

Fae. de Fil. y Letras <sup>2</sup>  
2EJ

RECIBO DE LA BIBLIOTECA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
1995

EL GRUPO "HIPERION":

UNA RETROSPECTIVA CRITICA

# El Grupo Hiperión: una retrospectiva crítica

Ernesto Ariola Sánchez

1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



TESIS que para optar por el  
título de Licenciado en Filosofía  
presenta el alumno Ernesto Arriola  
Sánchez.

México, D. F., abril de 1935.

D E D I C A T O R I A

A mis padres

A mis hermanos

A mis esposa

A mi hija

A mi familia, toda.

A G R A D E C I M I E N T O

A la Maestra M<sup>a</sup> del Carmen Rovira, maestra y amiga, en cuyo Seminario de Filosofía en México se gestaron las inquietudes que animaron la elaboración del presente trabajo de Tesis.

## INDICE

<u>Presentación</u> .....	8
---------------------------	---

### PRIMERA PARTE

I. <u>Panorama general sobre el Grupo Hiperión</u> .....	14
A. Breve explicación acerca del Grupo.....	15
B. Años en que existió el Grupo.....	19
C. Integrantes que lo conformaron.....	21
D. ¿Por qué el nombre <u>Grupo "Hiperión"</u> ?.....	24
E. Algunos datos sobre los "hiperiones".....	28
F. Precursores intelectuales de la creación del Grupo.....	41
G. Principales trabajos teóricos de los "hiperiones".....	47
H. Causas de la desintegración del Grupo.....	50

### SEGUNDA PARTE

II. <u>Visión crítica de las influencias filosóficas en las principales obras de los "hiperiones"</u> .....	54
A. Jorge Portilla ( <u>Fenomenología del relajo</u> ).....	55
B. Emilio Uranga ( <u>Análisis del ser del mexicano</u> ).....	79
C. Luis Villoro ( <u>Los grandes momentos del indigenismo en México</u> ).....	88

D. Ricardo Guerra ( <u>Critica de las teorías del mexicano</u> ).....	99
---	----

### TERCERA PARTE

III. <u>Principales críticas a los integrantes del Grupo y a la "filosoffa" propugnada por ellos</u> .....	112
A. <u>Problemas teóricos en la pretendida filosoffa de "el" y "lo" mexicano</u> .....	113
B. <u>Inconsistencia de las argumentaciones sobre el ser del mexicano</u> .....	121
C. <u>La "filosoffa" de "lo mexicano" como producto ideológico, legitima - dor del Estado monolftico mexicano</u> .....	130
D. <u>Carencia de rigor metodológico en las investigaciones sobre "lo me - xicano"</u> .....	137

### CUARTA PARTE

IV. <u>Conclusiones: El Hiperión cuatro décadas después</u> .....	139
Bibliografía.....	161

### Presentación.

Después de cursar la mayoría de las asignaturas del plan de estudios de la licenciatura en filosofía correspondientes a la historia de la filosofía occidental y a algunas de sus variadas temáticas y problemáticas, e iniciar el estudio correspondiente a la Filosofía en México, tuvimos el incipiente conocimiento de la existencia de un famoso grupo de "existencialistas mexicanos" que había suscitado en nuestro país durante los años 50 del presente siglo "...todo un movimiento de crítica, discusión (y) divulgación..."\* sobre "el mexicano", "lo mexicano" y la cultura mexicana en el que participaron "...historiadores, sociólogos, economistas, psicólogos y otros científicos."\*\*

Los primeros conocimientos que adquirimos sobre el Grupo, y su singularidad, paulatinamente fueron despertando nuestra curiosidad inquisitiva sobre él. ¿Cómo que existió un grupo de "existencialistas mexicanos"?, nos preguntamos, ¿quiénes fueron estos tales "existencialistas"?, ¿qué hicieron?, ¿por qué eligieron el nombre de "Hiperión"?, ¿por qué se les conocía precisamente como "existencialistas" "mexicanos"?, ¿en qué consistieron sus trabajos teóricos?, ¿qué propusieron?, ¿cuál fue su aportación a la filosofía mexicana?, más aún, ¿puede decirse que, efectivamente, realizaron alguna aportación?, ¿qué se propusieron hacer sus integrantes constituyéndose precisamente como grupo?, ¿cuáles fueron sus objetivos?, ¿los cumplieron?, ¿cuánto tiempo duró el Grupo?, ¿por qué se desintegró?, etc.

Espoleados por estas y otras interrogantes iniciamos, por cuenta y

\* Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p. 115

\*\*

Ibid., p. 116

riesgo propio al principio, el proceso de búsqueda de información sobre el Grupo, pero nuestras expectativas no se satisfacían completamente pues aunque son numerosas las ocasiones en que a partir de la década de los años 50 es mencionado en algunas obras donde se analiza algún problema concerniente a "lo mexicano", en ellas se abordan sólo aspectos parciales suyos y no hallamos ninguna dedicada por completo a su estudio, incluso varios autores que consultamos precisamente ponían énfasis en la necesidad de una obra de este tipo sobre el Grupo en conjunto. Posteriormente, al ingresar al Seminario de Filosofía en México dirigido por la Maestra Carmen Rovira, alentados por ella contemplamos la idea de emprender por nosotros mismos, en la medida de nuestras posibilidades, una investigación de Tesis que, por una parte, ofreciera información sobre el Grupo y sus integrantes y, por otra, polemizara en torno a su quehacer intelectual y sobre algunos problemas inherentes a sus intenciones de lograr la creación de una pretendida filosofía mexicana, así como de efectuar transformaciones "salvadoras" de nuestra circunstancia mexicana, de "lo mexicano".

Queremos referir aquí que una vez que empezamos formalmente la investigación -ya provistos de mayor información- observamos que por diversas causas existía en algunos condiscípulos estudiantes de la licenciatura en filosofía una preocupante falta de información (e incluso desconocimiento) sobre el Grupo, así como sobre las causas que propiciaron su creación, los objetivos que se trazaron sus integrantes y los alcances que lograron. Esta situación se nos hizo alarmante porque nos parece que tratándose de un movimiento cultural gestado en México en el presente siglo y capitaneado por, en su momento, jóvenes estudiosos de la filosofía -y que aun en nuestros días algunos continúan realizando una importante labor intelectual en nuestra facultad- no puede ser ignorado precisamente por quienes además de ser mexicanos son estudiantes de filosofía.

En este contexto, la principal razón que nos motiva a elaborar esta

Tesis es tratar de reunir y ampliar información sobre el Grupo y ofrecerse al lector -sobre todo al estudiante de la carrera de filosofía- deseando despertar suficientemente su interés para que, ojalá y así sea, se sienta motivado a querer ahondar en el estudio de la problemática del Grupo.

Permitásenos apuntar ahora algunas observaciones sobre la exposición que presentamos en este trabajo de tesis:

Durante su breve pero intensa existencia el Hiperión presentó a la opinión pública algunos trabajos teóricos y propuestas interpretativas suyas sobre "lo mexicano" y "el mexicano", pretendidamente de carácter filosófico (justamente aquí abordamos únicamente a aquellos integrantes del Grupo que declaradamente eran cultivadores de la filosofía. En este sentido, quedan fuera, por lo tanto, de este trabajo "Salvador Reyes Nevares, que venía de derecho y Fausto Vega."\*), que provocaron enérgicas reacciones y controversias en el ámbito intelectual y académico de nuestro país; así mismo, abucheados por algunos, alabados por otros\*\*, en su momento los "hiperiones" intentaron arrostrar una, a nuestro juicio, descomunal y ti tánica tarea transformadora en torno al hombre y la cultura de México - que dió lugar a álgidos pronunciamientos a favor y en contra de esa labor y sus resultados y que, aún en nuestros días, esporádicamente sigue "dando de qué hablar". Por nuestra parte, precisamente lo que intentamos hacer aquí es un balance retrospectivo en donde se aquilaten, desde nuestro punto de vista, tanto sus méritos como sus desmerecimientos. Cabe -

\* Guerra, Ricardo, "Una historia del Hiperión", p. 15

\*\* Díaz Ruanova narra que los "hiperiones" llegaron a tener partidarios y rivales como si se hubiera tratado de toreros, no de filósofos (p. 16 de su obra citada. Véase la bibliografía).

mencionar que dentro de este balance que presentamos nos ha parecido necesario e importante incluir en la exposición algunas críticas teóricas que, a través del tiempo, les han formulado diversos intelectuales desde su área de competencia, porque creemos que estas críticas constituyen una suerte de "ajuste de cuentas teóricas" con el Grupo y sus integrantes, en la que son sometidas a juicio, a partir de diversos enfoques, sus principales propuestas y trabajos teóricos, la metodología (o escasez de metodología) seguida en sus investigaciones sobre "lo mexicano", y los resultados a que llegaron, de tal forma, pues, que las incluimos en la tercera parte de nuestro trabajo. Paralelamente, a lo largo de la exposición intentamos incluir también nuestras propias observaciones personales (incluso sobre las propias críticas que se les formulan) para que, en conjunto con la exposición de los tres primeros capítulos, se esclarezca, en el cuarto, si lograron los propósitos que se trazaron en relación a la cultura y al hombre de México y en qué medida su obra y su quehacer teórico en pro de la filosofía mexicana pueden ser considerados como un aporte para ésta.

Queremos señalar también que para poder ofrecer objetividad en torno a la problemática del Grupo y no sólo ponderar nuestras apreciaciones personales nos pareció fundamental tomar en consideración las opiniones, testimonios, críticas, apologías, comentarios, etc., de los propios ex-"hiperiones", y de algunas personalidades vinculadas con ellos, sobre el Grupo que habían constituido. Nos dimos a la tarea de recabar esa valiosa información, pero debemos decir, un tanto desazonados, que pese a nuestras insistencias con algunos ex-integrantes del Grupo, no nos fue posible obtener toda la información que consideramos necesaria para poder ofrecer

al lector una visión de conjunto que incluyera, de viva voz, los testimonios de los propios otrora "hiperiones". Queremos también indicar que - las pláticas logradas nos fueron en general sumamente valiosas y útiles, aunque en ocasiones, debemos confesarlo en honor a la verdad, provocaban consternación en nosotros por la falta de consenso en las opiniones de - los entrevistados (no faltaron, incluso, las discrepancias). Debemos también decir, esta vez en honor a la justicia, que en la búsqueda de las - entrevistas a los ex integrantes del Grupo y a algunas personalidades vinculadas con ellos, nuestra Directora de Tesis tuvo un papel inapreciable al interceder por nosotros ante los entrevistados para la obtención de - dichas entrevistas; en este sentido nuestro principal adeudo es con ella.

En este tenor de ideas deseamos expresar nuestro agradecimiento específicamente a los Doctores Leopoldo Zea, Ricardo Guerra y Abelardo Villegas, así como a la Doctora Vera Yamuni, quienes con sus comentarios sobre algunos aspectos del Grupo nos ilustraron enormemente. Ahora bien, hemos juzgado prudente y necesario no incluir en la redacción sino únicamente aquellos comentarios, valoraciones o testimonios suyos que están consignados gráficamente y que, por lo tanto, son susceptibles de corroboración. Por supuesto, los diferentes modos de asumir y presentar los temas y los problemas son total y exclusivamente responsabilidad nuestra.

Nuestra Tesis consta de cuatro partes. En la primera, "Panorama general sobre el Grupo Hiperión", intentamos ofrecer al lector una visión panorámica general, de carácter introductorio, sobre el Grupo (incluyendo los fines que motivaron su creación, los años en que existió el Grupo, los objetivos que perseguía, una breve semblanza de los integrantes que lo conformaron, el origen de la adopción del nombre por el Grupo, sus pre

cursores intelectuales, sus principales trabajos teóricos, las causas de su desintegración, etc.). En la segunda, "Visión crítica de las influencias filosóficas en las principales obras de los "hiperiones"", intentamos hacer una exposición crítica de las principales obras de los integrantes del Grupo, elaboradas característicamente durante su época de "hiperiones", destacando de ellas las influencias filosóficas más notorias que, a juzgar por el contenido teórico de las obras mismas, nos parece que son la base de sus planteamientos. En la tercera, "Principales críticas a los integrantes del Grupo y a la "filosofía" propugnada por ellos", exponemos sintéticamente las principales y más contundentes críticas que, a nuestro juicio, se les han formulado, así como nuestros puntos de vista (incluso sobre estas propias críticas). Por último, como ya se señaló, en la cuarta parte, "El Hiperión cuatro décadas después", con base en la exposición desarrollada en las tres primeras partes, hacemos un balance retrospectivo del Grupo en relación a los objetivos que declaradamente pretendió - lograr en torno al problema de "lo mexicano" e intentamos esclarecer en qué medida su labor realizada en pro de la filosofía mexicana constituye, desde nuestro punto de vista, un aporte para ésta.

PRIMERA PARTE

I. PANORAMA GENERAL SOBRE EL GRUPO HIPERION

### A. Breve explicación acerca del Grupo.

Alrededor del año 1947 un grupo de destacados jóvenes intelectuales mexicanos cultivadores de la filosofía, encauzados por el maestro - José Gaos (maestro y guía intelectual de la generación a la que perteneció el Hiperión, integrante de la pléyade de notables intelectuales españoles que durante el gobierno del General Lázaro Cárdenas "...llegaron a México como consecuencia de la derrota de la República."\*), se afana en enderezar una serie de actividades\*\* tendientes al esclarecimiento de la problemática de la cultura y el hombre de México, de "lo mexicano", así como en articular una filosofía propiamente mexicana.

Al reflexionar sobre las peculiaridades de la problemática mexicana, creía el grupo, se daría lugar a la elaboración de una filosofía nuestra, de "lo mexicano", "del mexicano". Reflexionando sobre nosotros mismos "...podría crearse una filosofía mexicana auténtica, nacida del esclarecimiento de la propia realidad."\*\*\*, una filosofía mexicana "del mexicano" en dos sentidos: por el sujeto filosofante y por el objeto sobre el que se reflexionaba.

Este grupo de jóvenes cultivadores de la filosofía que trataron de

\* Xirau, Ramón, "Los filósofos españoles 'transferrados'", en Estudios de historia de la filosofía en México, p. 295. Dentro de esta pléyade, el propio Xirau dice que se encontraban filósofos como Joaquín Xirau (padre de Ramón), José María Gallegos Rocafull, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol y Adolfo Sánchez Vázquez. Todos ellos, dice, "...dejaron en México una clara huella (p. 318)."

\*\* actividades como conferencias, artículos divulgativos, cursos monográficos, mesas redondas, investigaciones, ensayos, etc.

\*\*\* "Advertencia" a la Fenomenología del relajo del "hiperión" Jorge Portilla (cfr. la bibliografía), escrita por Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea, p. 9.

reflexionar filosóficamente sobre "lo mexicano" y "el mexicano" y con ello elaborar una filosofía propiamente mexicana se autodenominó "HIPERION".

Emulando a los jóvenes ateneístas de El Ateneo de la juventud, que tomaron la batalla contra el positivismo -doctrina oficial del porfirismo- como una tarea generacional, los jóvenes "hiperiones" pretenden hacer del estudio y elucidación del tema de "lo mexicano" y "el mexicano" la tarea propia de su generación. La vinculación entre este tema y la configuración del Grupo era tan grande que por aquellos días el "hiperión" - Emilio Uranga llega a decir que cuando se aborda el tema los integrantes del Grupo sienten "...que se nos alude personal e íntimamente."\*

Enormemente influenciados y estimulados por la Filosofía de las circunstancias, o "Circunstancialismo", del filósofo español José Ortega y Gasset -de quien Gaos había sido discípulo- y, especialmente, por la Filosofía de la existencia, o "Existencialismo", de Jean Paul Sartre y Martín Heidegger, por la "Fenomenología" de Edmund Husserl y por algunos pensadores mexicanos como Caso, Vasconcelos y, principalmente, Samuel Ramos, estos jóvenes "hiperiones" hacen públicos sus intentos por aplicar los instrumentales teóricos de esas filosofías, así como sus propias reflexiones, al análisis del caso concreto de la "circunstancia mexicana".

Motivados por estos autores y por sus propuestas filosóficas, elaboran -con gran arrojo juvenil de su parte, nos parece- algunos trabajos teóricos sobre "lo mexicano" que despiertan una fuerte efervescencia en los ámbitos académico e intelectual del México de los años 50. Y las reacciones que provocaron estos trabajos y el Grupo mismo fueron no sólo diversas, sino incluso contrapuestas. Otorgándoles mucha importancia y - demostrando una gran fe en estos jóvenes "hiperiones" se -

\*

Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p. 9

llegó a decir, por ejemplo, que "...el movimiento iniciado por ellos sólo era comparable, en la historia de las ideas mexicanas, al de la pléyade reunida por el 'Ateneo de la juventud'."\* o que "...entre ellos se encuentran... las mayores posibilidades que tiene México de poseer más de un gran filósofo.\*\*", pero en otras apreciaciones algunos autores consideraron, por su lado que sus trabajos pretendidamente filosóficos no eran sino elaboraciones ideológicas legitimadoras del Estado - hegemónico mexicano, carecían de rigor metodológico en la investigación, eran invenciones "literario-imaginarias", habían inventado el "mirlo blanco", es decir, un ser en realidad inexistente, y que en ellos "...se utilizan y manejan, en forma entremezclada y casi confusa, por una parte, el existencialismo, el historicismo... y hasta algunas leyendas populares y folclóricas puestas en nuestros camiones."\*\*\* Igualmente, incluso, con escarnio se llegó a insinuar que su perspectiva "filosófica" era meros "sueños guajiros."\*\*\*\*

Estrechamente apegados a los instrumentales teóricos de que disponían y con los recursos que les proporcionaba su bagaje filosófico, los "hiperiones" intentaron realizar una serie de objetivos en torno a la cultura y al hombre de México sumamente ambiciosos -desmedidos, podríamos también decir-. Dentro de sus propósitos no sólo trataron de encabezar y propiciar investigaciones, discusiones y reflexiones sobre "lo mexicano" y "el mexicano", tendientes a articular o elaborar una deseable filo

\* Díaz Ruanova, Oswaldo, Los existencialistas mexicanos, p. 201.

\*\* Gaos, José, Confesiones profesionales, p. 85.

\*\*\* Navarro, Bernabé, "Reflexiones sobre lo mexicano", en Thesis, p. 12.

\*\*\*\* En el excelente texto de Raúl Béjar Navarro El mexicano, aspectos culturales y psicosociales aparece un apéndice con un apartado (que reproducimos parcialmente en la tercera parte de nuestra Tesis) titulado precisamente "La perspectiva filosófica o lo que (SIC) lo mismo sueños guajiros".

sofía mexicana, sino que también intentaron alcanzar, entre otros, los siguientes objetivos:

- a).- "...el conocimiento de uno mismo, de nuestro propio pueblo."\*
- b).- "...actualizar la filosofía en México."\*
- c).- "...crear un clima (SIC) y una filosofía nuestra."\*
- d).- "...operar transformaciones morales, sociales y religiosas..."\*\*
- e).- "...orientar la educación, la cultura, la política."\*

La tarea enderezada a elaborar una filosofía mexicana y los intentos por realizar los objetivos que se trazaron los integrantes del Grupo dio lugar al surgimiento de problemas de diverso tipo; en los diferentes capítulos de nuestra Tesis (principalmente en la tercera parte) paulatina - mente iremos exponiendo algunos de estos problemas. Así mismo expondremos también otros aspectos del Grupo y de los jóvenes "hiperiones" que lo conformaron.

\* Todas las citas que aparezcan con un asterisco están tomadas del artículo de Ricardo Guerra "Una historia del Hiperión".

\*\*

Uranga, Emilio, op. cit., p. 10.

## B. Años en que existió el Grupo.

Acercas de los datos sobre los años en que existió el Grupo debemos decir que en las diferentes referencias que consultamos sobre este asunto generalmente no hubo consenso en las fechas referidas sobre su existencia. En algunos casos incluso se habla del Grupo, anacrónicamente, como si todavía existiera, cuando (en el momento de realizar esta Tesis) hace aproximadamente cuarenta y tres años que se desintegró. Así mismo, aunque es muy grande la brecha cronológica entre los juveniles integrantes que lo conformaron ("ah, los hiperiones; qué mozos éstos, caramba-"<sup>\*\*</sup>), suspiraba en su momento el maestro Gaos ante la juventud de los "hiperiones") y los ex-"hiperiones" otoñales actuales, aun en ocasiones se les sigue identificando por referencia al Grupo que integraron.\*

Por nuestra parte para evitar entrar innecesariamente en discusiones ociosas sobre este problema vamos a recurrir al testimonio de Ricardo Guerra. Qué mejor dato aclaratorio sobre los años en que con certeza existió el Grupo que el de uno de sus propios protagonistas. Guerra declara tajantemente que "El Hiperión se forma en 1947-1948 y dura estrictamente hasta los años 1951-

\* Por ejemplo, en la presentación que hace el Doctor Horacio Cerutti de la Tesis Doctoral de Joaquín Sánchez Macgregor -ex "hiperión"- en 1991 (Colón y Las casas, FFyL, UNAM), a más de cuarenta años de distancia de la existencia del Grupo, al empezar a hacer el perfil y la trayectoria intelectual de este autor escribe el siguiente testimonio que a nosotros nos parece indicativo de esta identificación: "'El más joven de los Hiperiones'. Así escuché hablar por primera vez de Joaquín Sánchez Macgregor (sólo de paso cabe mencionar que sobre quién fue el más joven de los integrantes del Grupo, en un artículo que citaremos aquí frecuentemente, Guerra por su parte dice que el más joven era él, incluso refiere que "...me aumentaba la edad en esa época, lo confieso, dice, para estar un poco a tono con el Grupo)". Ciertamente el Grupo tuvo renombre en su época y la identificación aun de sus ex-integrantes por su participación en él es una forma de hacerles en cierto modo un reconocimiento.

\*\* Gaos, José, op. cit., p. 84.

1952."\* Si damos crédito a esta declaración (por el hecho de que Guerra fue miembro del Grupo a nosotros nos parece totalmente veraz) debemos aceptar que el período durante el cual existió el Grupo se inscribe dentro de estos años, únicamente. De esta manera, entonces, sólo es pertinente hablar de sus integrantes en tanto que "hiperiones" dentro de este período de tiempo; toda referencia a ellos fuera de estas fechas queda fuera también, por lo tanto, de la concepción de ellos como "hiperiones", es decir que Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez Macgregor fueron constituyentes del Grupo Hiperión sólo durante los años que van de 1947 a 1952; sería impropio querer llevar esta identificación fuera de este período.

\* Guerra, Ricardo, op. cit., p. 15.

C. Integrantes que lo conformaron.

En este punto se presentan dificultades similares a las del punto anterior. En general los datos existentes sobre este hecho varían. No hay consenso en la mayoría de los autores consultados. Hay quienes incluso al referirse a los integrantes del Grupo en cierto momento dan unos nombres y posteriormente dan nombres distintos \*. Otros sólo hablan de dos de sus miembros como si se trataran de la totalidad del Grupo.\*\* En otros casos la inexactitud sobre los integrantes del Grupo se agrava al hablarse, por referencia al Grupo mismo, de ciertos personajes de la vida intelectual del México de los años 50 como de casi "hiperiones" por haber participado en el movimiento cultural que sobre "lo mexicano" encabezó en su momento el Hiperión.

\* Por ejemplo, en el artículo "La filosofía de lo mexicano", publicado en Los Universitarios (números 21-22, enero-febrero de 1965), Abelardo Villegas indica que los integrantes del Grupo "...eran señaladamente Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi...", pero este mismo autor en otro artículo incluido en el texto México y la Cultura, publicado por la Secretaría de Educación Pública en 1961, dice que "El Hiperión... estaba constituido por Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Francisco López Cámara, Jorge Portilla y Joaquín Macgregor". En estos artículos hay discrepancia en la mención de Salmerón, Rossi, López Cámara y Sánchez Macgregor como integrantes del Hiperión. No hay coincidencia en los artículos que el mismo Villegas elaboró, incluso en el segundo artículo mencionado omite el primer apellido de Joaquín Sánchez Macgregor. Por otro lado, además, es el único de los autores que consultamos que nombra a Salmerón, Rossi y López Cámara como "hiperiones". Cabe señalar que, por su parte, alguien que conoció muy de cerca al Grupo (y que fue uno de sus principales promotores) como es Leopoldo Zea nunca cita a estos autores como parte de los integrantes del Grupo.

\*\* Francisco Miró Quesada en el artículo "Leopoldo Zea y el Hiperión", publicado en Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano (cfr. la bibliografía), hace un breve análisis de la obra de Zea y, pretendidamente, del Hiperión, pero al referirse a él sólo incluye a Uranga y Villoro, dejando de lado a los demás integrantes del Grupo. En este sentido su análisis es visiblemente incompleto.

Por nuestra parte, para salvar estas dificultades vamos a recurrir a los fidedignos testimonios de Leopoldo Zea y, de nuevo, Ricardo Guerra.

En la época del florecimiento del Hiperión, Zea escribe un texto, directamente vinculado con el quehacer del Grupo, titulado La filosofía como compromiso y otros ensayos, en donde analiza temas concernientes al problema de "lo mexicano". Este libro lo dedica "A Ricardo Guerra, Joaquín Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Neváres, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro. Fundadores del Grupo Filosófico HIPERION"

Zea fue uno de los principales animadores y promotores del Grupo y es irrefutable que conoció muy bien a los "hiperiones" ("...todos ellos, dice, - alumnos míos, de Gaos y Samuel Ramos.\*), en este sentido nos parece que la dedicatoria de su texto puede ser considerada, sin lugar a dudas, como referencia fehaciente para ubicar a quiénes deben ser considerados auténticos integrantes del Grupo.

Por su parte, ante las imprecisiones, en su artículo "Una historia del Hiperión" publicado en la revista Los Universitarios en 1984, Guerra deja en claro que el Grupo estaba formado por "...Jorge Portilla, Emilio Uranga ..., Luis Villoro y yo, principalmente, y de manera secundaria Joaquín Sánchez Macgregor..."\*\* También señala que "En forma colateral colaboraron con el grupo, desde el primer momento, Salvador Reyes Nevares, que venía de derecho, y Fausto Vega; después participaron Joaquín Sánchez Macgregor, Ricardo Garibay y Raúl Reyes, entre otros."\*\*\*

Según el testimonio veraz de Guerra, los estrictamente "hiperiones" fueron Jorge Portilla, Emilio Uranga, Luis Villoro, el propio Guerra y, secundariamente, Joaquín Sánchez Macgregor; éstos y sólo estos autores,

\* Zea, Leopoldo, "La filosofía y la ciudad de México en 1950", en Universidad de México, revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, p. 20.

\*\* Guerra, Ricardo, Idem.

\*\*\* Idem.

entonces, merecen propiamente tal calificativo.

Ahora bien, la problemática de "lo mexicano" en torno a la cual se constituyó el Grupo no se circunscribe únicamente a la existencia del mismo. Sus orígenes son anteriores a él y sus repercusiones se prolongan en el tiempo más allá de su desintegración y en diversas disciplinas además de la filosofía. Por la fama alcanzada, sin embargo, el Hiperión quedó como el Grupo representativo del tratamiento de esta problemática; toda referencia a él era una referencia a la problemática y, viceversa, toda referencia a ella era una referencia al Grupo (decía Uranga: "...no podemos menos de sentir, cuando se le aborda, que se nos alude personal e íntimamente."\*). Esta identificación, a nuestro juicio, propicia que a algunos otros autores interesados también en la problemática de "lo mexicano" y que hayan realizado algún tipo de investigación en torno a ella se les conozca, por relación al Grupo, como casi "hiperiones".

Por participar en las inquietudes intelectuales de autognósis que en un primer momento encabezó el Grupo (y en sus reuniones o tertulias), se pueden considerar como casi "hiperiones" a Luis Noyola Vázquez, Fausto Vega, Miguel Guardia, Raúl Cardiel Reyes, Ricardo Garibay, Salvador Reyes Nevárez, Enrique García Valencia y Jorge López Páez.\*\*

\* Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p. 9.

\*\* Estos autores, como casi "hiperiones", son mencionados por Díaz Ruanova en su texto Los existencialistas mexicanos, en la p. 207.

D. ¿Por qué el nombre Grupo "Hiperión"?

"Hiperión" es el nombre del personaje mítico hijo de Gea y Urano - (es decir, hijo de la tierra y el cielo, de lo terrenal y lo celestial) que para el Grupo representó la unión de lo particular con lo universal. La adopción del nombre por el Grupo estuvo animada, entre otras causas, por una tarea de autognósis que éste se propuso realizar en la cultura mexicana, apoyándose en las innovaciones teóricas de la filosofía europea en auge entonces. Esta tarea, según el maestro Gaos, tuvo como principal fuente directa de inspiración el pensamiento de Samuel Ramos expuesto en el texto El perfil del hombre y la cultura en México. Al exponer los antecedentes que dan razón de la creación del Grupo y del sentido de su tarea, Gaos dice: "El antecedente más cercano al par en el espacio y en el tiempo y por la materia, y por ambas razones más importante, y como tal reconocido por el propio Hiperión, es el diseño del perfil del hombre y la cultura en México hecho por Samuel Ramos en su libro de este título."\* Entre otras cosas, en este texto Ramos plantea la existencia en nuestro país de un negativo fenómeno cultural, al que llama europeísmo, en el que la cultura mexicana "...era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa."\*\* De igual modo denuncia la existencia de su contraparte: igualmente un fenómeno cultural ilusorio y peligroso, al que llama mexicanismo, que "...animado de un resentimiento contra todo lo extranjero pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda nuestra historia."\*\*\* El me

\* Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p. 116.

\*\* Ramos, Samuel, El perfil de la cultura y el hombre en México, p. 90.

\*\*\* Idem.

xicanismo, dice Ramos, intenta aislar al país para librar su originalidad de toda mezcla extraña, fundado en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida, y al que sólo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo.

Pero quitando a la tendencia nacionalista todo lo que tiene de resentimiento contra lo extranjero, dice Ramos, queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña, que quiere hacerse oír, dice. Es consolador, agrega, observar que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección nacional. Pero tal examen de conciencia, dice, no se ha emprendido con el rigor, la hondura y la objetividad que el caso requiere. ¿Cómo ser jueces imparciales en cuestiones que a todos afectan en sus intereses personales, en las pasiones de partido? Esta imparcialidad sólo se daría si nuestra pasión por la verdad es mayor que estas pequeñas pasiones. Quien posea esta pasión por la verdad, dice Ramos, dispondrá de la fuerza moral indispensable para hacer una severa crítica de sí mismo. El nacionalismo ultramontano, continúa diciendo, piensa que, siendo la ciencia europea, toda preparación intelectual será un prejuicio en la mente del investigador, que le impedirá ver en el objeto su originalidad vernácula. No es pues extraño, agrega, que con semejante teoría de la ciencia se haya extendido la idea de crear una ciencia mexicana, sin necesidad de informarse de los principios de la ciencia universal. La buena intención de hacer un examen de la conciencia mexicana puede malograrse si la aislamos del mundo exterior, cerrando las puertas a toda influencia de cultura que venga de afuera, porque entonces nos quedamos a oscuras. Para el futuro de la cultura nacional, son igualmente malos los dos métodos extremos que pueden adoptarse en la edu-

cación. O distraerse en absoluto de la realidad mexicana, para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, o negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada. No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa.

Ramos propone entonces que una auténtica cultura mexicana, nacional pero a la vez universal, será aquella que logre fundir lo universal de la cultura europea, con lo particular de la cultura mexicana, que sea capaz de expresar nuestra alma. Dice Ramos: "Entendamos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma."\*

Y para este propósito, precisamente el instrumental teórico de la cultura "universal" europea, "capaz de expresar nuestra alma", que el Hiperión utilizó como base para la mayoría de sus pesquisas, fue principalmente el Existencialismo, además de la Fenomenología y el Historicismo; al adoptar esta corriente filosófica para el estudio de "el mexicano" y "lo mexicano" elaboró lo que incluso se llegó a conocer como "Existencialismo mexicano". Por otro lado, al adoptar en general estas corrientes filosóficas, "...aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional."\*\*

Así pues, al hacer suyas las proclamas y preceptos de Ramos, en el sentido de unificar la cultura europea (lo "universal") y lo específicamente mexicano (lo "particular") para lograr nuestra autogñosis, los in

\* Ibid., p. 95.

\*\* Zea, Leopoldo, La filosofía como compromiso y otros ensayos, p. 160.

tegrantes del Grupo adoptan el sincrético nombre de este personaje mitológico, hijo de Gea y Urano, que simboliza la unión de lo terrenal, lo particular, con lo celestial, con lo universal.\*

\* Cabe señalar que, al parecer, igualmente lo adoptan, en son de broma, por la homofonía existente entre los nombres de los progenitores del Titán -Gea y Urano- y los de Zea y Unanga.

E. Algunos datos sobre los "hiperiones".

En este punto de nuestra Tesis vamos a presentar algunos rasgos peculiares y biográficos de estos jóvenes "hiperiones", a quienes nuestro Premio Nóbel de Literatura, Octavio Paz, consideró representantes - en su momento de la "joven inteligencia" mexicana.\* Presentamos esta información particular sobre cada uno de ellos, esperando que contribuya a lograr una mayor claridad y visión del Grupo en conjunto.

Somos conscientes de que en este punto estamos tocando terreno delicado. Seguramente a nadie le gusta que se invada su privacidad, y por nuestra parte queremos dejar en claro que estamos muy lejos de esas intenciones; nuestros intereses son estrictamente de índole académica. Por otro lado, además, en las distintas referencias que aquí presentamos sólo citaremos narraciones consignadas gráficamente y susceptibles de ser constatadas.

Nuestra exposición va a estar basada fundamentalmente en el libro Los existencialistas mexicanos de Oswaldo Díaz Ruanova, quien si bien no hace propiamente ningún análisis de la obra del Hiperión, sí aporta, en cambio, uno de los más lúcidos, abundantes y ricos testimonios, lleno de evocaciones y anécdotas personales, sobre los integrantes del Grupo, a los que al parecer conoció muy bien.

Indica Díaz Ruanova que "Según testimonio de Joaquín Sánchez Macgregor, los hiperiones iniciaron sus estudios... bajo la dirección de Emilio Uranga...

"El sitio donde los filósofos solían reunirse era un desangelado departamento de muy altos muros, enclavado en una manzana de antiguas construcciones, que pertenecía a la fami

\*  
Vease especialmente la p. 145 de El laberinto de la soledad. Cfr. la bibliografía.

lia de Villoro, dice Díaz Ruanova.

"Para estudiar a Heidegger en lengua alemana, llegaron de Estados Unidos algunos ejemplares de Sein un Seit, que sirvieron a los alumnos... Y cuando llegó El Ser y La Nada, de Sartre, lo leyó cada hiperión por su cuenta y riesgo..."\*

El ser y el tiempo, El ser y la nada..., dos obras fundamentales de la filosofía que se conoció como "de la existencia", que están constantemente presentes en las obras de los "hiperiones" y que fueron la base teórica de sus iluminaciones sobre "lo mexicano" y "el mexicano"; más adelante tocaremos algunos problemas referentes a las influencias de estas obras en las teorías de los integrantes del Grupo.

Aunque hay consenso en afirmar que todos los "hiperiones" fueron talentosos, la mayoría de los testimonios coinciden en que, sin embargo, - el integrante más destacado del Grupo era Emilio Uranga. Díaz Ruanova cede la palabra en su texto a Sánchez Macgregor y nos dice que "El director de estudios, el maestro, el que sabía más que todos era Uranga. De él aprendí más que de Gas, de Ramos, de Paula Alonso y demás profesores que tuve en los años de mi formación."\*\*

Así mismo el autor de Los existencialistas mexicanos narra la primera vez que vió a Uranga y dice que "Era de regular estatura, más bien frágil... Llevaba uno de esos trajes grises de anchos hombros a la moda de entonces, que adelgazaban mucho el semblante de los jóvenes. Tenía la traza de un muchacho travieso y hablaba aprisa y con una entonación de familia o de barrio. Atropellaba un poco las vocales con ríspida voz... Sus manos nerviosas acudían al cigarro y corregían el nudo de su corbata o la posición de sus lentes de intelectual."\*\*\*

Por lo que respecta al perfil intelectual de este joven "hiperión" - Díaz Ruanova dice que "Reunía el académico rigor de Oliver Alden y las afinaciones de Mario Van Der Wayen, personajes de George Santayana..."

"Interrogaba a sus interlocutores o los tomaba como unos muros de frontón donde rebo-

\*Díaz Ruanova, Oswaldo, op. cit., pp. 201-202.

\*\*Ibid., p. 203.

\*\*\*Ibid., pp. 182-183.

taban, vivas e inesperadas, sus respuestas. Le fascinaba la desvergüenza de gran estilo que simboliza Bertrand Russell y agregaba a ese 'rasgo' un gusto de sabueso policiaco, digno de Sherlock Holmes en Baker Street, pues a pesar de la riqueza de su vocabulario, hablaba reiteradamente de 'rastrear' la investigación y de seguirle la 'pista' al mexicano...

"Su extraordinaria memoria sólo era comparable a su pasmosa capacidad de estudio. Así, por ejemplo, cuando se interesó por Freud no sólo leyó sus obras completas y su correspondencia, antes bien toda referencia, toda minucia sobre la vida y las costumbres de Viena en esa época: desde las barbas de los profesores hasta el sabor de los pasteles en los cafés...

"Para obtener directa información sobre los mexicanos, hacía gala de versatilidad en punto de amistades. Lo mismo trataba con los limpiabotas del México antiguo... que con los descendientes de los mineros ennoblecidos a fines del siglo XVIII por Carlos III."\*

En este perfil intelectual que aporta sobre Uranga, Díaz Ruanova destaca los aspectos relevantes de su minuciosidad y talento, pero, sin embargo, a nosotros nos parece que su caracterización es incompleta.

Uranga ciertamente tenía talento y sus planteamientos fueron muy originales. La lectura de su pensamiento es obligada para conocer lo que se conoció como "existencialismo mexicano". La fama de su obra sobre una "ontología del mexicano", además, rebasó las fronteras nacionales, "Del 'ser del mexicano' habló Toynbee, en una de sus cartas a Leopoldo Zea; del 'ser del mexicano' hablaron alguna vez las revistas alemanas."\*\* Llegó a ser tan famosa y a despertar tantas polémicas que no pocas veces cuando algún investigador o comentarista se refiere a la "filosofía de lo mexicano", en realidad se está refiriendo particularmente a la obra de Uranga. Sin embargo, pese a sus méritos intelectuales y a la fama y admiración que produjo en su momento su obra, por las inexactitudes y errores que se le han detectado, actualmente a sus postulados se les considera como construcciones

\* Ibid., pp. 183-184.

\*\* Ibid., p. 187.

teóricas que "se precipitan en el error y la contradicción".\*

\* Acerca de los descuidos metodológicos e inconsistencias teóricas en las que presuntamente cae Uranga, hablamos en los apartados B y D de la tercera parte de nuestra Tesis, "Inconsistencia de las argumentaciones sobre el ser del mexicano" y "Carencia de rigor metodológico en las investigaciones sobre 'lo mexicano'".

El caso de Luis Villoro es marcadamente diferente al de Uranga. Desde sus años juveniles este "hiperión" destacó notablemente en el Grupo - por el rigor de que hacía gala en la elaboración de sus investigaciones, y el prestigio de sus trabajos no ha decrecido con el paso del tiempo, sino que se mantiene hasta el presente.

Si bien Villoro no se caracterizó por su osadía, como Uranga, o su brillante intuición, como Portilla, el análisis desplegado en sus obras muestra que, sin embargo, a nuestro juicio, fue el más riguroso de los "hiperiones". A juzgar por los planteamientos de sus trabajos, éstos están sólidamente fundamentados en una cuidadosa investigación historiográfica.

Dejemos que Díaz Ruanova nos aporte el semblante de este "joven hiperión":

"...nacido en 1922, se graduó en 1949 en la sagrada escuela de Mascarones y marchó a Europa por su cuenta y riesgo. Su obra más importante se titulaba Los Grandes Momentos del Indigenismo en México. Máxima autoridad en el difícil Husserl, prefería a Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel y Karl Jaspers entre los existencialistas. Mucho tenía de moralista y amaba la austeridad en el gasto, en la conducta. Y siendo un hombre rico de nacimiento, decidió vivir a lo pobre y de sus ingresos como catedrático. Llegó a simbolizar lo que Jorge Portilla solía llamar una naturaleza moral. La escuela de Mascarones estaba orgullosa de ese virtuoso joven...

"Tenía Villoro el pergeño de un gallardo seminarista al que le hubiesen agregado la ingenuidad de un galán de Hollywood. Blanco, alto, serio, despejado, a muchas leguas anunciaba al 'criollo'. A su educación ceremoniosa y a sus maneras casi sacerdotales añadía una unciosa voz en tesitura de tenor. A diferencia del habla rápida de Uranga, que atropellaba sílabas y frases, Villoro se complacía en alargar y acentuar cada palabra y hasta cada vocal. Podría decirse que hablaba 'vocalizando'. Y más allá de su recatada solemnidad, Villoro ocultaba un cierto espíritu zumbón que sabía contener, respetuosamente, al hablar de los demás;

pero que brotaba en sus fogosas cátedras y conferencias, donde hacía las delicias del público juvenil... Villoro no sólo fue universitario, sino 'lo' universitario por antonomasia. Y si otros hiperiones enfermaron de 'vedettismo' y buscaron las candilejas desesperadamente, Villoro prefirió la cómoda penumbra de los palcos para contemplar, muy balzacianamente, la comedia humana."\*

Villoro merece ser considerado como un caso aparte dentro del Hiperión. Es muy sugestivo el hecho de que en todas las referencias que consultamos para realizar nuestro trabajo, los diferentes autores que abordan al Grupo para criticarlo o para apuntar sus debilidades guarden silencio ante este "hiperión". También es notorio que algunos autores no lo consideren como representante del movimiento cultural que pugnó por la elaboración de una filosofía de "lo mexicano", sino como un "historiador de nuestras ideas", lo cual lejos de representar un demérito nos parece que es el reconocimiento de la tarea de investigación que se planteó en torno a nuestra cultura y a las ideas que han predominado en cierto momento de nuestra historia y que, a nuestro juicio, emprendió atinadamente.

\* Ibid., pp. 206-207.

Ocupemonos ahora de Jorge Portilla. Las siguientes son algunas descripciones, apreciaciones y testimonios que sobre este "hiperión" - hace Díaz Ruanova:

"De escasa estatura, las ropas grises, la frente amplia y con grandes entradas, Portilla me pareció al pronto un sacristán enfurecido, dice Díaz Ruanova sobre la primera vez que lo trató. Era víctima de una terrible tensión interior, sigue diciendo. Tenía una hermosa voz de tenor, con registro medio, y el interés de su persona parecía centrarse en sus ojos, que tras sus lentes de aro de carey, a lo Huxley, relampagueaban como los del autorretrato de José Clemente Orozco. Era impredecible e inquietante... Portilla - alcanzaba momentos de genialidad, vehemente en extremo y con un inmenso poder de persuasión, introdujo el psicoanálisis entre los intelectuales. También se erigió en la 'conciencia vigilante' de profesores, novelistas, poetas famosos. El brillo de su conversación, como la de Antero de Quental, pudo pasar a los libros sin ninguna necesidad de pulimento.\* Rosario Castellanos y la investigadora Rosa Krauze anotaron que Portilla habló mucho y - escribió muy poco... tenía una memoria que le permitía retener la poesía de Machado y no pocos aforismos de Nietzsche y Schopenhauer. A Sartre podía citarlo sin recurrir al texto original."

Cabe hacer mención de que sobre este "hiperión", autor de la Fenomenología del relajo\*\*, algunos autores que lo conocieron y trataron direc-

\*  
Al presentar la Fenomenología del relajo y otros ensayos y escritos de Portilla sus compiladores, Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea, refieren que tuvieron que efectuar una "pequeña labor de edición" en la obra e introducir "algunas modificaciones en la composición general" para aligerar la "excesiva densidad" de su discurso. En este sentido con estos señalamientos disienten marcadamente de las afirmaciones de Díaz Ruanova.

\*\*  
Esta obra, sin embargo, nunca fue publicada por Portilla como miembro del Grupo. Incluso él murió sin haberla publicado. Rosa Krauze (en su artículo "Sobre la Fenomenología del relajo", aparecido en la Revista de la Universidad de México, en abril de 1966, Volumen XX, Nº 8, p. 10) señala: "Murió Jorge Portilla repentinamente el 18 de agosto de 1963, a los cuarenta y cinco años de edad. Dejó publicados algunos ensayos, otros quedaron sin terminar. Su trabajo principal quedó inédito, me refiero, dice, a la Fenomenología del relajo, que escribió como miembro del Hiperión."

tamente comentan que sufría de fuertes problemas de carácter. Incluso, uno de sus hijos -Jorge Portilla, Jr.- en su autobiografía (véase la bibliografía) narra explícitamente, desde sus vivencias como consanguíneo de Portilla, de qué manera le afectaron a él particularmente, los trastornos de carácter de su padre.

Por su parte, los médicos Antonio Oriola Anguera y Francisco Vargas Arreola en su texto El mexicano, raíces de la mexicanidad, en un apartado, se dedican a comentar críticamente a Portilla y a su obra y llegan a afirmar, en su calidad de médicos, que "Portilla tenía una neurósis de tipo alterante y cíclica, ora estaba deprimido, ora exaltado, es decir, dicen, justo a la manera de un maniaco depresivo."\*

Por las constantes fluctuaciones de su estado de ánimo y por su afán de querer constituirse en "conciencia vigilante"<sup>\*\*</sup> de intelectuales famosos, siempre procurando enarbolar en la práctica los nobles preceptos del catolicismo, un tanto peyorativamente, nos parece, igualmente consideran que estaba "...desquiciado entre la Iglesia y la burguesía."<sup>\*\*\*</sup>

Pero aunque los testimonios sobre Portilla coinciden en afirmar que en este "hiperión" convergían tanto una aguda neurósis como un innegable talento y penetración intelectual y una fulgurante capacidad intuitiva,<sup>\*\*\*\*</sup>

\* Oriol Anguera y Vargas Arreola, El mexicano, raíces de la mexicanidad, p. 153.

\*\* Díaz Ruano, op. cit., p. 162, señala que una de sus características era que "Portilla tenía mucho de evangélico y mesiánico."

\*\*\* Oriol Anguera y Vargas Arreola, Ibid., p. 152.

\*\*\*\* En un apuntamiento sobre un comentario que hizo Gaos sobre los "hiperiones" dice Díaz Ruano (op. cit., p. 216): "Si por genio entendemos una repentina iluminación, un fogonazo o un relámpago, Gaos aludió a Portilla."

La referencia a este comentario, nos parece, es un reconocimiento de los atributos intelectuales de este "hiperión".

definitivamente, nos parece, destacan mucho más sus cualidades y dotes intelectuales que sus problemas de carácter. Su capacidad y talento son notorios en el tratamiento del fenómeno que sobre "lo mexicano" le preocupó como integrante del Grupo. La conjunción de sus preocupaciones y su talento como pensador dio lugar a la elaboración de su original e interesantísima Fenomenología del relajo. Observar reiteradamente el "relajo" entre los miembros de su generación\* lo motivó a elaborar esta obra que, a nuestro juicio, representa uno de los más originales y logrados intentos emprendidos por alguno de los integrantes del Hiperión para comprender y desentrañar, a través de las innovaciones teóricas que ofrecía la fenomenología husserliana, uno de los problemas de la cultura mexicana, de "lo mexicano".

Expresamente sobre esta obra en relación a la influencia filosófica presente en ella hablamos en el apartado A de la segunda parte de nuestra Tesis.

\* Sobre el origen de la elaboración de la Fenomenología del relajo Portilla señala:

"...permítaseme situar autobiográficamente el origen de esta investigación...:

Pertenezco a una generación cuyos mejores representantes vivieron durante muchos años en un ambiente de la más insoportable y ruidosa irresponsabilidad que pueda imaginarse, a pesar de lo cual no vacilo en calificarlos como los mejores representantes de esa generación. Hombres de talento algunos de ellos, nobles y generosos otros, todos parecían absolutamente incapaces de resistir la menor ocasión de iniciar una corriente de chocarrería que una vez destada resultaba incontrolable y frustraba continuamente la aparición de sus mejores cualidades...

"Confieso, por otra parte, dice Portilla, que no podría establecer un nexo necesario o claramente visible entre estos hechos. En todo caso, añade, trato de comprender algo que me llamó la atención cada vez más, a medida que fue haciéndose evidente la frustración que sufrían los que con tanta insistencia lo exhibían ante mis ojos.

"La conciencia de los hechos mismos apuntaba ya hacia una posible filosofía del relajo, por chistosa que resulte esta expresión (Fenomenología del relajo, pp. 14-15)."

Sobre Ricardo Guerra nos comenta lo siguiente:

"Del hegeliano Ricardo Guerra -único hiperión que llegó a director de la Facultad de Filosofía y Letras- se puede decir que procuró difundir la metafísica de Heidegger. La enseñó y formó en ella a discípulos selectos. La divulgó por Radio Universidad, donde leyó para el gran público los primeros párrafos de El Ser y El Tiempo...

"Con tanto pelo rubio que tenía por esos años, Ricardo Guerra pudo recordar al personaje de Proust que representaba el doble papel de un filósofo y un león. Era de mediana estatura y más bien recio. Decir que usaba anteojos no lo individualiza, pues fue nota común de sus compañeros de grupo, salvo Macgregor en sus mocedades. A la muerte de Heidegger, -quiso Guerra que la Facultad de Filosofía y Letras le rindiese un homenaje no sólo en el aula magna, donde encareció las decisivas innovaciones del pensador; presidió también un curso divulgativo por Radio Universidad, en el que participaron el propio Guerra, Juan García Ponce, los Garzón Bates y Ramón Xirau...

"La filosofía de Hegel y su complicada fascinación fueron en Guerra el eje de sus preocupaciones. En compañía de Wenceslao Roces, tradujo al pensador de Stuttgart. Fundó en México el Centro de Estudios Hegelianos. Superó a Julián Marías, dándole un baño intelectual, en un programa de T.V. Su fama de hegeliano le ganó invitaciones a congresos internacionales, donde sus planteamientos despertaron conversaciones y polémicas. Guerra entró al servicio diplomático y llegó a embajador de México en la Alemania Oriental."\*

Durante su época de "hiperión" Guerra elaboró una obra, sobre la estructura de la conciencia del mexicano, que funciona como condición de posibilidad de su conducta, que tituló Crítica de las teorías del mexicano. Presentada como Tesis para obtener la Maestría en Filosofía, esta obra propone algunas ideas, para explicar la conducta del mexicano, que, desde nuestro punto de vista, en este momento resultan infuncionales. Cabe señalar que Guerra decidió no publicar esta obra porque, dice, "...cambié de

\* Ibid., pp. 211-212.

actitud frente a este problema."\* Por nuestra parte, permítasenos decir que, a despecho de la realización de este trabajo durante su época de "hiperión", y del cual el propio Guerra ha reconocido sus fallas, Guerra es uno de los ex-integrantes del Grupo, que actualmente más elementos ha aportado para posibilitar una elucidación y comprensión crítica sobre el Hiperión.

\* Guerra, Ricardo, Idem.

De Joaquín Sánchez Macgregor nos dice que "...era alto, enguido, aperso-  
nado, de grave y reposado continente. Representaba, en 1950, la juvenil audacia en un paisa-  
je de sabios resecos. Pronunciaba las lenguas extranjeras con la desalazmente pulcritud  
de un linguaphone. Sus primeras inquietudes le llevaron de la estética a la filosofía de  
la existencia. La frescura de su intuición le permitió anticiparse a claros entendimientos  
como Jean-Paul Sartre, Jean Francois Revel y José Gaos.

"Ya en 1950 sospechaba Sánchez Macgregor que el existencialismo, doctrina inestable,  
se estaba hundiendo históricamente, como un buque averiado en su línea de flotación; por  
donde anticipándose a sus compañeros de grupo, se convirtió en activo, vocinglero marxista.  
Y cuando en 1953 otros hiperiones siguieron a Sartre en su mundialmente famoso 'salto' hacia  
el marxismo, el precursor Macgregor, con sonrisa indulgente, los vio llegar a la tierra firme  
de una nueva posición ideológica (posición ideológica que él mismo en la década  
de los 90, ante la desaparición del Socialismo soviético y la desinte-  
gración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, rectificó).

"...tras haber enseñado en Jalapa y en Puebla, representó a México en congresos de  
filosofía, de literatura, de arte, en Madrid, Caracas y Toronto. Fue invitado a dar confe-  
rencias en Oxford. Uno de los mejores comentarios a la obra de Carlos Fuentes lo escribió  
Sánchez Macgregor y se llama 'Composición de Terra Nostra'. Fundó y dirigió la Facultad de  
Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. Rector por espacio de dos años,  
renovó los programas. Volvió a la Universidad Nacional y fueron innumerables sus cargos -  
académicos."\*

Díaz Ruanova informa también que alrededor de su época de "hiperión"  
al presentar Sánchez Macgregor su Tesis profesional (no indica de qué -  
Grado) que versaba sobre Heidegger fue muy atacado por Gaos. Esta Tesis,  
según dice, la publicó Sánchez Macgregor en 1969 con el título de Acoso  
a Heidegger. Por nuestra parte, por más esfuerzos que hicimos no pudimos

\* Díaz Ruanova, Oswald, op. cit., pp. 212-215.

conseguir este trabajo por ningún medio. Ante este problema, intentando salvar esta laguna informativa, optamos por recurrir directamente al doctor Sánchez Macgregor para solicitarle esa información así como sus opiniones y apreciaciones valorativas sobre el Grupo al que había pertenecido durante su juventud. Desgraciadamente, no obstante nuestras insistencias, no nos fue posible entablar el diálogo deseado para obtener la información que requeríamos para este apartado, por tal razón ofrecemos una encarecida disculpa al lector por la falta de información sobre este ex-"hiperión" y su obra en nuestro trabajo.

F. Precursores intelectuales de la creación del Grupo.

Los precursores intelectuales de la creación del Hiperión, característicamente enderezado al tratamiento pretendidamente filosófico de la problemática de "lo mexicano" y a la elaboración de una filosofía mexicana, pueden hallarse en una época inmediatamente anterior a la suya - en figuras prominentes de nuestra cultura como Reyes, Caso, Vasconcelos y, plenamente contemporáneo del Grupo (maestro suyo), Samuel Ramos. Así mismo, no sólo como precursor sino también como encauzador y animador destaca especialmente José Gaos (y a su vez una fuerte influencia y fuente de inspiración en éste fue el pensamiento y las propuestas "salvadoras" de la "circunstancia", planteadas por Ortega y Gasset, las que, en conjunto con las que por su parte planteaba Ramos, alimentaron las expectativas que dieron lugar a la creación del Grupo).

Gaos había sido discípulo y colaborador de Ortega y adoptó como propias las preocupaciones de su maestro expuestas en las Meditaciones del Quijote, texto en el que impulsado por un vehemente sentimiento amoroso a su pueblo y su gente se plantea el problema y la necesidad de promover el conocimiento del hombre y la cultura española en relación a "La Cultura" europea occidental para coadyuvar a su valoración y dignificación ante ésta. En relación a ella, observa, el español aparece como un sujeto sumergido en una aguda problemática moral y axiológica que redundaba en contra suya y lo sume en una intolerante situación autodenigratoria que, observa, tiene que superar para poderse salvar él mismo. Hace notar Ortega\* que "...la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio... Ahora bien, dice, el odio es un efecto que conduce a la aniquilación de los valores... De esta suerte se

\*

Este grupo de citas está tomado de la "Meditación preliminar" de las Meditaciones del Quijote.

ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. - Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor... El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad.", una inferioridad derivada de la limitada comprensión de la circunstancia que nos constituye, dice. Es imperativo conocer la circunstancia española, continúa, para emprender una reforma, una corrección moral. Adquiriendo plena conciencia de su circunstancia el español rendirá el máximo de su capacidad sin impedimentos. La realidad circundante, la circunstancia, dice, forma la mitad de mi persona. Así - como al conocer mi circunstancia me conozco a mí mismo, para salvarme yo necesito salvarla también a ella: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo."

El estudio de la propia circunstancia, desde la perspectiva ortegiana, es condición necesaria para superar sus problemas, "salvar" al español inmerso en ella y situarlo acertadamente en la "inmensa perspectiva del mundo".

Por su parte, en nuestro país Ramos formulaba planteamientos sobre el hombre y la cultura en México que coincidían enormemente con los de Ortega. En su caracterización del típico "pelado" mexicano que según - él "...constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional"\*, se ñala que éste "Ostenta cínicamente ciertos impulsos que otros hombres procuran disimular. La vida le ha sido hostil por todos lados, dice, y su actitud es la de un negro resentimiento."

El filósofo mexicano plantea igualmente, la necesidad de "...encontrar una teoría que explique las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura."

Es necesario reflexionar sobre nosotros mismos, dice, para ponernos

\*  
Este conjunto de notas están tomadas de El perfil del hombre y la cultura en México, pp. 50 y et. al.

"...en relación espiritual con la sociedad y el mundo, y permitir fijar nuestra posición en éste... para emprender seriamente una reforma espiritual en México.", es decir, para lograr "... la salvación de México".

Al llegar a México y conocer la obra de Ramos, Gaos reconoce de inmediato su similitud con las preocupaciones culturales planteadas por Ortega en sus Meditaciones. Dice el maestro de los "hiperiones": "Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aún de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las Meditaciones del Quijote... Ramos conoce la obra de Ortega y ecos de éste se oyen distintos en la de aquél..."\*

El adeudo con la obra de Ortega y la similitud de sus preocupaciones y planteamientos -que señala Gaos- era reconocida por el filósofo mexicano. La doctora Vera Yamuni señala que "El mismo Samuel Ramos expresó que en la frase de Ortega... veía una norma que debiera aplicarse a México. Había que formular pensamientos meditando sobre las modalidades propias de la cultura mexicana y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano."\*\*

Los planteamientos y preocupaciones de estos pensadores eran similares también porque ambos partían de la conciencia de la marginación cultural sufrida ante la cultura hegemónica europea que se presentaba a sí misma como "universal" y omnivalente, así como de la necesidad de fomentar un autoconocimiento que posibilitara la afirmación de la propia identidad y la independencia cultural ante el eurocentrismo. Particularmente Ortega planteaba el problema de su cultura patria, es decir, la española,

\* Gaos, José, op. cit., pp. 175-176.

\*\* La relación entre "Ortega y Gasset y el pensamiento filosófico en México" es estudiado detalladamente por Vera Yamuni en su artículo del mismo título, cfr. la bibliografía.

en relación a la europea, considerada como "La Cultura" por excelencia, intentando apoyar y legitimar los esfuerzos que los españoles realizaban para afirmar una identidad que les era regateada. Por su parte, Ramos denunciaba los negativos efectos que la constante imitación de esa cultura hegemónica provocaba en nuestro país y, así mismo, hacía patente la necesidad de reaccionar ante esta situación. Decía Ramos: "México se ha alimentado, durante toda su existencia, de cultura europea... (eso) ha tenido para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su propia tierra. La cultura, en este caso, es un claustro en el que se refugian los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla. De esta actitud mental equivocada se originó ya hace más de un siglo la 'autodenigración' mexicana, cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido tan graves."\* Y tal conciencia le hace declarar enérgicamente: "No queremos ya tener una cultura artificial...; no queremos el europeísmo falso..."\*\*

Así, pues, Gaos llega a México trayendo ya consigo las preocupaciones orteguianas sobre la situación española y en nuestro país encuentra el pensamiento de Ramos con preocupaciones muy similares a las que planteaba su maestro, de tal suerte que acicateado por ambas preocupaciones, una que traía de su patria de origen, otra que encuentra en su patria de arribo, emprende la tarea de estimular, poner en marcha, dirigir, etc., desde distintos foros y a través de distintas actividades, como filósofo, maestro, director de investigaciones y seminarios, etc., estudios, ensayos, monografías, conferencias, artículos e investigaciones enderezadas a la articulación de una filosofía mexicana, original, nuestra, propia, que

\* Ramos, Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, p. 21.

\*\* Ibid., p. 97.

diera cuenta de los problemas peculiares de la circunstancia mexicana que había que salvar, para intentar realizar de esta manera las expectativas y preceptos de estos pensadores. Leopoldo Zea señala que "...con Gaos los que seríamos sus discípulos nos íbamos a encontrar con que el problema español era también el problema de nuestra América. El problema de un mundo una y otra vez marginado por Europa, por el mundo llamado occidental..."\*, problema planteado por Ortega y vislumbrado también por Ramos desde su circunstancia mexicana. Estas preocupaciones comunes, dice igualmente Zea, "...estaban dando origen a la filosofía anhelada por los españoles y americanos. Una filosofía propia, una filosofía que enfrentase y resolviese los problemas de estos hombres."\*

La creación del Grupo Hiperión, como ya dijimos, fue precisamente una de las principales promociones de Gaos emprendidas en nuestro país para tratar de realizar concretamente las expectativas y preceptos de Ramos y Ortega y para fomentar la articulación y constitución de una filosofía nuestra, de "lo mexicano", que coadyuvara a "salvarnos" a nosotros mismos y a nuestra "circunstancia". En un primer momento Gaos creyó que el Grupo sería la cristalización de esos anhelos que había hechos suyos y en el entusiasmo y confianza que le despertaba, dando como un hecho consumable la elaboración de esa "anhelada" filosofía, dice sin reparo alguno que "La actual actividad enderezada a elaborar una filosofía del mexicano... la inició el 'Grupo Filosófico Hiperión'..."\*\*, aunque más tarde él mismo criticaría con acritud esa pretendida filosofía que "elaboraba" el Grupo.

Cabeza del Grupo, "mayor éxito" de su vida como profesor, y alumno favorito\*\*\*, Zea funda a principios de 1952 el Centro de Estudios Sobre

\* p. 9 del prólogo que hace Zea a En torno a la filosofía mexicana, de Gaos.

\*\* Ibid., p. 115.

\*\*\* Es tan grande el reconocimiento y el aprecio que Gaos le profesa a Zea que, visiblemente emocionado dice que "Si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle"., p. 167 de En torno a la filosofía mexicana.

diera cuenta de los problemas peculiares de la circunstancia mexicana que había que salvar, para intentar realizar de esta manera las expectativas y preceptos de estos pensadores. Leopoldo Zea señala que "...con Gaos los que seríamos sus discípulos nos íbamos a encontrar con que el problema español - era también el problema de nuestra América. El problema de un mundo una y otra vez marginado por Europa, por el mundo llamado occidental..."\*, problema planteado por Ortega y vislumbrado también por Ramos desde su circunstancia mexicana. Estas preocupaciones comunes, dice igualmente Zea, "...estaban dando origen a la filosofía anhelada por los españoles y americanos. Una filosofía propia, una filosofía que enfrentase y resolviese los problemas de estos hombres."\*

La creación del Grupo Hiperión, como ya dijimos, fue precisamente una de las principales promociones de Gaos emprendidas en nuestro país para tratar de realizar concretamente las expectativas y preceptos de Ramos y Ortega y para fomentar la articulación y constitución de una filosofía nuestra, de "lo mexicano", que coadyuvara a "salvarnos" a nosotros mismos y a nuestra "circunstancia". En un primer momento Gaos creyó que el Grupo sería la cristalización de esos anhelos que había hechos suyos y en el entusiasmo y confianza que le despertaba, dando como un hecho consumable la elaboración de esa "anhelada" filosofía, dice sin reparo alguno que "La actual actividad enderezada a elaborar una filosofía del mexicano... la inició el 'Grupo Filosófico Hiperión'..."\*\*, aunque más tarde él mismo criticaría con acritud esa pretendida filosofía que "elaboraba" el Grupo.

Cabeza del Grupo, "mayor éxito" de su vida como profesor, y alumno favorito\*\*\*, Zea funda a principios de 1952 el Centro de Estudios Sobre

\* p. 9 del prólogo que hace Zea a En torno a la filosofía mexicana, de Gaos.

\*\* Ibid., p. 115.

\*\*\* Es tan grande el reconocimiento y el aprecio que Gaos le profesa a Zea que, visiblemente emocionado dice que "Si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle!"., p. 167 de En torno a la filosofía mexicana.

El Mexicano, y para dar a conocer al público, y difundir, los trabajos de este Centro dirige también la Colección "México y lo mexicano", que fue durante algún tiempo el órgano de expresión propio de las obras producidas dentro de los intentos de autognósis que promovió Gaos y que encabezó el Hiperión.

G. Principales trabajos teóricos de los "hiperiones".

Presentar un recuento de los principales trabajos teóricos de los "hiperiones" (que incluya sus artículos, conferencias, obras teóricas y cursos impartidos) obliga al presentador a ceñirse a mencionar es trictamente lo hecho por éstos durante el tiempo de la existencia del - Grupo, es decir, durante el período 1947-1952. Para que este - - recuento fuera completo y exacto se necesitaría conocer, igualmente, com pleta y exactamente cuáles fueron esos trabajos, sin embargo, ésto entra ña varios problemas que dificultan considerablemente hacerlo de manera precisa. Según algunos testimonios, no todos los trabajos teóricos de los "hiperiones" se publicaron. Guerra señala que existieron "...algunos muy impor tantes que no salieron a la luz pública..."\* ; y actualmente son inconseguibles. En el caso de Portilla su principal obra teórica elaborada como integrante - del Grupo permaneció inédita hasta que "Tres de sus amigos y compañeros de genera ción -Victor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro- (la ) recopilaron y editaron..."\*\* después de su muerte. Estos autores tienen que reconocer, igualmente, que no publicaron varios de los escritos de este "hiperión" "...por su carácter - excesivamente fragmentario."\*\*\*

En este contexto problemático, en donde resalta la dificultad de pre- tender elaborar un recuento exacto y completo de los trabajos teóricos de los "hiperiones", queremos señalar que nosotros aquí vamos a mencionar - sólo aquellos de que pudimos tener noticia fehaciente. Para tal efecto - vamos a basarnos fundamentalmente en el texto de Gaos En torno a la filo-

\* Guerra, Ricardo, Ibid., p. 17

\*\* Esta aclaración aparece en la contraportada de la Fenomenología del relajo, cfr. la bibliografía.

\*\*\* Cfr. la "Advertencia" antepuesta a la obra de Portilla.

filosofía mexicana,\* cuyos datos y referencias coinciden con los que por su parte refiere Zea en "La filosofía y la ciudad de México en 1950", artículo publicado en la Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México en el número 503.

Por lo que respecta a las conferencias y cursos impartidos por el Grupo, las principales sedes donde se impartieron fueron, principalmente, la Universidad Nacional Autónoma de México y, secundariamente, el Instituto Francés de América Latina.

En la primavera de 1948, en el Instituto Francés de América Latina, el Grupo dictó una serie de conferencias con el título general El Existencialismo Francés, cuyos autores y títulos de ponencias fueron respectivamente, según Gaos y Zea: "...Uranga, 'Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo'; Portilla, 'La Náusea y el humanismo'; Macgregor, '¿Hay una moral existencialista?'; Villoro, 'La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel'; Guerra, 'Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad'."

Ese mismo año en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM dictó otro ciclo de conferencias con el título general Problemas de la filosofía contemporánea, cuyos autores y títulos fueron: "Uranga, 'Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger'; Macgregor, 'Las emociones según Jean Paul Sartre';... Villoro, 'Comunidad y existencia'."

En la misma Facultad en 1949 dio otro ciclo con el título general ¿Qué es el mexicano?, cuyos participantes y ponencias fueron: "Uranga, - 'Discreción y señorío en el mexicano';... Villoro, 'La doble faz del indio';... Guerra, - 'México: imagen y realidad'; Portilla, 'Comunidad: grandeza y miseria del mexicano'."

\*

Todas estas citas pertenecen al mismo texto y están referidas en la p. 131 de En torno a la filosofía mexicana, de Gaos.

En la repetida Facultad, el Grupo también impartió un curso en el invierno de 1951 titulado El mexicano y su cultura, y en 1952 impartió otro titulado El mexicano y sus posibilidades.

A juzgar por los títulos particulares sobre que versaban las conferencias, nosotros inferimos que éstas fueron la base de los desarrollos globales de las principales obras teóricas de los "hiperiones". Estas obras, que hasta el presente han quedado como las más representativas del Grupo, y sus autores, respectivamente, son:

Uranga: Análisis del Ser del mexicano.

Villoro: Los grandes momentos del indigenismo en México.

Portilla: Fenomenología del relajo.

Guerra: Crítica de las teorías del mexicano.

#### H. Causas de la desintegración del Grupo.

El hecho contundente de la separación del Hiperión ha tenido distintas explicaciones. Algunas son llanas y de gran simpleza, otras son más complejas. Unas señalan que la separación fue una expresión normal y natural del fenómeno mismo de la agrupación en la medida en que, simple y sencillamente, en un momento dado unos talentosos jóvenes cultivadores de la filosofía deciden agruparse en torno a preocupaciones y objetivos comunes y, en otro conforme maduran y cobran personalidad propia, "...como era lógico, cada quien continuó con sus propios trabajos."\*

Según esta explicación, al evolucionar filosóficamente los integrantes del Grupo y desaparecer los intereses comunes en torno a "lo mexicano" que inicialmente los había mantenido unidos, paulatinamente cada quien decide seguir sus propias inquietudes personales; acudir al "llamado de distintas vocaciones filosóficas", desapareciendo así la agrupación.

También se sugiere una suerte de desilusión o desencanto como causas de la escisión. Desencanto resultado igualmente de la evolución filosófica de los integrantes del Grupo. Según esta explicación, al ir madurando - filosóficamente se percatan de que su labor en pro de la construcción de una filosofía propiamente mexicana entraña una serie de dificultades de tipo técnico que no resuelven satisfactoriamente, y por estas deficiencias consideran que no tiene importancia continuar con ella. Guerra dice que "Descubrimos, algunos al menos, que si bien habíamos aportado cosas, no tenía mayor importancia continuar con este trabajo."\*, ésto provoca que los estudios sobre "lo mexicano" "...fueran abandonados, arrumbados... por los propios hiperiones.\*\* Desde los inicios del Hiperión Uranga expresaba que "El problema de lo mexicano no podría

\* Guerra, Ricardo, op. cit., p. 15.

\*\* Díaz Ruanova, op. cit., p. 185.

decirse que está próximo a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habría mos de añadir que nos es constitutivo, con él hemos ascendido y si se hundiera, dice, - tras su ocaso también surgiría el nuestro."\* Su observación, en este sentido, se cumplió al pie de la letra; al desaparecer su interés por el problema de "lo mexicano", que le era "constitutivo", desaparece también el Grupo.

Otra de las explicaciones indica que la escisión se encontraba ya perfijada en los objetivos mismos en torno a los cuales se había constituido el Grupo. Entre esos objetivos que perseguía estaba no sólo que los estudios filosóficos en México perdieran el atraso que tenían frente a los europeos, se ligaran con el problema del conocimiento de nuestra propia realidad y nuestro ser, y se emprendiera la tarea de articular una filosofía propiamente mexicana, sino que también "En cierta manera se trataba de orientar la educación, la cultura, la política."\*\*

Gaos apuntaba que la frase de Ortega "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo", implicaba el precepto de actuar sobre estas circunstancias necesariamente si quiero "salvarme yo"; para no caer en la esterilidad el conocimiento de nuestra realidad debía servir para efectuar transformaciones "salvadoras". Uranga señalaba que "Poner en claro cuál es el modo de ser del mexicano es tan sólo una premisa... para operar a continuación una reforma y una conversión. Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, dice, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser."\*\*

Aunque no queda claro cómo Uranga vislumbraba operar transformaciones religiosas con el ser del mexicano, los intereses transformadores de los "hiperiones" motiva a algunos de los integrantes del Grupo a querer

\* Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p. 10.

\*\* Guerra, Ricardo, op. cit., p. 15.

participar directamente en la vida política mexicana, para poder realizarlos. Este deseo de algunos de los "hiperiones" preocupó mucho a Gaos. Muy alarmado piensa que, por varias razones, de realizar sus "proclividades" políticas -como las llama- éstas se revertirían en su contra, amenazando con corromperlos, y con gran espíritu religioso y no poca pesadumbre invoca: "¿Qué podrías hacer tú, Dios mío... para hacerles más seductora la vida puramente intelectual que la acción impuramente política, la gloria puramente intelectual que el poder, que la riqueza, que el brillo social?".\*

Sus inquietudes por incursionar en la política las realizarían en detrimento de su obra porque, además, "La acción política no permitiría a los hiperiones dedicar el tiempo necesario a la obra intelectual que vienen desempeñando."\*\*

Y sea porque el tiempo que los "hiperiones" tendrían que invertir en la realización de acciones políticas vinculadas con su quehacer inquisitivo paralizaría su obra intelectual; porque su participación en la política tal vez corrompería los fines transformadores que perseguían transmutándolos en avidez de riquezas, poder o brillo social o porque "...las -cualidades 'psicológicas' del filósofo como intelectual y del político como hombre de acción hacen no sólo diferentes, sino inclusive incompatibles, la labor filosófica y la acción estrictamente política."\*\*\*, su participación en la política como causa de la separación ha sido reconocida por los propios ex-integrantes del Grupo. En su artículo citado, Guerra reconoce que "La escisión del grupo se debió a que algunos de sus miembros... pretenden participar en la vida política directamente."\*\*\*\* En este sentido puede decirse que los temores de Gaos

\* Gaos, José, Confesiones profesionales, p. 85.

\*\* Reyes Ruiz, Emilio, Saber filosófico y Poder Político en México, Gaos y el Grupo Hiperión, pp. 2-3.

\*\*\* Ibid., p. 16.

\*\*\*\* Guerra, Ricardo, Idem.

(decía: "...todos tienen unas proclividades políticas que me hacen temer, no por ellos, sí por la obra intelectual que serían tan capaces, tan excepcionalmente capaces, de llevar a cabo...") estaban completamente fundados y que, desde esta perspectiva, ya vislumbraba con temor la escisión del Grupo.

Sin embargo, sin menoscabo de las diversas explicaciones hasta aquí enunciadas como causas de la separación del Hiperión, por su parte Oswaldo Díaz Ruanova, quien al parecer siguió muy de cerca el desenvolvimiento y la trayectoria del Grupo, afirma, reveladoramente, que "La verdad es que el 'vedettismo', las discolerías, las vanidades, las rencillas, separaron a los hiperiones".\*\* Al parecer, en particular llegó a existir, en cierto momento, un gran distanciamiento, e incluso animadversión, entre Uranga y Gaos, que arrastró a la generalidad del Grupo, afectando su cohesión y contribuyendo a la desintegración.

Nosotros nos inclinamos a pensar que la separación del Grupo fue un fenómeno natural que siguió a la maduración intelectual de sus integrantes: en cierto momento unos talentosos jóvenes intelectuales, cultivadores de la filosofía, la mayoría, deciden agruparse en torno a preocupaciones y objetivos comunes y conforme maduran intelectualmente, cada cual decide seguir sus propias preocupaciones e intereses particulares.

Ahora bien, ciertamente nos parece también que es muy probable que algunos otros factores (como los aquí mencionados) hayan influido en la separación del Grupo, pero definitivamente nosotros pensamos que la escisión se debió a que los jóvenes que en cierto momento deciden agruparse para conformar el Grupo, en otro deciden seguir sus propias inclinaciones y se separan.

\* Gaos, José, Idem.

\*\* Díaz Ruanova, Oswaldo, op. cit., p. 217.

SEGUNDA PARTE

II. VISION CRITICA DE LAS INFLUENCIAS FILOSOFICAS  
EN LAS PRINCIPALES OBRAS DE LOS "HIPERIONES".

### A. Jorge Portilla.

En la carátula de la edición de la Fenomenología del relajo de Portilla que prepararon conjuntamente en 1984 el Fondo de Cultura Económica y el Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud (CREA), y que recoge los principales escritos de este "hiperión" (varios de ellos inéditos antes de esta publicación), se lee la siguiente presentación, que a la letra dice: "Para rendir sus mejores frutos, la filosofía ha de surgir de la experiencia viva y constituirse como un discurso coherente y lúcido. En esta convicción fundaron sus esfuerzos intelectuales los integrantes del grupo Hiperión, que apareció en la escena cultural de nuestro país alrededor del año de 1947; entre ellos destacaba, por su clara inteligencia y sus dones como expositor, el pensador Jorge Portilla (1919-1963). Las reflexiones en torno a las peculiaridades de la realidad mexicana, llevadas a cabo por Jorge Portilla, alcanzaron una suerte de culminación en el texto ensayístico que le da título a esta reunión de sus mejores páginas: el estudio 'Fenomenología del relajo', que pone de manifiesto el talento filosófico, la penetración y la innegable originalidad de Jorge Portilla."\* Y efectivamente, este singular ensayo, como esperamos que quede suficientemente mostrado en el desarrollo de este apartado sobre Portilla, es una muestra fehaciente de la clara inteligencia y de los dones como expositor que poseía este "hiperión". Esta obra tiene el gran mérito de estar escrita en un lenguaje transparente. La exuberante riqueza conceptual y el rigor filosófico de la filosofía de Husserl son manejados (y aplicados) con admirable maestría por Portilla en su investigación sobre el "relajo". Portilla tuvo el acierto intelectual de escribir su ensayo, rigurosamente filosófico, intentando despojar a la filosofía "...en lo posible de la cáscara 'técnica' que a veces la encubre."\*\*, evitando así, en lo posible, que la lectura de esta obra estuviera reservada únicamente. El comentario aparece en la carátula de este texto, en la edición que hemos utilizado.

\*\* Portilla, Jorge, Fenomenología del relajo, p. 15.

camente a los "entendidos" en la difícil filosofía de Husserl.\*

Esta obra de Portilla está dividida en dos partes fundamentales. En la primera hace precisamente un análisis fenomenológico, descriptivo, del relajó. En la segunda, "...sin perder nunca de vista los datos que arroja la descripción..."\*\*, hace una interpretación personal, propiamente suya, del fenómeno.

Por lo que a nosotros respecta, en este apartado vamos primeramente a exponer, sumariísima y esquemáticamente, algunas de las tesis centrales de la fenomenología de Husserl para mostrar más adelante, en este mismo apartado, el estrecho vínculo existente entre la obra de Portilla y el pensamiento del filósofo alemán (1859-1938). Seguidamente, expondremos esquemáticamente el contenido de la primera y la segunda parte de la obra de este "hiperión" y, finalmente, expondremos algunas reflexiones personales, nuestras, sobre este pensador mexicano, su obra y la importancia de ésta como obra producida dentro del Hiperión.

\*  
El mérito de Portilla al realizar (impecablemente) su ensayo basado en la fenomenología de Husserl en su época, en la década de los años 40-50, cobra aún más relevancia, nos parece, a la luz del siguiente comentario que sobre las dificultades que despierta la comprensión de la fenomenología husserliana hace actualmente Antonio Zirión, profesor de la Facultad de Filosofía y Letras e Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la - UNAM, especialista en el pensamiento de Husserl: "Poco tiempo después de titularme como Licenciado en Filosofía (UNAM) en septiembre de 1979, emprendí el estudio intensivo de la filosofía de Edmund Husserl con el propósito de llegar a impartir un curso sobre la misma en el nivel de licenciatura y cubrir así la laguna que entonces existía en la Facultad referente al ámbito de la fenomenología en general y al de la de Husserl en particular. Desde el primer semestre de 1981 hasta la fecha impartí dicho curso bajo el rubro de Filosofía Alemana. Ahora bien, a lo largo de mi propio estudio, pero también después, al ser testigo en ese curso de la marcha de los alumnos, he podido percatarme de las mil y una penalidades por las que tiene que atravesar un estudiante de habla hispana para poder llegar apenas a una comprensión panorámica y aún 'introdutoria' del pensamiento de Husserl (cfr. Zirión, Antonio, Breve Diccionario analítico de conceptos husserlianos, Tesis de Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, mayo de 1990, p. 3)."

\*\* Ibid., p. 51.

En general, podemos decir que la fenomenología de Husserl tiene por objeto de estudio el campo de la conciencia, del "yo", los "modos subjetivos", "...las multiplicidades de conciencia, en cuyo mutamiento sintético el mundo se configura subjetivamente como el mundo válido y eventualmente intelectual."\*

En la fenomenología, mediante la reflexión fenomenológica, dice Husserl, "Mantenemos la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia y estudiamos lo que encontramos de immanente en ella."\*\* La fenomenología estudia la "vida de la conciencia", la actividad de lo que Husserl llama "conciencia intencional (conciencia-de)", en tanto que para él la conciencia se caracteriza por ser "conciencia-de", por estar "dirigida" a un objeto intencional. El que estudia la conciencia, el fenomenólogo, en su investigación debe estudiar "...los procesos singulares de una corriente de conciencia, las vivencias singulares que transcurren, como quiera que sea,... las diversas actitudes de la conciencia con sus diversos correlatos objetivos."\*\*\* En su investigación, el fenomenólogo debe dar a estos procesos, vivencias y actitudes de la conciencia una perfecta claridad, y "...dentro de esta claridad ha de analizarlos y aprehender sus esencias, ha de perseguir las relaciones esenciales que se ven con evidencia intelectual, ha de formular lo intuido en cada caso mediante fieles expresiones conceptuales..."\*\*\*\*

Es necesario remarcar la gran importancia que tiene en la fenomenología husserliana el hecho de que para Husserl todas las vivencias y las actitudes de la conciencia se caracterizan por ser intencionales, es decir, por estar "dirigidas-a" un objeto intencional. Dice Husserl: "La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido..."\*\*\*\*\*

Cabe señalar también el importante hecho de que para Husserl, así mismo, la conciencia intencional es "...fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contrava

\* Husserl, Edmund, El artículo de la Encyclopaedia Britannica, p. 19.

\*\* Husserl, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, p. 76.

\*\*\* Ibid., pp. 136 y 141

\*\*\*\*Ibid., pp. 148-149.

\*\*\*\*\* Ibid., p. 198.

lor, de toda hazaña y fechoría".\*

Por sus procesos, vivencias, actitudes, etc., la conciencia intencional ("conciencia-de", conciencia "dirigida-a") se caracteriza, igualmente, por ser donadora de sentido. Toda conciencia intencional, dice Husserl, tiene como esencia "...albergar una cosa como la que llamamos 'sentido'."\*\*

Este sentido o "tener en la mente" es el carácter fundamental de toda conciencia. La conciencia, dice Husserl, es la "...constituyente de todo sentido y realidad."\*\*\*

El concepto de vivencia intencional, de acto, dice igualmente el filósofo alemán, lleva implícito el de "posicionalidad". La conciencia, es "conciencia posicional".

La tarea de la fenomenología, afirma Husserl, "...es la de aclarar el sentido de este mundo."\*\*\*\*, sentido que le confiere la conciencia mediante sus actividad. Así pues, el sentido del mundo sólo puede ser indagado mediante la indagación de la estructura de la conciencia, sus vivencias, sus procesos, sus actitudes. Esta indagación puede realizarse mediante una reflexión fenomenológica en la que "...resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias con todo cuanto de variado sobreviene en ella (componentes de las vivencias, correlatos intencionales)."\*\*\*\*\* La reflexión fenomenológica, dice Husserl, es "...el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general..."\*\*\*\*\* La reflexión fenomenológica puede lograrse dirigiendo una mirada de percepción intuyente sobre la forma de ser de las vivencias de la conciencia. Mediante la reflexión, el yo dirige su mirada reflexiva a la vida de la conciencia, "...a sus percepciones y representaciones sensibles, o a sus juicios, valoraciones, voliciones, para contemplarla y poner de manifiesto y describir sus contenidos."\*\*\*\*\* La reflexión fenomenológica muestra la corriente de las vivencias de la conciencia intencional. Como exigencia,

\*Ibid., p. 207. \*\* Ibid., p. 213. \*\*\* Husserl, Edmund, Meditaciones Cartesianas, p. 141.

\*\*\*\* Husserl, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, p. 386.

\*\*\*\*\* Ibid., p. 176. \*\*\*\*\* Idem. \*\*\*\*\* Husserl, Edmund, Meditaciones Cartesianas, p. 78.

debe realizarse exenta de todo tipo de prejuicios o de teorías preconcebidas que puedan "contaminar" los fenómenos descritos, debe basarse en la pura evidencia intelectual. Procediendo así, "...el fenomenólogo penetra con la mirada de su reflexión en la anónima vida cogitativa, descubriendo los procesos sintéticos determinados de los variados modos de la conciencia, y los modos todavía más remotos de la conducta del yo..." \* Al dirigir la mirada de su reflexión a la "anónima vida cogitativa", el fenomenólogo logra llevar a cabo "...la 'exhibición', la 'iluminación' y eventualmente la 'aclaración' de lo presunto por la conciencia..."\*\*

Estas son, pues, sintéticamente expuestas, las tesis principales de la fenomenología husserliana, y que en mayor medida están constantemente presentes en la Fenomenología del relajo, de Jorge Portilla, como se verá.

Pasemos ahora al texto de este "hiperión".

En primera instancia, Portilla señala en su texto -"...que escribió como miembro del Hiperión"<sup>\*\*\*</sup> - que el "relajo" es una conducta que tiene como sentido, no explícito, pero preciso, suspender la seriedad. Es decir, dice, "...suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad." \*\*\*\* La seriedad, dice Portilla, es una respuesta espontánea de la conciencia de adhesión a un valor, es "...el compromiso íntimo y profundo que pacto conmigo mismo para sostener un valor en la existencia."<sup>\*\*\*\*\*</sup> , es una respuesta íntima, un "sí" de aceptación y compromiso con el valor. El relajo, al suspender la seriedad, "...cancela la respuesta normal al valor, desligándose del compromiso de su realización."<sup>\*\*\*\*\*</sup>

El comportamiento cuyo sentido es designado por el término "relajo" consta de tres momentos, discernibles por abstracción: "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 a sí mismo en una desolidarización del valor que le es propuesto; y, finalmente, una acción propiamente dicha que consiste en

\* Ibid., p. 96. \*\* Ibid., p. 95. \*\*\* Krauze, Rosa, "Sobre la Fenomenología del relajo", p. 10.

\*\*\*\*Portilla, Jorge, Fenomenología del relajo, p. 18. \*\*\*\*\* Ibid., p. 19. \*\*\*\*\* Idem.

manifestaciones exteriores del gesto o la palabra, que constituyen una invitación a otros para que participen conmigo en esa desolidarización." \* Sin embargo, dice, es necesario subrayar el carácter unitario del fenómeno. De las exigencias de la descripción, que debe marchar paso a paso, señala, no debe inferirse que primero haya un desplazamiento de la atención, después el sujeto deliberadamente decida abstenerse del compromiso ante el valor y, finalmente, como momento cronológicamente último, pase a exteriorizar su decisión, si no que "La exteriorización mímica o verbal es al propio tiempo desplazamiento de la atención y es también la decisión íntima de no participar en la conducta que dará apoyo al valor..." \*\*

Antes de continuar, cabe decir que hasta este momento de su exposición Portilla no ha aclarado aun cuál es su concepción del término "valor". La reflexión fenomenológica en torno a este concepto central de su Fenomenología del relajó la hará más adelante, avanzada ya su exposición inicial. Por lo que a nosotros respecta permítasenos, por lo pronto, continuar, igualmente, con la exposición de las ideas de Portilla. Líneas adelante expondremos cuál es expresamente su concepción del término "valor".

El "relajo", continúa diciendo pues Portilla, siempre reviste el carácter de "digresión"; "...siempre es un cierto '<sup>\*\*\*</sup>desvío de algo'." Por otra parte, dice, no es un acto originario y directo, sino derivado y reflejo. Requiere una ocasión específica a saber: la aparición de un valor que se ofrece a la libertad del sujeto y a partir de la cual pueda iniciarse un disentimiento. Los actos tendientes a provocar el relajamiento de una situación seria, implican necesariamente una toma de posición y un desplazamiento de la atención. Pero el desplazamiento de la atención y la autopo<sup>u</sup>sición que lleva a cabo el sujeto, dice, no son actos reflexivos ni deliberados, sino simplemente unidades de sentido que surgen paralelamente a los actos co-

\* Idem.

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., p. 20.

respondientes de comportamiento y que se hacen visibles "...en el horizonte intencional de los mismos."\*

La nota de "acción", esencial al "relajo", sigue diciendo Portilla, remite a su vez a otro elemento esencial, a saber: al hecho de que "...sólo puede presentarse en un horizonte de comunidad."\*\* Los actos que contribuyen a constituirlo son actos que suponen una intención comunicativa inmediata. Así como el "relajo" es una actitud de disidencia ante el valor, es también, paralelamente, "...actitud indirectamente alusiva a 'otros'."\*\*\* En el "relajo" la referencia a los "otros" aparece de una manera inmediata, tan directa, casi, dice, "...como en la conversación o en el saludo."\*\*\*\* El "relajo" es invocación a otros presentes. Contemporánea de la intencionalidad negativa hacia el valor, surge una intencionalidad "lateral" hacia el prójimo, tan necesaria como aquella para constituir la esencia del fenómeno. El "relajo" en soledad es impensable; siguiendo el hilo conductor de la expresión "echar relajo", dice Portilla, puede decirse que en soledad no hay "donde" echarlo. El espacio existencial donde el "relajo" "se echa" "...está acotado por la comunidad de los presentes."\*\*\*\*\* Hay en él claramente una constitución doblemente intencional: "...está constituido tanto por mi desolidari

\* Portilla, Jorge, Fenomenología del relajo, p. 22

\*\* Idem.

\*\*\* Idem.

\*\*\*\* Ibid., p. 23

\*\*\*\*\* Idem.

zación como por mi intención de comprometer a los demás en ella creando un ámbito común de desapego frente al valor."\*

A las notas anteriores, dice Portilla, es menester añadir la de reiteración "...que se deriva del sentido mismo de la conducta, y que se refiere directamente al carácter activo del fenómeno."\*\* El "relajo" es acción reiterada. Un sólo chiste que interrumpe, por ejemplo, el discurso de un orador no basta para convertir la interrupción en "relajo", suspender la seriedad y frustrar la aparición del valor. "Es necesario que la interrupción suspensiva de la seriedad se reitere indefinidamente... Es menester que la palabra o el gesto interruptor se repitan continuamente hasta que se apodere del grupo el vértigo de la complicidad en la negación..."\*\*\*

Hasta este punto, Portilla reiteradamente ha hecho elucidaciones en las que vincula al "relajo" con el valor. Incluso, en su exposición ha dicho, desde el principio, que el "relajo" tiene como sentido suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad. Pero no ha expuesto aún cuál es la concepción de "valor" que está manejando en su teoría. Rastreando su exposición vamos nosotros a tratar de exponer - ahora, siguiendo siempre su pensamiento, cuál es la concepción que Portilla tiene de este término, que reiteradamente utiliza en su Fenomenología del Relajo, para lo cual nos vamos a permitir hacer algunas aclaraciones.

Portilla señala que como principio general de su investigación debe quedar establecido que todas las descripciones contenidas en ella están referidas a la actitud espontánea de la conciencia activa,

\*  
Idem.

\*\*  
Ibid., p., 24.

\*\*\*  
Idem.

al mundo de lo vivido en general, sin que entre en ellas ninguna referencia a una teoría de los valores como tal. Dice Portilla: "No nos interesa - aquí cuál pueda ser el estatuto ontológico del valor. Que los valores sean entidades ideales semejantes a los números o a los conceptos, o bien sólo una forma específica de la vida de la conciencia, nos tiene sin cuidado."\* Lo que a Portilla específicamente le interesa es averiguar la manera como el valor se dá en la conciencia espontánea, independientemente de su cualidad ontológica o metafísica y de las relaciones a priori que puedan establecerse entre los valores mismos como su jerarquía, subordinación, relación de polaridad o de fundamentación entre unos y otros. En este sentido, dice, "...nos interesa poco saber si los valores son unas entidades que flotan más allá del ser o si están dotadas de un ser sui generis que sería precisamente el 'valer'."\*\* Tampoco necesitamos plantearnos el problema de si los valores son algo así como entidades de un tras mundo a la manera de las ideas de Platón, agrega. Semejantes problemas - sólo pueden surgir ante la reflexión filosófica orientada hacia tales entidades ya concebidas como cosas en sí o como unidades de sentido integradoras en una región específica de la realidad. Antes de semejante reflexión, sostiene, es evidente que los valores son algo asumido o propuesto en la actitud natural del hombre vuelto hacia el mundo y entregado simplemente a la tarea de vivir.

Lo que Portilla quiere hacer en esta sección de su ensayo es "...poner en claro la manera en que el valor se da en la vida diaria, antes de cualquier especulación sobre su esencia, su jerarquía o su polaridad."\*\*\*

\* Ibid., p. 31

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., pp. 31-32.

Así pues, Portilla sostiene, en principio, que "...toda la vida humana se encuentra transida de valor."<sup>\*</sup> A donde quiera que volvamos la mirada, dice, el valor da sentido y profundidad a la realidad. El valor destaca y organiza las cosas del mundo. Sostiene este "hiperión" que "Es un valor la frescura del agua que bebo en un día caluroso, es un valor la gracia de esta mujer que se cruza en la calle, es un valor la suavidad y el buen trazo del sillón en que me siento a descansar, es un valor la inteligencia de este amigo o el buen humor de aquél."<sup>\*\*\*</sup> Así mismo, dice, en las más modestas realidades que me rodean el valor aparece también como un pequeño vacío, como una exigencia, como algo que le falta a las cosas mismas, solicitado por ellas: "Un librero que debe ordenarse, un traje que debe plancharse o cualquier otra pequeña tarea que deba llevarse a cabo..."<sup>\*\*\*\*</sup>

Pero el valor puede aparecer también como necesidad de llenar un hueco en el centro mismo de mi existencia. Aparece entonces "...como norma de mi autoconstitución, como la indicación perpetuamente huidiza y evanescente de lo que debe ser mi ser."<sup>\*\*\*\*</sup> No hay un solo acto en la vida del hombre que no esté amagado por la exigencia del valor, dice Portilla. Todos corremos vertiginosamente tras de nosotros mismos, dirigidos siempre por estas indicaciones que prefiguran y aluden a la plenitud de nuestro propio ser. El valor nos atrae como un torbellino en cuyo centro nuestro propio yo aparece iluminado por su aura. Todos nuestros actos se ordenan hacia la realización de algún valor. Pongamos, por ejemplo, la puntualidad: "Vestime apresuradamente

<sup>\*</sup> Ibid., p. 32.

<sup>\*\*</sup> Idem.

<sup>\*\*\*</sup> Idem.

<sup>\*\*\*\*</sup> Idem.

por la mañana, beber sin calma una taza de café, caminar a grandes trancos por la calle y tal vez correr desolado detrás de un autobús que apenas se detiene para permitirme abordarle, no son sino los signos exteriores de mi decidido apuntar hacia la constitución de mi propio 'ser puntual'.<sup>\*</sup>

Ahora bien, mi puntualidad, dice, no es sino la unidad ideal de todos mis actos orientados hacia ella; yo elijo ser puntual como una de mis posibilidades de autoconstitución, y en cualquier momento puedo abandonarla. Mi puntualidad "...depende, es una creación, de mi libertad, al trazar ésta el perfil de mi persona en el mundo; es una posibilidad de mi trascendencia (y mi trascendencia hacia el mundo es justamente mi libertad)."<sup>\*\*</sup> Así, el valor pende siempre de la libertad, surge justamente a partir de ella.

En este punto de la exposición de Portilla aparece otro de los conceptos centrales que juega un papel fundamental en su concepción del "relajo": la libertad. Con este concepto Portilla procede de modo muy parecido al del valor. Primeramente lo utiliza en sus elucidaciones sobre el tema propio de su obra, y posteriormente le dedica algunas reflexiones en donde deja establecido qué entiende por tal concepto. Así, pues, vamos por nuestra parte a seguir exponiendo las reflexiones de Portilla sobre el valor y posteriormente expondremos su concepción de la libertad.

Hechas las reflexiones anteriores sobre el valor en relación a la libertad Portilla señala que "Es preciso hallar una forma de darse el valor que haga posible el relajo."<sup>\*\*\*</sup>, y la encuentra en la forma de darse el valor cuando éste está ligado a un depositario. Ante ninguna de las formas anteriores

<sup>\*</sup>  
Ibid., p. 33

<sup>\*\*</sup>  
Idem.

<sup>\*\*\*</sup>  
Ibid., p. 34

mencionadas de darse el valor, dice Portilla, es posible el "relajo". Su respuesta negativa no es posible ante ninguno de estos estilos de aparición: "En el valor asumido en la interioridad de un proyecto personal, tal respuesta es imposible porque no hay lugar a 'respuesta' alguna. El sujeto se halla embarcado de lleno en la empresa de realizar el valor... Tampoco puede aparecer la respuesta negativa del relajo ante el 'valor-cualidad', entre otras razones, dice, porque esta forma de aparición no constituye apelación alguna a la libertad."\* La frescura del agua o la inteligencia de un hombre pueden pasar inadvertidas, pueden incluso ser negadas, pero esta negación o esta inadvertencia no pueden asumir la forma del "relajo" porque tales valores no necesitan de ninguna libertad como soporte: "La frescura del agua o el sabor delicado de un fruto no tienen más soporte que el agua o el fruto. Son elementos constitutivos de las cosas mismas."\*\*

En el primer caso, el valor, que permea plenamente a la libertad, se da como una dinamicidad y un poder supremos, se identifica con el surgimiento mismo de la libertad. En el segundo aparece como un bien inerte, independientemente de mi libertad. En ninguno de los dos puede ser objeto de una negación prereflexiva y activa a la manera del "relajo", dice - Portilla. Esta negación no es posible, en el primer caso, porque me hallo de lleno comprometido en la empresa de su realización. En el segundo, puedo negarlo, pero esta negación no lo alcanza porque su realización no depende de mi acogimiento. Para que el "relajo" pueda tener lugar, es menester que el valor se dé en una forma que participe de ambos modos de aparición: "Es menester, por una parte, que aparezca como objeto en medio del mundo, pero al mismo tiempo como algo requerido de mi asentimiento y de mi acción para lograr su pleni -

\* Ibid., p. 35

\*\* Ibid., p. 36

tud.\*\* Tal es el caso en que el valor aparece a cargo de un depositario y al mismo tiempo dentro de un contexto comunitario, "...de tal manera que el concurso de la comunidad sea indispensable para su actualización.\*\*"

Algunos ejemplos de esta posibilidad, dice nuestro autor, son los espectáculos, las cátedras, las ceremonias y las fiestas: "En la cátedra en contramos la misma estructura sirviendo de apoyo al valor verdad. Lo mismo pasa en la ceremonia religiosa con ciertos valores espirituales; con los valores civiles, en la ceremonia académica o en la ceremonia propiamente civil o política."\*\*\* En todos estos casos la situación es la de un concurso de libertades entregadas a la tarea de apoyar el esfuerzo de alguien para dar actualidad a un valor. "En todas - ellas se trata de conductas orientadas a apoyar la realización de un valor cuyo depositario puede ser una persona..."\*\*\*\* En estas posibilidades, en estas situaciones, existe una especie de invocación a mi reconocimiento, una invocación a observar la conducta adecuada a las circunstancias.

Ahora bien, afirma Portilla, "...yo puedo rehusarme a la conducta que se espera de mí y provocar un relajo... imposibilitando que tales valores y situaciones cobren - cuerpo plenamente... imposibilitando la aparición del valor y desarticulando la situación que habría de permitirla."\*\*\*\*\*

Como síntesis y conclusión de lo expuesto hasta este momento, Porti

\*  
Idem.

\*\*  
Idem.

\*\*\*  
Ibid., p. 37

\*\*\*\*  
Idem.

\*\*\*\*\*  
Ibid., p. 38

lla señala que "...podemos decir que sólo es posible el relajo cuando el valor aparece encarnado en un depositario o un agente, que puede ser una persona, una institución o una situación, y al mismo tiempo solicita mi apoyo para adquirir plena realidad."\*

Como ya se indicó, al igual que con el concepto "valor", Portilla utiliza reiteradamente en su exposición sobre el sentido del "relajo" el concepto de "libertad", pero todavía no aclara cómo haya que entender dicho concepto dentro de su teoría. Pero una vez que deja establecida la descripción esencial, fenomenológica, del "relajo" y las condiciones que hacen posible el surgimiento de éste, pasa a hacer una interpretación del fenómeno, en la que explica su concepción de la libertad. Hasta ahora su descripción se ha mantenido en el terreno de la pura descripción esencial, pero tratando de mostrar "a la luz", dice, mediante la reflexión fenomenológica, a la vez, "...significaciones que le son inherentes."\*\* Ahora va a abandonar la actitud meramente descriptiva e iniciar una interpretación, pero sin perder de vista nunca los datos arrojados por la descripción. Cabe señalar que esta interpretación la llevará a cabo para esclarecer la significación del "relajo" en relación a "...su lugar o su función en el conjunto de hechos, normas, usos, hábitos y exigencias sociales que forman el ambiente espiritual de nuestro país."\*\*\* Portilla procederá a elucidar fenomenológicamente el concepto de libertad porque, dice, "...nos permitirá comprender de raíz este complejo haz de conductas, regulado al parecer por la idea de no regulación, de desorden."\*\*\*\*

\* Ibid., p. 39

\*\* Ibid., p. 50

\*\*\* Idem.

\*\*\*\* Ibid., p. 51

Del mismo modo como procedió con el valor, al señalar que lo que le interesa es poner en claro la manera en que el valor se da en la vida diaria, antes de cualquier especulación sobre su esencia, su jeraquía o su polaridad, Portilla señala en torno a la libertad que "Es necesario explicar, así sea sumariísimamente, algunas de las maneras como se ofrece la libertad inmediatamente a nuestra experiencia, evitando en la medida de lo posible, dejarnos afectar por teorías filosóficas, así fueren las más claras o profundas, que han surgido en torno a ella."\* En general, dice este "hiperión", la libertad se manifiesta y se vive de muchas maneras. La experiencia más universal de la libertad, dice, es la que tenemos los hombres al vivirnos como origen de ciertos actos ante los cuales estamos situados en la posición de autores. Pero también, añade, puede aparecer en otra forma, a la que le es inherente la idea de obstáculo. El obstáculo puede ser una situación objetiva que confine al hombre en la no-libertad, como los muros de una cárcel que lo aprisiona. Pero no es necesario que el obstáculo sea exterior a la persona. También una insuficiencia física, una pasión, un resentimiento, un prejuicio, pueden ser formas de obstáculo que pueden vedar el acceso "...a todo un sector de la realidad o de los valores."\*\* Ahora bien, la superación o trascendencia de estas situaciones también "...es evidentemente una liberación."\*\*\*

En síntesis, dice Portilla, la libertad puede actualizarse de dos maneras claramente discernibles: "...puede consistir en una liberación exterior que implique la remoción, destrucción o superación de un obstáculo realmente presente en

\* Ibid., p. 52

\*\* Ibid., p. 61

\*\*\* Ibid., p. 62

en el mundo,... Pero puede consistir también en un puro movimiento de la interioridad.

Puede consistir simplemente en un cambio de actitud.\*\*

Los cambios de actitud, las variaciones libres de mi subjetividad, que pueden caracterizarse como liberaciones abren diversas posibilidades de mi conducta. A este género de acontecimientos interiores, de variaciones de la actitud, pertenecen la ironía, el humor y la seriedad; actitudes íntimamente ligadas con la libertad.

Lo irónico, dice Portilla, es "...una cierta discordancia, una contradicción.\*\*\* Es una ironía que un hombre sepa qué es la justicia y no sea justo. Es una ironía que un hombre crea ser sabio y no obre sabiamente, que pretenda poseer un conocimiento "superior" y tenga un comportamiento inferior. Pero, dice, la ironía no es la contradicción tomada pura y simplemente como tal, sino el contraste entre la pretensión de poseer un valor cualquiera (sabiduría, justicia, eficacia, etc.) y la realidad de lo verdaderamente logrado. Así mismo, aclara, un contraste no es una cosa real que pueda encontrarse al lado de otras, sino que es una relación, y las relaciones, afirma Portilla, por objetivas y concretas que puedan ser, no son atributos reales de las cosas "...sino referencias puestas entre ellas por la conciencia.\*\*\*, por la "conciencia irónica". La ironía es la actitud de la conciencia que advierte la distancia entre la posible plenitud de un valor y sus supuestas realizaciones por alguien que pretende llevarlas a cabo; la conciencia irónica pone en evidencia al pretensioso. Es también

\*  
Idem.

\*\*  
Ibid., p. 64

\*\*\*  
Ibid., p. 65

una manera de ver las cosas que atiende a la contradicción; a la contradicción que hay, por ejemplo, entre lo que un hombre cree ser y lo que en verdad es, entre lo que dice y lo que hace, etc.

La conciencia irónica, dice Portilla, ve las contradicciones y las vanidades de la existencia, y al nombrarlas las destruye. Pero las destruye subrayándolas, dice, insistiendo en ellas mediante el artificio de nombrarlas al revés. Las destruye condensando su esencia contradictoria hasta que hace explosión y nos deja el paso franco. La ironía llama a la vanidad "saber" para que la vanidad sea tan vanidad que se desvanezca en su total vanidad. "Cuando Sócrates le dice a Eutifrón: 'Tú, admirable Eutifrón, eres el único de nosotros que sabe qué es lo santo.', todos vernos que Eutifrón no sabe nada de lo santo."\* Por la ironía, Sócrates muestra que el tal Eutifrón no sabe ni una palabra de la santidad.

Pero no basta descubrir contradicciones o aniquilar vanidades para que haya ironía. Es esencial también una voluntad de verdad. Sócrates no se limita a fastidiar a Eutifrón o a mostrar su superioridad frente a él, quiere saber qué es lo santo, y quiere saberlo porque lo ignora y porque sabe que lo ignora. Eutifrón, en cambio, que es un técnico de la santidad, simplemente no sabe qué es la santidad. En Sócrates la ironía no es sólo destrucción de una vanidad mediante el rodeo genial de llamarla saber o virtud, sino también voluntad de verdad.

Esta voluntad de verdad y esta rectitud, inherentes a la ironía socrática, dice Portilla, "...son esenciales a la ironía, sin más."\*\*

\* Ibid., p. 66

\*\* Ibid., p. 68

La ironía de Sócrates se manifiesta como una manera de librarse de un obstáculo que se opone a nuestro saber: la autoridad de Eutifrón: - "...Sócrates nos libera, nos deja el paso franco hacia la verdad, por el acto en que se libera él mismo, mediante la ironía, de la ilegítima autoridad de Eutifrón, la que a su vez aparece ilegítima sólo después de la ironía de Sócrates."\*

La ironía es un acto de liberación, es ponerse a distancia de una mera apariencia para orientar adecuadamente la persecución de la verdad, mediante ella se trasciende un obstáculo hacia la verdad, hacia el valor "verdad".

Ahora bien, en la medida en que la seriedad no es otra cosa que una vocación y entrega incondicionada a un valor, dice Portilla, la ironía "...se funda en una suprema seriedad."\*\* La acción liberadora de la ironía se realiza sobre el trasfondo de la seriedad y la responsabilidad. La ironía y la seriedad "...aparecen como actitudes correlativas en el interior de la libertad y de la responsabilidad."\*\*\*

Después de lo expuesto, puede perfilarse ya, por contraste, la significación de la ironía en relación al "relajo": Este es una suspensión, pura y simple, de la seriedad, lo cual es equivalente a la irresponsabilidad; la ironía "...es una liberación que funda una libertad para el valor."\*\*\*\* En cambio, "El relajo es una negación que funda una pseudo-libertad puramente negativa

\* Ibid., p. 69

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., p. 71

\*\*\*\* Idem.

y, por lo tanto, infecunda."\*

Pasemos ahora al humor. Portilla señala de entrada que "El humor puede definirse, por comparación con la ironía, como una trascendencia hacia la libertad."\*\*

Al hablar de las experiencias de liberación, dice Portilla, habíamos mostrado como tales experiencias son posibles gracias a la trascendencia de la existencia humana. Esta, a su vez, dice, se nos muestra como libertad fundante, como libertad que hace posible una liberación. Así, la ironía resulta una liberación hacia el valor, el humor, en cambio, una liberación hacia la libertad. El humor tiene una intención explícitamente - dirigida a la libertad. La polaridad dentro de la cual se lleva a cabo la ironía es la de "facticidad-valor", la polaridad del humor, "...la de 'adversidad-libertad'."\*\*\* El acto humorístico, dice Portilla, consiste en reducir la importancia de la adversidad, "Opera sobre el índice de adversidad de la realidad, mostrando que su magnitud carece de significación definitiva."\*\*\*\* Así, dice Portilla poniendo un ejemplo, "...cuando un hombre infortunado dice, por ejemplo: 'Para mí todo ha terminado, todo se ha perdido', el humorista podría contestar: Sí, qué pobres criaturas somos los hombres en medio de esta desdicha multiforme de la vida, todos estamos condenados al sufrimiento; si sólo llegara yo a ver el día que mi casero hiciera cambiar el llamador de la puerta, me tendría por dichoso."\*\*\*\*\*

\*  
Idem.

\*\*  
Ibid., p. 72

\*\*\*  
Ibid., p. 76

\*\*\*\*  
Ibid., p. 77

\*\*\*\*\*  
Idem.

Los sufrimientos que provoca la adversidad son trascendidos mediante el humor. Así, dice Portilla, el humorista se impide a sí mismo caer en el sentimentalismo y en la declamación. Su actitud implica que el dolor humano o su propio sufrimiento no pueden valer como una excusa, que sigue siendo responsable de su vida y de todo lo que hace, aunque se encuentre en una situación difícil, a pesar de que la vida arrastre un volumen formidable de dificultades y de adversidad. El humorista, "...indica con su actitud que no podemos cancelar nuestra responsabilidad, es decir, nuestra libertad..."\*

Como síntesis de su exposición Portilla propone que tanto en la ironía como el humor la libertad aparece como una constante de la responsabilidad, aparece "...como el aura de la seriedad y de un compromiso..."\*\*

Ahora Portilla, en base a las diferentes indagaciones fenomenológicas que ha efectuado sobre el valor y la libertad, ofrece su propia interpretación del "relajo", la cual exponemos en las líneas siguientes.

El "relajo", dice Portilla, es una actitud de disidencia, "Es un no segregado por una conciencia que se niega a apoyar la existencia de la realización de un valor."\*\*\* A primera vista se ofrece como una actitud cuyo sentido es la libertad, pues responde con un no a la exigencia de un valor, y la conciencia se niega a seguir las frágiles indicaciones del valor. Pero esta noción de libertad, dice, es doblemente ilusoria, pues "...pasa por alto el hecho de que un acto de adhesión al valor es tan libre como un acto de negación del valor."\*\*\*\*

\* Ibid., p. 81

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., p. 82

\*\*\*\* Idem.

Yo soy libre cuando me niego a seguir las indicaciones del valor o del deber, pero soy igualmente libre cuando consiento en seguirlas y las si go efectivamente. El "relajo" es una actitud que identifica ilegítimamente rebeldía con libertad, sin ver que la rebeldía entraña la libertad de la misma manera que la no rebeldía. "Una y otra actitud se refieren por igual al valor, son actividades en el orden moral y, por tanto, se encuentran siempre ya en el ámbi to de la libertad."<sup>\*</sup>

La libertad como pura negación, por otra parte, afirma Portilla, no pasa de ser un espejismo y un engaño, puesto que la "libertad de" la libertad negativa, no es sino la cara negativa de una "libertad para". El "relajo" se mete por un callejón sin salida por la ilusión de la libertad negativa y alcanza sólo la infecundidad. Persigue un espejismo de valor, persigue "...la libertad como simple no, es decir, persigue el valor que puede haber en actualizar el valor. Es una acción ordenada al desorden, a emmarañar y confundir las vías de la acción."<sup>\*\*</sup> Es una acción encaminada a obstruir la acción con sentido.

La ironía cancela los obstáculos que bloquean los caminos hacia el va lor auténtico. El "relajo" embrolla las vías, los valores y las situaciones, nos encierra en una inmanencia de facticidad ruidosa que oscurece la autenticidad del valor e incluso hace dudosa su existencia. Con ello cie rra los canales que comunican la inmanencia de la situación con la tras cendencia del valor y promueve una atmósfera de clausura e incomunicación.

El humor hace patente la libertad como lugar inconvencional donde se asienta la responsabilidad del hombre. El "relajo" mima un movimiento de liberación que en realidad no es sino una negación de la libertad en bug

<sup>\*</sup> Ibid., p. 83

<sup>\*\*</sup> Idem.

ca de un escape hacia la irresponsabilidad.

La libertad del ironista, dice, se origina en un apasionado asumir la responsabilidad de un valor, la pseudo libertad del "relajo", en una negativa a asumir esa responsabilidad. La ironía apunta hacia un mundo ordenado en el sentido de la autenticidad y la verdad de la vida moral. El "relajo" es un intento desesperado de impedir que la vida moral llegue a manifestarse como enérgica apelación a un ennoblecimiento y a una espiritualización de la vida humana.

Los efectos que provocan el "relajo", el humor y la ironía, en relación al valor y a la libertad son contrastantes: "A la acción del ironista sucede un mundo desembarazado de los obstáculos que se oponen a la sincera búsqueda de la verdad o de algún otro valor... A la acción del humorista sucede un mundo libre de la tentación del patetismo que proclama que todo es inútil y que el hombre es un ser irremediablemente desventurado... A la acción del relajo sucede un mundo en el que todo sigue igual que antes, pero en el que ha tenido lugar un fracaso más en la empresa de hacer advenir los valores a la realidad."\*

La ironía quiere la verdad, el humor quiere la libertad, el "relajo" quiere la irresponsabilidad. El no que el "relajo" opone a la realización del valor desemboca en él mismo. El "relajo" quiere, literalmente, una libertad para nada. Libertad para no elegir nada. Promueve el desorden para no tener que hacer nada en una acción prolongada y con sentido, tiene como fin la irresponsabilidad. Es una paradójica acción inactiva que hace estéril el llamado del valor.

\*  
Ibid., p. 84

Este texto en el que Portilla intenta "...comprender hasta el límite de mis posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad... (el "relajo")"\* ocupa un destacado lugar dentro de las obras, anheladamente filosóficas, que produjeron los "hiperiones" en su afán por hacer de "lo mexicano" el tema central de sus reflexiones. Técnicamente hablando, si consideramos las exigencias y rigor que debe cubrir toda investigación que se jacte de ser precisamente una investigación filosófica, sus virtudes saltan a la vista. La fenomenología husserliana es aplicada al análisis fenomenológico del "relajo" de un modo claro y fecundo. A nosotros nos parece que ciertamente, como señala Husserl que debe proceder todo fenomenólogo, Portilla logra "...la 'exhibición', la 'iluminación' y eventualmente la 'aclaración' de lo presunto por la conciencia..."\*\* en el "relajo" y que efectivamente también en su obra da a los procesos de la conciencia una perfecta claridad, y dentro de esta claridad los analiza, persigue las relaciones esenciales que se ven con evidencia intelectual y formula lo intuitivo en cada caso mediante fieles expresiones conceptuales. Estos preceptos de la fenomenología husserliana, nos parece, son cumplidos amplia y satisfactoriamente por Portilla.

Pero hay aún más. Otro de los méritos de este "hiperión" es la manera como vincula su propia concepción del "logos" con la fenomenología husserliana y con sus fines clarificadores sobre el "relajo". Para Portilla el logos, la palabra, cumple una función educadora y liberadora: "Lo que está oculto y tácito se torna en ella presente y explícito y algo puede ser transformado por su acción iluminadora."\*\*\* La palabra, dice, me permite tomar diversas ac

\* Ibid., p. 15

\*\* Husserl, Edmund, Meditaciones Cartesianas, p. 95

\*\*\* Portilla, Jorge, op. cit., p. 16

titudes relativamente a mí mismo y me entrega a mi propia decisión: "...me permite elegir con plena conciencia, una conducta no deducible necesariamente de la situación en que me encuentro. La palabra puede arrancarme del magma de la situación y permitirme actuar en sentido contrario a las corrientes objetivas de fuerza que emanan de ella: en sentido contrario al hábito psicológico..."\* Haber hecho "visible" al "relajo", mostrar sus fines, su sentido, sus negativos efectos y consecuencias, sus implicaciones, etc., permite abrir toda una serie de posibilidades en torno a esta actitud que no se hallaba abierta de suyo sino que se abre mediante la iluminación liberadora de la palabra. El ensayo Fenomenología del relajo trae a plena conciencia un fenómeno que está vivo en nuestra comunidad (o que por lo menos estaba vivo en la época en que Portilla lo elabora), y posibilita "tomar distancia" respecto a éste y trascenderlo. Desde este punto de vista y tomando en cuenta los fines de autognósis que se planteó el Grupo como una de las formas de superar nuestra "circunstancia", nos parece que sin lugar a dudas esta obra constituye una valiosa aportación para el logro de esta autognósis y para contribuir a superar nuestra "circunstancia", según la apreció este "hiperión".

\* Ibid., p. 16

B. Emilio Uranga.

Análisis del ser del mexicano de Emilio Uranga -al que Octavio Paz consideró "Una inteligencia excepcional"-\* fue sin duda alguna en su momento, es decir durante el apogeo del Hiperión, la más deslumbrante y polémica obra elaborada por algunos de los jóvenes "hiperiones". "El libro de Uranga, dice por ejemplo Díaz Ruanova- abundó en intuiciones y atisbos deslumbrantes. Del 'ser del mexicano' habló Toynbee, en una de sus cartas a Leopoldo Zea; del libro del 'ser del mexicano' hablaron alguna vez las revistas alemanas." La "ontología del mexicano" propuesta por este "hiperión" en su obra, al principio ciertamente se presentó como una teoría muy ingeniosa, original y osada, y llamó la atención de círculos intelectuales y académicos no sólo nacionales sino incluso extranjeros; con esta teoría surgía la posibilidad real de que México tuviera su propia filosofía, oriunda de México, hecha por mexicanos y sobre los mexicanos, concretamente sobre "el" y "lo" mexicano. Sin embargo, pese a los innegables méritos que se le reconocieron\*\*, la mayoría de los autores que la han analizado coinciden en afirmar que la obra de Uranga es muy poco rigurosa y que carece de sustento en la realidad nacional, que está muy alejada de la realidad socio-económico-política en que está inmerso el hábitante del país (con todos los grados, distinciones, problemáticas y deslindes que tal nominación entraña), tiene muchas inconsistencias teóricas y que, en este sentido, es bastante cuestionable (incluso, algunos autores llegan a calificar a la teoría de Uranga como meros "sueños guajiros"\*\*\*).

\* En El Ogro filantrópico (cfr. la bibliografía), p. 20

\*\* Díaz Ruanova dice, por ejemplo: "Sitio de privilegio, por su hondura, merece esta investigación en la historia de nuestras ideas. (p. 187 de Los existencialistas mexicanos)"

\*\*\* Raúl Béjar Navarro en su texto El mexicano, aspectos culturales y psicosociales, dedica un apéndice en el que se refiere a la perspectiva filosófica sobre "lo mexicano" precisamente como "sueños guajiros".

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Nosotros consideramos que aquellas críticas que ponen énfasis en las fallas teóricas en que, desde su óptica, incurre Uranga, destacan los aspectos que deben ser atendidos en la construcción de una teoría filosófica y que, en lo particular, en su caso, al parecer no fueron atendidos. Por nuestra parte, lo que vamos a hacer aquí, específicamente, es destacar algunas dificultades teóricas que, nos parece, existen en su obra al pretender vindicar al mexicano ante la concepción europea que, dice Uranga, tuvimos que sufrir en los orígenes de nuestra historia "...por no asemejarnos al 'hombre' europeo."\*

Por principio de cuentas, en su obra señala que la "indagación de - nuestro ser" la efectúa con el propósito de "...(no) quedar siendo los mismos antes y después de haber ejecutado nuestra autognósis".\*\*, es decir, con un propósito transformador y "salvador" de nuestra "circunstancia".

Ese prurito de "autognósis", dice así mismo, es producto de "...ese movimiento de conciencia que se conoce como historicismo\*\*\*", el cual pone de relieve la circunstancialidad de todo pensamiento, por universal que se pretenda.

Para realizar su indagación, Uranga hace una ingeniosa distinción "ontológica" (ingeniosa, pero que también, necesario es reconocerlo, fue muy objetada) sobre las diferencias entre el "accidente" y la "sustancia" en relación al "ser" del hombre. Deudor de las teorías de Sartre, argumenta que este "ser" está configurado por el "accidente", por el "devenir", pues los extremos, el Ser y la Nada, "...en cuanto tales y en su aislamiento, son 'abstractos e irreales!'"\*\*\*\* La sustancia no puede constituir al "ser" del hombre - porque ésta "...es plenitud o llenazón de ser... no implica cambio alguno, su estabi-

\* Uranga, Emilio, op. cit., p. 23.

\*\* Ibid., p. 10.

\*\*\* Idem.

\*\*\*\* Ibid., p. 17.

lidad la pone fuera del alcance de toda transformación, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición." \* : el "accidente" es la estructura que caracteriza a este "ser".

En el caso específico de "el mexicano", sostiene este "hiperión", los "modos de ser" que tradicionalmente se han utilizado para referirse a él, como la "gratuidad", la "fragilidad", la "oscilación", la "pena", la "zozobra", etc., son precisamente los mismos que "convienen" para referirse al "ser" del hombre. Al existir en estos "modos de ser", "el mexicano" "...se aproxima a la condición de nuestra propia y auténtica constitución... lo que quiere decir, afirma, que se abre sin defensa a la condición humana en su estado más profundo (aunque debemos hacer la observación de que no aclara que quiere decir con la expresión "se abre sin defensa")\*\*. Airosamente afirma que cuando se describe a "lo mexicano" se está describiendo también a "lo humano" y que, a la inversa, cuando se describe a "lo humano" se está describiendo también "lo mexicano"; no se tiene que recorrer el registro de "lo humano" a "lo mexicano", sino que hay una configuración en pareja entre ambas nociones.

Por existir "paralelismo" entre el "ser del mexicano" y "lo humano", entonces, "...se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano."\*\*\* Antiguamente, dice, tuvimos que sufrir una desvalorización por no asemejarnos al hombre europeo, ahora, afirma vindicativamente, "Con el mismo sesgo de espíritu devolvemos esa calificación y desconocemos como 'humana' toda construcción del europeo que finca en la sustancia a la 'dignidad' humana."\*\*\*\* Ahora "lo mexicano" es la medida con que se tasa "lo humano". Incluso, cuando le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja, dice provocadoramente Uranga, lo despoja de inmediato de toda "pretensión de humanidad" y, agrega, "Mientras no tenga

\* Ibid., p. 18.

\*\* Ibid., pp. 25 y 41.

\*\*\* Ibid., p. 23.

\*\*\*\* Idem.

lidad la pone fuera del alcance de toda transformación, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición." \* : el "accidente" es la estructura que caracteriza a este "ser".

En el caso específico de "el mexicano", sostiene este "hiperión", los "modos de ser" que tradicionalmente se han utilizado para referirse a él, como la "gratuidad", la "fragilidad", la "oscilación", la "pena", la "zozobra", etc., son precisamente los mismos que "convienen" para referirse al "ser" del hombre. Al existir en estos "modos de ser", "el mexicano" "...se aproxima a la condición de nuestra propia y auténtica constitución... lo que quiere decir, afirma, que se abre sin defensa a la condición humana en su estado más profundo (aunque debemos hacer la observación de que no aclara que quiere decir con la expresión "se abre sin defensa")\*\*. Airosamente afirma que cuando se describe a "lo mexicano" se está describiendo también a "lo humano" y que, a la inversa, cuando se describe a "lo humano" se está describiendo también "lo mexicano"; no se tiene que recorrer el registro de "lo humano" a "lo mexicano", sino que hay una configuración en pareja entre ambas nociones.

Por existir "paralelismo" entre el "ser del mexicano" y "lo humano", entonces, "...se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano."\*\*\* Antiguamente, dice, tuvimos que sufrir una desvalorización por no asemejarnos al hombre europeo, ahora, afirma vindicativamente, "Con el mismo sesgo de espíritu devolvemos esa calificación y desconocemos como 'humana' toda construcción del europeo que finca en la sustancia a la 'dignidad' humana."\*\*\*\* Ahora "lo mexicano" es la medida con que se tasa "lo humano". Incluso, cuando le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja, dice provocadoramente Uranga, lo despoja de inmediato de toda "pretensión de humanidad" y, agrega, "Mientras no tenga

\* Ibid., p. 18.

\*\* Ibid., pp. 25 y 41.

\*\*\* Ibid., p. 23.

\*\*\*\* Idem.

lo pretendidamente humano una semejanza con el mexicano... no se le ve ni siquiera como humano."\*

Es común creer, equivocadamente, dice, que las características tradicionales que se le atribuyen al mexicano y que ponen al descubierto la concepción "accidental" de su "ser" (ya señaladas) son puros defectos, pero cuando se analizan atentamente revelan su enorme riqueza y las posibilidades conceptuales que se desprenden de ese "ser".

De la configuración "en pareja" "existente" entre "lo humano" y "lo mexicano" obtiene tres importantes consecuencias frente a las desvalorizaciones que se nos impusieron: "...primero, que no debemos avergonzarnos; segundo, que no debemos sentirnos limitados o negativos y, tercero, que tenemos que evitar el palo de ciego que en las tinieblas pretende destruir ese carácter y cambiamos."<sup>\*\*</sup> Esta nueva manera de ver las cosas, fruto de "haber ejecutado nuestra autognósis", implica enarbolar una concepción más humana del hombre y la cultura de México, "De ahí, el típico perfil moral de nuestra responsabilidad..., dice."<sup>\*\*\*</sup> Además, no sólo nos desembarazamos nosotros de las desvalorizaciones que antiguamente tuvimos que sufrir y reconocemos en nuestras "peculiaridades ónticas" incluso una nueva manera de concebir al humanismo, sino que "...no es ya exclusivamente el mexicano devuelto a su veracidad, sino más promisoriamente el hombre, el hombre simplemente."<sup>\*\*\*\*</sup> : en la " autognósis" del mexicano, afirma Uranga, "...se podrán reconocer todos aquellos que por mil accidentes de historia, de cultura o de sociedad, se han visto acorralados en lo catastrófico."<sup>\*\*\*\*\*</sup>

Expuestas sintéticamente, el lector seguramente no podrá menos que reconocer varias dificultades en estas ideas del Análisis del ser del mexicano (para algunos "sueños guajiros"). Es innegable que son muy ingeniosas y encomiables, pero desgraciadamente, hablando estrictamente, des-

\* Ibid., p. 42. \*\* Ibid., p. 97. \*\*\* Ibid., p. 35. \*\*\*\* Ibid., p. 37. \*\*\*\*\* Ibid., p. 99.

de un punto de vista riguroso, teóricamente tiene graves fallas. El señalamiento de estas fallas lo hacemos al exponer, en la tercera parte, las críticas más importantes al Grupo y a la "filosofía" que propugnaba. Sólo haremos aquí algunas observaciones que consideramos pertinentes.

A nosotros nos parece que más que haber estado motivado en la elaboración de su obra por un afán objetivo de "autognósis", Uranga estaba - impulsado por un hondo deseo de vindicar al mexicano ante la desvalorización que "sufrimos" en el siglo XVI, y de devolver "con el mismo sesgo de espíritu" las actitudes de los europeos que ponían en tela de juicio nuestra humanidad (como en la polémica sostenida entre Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas, en la que Sepúlveda pone en duda la condición humana de los indios mexicanos, mientras que Las Casas la defiende\*). Dotado de reconocido talento, Uranga elabora con espíritu vindicador su controvertible Análisis con miras de llevar a cabo sus objetivos, pero, pese a sus dotes, la falta de rigor en sus razonamientos, inferencias y propuestas se fue haciendo patente con el tiempo. Después de desintegrado el Grupo, y en un momento anímico totalmente distinto al que en su juventud lo había estimulado a presentar sus teorías vindicatorias del mexicano, con amarga desazón le confiesa a Díaz Ruanova (según él mismo refiere) que en realidad "Sólo quise ver en México un accidente..."\*\*, dejando ver con esta afirmación, nos parece, que sus propuestas teóricas interpretativas de esa época sobre nuestro presunto "ser" eran completamente subjetivas, no estaban sustentadas en la realidad objetiva y que carecían del análisis de las -

\* Cfr. el excelente artículo de José M. Gallegos Rocafull "La filosofía en México en los Siglos XVI y XVII" publicado en el texto Estudios de Historia de Filosofía en México (UNAM, Dirección general de publicaciones), en donde el autor dilucida esta polémica.

\*\* Díaz Ruanova, op. cit., p. 195.

múltiples problemáticas concretas de los habitantes de la República Mexicana, es decir, de México. Paulatinamente fue quedando claro, paradójicamente, la falta de claridad y rigor de Uranga al hablar en su obra únicamente de una entidad supra temporal y abstracta, aprehensible sólo conceptualmente, llamada "el mexicano".

Por su parte, refiriéndose a las ideas de su obra, Ramos señala que Uranga "...hacía esas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad."\*, "sentimiento" que, decía siguiendo a Adler, padecía el mexicano por fijarse metas superiores a su fuerza o capacidad. Ramos deja ver que Uranga se halla en el caso de padecer este "sentimiento" y elabora sus reflexiones para "librarse" de él. El autor de El perfil del hombre y la cultura en México alaba la intención personal de este "hiperión" pero indica que en el terreno teórico está visiblemente confundido.

Otra de las observaciones que de primera instancia podrían plantearse a Uranga es que al negarle humanidad al europeo por no asemejársenos está adoptando una actitud teórica similar a la que critica. Si anteriormente se nos negó humanidad por no parecernos al europeo, ahora este "hiperión" se la niega a aquél igualmente por no asemejársenos. Las consecuencias teóricas que se desprenden de su teoría ontológica, según la cual "...se calibra como humano a lo semejante al mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano".\*\*, son graves pues, aunque sólo alude a los europeos, si se calibra como humano a lo semejante al mexicano

\* Ramos, Samuel, "En torno a las ideas sobre el mexicano", pp. 103-104. En este artículo, el autor de El perfil del hombre y la cultura en México, polemiza con Uranga por la propuesta de este "hiperión" de cambiar el término inferioridad, empleado por Ramos para referirse al carácter del mexicano, por el de insuficiencia.

\*\* Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p. 23.

y se despoja de esta característica a lo desemejante y ajeno al ser del me xicano, ¿cómo quedarían situados teóricamente otros grupos étnicos que tienen rasgos raciales distintos a los de los mexicanos y otra forma de ser, como los africanos, los árabes o los asiáticos?, ¿como inhumanos? No sin razón, nos parece, apunta Bejar Navarro que "La inconsistencia de sus bases filosóficas lo hace desvariar, llegando en ocasiones a lo grotesco."\*

La falta de consistencia metodológica de Uranga se manifiesta también cuando señala que "...no vayamos a convertir nuestras reflexiones en una nueva fórmula de imitación..."\*\* de la cultura europea, en este caso la filosófica. Sin embargo, al construir su teoría, buscando apoyar sus ideas y garantizar su confiabilidad y veracidad, recurre reiteradamente a la autoridad de Heidegger: "Como dice Heidegger...", "Con ello quiere decir Heidegger...", "Heidegger define...", "Como diría Heidegger...", "Dice Heidegger...", "Heidegger demuestra...", "Aludimos a la significación que da Heidegger...", "Heidegger expresa...", "Heidegger ha llamado la atención sobre...", "Discutimos el problema en la perspectiva de Heidegger..."\*\*\*, etc. Mientras que declaradamente se precave de incurrir en la imitación, en los hechos evidentemente cae en ella. Incluso nos parece que el título de su Ensayo de una ontología del mexicano, que fue un trabajo preparatorio del Análisis del ser del mexicano, está hecho emulando el de Ensayo de una ontología fenomenológica, subtítulo de El ser y la nada de Sartre.

Ciertamente nos parece que, como otros autores ya han señalado, hay que reconocer en Uranga talento, ingenio y arrojo, pero el reconocimiento de sus

\* Béjar Navarro, Raúl, El mexicano, aspectos culturales y psicosociales, p. 37.

\*\* Uranga, Emilio, op. cit., p. 10.

\*\*\* Todas estas citas en las que se recurre a Heidegger están tomadas del texto de Uranga.

atributos debe aunarse al reconocimiento también de las fallas de su concepción de la "ontología" del mexicano (fallas que, por otro lado, son tan notorias que no pueden negarse) para lograr una visión global y objetiva sobre este "hiperión" y su pensamiento. Cabe señalar que, al parecer, al tomar conciencia de los errores y dificultades que entrañaban sus propuestas teóricas, Uranga se desilusiona de ellas y las abandona por completo, "arrumbando" el tema más promisorio de la pretendida filosofía de "lo mexicano", en una actitud desdeñosa de su propia obra. Pasados los años, cuenta Díaz Ruanova, "Un corrosivo escepticismo dominó al Uranga otoñal... Sus juicios estaban empañados por sus sentimientos; su inteligencia oscurecida a veces por sus estados de ánimo. Parecía estar poseído por el demonio de la contradicción... se fue identificando con España, el lado 'sustancial' de México."\* Integrante del Grupo en el que Gaos creyó ver en un primer momento las mayores posibilidades que tenía México de poseer "más de un gran filósofo", en su crepúsculo afirmó que "El 'Hiperión' no fue gran cosa.\*\* Igualmente consideró que "Está sobrestimada su importancia". y que "Entre nosotros hay muchas historias de vergüenza."

¡Historias de vergüenza! Estas declaraciones de Uranga, si las consideramos como un juicio retrospectivo de uno de los propios integrantes del Grupo sobre el Grupo mismo, adquieren una crudeza patética. Aquí parece existir una brecha abismal entre el juvenil "hiperión" Uranga que afirmaba que "Al grupo 'Hiperión' (la) dedicación al tema del mexicano no puede menos que regocijarle." , y el escéptico pensador que formulaba estas apreciaciones.

\* Díaz Ruanova, Oswaldo, Los existencialistas mexicanos, pp. 193-194.

\*\* Idem.

\*\*\* Idem.

\*\*\*\* Idem.

\*\*\*\*\*  
Uranga, Emilio, op. cit., p. 9.

nes valorativas. Hay que mencionar que con el tiempo los juicios de Uran  
ga, como los de Portilla, se hicieron muy fluctuantes, dependiendo cada  
vez más de los estados de ánimo que padecía, volviéndose viscerales y,  
al paso de los años, no quería volver a saber nada sobre el Grupo.

Vamos a concluir este apartado sobre el autor del Análisis del ser  
del mexicano en nuestra Tesis diciendo con Díaz Ruanova: "Así era este pen-  
sador cuyos lúcidos juicios, en algunos momentos, fueron ensombrecidos por lo emotivo y -  
visceral."\*

\*Díaz Ruanova, Oswaldo, op. cit., p. 196.

C. Luis Villoro.

El más importante trabajo realizado por Luis Villoro durante su época de "hiperión" es Los grandes momentos del indigenismo en México. A nuestro juicio, este trabajo es la mejor investigación historiográfica efectuada, efectivamente sobre la cultura mexicana, por alguno de los "hiperiones". En esta obra, Villoro intenta realizar una serie de investigaciones concretas con un enfoque filosófico que posibilite una comprensión de nuestro propio ser. Para lograr esta comprensión, el mismo Villoro dice que se requiere del estudio de las diversas etapas históricas por las que hemos atravesado, así como de las concepciones que sobre el indígena hay en cada una de ellas, para llegar a entender cómo ha sido visto - "...por los no puramente indios, por los españoles, los criollos y los mestizos."\*

Antes de continuar permítasenos indicar que en esta sección de nuestra Tesis vamos a exponer primeramente el contenido teórico general de esta obra de Villoro y posteriormente a hacer los señalamientos y observaciones sobre ella que consideramos pertinentes.

En esta obra, Villoro propone, pues, que la conciencia indigenista en México, es decir, la manera como ha sido visto el indio, presenta tres grandes etapas. La primera corresponde a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo; la segunda al racionalismo que culmina en la Ilustración del Siglo XVIII y el "cientismo" del XIX; y la tercera a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo. La primera, dice, lleva el sello de la conquista y la colonia, la segunda caracteriza el apogeo del conocimiento científico en los siglos XVIII y XIX, y la última corresponde a un proceso de toma de conciencia de sí de la cultura mexicana.

\* Miró Quesada, Francisco, Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, p. 233.

En el primero momento del indigenismo, dice Villoro, se manifiestan dos actitudes fundamentales: la del conquistador y la del catequizador. Hernán Cortés es el representante de la primera y fray Bernardino de Sahagún de la segunda.

Cortés no es un mero conquistador que sólo quiere someter las tierras nuevas, es también un hombre hondamente preocupado por la realidad conquistada, que se enfrenta a ella tratando, a la vez, de comprenderla. Su actitud es ambigua: por una parte revela al humanista, al hombre del renacimiento, pero por otra al caballero medieval, lleno de prejuicios que defiende la fe con la espada. Entre estas dos concepciones contrapuestas, dice Villoro, se va a gestar en la mente de Cortés la idea de fundar una nueva sociedad en la que habrán de convivir las dos culturas y las dos razas. Sin embargo, aunque respetando al indígena, esta sociedad estará sustentada en el sistema de gobierno y cultura española. Desde esta perspectiva la conquista está justificada: se trata de una misión religiosa -- que cumplir y una cultura superior que debe ser transplantada a otra inferior. La nueva sociedad deberá estar constituida por clases y estamentos y será rígida e inamovible, pues ésta es para Cortés "...la única forma posible de convivencia entre las dos razas."\* Pese a esta problemática, Cortés manifiesta una gran intuición por adaptar la cultura importada a la nueva circunstancia. En esta intuición Villoro dice descubrir el germen de lo que habrá de significar posteriormente la conciencia de la nueva realidad que se está gestando.

Fray Bernardino de Sahagún, en cambio, adopta una actitud más negativa. Para él el indígena es oscuro y demoníaco. La primera impresión que tuvo del pueblo mexicano, dice Villoro, es que estaba poseído por el de-

\* Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, p. 32.

monio y que era un pueblo caído y ciego, consagrado a la adoración de Satanás, por eso era merecedor de castigo y maldición eternos. Para Sahagún el mundo indígena apareció, de primera instancia, como el antípoda del mundo cristiano: "Jamás he hallado en el indígena -llega a decir Sahagún- cosa alguna que aluda a la fe católica, sino todo lo contrario, y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se la ha predicado el Evangelio en ningún momento." Para él el mexicano se presenta como un pueblo en pecado, pero concibe su "caída" como concierne no sólo al indio, sino a todo el género humano. Por la identidad de todo hombre, el delito idolátrico afrenta a la naturaleza humana en cuanto tal: es una mancha infamante que deshonra a toda la humanidad y que urge purificar. La conquista, entonces, será para Sahagún instrumento de Dios y vehículo de conversión, castigo del indio por su pecado, y considerará que la purificación total de su culpa sólo se alcanzará en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses. Su conversión significará también el fin del reinado de Satán y el principio del imperio de Cristo. Desde esta óptica también está plenamente justificada la conquista. Pero a pesar de esta negatividad, al igual que Cortés, Sahagún llega a reconocer las cualidades de los indios: su rectitud, sus habilidades, su fuerza y resistencia, su valor y agilidad, y su desarrollada cultura. Incluso llega a descubrir afinidades entre la religión autóctona y la cristiana. Sin embargo, a sus deidades les atribuye influencias demoníacas. Ante estas situaciones adopta actitudes contrarias. Su Historia general de las cosas de la Nueva España, dice Villoro, está dividida en dos vertientes: "La primera parece conducida hacia una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la religión aborígen y de guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de la necesidad de una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De ahí que, inconscientemente, aparezca el mundo

\* Sahagún, Bernardino, en Villoro, Luis, op. cit., p. 45.

indígena en valoraciones tan diversas según se le considere desde una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores; en lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoníaca." \* La perspectiva de Sahagún gravita, pues, sobre dos polos opuestos, desde un punto de vista natural concibe al indio como bueno, inocente, pero desde el punto de vista de la religión católica lo juzga culpable.

Afirma Villoro que en este momento América entra en la Historia Universal precisamente con un "rostro" sobrenatural. Para borrar su "culpa" el indio deberá aceptar la destrucción de su religión y de sus formas de vida. La conversión, y a través de ella la asimilación de la imposición, serán las únicas posibilidades de redención. Esto implica la negación de su propio ser. Negándose a sí mismo para expiar su falta, permitirá surgir el nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado.

Para este "hiperión" en el segundo momento del indigenismo surge una reacción ante el avasallamiento europeo que niega al indio en su ser. El Jesuita Francisco Javier Clavijero, dice, es uno de los primeros americanos que se levanta valiente y acusador para defender al indio. Frente al juicio europeo que le regatea su humanidad, Clavijero sostendrá la igualdad de lo americano. Sin embargo, debido a la mentalidad de la época no podrá librarse de una interpretación teológica de la conquista. Pero cuando deja de lado esta actitud y juzga por sí mismo, dice Villoro, se revela como un nuevo tipo de conciencia. Cristianamente todos los hombres son iguales, sostiene Clavijero, por lo tanto quien peca no es el indio, sino el europeo que lo denigra. Sostiene incluso que la injuria al indio lo es también a todo el género humano y que no sólo no es inferior a nadie, sino que hasta puede ser modelo de humanidad. Su aparente inferioridad únicamente

\* Villoro, Luis, op. cit., pp. 69-70.

se deriva de las circunstancias históricas de su desarrollo. Si alguna ventaja tiene el europeo, piensa, se debe a la educación, y por eso su "superioridad" es meramente accidental.

Estas actitudes de Clavijero, dice Villoro, son una de las primeras grandes reacciones de lo americano ante el intento marginalizador de Europa, pero si se toma en cuenta que Clavijero es criollo, dice, se capta que en este momento el que reacciona contra Occidente no es todavía el indio, sino únicamente el criollo que se vale de él para afirmar su ser.

En este segundo momento, indica, deben ser considerados también fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra. "El primero lleva a sus últimos extremos la posición de Clavijero. Para Sahagún el indio adquiere verdadero ser únicamente cuando entra en la Historia a través de la revelación religiosa. Siendo imposible rechazar esta tesis impuesta por el condicionamiento histórico de la época, - fray Servando sostiene que el cristianismo fue predicado en tierras de Anáhuac por Santo Tomás el incrédulo antes de la conquista. Se otorga así a América un Ser-ante-la-Historia, anterior a la llegada del español, y se despoja a Europa de su privilegio como reveladora de ser."\* Orozco y Berra representa igualmente una actitud de enfrentamiento a Europa, pero debido a su convicción de que la razón puede penetrar hasta en sus últimas capas el ser del indígena, su obra se desarrolla dentro de una objetividad demasiado fría y atomizadora, dice. En ella el indio es revelado como un ser despersonalizado, como un puro objeto - perfectamente manejable.

En el tercer momento según Villoro América se afirma buscando su ser, pero no ya por comparación con el europeo, sino como una revelación de sí misma, y la primera impresión que produce su realidad a esta nueva mirada es la de una imagen desgarrada. Un grupo de historiadores (Pimen-

\* Miró Quesada, Francisco, op. cit., p. 236.

tel, Bulnes, Molina Enríquez, Carreño) que representan estos primeros -  
atisbos, muestran al desnudo el ser de México; muestran cómo es una na-  
ción dividida y cómo el indio está reducido a una clase social inferior.  
Este proceso de revelación se hace dentro de una pugna política entre -  
liberales y conservadores.

Esta es una primera fase del tercer momento, dice Villoro. En esta  
fase el indigenismo pasa del criollo al mestizo, que propone salvar al  
indio de su decaída situación occidentalizándolo, pero sigue siendo siem-  
pre un instrumento, pues lo considera como el "otro", cuyo fin es llegar  
a ser como él.

Esta primera fase es superada después por el pleno reconocimiento  
del ser del indígena, sigue Villoro. De pronto surge en el país una acti-  
tud de amor por todo lo que sea indígena. Se crea una aguda conciencia  
de la escisión heredada de la primera fase. Se percibe nítidamente que  
está aislado, sólo, alejado del resto de la población, aún cuando parece  
encontrarse más cercano. Se considera que la independencia no hizo sino  
agravar su situación, destruyendo las últimas barreras que lo protegían  
de la explotación, pues con la Reforma se abolieron las Leyes de Indias,  
que le ofrecían cierta protección. Las nuevas leyes constitucionales tu-  
vieron significado únicamente para el sector blanco de la población. Ma-  
nuel Gamio, dice, muestra en un excelente y concienzudo estudio, cómo -  
las poblaciones indígenas del Valle de Teotihuacan fueron decayendo pro-  
gresivamente desde la época precolombina hasta la republicana: "En efecto,  
durante el primer periodo los habitantes de la región ostentaban un floreciente desarrollo  
intelectual y material, según lo demuestran copiosas tradiciones y los majestuosos vesti-  
gios de todo género que nos han legado. La época colonial significó decadencia para la po-  
blación, que perdió su nacionalidad, pues sus leyes, el gobierno, el arte, la industria,

la religión, los hábitos, y las costumbres aborígenes se vieron destruidos u hostilizados sin cesar por la cultura de los invasores, que poco o nada supieron o quisieron darles a cambio de lo que les arrancaban..."\*

La solución que se encuentra a esta ruptura es la armonización de las dos culturas, pero de tal índole que recupere e involucre lo valioso del indígena. Gamio y Ottón de Mendizábal propugnan esta solución. Se inicia así el verdadero camino de la liberación, dice Villoro. Y en este intento de incorporación se logra una gran victoria. Se comprende que para incorporar realmente al indio, para lograr el pleno reconocimiento de su ser, es necesario dejar de considerarlo como "lo otro".

En el indigenismo contemporáneo, continúa diciendo Villoro, el mestizo busca la unión con el indio. Este no es ya lo separado, lo ajeno, sino que se asume como algo propio. Ya no hay captación del "yo" a través del reconocimiento del "otro", pues aquí el indio ya no es estructuralmente el "otro" frente a mí, sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él individualmente, como una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significará, al propio tiempo, recuperación del propio "yo". La actitud ontológica de esta frase consiste en ver al indígena, pues, como parte del propio ser.

Pero también ahora el mestizo-indigenista, al tratar de poseer su propio "yo", dice, ve su realidad escindida y fracasa en sus intentos de apropiación porque utiliza métodos reflexivos puramente occidentales: "Occidental es su lenguaje, su educación y sus ideas, occidentales incluso sus métodos de estudio e investigación."\*\*, lo indígena no aparece reflexiva y nítidamente a la conciencia, permanece oscuro y recóndito en el fondo del "yo" mestizo.

Villoro sostiene que una vez que esta reflexión fracasa, el mestizo

\* Gamio, Manuel, en Villoro, op. cit., p. 193.

\*\* Villoro, Luis, op. cit., p. 226.

intenta reconocerse a sí mismo a través de la praxis. El "yo", dice, así sí podrá encontrarse en tanto se ve a sí mismo realizándose en el mundo. Actúa entonces al lado del indio. Encuentra así unidos en la esfera de la praxis lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu y en esa actuación común se reconocerá a sí mismo: la acción logrará lo que la teoría no podía. Al especificarse y encontrarse a sí mismo, el mestizo se niega también a sí mismo en un movimiento dialéctico, pues proclama la unificación total y la desaparición de razas, afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde no haya "indios", ni "blancos", ni "mestizos", sino sólo hombres sin más, que se reconozcan recíprocamente en su libertad.

Como conclusión, Villoro sostiene que al perderse como "raza", el "indio" ingresa en la historia convertido en "proletariado", y gracias a esa conversión se universaliza. Con la conquista, dice, entra en la historia como "raza" diferente y conquistada, pero con la liberación producida a través del moderno indigenismo entra no siendo ya "indio", sino hombre sin más. Su primera entrada fue en la historia de Occidente, ahora, termina Villoro, su nueva entrada es en la Historia Universal, en la que lucha por participar, al igual que todos los hombres.

Esta obra de Villoro es sin duda alguna una de las más sólidas y fundamentadas de las escritas por alguno de los jóvenes que conformaron el Hiperión. Desde la publicación de sus primeros trabajos, Villoro se mostró muy pródigo en sus investigaciones. La prudencia y el rigor de que hace gala le han valido un merecido reconocimiento y un respetado lugar entre los "hiperiones". Es notorio que cuando algunos autores se dan a la tarea de analizar al Grupo, destacando las fallas y los desati-

nos de sus trabajos, guarden silencio ante Villoro; su obra se salva de caer en negativos ataques. A más de cuatro décadas de haber sido publicada, Los grandes momentos del indigenismo en México, sigue siendo considerada una obra fidedigna dentro de la búsqueda del conocimiento de nuestra propia realidad.

Por lo que respecta a las influencias filosóficas en su obra, el mismo Villoro señala que en su realización tuvo como marco conceptual general las principales concepciones de las filosofías predominantes en su grupo generacional: "el existencialismo y cierto hegelianismo ligado con él".\* La influencia de estas corrientes es notoria, efectivamente, en la composición y estructura de su estudio, pero aunque esta influencia, sobre todo la hegeliana, le da un matiz idealista al libro al centrarse éste en mostrar fundamentalmente las diferentes formas conceptuales como ha sido visto el indígena y las clases y luchas de clase no son consideradas dentro de esta interpretación, Villoro ahonda en fuentes históricas directas, útiles para rastrear las concepciones sobre lo indígena a través de las diferentes etapas por las que hemos atravesado. Se centra en el indigenismo y, desde este punto de vista, su estudio es totalmente concreto; no hace en él planteamientos vagos y abstractos sobre "qué" es el mexicano, o sobre "cómo" es, o sobre su "ser", sino que específicamente y con un gran sentido analítico intenta desentrañar y dar cuenta de una problemática ineludible a lo largo de nuestra historia. Si bien su libro responde a un proyecto intelectual y a un clima cultural que tuvo su efervescencia en el México de los años 50, y del cual el Hiperión es representante, no por ello es reducible a mero producto de una "moda" filosófica, como han sido considerados algunos de los trabajos del Grupo; hecho en ese momento, sin duda sí constituye una innegable aportación. Al parecer

\* Ibid., p. 9.

Villoro tenía muy claro en mente lo que quería hacer.

Al estudiar las diferentes etapas de la "instancia revelante", del indio, muestra cómo es visto a partir de un aparato conceptual determinado que visiblemente deforma la realidad en aras de sus propios fines e intereses. Lo indígena siempre es captado de modo distorsionado, dice el propio Villoro: "En la Conquista presentó una imagen pecaminosa y demoníaca, en la Colonia, sumisa y redimida por la gracia. Los albores de la Independencia marcan un nuevo cambio en su ser: es ahora un pueblo heroico y sabio, ejemplo clásico para las generaciones venideras. A fines del siglo pasado se convierte en objeto arqueológico o en mero instrumento de trabajo."\* Las historias que nos han legado los diferentes autores que abordan al indígena no son precisamente imaginarias, son reales, dice Villoro, pero disfrazadas por la visión que se deposita en ellas. Por ejemplo, dice, "El historiador, el artista o el sociólogo iluminan la realidad indígena con sus proyectos, sus deseos, sus ansias."\*\* Precisamente, Villoro intenta en su trabajo hacer visibles las creencias básicas que determinan cierta concepción y cómo esa concepción traduce enunciados teológicos, filosóficos o morales; intenta "...explicitar los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación indigenista."\*\*\*

En la elaboración de su investigación Villoro parece estar animado por un gran prurito inquisitivo y por un ferviente afán por explicar ese fenómeno de nuestra realidad y cultura, pero no obstante ese afán, en su libro ciertamente hay lagunas, el propio Villoro las ha reconocido. Por ejemplo, los aspectos económicos y de lucha de clases, como ya se dijo,

\* Villoro, Luis, "Raíz del Indigenismo en México", p. 37.

\*\* Idem.

\*\*\* Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, p. 11.

son prácticamente eludidos en sus planteamientos y "...muchas veces, reduce la acción histórica real a un plano imaginario."\* Tal vez, en este sentido, esas lagunas se deban al espíritu intelectual que compartían todos los "hiperiones", en esa época, caracterizado por intentar que sus investigaciones fueran propiamente "filosóficas", atendiendo más a la razón, a lo conceptual, a lo ideal, etc., que a la realidad misma. Sin embargo, reconocidamente, el texto de Villoro ofrece "...una historia y una interpretación realista, una auténtica imagen del indio y del indigenismo en México."\*\* A nosotros nos parece que, efectivamente, no obstante sus fallas, esta obra de el "hiperión" Villoro, constituye uno de los mejores aportes realizados por los integrantes del Grupo sobre nuestros problemas culturales, sobre uno de nuestros problemas culturales.

\* Ibid., p. 13.

\*\* Ibid (el comentario aparece en la contraportada de este texto de Villoro, publicado por la SEP, en la colección lecturas mexicanas, en 1987, No. 103 de la Segunda Serie).

D. Ricardo Guerra.

La principal obra del "hiperión" Ricardo Guerra, elaborada durante su pertenencia al Grupo se titula Crítica de las teorías del mexicano. Dividida en dos partes, en la primera su autor expone escuetamente las teorías que considera más importantes en su época sobre "El mexicano" y en la segunda desarrolla su propia postura y teoría sobre esa problemática, apoyándose en la exposición de la primera parte.

Sintéticamente, la posición de Guerra ante la problemática de "El mexicano" consiste en sostener que las actitudes descritas por las diferentes teorías expuestas en la primera parte de su trabajo son manifestaciones de un "proyecto" del mexicano consistente en "vivir en lo imaginario".

Cabe hacer de inmediato el señalamiento aclaratorio de que su obra está elaborada y concebida bajo una notoria influencia del existencialismo sartreano; al abordar su objeto de estudio desde la perspectiva de la libertad total del hombre esgrimida por el pensador francés, Guerra le confiere a "El mexicano" la plena responsabilidad de elegir lo que -- él llama una "actitud imaginativa". Según su enfoque, a través de una "libre elección de ser", el mexicano, a diferencia de otros pueblos (el norteamericano o los europeos, dice) elige "vivir en lo imaginario, en lo irreal"\*. Afirmaciones como ésta aparecen constantemente en su obra: "Ontológicamente el mexicano se caracteriza por su peculiar existencia en lo imaginario, por la estructura imaginaria de su conciencia; en esto se distingue de aquellos pueblos (los europeos o el norteamericano) vocados a la acción, que viven en actitud realizante..."\*\*

\*

Guerra, Ricardo, Crítica de las teorías del mexicano, p. 69

\*\*

Ibid., p. 80

Sólo de paso cabría señalar, asimismo, que Guerra no toma en consideración dentro de su "crítica" la elucidación de factores políticos, económicos o sociales y que, en este sentido, su obra nos parece muy parcial.

Algo que también es muy notorio es que al hablar de las teorías sobre "el mexicano" destaque de ellas especialmente algunas ideas en donde es presentado con características francamente deplorables. Pero vamos a ver, pues, cuáles son las teorías que presenta Guerra y que más adelante le servirán para justificar su propia postura.

Inicia la primera parte de su obra exponiendo, esquemáticamente, las ideas que Ramos, apoyándose en Adler, elabora sobre el supuesto sentimiento de inferioridad del mexicano, destacando las alusiones a lo que de "inestable", "inconsistente", "ficticio" y "artificial" tiene el "hombre de México".

Seguidamente expone las ideas de Usigli contenidas en su obra El Gesticulador, y aclara que de este autor "...haremos una selección de sus ideas de acuerdo con el criterio que nos interesa destacar."\* Con base en ese criterio (que desde nuestro punto de vista no queda suficientemente claro en qué consiste o en qué se justifica) destaca lo que de "hipócrita", "falso" y "mentiroso" tiene "el mexicano".

De Agustín Yáñez aborda Al filo del agua. De esta obra destaca las ideas relativas al "pelado" y al "decente". El primero, dice Guerra, "...es para Yáñez el mexicano en estado de naturaleza... desconfiado, hermético e indócil."\*\*  
Agrega que 'Frente a este concepto aparece el concepto de hombre 'decente'... lleno de limitaciones, abúlico, mojigato, sin alegría auténtica, frívolo, enervado, propenso a la asfixia moral.'\*\*\*

\* Guerra, Ricardo, Crítica de las teorías del mexicano, p. 14.

\*\* Ibid., pp. 18-19.

\*\*\* Ibid., p. 18.

De Octavio Paz menciona El laberinto de la soledad, obra producida también dentro de los intentos por reflexionar sobre los problemas culturales de México y "lo mexicano", pero de ella no hace ninguna crítica o análisis, sólo una breve exposición.

Seguidamente de Alfonso Reyes destaca algunas de sus ideas dispersas en varias de sus obras, especialmente aquellas que desde desde el punto de vista de Guerra son prototípicas de las inquietudes que deben prevalecer en torno al tema de "lo mexicano", como la búsqueda del "Alma nacional".

De Jesús Silva Herzog aborda Meditaciones sobre México, ensayos y notas. De este texto pone de relieve lo que de "contradictorio" tiene el mexicano. "El mexicano", señala citando a Silva Herzog, es "valiente", pero también es "miedoso" y "cobarde"; es "desleal" y "taimado", pero en la mayoría de los casos es "franco" e incluso estará dispuesto a dejarse matar por un amigo o una noble causa; es "perezoso", y "diligente", "interesado" y "desinteresado"; capaz de los vicios más repulsivos y de las más altas virtudes; capaz de cometer los más horrendos crímenes y los mayores actos de grandeza.\*

De Leopoldo Zea menciona Conciencia y posibilidad del mexicano. De esta obra, dice, "...nos interesa destacar únicamente aquellas observaciones directamente relacionadas con el problema que nos ocupa."\*\* Este "problema", como ya indicamos, lo expondrá en la segunda parte de su trabajo, pero las observaciones que destaca de Zea nos parecen un adelanto de la exposición que desarrollará posteriormente. Reproducimos, mientras tanto, un segmento de estas observaciones que destaca de Zea: "Irresponsabilidad, he aquí la palabra que puede definir el horizonte donde actúa el mexicano... el mexicano se siente dividido, escindido,

\* Lo "contradictorio" del mexicano aparece especialmente en la p. 37 de la obra de Guerra.

\*\* Ibid., p. 39.

partido en dos: por un lado está lo que es; por el otro, lo que quiere ser; por un lado un pasado que siente con vergüenza; por el otro un futuro que no sabe cómo realizar... se ha dicho que el hombre, todo hombre, es el autor de su propio ser. El mexicano no puede escapar a este hecho, él, como todo hombre, es el autor de su ser." \*

De José Gómez Robleda toca Imagen del mexicano, subrayando de este autor, al igual que con los anteriores, "...sus ideas que se relacionan más directamente con el tema de nuestra exposición."\*\* Estas ideas señalan que "el mexicano" huye de la realidad y se refugia en el ensueño y la fantasía, vive constantemente en las desventuras del pasado y se empeña en no abrir los ojos al presente.

De Mito y magia del mexicano, de Jorge Carrión, igualmente destaca las siguientes ideas en las que, posteriormente, se apoyará: "No existe en el mexicano una cultura armónicamente evolucionada junto con el continuo vivenciar de la vida propia; sostenida en un proceso de maduración, enriquecida en el adiestramiento de la experiencia y el ejercicio libre, juguetón, de los valores que la informan. Al contrario, se consume bruscamente la conformación de su alma, primitiva, dispuesta en moldes característicos... Resulta así un ser contradictorio en el que lo expresivo se manifiesta... torcido, desajustado e inarmónico... Porque lo expresivo del mexicano, cualquiera que sea su medio, se caracteriza por la evasión, el uso de escondidos senderos, del enmascaramiento y el disimulo de la realidad vivida."\*\*\*

Seguidamente, Guerra aborda al "Grupo Hiperión", del que fue integrante, y sin embargo, paradójicamente, no les dedica a sus miembros más que unas escasas líneas en las que, sintomáticamente, no hace tampoco ninguna crítica o análisis de sus teorías y propuestas.\*\*\*

\* Ibid., pp. 40-42.

\*\* Ibid., p. 44.

\*\*\* Ibid., p. 46.

\*\*\*\* Al parecer no se extiende en la exposición porque, según él mismo confiesa, "...nuestro propósito no es hacer historia de las investigaciones acerca del problema del mexicano, sino exponer y mencionar aquellas teorías que nos han servido... en el desarrollo de nuestra propia teoría... (p. 51.)".

Acerca de José Gaos sólo menciona algunas citas del maestro español para ilustrar la labor que venía realizando en pro de la filosofía mexicana.

Aunque nombra a Edmundo O' Gorman y cita La idea del descubrimiento de América, no aborda esta obra porque, dice, "Su tema fundamental cae fuera de nuestra investigación."\*

Después de nombrar a O' Gorman, cita a Luis Villoro, pero no como integrante del Hiperión. De él toca suscitadamente Los grandes momentos del - indigenismo en México, y de la lectura del texto deriva el siguiente comentario personal: "...no acierta el hombre, perplejo, dice Guerra, a captar en un nítido perfil el ser del indígena. Su imagen se desdibuja, su ser es oscilante y borroso... es puro 'exterior', pura superficie sin profundidad y sin envés..."\*\*

Como último autor de esta primera parte menciona a Francisco de la Maza, pero no lo aborda tampoco porque, dice también, "...sale de los límites de nuestra investigación."\*\*\*

Como ya dijimos anteriormente, es muy notorio el hecho de que Guerra destaque únicamente ciertos aspectos o contenidos de las teorías que presenta sobre "el mexicano" (en las que éste es mostrado, por cierto, con características bastante afrentosas) con el fin expreso de apoyar y justificar su propia teoría. Vamos pues a proceder a exponer la segunda parte de la obra de Guerra.

Al inicio de esta segunda parte señala al pronto, reveladoramente, nos parece, que no se preguntará por qué "el mexicano" es como es, cuáles son las causas o el origen de sus "proyectos" o de su "carácter". Dice: "No preguntaremos, por ejemplo, por qué el mexicano es así y no de otra manera, o cuáles son - las causas o el origen de sus diversos proyectos, de su carácter sentimental, etc."\*\*\*\*

\* Ibid., p. 56.

\*\* Ibid., p. 60.

\*\*\* Ibid., p. 63.

\*\*\*\* Ibid., p. 68.

Desde nuestro punto de vista, si bien nos parece saludable que Guerra aclare de antemano que no se hará este tipo de cuestionamientos, el hecho precisamente de que no se los haga y en cambio sólo quiera demostrar y justificar su propia postura, nos parece que limita considerablemente la contundencia y confiabilidad de su obra. Indudablemente ésta hubiera tenido mucho mayor alcance y trascendencia (y hubiera sido más oportuna para elucidar la problemática de "El mexicano") si hubiera abordado estas cuestiones, que a nosotros nos parecen muy importantes, y que lamentablemente Guerra deja de lado.

Pero hay que señalar también, en honor a la justicia, que posteriormente de haber presentado esta obra como su Tesis de maestría y fruto de su trabajo como integrante del Grupo, ventilada al paso del tiempo, este otrora "hiperión" fue plenamente consciente de los aspectos débiles que hay en sus apreciaciones, y contribuyó generosamente con suficientes comentarios y aclaraciones retrospectivas sobre esta obra y el por qué de la peculiar concepción que en ella presenta.\*

Pero vamos pues a continuar exponiendo las ideas de la segunda parte de su trabajo.

Apoyándose notoriamente en la concepción de la libertad humana de Sartre, Guerra sugiere que el hombre (incluyendo por supuesto al mexicano) es "trascendencia", "libertad de ser", "proyecto que se construye a sí mismo", y que en tanto que inevitablemente es libre, es necesariamente responsable él mismo de su ser y de la situación en que se halla.

El "proyecto" del hombre apunta siempre hacia un "advenir", hacia un "futuro" que trasciende las situaciones presentes, negándolas para construir una nueva situación; para construirse su ser. En este proyec -

\*

Sobre todo en la lúcida publicación "Una historia del Hiperión".

tar a futuro, en esta "trascendencia", la imaginación juega un papel determinante, dice. Mediante ella el hombre "irrealiza", coloca lo real a distancia, "abre" posibilidades, niega el mundo real para construir un mundo posible. En esta medida, dice, la imaginación es un momento indispensable en la conciencia humana porque sólo irrealizando nuestra situación presente podemos proyectarnos en el futuro. Así tiene lugar la libertad. Dice Guerra: "Imaginar es así: poner el mundo y retirarse de él. Y en este sentido la imaginación es equivalente a la trascendencia, es la trascendencia misma, la libertad."\*

Una conciencia que no imaginara, sigue, permanecería adherida, pegada a los entes, sin capacidad de captar otra cosa. Además, la imaginación es constitutiva del mundo "real" en la medida de que mediante ella trascendemos las situaciones o les conferimos cierto sentido. La "conciencia realizante" no podría existir sin la "conciencia imaginante", pero aunque la imaginación constituye un momento indispensable de la conciencia, sin embargo, dice Guerra, el hombre se define y alcanza su ser sólo en la "conciencia realizante". Ahora bien, dice, existe una modalidad de la vida humana que consiste en no alcanzar nunca la "acción realizante" a través de la "conciencia realizante", y se mantiene en cambio atrapada por la "conciencia imaginante", en una "actitud imaginaria". Esta "actitud, sostiene Guerra, "caracteriza al mexicano". Esta "actitud" en que se halla inmerso "...consiste no en poner una tesis de irrealdad para pasar después a la construcción del mundo, a la acción, sino en quedarse en la negación del mundo y de la situación."\*\*

El sostener que "El mexicano" se caracteriza por su peculiar existencia en la "actitud imaginaria", en "lo imaginario", lleva a Guerra a emitir algunas aseveraciones ya señaladas, como la siguiente: "Ontológicamente el mexicano se caracteriza por su peculiar existencia en lo imaginario,

\*  
Ibid., p. 72

\*\*  
Ibid., p. 67.

por la estructura imaginaria de su conciencia; en esto se distingue de aquellos pueblos (los europeos o el norteamericano) vocados a la acción, que viven en actitud realizante..."\*

En este tipo de aseveraciones, nos parece, es en donde más se nota la necesidad de haber tomado en consideración factores políticos, sociales e históricos.

Pero sigamos con la exposición.

Tres son las actitudes de la "conciencia imaginativa" en "El mexicano", según Guerra:

"Primera actitud: vivir en lo imaginario.

Segunda actitud: vivir lo real como "analogon" de lo imaginario.

Tercera actitud: vivir en cambio constante de lo imaginario a lo real y viceversa." \*\*

La primera actitud, dice, es la más extrema de las tres y se caracteriza por una constante proyección en "lo irreal". En esta actitud "...se evita todo contacto con cosas y personas, se quisiera huir de la situación, de la realidad."\*\*\* El lugar, el pasado, la muerte, las circunstancias, el prójimo, son apartados radicalmente de la conciencia, que se "lanza" hacia lo irreal. En esta actitud la acción y la realización de fines carecen de sentido. Aquí, afirma, se manifiesta una de las actitudes fundamentales del mexicano consistente precisamente en "huir" de la realidad, y "refugiarse" en la fantasía. En esta primera actitud "El mexicano en lugar de actuar irrealiza, crea conjuntos imaginarios, vive en la falsedad. No quiere ser responsable de nada, de nada eficaz, se siente inocente ante todo lo que pueda ser o deba ser hecho, en una palabra, dice Guerra, no tiene parte en el orden de la acción." \*\*\*\*

La segunda actitud se caracteriza porque en ella se confunden cons-

\* Ibid., p. 80.

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., p. 81.

\*\*\*\* Idem.

tantemente lo real y lo imaginario. En ella los objetos reales se conciben como irreales, intocables, como si fueran objetos estéticos. A esto se debe, dice este "hiperión", "...el carácter eminentemente contemplativo, inactivo del mexicano..."\* En esta actitud, sigue, "El mexicano casi no es de este mundo (SIC), es pura mirada, pero ni siquiera mirada en situación, pues su yo pienso, opino, - etc. , esconde un pretender colocarse en el punto de vista de Dios, (!!!) o mejor del vacío absoluto. La desgana y la indiferencia son manifestaciones de esta actitud, ya que las cosas, las acciones posibles, al ser neutralizadas pierden interés y fuerza, se convierten en cuasi-objetos, en imaginarios."\*\*

En la tercera actitud hay una fluctuación constante entre la imaginación y lo rreal. Aquí, toda acción se efectúa "...siempre bajo el signo de lo -  
 \*\*\*  
 imaginario." Esto hace que para "El mexicano" el mundo se presente como - "frágil y quebradizo"; de ahí la "inestabilidad", la "susceptibilidad" y la "inseguridad" de su carácter. Y agrega Guerra: "...el mexicano se siente solitario... se niega a vivir como los demás, quiere vivir su vida de una manera singular... como algo imaginario. De ahí su soledad, pues la actividad imaginativa es quizá la más solitaria de todas... Su soledad es abyecta o grandiosa, se siente culpable o inocente... Sus pasiones, como el amor o el odio, son más bien cuasi-amor, o cuasi-odio, están siempre entretreídas con lo irreal... Su vida en lo imaginario le permite tomar la actitud del que lo ha vivido todo y todo lo sabe, del que está provisto de gran experiencia... O la actitud contraria, el mundo aparece siempre como una novedad, a cada instante es descubierto; todo está inédito, hay mucho por decir..." \*\*\*\*

Estas tres actitudes, dice Guerra, son precisamente la "condición de

\* Ibid., p. 83.

\*\* Idem.

\*\*\* Ibid., p. 85.

\*\*\*\* Ibid., pp. 86-89.

posibilidad" de las maneras existenciales de "El mexicano" descritas en la primera parte de la obra. Para el "hiperión" Guerra todas las características de "El mexicano" descritas ahí son una confirmación de su teoría presentada en la segunda parte, pero aclara (previniendo objeciones, nos parece) que esta "Tesis explicativa (como la llama\*)" presentada por él es una consecuencia del estudio de las conductas y actitudes descritas en la primera parte.

Posteriormente de estas enunciaciones, Guerra indica que no obstante que justamente él se ha preocupado por mostrar que la "conciencia imaginaria" es la "condición de posibilidad" de las maneras existenciales descritas en la primera parte, el "hombre de acción" se encuentra ya en los albores de nuestra historia. Dice: "El hombre de acción, en sus distintas modalidades, político, industrial, artista, etc., se encuentra ya en los albores de nuestra historia. El hombre que pone una tesis de realidad constituye una tendencia siempre manifiesta..."\*\* Esta tendencia, señala, no ha llegado a ser aún plena realidad. Todavía "lo imaginario" "...se mezcla en nuestras acciones más aparentemente reales."\*\*\*

Pero estas dos actitudes: la actitud imaginaria y la actitud realizante no están determinadas, es decir, dice Guerra, condicionadas por factores externos al hombre mismo. Ambas, dice, "...proviene de la libertad incondicionada, fuente única de la existencia humana."\*\*\*\* Y agrega tajantemente que "El hombre, y en este caso el mexicano, es el único responsable de asumir la una o la otra."\*\*\*\*\*

\*  
En la p. 92 de su Tesis.

\*\*  
Idem.

\*\*\*  
Ibid., p. 93.

\*\*\*\*  
Idem.

\*\*\*\*\*  
Idem.

En su exposición, Guerra le confiere al mexicano la plena responsabilidad de decidir elegir una actitud u otra, y exhorta a cumplir con la obligación moral que entraña el deber de adoptar una actitud realizante en vez de una imaginaria, para alcanzar la "mayoría de edad" como pueblo, la "universalidad". Dice: "Es tiempo ya de abandonar lo irreal, de dejar de ser una utopía, de abandonar la magia y la imaginación, pues imaginar no es -creemos haberlo demostrado - suficientemente, dice, la más inocente de todas las ocupaciones. Nos ha apartado de la acción y la responsabilidad, de la verdad y de la historia."\*

En reiteradas ocasiones, Guerra refiere que es consciente de que el tema exige desarrollar puntos que él no toca. Y dice que si no lo hace es porque precisamente su fin primordial es únicamente explicitar cuál es la condición de posibilidad de las actitudes descritas por las diferentes obras expuestas en la primera parte de su trabajo. Es consciente de dejar muchos aspectos sin tocar y que exigirían elaborar nuevas y diferentes investigaciones. Esto, efectivamente, nos parece, es muy notorio. A guerra se le podrían hacer bastantes cuestionamientos. Pero, sin embargo, él mismo hace las salvedades de los problemas que no resuelve y que para hacerlo sería necesario emprender nuevas investigaciones. Por nuestra parte sólo vamos a hacerle algunos señalamientos precisamente a la concepción que expone en la segunda parte de su obra, en relación con su base teórica.

En la elaboración de su concepción, Guerra se basa enormemente en la concepción sartreana de la libertad humana. El uso reiterado del término "proyecto" de ser del mexicano, por ejemplo, sin lugar a dudas tiene su asiento en las ideas de Sartre. El mismo Guerra señala que "...nos hemos fundado en Edmundo Husserl, Martín Heidegger y especialmente en Jean Paul Sartre."\*\*

\*  
Ibid., p. 94

\*\*  
Ibid., p. 78

El principal problema que percibimos en la teoría de Guerra sobre el mexicano es que ésta haya sido construida casi exclusivamente con base en la filosofía existencialista, predominante en ese momento, y se haya desatendido o incluso soslayado, en cambio, el análisis de condicionantes o factores sociales, políticos, económicos, etc., que existían en México en el momento en que se elaboraba esta teoría. Claro, el mismo Guerra posteriormente llegó a reconocer que los instrumentales teóricos en que se apoyaron la mayoría de los integrantes del Hiperión para elaborar sus interpretaciones sobre el problema de "El mexicano" o "lo mexicano" "...no correspondían de ninguna manera ni a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la historia de México y del país en ese momento."\*, y esta afirmación, nos parece, deja ver que esta "Tesis explicativa" era muy cuestionable precisamente en tanto que Tesis explicativa. Al apoyarse sobre manera en las ideas de Sartre, el mexicano aparece en su teoría como un ser cuya conciencia, libremente, decide adoptar sin más actitudes casi siempre abyectas. En su obra, Guerra ofrece una muy pesimista imagen teórica del mexicano, si bien señala que atisba el surgimiento del "hombre de acción".

En su obra parece confirmarse la afirmación de Roger Bartra de que los estudios sobre "El mexicano" cumplían una función ideológica fundamental al crear una coincidencia entre las características que se le atribuyen y la explotación y sometimiento de que ha sido objeto el pueblo mexicano por el Estado.

Sin embargo, como ya hemos dicho y nos volveremos a referir a ello más adelante, actualmente Guerra es el ex-integrante del Grupo que más

\*

Guerra, Ricardo, "Una historia del Hiperión", p. 17

ha contribuido, de diferentes maneras, para lograr una comprensión retrospectiva crítica del Grupo, así como de los aciertos que tuvo y de los errores que cometió.\*

\* En la última parte de nuestra Tesis, en donde presentamos la valoración sobre el Grupo, nos apoyamos bastante en sus elucidaciones.

## TERCERA PARTE

III. PRINCIPALES CRITICAS A LOS INTEGRANTES DEL GRUPO  
Y A LA "FILOSOFIA" PROPUGNADA POR ELLOS.

A. Problemas teóricos en la pretendida filosofía de "el" y "lo" mexicano.

El inicio de esta tercera parte de nuestra Tesis, donde exponemos las que a nuestro juicio son las principales críticas formuladas a los integrantes del Grupo y a la filosofía por ellos propugnada, debemos confesarlo, lo presentamos de nuestra parte con una mezcla de sorpresa y extrañeza. ¿Por qué?, permítasenos explicarnos: Las más contundentes y certeras críticas formuladas al Grupo y sus integrantes, planteadas desde el terreno propio de la investigación filosófica, fueron hechas precisamente por quien, paradójicamente, más encarecidamente alentó la realización de estudios e investigaciones enderezadas a la articulación de una filosofía mexicana y creyó ver en los integrantes del Hiperión las mayores posibilidades que tenía México de "poseer más de un gran filósofo", es decir, del "maestro por entonces de esa joven generación", José Gaos.

El hecho de que haya sido precisamente Gaos quien lanzó a los "hiperiones" las críticas más rigurosas desde la filosofía misma -las que en gran medida censuran sus elaboraciones filosóficas-, siendo que los "hiperiones" fueron unas de sus principales "promociones", nos sorprende y extraña porque fue Gaos, precisamente, quien en un primer momento -mostró un gran entusiasmo por ciertos jóvenes prometedores y los alentó a realizar estudios de carácter filosófico, aunque, posteriormente, reprobó esos "estudios". Esto da lugar a varios problemas (que para nosotros, lo confesamos, no acaban de quedar claros): ¿por qué Gaos desprueba los estudios que él mismo había alentado?, ¿conocieron los "hiperiones", en su momento, estas críticas? Si las conocieron, dada la autoridad y erudición filosófica de Gaos, ¿por qué no redefinieron los planteamien-

tos que criticaba y desaprobaba éste?, ¿es que, acaso, los presentaron en una franca rebeldía a su autoridad?, ¿es que acaso Gaos no les hizo esas críticas sino hasta después de que ya habían publicado sus principales trabajos elaborados dentro del Grupo?, ¿supervisó Gaos la elaboración de esos estudios?, ¿los elaboraron los "hiperiones" totalmente independientes de la tutela y vigilancia intelectual de Gaos? Nosotros debemos reconocer, con franqueza, que los datos que pudimos obtener a este respecto no despejan nuestras interrogantes. Estos problemas son un tanto delicados porque trascienden a situaciones que van más allá de lo puramente intelectual y aluden a problemas de trato o carácter, como los que refiere Eusebio Castro, el que, al parecer, conoció muy bien a Gaos.

Castro en su texto Vida y trama filosófica en la U.N.A.M. (1940-1960), muestra diversos rasgos caracterológicos del maestro español en los que éste es situado como una persona muy conflictiva y problemática. Castro revela que Gaos era "...sutil, informado, crítico, irónico, a veces medio burlón y llegando inclusive al sarcasmo, a la mordacidad y encarnizamiento..."\* Igualmente dice que padeció de "...sentimientos, emociones, simpatías y antipatías, resentimientos, venganzas, pasiones..."\*\* Desde la óptica que Castro ofrece de Gaos, sus críticas a los integrantes del Grupo y a sus personales concepciones, no estaban animadas por un auténtico espíritu crítico, buscador de la verdad, sino por una actitud de resentimiento o venganza.

Aquí nosotros queremos dejar muy en claro que no estamos realizando

\*  
Castro, Eusebio, Vida y trama filosófica en la U.N.A.M. (1940-1960), p. 113

\*\*  
Idem.

afirmaciones, y mucho menos acusaciones, sino que estamos formulando hipótesis para que el lector las someta a su propia consideración y obtenga las conclusiones que considere pertinentes según su perspectiva. Sea como se quiera, nosotros enunciamos estos problemas porque en primer lugar, consideramos que es nuestra obligación señalarlos, consignarlos y, en segundo, porque a la luz de algunas revelaciones de Castro se explica el por qué precisamente quien en un primer momento más alienta los estudios sobre "lo mexicano" enderezados a la articulación de una filosofía mexicana, posteriormente los critica tan incisivamente.

De cualquier forma, la crítica que plantea Gaos sobre la "filosofía" propugnada por los "hiperiones" nos parece totalmente contundente, máxime viniendo de alguien que estaba bastante avezado en lo que a problemas filosóficos se refiere.

Hechas estas salvedades que consideramos necesarias, vamos a proceder, pues, a exponer la crítica de Gaos.

Investido de la autoridad de ser uno de los mejores intelectuales conocedores de los problemas teóricos que entraña la construcción de una filosofía o sistema filosófico, y ser un filósofo erudito, Gaos señala, en primera instancia, que existen tantos errores metodológicos, desaciertos y dificultades teóricas no resueltas satisfactoriamente por los investigadores de "lo mexicano" (entre estos "investigadores" indudablemente incluye a los "hiperiones") en aquello que pretenden que sea filosofía "del", "lo", "el" mexicano, que no puede decirse que exista esa tal filosofía. Los estudios que se han elaborado, dice, abordan de un modo tal su objeto de estudio, que los resultados arrojados por ellos podrían pasar por ser literatura, psicología, sociología, historia, etc.,

más que filosofía. Dice Gaos: "Los resultados logrados hasta ahora por la actividad enderezada a elaborar una filosofía del mexicano se componen en su mayor parte de descripciones o caracterizaciones... y comentarios (SIC) de cosas materiales, sociales y de notas individuales más peculiares de unos y otros mexicanos bajo los puntos de vista psicológico, sociológico, histórico... que bajo algún punto de vista propiamente filosófico." \*

Una de las razones por las que los estudios de los investigadores de "lo mexicano" no constituyen una filosofía, en el sentido estricto del término (aunque algunos de ellos -concretamente los "hiperiones"- se equipararan a sí mismos con grandes filósofos), es porque éstos deberían haber concebido los temas que abordan no como simples fenómenos dados que simplemente hubiera que describir, caracterizar o definir, sino como problemas que resolver -y resolverlos con rigor filosófico. Como los investigadores de "lo" mexicano, no procedieron con el rigor necesario, sus producciones se quedan en meras descripciones folclóricas sobre México que, además, son una amenaza para la efectiva construcción de la filosofía mexicana "de que se siente afán", afirma Gaos.

Por otra parte, dice, "filosofía del mexicano" y "filosofía de lo mexicano" son expresiones que sugieren que se trata de dar respuesta a preguntas como estas: "¿cómo es el mexicano?, ¿qué es el mexicano? ¿qué es lo mexicano de tal o cual cosa mexicana?, ¿qué es lo mexicano en general?, ¿cómo es lo mexicano, por ser tal o en cuanto tal?" \*\* Estas preguntas entrañan varios problemas, - para contestarlas, los investigadores han elaborado "...descripciones, caracterizaciones, definiciones, de cosas mexicanas, más o menos materiales, naturales y artificiales, grandes y pequeñas, y de rasgos de la vida colectiva e individual, pública e íntima,

\* Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, pp. 83 y 92.

\*\* Ibid., p. 83.

o del carácter o personalidad del mexicano."\* Pero lamentablemente estas descripciones, caracterizaciones y definiciones han sido "...dirigidas por una vaga intuición de lo esencial... no garantizadas por nada susceptible de verificación objetiva ...""\*\* La "filosofía" de "lo mexicano" (y "del" mexicano mismo, dice Gaos), elaborada hasta ese momento, es una filosofía de esencias, pese a que sus cultivadores propugnan expresamente que ésta debe ser primordialmente filosofía de la existencia del mexicano. Esto se debe a que "...preguntar cómo existe un ente es preguntar por formas accidentales o por la esencia de la existencia del ente, pero nunca directamente por la existencia del mismo, quizá porque directamente por la existencia de un ente no se posible preguntar..."\*\*\*

Otro de los problemas no resueltos por los "filósofos" de "lo mexicano" queda de manifiesto en la siguiente objeción planteada a la actividad enderezada a elaborar una filosofía "del" y "lo" mexicano: "No hay un mexicano, sin más, sino tan sólo mexicanos diferenciados geográfica, antropológica, histórica, sociológicamente...: mexicano de la altiplanicie o de la costa, indígena, criollo o mestizo, de la colonia, del México independiente o de la Revolución o de nuestros días, pe- lado, burgués, intelectual o trabajador del campo... Por consiguiente, aquella actividad no está elaborando otra filosofía, si alguna que la de un mexicano determinado, y determinado arbitrariamente: probablemente, el mestizo burgués de la altiplanicie y de nuestros días; si es que no exclusivamente los autores mismos de la pretendida filosofía. La generalización de ésta al mexicano, sin más, es, en conclusión, tan infundada como imposible."\*\*\*\*

Tratar de definir o describir la esencia del mexicano ha llevado a

\*  
Ibid., p. 84

\*\*  
Idem.

\*\*\*  
Ibid., p. 83.

\*\*\*\*  
Ibid., p. 85.

los investigadores de "lo mexicano" a quedar atrapados en aporías que no resuelven, como la siguiente, dice Gaos: "Se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal, implica qué es un mexicano -o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso."\*

La salida que han intentado hallar los "filósofos" de "el mexicano" ante este problema no resuelve nada; éstos permanecen atrapados en la aporía. Pretenden negar el círculo precisando que presuponen la intuición de su esencia para elegir el "ejemplar" o "modelo" único, para continuar intuyéndola en él y definir o describir esta esencia, y "aclaran" que de lo que se trata es de hacer explícita conceptual y verbalmente la esencia intuída implícitamente. Pero Gaos no se siente satisfecho ante estas "precisiones" y lanza de nueva cuenta objeciones que reiteran la endeble construcción teórica de esas posturas "filosóficas". Dice Gaos: "Pero ¿y esta -esencia intuída implícitamente?, ¿de dónde sale?, ¿es el resultado de una experiencia, y se vuelve al círculo?, ¿o es algo innato, o qué?".\*\*

Ante la falta de argumentos suficientemente convincentes, Gaos concluye que la pretendida "filosofía" "del mexicano", tal y como la han elaborado sus autores, es de hecho imposible, pero, dice, bastante mordazmente, sus autores expresan tal afán en su construcción, que esta "filosofía" sería "del mexicano" en tanto que fuera de Leopoldo Zea o Emilio Uranga, dice, "...y si se atreviera a ser esto, esto de veras, sería de Leopoldo Zea, de Emilio Uranga..., pero no filosofía, sino paradójico soliloquio inefable de cada uno de éstos acerca de sí mismo." \*\*\*

\* Idem.

\*\* Ibid., p. 86.

\*\*\* Ibid., p. 92.

Dentro de su crítica, Gaos señala también que los "filósofos" de "lo mexicano" no sólo se limitan a abordar fenómenos que describir, caracterizar o definir, y no problemas por resolver, sino que con una suerte de "mala inteligencia" o "malquerencia" de su parte, han contribuido a crear una muy mala imagen "del" y "lo" mexicano, y no han propuesto, en cambio, ningún tipo de solución o remedio para resolver los deplorables fenómenos que consignan. Una auténtica filosofía del mexicano no debería constreñir se únicamente a tomar al mexicano como sujeto de proposiciones para predicar de él, por medio de la cópula "es", tales o cuales notas, sino que al reflexionar sobre él debe elaborar proposiciones "salvadoras" de la "circunstancia" mexicana, tales que "...vengan a decir 'esto que estoy haciendo porque quiero hacer o que se haga esto otro, porque quiero que se haga tal México, esto es en este momento ser mexicano.'"\* La cuestión, el problema, dice, no debe ser describir modos de ser, ni siquiera este ser mismo, si fuera posible describirlo directamente; la cuestión debe ser "...hacer un examen de conciencia de ideas los mexicanos, que responderán a la conciencia de otros tantos problemas mexicanos, examen que dará por resultado la excoigitación de soluciones, medios, remedios."\*\*

Esta crítica de Gaos nos parece totalmente certera y contundente. En mayor o menor medida las críticas que posteriormente les formularon a los "hiperiones" algunos autores desde diferentes enfoques, ya habían sido vislumbradas por el maestro español. En su crítica, igualmente, se - - - - -  
ñala que "Los filósofos del mexicano, aunque creyeran e incluso quisieran no hacer más que teorizar sobre el mexicano, vienen cooperando... a confeccionarlo existencial y esencialmente."<sup>\*\*\*</sup> A la luz de esta crítica el Hiperión toma un cariz vituperable pues lejos de realizar los declarados fines en torno a los cuales se constituyó el Grupo (en la última parte de nuestra Tesis exponemos direc

\* Ibid., p. 101.

\*\* Idem.

\*\*\* Idem.

tamente algunos de estos fines), en algunos casos parece existir, ciertamente, de su parte una "mala inteligencia" o "malquerencia" intelectual en sus investigaciones sobre "el mexicano", pues algunos de sus integrantes destacan especialmente aspectos negativos de él -aunque hay que observar que Uranga y Guerra, al final de su obra, respectivamente, lo vindican conceptualmente y atisban el surgimiento de un nuevo tipo de mexicano.

El hecho de que algunos de los integrantes del Grupo le hayan encontrado determinado tipo de rasgos al mexicano, muy negativos, por cierto (como el "proyecto de vivir en lo imaginario", que le adjudica Guerra), y lo hayan querido definir, o querido encontrar su esencia, a partir de estos rasgos, se torna grave si lo consideramos a la luz de la siguiente afirmación de Gaos, a saber: "Los autores mexicanos de la filosofía del mexicano no pueden menos de pensar acerca de el mexicano... en función, no sólo de sus ideas, sino de sus sentimientos y motivos todos más o menos conscientes..."\* Si le concedemos veracidad a esta afirmación de Gaos, que de hecho pensamos que definitivamente la tiene, habría que concluir <sup>que</sup> las investigaciones de los "hiperiones", abordadas, igualmente, en este sentido, en los análisis que actualmente realizan los politólogos\*\*, revelan una imagen intelectual que la clase hegemónica se forma del pueblo.

En conclusión, las críticas que plantea Gaos, nos parece, señalan, con la suficiente erudición y conocimiento que el tema requiere para ser tratado con certeza, los problemas teóricos que dificultaron enormemente el surgimiento de la filosofía de "lo mexicano" de que se sentía afán, aunque debemos mencionar que, al parecer, en la relación de Gaos con los "hiperiones", en cierto momento, llegaron a existir algunos problemas de relación o trato que, desde este punto de vista, tal vez, influyeron negativamente en el tono en que fueron planteadas estas críticas.

\* Ibid., p. 123.

\*\* Como los que sobre la filosofía de "lo mexicano" hace Roger Bartra.

B. Inconsistencia de las argumentaciones sobre el ser del mexicano.

En su texto La filosofía de lo mexicano, el filósofo y crítico de nuestra cultura Abelardo Villegas aborda y desarrolla los principales problemas que encuentra en las concepciones filosóficas de los filósofos mexicanos que han hecho de "lo mexicano" el objeto de su reflexión. En él - principalmente son analizadas las filosofías de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea y, menormente, las concepciones de algunos otros autores también interesados en el tema de "lo mexicano". Dentro de estos últimos incluye al Hiperión. Sin embargo, no se dedica al análisis, en conjunto, de las propuestas teóricas del Grupo en general, ni a comentar las reacciones que provocaron éstas, dice, "...porque no nos proponemos hacer un estudio exhaustivo del tema."\*; sólo hace un suscito, pero muy agudo, análisis de la teoría "ontológica" del "hiperión" Emilio Uranga sobre el "ser" del mexicano.

Otra razón por la que, al parecer, Villegas sólo dirige su crítica al pensamiento de Uranga y no al de los demás integrantes del Grupo es porque, no obstante la gran inconsistencia teórica que encuentra en él, el de estos últimos no le parece lo suficientemente elaborado o sistemático como para ser considerado filosófico y para ser objeto de análisis en su texto. Al exponer porqué sólo se dedica a analizar a estos autores mencionados y deja a otros de lado, comenta que ha procedido así porque, por una parte, no es su propósito hacer una historia de la filosofía en México y porque, por otra, en su análisis, dice, "Nos interesan sobre todo las ideas filosóficas sistemáticas..."\*\* Sin embargo, Villegas hace la acotación de que por el hecho de que Uranga sólo haya publicado un libro sobre el tema de la "ontología del mexicano" (al parecer, dice, porque el tema dejó de

\* Villegas, Abelardo, La filosofía de lo mexicano, p. 13.

\*\* Idem.

interesarle, "...a pesar de haber declarado de un modo determinante que no era un tema dictado por la moda, sino el tema propio de su generación."\* , éste "...deja muchas cuestiones abiertas que no ha aclarado."\* Así pues, su crítica al pensamiento de Uranga se ciñe únicamente al comprendido en la obra Análisis del ser del mexicano.

Sin mayor dilación permítasenos señalar al pronto que en esencia la crítica de Villegas a la teoría de este connotado "hiperión" consiste en afirmar que "...la ontología del mexicano tal como la presenta Uranga es imposible, por la imposibilidad de determinar su objeto y porque se resuelve en pura historia al sostener la fórmula contradictoria de un ser temporal del mexicano."\*

Uranga, dice Villegas, se plantea el problema "...de fundar un análisis filosófico del mexicano."\* , un análisis "...radical, fundamental, decisivo, frente a reflexiones que se contentan con quedarse en los alrededores."\* Pero, ¿cómo podría hacerse este análisis? Uranga, continúa diciendo Villegas, señala que el interés por el tema de "lo mexicano" ha sido promovido por El historicismo y que en este sentido la preocupación por el tema tiene un trasfondo histórico y aclara, así mismo, que "...la historia tiene que decir, si no la última, por lo menos la penúltima palabra respecto del ser del mexicano."\* Pero ¿por qué si el interés por el tema de "lo mexicano" ha sido promovido por El historicismo éste no es, sin embargo, "...lo más decisivo ni lo más radical?"\* , plantea Villegas. Al contestar Uranga, dice este analista, determina claramente su posición y explica por qué no es lo más decisivo ni lo más radical: "...el historicismo deja indecisa esta cuestión; ¿lo verdaderamente humano es histórico? Porque no puede responder sino volviendo la frase: lo verdaderamente histórico es lo humano'; el historicismo es insuficiente porque 'la cuestión que aquí se abre camino es justamente la de inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o no más bien es la historia lo que es por brotar del hombre'. 'El ser del hombre es de tal índole que

\* Ibid., pp. 181-182.

exige la historia, que da la condición de posibilidad a la historia. La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos ontológicos.\*\*\* Para Uranga, por tanto, sigue diciendo, la ontología es fundamento de la historia. Previo al análisis histórico del mexicano ha de hacerse su análisis ontológico. Hay que hablar de él en términos de ser, en términos propios de análisis ontológico, "...cuyas 'categorías o conceptos - más generales son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser.'\*\*", dice Villegas parafraseando a Uranga. Así pues, dice, este aparato y esta actitud teórica radical es lo que supone para Uranga la pregunta por el ser del mexicano.

Una vez que ha expuesto estas primeras tesis centrales de la teoría de Uranga, Villegas señala que para precisar las cuestiones que deja abiertas su posición ontológica "viene de perlas" la siguiente observación de José Gaos, a saber: "'se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verlos en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal, - implica (saber) qué es un mexicano -o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso'. 'Con el que se ha encontrado desde muy temprano la fenomenología eidética en general.'\*\*\* Se trata, en suma, dice, del problema de la determinación del objeto. Para Villegas, Uranga cae de plano dentro de la sanción crítica de la anterior observación. Y le sucede esto, afirma, "...porque sencillamente no se plantea el problema, pasa sin más a contestar la pregunta sobre el ser del mexicano sin saber que se encuentra minado en sus bases."\*\*\*\* Al preguntarse Uranga ¿cuál es el ser del mexicano?, dice, contesta que el ser del mexicano es accidental, pero, observa este analista, no entiende este accidente como algo ya dado,

\* Uranga, Emilio, en Villegas, op. cit., p. 182.

\*\* Idem.

\*\*\* Gaos, José, en Villegas, op. cit., p. 183.

\*\*\*\* Idem.

sino como un deber, como un imperativo, "...como un tener que ser accidente, esto es, como una tarea; por consiguiente, dice Villegas, además del 'tener que ser accidente' existe el ser 'que tiene que hacerse sustancial'."\*\*, lo cual es algo sumamente - confuso. Para Uranga, sigue diciendo, realizarse como accidente "...significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo."\*\*\*; lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, "...tentación a que se orilla por necesidad el mexicano cuando 'no soporta ya más su originaria constitución.'"\*\*\*\*

Trazados con brevedad y rapidez los rasgos de ese ser accidental del mexicano, dice Villegas, Uranga se apresura a contestar una objeción que toca las partes más delicadas de su argumento: "Se ha objetado a nuestra ontología que, al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano. En 'verdad' el hombre es accidental y no el mexicano. Se trataría, pues, no de una ontología del mexicano, sino de una ontología del 'hombre en general'. La constitución accidental del hombre habría sido leída por nosotros en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano. A estas objeciones solemos responder que no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad."\*\*\*\*\*

Suponiendo, sin conceder, que Uranga tenga razón, dice, veamos a dónde conduce su anterior aserto. Villegas propone que negando al "hombre en general" Uranga está postulando como únicamente válida una ontología del mexicano, una ontología del europeo, etc., es decir, afirma, de

\* Villegas, Abelardo, La filosofía de lo mexicano, p. 183

\*\* Uranga, Emilio, en Villegas, Abelardo, Idem.

\*\*\* Uranga, Emilio, en Villegas, Abelardo, Ibid., p. 184

\*\*\*\* Idem.

aquellos objetos de estudio que le parecen suficientemente reales para existir. Por consiguiente, crítica, la peculiaridad del mexicano sólo tiene sentido desentrañarla no en relación al hombre en general, que no existe, sino en relación a la peculiaridad del europeo, del asiático, etc. Pero, entonces, pregunta Villegas, "¿qué amplitud poseen los conceptos y categorías obtenidas del análisis del ser del mexicano? Porque recuérdese que Uranga ha dicho que las categorías y conceptos más generales del análisis ontológico 'son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser'. Por eso, o bien las categorías y conceptos obtenidos del análisis del ser accidental del mexicano pertenecen al ser intemporal (en el sentido tradicional) de algo temporal, como lo es a todas luces el mexicano, lo cual ya es en sí una contradictio in adiecto; o bien, al ser temporal -en tanto que accidental- de algo temporal que es el mexicano."\* Esta última posibilidad es perfectamente admisible, y es probable que eso es lo que quiera decir Uranga, sostiene Villegas, pero entonces, agrega, todas las categorías o conceptos más generales que se desprenden del análisis del ser accidental, cesan de ser denominaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser, y se convierten en notas meramente históricas, tan históricas como lo es el mexicano. Negando el ser del hombre en general "...la ontología del mexicano se disuelve en un análisis histórico."\*\*

Uranga, dice Villegas, contestaría que estamos planteando un falso problema porque él no habla del hombre mexicano, sino del ser del mexicano. "Problema diferente, diría, y de auténtica dificultad es más bien el que se aplica a deslindar lo humano de lo ontológico, y no el mexicano del 'hombre en general'."\*\*\* Y es

\* Villegas, Abelardo, op. cit., p. 185

\*\* Idem.

\*\*\* Uranga, Emilio, en Villegas, Abelardo, Idem.

que, como Heidegger, dice el crítico de este "hiperión", Uranga considera que en el hombre hay una estructura de ser cuyo estudio precede a la antropología filosófica o a la historia, que son las disciplinas que se ocupan de lo propiamente humano. Nosotros objetaríamos en el plano de lo humano, pero él está hablando en el plano del ser: "Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser, 'habla' de que precisamente se ocupa la ontología. No deja, sin embargo, de sonar a paradoja la fórmula ontológica del mexicano como ser que no es hombre."\*

Pero no es una paradoja, afirma Villegas; es una contradicción. La distinción no puede sostenerse. Y tan es así, sostiene, que el propio Uranga trata de aclararla enredándose más al decir: "el ser del mexicano no quiere decir un estado del mexicano en que todavía no sería hombre, una especie de primer momento ontológico... El mexicano como ser y el mexicano como hombre son interpretaciones contemporáneas, surgen de una vez, pero la investigación las distingue sin aislarlas abstractamente y convertirlas en realidades autosubsistentes cada una por su lado."\*\* Esta aclaración no viene sino a agravar más el problema, afirma, porque a pesar del intento de separar al ser del hombre, se encuentra Uranga con que no pueden ser interpretadas autosubsistentemente, que 'surgen de una vez'. Por ello, recalca Villegas, insistimos en que el ser del hombre mexicano, al no poder concebirse separado de él, se convierte en una nota meramente histórica. La accidentalidad del mexicano, si no es una nota del ser del hombre en general, es tan histórica como el sentimiento de inferioridad que describe Samuel Ramos.

Y todavía más, agrega, para confundir a aquél que intente penetrar

\* Villegas, Abelardo, Idem.

\*\* Uranga, Emilio, en Ibid., p. 186

en la enigmática fórmula del mexicano "como ser que no es hombre", Uranga dice en la página 33 de su libro: "Cuando decimos que el origen ontológico del mexicano se encuentra en el accidente, no hay que pensar que para obtener al mexicano en su concreción, de 'carne y hueso', habría que añadir todavía algo a ese accidente. Lo concreto es lo accidental mismo."\* Es decir, dice Villegas con cierta ironía sobre la teoría de Uranga, que el ser y el hombre de "carne y hueso" vienen a ser lo mismo.

Villegas sostiene que, en suma, "la ontología del mexicano tal y como la presenta Uranga es imposible, por la imposibilidad de determinar su objeto y porque se resuelve en pura historia al sostener la fórmula contradictoria de un ser temporal del mexicano."\*\* La inconsistencia e incongruencia de las bases teóricas de la ontología de este "hiperión", dice, hacen que ésta "...se precipite en el error y la contradicción."\*\*\*

La crítica que Villegas formula a la "ontología del mexicano", planteada por Uranga como miembro del Hiperión -y que a nosotros nos parece certera y contundente-, pone de relieve la inconsistencia teórica de estas reflexiones pretendidamente filosóficas. A la luz de su crítica la falta de coherencia en los argumentos sale a relucir. Permítasenos por nuestra parte solamente hacer el comentario de que algo que a nuestro juicio contribuye negativamente a tornar aún más patente esta falta de coherencia, y que evidencia, además, la falta de estructuración teórica del pensamiento de este "hiperión", es el hecho -ya apuntado por Villegas- de que Uranga sólo publicó un texto sobre su pretendida ontología, y que preci-

\* Idem.

\*\* Villegas, Abelardo, op. cit., p. 186

\*\*\* Idem.

samente por haber publicado sólo un texto sobre este tema dejó también muchas cuestiones "abiertas" que no aclaró ("...a pesar -y ésto podría considerarse como otro deliz- de haber declarado de un modo determinante que no era un tema dictado por la moda, sino el tema propio de su generación."\*) Este hecho a nosotros nos parece decisivo, determinante, para situar de modo muy ende - ble, y aun vulnerable, teóricamente el pensamiento de este "hiperión". Aquí nos parece pertinente hacer el siguiente comentario: Es normal que en la evolución del pensamiento de un autor este pensamiento experimente cam bios, modificaciones, o incluso rectificaciones, a medida de que evolucio - na. En alusión a estas modificaciones, se habla en la historia de la filo sofía, por ejemplo, de un "primer" Wittgenstein o un "segundo" Wittgens - tein, de un "primer" Marx o un "segundo" Marx. En alusión a estas modifi caciones se habla, así mismo, de las primeras obras de un autor como de "escritos de juventud", y de sus obras posteriores como "escritos de ma - durez". Por lo que al caso de Uranga respecta, lamentablemente, al no te ner continuidad evolutiva, su pensamiento esgrimido en la obra Análisis del ser del mexicano, se queda, desde este punto de vista, en un pensa - miento no precisado, no desarrollado, sin esa continuidad y desarrollo que, por lo general tiene el de los grandes pensadores. Cabe mencionar, así mis mo, que en el ejercicio profesional de la filosofía es también muy conoci - do el hecho de que en la evolución del pensamiento de un autor las críti - cas que se le formulan a su pensamiento en los distintos eventos que reu nen a los profesionales de esta disciplina intelectual (como los congre - sos, coloquios, simposia, mesas redondas, encuentros de filosofía, etc.) permiten a este autor modificar, afinar o rectificar sus planteamientos

\* Ibid., p. 181

y argumentos para darles solidez. En el caso de Uranga, sin embargo, lamentablemente, los errores teóricos detectados por Villegas, en el sentido de que incurre en una fórmula contradictoria de un ser temporal del mexicano, no fueron rectificadas o, por lo menos, aclarados posteriormente. Este "hiperión" no procedió, con base en estas y otras críticas, a retocar teóricamente su ingeniosa "ontología del mexicano" para darles la suficiente coherencia y solidez a sus argumentos que, desde el punto de vista de sus diferentes críticos, les hacía falta.

C. La "filosofía" de "lo mexicano" como producto ideológico legitimador del Estado monolítico mexicano.

En su muy interesante y original interpretación y crítica de la "filosofía" de "lo mexicano", el antropólogo y crítico cultural Roger Bartra sugiere que los estudios elaborados sobre el problema de "lo mexicano" - (entre los cuales incluye los elaborados por el "Hiperión", tendientes a la articulación de una filosofía mexicana (sobre este problema) son en realidad emanaciones culturales ideológicas que tienen como fin justificar y legitimar el sistema político mexicano, la dominación que ejerce en el pueblo y su continuidad y permanencia en el poder. En su interpretación -marcadamente de carácter político- los autores que elaboraron algún tipo de producción dentro de la efervescencia cultural que el tema tuvo en los años 50 en nuestro país, vienen a ser una suerte de cómplices ideológicos del Estado monolítico hegemónico.

Provocadoramente, Bartra sostiene en varios de sus textos (especialmente en La jaula de la melancolía y, menormente, en Oficio mexicano), que los estudios que constituyen el cuerpo de la pretendida "filosofía" de "lo mexicano" se confeccionaron, obedeciendo un mecanismo de anulación de conflictos o "aparato mediador", para que la sociedad mexicana se identificara con el poder político que la regía. Los rasgos que se inventaron sobre el supuesto carácter del mexicano, dice, tenían como fin buscar que existiera "...una coincidencia entre las estructuras del mexicano inventadas por la cultura nacional y las estructuras en que se basa el sistema sociopolítico."\* Esos rasgos que se inventaron sobre su "carácter" tenían como fin justificar que, precisamente por ser su "carácter" como decían los estudios que era, "...este mexicano merece esta dominación.\*\*" Las imperantes estructuras económico-

\* Bartra, Roger, La Jaula de la melancolía, p. 238.

\*\* Idem.

sociales causantes de las precarias condiciones de vida del pueblo, dice, en estos estudios aparecen como originadas no por el Estado, sino por los mismos habitantes de la nación a partir de los rasgos peculiares de su "carácter", eximiéndose así éste de su responsabilidad. Según Bartra, estos estudios constituyen una configuración ideológica, revisten una importancia política de primera magnitud "...que contribuye a sentar las bases de una unidad nacional a la que debe corresponder la soberanía monolítica del Estado mexicano."\*

Los estudios sobre "lo mexicano" son un "...manejo de estereotipos codificados por la intelectualidad..."x que los propios investigadores han inventado, y le son "suministrados" al pueblo como una vacuna para evitar que "contraiga" "propensión" a la lucha revolucionaria. La proliferación de esos estudios y su asimilación por la sociedad evita que el pueblo desarrolle tendencias desestabilizadoras peligrosas para el Estado mexicano moderno. Así, los antagonismos sociales son transpuestos a un terreno puramente cultural en donde la lucha de clases logra ser domesticada, garantizándose la continuidad del sistema político. Esos estudios que se inventaron sobre "lo mexicano", constituyen intrincadas redes culturales de puntos de referencia a las que incluso "...acuden muchos mexicanos (y algunos extranjeros, dice), para explicar la identidad nacional."x Ellos en realidad "...constituyen una expresión de la cultura política dominante."# En otras palabras, dice Bartra, "El mito del ser del mexicano ha contribuido a la legitimación del sistema político... el mito es eficiente para legitimar al poder priista."+

Esta interpretación de Bartra, que nos parece bastante original y provocadora, tiene su asiento en el supuesto, adoptado por el antropólogo, de que todo sistema político que cobija en su seno contradicciones antagónicas mantiene su legitimidad y su permanencia gracias a la existencia en la sociedad de un llamado "aparato mediador" "...en el que se logra una interio

\* Ibid., p. 226. x Ibid., p. 17. # Ibid., p. 16. + Bartra, Roger, Oficio mexicano, p. 39.

rización de los conflictos antagónicos, que después son proyectados de tal manera que se expanden -tanto en el ámbito estatal como en el seno de la clase dominada- como mecanismos anuladores de conflictos profundos." \*

La aceptación de la existencia de estos mecanismos anuladores de conflictos en la sociedad es adoptada por Bartra siguiendo las ideas de Freud sobre el funcionamiento del aparato psíquico humano. Podríamos decir que en su interpretación le aplica una especie de "psicoanálisis" a nuestra sociedad para explicar la continuidad y la permanencia del sistema político que se mantiene en el poder. El paralelismo que encuentra entre el funcionamiento psíquico humano y el funcionamiento social lo llevan a observar que "...muchas veces la explicación científica de un cuadro clínico de esquizofrenia parece ser un análisis de un proceso ideológico-político."\*\* Incluso señala que "Es curioso el extraordinario paralelismo entre los mecanismos descritos por los psiquiatras o psicoanalistas y los que analizan los politólogos..."\*\*\*

Esta forma de proceder, y que a nuestro juicio indudablemente él mismo adopta en su interpretación y crítica de los estudios sobre "lo mexicano", en la que intenta elucidar la presunta función que han jugado en la permanencia del sistema, y que viene a ser una especie de "psicoanálisis político" de la sociedad mexicana, "...se debe, obviamente, dice el propio Bartra, a la enorme influencia ejercida por Freud en el pensamiento político."\*\*\*\*

En su interpretación (podríamos decir, mejor aún, en su psicoanálisis político) los rasgos que se han inventado sobre el supuesto carácter del mexicano como el machismo, el resentimiento, el cinismo, el disimulo, la desconfianza, la susceptibilidad, la insuficiencia, el sentimiento de inferioridad, el desdén, la hipocresía, el hermetismo, el recelo, la pereza, la irresponsabilidad, etc. (rasgos adjudicados casi en su totalidad, por cierto, a "el mexicano", en los estudios en los que se basa el joven

\* Bartra, Roger, Las redes imaginarias del poder político, p. 39.

\*\* Ibid., p. 50.

\*\*\* Ibid., p. 49.

\*\*\*\* Idem.

"hiperión" Ricardo Guerra para elaborar y justificar su propia teoría - sobre la estructura de "lo imaginario" en "el mexicano"), conforman una "imagería" que crea una identificación estructural entre el pueblo y el gobierno que lo rige; estos rasgos, dice Bartra, adquieren pleno - sentido "...al interior del sistema de dominación." \* que éste ejerce en aquél.

Esta interpretación de Bartra se antoja reveladora y sugerente para "desentrañar" o "desenmascarar" los ocultos presumibles fines ideológicos de los estudios sobre "lo mexicano". En la exposición hecha hasta aquí esta teoría del antropólogo tiene solidez y coherencia, sin embargo es necesario señalar también la existencia de algunos problemas que, desde nuestro punto de vista, crean cierta confusión y vulneran su credibilidad.

En el prólogo de su mencionado Oficio mexicano Bartra expone algunos puntos de una crítica que Agustín Basave le formula en Vocación y estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad.<sup>\*\*</sup> El antropólogo contesta a las críticas que le formula Basave (consistentes básicamente en considerar las ideas de Bartra como "...aberrantes y ofensivas a la fe católica del pueblo mexicano."<sup>\*\*\*</sup> y al propio antropólogo como "torvo enemigo" de la proyección de la tradición hispano-católica mexicana) diciendo: "No reconozco varios de los pecados que me atribuye. No se me olvida el factor religioso, ni tengo amnesia ante las formas de lucha que no sean las de clase; ni creo que todas las ideas sobre la identidad mexicana son un instrumento maquiavélico del grupo gobernante para legitimar su hegemonía..."<sup>\*\*\*\*</sup>

Desde nuestro punto de vista, esta última afirmación de Bartra, que esgrime para defenderse de la crítica de Basave, despierta inquietudes y provoca confusiones, que sería deseable disipar. Cabría preguntarse: ¿Así

\* Bartra, Roger, La jaula de la melancolía, p. 227.

\*\* Editorial Limusa, México, 1990.

\*\*\* Bartra, Roger, Oficio mexicano, p. 11.

\*\*\*\* Ibid., p. 12. El subrayado es nuestro.

pués, entonces, no todas las ideas sobre la identidad mexicana que se elaboraron en los estudios sobre "lo mexicano" tienen una finalidad ideológica, como reiteradamente nos ha hecho ver?, ¿cuáles de estas ideas sí serían ideológicas, cuáles no. y por qué sí y por qué no? Lamentablemente una vez formulada su aseveración Bartra no hace ningún tipo de explicación sobre este punto para aclarar el problema que despierta. Por lo que a nosotros respecta, al menos, no hallamos en la lectura de los textos en los que expone su postura crítica, alguna respuesta a esta cuestión.

Otro factor que, desde nuestro punto de vista, incide negativamente en la credibilidad de su teoría es el hecho de que otros analistas y críticos también de nuestra cultura discrepan completamente de su pensamiento y su forma de ver las cosas. Abelardo Villegas, por ejemplo, en uno de sus textos dedicado al análisis de la "filosofía" de "lo mexicano" al referirse a la crítica que hace Bartra a esta pretendida filosofía dice en el prólogo a la tercera edición: \* "Bartra presenta todo este cuerpo teórico - como una forma ideológica de proteger y defender al Estado monolítico. Por mi parte, dice Villegas, yo no encontré ninguna conspiración maligna de este tipo..."\*\*

Esta discrepancia de apreciaciones a nosotros nos hace pensar que, aunque muy original, esta postura del antropólogo no está exenta, como otras tantas posturas de carácter político, de ser sometida, a su vez, a críticas que la descalifican y sitúan en cierto papel, según la propia - postura del autor que la critique. Estas contiendas, sin embargo, desde nuestro punto de vista, son saludables para el surgimiento de la verdad, pues, nos parece, la confrontación de ideas y posturas diferentes, como

\* En el texto La filosofía de lo mexicano, publicado por la UNAM, en México, en 1988.

\*\* Ibid. p. 5.

las aquí expuestas, son un terreno propicio para su surgimiento.

Para finalizar este apartado, queremos señalar que nosotros pensamos que esta postura de Bartra innegablemente debe ser objeto de atención y análisis como una muy peculiar crítica sobre la presunta función ideológica que cumplieron los estudios sobre "lo mexicano" y el movimiento cultural que se gestó en tono a este tema (y del cual el Hiperión fue activo representante).

La originalidad de esta crítica, nos parece, está fuera de toda duda, pero es deseable que los aspectos poco claros o que provocan cierta confusión sean despejados por su autor, en confrontación y debate con los otros intelectuales y críticos que discrepan de sus ideas. De esta manera seguramente esta postura saldrá enriquecida y será más digna de credibilidad. La discusión, en este sentido, es necesaria porque, como dice el propio Bartra, "...en la confrontación de ideas diferentes -en la pluralidad- está la raíz del cambio y de la búsqueda."\* Si tomamos al pie de la letra las aseveraciones del antropólogo y le otorgamos suficiente credibilidad a su teoría, el Hiperión quedaría situado en un papel francamente deplorable, en una posición totalmente distinta a la que sus integrantes querían llegar (es decir a una posición liberadora) tratando de alcanzar sus objetivos en torno a "lo mexicano". Por nuestra parte, queremos señalar que en las pláticas que pudimos sostener con algunos ex-integrantes del Grupo (especialmente con Ricardo Guerra) ninguno de ellos se reconoce en las ideas interpretativas de Bartra. Ciertamente reconocen los errores que cometieron en diferentes ámbitos (sobre todo en el alcance de los objetivos que como grupo se trazaron, como lograr el conocimiento de nuestro

pueblo, actualizar la filosofía en México, crear una filosofía nuestra, operar transformaciones morales, sociales y religiosas, y orientar la - educación y la política), pero el reconocimiento de esos errores de nin- guna manera los lleva a aceptar la crítica del antropólogo que los sitúa como cómplices ideológicos del Estado monolítico mexicano.

D. Carencia de rigor metodológico en las investigaciones sobre lo mexicano.

Al efectuar su investigación sobre los principales estudios en torno a lo que se dio en llamar el "carácter" del mexicano, el sociólogo Raúl Bejar Navarro toca muy suscintamente (lacónicamente, podríamos más bien decir por lo breve de su crítica) a los más importantes autores de estos estudios, entre los que incluye a aquellos avocados a la creación de una "filosofía" de "lo mexicano".

La principal tarea de esta corriente de pensamiento (es decir, de "lo mexicano"), dice Bejar, ha sido presentar un conjunto de proposiciones para intentar desentrañar la "realidad" del mexicano, pero la metodología usada en sus investigaciones dista mucho de conseguir las expectativas que pretenden alcanzar. Cabe señalar que por lo que al Hiperión respecta, al igual que Villegas, Bejar sólo habla de la "filosofía" del "ser" del mexicano propugnada por Uranga. A los trabajos de los demás miembros del Grupo, al parecer, no les otorga la suficiente importancia como para dedicarse también a comentarlos a ellos.

Bejar sostiene, pues, que existe una gran distancia entre los esquemas teóricos de la endeble posición filosófica de Uranga y la realidad objetiva. Algunas observaciones que hace Bejar ya habían sido apuntadas en gran medida por Villegas, en quien, por cierto, se apoya, pero más radical que aquél, éste llega a decir de Uranga que "La inconsistencia de sus bases filosóficas le hacen desvariar, llegando en ocasiones a lo grotesco..."\*

La problemática en torno al "ser" del mexicano que plantea Uranga, sigue diciendo, no la realiza estudiando al mexicano en un sentido real y objetivo, en cuanto a tomar individuos realmente existentes, sino que abstrae al "ente mexicano" fuera del tiempo social e histórico y del contex

\* Béjar Navarro, Raúl, El mexicano, aspectos culturales y psicosociales, p. 37.

to socio-político que lo conforma. Al afirmar que el mexicano es, dice apoyándose en ideas de Pablo González Casanova, está proponiendo un sujeto transexistente y una esencia a la que sólo después se le va a atribuir un modo de ser, constituido o accidental, un modo de ser intemporal y también libre de las categorías sociales, o trascendente a ellas.

Con base en un criterio científico, objetivista, el cual aplica para analizar, brevemente, la obra de Uranga, Bejar Navarro afirma que, en general, la validez científica de las tesis presentadas por la filosofía de "lo mexicano", y otras posturas similares, es muy limitada. Esos trabajos, dice, han sido elaborados sin haber seguido los requisitos científicos indispensables y necesarios, por lo que caen en generalizaciones impresionistas en las que resalta la carencia de controles científicos para lograr objetividad. En esos escritos, añade acusadoramente, no hay métodos de investigación, no hay ninguna descripción, cuantificación o entrevista; son investigaciones sumamente estrechas. Aunque algunos de sus argumentos que presentan y sus conclusiones parezcan brillantes, dice, al evaluarlos rigurosamente resalta que los caracteres presentados son en gran parte inexactos, insuficientes y que de ninguna manera pueden considerarse como exclusivos del mexicano.

En conclusión, esta crítica de Bejar Navarro nos parece que pone los puntos sobre las íes por lo que respecta a los problemas que, desde un punto de vista científico, existen en las teorías de la búsqueda filosófica de "lo mexicano".

## CUARTA PARTE

IV. CONCLUSIONES: EL HIPERION CUATRO DECADAS DESPUES

Pasadas más de cuatro décadas del surgimiento y periclitamiento del Grupo y habiendo seguido de cerca las expectativas que sobre él se - albergaron, los propósitos que declaradamente dijeron sus integrantes - pretender cumplir, las presuntas causas por las que se desintegró, su - breve duración, los señalamientos críticos que se les han hecho a sus - obras y a sus propuestas teóricas, sus equívocos, fallas y debilidades que con el paso del tiempo han salido a relucir, su íntima adhesión al existencialismo (que los llevó a ser llamados "existencialistas mexicanos"), sus reconocidos e innegables méritos, su arrojo e ingenio, sus aspectos encomiables y deleznable, etc., en este momento es posible aplicarle, con confiable precisión nos parece, una retrospectiva crítica valorativa.

En un artículo sobre la Fenomenología del relajo del "hiperión" Portilla, aparecido en 1966, al referirse a los alcances del Grupo, Rosa Krauze apuntaba: "Algunos dicen que fracasó en su proyecto... otros aseguran que el movimiento se detuvo porque cumplió con sus propósitos."\* En ese entonces, por lo que se ve, estaban divididas las opiniones que señalaban el malogro o el alcance de los objetivos que se trazó, pero en el presente (1995) existen los suficientes análisis críticos como para efectuar con certeza y objetividad un juicio valorativo (juicio que en el caso de la presente Tesis no deja de ser personal y susceptible de discusión) que clarifique, con una mayor visión cronológica y de conjunto, si los alcanzaron o no.

En esta cuarta y última parte de nuestra Tesis vamos a enunciar cuáles fueron los propósitos que, según Guerra y Uranga, pretendieron alcanzar los integrantes del Grupo y vamos a analizarlos, brevemente, para -

\*

Krauze, Rosa, "Sobre la Fenomenología del relajo", en Revista de la Universidad de México, p. 14

tratar de dar respuesta a las preguntas fundamentales que planteamos al principio de nuestra Tesis, a saber: 1). ¿Alcanzaron los propósitos que se trazaron en relación al hombre y la cultura de México, es decir, en relación a "lo mexicano"?; 2). ¿Su obra y su quehacer teórico en pro de la articulación de una anhelada filosofía mexicana, pueden ser considerados, precisamente, como una aportación para el logro de esta filosofía?

Los objetivos que declaradamente pretendieron cumplir fueron:

- a). "...el conocimiento de uno mismo, de nuestro propio pueblo."\*
- b). "...actualizar la filosofía en México."\*
- c). "...crear una filosofía nuestra."\*
- d). "...operar transformaciones morales, sociales y religiosas..."\*\*
- e). "...orientar la educación, la cultura, la política."\*

Sobre el punto a). es necesario hacer varios señalamientos: ¿Logró el Hiperión "el conocimiento de uno mismo, de nuestro pueblo", de "el mexicano", de "lo mexicano"? ¿puede decirse que sus obras aportan información para el mejor conocimiento de "uno mismo, de nuestro pueblo"? ¿después de haber leído las obras de los "hiperiones" puede uno decir que se conoce mejor "uno mismo" y que conoce mejor "nuestro pueblo"? En general, nos parece, estas preguntas tienen que ser contestadas negativamente. Y es que en sus obras, como atinadamente señala Bejar Navarro, resalta la carencia de controles científicos, no hay cuantificación y especificación de individuos, los caracteres que presentan son en gran parte -

\*

Las citas que aparecen con un asterisco corresponden al artículo de Guerra "Una historia del Hiperión".

\*\*

Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p. 10

inexactos y caen en generalizaciones impresionistas abstractas. Dificilmente, nos parece, algún mexicano habitante de la región de la huasteca potosina o hidalguense o tarahumara de la sierra de Chihuahua o chamula o tzotzil de Chiapas se reconocería a sí mismo en las obras teóricas de los "hiperiones" que señalan que en tanto que mexicanos "casi no son de este mundo" o tienen el "proyecto de vivir en lo imaginario" (Guerra), la estructura "ontológica" que caracteriza su "ser" es el "accidente" (Uranga) o que el "relajo" es "un aspecto de su moralidad" (Portilla), y sí pensarían seguramente, en cambio, que esas afirmaciones son meros "sueños guajiros".

Un lector que con fines autagnósticos se acercara a las obras de los "hiperiones" buscando satisfacer su prurito de conocimiento sobre "nosotros mismos", "nuestro pueblo" y nuestra cultura, seguramente quedaría insatisfecho. Tiene mucha razón el Antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, nos parece, cuando señala que "México es -y ha sido desde su más remota historia- un país en el que conviven pueblos y grupos con culturas e identidades diversas. México es una sociedad étnica y culturalmente plural."\* Subsumir "lo mexicano", "el mexicano", la cultura mexicana, rica en gamas y matices, en un modelo abstracto, único y uniformante, como lo hicieron algunos de los "hiperiones", definitivamente no aporta elementos epistemológicos nuevos o fehacientes para un mejor conocimiento o reconocimiento de nosotros mismos, nos parece.

Por otra parte, en sus intentos por lograr "el conocimiento de uno mismo, de nuestro pueblo", toman a "el mexicano" y a "lo mexicano", como señala Gaos, como sujeto de proposiciones del que sólo hubiera que predi

\*

Bonfil Batalla, Guillermo, "Pluralismo Cultural, Cultura Popular y Cultura Nacional", p. 56

car, por medio de la cópula "es", tales o cuales notas. Sus pesquisas vendrían a decir, "esto es el mexicano", "esto es lo mexicano", "esto es lo que somos". Sin embargo, consecuencia de la falta de rigor en sus "investigaciones", los resultados que obtienen hablan más de la forma en que asumen al objeto sobre el que inquieren que del objeto mismo, expresan más su visión de la realidad que la realidad misma. En este sentido, cobra una especial importancia la crítica de Bartra que señala el presunto carácter

ideológico de las obras de los "hiperiones". Y esta crítica coincide con Gaos cuando éste señala que "Los filósofos del mexicano... vienen contribuyendo a confectionarlo existencial y esencialmente."\* Sus obras más que revelar epistemológicamente la realidad revelan la ideología desde la que es asumido "el mexicano", "lo mexicano", una ideología que justifica la dominación del Estado monolítico mexicano sobre el pueblo, según Bartra.

Así pues, el punto a). nos parece que debe contestarse negativamente, es decir, que el Grupo en general no logró este objetivo.

Habría que considerar sin embargo como autores muy cercanos al logro de este objetivo a Luis Villoro y a Jorge Portilla. Como algunos estudiosos de su trayectoria intelectual coinciden en afirmar\*\*, siendo miembro del Hiperión, Villoro realizó una rigurosa y bien documentada investiga -

\*

Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p. 101

\*\*

Salma Saab, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en la semblanza que hace de Villoro en un volumen publicado por la SEP y el FCE (vease la bibliografía) sobre los recipiendarios del Premio Nacional de Ciencias y Artes de 1945 a 1990 dice: "...su trabajo filosófico dentro de la Historia Intelectual de las Ideas... se ha convertido en una referencia obligada; sus libros y artículos prueban su originalidad y rigor. Ejemplo de esto son Los grandes momentos del indigenismo en México..."

\*\*\*

Aunque el propio Villoro reconoce los errores de esta obra que realizó como miembro del Hiperión. Vease el apartado C de la segunda parte de nuestra Tesis.

ción sobre un aspecto de nuestra problemática cultural, concretamente sobre la manera como ha sido concebido el indígena mexicano a lo largo de nuestra historia, desde la llegada de los españoles a tierras mexicanas hasta el indigenismo moderno -Los grandes momentos del indigenismo en México-, que debe ser considerada, nos parece, como un significativo aporte para el logro de este objetivo. Por su parte, en su luminosa Fenomenología del relajo, el "hiperión" Jorge Portilla no sólo logra para sí mismo "... comprender hasta el límite de mis posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad..."\* y que los mexicanos suelen "hechar" (por lo menos los mexicanos de la generación a la que perteneció Portilla y que él conoció): el fenómeno llamado "relajo", sino que además mediante la elucidación fenomenológica que realiza para acceder a la comprensión que aspira sobre este fenómeno, posibilita que los mexicanos que se adentren en el contenido teórico de su obra logren tomar plena conciencia del mismo y, por extensión, puedan conocerse mejor a sí mismos, y en este sentido nos parece que igualmente su obra debe ser considerada como un significativo aporte para el logro de este objetivo.

Pasemos ahora a considerar el punto b): ¿logró el Grupo "actualizar la filosofía en México"? Aquí debemos señalar primeramente que a nosotros nos parece que la enunciación de este objetivo es muy vaga y que puede entenderse en más de un sentido. Puede entenderse, por ejemplo, como el objetivo de situar los estudios filosóficos que se realizaban en México, en la época del Hiperión, dentro de la problemática abordada por la filosofía contemporánea de ese momento, es decir, dentro de la problemática de la filosofía existencialista y fenomenológica. Esta es una de las significacio-

\* Portilla, Jorge, Fenomenología del relajo, p. 15

nes dadas por uno de los propios integrantes del Grupo.\* Pero entendiendo de esta manera el objetivo, nos parece que esta enunciación no expresa lo que en realidad estaba ocurriendo. Si apelamos a los hechos concretos nos parece que, aunque se tenía en mente la idea -un tanto vaga, nos parece- de "actualizar la filosofía en México", lo que en realidad se estaba haciendo era adoptar en México, pretendidamente para ayudar a esclarecer - nuestra "circunstancia mexicana", la filosofía europea que estaba teniendo un gran auge en ese momento -y hacía una mella considerable en nuestro país-. Pero lamentablemente, al adoptar esta filosofía, como se ha reconocido,\*\* los "hiperiones" estaban adoptando una serie de instrumentales - teóricos "...que no correspondían de ninguna manera ni a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la historia y del país en ese momento."\*\*\* Este reconocido hecho nos parece grave pues mientras que, de modo poco claro, se tenía en mente "actualizar la filosofía en México" en realidad se estaban adoptando en nuestro país instrumentales teóricos que no correspondían a nuestra propia circunstancia.

Otro de los sentidos de la expresión nos remite a la hipótesis de que el Grupo haya sentido que en su época los estudios de la filosofía en México estaban un tanto rezagados y los "hiperiones" hayan querido actualizarlos. Cabe apuntar que este problema está íntimamente ligado con los señalamientos que hacía Gaos de que no existía una filosofía mexicana en la medida de que no existía una historia de la filosofía en México que la mostrara. A nosotros nos parece que este señalamiento del maestro Gaos es muy atinado. Coincidimos con la afirmación de que la filosofía mexicana irá surgiendo o emergiendo en la medida en que, entre

\* Concretamente por Ricardo Guerra en su referido artículo "Una historia del Hiperión",

\*\*Idem.

\*\*\*  
Ibid., p. 17

otras cosas, se realicen investigaciones historiográficas que rescaten obras de autores mexicanos en donde se reflexione metódicamente sobre al gún tipo de problemática y estas reflexiones puedan ser consideradas como propiamente filosóficas. Exceptuando a Villoro, en el Hiperión no exis tió investigación de este tipo, a juzgar por sus obras. No existe una investigación sobre nuestras ideas en fuentes inéditas, archivos, fondos - bibliográficos privados o públicos, estatales o federales, bibliotecas o en general en cualquier institución o instancia que pudiera ofrecer algu na información para descubrir, rescatar, presentar a la comunidad, nues tras propias reflexiones, nuestra propia filosofía. Concerniente a este asunto, sólo de paso y a título estrictamente personal, permítasenos nom brar como modelo o paradigma de investigador sobre "lo mexicano", concretamente de el México prehispánico o de lo que podría llamarse mundo náhuatl, al Doctor Miguel León Portilla. Su labor nos parece de suma importancia y trascendencia porque no sólo ha dedicado toda su vida (¡¡toda su vida!!) a la investigación de uno de los aspectos de la vasta, variada y rica cul tura mexicana, sino que también ha realizado una importante y amplia labor de difusión de sus investigaciones para preservar nuestro legado cultural.

Así pues, sobre el problema de si lograron o no los "hiperiones" "ac tualizar la filosofía en México" nos parece de entrada que el planteamiento del objetivo es un tanto confuso, y si lo abordamos desde los señalamientos que aquí hemos planteado debemos concluir que no cumplieron este propósito.

Pasemos ahora al punto c).: ¿logró el Hiperión "crear una filosofía nuestra", es decir, una filosofía mexicana?

Desde nuestro punto de vista el planteamiento de este objetivo da lugar también a varios problemas. Una de las formas en que al parecer

pensaban los "hiperiones" que lograrían "crear" una filosofía mexicana era reflexionando ellos mismos, en tanto que mexicanos y cultivadores de la filosofía, sobre problemas mexicanos, sobre "el mexicano", sobre lo que genéricamente se le dió el nombre de "lo mexicano". Procediendo así, creían, paulatinamente surgiría la filosofía mexicana de que se sentía "afán". Sin embargo uno de los autores íntimamente relacionado con ellos y una autoridad intelectual en materia filosófica como lo fue el maestro José Gaos opina sobre su pretendida filosofía de "el mexicano" que no era en realidad sino un "...soliloquio inefable acerca de sí mismos."\*

Ha sido reconocido el hecho de que los "hiperiones" fueron una esperanza intelectual filosófica en su momento.\*\* Uno de los hechos que seguramente influyeron para que se creyeran "tan excepcionalmente capaces" de "crear" la filosofía original mexicana de que se sentía afán es el entusiasmo que su talento intelectual despertó en figuras prominentes de nuestra cultura como Reyes y Gaos.\*\*\* Pero ese entusiasmo que despertaron, al parecer les provocó una excesiva confianza en sí mismos. Durante el florecimiento del Grupo y el auge del tema de "lo mexicano" Gaos señalaba que "El grupo Hiperión se ve constantemente a sí mismos como han solido verse los más grandes filósofos individuales, desde Aristóteles, hasta Hegel..."\*\*\*\* A nosotros nos parece que la comparación referida por Gaos era desmedida pues sus "estu

\* Gaos, José, En torno a la filosofía en México, p. 92.

\*\* Sobre todo por el maestro Gaos. Cfr. sus Confesiones profesionales, p. 85

\*\*\* Por ejemplo, en relación al entusiasmo que en particular las dotes intelectuales de Uranga despertaron en Alfonso Reyes y José Gaos, Díaz Ruanova refiere la siguiente anécdota (p. 188 de su obra Los existencialistas mexicanos): "Si sus contemporáneos le negaron el 'reconocimiento', sus maestros se mostraron encantados: 'Este Uranga se sabe estar solo', exclamó don Alfonso Reyes, que le otorgó una beca para que fuese por el mundo a quemar la grasa de la academia. 'Sólo los extremos son fecundos', añadió Gaos, entusiasmado por la temeridad intelectual de ese discípulo suyo que quiso ir hasta el fondo en su exploración del mexicano".

dios", "análisis" y "críticas", además de los errores de que adolecen, y que ya se han señalado, no conforman de ningún modo sistema alguno. Por otra parte, al percatarse de la escasa proyección que tenían, "...esos estudios fueron abandonados, arrumbados por los propios hiperiones"\* Y, efectivamente, Guerra señala que "Descubrimos, algunos al menos, que si bien habíamos aportado cosas, no tenía mayor importancia continuar con este trabajo."\*\* Al caer en la cuenta de los errores de su obra, decepcionado y desilusionado, Uranga la abandona por completo y no continúa ocupándose más del tema. Algunos autores que trataron directamente con este "hiperión" y que han comentado críticamente su obra revelan que en realidad "Uranga era menos inteligente de lo que él mismo se consideraba."\*\*\* Entre otras cosas porque por el afán de que fuera propiamente "filosófica" "Contra el prudente consejo de sus amigos, Uranga se empeñó en redactarla en una difícil, intrincada, abtrusa terminología..."\*\*\*\*

En el breve tiempo de la existencia del Grupo sus integrantes difícilmente hubieran podido cumplir el ingente, desmedido, propósito de "crear" ellos mismos una filosofía mexicana. El planteamiento del propósito, aunque loable, nos parece denotativo de una inconsistente visión filosófica del Grupo. De nueva cuenta, es Guerra quien aporta el dato de que en el aspecto filosófico el Grupo fracasa. Permítasenos reproducir a continuación esta amplia cita en donde explica el porqué de este fracaso: "Qué pasó con el grupo? En el grupo hay dos cuestiones que yo señalaría como fundamentales para explicar su

\*  
Díaz Ruanova, Oswaldo, Los existencialistas mexicanos, p. 185.

\*\*  
Guerra, Ricardo, op. cit., p. 15

\*\*\*  
Díaz Ruanova, op. cit., p. 187

\*\*\*\*  
Idem.

fracaso. Primero, en el plano filosófico, el método o la metodología que utilizamos en general todos los miembros del grupo... Y esto lo digo con absoluta claridad... Se trataba de aplicar un método de tipo filosófico estricto, de aplicar la fenomenología, en el sentido del existencialismo, para lograr una descripción del hombre, y a partir de ahí, determinar la estructura ontológica, es decir, la estructura del ser, la estructura íntima, esencial del mexicano, de lo mexicano y de la historia de México... Estos nos llevó a sostener una serie de tesis o concepciones más o menos valiosas, más o menos validas -en última instancia sumamente teóricas y generales- que podían ser instrumentos útiles, pero que no correspondían de ninguna manera a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la historia de México y del país en ese momento.

"Por otro lado, nosotros manejábamos métodos que aún no habíamos logrado integrar en una perspectiva filosófica más apta. Es decir, en el Hiperión se manejó muy poco el método histórico, como los utilizados por Hegel y Marx. Predominaba nuestra concepción de tipo fenomenológico, y esto hacía muy difícil la comprensión real del problema histórico. La mayor parte de los ensayos que se publicaron y algunos muy importantes que no salieron a la luz pública, pero que se dieron a conocer en conferencias, fallaban desde el punto de vista filosófico, ya que no había una comprensión de la realidad y de la historia entera de México. Se utilizaban métodos que de ninguna manera resultaron suficientemente adecuados o no eran aplicados con la suficiente madurez filosófica para dar razones de los problemas fundamentales.

"En todos estos niveles el Hiperión, a pesar de los valores que le son indiscutibles, se equivocó y cayó en graves errores."\*

Después de la elocuencia de esta cita no creemos necesario insistir, pues, en que por lo que respecta al punto c)., tomado textualmente, el Grupo no pudo "crear" "una filosofía nuestra".

\*

Guerra, Ricardo, op. cit., p. 17

Pasemos ahora al punto d).: ¿Logró el Hiperión "operar transformaciones morales, sociales y religiosas" en "el mexicano", en "lo mexicano", en la cultura mexicana, en México?

La enunciación de este objetivo -y el objetivo mismo- nos parece sumamente confusa. ¿Cómo que operar transformaciones "religiosas"? ¿es que acaso Uranga -autor de la enunciación- tenía en mente la idea de que el pueblo mexicano cambiara el catolicismo por el protestantismo, el adventismo o el mormonismo?, ¿o que abrazara alguna otra secta o corriente religiosa?, ¿para qué?, ¿con qué fin? En este punto este "hiperión" es totalmente oscuro, no hay en su Análisis del ser del mexicano ninguna aclaración o explicación sobre este embrollo de las "transformaciones religiosas", y que él enunció como un "proyecto" del Grupo.\*

De cualquier forma, sea cual haya sido el sentido de la frase de Uranga, y que no aclaró, es obvio que, tomada como un "proyecto" a realizar, el Grupo no "operó" ninguna transformación religiosa, ni en "el mexicano, ni en "lo mexicano", ni en nuestra cultura, ni en México.

Continuemos. ¿Logró el Grupo operar transformaciones "morales"? -

Centremonos en el análisis del caso de Portilla, en la medida de que este "hiperión" considera al "relajo" como "...un aspecto de la moralidad mexicana..."\*\* La brillantez de la Fenomenología del Relajo está fuera de toda duda, pero por lo que respecta a los objetivos transformadores de nuestra circunstancia que los integrantes del Grupo pretendieron lograr, aunque hay que señalar que por su parte Portilla dice que su objetivo era "...comprender hasta el límite de mis posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad..."\*\*\*, es necesario observar que después de haber "mostrado a la luz" y traer "a plena conciencia"

\* Vease la p. 10 de Análisis del ser del mexicano.

\*\* Portilla, Jorge, Fenomenología del Relajo, p. 14

\*\*\* Ibid., p. 15

el fenómeno del "relajo" y mostrar sus negativos efectos y consecuencias, no hay en esta obra ningún tipo de propuesta o vía de solución para remediar este problema que detecta en nuestro comportamiento. Ciertamente su elucidación fenomenológica contribuye a superar esta problemática mediante su conocimiento como primer requisito, pero esta superación es algo que está totalmente supeditado al arbitrio y subjetividad del "relajiento", en el supuesto de que éste conociera las elucidaciones de Portilla y en base a éstas decidiera operar transformaciones en su comportamiento. En el caso de Portilla nos parece que no puede hablarse de que haya logrado (tal cual) una transformación moral en el mexicano, sino únicamente coadyuvado a esta transformación siempre y cuando el "relajiento" decidiera comprometerse con este cambio o transformación, en cuyo caso contrario ésta no se efectuaría.

Hay otro problema: ¿Qué tipo de transformaciones morales pretendió efectuar el Grupo? ¿En transformaciones "morales" estaba pensando Uranga al proponer que los aparentemente negativos caracteres que tradicionalmente se le han atribuido al mexicano si se les analiza atentamente dejan ver las enormes riquezas conceptuales que se desprenden de ellos y que su "ser accidental" es más humano que el "ser sustancial" del europeo? Desgraciadamente por muy bonitas y vindicadoras que hayan parecido estas ideas en su momento "...no correspondían de ninguna manera ni a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la historia de México y del país..."\* Así pues entonces, ¿en qué tipo de transformaciones morales estaba pensando Uranga? Esto es algo que no está claro. Si estaba concibiendo como una transformación moral su visión del "ser" de "el mexicano", al venirse abajo ésta por sus fallas y debilidades teóricas, también se cae la efectividad de esta pretendida transformación.

\* Guerra, Ricardo, Idem.

Ahora, ¿logró "operar transformaciones sociales" en "lo mexicano", es decir, en la sociedad mexicana? Planteando concretamente la pregunta, ¿logró suscitar algún cambio social, por ejemplo alguna mejora en las condiciones salariales del pueblo mexicano o en la dotación de servicios a las comunidades rurales apartadas? Aquí pasa algo muy curioso. Al parecer, los "hiperiones" ciertamente tenían en mente lograr transformaciones sociales en México -aunque no tenían muy claro cómo. El deseo de operar estas transformaciones por alguna vía lleva a algunos de los integrantes a tratar de participar directamente en la vida política mexicana, pero al hacerlo, paradójicamente, propician la desintegración del Grupo: "La escisión del grupo se debió a que algunos de los miembros... pretenden participar en la vida política directamente."\* De este modo, independientemente de que una vez desintegrado el Grupo los ex"hiperiones" se hayan incorporado a la política - para tratar de realizar sus objetivos "transformadores", es contundente el hecho de que en tanto que "hiperiones", en tanto que conformadores del Hiperión, y durante la breve duración del Grupo, no lograron este objetivo; cuando estaban por realizar acciones concretas tendientes a tal fin, dejaron de existir como Grupo.

Así pues, vistos por separado cada uno de los aspectos que se mencionan en el punto d). y habiéndolo observado que no fueron alcanzados, debemos concluir, entonces, que en conjunto, no fue logrado tampoco este declarado objetivo.

Pasemos, por último, al punto e).: ¿logró el Grupo, los "hiperiones", "orientar la educación, la cultura, la política" en México? El plantea -

\* Guerra, Ricardo, op. cit., p. 15

miento de este objetivo, como algunos otros, nos parece descomunal, sumamente vago, y confuso. Por lo que respecta a la política, por lo señalado inmediatamente antes, queda establecido que no fue logrado tampoco el objetivo de "orientarla", en tanto que "hiperiones". Como ya se dijo, el deseo de efectuar transformaciones sociales llevó a algunos integrantes del Grupo a querer participar directamente en la vida política del país, pero al hacerlo, se desintegra el Grupo. Por otra parte, considerado por sí sólo este aspecto que enuncia el punto e)., no pudieron haber "orientado" la política porque, como ellos mismos señalan, "...no había una comprensión histórica de la realidad y de la historia entera de México... no se logró encarnar ni las ideas, ni los temas, ni las preocupaciones... la presencia del grupo fue puramente intelectual."\*

Así pues, queda claro y establecido que tampoco pudieron "orientar la política".

Por lo que respecta a la "educación", la vaguedad, nos parece, es muy grande. ¿Querían los "hiperiones" orientar la educación mexicana? Al parecer sí, pero ¿qué tipo de educación, en qué niveles, cómo hacerla llegar al pueblo?, etc. En este punto no creemos necesario ahondar, las mismas conclusiones sobre la "política", pueden aplicarse a la "educación"; no pudieron haber "orientado" tampoco la "educación" -vaga e imprecisamente entendida- sencillamente porque "no había una comprensión histórica de la realidad y de la historia de México", tampoco porque el Grupo no logró encarnar ni las ideas, ni los temas, ni las preocupaciones que demandaba "...el desarrollo concreto del país."\*\* Además, porque la presencia del Grupo "fue puramente intelectual", y porque sólo "...divulgó muchas ideas en sec

\*  
Querra, Ricardo, op. cit., p. 17

\*\*  
Idem.

tores de población minoritaria.\*\*", la gran masa que conforma el pueblo mexicano no tuvo acceso a aquellas ideas del Hiperión que precisamente pretendían elucidar "lo mexicano". Así pues, puede concluirse que tampoco pudieron "los hiperiones" "orientar la educación".

Con la cultura ocurre lo mismo. A riesgo de parecer repetitivos permítasenos decir que no lograron "orientar la cultura" porque confesadamente no había una suficiente comprensión de la cultura mexicana. Era imposible comprender nuestra cultura si ni siquiera había una comprensión de nuestra historia. Y, así mismo, no podía haber una comprensión de nuestra historia, si no se conocía esta historia. Este fue, nos parece, uno de los mas grandes errores de los integrantes del Grupo (a excepción, repetimos de nueva cuenta, de Villoro). Era imposible orientar la cultura mexicana cuando, de entrada no se conocía suficientemente esta cultura, con todos los problemas que entraña porque como ya señalamos siguiendo a Guillermo Bonfil Batalla, "México es -y ha sido desde su más remota historia- un país en el que conviven pueblos y grupos con culturas e identidades diversas. México es una sociedad étnica y culturalmente plural... (con) la existencia de una multiplicidad de culturas indígenas, regionales y aun locales..."\*\* En este aspecto Guerra reconoce que "...lo más grave fue no haber dado una explicación teórica y suficientemente válida para comprender la historia de México".\*\*\* Así pues, tampoco logró el Grupo - "orientar la cultura".

\*

Idem.

\*\*

Bonfil Batalla, Guillermo, op. cit., p. 56

\*\*\*

Guerra, Ricardo, op. cit., p. 17

Después de haber expuesto particularmente los aspectos correspondientes a los puntos a,b,c,d, y e que el Grupo se propuso realizar, y analizado, en base a los propios testimonios de "los hiperiones", si logró cumplir estos propósitos, se comprenderá que, en general, la respuesta necesariamente tie ne que ser negativa. Es necesario reconocer que en el planteamiento de - estos objetivos como metas a alcanzar el Grupo fracasó. Algunos aspectos sobre "lo mexicano" en que confesadamente existió este notorio fracaso fue "...en la obra, en la acción, en la historia, en la cultura y en el desarrollo económico y social..."\*

Concluyendo: ¿Alcanzaron los "hiperiones" los propósitos que se tra zaron en relación a "lo mexicano"?

Vistos caso por caso estos objetivos la respuesta no puede ser sino no; no alcanzaron estos objetivos.

Pasemos ahora a la siguiente pregunta: ¿Su obra y su quehacer teórico en pro de la articulación de una anhelada filosofía mexicana, pueden ser con siderados, precisamente, como una aportación para el logro de esta filosofía?

Esta pregunta vamos a contestarla a título estrictamente personal. Desde nuestro punto de vista, no puede ser contestada con un llano sí o un no. Es necesario hacer algunos deslindes para precisar en qué sentido puede decirse que sí o que no constituyen una aportación.

Está claro ya que, como los propios ex-"hiperiones" han reconocido, el Grupo fracasó en relación a los objetivos que se trazó. Si partimos del planteamiento del objetivo de "crear" una filosofía mexicana, tal

•  
Idem.

como está planteado, tenemos que reconocer que su labor y su obra teórica no constituyen propiamente una aportación pues no lograron esa "creación"; como en los casos anteriores, aquí nos parece que la imposibilidad de realizar este objetivo, dentro de las "sui generis" características del Grupo (la juventud de sus integrantes, su insuficiente erudición sobre nuestra cultura e historia, su limitada perspectiva filosófica, su poca comprensión de los problemas de México, la breve duración del Grupo, etc.) se debió a un planteamiento erróneo, y tal como está planteado revela además que efectivamente, como señala Gaos, los "hiperiones" se veían a sí mismos como grandes filósofos; esa comparación, como ya señalamos, era excesiva pues los alcances filosóficos de sus obras son escasos. Otros hubieran sido seguramente esos alcances -y las obras mismas- si hubiera sido planteado de modo menos ambicioso, y más objetivo y realista; no como lograr la "creación" de una filosofía mexicana, sino como una tarea de investigación, por ejemplo, sobre autores mexicanos poco conocidos o incluso desconocidos, para destacar de ellos su relevancia, originalidad, importancia, y sus aportaciones para la filosofía mexicana; si no se hubieran concebido ilusoriamente como "grandes filósofos", sino simplemente como investigadores de nuestra filosofía, de nuestras ideas filosóficas, de las concepciones que han influido en el devenir de nuestra historia, - etcétera (en este sentido, nos parece que el integrante más lúcido del Grupo fue Villoro, al realizar como "hiperión" su excelente investigación sobre las concepciones que sobre el indígena existieron desde la llegada de los españoles a México hasta el indigenismo contemporáneo). Tenía mucha razón Gaos, nos parece, cuando en la misma época del Hiperión planteaba que una de las causas por las que no se había reparado la injusticia que se cometía con la filosofía mexicana al negar su existencia era porque

"...no hay una historia de la filosofía mexicana capaz de describir y demostrar su existencia."\*, y al parecer, los "hiperiones" en vez de plantearse el reto de realizar investigaciones historiográficas que vinieran a "reparar" esa injusticia se propusieron en cambio, desmedidamente, crear ellos mismos, como una creación personal propia, esta filosofía mexicana.

El Grupo, nos parece, desde el principio no podía haber cumplido el objetivo que se trazó porque estaba planteado incorrectamente, aunque los intentos por realizarlo hayan sido "sumamente valiosos" , como dice Guerra.<sup>\*\*</sup> Pero en fin, vamos a ver: Por el hecho de que el Grupo haya fracasado en el intento por cumplir este objetivo, tal como se lo planteó -es decir, erróneamente-, ¿debe concluirse que, entonces, las obras de sus integrantes son completamente irrelevantes y no aportan nada para la filosofía mexicana, y que no merecen ser objeto de atención y estudio y deben ser ignoradas? De ninguna manera. De entrada, nosotros pensamos que el estudio de las obras del Grupo -y el Grupo mismo- deben ser incluidas dentro de los estudios de filosofía en México (o de historia de la filosofía en México) mínimamente para evitar los errores en los que cayeron. El objetivo que se planteó en torno a la filosofía mexicana debe ser planteado nuevamente, replanteado pertinentemente, apropiadamente, con claridad e intentar ser realizado, no en el sentido vago y romántico -está claro- de "crear" una filosofía mexicana, sino en el de trabajar, con metas claras, precisas y bien delimitadas en la investigación de nuestra filosofía.

•  
Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p. 72

\*\*  
Dice este "hiperión": "Yo pienso que nos equivocamos mucho, pero el intento fue sumamente valioso" (p. 17 de su "Una historia del Hiperión").

Hablar de una filosofía mexicana es algo que entraña muchas dificultades, ésta constituye un problema que constantemente está delimitándose, precisándose, definiéndose, y que se corrige a sí mismo a través y a lo largo del proceso de esa delimitación, precisión y definición. A nosotros - nos parece que las obras del Grupo no pueden ni deben ser ignoradas, y - mucho menos negadas, porque se corre el riesgo de incurrir en deficiencias similares a las que cometieron sus autores y retroceder en este proceso. Los esfuerzos actuales por dilucidar la problemática de una filosofía mexicana -mejor expresado el término, de un filosofar original en México

avanzaría muy poco -o nada- desdeñando o simplemente minimizando estas obras. Por lo contrario, tienen que ser objeto de estudio, atención y - análisis. Lo que haya hecho el Hiperión o cualquier otra entidad, grupal o individual, en pro de nuestra filosofía, "...no puede ser ignorado, ni en sus aproximaciones, ni en sus deficiencias, ni en sus aportes. No podemos eximirnos de preguntar qué se ha hecho, por qué es insuficiente, qué falta por hacer, y sobre todo, hacerlo."\* Precisamente, nosotros pensamos que los objetivos que se plantearon los "hiperiones" deben ser repensados, replanteados y en la medida de lo posible realizados.

Las obras de los integrantes del Hiperión no deben ser abordadas únicamente para señalar sus defectos y debilidades, sino que deben ser asumidas con un enfoque tal que, considerando esos defectos y debilidades, plantee nuevas alternativas sobre los problemas que se inquiere. Las dificultades que entraña una pretendida filosofía de "lo mexicano"

•  
 Cerutti Guldber, Horacio, Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, p. 115

o una filosofía mexicana son numerosas y complejas\*; dentro del proceso a través del cual estas dificultades y problemas se van clarificando, - precisando y resolviéndolo, definitivamente, nos parece, el Hiperión ciertamente, con la realización de sus peculiares reflexiones y conclusiones, tiene elementos que aportar.

Para terminar nuestro trabajo queremos apuntar solamente que nos parece que en el análisis y enjuiciamiento del Grupo -a modo de "circunstancias atenuantes"- debe tomarse en consideración que cuando se habla de los "hiperiones" se mienta a jóvenes que estaban apenas en proceso de formación intelectual y maduración filosófica y que, en este sentido, su insuficiente perspectiva filosófica es completamente comprensible.

Por otro lado, sobre los reproches metodológicos que se les formulan al Grupo debe tomarse en cuenta que en la época del florecimiento - del Hiperión los tratamientos sobre los problemas metodológicos que implica una filosofía mexicana eran escasos y no habían alcanzado el nivel al que han llegado actualmente, además de que precisamente la realización de algunos de esos tratamientos elucidatorios fueron suscitados en gran medida por los problemas y dificultades que despertaron sus trabajos. La incorporación de las elucidaciones, debates o polémicas que despertaron no pudo integrarse en los trabajos mismos, ya asimiladas estas elucidaciones, debates o polémicas, porque justamente esos tratamientos surgieron a raíz de la publicación de ellos.

Actualmente, los investigadores que trabajan en torno a nuestra filosofía disponen de muchísimos más elementos para realizar su trabajo que

• Cfr. los apuntes que sobre las dificultades metodológicas que implica una filosofía en América Latina (incluyendo, por supuesto, a nuestro país) hace el Doctor Horacio Carutti en su obra Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina (véase la bibliografía).

los que disponía el Hiperión, y es innegable, nos parece, que la labor que realizó el Grupo en pro de nuestra propia filosofía, con todo y sus equívocos, allana de alguna manera el camino a futuros investigadores.

En este sentido es pues que nos parece que si bien tiene que reconocerse que el Grupo fracasó en relación a los objetivos que se trazó en torno a "lo mexicano", tiene que aceptarse, igualmente, que su obra y su quehacer teórico en pro de la filosofía mexicana sí constituyen una aportación precisamente para ésta.

**BIBLIOGRAFIA.**

Bartra, Roger, La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano, Grijalbo, México, 1987.

" Las redes imaginarias del poder político, Era, México, 1981.

" Oficio mexicano, Grijalbo, México, 1993.

Béjar Navarro, Raúl, El mexicano, aspectos culturales y psicosociales, UNAM, México, 1988.

Bobbio, Norberto, El existencialismo, F.C.E., México, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Pluralismo Cultural, Cultura Popular y Cultura Nacional", en Cultura Nacional, P.R.I.-I.E.P.E.S., México, 1982.

Castro, Eusebio, "El Hiperión", en Vida y trama filosófica en la UNAM - (1940-1960) (texto editado por el propio autor), México, 1989.

Cerutti Guldberg, Horacio, Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, Universidad de Guadalajara, México, 1986.

Díaz Ruanova, Oswaldo, Los existencialistas mexicanos, Editorial Rafael Giménez Siles, México, 1982.

Ferrater Mora, José, Diccionario de Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Gaos, José, Confesiones profesionales, F.C.E., México, 1958.

" En torno a la filosofía mexicana, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980.

" Filosofía mexicana de nuestros días, Imprenta Universitaria, México, 1954.

" Introducción a El Ser y El Tiempo de Martín Heidegger, F.C.E., México, 1986.

García Bacca, Juan David, "Existencialismo Alemán y Existencialismo Francés (Heidegger y Sartre)", en Cuadernos Americanos, No. 4, jul-agos, Vol. XXXIV, Editorial Cultura, México, 1947.

González Rojo, Enrique, "¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?", en Cuadernos Americanos, No. 3, may-jun, Vol. LXIX, Editorial Cultura, México, 1953.

Guerra, Ricardo, Crítica de las teorías del mexicano, Tesis de maestría en filosofía presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, octubre de 1953.

" "Ramos y sus discípulos", en Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Nos. 66-69, ene-dic, México, 1958.

" "Una historia del hiperión", en Los Universitarios, periódico

dico mensual publicado por la Dirección General de Difusión Cultural de la UNAM, número 18, octubre de 1984.

Heidegger, Martín, El ser y el tiempo, F.C.E., México, 1986.

Husserl, Edmund, El Artículo de la Encyclopaedia Britannica. Traducción y edición de Antonio Zirión. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección Cuadernos, No. 52, UNAM, México, 1990.

" Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, F.C.E., México, 1986.

" Meditaciones cartesianas, F.C.E., México, 1986.

Ibargüengoitia, Antonio, "Jorge Portilla", en Filosofía Mexicana, Porrúa, México, 1967.

Krauze, Rosa, "Sobre la Fenomenología del relajo", en Revista de la Universidad, UNAM, México, abril de 1966.

Matamoros Franco, Nora María, La fenomenología como respuesta al psicologismo, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, diciembre de 1991.

Miró Quesada, Francisco, "Leopoldo Zea y el Hiperión", en Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, F.C.E., México, 1974.

Montiel, Edgar, "Leopoldo Zea, travesía en busca de la razón americana", entrevista a Zea publicada en Universidad de México, revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. XLI, No. 424, mayo, México, 1986.

Navarro, Barnabé, "Reflexiones sobre lo mexicano", en Thesis, publicación trimestral de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Año III, No. 12, México, enero de 1982.

Oriol Anguera, Antonio y Vargas Arreola, Francisco, El mexicano (raíces de la mexicanidad), I.P.N., México, 1983.

Ortega y Gasset, José, Meditaciones del Quijote, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

Paz, Octavio, El laberinto de la soledad, F.C.E., México, 1973.

" El ogro filantrópico, Joaquín Mortiz, México, 1986.

Portilla, Jorge, Fenomenología del relajó, F.C.E.-C.R.E.A., México, 1984.

Portilla Levingston, Jorge, De cuerpo entero, UNAM, México, 1992.

Ramos, Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, Espasa-Calpe, México, 1986.

" "En torno a las ideas sobre el mexicano", en Cuadernos Americanos, No. 3, Vol. LVII, Editorial Cultura, may-jun, México, 1951.

Reyes Nevares, Salvador, El amor y la amistad en el mexicano, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Saab, Salma, "Luis Villoro", en Premio Nacional de Ciencias y Artes (1945-

1990), compilación de Víctor Díaz Arciniaga, F.C.E., México, 1991.

Sartre, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Quinto Sol, México, 1990.

" El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1983.

Sosa, Ignacio, "Leopoldo Zea, Premio Nacional", en Perspectiva, Nuevo Boletín de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, tercera época, Año 1, nov-mar, Números 4-5, México, 1981.

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

" "Ensayo de una ontología del mexicano", en Cuadernos Americanos, Año VIII, Vol. XLIV, mar-abr, México, 1949.

" "José Gaos: Personalidad y confesión", en Cuadernos Americanos, No. 5, Vol. CLXVI, sep-oct, México, 1969.

Vargas Lozano, Gabriel, ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?, UAM-UAT, México, 1990.

Varios, Estudios de historia de la filosofía en México, UNAM, México, 1985.

Villegas Maldonado, Abelardo, "El Hiperión" en México y la cultura, SEP, México, 1961.

" "La filosofía de lo mexicano", en Los Universitarios, números 21-22, ene-feb, México, 1985.

" La filosofía de lo mexicano, UNAM, México, 1988.

Villoro, Luis, Los grandes momentos del indigenismo en México, SEP-CIESAS, Colección "Lecturas Mexicanas", No. 103, México, 1987.

" "Raíz del indigenismo en México", en Cuadernos Americanos, No. 1, Vol. LXI, ene-feb, Editorial Cultura, México, 1952.

" (semblanza y trayectoria personal, a cargo de Salma Saab) en Premio Nacional de Ciencias y Artes (1945-1990), SEP-FCE, México, 1991.

Yamuni Tabush, Vera, "Ortega y Gasset y el pensamiento filosófico en México", en Quinto Centenario, América, economías, sociedades, mentalidades, Alhambra, Madrid, 1983.

Zea, Leopoldo, Conciencia y posibilidad del mexicano, Porrúa, México, 1987.

" "José Gaos y la filosofía mexicana", en Cuadernos Americanos, No. 5, Vol. CXLVI, Editorial Libros de México, sep-oct, México, 1969.

" La filosofía como compromiso y otros ensayos, F.C.E., Colección Tezontle, México, 1952.

" "Presencia Cultural de Ortega en Hispanoamérica", en Quinto Centenario, América, economías, sociedades, mentalidades, Alhambra, Madrid, 1983.

" "La filosofía y la ciudad de México en 1950", en Universidad de México, revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. XLVII, No. 503, México, diciembre de 1992.

Ziri6n Quijano, Antonio, Breve diccionario anal6tico de conceptos husser-  
lianos, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México,  
mayo de 1990.