Es importante anotar que el Grupo Hiperión, sobre todo Uranga, siguiendo un poco los pasos de José Gaos, consideró a la filosofía del mexicano un tema generacional. Las investigaciones del Hiperión marcaban una época concreta manifiesta por la revolución mexicana, y válidas, por lo tanto, para esas condiciones. Cada generación debía hacer una filosofía propia a su circunstancia, ya que las necesidades filosóficas van cambiando. Las filosofías, escribe Uranga: “son creadas para satisfacer necesidades, y una vez satisfechas éstas, dejan de ser eficaces tornándose objetos de mera curiosidad histórica” (Uranga, *El pensamiento filosófico*, pág. 487), es decir, la filosofía del mexicano y cualquier otra, tienen una pertenencia a la realidad y será bajo la realidad en que fueron creadas donde adquieran mayor relevancia, sin embargo, su vigencia permanecerá mientras las condiciones sociales sean parecidas.

2.4.1 Leopoldo Zea y la pregunta por el ser del mexicano

Los hiperiones entendieron que la filosofía es un elemento ligado al hombre de forma esencial, y que cualquier intento de separar la reflexión de la singularidad de los hombres no tendría alcances en la realidad. Sólo la autognosis o el estudio de un modo de ser determinado permitiría encontrar una noción verdadera del ser universal y concreción de mutaciones nacionales.

La pertinencia de la pregunta por lo mexicano se debe a que, según la tesis historicista, el ser del hombre se manifiesta en la circunstancia, por lo tanto, el *Ser*

del ser del mexicano (en la edición del 2013, puede encontrarse en la página 109, y en la edición de 1990 puede revisarse en la página 141)

no puede ser encontrado por la vía de la abstracción. Además, el análisis desde lo concreto debía partir de la periferia, desde los pueblos negados de la universalidad de la historia, a los que se les negó incluso su pertenencia a lo humano. “La pregunta por el mexicano o el americano no tiene sentido en una cultura como la occidental que parte del supuesto de que encarna al hombre por excelencia, el hombre universal”. (Zea, 2001, pág. 79) Es decir, el análisis del Ser no puede provenir de quien da el *ser* por sentado. La universalidad y normalización del *ser* propia de Occidente no abarca toda la realidad, no representa a la multiplicidad de los pueblos del mundo que poseen además de características económicas y morales muy dispares, sistemas ideológicos que no tienen nada que ver con la realidad occidental. Por lo tanto, para decir algo del hombre que corresponda con lo existente, debemos partir de la duda del propio *ser*, y justamente, de las condiciones de los entes, del análisis del *ser* de un pueblo, sin pretender que este análisis sea normalizador, sino una declaración genuina del propio *ser en el mundo*.

Consecuentemente, si lo humano está en ese universo de lo concreto, como dice Zea, el Ser estaría depositado en el hombre particular, en el individuo. ¿Por qué analizar al mexicano como colectividad y no sólo a un individuo? El término individuo indica, justamente, la no división. Sin embargo, para analizar las características que porta un individuo, es necesaria la referencia de otro que porte características distintas. Entonces un individuo es, en relación a otro individuo. A pesar de las diferencias objetivas entre los entes, éstos guardan una relación: están atrapados en una red significativa que está más allá de ellos mismos. Ésta red precede a los individuos, se trata de un lenguaje primario que abarca lo que entendemos como cultura, carácter, ideología, circunstancia, etc. La sociedad es finalmente un conjunto de individuos que guardan alguna relación entre sí, llamémosle modo de ser, que no es otra cosa que la particular inclinación de los hombres sobre algunas cosas y maneras.

En otras palabras, la autognosis pretendida por el Hiperión está fincada en el modo de ser del mexicano. Un modo de ser que no es posible analizar con un individuo concreto —no hay un mexicano más mexicano que otro— El ser podrá

ser analizado sólo a través de la relación que guardan los individuos, desde ese lenguaje primario. Este *modo de ser* mutará según la sociedad, la época y la ideología. La diversidad es lo que permitiría analizar el modo ser. El mexicano tiene una red significativa distinta a la francesa y es justo esta discrepancia la que permite determinar el horizonte del mexicano y hacerlo objeto de estudio. Así mismo encontrar el motor que mueve esas diferencias permitiría poseer las condiciones necesarias para hablar en términos del ser de lo humano. “La universalidad en nombre de lo cual se quiere condenar todo lo concreto es, aunque no lo parezca, una abstracción pura. A la universalidad no se le llega por el camino de la pura abstracción. En lo concreto, (...) se oculta lo universal” (Zea, 2001, pág. 22) sentencia nuestro filósofo

Hasta aquí es correcto decir que el ser de una sociedad es captado en su cotidianidad, por los usos y costumbres, la ideología y el conjunto de características a las que llamamos cultura: “la pregunta por el ser del mexicano no es sino un preguntar por la justificación filosófica o racional de ese, nuestro permanente empeño en mantenernos como individuos culturales.” (Zea, 2001, pág. 80) Es decir, mantenernos como seres creadores de cultura.

La visión de Leopoldo Zea en torno a la filosofía de lo mexicano es una de las más claras y mejor desarrolladas del Hiperión. Además de conciliar la filosofía con los hombres, explica una relación directa del filósofo y del no filósofo con toda la humanidad mediante una dialéctica de la conciencia. Para Zea era evidente que el mexicano y todos los hombres estaban inmersos en una determinada situación; entonces, para poder decir algo válido para todos los hombres se tendría que hablar desde la situación misma

La filosofía de lo mexicano representa para los hiperiones la puerta para entender el papel del hombre en la historia además de la concreción en la adopción de una actitud filosófica innata en los hombres.

2.4.2 ¿La Filosofía de lo mexicano es una filosofía humanista?

La filosofía desarrollada por el Grupo Hiperión rescata una de las principales características del historicismo y el existencialismo, hacer al hombre poseedor de la filosofía, adjudicando a está un carácter intrínseco al ser del hombre. Es decir, cuando los hiperiones se proponen encontrar al ser del mexicano, lo que consiguen es filosofar desde lo cotidiano, despojando a la filosofía de una característica académica y ceremoniosa que le había dado la escolástica y los posteriores sistemas filosóficos. La filosofía en palabras de Jorge Portilla, salió a las calles, donde era su lugar natural (Cfr. Portilla, 1992)

La filosofía no es un artilugio, ni un monumento inerte con lo que las sociedades adornan sus escuelas, es más bien un instrumento de acción y visión de las sociedades, que involucra a cualquier hombre en cualquier situación. Esto puede apreciarse sobre todo en el pensamiento de Leopoldo Zea y Emilio Uranga.

Para Zea la filosofía es un compromiso que todo hombre tiene con la humanidad, destaca que el filósofo es el más consciente de esta situación comprometida, por tanto su tarea es doble. Gaos se refiere a esta propuesta de Zea, como un intento por sentar las bases entre las relaciones existentes entre el concepto de compromiso, la existencia y la filosofía (Cfr. Gaos, 1996) entendiendo estas tres entidades como un conjunto inseparable.

Todos los hombres somos entes arrojados al mundo, dentro de este determinamos nuestro actuar y por lo tanto somos responsables de él. Es decir, cada hombre se juega su existencia en el mundo, sin embargo, estamos íntimamente relacionados con todos los hombres; consecuentemente explica Zea:

Así como los otros nos comprometen con sus actitudes, nosotros los comprometemos con las nuestras (...) En cada una de nuestras actitudes nos jugamos la existencia; pero también nos jugamos la existencia de los otros. Y a su vez, éstos al jugarse su existencia se juegan la nuestra. (ZEA, Obras Completas, pág. 170)

Este compromiso puede adquirir dos actitudes distintas: como condena convirtiéndose en imperdonable e inaplazable, y como contrato mediante el cual el hombre acepta determinadas responsabilidades a cambio de ciertos beneficios.

Uranga, por otro lado, entiende al estudio sobre lo mexicano como una representación de lo humano, dice: “El ser mexicano no acota, pues, si se les rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser. De cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se ha empeñado el mexicano” (Uranga, 1990, pág. 79), antes de cualquier definición o conceptualización, el mexicano se entiende a sí mismo y a su entorno como propiamente humanos, lo que ya lo ubica en una dimensión paralela a la de cualquier hombre.

El nacionalismo es para Uranga una ferocidad, un escudo que el mexicano exhibe ante lo humano todo el tiempo, llegando incluso a lo brutal o grotesco. Por ello la búsqueda emprendida por el Hiperión nada tiene que ver con el nacionalismo sino con la condición humana del mexicano, como se dijo líneas atrás con el modo de ser, que se encuentra estrechamente mezclado con lo humano. Usamos los mismos conceptos para describir a lo humano y el mexicano, dejando ver que son parte de la misma cosa, se pertenecen mutuamente.

Hasta este punto podemos decir que la filosofía del mexicano es una filosofía humanista, ya que su insistencia por encontrar un modo de ser propio está íntimamente ligada al reconocimiento de lo humano, a entender al hombre mediante su dimensión más concreta, la vivencial.

CAPITULO 3. EL SER DEL MEXICANO

“Las culturas están emparentadas con las plantas ya que, como ellas, están unidas de por vida al suelo del que han brotado”

Spengler

¿Es posible determinar el ser del mexicano?

El empeño en la búsqueda por el ser del mexicano emprendida por el Hiperión, no fue impulsado por una simple curiosidad o un conocer motivado por la extrañeza o intriga. Se trataba de un compromiso formal de la filosofía con la comunidad. Era un proyecto orientado a generar transformaciones profundas en la sociedad mexicana; para lograr esto, se consideró necesario ser conscientes de la realidad, lo que permitiría al mismo tiempo generar consciencia de nuestras posibilidades y, por tanto, abrir la ventana a un campo de acción propio.

Para saber si es posible determinar el ser del mexicano, debemos seguir la ruta emprendida por el Grupo Hiperión y analizar dos cosas indispensables donde nos jugamos nuestro modo de ser: a) la cultura, entendida como las manifestaciones inmateriales colectivas que predeterminan el orden social, y que generalmente tiene que ver con nuestra impostura ante el otro y nuestra identificación con un discurso; b) el lenguaje, que será comprendido como los discursos colectivos que predeterminan a los individuos, antes del ser social. Es importante señalar que, a pesar de que en este ejercicio se categorizan como entidades separadas, lenguaje y cultura están íntimamente relacionadas e influidas casi de manera permanente una a la otra. Las manifestaciones analizadas por los hiperiones, tales como el relajó, la zozobra, o el carácter, claramente demuestran esta conjunción.

3.1 Manifestaciones de lo mexicano

¿Cómo se llega al ser? ¿Cómo se develan los códigos que designan al mexicano? El Grupo Hiperión propuso la introspección psicoanalítica, volver la mirada al sí mismo para captar nuestro carácter íntimo. La inscripción en el templo de Apolo en

Delfos revelaba la premisa: “Conócete a ti mismo”; sin embargo, cabe preguntar ¿Es posible conocer el ser por el ser mismo?

El grupo Hiperión desarrolló su investigación con base en la suposición de que las abstracciones no pueden dar cuenta del Ser del hombre, ya que no existe un hombre universal, sino hombres concretos determinados por su circunstancia. La mejor forma de decir algo del Ser que involucrará a la humanidad, tendría que ser por la vía del hombre real, del ente concreto. Esta reflexión motivó a los hiperiones a pensar desde lo que les era inmediato: “lo mexicano”. Suponiendo que lo más cerca que se encontraban de descubrir el Ser era por medio del “modo de ser”, es decir, mediante las actitudes que hacían que un hombre arrojado en el mundo adoptara tal o cual conducta, diferente a los hombres que se encontraban en otra circunstancia. La investigación del Hiperión inició examinando el carácter o las manifestaciones que daban al mexicano su identidad.

En la presente investigación se retoman tres tesis hiperionas que dan cuenta del modo de ser del mexicano: el lenguaje, el relajo y el indigenismo.

3.1.1 El lenguaje y el mexicano

En el primer capítulo se hizo énfasis en el pensamiento en lengua española, donde además de la pretensión de examinar los caminos de la filosofía por Hispanoamérica, se rescatan los rasgos del habla que harían que todos los individuos que tienen por común el idioma, desarrollarían una forma particular de pensamiento, ya que la lengua determina en gran medida la materia simbólica de un individuo.

El lenguaje desarrollado por un pueblo revela una particularidad en la condición humana, los referentes que usa en su cotidianidad son muestra de su identidad. Es decir, en cierta medida el lenguaje denota el carácter del individuo que habla, y su relación con el mundo. Partiendo de este punto, el Hiperión examina las formas de habla del mexicano, queriendo encontrar a través de sus retruécanos, juegos de palabras y modos de nombrar, la naturaleza de lo

mexicano. Destacan las investigaciones emprendidas por Salvador Reyes Nevárez y Jorge Portilla, de quién nos ocuparemos más tarde.

Es evidente la diferencia fonética y semántica que poseen las variantes del español, cada sociedad imprime sus costumbres, formas ideológicas y condición en su forma de hablar y de dirigirse al otro. Escribe Reyes Nevárez: “Nuestro castellano se ha ido, por la influencia que sobre él ejerce a idiosincrasia de las personas que lo manejan, transformando a tal punto de que ahora son perfectamente perceptibles grandes diferencias”. El lenguaje está en boca de todos, es en la investigación de lo cotidiano lo único aplicable a todos los hombres, y dada su naturaleza, es el elemento que mejor representa el dinamismo de los hombres, y ya que es repartido a todos por igual es el instrumento más certero en la búsqueda del modo de ser.

Generalmente asociamos el carácter de un pueblo con su forma de hablar, al francés lo cargamos de romanticismo y al alemán de rigidez. En el caso mexicano, no es diferente, el lenguaje empleado es la muestra de un ser escurridizo. Reyes Nevárez vio en el lenguaje del mexicano un refugio o una huida. Según su investigación el mexicano tiene miedo de afrontar la cosa misma, ya que le resulta hiriente, se vale de diminutivos, medias palabras, indirectas, ironías y sarcasmo para velar el ser al que alude, pero mantenerlo.

En efecto, obsérvese que el circunloquio, al acariciar al objeto, al circuirlo sin atinarle de lleno, no hace otra cosa que deslizarse sobre el (...) el orador no lo toma llanamente, sino que lo soba, lo envuelve, lo cubre de un tejido de conceptos aproximados (REYES, 1952, pág. 23)

Este rodeo que el mexicano da en el lenguaje tiene la función de reducir el ser de las cosas y acercarlo a nuestro contexto, hacérselo accesible, crear una nueva red de significaciones que nos sean más cómodas, dota a las palabras de un sentido íntimo que sólo él y los que están convidados al código conocen.

La red de significantes en las que se mueve el mexicano, dependen directamente del lenguaje que se usa para nombrar las cosas, por ejemplo la

palabra tarugo¹⁶, además de sólo existir en México, también tiene 3 significaciones distintas y el sujeto perteneciente a nuestro contexto podrá adoptar una posición según el contexto en el que la palabra sea dicha. Lo que a fin de cuentas hay que entender es que el mexicano mismo es, junto con todas las cosas que nombra, un significante y por lo mismo está atado a las leyes del lenguaje. Su ser dependerá entonces de la inclinación o la relación de los significantes con los que es nombrado. La peculiaridad del lenguaje del mexicano, es que está en un mundo donde le son dadas un sinfín de posibilidades.

El mexicano, en las investigaciones hiperionas esconde su ser mediante el juego del lenguaje, en esta investigación se apuntaría que el ser del mexicano es igual de dinámico, entonces no se esconde, sino se mueve en las significaciones que tiene a la mano.

3.1.2 El relajo

Jorge Portilla fue uno de los miembros más lúcidos del Hiperión. Su reflexión estuvo fuertemente influida por la filosofía como compromiso, ligada intrínsecamente al hombre, lo que implicó que el desarrollo de su pensamiento partiera de la periferia. Portilla creía que la filosofía debía salir de los hombres, no de las instituciones; propuso sacar la filosofía a las calles, y desde ahí emprender toda reflexión. Fiel a este pensamiento y entendiendo a los hombres como seres accidentales con características diversas, buscó en la cotidianidad algo que representara el modo del ser del mexicano: lo encontró en “el relajo”.

Al igual que sus compañeros hiperiones, Portilla sabía que el hombre no es un ser dado, inmutable y sólido, sino que, “Es el conjunto de formas y estilos que toma en el tiempo la historia de una libertad que marcha hacia su liberación” (PORTILLA, 1992, pág. 14) es decir, que cualquier cosa que se pueda decir del hombre, al cabo de algún tiempo habrá perdido toda vigencia. Asimismo tratar de conceptualizar el ser del hombre sería un proyecto encaminado al fracaso ya que

¹⁶ Tarugo, puede entenderse como persona tonta, pedazo de pan o un dulce de tamarindo típico de Puebla.

nadie puede ver su “yo” de manera positiva como el método cartesiano intentó, pues para que esto fuera posible nuestras estructuras esenciales dependerían de un “yo” inamovible, de una reflexión fundada en significaciones acabadas. Contrario a eso, para el Hiperión, el “yo”, por constitución, es un proyecto, un constante hacer-se.

Para conocer el ser de un pueblo, tendremos que partir necesariamente de aspectos que dependen de la identidad. “No puedo ver <<lo francés>> en estado puro (...), -dice Portilla- pero puedo verlo lateralmente, como un estilo, como una atmósfera inaprehensible directamente” (PORTILLA, 1992, pág. 17). Para examinar el modo de ser del mexicano es preciso, entonces, verlo a la distancia, desde el carácter o las acciones que marcan su aparición. No puedo conocer *lo francés* como algo esencial, pero si conocer las manifestaciones que dan a un individuo el carácter de *francés*.

El relajo es una manifestación del modo de ser del mexicano, donde un sujeto confiere valor subjetivo a una conducta, se trata una particularidad presente en la moral de los mexicanos. Escribe Portilla: “El relajo no es, obviamente, una cosa sino un comportamiento. (...) la expresión designa el sentido unitario de una conducta compleja” (PORTILLA, 1992, pág. 17) es decir, el relajo es una postura moral adoptada con un fin preciso.

El que “echa relajo” pretende, según Portilla, suspender la seriedad, entendida como la condición necesaria para asumir un valor que exige compromiso para su realización. A diferencia del relajo que por definición invita a los otros a ser partícipes de la supresión del valor realización. La seriedad se presenta como una obligación íntima, es decir, es un deber que pacto conmigo mismo de manera interna, no es una actitud hacia otros. Más allá de las implicaciones morales -y la aparente similitud que tiene el relajo con otras formas cómicas- de la investigación que realiza Jorge Portilla, en el presente trabajo se revisan dos componentes del relajo que expresan o necesitan de la identidad para manifestarse: el relajo como invocación al otro, y el sujeto del relajo.

Portilla describe la constitución del relajo en 3 etapas:

El comportamiento cuyo sentido es designado por el término “relajo” consta de tres momentos discernibles (...) En la unidad de un mismo acto se encuentran: en primer lugar, un desplazamiento de la atención, en segundo lugar, una toma de posición en que el sujeto se sitúa así mismo en una desolidarización del valor que le es propuesto; y finalmente una acción propiamente dicha que consiste en manifestaciones exteriores del gesto o la palabra (PORTILLA, 1992, pág. 19)

Si bien, nuestro autor divide la manifestación del relajo, también aclara que estos momentos no se dan de forma consciente como escalonadas, sino que están articulados y por lo tanto pueden yuxtaponerse. Cabe destacar como otra característica que, aunque el relajo se constituye como un acto nacido de un sujeto, es necesario involucrar a los otros para que este tenga cabida. “Para que exista el relajo –dice Reyes Nevárez– es menester de un grupo que lo suscite y lo alimente” (REYES, 1952, pág. 82) es decir, el relajo como comportamiento exige la participación de los otros, Portilla decía que el relajo no existe en la soledad, refiriéndose justamente a que el sujeto que “echa relajo” necesita un testigo que comparta el sentido cómico de la sublevación. Es importante el papel del otro ya que aprueba o desaprueba el comportamiento, en este sentido da lugar o no al relajo. Por una parte, valida la insubordinación del sujeto al valor propuesto y, por otra parte, compromete a los otros con la nueva actitud, permitiendo reelaborar una situación que al sujeto le parece penosa o muy rígida.

El espacio existencial donde el relajo “se echa” está acotado por la comunidad de presentes. Hay en él una doble intencionalidad: está constituido tanto por mi desolidarización como por mi intención de comprometer a los demás en ella, creando un ámbito común de desapego frente al valor (PORTILLA, 1992, pág. 23)

En otras palabras, para que el relajo tenga eficacia es necesario que los participantes estén inscritos en el mismo código, es decir, que tengan un universo común de significantes. El relajo en el mexicano es una maniobra que emprende un grupo de sujetos para negar un valor dado, o convertirlo y amarrarse de otra forma a aquella situación que es pesada. Los sujetos del relajo, producen un reacomodo subjetivo de la demanda.

El relajo en los hiperiones representa además de una muestra de la subjetivación del mexicano, una muestra patente de su identidad, ya que, mediante el relajo, deja ver una característica de su ser; rehuir al valor que le es ofertado y que le resulta incómodo, su posición ante la vida es escurridiza, escapa a la responsabilidad.

3.1.2 El indigenismo

La identidad del mexicano oscila en una serie de variantes que nos conducen a dudar sobre la existencia de una identidad unívoca, y plantear más bien, una serie de identidades que engloban lo mexicano. Cualquiera expondría, hablando de la identidad del mexicano, lo poco o nada que tienen en común un mexicano que ha nacido y vivido en la ciudad de México y un mexicano huichol y la imposibilidad de hablar de una figura que identifique plenamente al mexicano. Dadas estas complejidades podemos decir que, si bien los rasgos identitarios adquieren tonos distintos según la circunstancia inmediata, existen también rasgos estructurales que permiten al mexicano como modo de ser en el mundo identificarse diferencialmente con otras sociedades, más allá de la constitución geográfica o política. Entonces ¿puede conocerse el ser del mexicano por el mexicano mismo?

(...) el Yo no puede captarse totalmente de modo inmediato. Siempre que trata de hacerlo, su propia realidad se le escapa, fluye, se quiebra y desaparece. El Yo no puede fijarse a sí mismo, no puede acotarse, no puede convertirse ante sí en un objeto compacto y pleno. Para encontrarse precisa una realidad fuera de sí. (VILLORO, 1998)

El yo, no tiene significación en sí mismo, necesita de la diferencia para que mediante la alteridad pueda significarse. Para entender qué es el mexicano, debemos conocer lo que escapa de su significación

A partir del descubrimiento de América se constituyó la diferencia por antonomasia, fue lo humano y lo bárbaro, después el europeo y el indio, hasta llegar al mestizo y el indio que funcionaron durante mucho tiempo como las principales formas identificativas de lo mexicano. La extensión del mestizaje, fue

dejando al indio en segundo plano. Lo mexicano, se constituyó principalmente por el mestizo que a su vez se convirtió en la vía del reconocimiento de lo mexicano.

Para el mestizo, lo indígena representa una realidad que aunque está al extremo, lo determina, escribe Villoro: “sólo en la alteridad –el mestizo– encuentra la vía del conocimiento de sí. (...) cuando el mestizo trata de conocerse en tanto mestizo, tiene que establecer inmediatamente la realidad del Otro, del no-mestizo.” (VILLORO, 1998, pág. 223). La identificación de la imagen propia con relación a otro semejante, sirve como modelo visual, permite configurar la imagen propia. Debido a este doble origen, el mexicano se reconoce y desconoce. Aquello que reconoce no es él enteramente, sino una imagen de él.

El mexicano tiene una imagen fragmentada, entre mestizo e indígena oscila su ser. Hay entre ellos un juego de acercamiento y alejamiento constante en el que se referencian, Villoro dice que el indio en el mestizo ve una meta. El mestizo se desarrolló queriendo negar su pasado indígena y aspirando al ser europeo, proyecta el indio lo diferente por antonomasia, teniendo como referente lo que no quiere ser, constituye un proyecto propio, un fin. “El mestizo se constituye en fin del indio. Al manifestar al indio, se conoce a sí mismo en su proyecto propio y en la autonomía de su fin” (VILLORO, 1998, pág. 224) El indio sirve al mestizo como el Otro que en su diferencia, al mismo tiempo lo refleja y lo afirma.

De forma dialéctica, el indio necesita al mestizo, tanto como el mestizo necesita al indígena, cada uno es la afirmación del otro. El indígena se adhiere al papel de indio que le otorga el mestizo, aceptando este papel, acepta también un lugar en el mundo. Villoro cree que la diferencia es necesaria, pero no cualquier diferencia, es indispensable que se reconozca al otro como una entidad viva, móvil, capaz de proyectarse, es decir que el otro esté al mismo nivel que el “yo”, es decir el otro no puede ser una cosa, sino un ente equiparable al ente que en él se reconoce.

(...) el indio reconoce efectivamente al mestizo. Quizá no tiene plena conciencia de su acto. Afirma al mestizo sin un propósito plenamente deliberado e intencional. (...) El mestizo consigue lo que buscaba: en la

sumisa y lejana mirada del indio, (...) lee el mestizo su propio reconocimiento (VILLORO, 1998, págs. 225-226)

En búsqueda de su identidad, el mestizo casi de forma inconsciente da lugar al indio y el indio para poder constituirse a su vez, da lugar al mestizo. Es decir, el reconocimiento del otro es el elemento *identificador*, de cualquier sociedad, lo que permite identificar la naturaleza del modo de ser propio, es reconocer en el otro un modo de ser distinto.

Si tuviéramos que sintetizar las ideas antes expuestas sobre las manifestaciones del modo de ser del mexicano, diríamos que la identidad está dada en las formas más cotidianas de la cultura y lenguaje mexicanos. También sería necesario apuntar que las actitudes o modos de relación del mexicano guardan en todos los casos un referente que tiene que ver con un imaginario que sobrepasa al sujeto, y que lo ata al contexto. Constantemente se hace alusión a lo otro como forma de ganar significación. En el próximo apartado se analiza la importancia de la diferencia en el encuentro del modo de ser.

3.2 Identidad mexicana

Hasta aquí ha quedado claro el propósito de la filosofía del mexicano: hacer una autognosis que descubra nuestro ser para realizar transformaciones profundas en nuestra sociedad. Ahora bien, como lo hizo el grupo Hiperión, cabe preguntar: ¿Qué es el mexicano?

Es preciso establecer qué es la identidad a fin de entender el monto de diferenciación de los individuos. En la filosofía el concepto de identidad adquirió principalmente la connotación de la lógica clásica, donde se define como la relación que guarda una cosa consigo misma, sin embargo, el concepto ha evolucionado a la par del progreso de la humanidad, y ahora hablar de identidad refiere, sobretodo, a las características que dan particularidad a una persona o a un colectivo.

La identidad nacional puede ser identificada como el conjunto de rasgos subjetivos que comparte una sociedad, por ejemplo, el lenguaje, la religión, los usos y costumbres y todo aquello que llamamos cultura.

3.2.1 Situación límite: el sujeto.

En la antigua Grecia se teorizó sobre el hombre y se concluyó que éste no era solamente una entidad natural, sino también política o, dicho de otro modo, social. (Cfr. Uranga, 488) Es decir, el individuo es un ente que brota de la relación con otros hombres. El ser del hombre se daría, pues, por una influencia directa de la circunstancia en que vive. La esencia no es un regalo que la sociedad otorgue a cada nacido; en vez de eso, cada ser humano, es producto de la sociedad en que nace.

El mexicano, como cualquier individuo, está sujeto a la sociedad o situación determinada donde encuentra su pertenencia. Todos los individuos están en un contexto único con características particulares, y el anclaje a tal o cual contexto representa para los individuos un límite diferencial que los distingue de otros hombres. En palabras de Leopoldo Zea, el mexicano se halla en una “*situación límite* porque está dentro de esa línea que separa formas contradictorias de lo humano” (ZEA, 2001, pág. 57).

Preguntar por el mexicano no es un intento de asimilarnos como hombres en los cánones que marcan al hombre europeo, sino reconocer las peculiaridades de nuestra condición. La *situación límite* representa en Zea la propiedad de un sujeto a su circunstancia, algo que nos define, que nos caracteriza más allá de cada particularidad. Somos individuos sujetos a una historia, educación, cosmovisión, etc., que supera nuestra individualidad. Estamos *sujetos*¹⁷, es decir “amarrados” o “sometidos” a discursos colectivos que reconocemos como propios, incluso sin poder definir bien a bien su origen. Estos discursos son distintos para cada circunstancia y, por lo tanto, el ser del mexicano se encontrará en la

¹⁷La RAE explica que la palabra *sujeto* tiene una etimología latina *subicĕre* (*sub-* 'debajo de' *iacĕre* 'arrojar, poner', y *por tampt. subicĕre* en latín originalmente significaba 'someter'), podemos decir entonces que sujeto es aquel que está sometido o arrojado.

diferencia intrínseca con otros hombres, en la singularidad de su posición, su personalidad, sus actitudes ante la vida, su juego de palabras, etc. Las diferencias entre las circunstancias producen la *situación límite*. Los individuos que capta ésta tendrán ciertas posibilidades respecto a los que se hallan en otra *situación límite*, pero al mismo tiempo se les negarán ciertas cosas o actitudes que en otra no.

En el caso mexicano, el desconocimiento de nuestra situación límite nos ha valido para querer concebirnos como hombres en cánones que nos son ajenos, provocando una ambigüedad de carácter. Con justa medida Zea rescata de Samuel Ramos la descripción de la psicología del mexicano, exponiendo claramente esta posición de ambigüedad. Así aquél cita a Ramos:

El mexicano planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades, que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar” (ZEA, Conciencia y posibilidad del mexicano, el occidente y la conciencia de México, Dos ensayos sobre México y lo mexicano, 2001, pág. 42)

Es cierto que Ramos en su *Perfil del hombre y cultura en México* evoca la condición del carácter del mexicano de *inventar destinos artificiales*; decimos ahora que desconoce su situación, sus límites. Esta línea que delimita al mexicano también le permite conocer todas sus posibilidades, mismas que son infinitas en horizonte de cada sujeto. Aunque parezca contradictorio, estamos como dice Zea *al filo de todas las posibilidades* (Zea, 2001, 58), es decir, todo es posible, incluso lo contradictorio:

En nuestro pueblo se encuentran todos los extremos sin que prevalezca ninguno de ellos. Podemos, por un lado, comprender los más altos valores universales y, por el otro, ser estrechamente provincianos. Dentro de la línea e que nos encontramos se confunde aún 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, 2001, pág. 58)

Esta elasticidad que nos caracteriza guarda todas las posibilidades y al mismo tiempo promueve un sistema valorativo distinto, donde las leyes son relativamente flexibles: más que el “deber ser”, el acuerdo legal o regla moral objetiva, cuenta la voluntad personal, el amarre del sujeto a un sistema no dicho explícitamente sino señalado por un discurso social vivo; tiene que ver con el compromiso del sujeto a su circunstancia. Escribe Zea: “Aquí no vale el *deber ser* que caracteriza a todas las éticas, todo depende de un *querer ser* esto o lo otro sin causa, sin motivo, porque si” (ZEA, 2001, págs. 58-59). Ya que las elecciones o compromisos dependen de la voluntad, este acuerdo es transitorio y no ofrece estabilidad. Los discursos históricos e idiosincrásicos del mexicano han coadyuvado a establecer alianzas meramente circunstanciales, por ejemplo, la solidaridad ante un desastre que al cambio de día se transforma en búsqueda del beneficio propio.

El mexicano se mueve en *el horizonte de lo inmediato*. La falta de certeza y su movimiento oscilatorio producen que el mexicano viva con lo que le viene a la mano, agarrando lo que se le presenta.

Hombre de mil caras, tantas como la movable circunstancia le impone, sabe intuitivamente que éstas no son sino máscaras detrás de la cual está un hombre que, al igual que todos los hombres, aspira a permanecer en sus obras rompiendo los límites que le han impuesto las circunstancias (ZEA, 2001, pág. 60)

La autognosis para la transformación es quizá el propósito más patente de la investigación del mexicano emprendida por el Hiperión, aunque como bien aseveró Emilio Uranga la investigación por el mexicano es un tema generacional, ya que el modo en que se manifiesta el ser de cualquier pueblo dependerá de la circunstancia. Ésta, aunque conserva algunas características, es siempre cambiante; por lo tanto, lo que se pueda decir del *modo de ser* será a condición de cada época. Entonces cabe decir que el ser del mexicano está determinado por la *situación límite* en la que se encuentran los elementos identitarios para cada hombre.

Hasta aquí se estableció que todos los hombres viven en un horizonte que los diferencia de otros hombres, y este horizonte es la *situación límite*. La

identidad de cada sociedad dependerá de la situación límite que le otorga rasgos propios más allá de la elección consciente, y que al mismo tiempo sirve de factor de diferencia con otra sociedad. Ahora bien, aunque parezca que ese horizonte limita el ser de los hombres, permite a cada hombre proyectarse, ya que ofrece el reconocimiento de nuestras posibilidades, “(...) 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 inserto el hombre, cualquier hombre” (ZEA, 2001, pág. 78).

La identidad de mexicano es un trampolín que proyecta a los individuos al filo de todas las posibilidades. La conciencia de esta realidad permite que se vislumbre un punto cardinal de toda su potencia creadora, generando empresas a medida de su circunstancia.

3.2.2 Accidentalidad: el mexicano y los otros

Uranga, quien consideraba a la filosofía del mexicano como un tema generacional, ya que con cada generación los supuestos y necesidades filosóficas van cambiando y adaptándose a la realidad, comulga con Hegel al considerar que las filosofías surgen para satisfacer necesidades, por lo que una vez alcanzada esta meta, no tienen cabida al cambio de contexto, convirtiéndose en monumentos históricos. La filosofía –como bien se anotó en el capítulo anterior– está intrincada con la realidad, surge de la circunstancia, y en este punto comulga con la ideología, es decir, con “un tramado de argumentos cuya coherencia o incoherencia está dictada por la realidad social” (Uranga, 2013). La diferencia entre filosofía e ideología está en el hecho de que la ideología pretende una realidad acabada, sin mutaciones, y la filosofía es consciente del dinamismo de la sociedad y, por tanto, tiene la obligación de cerrar épocas.

Se dijo también que la filosofía es un atributo de los hombres concretos sitiados en un contexto específico, por lo tanto, la filosofía y los hombres son una unidad dinámica que debe transformarse continuamente. La filosofía del mexicano es una filosofía existencialista, pues usa al “yo” para explicar la realidad. El yo es

invariablemente una entidad cultural; es importante entender a este *yo*, no como una fuerza creadora o dadora de cultura, sino más bien como una entidad estructurada por su entorno. Emilio Uranga es claro en este punto al exponer que “las obras de una cultura y el *yo* que las produce son contemporáneos. Es una exageración decir que el *yo* las produce pues no es un agente, sino un paciente” (URANGA, pág. 489). En otras palabras, el *yo* desde el que parte la filosofía está sujeto, es decir, tensionado por fuerzas que subjetivaban su modo de ser. La cultura no es “en su base” un invento del hombre, sino que el hombre es un invento de la cultura: “El prejuicio que nos limita está en considerar a la cultura como expresión humana; pero si se le considera como un sistema de usos y no de significaciones, se corta por lo sano el intento de rastrear al <<hombre interior>>”. Por lo tanto, lo griego, lo chino o lo mexicano son significantes de referencia, miradas del mundo, determinadas por un universo identitario.

Sin embargo, la filosofía occidental ha concebido su visión como totalizadora, denotando su *ser* como universal. La diferencia amparada en otras formas de ver el mundo fue desechada y considerada inferior e insuficiente. La insuficiencia de los pueblos es tenida como la falta o la incapacidad de la cultura para constituir grandes proyectos. En términos de Emilio Uranga, la filosofía y la cultura europea se concibieron como “sustanciales” mientras que las culturas periféricas se encontraban en el horizonte de la “accidentalidad”. Cabe recordar aquí las categorías de la lógica aristotélica en las que “la sustancia” era aquello que cabía *en sí mismo*, que no necesitaba de lo otro, la esencia por excelencia, mientras que “el accidente” era el atributo propio del sujeto, perteneciente al hombre de forma circunstancial, esto es, que puede o no estar y, en su caso, afectar a la esencia. Por ejemplo, si la sustancia es hombre, los accidentes serán: japonés, blanco, 30 años, etc. Es decir, los accidentes son dinámicos mientras que la sustancia es estática.

Por lo tanto, definir a un pueblo como insuficiente, (al menos en esta tópica), será definirlo como esencialmente accidental. Escribe Uranga: “La insuficiencia de una <<realidad>> es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la

sustancia” (Uranga, 2013, pág. 40). Si reconocemos al *Ser del hombre* como el fundamento de la existencia, la insuficiencia de los pueblos será la insuficiencia o carencia del *Ser*. Los pueblos que se reconocen fuera de la lógica occidental, toman partido de la accidentalidad para definirse, es decir, ante la carencia del *Ser*, se refugian en *los modos del Ser*. “Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia” (Uranga, 2013, pág. 40).

Hasta aquí es preciso preguntar, ¿existen pueblos que escapen al accidente? Aunque se habló de la sustancialidad de las civilizaciones que responden a la tradición filosófica clásica, es preciso decir que esa sustancialidad es aparente, ya que ningún *modo de ser en el mundo* puede ser por él mismo, auto-referirse. En todo caso, existieron los griegos “civilizados” porque existieron los “barbaros”. El *Ser* y la *Nada* son extremos y, en tanto que lo son, son absolutos, son inamovibles. Las particularidades de condición se pierden en el horizonte del *Ser*, mientras que “En el accidente –escribe Uranga– se comunican el ser y la nada, (...) el ser pone la nada y la nada <<pone el ser>>” (Uranga, 2013, pág. 40).

El punto medio entre el *Ser* y la *Nada* permite un juego constante, un ir y venir, un movimiento constante, un cambio constante; los accidentes del *Ser* son modos de ser en el mundo: modo de ser mexicano, modo de ser argentino, etcétera. El accidente es un modo de realidad y nuestra mayor cercanía con el *Ser*. Estar entre el *Ser* y la *Nada*, nos permite ser muchas cosas al mismo tiempo, jugarnos nuestra existencia en la multiplicidad de significantes que se diferencian, pero no se contraponen, sino que sólo adquieren el carácter de referentes; por ejemplo: alguien puede *ser* mexicano, *ser* chiapaneco, *ser* maya y *ser* médico al mismo tiempo, sin que tenga que cuajarse en un solo significante.

“Hombre” es un concepto del *Ser*. *El hombre* son todos los hombres pero al mismo tiempo nadie. El accidente no puede tocar al *Ser*, está en constante acercamiento, pero, al mismo tiempo, está permanentemente en resistencia. La sustancia es entera, pero, a causa de esa complitud, es estática. “La sustancia no

implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición” (Uranga, 2013, pág. 40)

Si bien la tradición occidental se ha configurado sobre la consideración del Ser como “sustancialidad *sustante*”¹⁸ –es decir, creyendo que existen distintos niveles sustanciales y que el hombre es un *ser para la sustancia*, que tiene la obligación de hacerse sustancial–, la reflexión filosófica del Hiperión, en especial la de Uranga, considera que el hombre, representado por el mexicano, se define esencialmente “accidental”; escribe Uranga: “<<ser para el accidente>> este es su ser –el ser del mexicano– *un tener que ser accidente*” (Uranga, 2013, pág. 41). Para nuestro filósofo Hiperión, ser *sustancial* o *accidental* no es un atributo del cual pueda echarse mano a conveniencia, sino, más bien, el accidente constituye a los hombres, lo que provoca un constante hacerse o, en otras palabras, una movilización constante, una transformación inherente a su condición, a su circunstancia.

Decir que un ser es accidental, no significa que su ser este dado, ni que accidental sea una determinación innegable; más bien el accidente es el tropiezo del Ser que motoriza todas las estructuras. Uranga sigue de cerca la filosofía heideggeriana, la cual considera que la esencia de los hombres no es el Ser, sino la proyección hacia el Ser, un *tener que ser*. Bajo este criterio, se dice en el *Análisis del ser del mexicano*: “El ser del hombre no es un ser dado, sino propuesto. Mi ser es un tener que ser mi ser. (...) Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de la posibilidad del accidente mismo” (Uranga, 2013, pág. 42). *Tener que ser mi ser* quiere decir *estar en una búsqueda constante*, es estar en el mundo de todas las posibilidades dadas en la realidad que circunda nuestro modo de ser.

Se ha dicho que el mexicano es un ser “insuficiente” ontológicamente, porque carece de fundamentación, y que tratamos de concretarnos en la

¹⁸ Emilio Uranga emplea este término para señalar los distintos niveles de “Sustancia” que ha manejado la tradición filosófica occidental como el ser trascendental, o el ente suprasustancial, etc.

suficiencia, lo que no quiere decir que la meta del mexicano sea sustancializarse, ya que tal hazaña –pretender acceder al Ser, constituirnos como un signo del Ser –, implica cortar de tajo todas las posibilidades, eliminar las relaciones significantes.

“El ser como accidente entraña la posibilidad <<esencial>> de accidentalizarse” (Uranga, 2013, pág. 42). Si pensamos al hombre como *Ser para el accidente*, estaríamos en el horizonte de todos los hombres, pues accidentalizarse es la forma en que el Ser se transforma en modo de ser. Por lo tanto, no sería una característica propia del mexicano, sino de la humanidad. La cercanía al accidente es lo que convierte al hombre en humanidad. La *vividura*, las experiencias, el carácter y todo lo que pueda englobar lo que llamamos “identidad” es la más pura expresión de la accidentalidad, la manera más cercana del Ser, pero, al mismo tiempo, la más cercana a la Nada.

El accidente como factor de identificación, no contiene al Ser, es decir, no se significa a sí mismo:

El accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta así mismo. Su entraña alude a una realidad que lo “sustenta” o “sostiene” y sin cuyo apoyo se hundiría en la nada. (...) El accidente no posee su ser, lo usufructúa, pero no lo tiene. Su ser es un “préstamo gracioso”. La dependencia del accidente es la más radical que pueda imaginarse, pues es de ser. (Uranga, 2013, pág. 51)

Lo concreto es lo que aparece como accidentalidad, entonces la identidad del mexicano, la identidad de cada sociedad, es la forma en que el Ser se simboliza. Está claro para los hiperiones el impase de los hombres al querer acceder al Ser, ya que éste como absolutamente abstracto es inaccesible porque es el Todo. Pretender pensar en esos términos implica la disolución de nuestra conciencia, pues al adherirse ésta al todo, la diferencia deja de existir y, por lo tanto, el punto referencial del pensamiento del ser con respecto a “otra cosa”, también. La pretensión de definirlo como concepto está viciada por el horizonte de nuestra

circunstancia. Entonces, la única forma de acercarnos a la verdad del Ser es a través de las manifestaciones concretas del modo de ser en el mundo.

El pesimismo de estas líneas está íntimamente ligado al existencialismo filosófico y al historicismo, ya que, en apariencia, como establecía Gaos, no existe una verdad absoluta, pues todas las verdades dependen del horizonte de su creación; por lo tanto, todas son verdaderas y, al mismo tiempo, todas son falsas. Cualquier cosa que se quiera establecer como verdad será traicionada por el dinamismo de la realidad o tenida por paradójica.

Negativamente concebido es el accidente una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia, un ser insuficiente. “Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo”. Es por decirlo así una huida, un escurrirse, un deslizarse más allá del ser. El accidente mienta un defecto de ser. Más que un con-sistir, un ex-sistir, un de-sistir. (...) El ser en el accidente se ha distendido, desatonado. La malla tensa del ser se ha “espaciado” y esa distensión es el accidente.

El accidente no es la falta, sino el reconocimiento de la privación del Ser. El accidente es la proyección del Ser, es el horizonte de todas las posibilidades del que hablaba Zea. Está más allá de la identidad, pero ésta es la partícula del accidente.

En conclusión, todo lo que se ha dicho y se sigue diciendo del mexicano son manifestaciones del accidente que, por lo tanto, están sujetas a transformación y reinterpretación. Al inicio de este apartado preguntábamos, ¿qué es el mexicano? Ahora se está en condiciones de responder que el mexicano es accidente, que la identidad del mexicano es una proyección del Ser necesaria como constitución y que permite la configuración de la realidad y de las posibilidades en ella, pero que esta identidad no es inmóvil o dicha de una vez y para siempre, sino que es moldeable, dúctil ante la circunstancia.

CONCLUSIONES

La investigación realizada nos ha permitido comprender que la problemática estudiada por el Hiperión de México se gestó mucho tiempo atrás de su aparición como grupo, y que estuvo motivada por factores políticos, sociales, ideológicos y corrientes filosóficas diversas. Debemos entender que no se trató de una suerte de encuentro mágico o revelación, sino más bien que responde a una tradición filosófica que venía germinando por lo menos dos generaciones atrás.

La filosofía de lo mexicano desarrollada por el grupo Hiperión está influida por el historicismo y el existencialismo; por lo tanto, propone que el filósofo y el objeto de estudio filosófico están en gran medida determinados por las circunstancias de la época y del hombre mismo; esto quiere decir que si dependen de la circunstancia todas las teorías filosóficas hechas perderán validez con el paso del tiempo. “La verdad”, por lo tanto, está sujeta al mundo y al tiempo; no existe entonces una verdad, sino una multiplicidad de verdades, todas ellas correctas, pero al mismo tiempo todas falsas.

El hecho de que no exista “la verdad” implica que todas las sociedades tengan que buscar un saber propio, aplicable a su circunstancia, de ahí los múltiples fracasos al tratar de adoptar sistemas de pensamiento originados en otros contextos; un ejemplo claro es el positivismo en México que, a pesar de que fue modificado, no correspondía a las necesidades de nuestro país en el momento de su importación. La filosofía de lo mexicano parte del presupuesto de que el hombre y la filosofía son una unidad, es decir, que la filosofía no aparece o no debe aparecer en las instituciones, sino en el hombre mismo; la filosofía no es un accesorio que uno se pueda quitar al salir de la escuela, sino que acompaña al hombre en todos los ámbitos de la vida.

Para los hiperiones la filosofía nace de la circunstancia y por lo tanto está comprometida con ella; debe ser instrumento de acción y generar transformaciones profundas en las sociedades, debe mirar las problemáticas más inmediatas y, en ellas, encontrar su principal punto de reflexión.

Si se considera que la filosofía es circunstancial, se tiene que pensar de manera equivalente al hombre que hace filosofía. El hombre es un ente arrojado en la circunstancia y, por lo tanto, para entender las posibilidades de la filosofía hay que entender las posibilidades del hombre concreto. Es natural la pregunta por el ser del mexicano, como la pregunta por el ser situado. También es natural que esta cuestión aparezca en nuestro contexto, ya que la tradición occidental ha partido de la premisa de encarnar al ser por excelencia, dudando incluso de la calidad de “humano” de los otros seres.

La pregunta por el “ser del mexicano” es la pregunta por el “ser del hombre”, de todos los hombres, sin embargo, dada la multiplicidad de lo humano, cabe preguntar: ¿existe el ser del mexicano o es sólo un conjunto de apariencias que ocultan un ser general sin identidad? Si respondiéramos que no existe el ser del mexicano y, consecuentemente, ningún otro modo de ser, diríamos que el Ser es absoluto; entonces no existirían los individuos, sino una masa sin condiciones particulares propias, sin diferencia. Sabemos que en la realidad esto no es posible: si algo caracteriza a lo humano es la diversidad y, entonces, debemos aceptar por ahora la identidad de los pueblos por lo menos de forma preliminar.

El Grupo Hiperión analizó las manifestaciones de lo que consideraron podía dar cuenta del ser de *lo mexicano* y examinaron una serie de conductas, como el relajó, la finura, la dignidad, el sentimentalismo, etc., que podían referir a un modo de ser propio. Si bien su búsqueda tenía dos objetivos –por un lado, decir algo del hombre y por otro lado contribuir a la transformación de la realidad–, podemos decir que lograron captar al mexicano de su época y contribuir al esclarecimiento del hombre concreto.

El estudio de la presente tesis se originó con la suposición de que la identidad es una búsqueda de unidad, es decir, el encuentro con una partícula que nos defina como mexicanos, o bien como hombres de una circunstancia; por lo tanto, la identidad es inherente a todos los hombres y a todas las sociedades, y está determinada por la relación del hombre y el medio en que se desarrolla. Este

medio tiene que ver con los discursos colectivos, los significantes con los que nos relacionamos y las características de nuestra condición social.

Nuestro examen nos llevó a apegarnos a la tesis de Leopoldo Zea y Emilio Uranga, quienes encontraron las condiciones que hacen necesaria la identidad de las sociedades. Se dijo con Zea que el mexicano vive en una *situación límite* que le otorga ciertas posibilidades respecto a otros hombres, lo que llamaríamos rasgos identitarios. Tal como aseveró Gaos, uno de estos rasgos que sin duda es determinante para la identidad de un pueblo es el lenguaje; en el caso mexicano éste nos da muchas concesiones para el juego de significantes en cuanto a su significación, por ejemplo: la palabra “pedo” tiene una significación tan variada que nos permite movernos en límites que parecen contradictorios, en el contexto mexicano “pedo” significa estar ebrio, es un saludo, es sinónimo también de pelea, etcétera. La riqueza del lenguaje mexicano como factor de identidad se combina con los discursos contextuales colectivos, originando un modo de ser y un universo signifiante muy variado.

Al final parece que *la identidad viene pegada a la diferencia* y que el modo de ser del mexicano sólo es posible en medida del modo de ser del inglés, el alemán, etc., lo que no quiere decir que el mexicano carezca de identidad, sino que ésta sólo es un accidente –como escribe Uranga–. El mexicano depende de la diferencia para describir su modo de ser; así el inglés, el alemán y el japonés dependen del ser del mexicano para adquirir identidad. Esta es una característica universal que se da tanto por la identificación por tales o cuales rasgos, como por la distinción con otros que son ajenos.

La introspección psicoanalítica propuesta por los hiperiones, nos ha llevado a descubrir la inevitable falta del Ser, no del mexicano, sino del hombre, por lo menos *falta* al querer encontrar un Ser absoluto que defina lo humano; por lo tanto, en medida de esta indeterminación, habrá que dar cuenta de que el mexicano y el hombre en general, son un proyecto, un rastreo constante, un constante hacer-se. Pero en términos de Zea, teniendo a la mano todas las

posibilidades, es factible una transformación social, una re-significación de las actitudes que consideramos penosas en el mexicano.

La identidad es importante porque marca el parangón de la diferenciación de las sociedades y, por lo tanto, su concreción y los elementos referenciales de un individuo. Allende de sentirse mexicano, pertenecer a una circunstancia nos permitirá significarnos y significar nuestro entorno, mantener el dinamismo del modo de ser y, con ello, operar inversiones necesarias. La conciencia de la identidad de un pueblo permite dar cuenta de todo nuestro campo de acción

Al mismo tiempo la conciencia de nuestra *situación límite* –entendida ésta como el campo de desarrollo de la identidad– permitirá al hombre de México dejar de tratar de concebirse en cánones ajenos y entender que sus posibilidades no son las mismas que las de otros modos de ser (esto dicho no en sentido negativo, sino meramente diferencial). El modo de ser del mexicano tendrá ciertos impedimentos, pero al mismo tiempo posibilidades que ningún otro modo de ser tiene.

Ahora bien, es preciso cuestionar si la pregunta por la identidad es viable en el contexto actual; la respuesta sería afirmativa, hoy más que nunca. La tendencia global, el capitalismo, la globalización, la violencia, el acceso a la información, etc. han producido una serie de fenómenos como los movimientos migratorios, la adopción de cánones únicos de confort o belleza; este tejido ha provocado movimientos importantes donde individuos con códigos significantes distintos se mezclan. Los estados multiculturales y la creciente reafirmación de los pueblos originarios, la decolonialidad, entre otras cosas, son producto de un cuestionamiento de la identidad de las sociedades y de la propia realidad. Se está configurando una nueva forma del mundo, lo que invariablemente nos llevará a pensar, otra vez, el papel del hombre.

Aunque la filosofía de lo mexicano se desarrolló como un proyecto generacional, podemos decir que guarda vigencia en el contexto actual, pues los modelos de desarrollo imperantes hoy no toman en cuenta la circunstancia y pretenden crear un solo sistema aplicable a todos los contextos. Teniendo en

cuenta los hallazgos de los hiperiones, podemos decir que este sistema unitario está destinado al fracaso, ya que no toma en cuenta las necesidades de los contextos. Repensar la realidad a la manera del Hiperión nos permitiría saber que no existe un solo ser y, por lo tanto, tampoco deben existir estándares únicos.

El *ser como accidente* que propone Emilio Uranga promueve la idea de la diferencia como un motor que potencializa al hombre: en la medida de la disparidad es posible la humanidad. La presente tesis, pues, pretende aportar, no una visión fatalista de un ser amarrado, sino la conciencia de que desde la circunstancia todos los hombres son contemporáneos y –como diría Zea– todos estamos al filo de todas las posibilidades, aunque en el horizonte de los hombres no exista el Ser.

Cabe preguntarse: en un mundo global que impone lógicas unitarias y la ilusión de “plenos derechos” para todos, ¿cuál es el precio a pagar con respecto a la identidad?

BIBLIOGRAFÍA

Básica

- **GUERRA, R.** (1984). *Una historia del Hiperión*. Los universitarios, XII (18), 15-17.
- **PORTILLA, J.** (1992). *Fenomenología del relajo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **REYES, N. S.** (1952). *El amor y la amistad en el mexicano*. México: Porrúa y Obregón.
- **URANGA, E.** (1990). *Análisis del ser del mexicano*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- _____, E. (2013). *Análisis del ser del mexicano*. Ciudad de México: Bonilla Artigas editores.
- _____, E. (s.f.). *El pensamiento filosófico en México: 50 años de revolución*. En México 50 años de revolución IV. La cultura (págs. 487-493). México: Fondo de Cultura Económica.
- **VILLORO, L.** (1990). *Nota introductoria*. En E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (pág. 195). Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- _____, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE.
- **ZEA, L.** (s.f.). En J. GAOS, *Obras Completas*. México: UNAM.
- _____, L. (1945). *En torno a una filosofía americana*. Ciudad de México: Colegio de México.
- _____, L. (1968). *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, L. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México: Porrúa.
- _____, L. (2001). *Conciencia y posibilidad del mexicano, el occidente y la conciencia de México, Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa.

Complementaria

- **BAES**, M. M. (1960). Discurso de homenaje a Samuel Ramos. En *Memoria del colegio nacional. Sesión solemne en memoria de Samuel Ramos*. México: COLMEX.
- **BENÍTEZ**, G. L. (2018). *Carlos de Sigüenza y Góngora. Criollo, nacionalista y moderno hombre de ciencia*. Obtenido de http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/95sabernovo/art29_95.pdf
- **BEUCHOT**, M. (2011). *La filosofía en México: problemas teóricos e históricos*. México: UNAM- Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- _____, M. (2014). Filosofía novohispana de los siglos XVI y XVII. En A. Saladino García, *Historia de la filosofía mexicana* (págs. 50-68). México: Seminario de Cultura Mexicana.
- **DE LA CRUZ**, S. J. (2005). *El divino narciso*. España: S.A. EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra.
- **DÍAZ R.**, O. (1982). *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Silles.
- **ESCOBAR**, V. G. (2014). Filosofía y proyecto nacional entre los liberales mexicanos. En A. Saladino García, *Historia de la filosofía mexicana* (págs. 99-126). México: Seminario de Cultura Mexicana.
- **FROST**, E. C. (2009). *Las categorías de la cultura mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **GAOS**, J. (1954). Confesiones profesionales. En J. Gaos, *Obras completas vol. XVII* (pág. 105). MÉXICO: UNAM.

- _____, J. (1990). *Obras completas VI. Pensamiento en lengua española, Pensamiento español*. México, D.F.: UNAM.
- _____, J. (2003). Dos ideas de la filosofía. En J. Gaos , *Obras completas III. Ideas de la filosofía* (pág. 528). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, J. (1996) *Filosofía mexicana de nuestros días: En torno a la filosofía mexicana ; Sobre la filosofía y la cultura en México*. Obras completas vol. VIII México: UNAM
- **HURTADO, G.** (2006). *El hiperión*. México: UNAM.
- _____, G. (2007). *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*. México: UNAM.
- _____, G. (2013). Prólogo. En E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)* (págs. 11-26). México: Bonilla Artigas Editores.
- **IBARGÜENGOITIA, A.** (2006). *Suma filosófica mexicana*. México: Porrúa.
- **LEÓN PORTILLA, M.** (2017). *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- **MARX, C.** (1845). *TESIS SOBRE FEUERBACH*. Bruselas.
- **MEDIN, T.** (1999). *La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952*. Estudios Interdisciplinarios De América Latina Y El Caribe. Recuperado el Noviembre de 2017, de <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1308/1334>
- **MIRÓ, Q. F.**(1974) *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica 1974
- **RAMOS, S.** (1975). Hipótesis. En S. Ramos, *Obras Completas I* (pág. 277). México: UNAM.

- _____, S. (1976). Historia de la filosofía en México. En S. Ramos, *Obras completas II* (pág. 241). Méxco: UNAM.
- _____, S. (2002). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Colección Austral.
- _____, S. (2011). *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos* México: El Colegio Nacional
- **ROVIRA GASPAR**, M. d. (2014). Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. El problema de la interpretación del derecho natural. En A. Saladino García, *Historia de la filosofía mexicana* (págs. 25-32). México: Seminario de Cultura Mexicana.
- _____, M. d. (1998). *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*. Volumen I. México: UNAM.
- **SALADINO**, A. (2014). Filosofía de la ilustración novohispana. En A. Saladino, *Historia de la filosofía mexicana* (págs. 83-98). México: Seminario de Cultura Mexicana.
- **SIERRA**, J. (2004). *Discurso Inaugural de la Universidad Nacional* . México: UNAM.
- **VALERO PIE**, A. (2012). Introducción. En *Filosofía y vocación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **VILLEGAS**, A. (1960). *La filosofía de lo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, A. (1993) El pensamiento mexicano en el siglo XX. México: Fondo de Cultura Económica.
- **ZIRIÓN**, A. (2009). *La fenomenología en México*. México: UNAM.