

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

6
ZET

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SABER Y PODER EN DOS GRUPOS
INTELECTUALES DE
LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX EN
MEXICO:
"CONTEMPORANEOS" E "HIPERION"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:

EMILIO REYES RUIZ



ASESOR: HORACIO CERUCCI GULDBERG



FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

Agradecimientos:

*A mi madre que,
 pese a su estado de salud,
 sigue dándome un ejemplo de que
 nunca hay que darse por vencido*

*Al Dr. Cerulli por su apoyo
 antes, durante y después
 de la elaboración de este trabajo de tesis*

INDICE

INTRODUCCION		I-XIV
	I.- "CONTEMPORANEOS" E "HIPERION" DESDE EL PARADIGMA DE LAS REDES IMAGINARIAS DEL PODER	1
I.1	Reconstrucciones del poder, poder de las reconstrucciones.	2
I.2	Bartra o las "astucias interpretativas" del paradigma melancólico	7
	a) "El mexicano": un producto artificial de las redes imaginarias del poder.	8
	b) La "filosofía del mexicano" como metadiscurso legitimador del Estado.	13
I.3	Las implicaciones políticas de la "metodología bartriana"	16
I.4	Contemporáneos e Hiperión: ¿presos en el paradigma del enjaulamiento melancólico?	20
	II.- CULTURA Y POLITICA EN EL GRUPO "CONTEMPORANEOS"	26
II.1	Contemporáneos: las astucias del poder, las disidencias del saber.	27
	a) Tradición del desarraigo, tradición de rompimientos.	35
	b) Las trampas de la razón dialéctica.	38
	c) Las "complicidades" del nacionalismo y del comunismo.	41
II.2	El universalismo de Contemporáneos.	48
II.3	El exilio de los Contemporáneos de los espacios del poder.	52
	III.- EL FILOSOFO Y EL POLITICO EN LA CONCEPCION GAOSIANA DEL GRUPO "HIPERION"	60
III.1	El surgimiento y las andanzas de un nuevo grupo intelectual: el Hiperión.	64
III.2	Acción política: ¿un obstáculo en el programa filosófico del Hiperión?	66
	a) El activismo transformador de la "filosofía del mexicano".	69
	b) Fundamentos para una visión grupal del compromiso filosófico.	72
III.3	Compromisos ante los problemas políticos: ¿politización o aniquilación del saber filosófico?	75
	a) Discontinuidad entre practicismo filosófico y lucha por el poder.	77

III.4	El saber filosófico: ¿un saber carterite de "poder"?	84
III.5	La psicología del filósofo como fundamento de un saber de dominación.	88
III.6	Los discursos filosóficos del grupo Hiperión como figuras de poder.	92
III.7	El subjetivismo como alternativa filosófica ante la crisis de la objetividad.	97
IV.- SABER FILOSOFICO Y PODER POLITICO EN EL GRUPO "HIPERION"		103
IV.1.1	El "antinacionalismo" del discurso ontológico de Emilio Uranga.	108
	a) <i>Ruptura con la tradición filosófica sustancialista: para una ontología legítima del mexicano.</i>	109
	b) <i>La "nacionalidad": un artificio del mexicano para evadir su autonomía existencial.</i>	116
	c) <i>La tradición mercantilista de la nacionalidad y sus proyecciones en el poder político.</i>	122
	d) <i>Del análisis crítico de lo político al análisis revalorador de lo poético.</i>	126
IV.1.2	Uranga: la "filosofía del mexicano" treinta años después.	131
IV.2.1	Leopoldo Zea y su discurso filosófico contra la marginalidad.	138
	a) <i>La estrategia de "universalidad" como forma de dominio de los discursos occidentales</i>	139
	b) <i>Tradición de marginalidad: del discurso de la Conquista al discurso de la Tecnificación Moderna.</i>	145
	c) <i>La otra tradición: la de resistencia de los marginados a su deshumanización.</i>	150
	d) <i>Del poder simbólico del indigenismo revolucionario al poder integrador del mestizaje cultural.</i>	158
IV.2.2	Intelectuales y poder en Zea: una visión "constructivista" del Hiperión.	165
IV.2.3	El discurso filosófico de Zea: ¿refuerzo ideológico del poder oficial?	172
IV.3	Jorge Portilla: los caminos ocultos de la degradación política de la literatura.	178
	a) <i>Crítica a la "reglamentación nacionalista" del oficio del escritor.</i>	184
	b) <i>Crítica al maniqueísmo ideológico de la visión izquierdista del quehacer literario.</i>	190
	c) <i>Los usos terroristas de "lo social" en las críticas pseudoliterarias.</i>	198
CONCLUSIONES		204
BIBLIOGRAFIA		221

INTRODUCCION

El siguiente trabajo de tesis para la obtención del grado de Maestría en Filosofía pretende aprovechar y "explotar" lo visto durante los semestres cursados en el respectivo grado de estudios. Se trata de aprovechar, primordialmente, lo contemplado en dos seminarios de la maestría que lleve durante cuatro semestres: *Historia de las ideas filosóficas en América Latina y Filosofía en México*. En el primer semestre curse un seminario sobre *Historia de las ideas filosóficas en América Latina* dedicado exclusivamente a tratar el caso de México. En este seminario se vieron algunos de los autores o grupos contemplados en este trabajo. Esto lo pude reforzar con el seminario de *Filosofía en México*, cursado a partir del segundo semestre: aquí tuve la oportunidad de alternar temas vistos en ambos seminarios, leer más material, definir mejor las ideas, trabajar más detenidamente a los autores, así como elaborar material escrito. El hecho de enfatizar todo esto radica en que, a través de ambos seminarios, pude relacionarme con material y temas desconocidos para mí hasta antes de esos momentos. Realmente mis incursiones en el área de la **historia de la filosofía en México**, particularmente la referente al presente siglo, habían sido mínimas y escasas. De aquí el interés despertado por el contenido vertido en ambos seminarios. Contenido que, poco a poco, fui centrando en un problema que me hacía más interesante y atractivo el material trabajado: el problema de la relación entre **saber y poder** en México, el campo problemático constituido por las relaciones entre **quehacer intelectual y quehacer político**.

De lo dicho anteriormente, lo que menos me gustaría es que se forjará la imagen de que solamente se pretende "reproducir" el contenido de los seminarios mencionados. Según mi parecer, los seminarios son terrenos abiertos para la siembra intelectual en los cuales se abordan temas, problemas, se analizan escritos, se comentan autores, se discuten sus ideas, ciertamente, pero al estudiante corresponde (y al menos los profesores de ambos seminarios se preocuparon por fomentarla) una parte activa: aportar algo a lo visto en los cursos. Y esta aportación se encuentra representada aquí por la posibilidad de integrar todo ese contenido en un trabajo de tesis donde abordo un tema o problema específico no contemplado explícitamente, o no profundizado detenidamente, en los cursos. Este es el aporte que trato de brindar: efectuar una relectura del material visto en los seminarios, "reordenarlo", reinterpretarlo, incorporando nuevo material y nuevas ideas con base al tema o problema definido. Y este tema específico está constituido por lo que da título a este trabajo de tesis: *Saber y poder en dos grupos intelectuales de la primera mitad del siglo XX en México: Contemporáneos e Iliperión*, del cual daré a continuación una explicación introductoria.

En México, para apreciar claramente las relaciones entre cultura y poder, se encuentra uno obligado a considerar, sobre todo a partir de 1910, dos proyectos distintos: de un lado, la conformación de un Estado

“revolucionario” por parte de los hombres políticos; de otro, el intento de definir una ontología o “ser” del mexicano por parte de grupos intelectuales. De un lado el Estado, la soberanía, la institución, el poder; del otro, el intelectual, el pensamiento, la crítica, el saber. Soberanía política por una parte, soberanía cultural por otra. ¿Qué tipo de relación se establece entre ambas?, ¿cuál de ellas hace nacer o depender a la otra?, ¿están ambas en una relación de dominio/servidumbre?, ¿el poder del Estado quita la libertad que el intelectual necesita si es que quiere ser un auténtico intelectual?, ¿puede hablarse de una actitud única de los intelectuales mexicanos ante el poder del estado durante la primera mitad del siglo actual?, ¿esta actitud, cualquiera que ella sea, debe considerarse como la expresión de una norma constante, esencial?

El presente trabajo indaga estas preocupaciones en torno a la relación saber y poder en México a través de un estudio sobre dos de los grupos generacionales de la primera mitad del presente siglo: *Contemporáneos e Iliperón*. Considero que en estos dos grupos de intelectuales hay todo un campo de experiencias particularmente enriquecedor respecto al problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre la labor intelectual y la labor política, entre saber y poder.

Como lo intento mostrar en mi trabajo, en la labor intelectual de ambos grupos se deslizan, bien complementándose o bien obstaculizándose, todo un conjunto de experiencias sociales, políticas, filosóficas, culturales, que es necesario “desenterrar” para apreciar que esa labor no se sostenía en el vacío, sino que viene a ser expresión de toda una síntesis histórica en la cual se mantienen vivos muchos de los temas, debates,

conflictos, que el mismo movimiento revolucionario mexicano de principios de siglo hizo surgir o revivir: la relación entre individuo y Estado, entre cultura y política, entre pueblo mexicano y gobiernos "revolucionarios, entre tradición histórico-social y modernidad; el problema de la relación entre arte, poder y legitimidad; el problema de la relación entre filosofía, cultura y Estado; la distinción conflictiva entre nacionalismo cultural y cultura nacional, el sentido político-restrictivo del primero y el sentido filosófico-universal del segundo, etc. Todos ellos formando una red de elementos por debajo de los cuales está presente un juego de fuerzas en el que se trata de definir quién ocupa, a raíz del estallido revolucionario, el papel preponderante dentro de la conformación de una cultura hegemónica: la verdad del sabio o la verdad del político, el intelectual o el Estado, el saber o el poder.

En ambas figuras, la del intelectual y la del político, se detecta la preocupación común de efectuar un proyecto, a saber: la construcción de una identidad y una conciencia nacionales capaces de incorporar la trascendencia que tuvo la revolución mexicana. Tanto en los discursos de los intelectuales como en el de los políticos se presentan inquietudes relativas a entender qué es el mexicano o "lo mexicano", cómo pensar su historia, qué categorías esenciales lo definen, de qué manera se reflejan en su cultura, inquietudes que adquirieron diversos enfoques y dimensiones en ambas posiciones. Enfoques que muestran las ópticas ideológicas inherentes tanto a los grupos de intelectuales como a los grupos políticos en su forma de concebir lo que es una cultura nacional y cómo debería definirse al sujeto de esa cultura: el mexicano.

El sujeto **productor de saber** y el sujeto que **ejerce el poder político** muestran preocupaciones, intereses, cualidades y exigencias específicas que se reflejan en sus formas de mirar, vivir, la realidad, determinando las diversas formas de reconstruirla discursivamente, ideológicamente. Las coincidencias y disidencias existentes en ambas posiciones son las que me permiten sostener en mi trabajo que la polémica respecto a los vínculos con el poder político constituyó uno de los temas nodales en los grupos de intelectuales mexicanos situados en la primera mitad de este siglo.

Pues bien, en este trabajo pretendo analizar, precisamente, los planteamientos del grupo *Contemporáneos* y del grupo *Hispanión*, tratando de rastrear cómo se presentó en ellos el problema de las relaciones **saber/poder, cultura/política, intelectual/Estado**. Este trabajo contempla dos niveles. El primero es el análisis de los escritos donde explícitamente se aborda o refleja este problema de la relación entre saber y poder en México: qué dijeron los miembros de ambos grupos generacionales sobre este problema, sobre el conjunto de aspectos implícitos en él --de los cuales he mencionado algunos líneas anteriores. El segundo hace referencia a cómo se concibieron a sí mismos dentro del conjunto de problemas y exigencias que sus circunstancias sociales y políticas les imponían, y dentro de esto cuál es su posición con grupos intelectuales ante las acciones del poder político del Estado mexicano. De hecho, ambos niveles no se encuentran separados: trabajar primero cualquiera de los dos, implicará o conducirá necesariamente al otro.

Con lo dicho en el anterior párrafo estoy indicando, en cierta medida, cuál será el procedimiento metodológico que orienta mi investigación, así como los límites que tiene su realización: no se trata tanto de analizar textos de historia para ver "externamente" -es decir, fuera de lo que dicen ambos grupos- cuál fue la conformación del Estado mexicano y su incidencia en materia cultural o intelectual. Se trata, más bien, de ver qué nos dicen del poder del Estado mexicano los escritos de aquellos grupos generacionales: cómo influye en su quehacer intelectual, si lo fomenta o lo obstaculiza; si se sintieron comprometidos con el proyecto estatal o difieren de él; por qué el problema de la relación con el poder político no pudo serles indiferente. Se trata de "interrogar" los escritos de los miembros de estos grupos para "hacerlos hablar", para ver qué dicen respecto al problema central contemplado en este trabajo, qué dicen de ese tiempo histórico en el que se desarrollaron.

En este último sentido, es importante hacer la observación de que en mi investigación no pretendo hacer obra de "historiador" ni de "crítico". Intento una contribución a la historia de las ideas en el México contemporáneo apoyándome en un análisis de escritos de los grupos *Contemporáneos* e *Hiperión*. Si "lo histórico" llega a estar presente en mi investigación (me refiero a los factores de tipo social y económico, político) será porque el análisis de sus escritos revelará la relación con su propio tiempo. Y en esta relación me parece relevante la presencia que en ellos tuvo todo un ambiente intelectual dominado por choques y debates sostenidos sobre diversos principios y planteamientos de carácter filosófico. En la siguiente parte de esta introducción trato de

hacer un poco más comprensible estas últimas consideraciones relativas a la manera de proceder en mi trabajo.

Una de las formas de concebir la historia de las ideas filosóficas en México se resume bajo la óptica de considerarla como un recorrido en el cual se aprecia solamente una mera transposición de sistemas filosóficos "tomados prestados" de la cultura europea y, por consiguiente, "inauténticos". Según este tipo de posturas, la historia de las ideas filosóficas en México puede reducirse a una pura imitación de ideas "extranjerizantes" que, en el fondo, pretende compensar -al mismo tiempo que encubrir- la incapacidad de reflexión filosófica del mexicano. En este tipo de criterios me parece que hay implícitas valoraciones que podrían considerarse "localistas", "regionalistas" o, mas aún, "nacionalistas". La labor intelectual de grupos como *Contemporáneos* e *Hiperión* no quedó libre de este tipo de enjuiciamientos descalificadores. Mi propósito de rastrear en sus escritos su posición en torno a la relación entre saber y poder en México, tiene como una de sus finalidades mostrar que sus estudios sobre el mexicano no se redujeron a un mero juego de "importación" de ideas extranjeras. Por el contrario, los proyectos intelectuales que impulsan sus estudios reafirman, a mi parecer, la fecundidad y eficacia de la universalidad inherentes a las ideas filosóficas al haber intentado conferirle un sentido auténticamente universalista al

movimiento cultural en México. De aquí la importancia que concedo al análisis de sus escritos como testimonios de su tiempo.

Pero hay otra interpretación más reciente sobre los intelectuales mexicanos, entre los cuales quedan implicados los miembros de *Contemporáneos e Hiperión*, y ante la cual todo el desarrollo de mi trabajo asume una posición muy definida. Esta otra interpretación se encuentra contenida en el libro de Roger Bartra: *La jaula de la melancolía*. Las versiones sobre el mexicano contenidas en los escritos de intelectuales como los aquí contemplados terminaron por dar legitimidad al poder del Estado mexicano. Así, el paradigma interpretativo de Bartra concibe a dichos estudios sobre el mexicano sólo como metadisursos legitimadores del poder político. Pero, ¿realmente un análisis de sus escritos avala esta concepción? La respuesta, a mi parecer, es que no. Y esto último es lo que pretendo desarrollar en mi trabajo.

Se encuentran, así, por un lado actitudes y juicios "localistas" completamente excluyentes que eliminan cualquier posibilidad de conferirle un sentido profundo a las ideas presentes en los estudios sobre el mexicano, provocando su completa desvalorización como movimiento intelectual. Por otro lado, están las interpretaciones que finalmente consideran a los grupos ubicados dentro de la así llamada "filosofía del mexicano" como agentes productores de un metadiscurso legitimador del poder del Estado mexicano. Por otro lado, están las interpretaciones que finalmente consideran a los grupos ubicados dentro de la así llamada "filosofía del mexicano" como agentes

productores de un metadiscurso legitimador del poder del Estado mexicano. Tanto en una como en otra posición lo que menos se comprende es la fuerza inherente a los discursos de ambos grupos intelectuales. Los estudios de *Contemporáneos* e *Hiperión* estuvieron sustentados sobre principios e ideas que los salvan de quedar encerrados, encarcelados, sometidos servilmente dentro de los estrechos límites del proyecto nacionalista del Estado mexicano, pero también los salvan de ser reducidos a un mero juego de imitaciones pseudofilosóficas. Mostrar esto implica realizar una "relectura" de los escritos a través de los cuales nos "hablan" ambos grupos generacionales. Pero esta "relectura" mostrará también otro punto importante con el cual quiero terminar esta parte de mi presentación introductoria.

Como se verá, tanto *Contemporáneos* como *Hiperión* recibieron, cada uno en sus respectivos momentos, ataques o juicios descalificadores semejantes a los mencionados arriba. Dichos ataques vinieron de representantes de otro movimiento tanto intelectual como social y político existente en México a comienzos de siglo: el comunismo mexicano. Los planteamientos ontológicos, epistemológicos, estéticos, éticos, políticos, culturales, implícitos en el tipo de "discurso marxista" que sostenía toda la cultura política del comunismo mexicano, intervinieron en la orientación cultural que se quiso dar al movimiento revolucionario. La reacción de grupos como *Contemporáneos* e *Hiperión* ante los ataques sustentados sobre semejantes planteamientos, permiten comprender más por qué no pudo ser indiferente el problema de sus vínculos con el poder político. Pero permiten entender también su autoconcepción como grupos

intelectuales, así como apreciar cómo vieron a otros grupos o movimientos como los del comunismo mexicano: ¿como grupos diferentes con los cuales dialogar o como enemigos con quienes había que rivalizar?

De acuerdo a esto último, los escritos de ambos grupos generacionales - *Contemporáneos e Hiperión*- son importantes para tener en cuenta y contestar preguntas como las siguientes: ¿hasta qué punto los planteamientos sobre una reconceptualización y transformación del quehacer intelectual inherente al comunismo mexicano representaba realmente un discurso alternativo, innovador, en la forma de concebir la relación entre cultura y política, entre saber y poder en México?

Estos son los puntos que trato de desarrollar en las cuatro partes que conforman el presente trabajo, mismas de las cuales pasaré a dar una breve caracterización. En la primera parte, *Contemporáneos e Hiperión desde el paradigma de las relaciones imaginarias del poder*, expongo algunas breves consideraciones respecto al modelo interpretativo sobre la "filosofía del mexicano" propuesto por Roger Bartra. La finalidad de esta exposición es definir cómo el tipo de interpretación utilizado en mi investigación trata de distanciarse, romper y cuestionar el tipo de patrones interpretativos de aquel modelo, para apreciar y "revalorar" los estudios de los dos grupos contemplados: *Contemporáneos e Hiperión*. En particular, abordó el

paradigma interpretativo contenido en el libro *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra, debido a que aquí se sostiene una postura muy definida -pero cuestionable- respecto a los estudios efectuados por miembros de grupos intelectuales mexicanos situados primordialmente en la primera mitad de este siglo, entre los cuales están implícitos miembros de los dos grupos aquí contemplados.

En la segunda parte, *Cultura y Política en el grupo Contemporáneos*, trabajo la obra ensayística de quien fuera considerado la "conciencia" del grupo *Contemporáneos*: Jorge Cuesta. A través de un análisis del discurso ensayístico de este intelectual trato de apreciar la concepción que tuvieron los miembros de este grupo intelectual sobre el problema de las relaciones cultura/política, saber/poder, intelectual/Estado en México; el tipo de respuestas que da esta obra ensayística a preguntas como: ¿qué es el mexicano?, ¿se le puede definir histórica y culturalmente?, ¿sobre qué principios debe construirse una cultura en México?, ¿se sintieron comprometidos ideológicamente con el proyecto cultural del Estado o difirieron de él?, ¿cuál fue su concepción sobre el nacionalismo y el comunismo mexicanos?, ¿qué dicen los *Contemporáneos* respecto a la visión que estos movimientos sostuvieron sobre la relación de la cultura con la política, del saber con el poder estatal o con el poder de algún partido político?. También desarrollo lo relativo a si pueden sus escritos ser reducidos a discursos meramente serviles del poder del Estado. En fin, extraigo de la obra ensayística de Jorge Cuesta lo que me parece relevante para apreciar la complejidad del problema saber/poder en México inherente a la labor intelectual de su grupo generacional.

En la tercera parte, *El filósofo y el político en la concepción gaosiana del grupo Hiperión*, dedico todo su contenido al desarrollo de la visión que ofrece José Gaos del grupo *Hiperión*. Su estrecha relación con el grupo hizo que Gaos diera especial atención a los caminos seguidos por sus miembros. Y uno de los senderos seguidos por algunos miembros del grupo dio lugar a sus reflexiones sobre las complicaciones existentes en la relación **saber filosófico/poder político o filosofía/política**. Gaos ofrece así una base teórico-filosofica muy sólida y elaborada sobre el problema de la relación entre saber filosófico y poder político en el caso concreto del grupo *Hiperión*, en particular, y sobre la relación entre filósofo y político en general. Pero algo también importante es que Gaos ofrece otra perspectiva interpretativa diferente a la contemplada en la primera parte del trabajo: la del paradigma bartriano. La relación entre saber/poder, intelectual/política, constituye el meollo de sus reflexiones para explicar la trascendencia de la labor filosófica de los "hiperiones", pero la dirección de sus patrones interpretativos corre en sentido contrario a la de Bartra: mientras éste tiende a mostrar la **funcionalidad ideológica** de estudios sobre el mexicano como los del *Hiperión*, aquél analiza las condiciones que posibilitan la **autonomía intelectual** del grupo respecto a lo político en la producción de sus discursos filosóficos.

En la cuarta y última parte del trabajo: *Saber filosófico y poder político en el grupo Hiperión*, hago un análisis de escritos elaborados por tres miembros de este grupo de intelectuales: Emilio Uranga, Leopoldo Zea y Jorge Portilla. El objetivo aquí es apreciar cuál fue su concepción y posición respecto al problema de la relación entre

saber/poder en México. Analizo también, ¿qué alcances tuvieron sus estudios sobre el mexicano y cómo se vinculan con el problema de la cultura y la política?, ¿cómo sitúan su programa filosófico dentro del conjunto de exigencias culturales suscitadas por el movimiento revolucionario?, ¿qué concepción tienen de la misma revolución mexicana?, ¿cómo concibieron a otros grupos intelectuales o movimientos ideológicos?, ¿qué concepción mantienen del poder político y sus intervenciones en la producción cultural?, ¿cómo conceptualizan la historia cultural de México?, ¿le otorgan a sus estudios, además de un sentido intelectual y cultural, alguna utilidad política? Pero sobre todo, ¿cómo se conciben a sí mismos dentro de esta gama de problemas o aspectos? Y más aún: ¿pueden sus estudios ser calificados de "servidores y justificadores ideológicos" del poder del Estado?

A lo largo del trabajo voy desarrollando, además de los planteamientos específicos de cada autor contemplado, sus similitudes y diferencias, mismas que enfatizo en la parte de las conclusiones vinculándolas al conjunto de inquietudes que han dado origen a esta investigación y que se sintetizan en su mismo título: **Saber y poder en dos grupos intelectuales de la primera mitad del siglo XX en México: *Contemporáneos e Iáberión***.

I

**"CONTEMPORANEOS" E "HIPERION"
DESDE EL PARADIGMA DE LAS
REDES IMAGINARIAS DEL PODER**

I.1. Reconstrucciones del poder, poder de las reconstrucciones

En México, para apreciar claramente el problema de la relación entre intelectual y poder durante la primera mitad del siglo XX, se encuentra uno obligado a considerar la presencia de tres sectores ciertamente distintos, pero en los cuales aquel problema adquirió matices muy específicos y conflictivos. Estos sectores, considerados esquemáticamente, fueron: 1) El sector intelectual conformado por grupos de escritores, filósofos, artistas y todo el conjunto de sus preocupaciones orientadas hacia la búsqueda de una identidad cultural; 2) Otro sector de carácter tanto intelectual como político representado por el comunismo mexicano y toda la cultura política inherente a su ortodoxia revolucionaria, misma que lo llevaría a enfrentarse con el primer sector mencionado, y 3) el sector propiamente político, impulsado por la exigencias de legitimación de los gobiernos surgidos a partir de la revolución mexicana, legitimación cuyo objetivo era la consolidación del nuevo Estado mexicano.

En los tres sectores mencionados se detecta la preocupación de efectuar un proyecto común, a saber: la construcción de una identidad y consciencia nacionales capaces de incorporar la trascendencia que tuvo la revolución mexicana. Para esto, fueron abordadas una serie de interrogantes: ¿qué es el mexicano?, ¿qué es "lo mexicano"? ¿cómo pensar su historia?, ¿qué categorías culturales lo definen?, ¿qué situación mantiene el mexicano como ser humano y lo mexicano como modalidad cultural respecto a otras culturas?, ¿qué se entendería por cultura nacional?, pero también ¿quién sería el grupo o sujeto más idóneo para proporcionar soluciones a estos problemas?

En cada uno de los tres sectores estas interrogantes adquirieron, con sus respectivas respuestas, dimensiones y enfoques diferentes, o incluso, opuestos. Enfoques que muestran las diferencias de óptica, tanto por parte de los grupos intelectuales como por parte de los grupos políticos, respecto a lo que es una cultura nacional. ¿Qué entiendo con la expresión "diferencias de óptica"? Con esto me estoy refiriendo, precisamente, al problema central en torno al cual gira este trabajo: el de la relación entre intelectuales y poder político. El sujeto productor de saber y el sujeto que ejerce el poder poseían intereses y cualidades específicos que se reflejan en sus formas diferentes de percibir la realidad, de reconstruirla, según sus propias preocupaciones y exigencias.

La siguiente exposición pretende, en primer lugar, caracterizar brevemente esta reconstrucción de la realidad mexicana en el discurso político de los gobiernos surgidos a raíz de la revolución de 1910 y, en segundo lugar, desarrollar cómo se efectuaron estas reconstrucciones en los discursos de algunos grupos de intelectuales mexicanos situados dentro de este período revolucionario. Para esto, tomaré como eje de explicación una categoría cultural en la cual se sintetizan las preocupaciones y propuestas presentes en estas reconstrucciones discursivas: la categoría de tradición.

En lo referente al tercer sector, uno de los problemas fundamentales enfrentados por los gobiernos que aspiraban, a raíz de la revolución mexicana, a consolidarse en el poder fue el siguiente: ¿qué instrumentos se necesitaban para reconstruir a una sociedad dominada por enfrentamientos entre diferentes fracciones sociales, enfrentamientos donde destacaba la violencia como recurso irracional mediante el cual se querían imponer unas fracciones sobre otras? Los nuevos gobiernos adquirirán consciencia de que tal

reconstrucción no sería posible si no se lograba, al mismo tiempo, un proceso de unificación nacional. La exigencia de crear una tradicción con la cual el pueblo, las multitudes, los diversos grupos étnicos y sectores sociales pudiesen identificarse, se constituiría en un requisito indispensable para lograr, precisamente, aquella unificación.

¿Qué implicaba la reconstrucción de una tradicción para concebirla como una de las necesidades ideológicas fundamentales en el proceso de legitimación del poder político de los nuevos gobiernos? Construir una tradición (nacional) implicaba crear la imagen de un sujeto común, de una intersubjetividad histórica. Esta intersubjetividad se presentaría como el resultado de acciones pasadas, de conflictos reales, de "herencias históricas" que debían ser recuperadas porque constituían el cúmulo de experiencias comunes que le confiere a un pueblo una identidad nacional.

El problema de cómo se podía ejercer racionalmente el poder político por parte de los nuevos gobiernos surgidos con la revolución, estaba esencialmente vinculado al de cómo podían sentirse representadas en el poder las diferentes fracciones que se encontraban en conflicto. Pero, he aquí lo relevante de la categoría de tradicción, no era posible resolver estos problemas a partir de una configuración abstracta de la intersubjetividad con la cual querían que se identificasen.

La intersubjetividad de la cual tenían que hablar los discursos del poder político de los nuevos gobiernos surgidos después de la revolución de 1910, no podía ser vacía, no podía estar desposeída de un contenido común, no podía estar situada al margen de su formación histórica. Con la construcción de una tradicción nacional se pretendía crear la conciencia de que la realidad existente con la cual los mexicanos se enfrentaban, una

vez pasada la revolución, poseía una sustancialidad, una riqueza interior que no era ajena al mexicano como individuo sino que, por el contrario, se revelaba como la síntesis de toda una gama de acontecimientos en donde se encontraban presentes los lazos comunes que lo unían a los otros mexicanos. Esto es lo que les permitiría identificarse entre sí, posibilitando su integración.

Las reconstrucciones de una tradición nacional constituyeron, así, "racionalizaciones" de todo un conjunto de acciones comunes a las cuales se les confirió una cualidad fundamental: haber formado las estructuras profundas, reales, de lo que es la mexicanidad, de lo que es la cultura nacional. Todo esto visto desde la perspectiva del poder político de los nuevos gobiernos y sus exigencias de legitimación política.¹

¹ Respecto a estos "usos del pasado" por parte del poder político, Enrique Florescano dice lo siguiente: "He intentado mostrar hasta aquí cómo, en todos los tiempos y todos los gobiernos, el pasado ha sido utilizado por las clases dirigentes para legitimar su poder, para sancionar el orden de cosas establecido y defender sus intereses frente a sus opositores. Esta constatación confirma que el caso mexicano no escapa a la práctica universal... que quiere nombrar al pasado para validar el sistema político y económico sobre el cual se apoya."

"Sin embargo, en el devenir histórico de México se puede observar diferentes grados en la utilización del pasado por las clases gobernantes. De acuerdo al estado actual de nuestros conocimientos, los aztecas (y quizá otras civilizaciones prehispánicas) lograron crear una versión única del pasado, que impusieron a toda la población gracias al control total del aparato de estado. Durante el virreinato el poder asociado de la Iglesia y del Estado español llegaron a instaurar una interpretación del evento histórico que podríamos calificar de mayoritaria o monopolista, pero no global, como lo testifica la aparición de interpretaciones criollas de la historia desde el siglo XVII. De 1908 a 1970, aproximadamente, la crisis que debilitó el poder del Estado da lugar a la primera experiencia de historiografía partidaria: en lugar de una interpretación única o dominante del pasado, surgieron muchas versiones, a la vez contradictorias, de este pasado. Con la consolidación de un Estado central fuerte y poderoso bajo Porfirio Díaz, la pluralidad de interpretaciones es reducida y la versión oficial y mayoritaria que produce e impone el grupo en el poder es reforzada. Esta tendencia se prosigue bajo los regímenes posrevolucionarios, cuya dureza y experiencia permite hacer un uso exhaustivo del pasado".

Y en otra parte de su escrito, Florescano señala, sobre este mismo tema, lo siguiente: "En los últimos años el uso intensivo del pasado por los gobiernos en turno, ha creado una "historiografía" que tiene sus propias características. Esta versión del suceso histórico es teleológica: todos los hechos pasados toman un sentido y se explican a la luz de un resultado final: el advenimiento y la consolidación de los regímenes emanados de la Revolución. La Independencia, la Reforma y la Revolución son los momentos cruciales de un devenir cuyo fin último era crear el presente exaltado por el orador y difundido masivamente por la prensa, la radio, la televisión y el cine. Se ha convertido en una interpretación heroica: no se acepta más que a los vencedores y se echa al olvido a los perdedores, se celebra los movimientos triunfantes y se niega los cientos de movimientos que han naufragado y que son la herencia más copiosa de la nación mexicana. Se cree, como Carlyle, que el motor del desarrollo histórico está constituido por los altos hechos de héroes y se excluye del discurso los fenómenos económicos, sociales y mentales que modelan y definen las acciones individuales. Esta visión de la historia es maniquea: glorifica los hechos y los hombres cuya acción exalta, y maldice y proscribire de sus anales aquellos que

La alternativa por parte de los grupos pertenecientes a los otros dos sectores contemplados al inicio de este escrito -los grupos de escritores, filósofos, artistas, etc., y los grupos del comunismo mexicano-, la alternativa, decía, entre adherirse o rechazar el proyecto de reconstrucción nacional propuesto por los nuevos gobiernos, nos mostrará la relevancia que adquirió el tema de las reconstrucciones de la tradición en el problema de las relaciones entre intelectual y poder en México. Entre la adhesión o el rechazo se presentó un conjunto diverso de choques de fuerzas, de relaciones de "poder", donde participaron no sólo los elementos puramente institucionales de la sociedad, sino también sus elementos intelectuales, junto con todas sus dimensiones morales, metafísicas, artísticas, poéticas, simbólicas, que los caracterizan. Mi intención en este trabajo es esbozar algunas de ellas mediante el análisis de los planteamientos de dos grupos generacionales de intelectuales: los *Contemporáneos* y el *Hiperión*.

Precisamente por la importancia que confiero al tipo de análisis interpretativo que desarrollaré en mi trabajo respecto al tema de las relaciones entre poder e intelectuales en México a través de los dos grupos que he decidido abordar, he considerado pertinente manifestar mi distanciamiento respecto a otro tipo de interpretación que se ha hecho sobre el mismo tema en uno de los últimos libros de Roger Bartra. Puesto que en este libro se contemplan explícitamente intelectuales pertenecientes tanto al grupo *Contemporáneos* como al grupo *Hiperión*, he considerado importante dedicarle un espacio en las siguientes páginas.

fueron sus adversarios. Es un tribunal: ella no explica, tampoco describe: ella juzga y decide, absuelve o condena". Florescano, E., "El poder y la lucha por el poder en la historiografía moderna y contemporánea en México", contenido en *Champs de pouvoir et de savoir au Mexique*, ed. Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Paris, 1982, con una introducción de Jean Meyer y Louis Panabiere. Cfr. En este mismo libro: Abella, María Isabel, "Les intellectuels et la fonction publique"; Monsivais, Carlos: "L'Etat et les intellectuels au Mexique"; Krauze, Enrique: "Les faces de l'histoire ou concevoir l'histoire comme exercice qui trouve en lui-même sa satisfaction, sans intentions secondaires".

1.2. Bartra o las "astucias interpretativas" del paradigma melancólico

Uno de los estudios más recientes sobre el tema de la "filosofía del mexicano o de lo mexicano" es *La jaula de la melancolla (Identidad y Metamorfosis del mexicano)*², de Roger Bartra. En este libro se proporciona un interesante análisis crítico sobre los discursos filosóficos de grupos intelectuales mexicanos situados, primordialmente, en la primera mitad del siglo XX. Realmente el libro de Bartra me parece interesante, pero esto no impide que difiera en aquello que está implícito en todo su planteamiento y que yo abordé en mi trabajo desde una perspectiva diferente: la relación entre intelectuales y poder político en México, particularmente el caso de los *Contemporáneos e Hiperión*. Sin embargo, sí considero conveniente especificar ¿qué es lo que este autor ha querido hacer en su libro?, ¿qué paradigma interpretativo es el que sostiene y hace operativo en su análisis crítico de "la filosofía de lo mexicano?", ¿por qué ha seleccionado, precisamente, los estudios sobre "lo mexicano" o "el mexicano" como centro de todo su análisis crítico?, ¿cuáles serían sus aspectos positivos?, ¿cuáles los negativos?

² Bartra, R., *La jaula de la melancolla. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987

a) *"El mexicano": un producto artificial de las redes imaginarias del poder*

Bartra se propone en su libro hacer una crítica del nacionalismo mexicano poniendo al descubierto los elementos que intervienen en su articulación y funcionamiento. En este sentido, el nacionalismo es interpretado no para perpetuarlo ni tampoco para embellecerlo, sino para mostrar todo lo que hay de "ficción" en las imágenes del mexicano que hábilmente explota, pero las cuales constituyen solamente una "entelequia imaginaria". El autor concebirá su crítica como una "violenta penetración" del fenómeno nacionalista en México porque quiere denunciar todos los ingredientes culturales como mitos imaginarios que cumplen una acentuada función política dentro del sistema de dominación característico del Estado mexicano. ¿Cómo se explica la funcionalidad política de los componentes culturales del nacionalismo mexicano? Esta pregunta supondría otra: ¿el poder del Estado mexicano se apoya sólo sobre ideas y programas políticos? No, según el paradigma de Bartra: la participación de una gran cantidad de fuerzas simbólicas juega un papel primordial en la legitimación del sistema político mexicano. El autor llama "redes imaginarias del poder" a estas fuerzas debido a que forman el "imaginario colectivo" del cual necesita toda sociedad para crecer y preservarse: Los mitos que conforman y consolidan la cultura mexicana serán concebidos, precisamente, como los "hilos ideológicos" con los cuales se tejen estas "redes imaginarias".

A lo largo de su escrito el autor hace, precisamente, una reflexión crítica sobre los mitos del carácter del mexicano presentes en la cultura nacional. Esto se debe a que la cultura mexicana ha explotado hábilmente las especulaciones filosóficas, psicológicas y sociológicas sobre la nacionalidad y el perfil del "homo mexicanus" que ellas han construido. Las diversas cualidades con que la cultura nacional define "al mexicano" o a

"lo mexicano" se convierten en instrumentos poderosos para hacer participar a las masas dentro de un conjunto de símbolos que, mediante su difusión y asimilación, cumplen una doble funcionalidad política: 1) permitir que el pueblo acepte como "normal" la realidad social y política existente, y 2) dificultar la búsqueda de cambios ante el peligro de que puedan surgir tendencias desestabilizadoras. Siendo así, la cultura nacional permite mantener el equilibrio y la permanencia de las relaciones de dominación al crear, con sus versiones de la mexicanidad, una correspondencia imaginaria entre las supuestas características particulares de los habitantes de la nación y las formas que adquiere el gobierno en México.

¿Cuáles son algunas de estas versiones de la mexicanidad? Por ejemplo, la de que el mexicano es un ser que huye o evade su realidad, disimula, elude, se escabulle de ella; es un ser que se vale siempre de máscaras para ocultar su verdadero rostro. También la de que es un ser alburero, fintesco; es un ser relajiento, es decir, que aprovecha el aflojamiento de las normas de conducta o de los valores para divertirse y diferenciarse de aquel otro sujeto que encarna las normas de conducta social e incluso las defiende: el 'apretado'. La del mexicano como 'buen guadalupano', como amante de la Virgen de Guadalupe y de todas las connotaciones maternas que esta figura posee: lo que más ama el mexicano es a su madre y la madre de todas las madres mexicanas es la Virgen de Guadalupe. También está el caso inverso: el mexicano que repudia a la Malinche como símbolo de una mujer-madre que lo ha traicionado y ha traicionado sus raíces: si ama profundamente a la Guadalupe como madre-protectora, en proporción inversa repudia la imagen de la Malinche como mujer-traidora, símbolo de la penetración y entrega al Conquistador extranjero. También se encuentra la imagen del mexicano como un ser melancólico que constantemente está añorando tiempos pasados. La del mexicano como un ser

capaz de estallar violenta y apasionadamente para mostrar sus emociones. La del mexicano como un sujeto que asume una actitud hacia la muerte; juega con ella, se burla de ella, la hace su amiga. Dentro de estos *arquetipos* estarían también aquellos donde se ve al mexicano como el indio traumatizado por la Conquista, el del 'peladito' dominado por un complejo de inferioridad, el del mestizo sentimental e irracional; el mexicano machista, perezoso, valemadrista.

Todos estos son modos imaginarios de ser atribuidos al mexicano que permiten hablar de una 'identidad nacional'. Desde el paradigma interpretativo de Bartra, todos cumplirían con el rol de *permitir la legitimación del Estado mexicano* evitando, al mismo tiempo, la amenaza de que surjan tendencias disgregadoras provocadas por los antagonismos sociales y políticos. Es en este sentido que Bartra dice lo siguiente:

Esa 'otra realidad' (expresada por el modelo o arquetipo, E. R.) le es inculcada al pueblo como *una vacuna para prevenir que desarrolle tendencias desestabilizadoras*: un exceso de melancolía o muy fuertes impulsos metamórficos podrían ocasionar serios trastornos al sistema político....(Con el modelo o estereotipo) *se crea para el pueblo un espectáculo de sí mismo*, para que purgue sus penas, sus frustraciones y sus pecados...(Sólo así se puede) Evitar la amenaza de las tendencias disgregadoras provocadas por los antagonismos sociales y políticos.

A partir de esto puede comprenderse, en cierta medida, el sentido del título del libro de Roger Bartra: *La jaula de la melancolía*. La dualidad *melancolía/metamorfosis*

³ R. Bartra, op. cit., p. 237. En la pág. 231 del mismo texto, el autor dice lo siguiente: "el principal problema que resuelve toda estructura política de mediación es el de la transposición de antagonismos sociales a espacios donde la lucha de clases logra ser domesticada, con lo cual se garantiza la continuidad del sistema. La imaginaria que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política -es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana- ha logrado transponer, al territorio de la cultura nacional, las dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros. Sostengo que las imágenes de estas dos grandes masas sociales han sido no sólo transfiguradas en una polaridad subjetiva de actores, sino que han sido sumergidas y diluidas en dos sustancias espirituales que alimentan el alma nacional: la melancolía y la metamorfosis. Este es uno de los puntos esenciales en donde se revela una conexión íntima entre la constitución de la cultura nacional mexicana y la cultura occidental".

será la que quede incorporada dentro de los patrones interpretativos que se acaban de desarrollar: se referirá al conjunto de imágenes o versiones de la mexicanidad que, haciendo del pueblo un espectáculo cultural, funciona a manera de "vacuna" cuya inoculación permite mantener la salud política del Estado mexicano. Dentro de esta dualidad serán incorporados todos aquellos arquetipos culturales que han permitido crear el *perfil de una cultura mexicana*.

Me explico.

Como toda sociedad, la sociedad mexicana debe representarse superestructuralmente su propia existencia para poder consumir inocentemente su traumático tiempo histórico; debe crear el 'imaginario colectivo' que le permita digerir ideológicamente toda la carga de experiencias históricas que supuestamente la han hecho posible. Las ideas sobre el 'ser' del mexicano son concebidas, dentro del paradigma barriano, como esos *mitos* o 'representaciones superestructurales' que permiten superar las dislocaciones y tensiones históricas inherentes a una sociedad cuyo ingreso a la cultura occidental pareciera estar traumáticamente presente en su memoria colectiva. Esto se expresa en representaciones simbólicas que reflejan *actitudes* hacia los cambios históricos y sociales suscitados por la llegada del mundo occidental, particularmente en su versión moderna. Actitudes correspondientes bien a fuerzas sociales que se *niegan* a ser 'absorbidas' (entiéndase aniquiladas, marginadas, suprimidas históricamente), bien a fuerzas que *aceptan* los cambios suscitados por la llegada de la modernidad. El conjunto de representaciones o mitos situados en el primer caso entra en el canon de la *melancolía*. El conjunto de mitos colocados en el segundo caso entra en el canon de la *metamorfosis*. Precisamente, los mitos sobre el mexicano inherentes a la cultura nacional serán interpretados por Roger Bartra conforme a este canon dual melancolía/metamorfosis.

Según Bartra, en los últimos años se ha iniciado un periodo en el que el nacionalismo se ha vuelto un espacio marcadamente opresivo para la sociedad mexicana. Por ello es urgente iniciar su crítica no como ideología sino como producto cultural. El análisis de los estudios sobre el mexicano es abordado en el paradigma bartriano desde la óptica de revelar, precisamente, toda esta estructura mitológica fundante de nuestra nacionalidad. Estructura concebida como funcional a la necesidad que tiene la historia oficial de crear un sujeto mexicano -un "hómus mexicano" o una "tradicón nacional"- para dominar a la sociedad. De aquí la importancia de un análisis cultural como el que presenta Bartra en su libro:

la legitimidad del estado moderno de nuestro país no se basa en la ideología sino en mecanismos más complejos y profundos de índole cultural entre los que se encuentra predominantemente la mitología de una sociedad.⁴

Esta mitología es producto de un proceso de muchos años y Bartra nos hace notar que en ella confluyen intelectuales conocidos incluso como antinacionalistas, como el caso de Jorge Cuesta y Samuel Ramos. ¿Cómo ha sido posible esto?

⁴ Citado por Javier Aranda Luna: "Bartra: el nacionalismo es opresivo para los mexicanos", en *La Jornada*, 12 de agosto de 1987. Para comprender aún más el sentido de este "análisis cultural" puede tenerse en cuenta lo que dice R. Bartra en la pág. 225 de *La jaula de la melancolía*: "Es evidente que el poder político no puede ser entendido solamente como la expresión de la fría racionalidad ideológica que emana de las confrontaciones entre dominados y dominadores. Las ideas políticas y los programas no son, a fin de cuentas, los principales soportes de los Estados capitalistas... A mi me parece que una parte esencial de la explicación de la legitimidad del Estado moderno radica en las redes imaginarias del poder político, como las he llamado anteriormente. Los mitos y la cultura nacional son uno de los aspectos más importantes de estas redes imaginarias".

b) La "filosofía del mexicano" como metadiscurso legitimador del Estado

El paradigma bartriano considera que los estudios sobre 'lo mexicano' o 'el mexicano' elaborados por la élite intelectual en México -donde se encuentran contemplados todos los miembros de grupos generacionales como *Contemporáneos* e *Hispanidad*, además de muchos otros intelectuales, entre ellos también Octavio Paz y José Revueltas- en su necesidad de crear una ontología o análisis del 'ser' del mexicano, no hicieron más que construir formas o figuras de subjetividad (es decir, diferentes maneras de definir al mexicano como un sujeto específico) que, incorporadas dentro de la cultura nacional, terminaron por dar legitimidad al poder del Estado mexicano.⁵ La imagen de los intelectuales contenida en este paradigma interpretativo es, a mi parecer, cuestionable por su 'riesgosa simpleza': los sujetos productores de estos discursos sobre el mexicano se convierten irremediamente en 'siervos ideológicos' del poder político del Estado. Bartra pareciera considerar a los grupos de intelectuales como agentes productores de metadisursos legitimadores del poder encarnado en el conjunto de instituciones que conforman el sistema político mexicano.⁶

Desde esta perspectiva, el autor analiza juguetonamente las concepciones del 'ser del mexicano' elaboradas primordialmente por intelectuales situados dentro del período contemplado en este trabajo. Martín Luis Guzmán, Luis G. Urbina, José Vasconcelos,

⁵ "Los estudios sobre 'lo mexicano' constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra coñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las formas de subjetividad socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los sujetos de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada que 'no es sólo un lugar de creatividad y de liberación, sino también de subyugación y emprisionamiento'", en R. Bartra, op. cit., p. 16

⁶ Ibid. p. 17

Antonio Caso, Julio Guerrero, Samuel Ramos, Agustín Yañez, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, José Gaos, Octavio Paz, Jorge Cuesta, Javier Villaurrutia, Alfonso Reyes, Rodolfo Usigli, Salvador Reyes Nevares, Jorge Carrión, Jorge Portilla, José Revueltas, Carlos Fuentes, Juan Rulfo, Manuel López Velarde, Rubén Darío, Carlos Chávez, José Guadalupe Posada, Diego Rivera, Santiago Ramírez, Rogelio Díaz Ramírez, etc. Todos ellos son contemplados dentro del paradigma bartriano como intelectuales que contribuyeron a construir, preservar, consolidar ese conjunto de arquetipos o mitos con los cuales se forja y nutre la cultura nacional en México. Son los forjadores de los estados melancólicos y metamórficos con los que se quiere definir o caracterizar al mexicano. Sus discursos son contemplados como aquellos saberes que pasan a formar parte de los nudos de las redes imaginarias del poder, y terminan por legitimar al Estado mexicano. Son los constructores y reforzadores de estos mitos o símbolos sobre el mexicano con los cuales se ha pretendido definir un 'carácter nacional' y una 'identidad cultural'; son las élites intelectuales destinadas a 'castrar' irremediablemente con sus reconstrucciones discursivas al indígena, al campesino, al proletariado.

Pese a cuáles hayan sido realmente las intenciones de esta élite, sus discursos parecen independizarse de ellas para mezclarse con un conjunto de elementos mediadores y pasar a formar parte de las redes imaginarias del poder político. Con esta conjugación mediática se han construido las bases simbólicas de una cultura que permite la legitimación del conjunto de instituciones políticas del Estado mexicano. Tanto la élite intelectual como sus discursos han pasado a formar parte de esas redes imaginarias por medio de las cuales la cultura política dominante ha gestado formas de subjetividad aceptables socialmente.

Los intelectuales elaboradores de estudios sobre el mexicano, al interpretarlo como un ser melancólico y metamórfico, no han hecho más que reafirmar un triple procedimiento: 1> proyectan sus propios estados melancólicos hacia los individuos. Las características inherentes a figuras como el "héroe agachado" y el "héroe moderno", no son más que proyecciones 'melancólicas' y 'metamórficas' de la propia élite intelectual. 2> estas proyecciones de la élite, concibiéndose como 'modos de ser' que distinguen e identifican a los mexicanos, no tienen nada de originales en relación con la cultura occidental moderna; no han hecho más que reproducir los estados psicoculturales derivados de las mismas experiencias históricas de la modernidad. Más que representar un escape que los coloque fuera de las miserias del inframundo de la sociedad industrializada, aquellas proyecciones de la élite intelectual mexicana son la reproducción de estados melancólicos generados por la misma cultura occidental moderna para atenuar sus propias tensiones internas, y 3> jugar un papel de legitimación política del Estado moderno capitalista. ¿Cómo lo han hecho? Transfigurando al indígena, al campesino y al obrero en imágenes discursivas donde se les presenta como 'héroes' felices o desgraciados, como modelos positivos o negativos de conducta, como arquetipos culturales. Esta transfiguración se logra extrayendo fragmentariamente algunas características presentes en las clases populares, pero despojándolas de su fuente clasista o étnicosocial para hacerlas pasar como "formas de ser del mexicano".⁷ Las supuestas

⁷ En las págs. 230-231 del mismo texto, el autor dice lo siguiente: "el principal problema que resuelve toda estructura política de mediación es el de la transposición de antagonismos sociales a espacios donde la lucha de clases logra ser domesticada, con lo cual se garantiza la continuidad del sistema. La imaginaria que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política -es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana- ha logrado transponer, al territorio de la cultura nacional, las dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros. Sostengo que las imágenes de estas dos grandes masas sociales han sido no sólo transfiguradas en una polaridad subjetiva de actores, sino que han sido sumergidas y diluidas en dos sustancias espirituales que alimentan el alma nacional: la melancolía y la metamorfosis. Este es uno de los puntos esenciales en donde se revela una conexión íntima entre la constitución de la cultura nacional mexicana y la cultura occidental".

Para ser incorporados al territorio simbólico de la cultura nacional es necesario quitarles a ambos -campesino y proletario- su origen de clase, despojarlos de sus características clasistas; puesto que también "son mexicanos" deben reconocerse en esos símbolos culturales, pero este "reconocimiento" se logra a expensas de sus características concretas como clases sociales. "Ser mexicano" es ir más allá de

identidades y metamorfosis del mexicano que han permitido hablar de una 'nacionalidad mexicana' no han sido más que una reproducción de las identidades y metamorfosis de todo hombre formado dentro de la cultura occidental. Ni siquiera son diferentes en sus dimensiones políticas: también han servido para legitimar las instituciones políticas del sistema capitalista moderno en México.

Los estudios sobre el mexicano proponen, así, un modelo de 'mexicanidad' cuya fabricación intelectual implica este tipo de procesos fragmentadores y desclasantes. Los intelectuales, como productores de estos discursos, serían los fabricantes de aquellos barrotes que conforman la "jaula de la melancolía", identificada con la 'cultura nacional'. Crean simulacros lastimeros del vínculo pueblo/gobierno; producen el imaginario colectivo con el cual se justifica y legitima el despotismo político de los gobiernos mexicanos; tejen la anatomía imaginaria de una cultura política que favorece a la clase política y al capitalismo del sistema social mexicano. Las reglas del juego intelectual no sólo no escapan a la lógica de otro juego -el de las reglas que ordenan y orientan la legitimación del Estado mexicano moderno- sino que lo afirman y complementan.

1.3. Las implicaciones políticas de la "metodología bartriana"

Hay que reconocer que mucha de esta imagen del intelectual y de sus discursos sobre el mexicano presente en el paradigma de Bartra se debe

las diferencias de clases, sobre todo cuando éstas son entendidas en términos de antagonismos, de enfrentamientos, de conflicto o lucha. El conjunto de rasgos psico-culturales atribuidos "al mexicano" o a "lo mexicano" se convierten en arquetipos o modelos de "mexicanidad" que, para garantizar la continuidad del sistema de dominación, permiten desplazar los antagonismos sociales a un espacio donde la lucha de clases logra ser domesticada. Cf. en el texto la cita de la nota]

al tipo de metodología interpretativa que orienta su libro. Lo que interesa a Bartra no es la lógica interna de cada uno de esos discursos, tampoco le interesa abordarlos como 'expresiones ideológicas altamente individualizadas de una élite intelectual', no le interesa seguir la lógica de cada intelectual mencionado en su libro, ni tiene como intención meterse a estudiar su contorno personal ni el generacional; no pretende analizar cuáles fueron los contextos filosóficos ni históricos de cada escritor y de sus discursos. Lo que le interesa de los estudios sobre el mexicano es analizar *cómo han respondido a esa otra lógica representada por la razón política del Estado mexicano*.⁸ En este sentido habría que ser cuidadoso con la lectura de *La Jaula de la melancolía*. Pero también habría que contemplar ciertas 'debilidades' y riesgos interpretativos inherentes a la 'penetración violenta' que hace Bartra del nacionalismo mexicano por la vía de su crítica a los estudios sobre 'el' o 'lo' mexicano. Desde de esta última perspectiva presento mi trabajo: distanciándome de una interpretación como la de Roger Bartra donde los discursos sobre el mexicano son integrados al paradigma de las redes imaginarias del poder, paradigma interpretativo en el cual queda incorporada también la dualidad melancolía/metamorfosis.

Como se apreciará en las siguientes exposiciones, en mi caso sí doy énfasis a la lógica interna de cada discurso para destacar lo que hay en ellos de crítica al nacionalismo mexicano. Curiosamente, este énfasis en su lógica interna pretende mostrarlos como verdaderos testimonios de su tiempo histórico: más que mostrar la autosuficiencia de estos discursos respecto a lo histórico, mi análisis interno tiende a

⁸ "Lo que propongo aquí al lector es un juego: se trata de penetrar en los mitos sobre el carácter del mexicano para observarlos como si fueran juguetes o piezas que se mueven en un tablero. Seguiré la lógica del juego y no la de cada escritor, saltando de una idea a otra, sin respetar su contorno personal o generacional, agrupando afirmaciones y apreciaciones aun cuando hayan sido elaboradas en contextos filosóficos diferentes u opuestos. Espero mostrar que hay una lógica del juego, que se superpone a las expresiones particulares e individuales así como a las circunstancias precisas. Esta lógica del juego no es un mero capricho escogido al azar: es un reflejo de un proceso más amplio y de larga duración: las reglas que ordenan y orientan la legitimación del Estado mexicano moderno". *Ibid.*, p. 22

mostrarlos como partícipes del tiempo en el cual surgieron y ante el cual reaccionaron, prefiriendo abiertamente hacer frente a los problemas de su momento antes que evadirlos o permanecer en la cómoda actitud del conformismo intelectual o del anonimato histórico.

La elección de esta orientación interpretativa tiene que verse, al mismo tiempo, como una reacción ante los riesgos inherentes a un paradigma interpretativo como el de Bartra que da énfasis a la lógica de la legitimación del poder político del Estado mexicano. ¿Cuáles son esos posibles riesgos? El paradigma bartriano parece contribuir, en el fondo, a difundir la creencia en la omnipotencialidad de las redes imaginarias del poder: no habría ningún elemento intelectual en aquellos discursos sobre lo mexicano que haya escapado o pueda escapar, aunque lo quisiera, a ese juego de reglas de la legitimación política. Todo intelectual mexicano estuvo, está y estará condenado a un 'destino trágico': convertirse en un 'legitimador' del poder, formar uno de esos nudos ideológicos con los cuales se elaboran las redes imaginarias indispensables a todo sistema de dominación social y política. Los 'saberes' parecerían estar condenados a ser 'instrumentalizados' políticamente por estas redes 'imaginarias'. La disidencia intelectual, la crítica al poder, por más que no lo desee, está de antemano condenada a su instrumentalización política por parte de la cultura hegemónica o cultura política dominante.

En su crítica al nacionalismo mexicano, el paradigma bartriano pareciera ser 'acrítico' en lo referente a cuáles han sido las condiciones que permitirían sostener que los estudios sobre el mexicano y 'lo mexicano' han sido discursos nutridores de todos aquellos símbolos y mitos constitutivos de la cultura nacional, convirtiéndose, por esto mismo, en metadiscursos legitimadores del Estado mexicano. ¿Por qué digo que en esto

el paradigma de Bartra ha sido 'acrítico'? Porque en algunos de esos discursos ha habido una gran potencialidad crítica directamente dirigida contra el nacionalismo. El que se conviertan en 'metadiscursos de la legitimación' implica que esa postura crítica pase por un conjunto de filtros ideológicos purificadores mediante los cuales desaparezca su carácter crítico. Esos filtros son, justamente, las reglas de juego de un poder político que busca constantemente su autolegitimación. Esas reglas funcionan como agentes asépticos: eliminan cualquier germen que pueda poner en peligro la salud política del Estado. Los patrones interpretativos del paradigma bartriano analizan aquellos discursos de lo mexicano tomando ya como supuesto su 'neutralización', es decir situándolos de antemano dentro de las reglas de legitimación del poder político y desplazando a segundo término su crítica al mismo nacionalismo gubernamental. Siendo ésta una de las características que define fundamentalmente a algunos de los discursos sobre lo mexicano, Bartra la minimiza o incluso la invierte en su función original: **quíralo o no** estas críticas al nacionalismo han pasado a legitimar finalmente aquello que cuestionaban. Son discursos que "se han mordido la cola".⁹

En opinión de Bartra, *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, por ejemplo, es "uno de los puntales más fuertes del nacionalismo"¹⁰, es un alimento fundamental para nutrir al nacionalismo y al patriotismo mexicanos independientemente de las intenciones de su autor. Otro caso similar, según Bartra, lo constituye Ramos, cuyas obras "sostienen como una piedra básica el mito del nacionalismo".¹¹ Este patrón

⁹ "En realidad, los ensayos sobre 'lo mexicano' se muerden la cola, por así decirlo: son una emanación ideológica y cultural del mismo fenómeno que pretendo estudiar: por ello los he escogido como punto de entrada para el estudio de la cultura política dominante que se desarrolla en México después de la Revolución de 1910. Pero la literatura sobre el carácter nacional mexicano no sólo será el objeto de estudio de este ensayo; será también un medio de realizar una crítica de la cultura". *Ibid.*, p. 16

¹⁰ Aranda Luna, J., *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*

interpretativo se extiende a otros intelectuales entre los cuales hay artistas plásticos como Siqueiros y Rivera, escritores como Jorge Cuesta y José Revueltas, filósofos como Leopoldo Zea, Emilio Uranga, José Gaos, Jorge Portilla y también músicos:

Los intelectuales por su trabajo mismo contribuyen de manera privilegiada a la gestación de los mitos sobre el perfil de la nacionalidad aunque éste no sea su propósito. Así, en parte son responsables de esta mitología porque la alimentan, deben ser conscientes de ello.¹²

Aun cuando sus discursos vayan más allá de las intenciones originales de sus autores, éstos no están del todo libres de culpa dentro del paradigma bartriano. ¿Por qué? La explicación sería la siguiente: Los intelectuales crearon estos estereotipos para poder pasar a la modernidad porque, como afirma el autor, este pueblo indio y mestizo les resultaba ingobernable y ellos tenían que reinventarlo como les convenía y les tranquilizaba.

1.4. Contemporáneos e Hiperión: ¿presos en el paradigma del enjaulamiento melancólico?

Este tipo de cánones interpretativos del paradigma bartriano se extiende al caso de los dos grupos de intelectuales concretamente abordados en este trabajo. Por ejemplo, Bartra señala lo siguiente sobre los *Contemporáneos*:

Durante los años treinta surge una reacción contra el nacionalismo revolucionario que, paradójicamente, va a convertirse en la principal responsable de la codificación e institucionalización del mito del carácter mexicano. En

¹² *Ibid.*

efecto, el grupo de escritores que tiene su origen en la revista Contemporáneos (1928-1931), por boca de su filósofo -Samuel Ramos- es el que curiosamente contribuye más a inventar el perfil del 'homo mexicanus'.¹³

Y más delante, señala lo siguiente refiriéndose, no exclusivamente pero sí en gran parte, al grupo *Híperion* encabezado por Leopoldo Zea y asociado de alguna forma con Octavio Paz:

A partir de 1950 las especulaciones sobre 'lo mexicano' viven un auge extraordinario, apuntalado en forma decisiva por la publicación de *El Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz, que recoge las reflexiones de todos sus antecesores. Además, con la bendición de Alfonso Reyes y bajo la dirección de Leopoldo Zea, se inicia la publicación de una serie de estudios sobre 'lo mexicano' (de Jorge Carrión, José Gaos, Salvador Reyes Nevares y Emilio Uranga, entre muchos otros) que, junto con los libros de Paz, Ramos y Vasconcelos constituirán el corpus filosófico y literario del nuevo mexicano.¹⁴

En este sentido, dicho paradigma posee una metodología interpretativa que tiende a reafirmar aún más lo que el poder político ha hecho con estos discursos: anular su carácter crítico. Esto es lo que quiero dar a entender con lo mencionado líneas arriba: en su crítica al nacionalismo mexicano, el paradigma de Bartra pareciera ser 'acrítico'.

Según mi parecer, los discursos sobre el mexicano, particularmente aquellos que contienen una fuerte dosis de crítica al nacionalismo, solamente pueden ser concebidos como funcionales al sistema de dominación en la medida que se utiliza un paradigma que

¹³ R. Bartra: op. cit., p. 19

¹⁴ Ibid. p. 20

margina su carácter crítico o lo minimiza. ¿Sucede esto con Bartra? En cierta medida sí. Siendo la crítica al nacionalismo mexicano contemporáneo el punto de referencia dominante del paradigma bartriano, su interpretación de los estudios sobre el mexicano se encuentra subordinada a ella: aún cuando algunos de estos estudios criticaron al nacionalismo no quedaron libres de las astucias de una razón política nacionalista que, sabiendo instrumentalizarlos para su propio beneficio, los ha convertido en metadisursos legitimadores de su poder político.

Ahora bien, ¿mi distanciamiento de los patrones interpretativos del paradigma bartriano debe ser entendido como una defensa del nacionalismo mexicano? De ninguna manera. Mi interpretación tiende a analizar cómo en esos 'saberes' o discursos hay un profundo ataque a este nacionalismo y en qué términos se presenta este ataque. Si Bartra tiende a situar estos discursos dentro de un paradigma que, dando énfasis a las reglas de legitimación del poder del Estado mexicano, los interpreta como funcionales dentro de la cultura política dominante, mi orientación interpretativa tiende a cuestionar qué tan funcionales fueron realmente. ¿Por qué no pensar mejor en cómo recuperar estratégicamente unos discursos sobre el mexicano acentuando su carácter crítico?, ¿será posible que, como única vía de crítica al nacionalismo mexicano, aquellos estudios sólo puedan ser concebidos como metadisursos? O bien, sin perder de vista la crítica al nacionalismo mexicano, y el conjunto de redes simbólicas que lo encarnan y permiten la legitimación del Estado, ¿se podría pensar en una orientación interpretativa donde puedan recuperarse los fundamentos y carácter eminentemente críticos de los discursos sobre el mexicano?, ¿se podría, mediante otra vía interpretativa, salir de *La jaula de la melancolía* o, por lo menos, debilitarla?, ¿devolviéndole al campesino y al proletariado sus connotaciones clasistas se asegura la salida de la 'jaula de la melancolía'?, ¿no se

correrá el riesgo de caer en otra "jaula": la de las "utopías marxistas" de la cual algunos de los intelectuales contemplados en el libro de Bartra quisieron salir o liberarse?

Bartra refutaría seguramente estas interrogantes porque su paradigma sostiene la inexistencia del mexicano como un tipo de 'ser' real: el mexicano como sujeto social y cultural ha sido y sigue siendo una necesidad simbólico-cultural para alimentar un nacionalismo cuya única preocupación es garantizar y perpetuar la legitimidad de los sujetos que detentan y ejercen el poder político en México.

-A partir de la revisión que haces de los mitos sobre el carácter del mexicano, ¿puede decirse que has llegado a alguna conclusión?

-Sí, que no existe, que no hay tal ser del mexicano. Que el ser del mexicano o perfil del alma nacional es una creación de la cultura nacional, no una realidad social. Es una entelequia que funciona con mucha fuerza a nivel de las estructuras culturales. El ser del mexicano es una entidad que vive en el imaginario colectivo. Ahí sí existe.¹⁵

Bien, aceptemos esto pero que no sirva como justificación para homogeneizar paradigmáticamente los discursos sobre el mexicano. En el modelo interpretativo de Bartra, todos esos discursos quedan vestidos con el 'uniforme interpretativo' de su incapacidad crítica, con el 'uniforme' de su instrumentalización: han sido quienes han puesto el cemento y los ladrillos simbólicos para conformar esa gran pared de la cultura

¹⁵ Margarita Pinto: "La jaula de la melancolía" (Entrevista con Roger Bartra), en *Uno más Uno*, 18 de agosto de 1987. En *La jaula de la melancolía*, su autor dice lo siguiente respecto a la 'inexistencia del mexicano': "Ni por un instante me detendré a discutir si existe o no ese 'mexicano típico': es un problema completamente falso, que sólo tiene interés como parte del proceso de constitución de la cultura política dominante. La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional -'el mexicano'- es una poderosa ilusión cohesionadora; su versión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en su textura específica -'lo mexicano'-, forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de 'el mexicano' es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación". Op. cit. pp. 21-22

nacional -y toda la supuesta 'tradicón' que la respalda. A mi parecer, esta es una homogeneización peligrosa en la medida en que siempre es favorable al mismo poder gubernamental: nada más fascinante para éste que la idea de una perennidad política basada en su capacidad de absorción de la crítica o disidencia.

Quisiera concluir estas consideraciones haciendo la siguiente acotación: la orientación interpretativa que anima toda mi investigación puede entenderse también como una aceptación a la invitación que el mismo Bartra hace respecto a concebir su libro *La jaula de la melancolía* como una "máquina para generar interpretaciones".¹⁶ Pero, para esto, es necesario descifrar primero el juego interpretativo de Bartra. Y en este desciframiento me he querido centrar en un tema que había estado trabajando antes de la lectura de este libro: el problema de la relación entre intelectuales y el poder político en México. Hubiera sido muy sencillo adoptar tal cual el paradigma bartriano y ampliarlo un poco. ¡Nada más fácil que esto! Pero, según entiendo, se trata de una invitación para 'generar interpretaciones' y no para afirmar la interpretación de Bartra como única y absoluta. Debido a esto he optado por elaborar un trabajo donde mi interpretación siguiera reglas y objetivos realmente diferentes, novedosos, que pudieran, en la medida de lo posible, brindar algún aporte a los lectores. Se trataría de un trabajo

¹⁶ "Umberto Eco dice que una novela es una máquina para generar interpretaciones. Es lo mismo, sin duda, lo que pretendieron Borges y Cortázar con sus juegos. No veo por qué no intentar algo similar en este ensayo, a pesar de que un ensayo es ya una interpretación. Pero debe ser un juego abierto, es decir, una interpretación para generar interpretaciones". R. Bartra, Op. cit. p. 24

cuya interpretación plantea la alternativa de 'repensar' la posible importancia que tuvieron las 'reconstrucciones de la tradición' en el grupo de *Contemporáneos* y el grupo *Hiperión*.

II

**CULTURA Y POLITICA EN
EL GRUPO "CONTEMPORANEOS"**

Hecho una exposición sobre cómo Bartra hace un análisis crítico muy seductivo, pero cuestionable, de las versiones sobre el mexicano y la mexicanidad que, como una especie de mitos funcionalmente políticos, contribuyen a la legitimación del sistema de dominación en México. El paradigma bartriano es cuestionable porque -como lo he dicho- los discursos sobre el mexicano, sobre todo aquellos que contienen una fuerte dosis de crítica al nacionalismo, solamente pueden ser concebidos como funcionales al sistema de dominación en la medida en que se utiliza una metodología interpretativa que nulifica su carácter crítico o lo minimiza. Esto es lo que sucede con los estudios realizados por el grupo *Contemporáneos*, mismo al que dedicaré esta segunda parte basándome en una orientación interpretativa que tiende a cuestionar qué tan funcionales fueron realmente. Para esto, me gustaría retomar un punto mencionado al comienzo de este trabajo: el tema de las reconstrucciones de la tradición.

II.1. *Contemporáneos*: las estucias del poder, las disidencias del saber

Como lo había mencionado, durante el periodo revolucionario de comienzos de siglo, la reconstrucción de la tradición no fue una exigencia exclusiva del poder político de los gobiernos. De hecho, desde antes del estallido armado de 1910 hasta 1950, se presentaron grupos de intelectuales cuya

“misión” consistió también en efectuar todo un proceso reconstructor de la tradición por vías no necesaria ni totalmente idénticas a las del poder político. El grupo de los *Contemporáneos* es, precisamente, un ejemplo de esto. El presente capítulo está dedicado a explicar a este grupo. Para ello, iniciaré mi explicación con una cita de Louis Panabière donde se brinda una imagen del grupo muy diferente a la brindada por el paradigma bartriano.

Contemporáneos estuvo integrado por poetas, ensayistas, periodistas, dramaturgos, entre los cuales destacan: Jorge Cuesta, Carlos Pellicer, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, José Gorostiza, Gilberto Owen, Bernardo Ortiz de Montellano, Jaime Torres Bodet. El nombre del grupo les viene de una revista que ellos mismos fundaron y cuyo periodo de existencia se ubica entre 1928 y 1932. Sin embargo, podría decirse que estos intelectuales estuvieron ya unidos por un periodo de quince años que rebasa el mismo periodo de existencia de dicha revista: de 1921 a 1935. Pero la revista, y su nombre, son significativos en la medida en que el mejor espacio cultural disponible para expresarse en esos momentos era aquel de las revistas. Los nombres de las mismas eran importantes porque a través de ellos se manifiestan estrategias de comportamientos, programas y actitudes intelectuales, ante la realidad existente. Es el caso de revistas como *Ulises* (fundada en 1927), *Barandal* (1931), *Contemporáneos* (1929) y *Exámen* (1932). Las dos últimas resultan ser significativas porque revelan la actitud o estrategia de comportamiento del grupo aquí contemplado.¹

¹ Más adelante se comprenderá por qué se menciona en este caso también a la revista *Exámen*. Un análisis estructural de la revista *Contemporáneos* se encuentra en el libro de Guillermo Sheridan: *Contemporáneos. (Revista Mexicana de Cultura, 1928-1931)*, México, 1988, Universidad Nacional Autónoma de México. El libro incluye un comentario preliminar de Sheridan dividido en cinco partes: 1) Poesía, 2) Ensayo, 3) Narrativa, 4) Teatro, y 5) Reseñas. Particularmente atractivo me parece la subdivisión de la segunda parte, dedicada al ensayo, donde se muestra la riqueza de temas y la variedad de contenidos de la producción ensayística de la revista: a) poesía, b) narrativa, c) historia literaria, d) polémicas, e) filosofía, f) varios, g) teatro, h) historia y sociedad, i) artes plásticas, j) cine, k) música. Ante

Pues bien, Louis Panabière ofrece una idea resumida del proyecto implícito a ciertas revistas aparecidas en México -como espacios de expresión cultural- durante el periodo de 1926 a 1940; idea cuyo atractivo radica en señalar sus contrastes con el proyecto nacional del poder político del Estado:

Tenemos, por un lado, un Estado que se organiza alrededor de un Partido Nacional Revolucionario, es decir, que tiene abiertamente un proyecto INTEGRADOR. Por otro lado, tenemos un grupo (o varios) de escritores que se expresan y fundan una cultura en una serie de revistas cuyos títulos connotan claramente un rechazo de definición nacional estrecha. De los años 1926 a 1940, y aún después, es muy significativo comprobar que los intelectuales establecen su discurso a partir de órganos de expresión cultural cuyos títulos o nombres indican una voluntad de liberación del pensamiento más allá de las fronteras y de la idea de nación; más allá del proyecto estatal... con saberes universales más que nacionales. Tanto los nombres como las expresiones (de las revistas) indican la necesidad de una TRANSGRESION. Tenemos aquí un par antinómico: INTEGRACION/TRANSGRESION... que muestra de ahora en adelante una incompatibilidad en el nivel de los proyectos, una separación muy clara en el plan de la configuración nacional.²

acusaciones de las cuales fue víctima el grupo de *Contemporáneos* resulta significativo lo que dice Sheridan respecto a su producción ensayística aparecida en la revista: "Vale señalar que, en materia de ensayos la revista estuvo lejos de la caricaturización de la que fue víctima: el 87% de los ensayistas fueron mexicanos y México o asuntos mexicanos formaron el 70% de los ensayos". Op. Cit. P. 25. Ya al final de su comentario, Sheridan dice lo siguiente en relación al carácter de la revista *Contemporáneos*: "Hemos insistido en repetidas ocasiones en que la actividad crítica fue determinante en la herencia del grupo y en que es la que lo marca en lo más significativo de su manera de ejercer la militancia cultural, en su temple. En su trabajo antológico, poético, narrativo, teatral, así como en su manera de proponer un frente distinto ante las relaciones entre México y el extranjero, el sentido crítico define el quehacer de sus miembros y de sus empresas hemerográficas. También, del mismo autor, cf. *Los Contemporáneos ayer*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985

² Panabière, L., "Les intellectuels et l'Etat au Mexique (1930-1940). Le cas de dissidence des *Contemporáneos* ["Los intelectuales y el Estado en México (1930-1940). El caso de disidencia de *los Contemporáneos*], en *Intellectuels et Etat au Mexique au XXe siècle*, Institut d'Etudes Mexicaines, Paris, Perpignan-CNRS, 1979. Cf. del mismo autor, su escrito "Las revistas culturales, ejemplo de 'deslealtad' y de análisis institucional en México", en *Champs de pouvoir et de savoir au Mexique*, ed. cit. En este segundo escrito, Panabière da la siguiente caracterización de la revista *Contemporáneos*: "La revista es, en el dominio de la cultura y de la creación de un imaginario colectivo diferente, el recurso

En su escrito, Panabière proyecta esta idea de la **transgresión** con su caracterización del grupo aquí contemplado: "Podríamos decir, como definición muy breve, que los *Contemporáneos* fueron intelectuales que en un momento u otro, por su silencio o por su crítica explícita, no estuvieron de acuerdo... con una cultura promovida por el estado".³ ¿Cómo se relaciona esto con el tema de las reconstrucciones de la tradición? Intentaré explicarlo.

Desde el punto de vista del discurso político, hablar de la legitimación de todo el sistema de instituciones sociales y políticas con las que se identificaría el poder del Estado mexicano surgido con la revolución, era hablar de una serie de combinaciones entre el pasado, el presente y el futuro. Combinaciones dentro de las cuales quedaban políticamente "ordenadas", "racionalizadas", el cúmulo de experiencias intersubjetivas que permitían diseñar un sujeto común, un ser nacional. En este sentido, la **humanidad** del pueblo mexicano -su misma **mexicanidad**- venía siendo el producto de toda la mecánica de un poder político cuyos juegos con los tiempos históricos permitieron legitimar todos sus proyectos, así como todas las disposiciones desplegadas para ponerlos en marcha.

donde él (el intelectual) podrá instituir una palabra y no reflejar mandatos. La revista cultural es entonces la posibilidad de una acción paralela que pueda hacer contrapeso a la ideología oficial. La etimología lo dice: ella es una revisión, una óptica diferente, una mirada y un discurso crítico dirigido a la vida cultural de un medio determinado. El intelectual se convierte así en un revisor". Citando después a Paul Thibaud, Panabière completa esta idea sobre las revistas: "Antes de ser instrumentos de información y de discusión las revistas son para los intelectuales una posibilidad de organizarse y de tomar conciencia de su función. Sus vicisitudes son las etapas de la reflexión de los intelectuales sobre sí mismos, sobre su trabajo, sobre su lugar en la sociedad. Cuando la inteligencia debe reexaminar su posición... nacen revistas importantes. Es por esto que si bien las revistas pueden depender de Instituciones (partidos o capillas), las más originales han nacido al margen y también contra las principales Instituciones. Pese a lo que se pueda pretender, las revistas no existen para defender o ilustrar una 'doctrina': ellas son más bien la búsqueda de una aprehensión del mundo, una manera de conocer el momento, alrededor de la cual pueden reunirse aquellos que tienen en común ciertas interrogantes". Op. cit., pp. 115-116 (La traducción es mía)

³ Panabière, L., "Les intellectuels et...", op. cit., p. 83

Considerando lo anterior, podría decirse que el poder del Estado mexicano surgido después de la revolución fue, en el fondo, un gran diseñador de la "humanidad" de su pueblo, de su identidad nacional. Pero fue también un gran técnico de la usurpación de esta humanidad desde el momento mismo en que pretendió convertir su proyecto nacional en un espacio absolutamente privilegiado al cual debían subordinarse, someterse, todos los hechos y todas las expresiones culturales, incluyendo las artísticas y, dentro de éstas, las literarias, poéticas, pictóricas, etc.⁴

Pues bien, los *Contemporáneos* fueron un grupo de intelectuales que se opusieron, por su actitud o por su crítica explícita, a toda esta mecánica diseñadora de una tradición nacional, inherente al poder político del Estado posterior al movimiento revolucionario. Más específicamente, fueron un grupo de escritores que se opusieron a la tendencia, dominante en ese momento, de querer concebir al arte, la literatura, la pintura, la filosofía - a la cultura nacional en un sentido amplio- bajo principios, normas y categorías que no les correspondían; es decir, bajo criterios políticos vinculados exclusivamente a los propósitos de autolegitimación de las esferas gubernamentales. ¿Cómo entender aquella oposición? Trataré de explicarlos con base en el análisis de algunos escritos de quien fuera la figura principal de este grupo de intelectuales: Jorge Cuesta.

⁴ Octavio Paz da a entender qué pasa con la cultura cuando se ve absorbida por el poder estatal, contrastándola con su caracterización de lo que es un auténtico estilo artístico: "Un estilo artístico es algo vivo, una continua invención dentro de cierta dirección. Nunca impuesta desde fuera, nacida de las tendencias profundas de la sociedad esa dirección es hasta cierto punto imprevisible, como lo es el crecimiento de las ramas del árbol. En cambio, el estilo oficial es la negación de la espontaneidad creadora. Los grandes imperios tienden a uniformar el rostro cambiante del hombre y a convertirlo en una máscara indefinidamente repetida. El poder inmoviliza en un sólo gesto la variedad de la vida", en *El Arco y la Lira*, F.C.E., México, 1956, p. 187

Jorge Cuesta, considerado como "la consciencia" de los *Contemporáneos*, proporciona la siguiente concepción de este grupo que me parece significativa en varios sentidos:

Quienes se distinguen en este grupo de escritores tienen de común con todos los jóvenes mexicanos de su edad, nacer en México; crecer en un raquíptico medio intelectual; ser autodidáctas; conocer la literatura y el arte principalmente en revistas y publicaciones europeas; no tener cerca de ellos, sino muy pocos ejemplos brillantes, aislados, confusos y discutibles... y, sobre todo, encontrarse inmediatamente cerca de una producción literaria y artística cuya cualidad esencial ha sido una absoluta falta de crítica. Esta última condición ha sido la más importante... Casi todos si no puede decirse que son críticos, han adoptado una actitud crítica. Su virtud común ha sido la desconfianza, la incredulidad. Lo primero que se negaron fue la fácil solución de un programa, de un idolo, de una falsa tradición... Nacieron en crisis y han encontrado su destino en esta crisis: una crisis crítica... En eso se reconoce la soledad de su generación, su rompimiento con los auxilios exteriores, su falta de idolatría.³

Esta cita muestra varios aspectos de *Contemporáneos*, dignos de destacarse: la situación de crisis en la cual se desarrollaron, el raquíptico ambiente intelectual en el que no querían quedar aprisionados, la desconfianza hacia cualquier auxilio ajeno a su propia producción artística; las fuentes que incidieron en su formación intelectual; su rechazo a cualquier idolatría (agregaría yo: sea ideológica, política, doctrinaria o académica); su negativa a seguir críticamente. O dejarse imponer, un programa (también agregaría aquí: político o "revolucionario"). Pero sobre todo, su actitud crítica en un ambiente

³ Jorge Cuesta, *Poemas y ensayos*, UNAM, 1978. Recopilación hecha por Miguel Capistrán y Luis Mario Schneider. La cita corresponde al T. II, pp. 91-92, ensayo "¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?", publicado en 1932. (Todos los subrayados en las citas son míos. Por considerarlos datos importantes, incluyo también el nombre de los ensayos correspondientes y su año de publicación en las referencias a las citas de Cuesta)

donde se asumía o imponía una cultura nacional fundada en la elaboración de una falsa tradición. Sobre este último punto, Cuesta plantea lo siguiente en otro de sus escritos: "¿Es México una verdadera nación?... El nacionalismo es una idea europea que estamos empeñados en copiar... Nuestra tradición, nuestro carácter originales se han visto contradichos inmediatamente por las normas culturales importadas de Europa".⁶

Pero en su crítica a una falsa tradición, el discurso de Cuesta va más allá de la mera denuncia de las "normas culturales importadas de Europa", para centrarse sobre todo en la genealogía exclusivamente política de la idea de nación del proyecto cultural sustentado por el poder gubernamental: "Se ha desconocido y falsificado nuestro carácter auténtico, que no es el carácter de una nacionalidad. La nación mexicana ha tenido una existencia puramente convencional y política, no obedece a una razón constitucional verdadera"⁷. En esto se funda, precisamente, el proyecto de "cultura nacional" dentro del discurso político de los gobiernos: en una falsificación tanto de lo que es la cultura como de lo que es la nación. Un proyecto construido a base de falsificaciones que el poder gubernamental, a través de sus vías puramente burocráticas y de sus planificaciones administrativas, quiso erigir en el espejo absolutamente privilegiado a través del cual debían verse y reflejarse todos los hechos, acciones o manifestaciones humanas. Por medio de sus planificaciones administrativas, no sólo pretendió controlar, regular, las fuerzas originadas por los mecanismos económicos y sociales, sino también se propuso dirigir, imponer normas, a la misma creatividad cultural de los artistas o intelectuales.

⁶ Jorge Cuesta, op. Cit., t. II, pp. 212-214, ensayo "La nacionalidad mexicana", 1935

⁷ Ibid.

Justamente, el peligro oculto en el uso político de este tipo de falsa tradición o artificialismo nacional era que, ejerciendo un control, se imponía un sentido externo a los valores artísticos, estéticos e, incluso, morales. Por debajo de la idea de un arte nacional no se pretendía afirmar, realmente, el valor creativo, universalizante, de la actividad artística y literaria, sino más bien confirmar los valores puramente políticos de los programas y planes de unos gobiernos que querían seguir considerándose como herederos y continuadores de la revolución mexicana.

Precisamente, las actitudes críticas de los *Contemporáneos* expresaban su decisión de no caer dentro de las pretensiones del poder político gubernamental de instaurar un arte y una literatura controladas, dirigidas, bajo el enmascaramiento de planificar un arte y una literatura comprometidos con los "valores nacionales":

Han sido penosamente estériles todos los esfuerzos para dar a la idea política de la nación mexicana una razón tradicional profunda... De aquí que hasta ridículas aparezcan muchas de las tentativas por dotar a México de un arte y una literatura "nacionales". La idea más infecunda en el arte y la literatura mexicanos ha sido la idea nacional... Crear artificialmente un arte, una literatura, una moral, una economía nacionales, es como en México se está corriendo el riesgo de vivir una nacionalidad artificial y ficticia...⁸

Desde este punto de vista, los *Contemporáneos* fueron un grupo intelectual cuyas actitudes de desconfianza, de incredulidad, manifestaban una posición crítica hacia la idea política de nacionalidad mexicana porque veían en ella no sólo la pretensión de una limitación controlada de su misma libertad subjetiva, sino también la institucionalización

⁸ Ibid., t. II, o. 215, en "La nacionalidad mexicana". Estas ideas se encuentran apoyadas, en el mismo ensayo, por las siguientes: "El nacionalismo mexicano se ha caracterizado por su falta de originalidad o, en otras palabras, lo más extranjero, lo más falsamente mexicano que se ha producido en nuestro arte y nuestra literatura, son las obras nacionalistas".

de una razón política que promovía una vacía y abstracta soberanía política al cerrar, o incluso negar, las múltiples posibilidades de la creatividad cultural.

a) *Tradición del desarraigo, tradición de rompimientos*

El problema de la cultura nacional se hizo presente a todo lo largo de las actividades intelectuales de los *Contemporáneos*, pero bajo una óptica diferente a la del poder gubernamental: para este grupo generacional, la tradición nacional construida por la voluntad política de los gobiernos mexicanos seguía un camino no sólo diferente, sino plenamente opuesto y peligroso al de una auténtica cultura nacional en México. ¿Qué implica esto? Implicaba repensar la cultura mexicana con base en una manera diferente de percibir la realidad, de reconstruir la tradición. Pero, ¿cuál fue la otra visión de la tradición sostenida por este grupo? Esta parte del ensayo trata de dar una explicación breve de esto.

Precisamente, los discursos de búsqueda de un ser auténtico del mexicano, presentes en varios intelectuales mexicanos de la primera mitad del actual siglo⁹, encontraron en los *Contemporáneos* una peculiaridad interesante: la autenticidad surge no de la síntesis sino del rompimiento constante con todo aquel cúmulo de experiencias pasadas en las cuales se quiso encontrar las raíces de la identidad nacional; la de la

⁹ Ya en la parte dedicada al libro *La Jaula de la melancolía* se han mencionado algunos de estos intelectuales surgidos en México a inicios de este siglo, puede consultarse el libro de Abelardo Villegas: *Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985. En este libro el autor desarrolla, primordialmente los contextos históricos en los cuales se ubican grupos de intelectuales como los del *Resaca de la Juventud*, los *Siete Sabios*, *Contemporáneos* e *Hiperión*. En lo que se refiere particularmente al grupo *Contemporáneos*, cf. el capítulo "Lo mexicano y lo universal", pp. 67-83

transgresión permanente de un pasado ya fabricado o de unos mitos “nacionales” creados por la voluntad política de unos gobiernos que querían garantizar su continuidad con la revolución y su perpetuidad en el poder.

En el siguiente término se resume esta idea de autenticidad y la categoría de tradición presente en los *Contemporáneos*: **el desarraigo**. ¿Cómo se combinan estas tres categorías: autenticidad, tradición y desarraigo?

Para este grupo de intelectuales, ser mexicano no era investirse de la imagen estereotipada de la nostalgia precolombina o de aquella de los Insurgentes antiespañoles. Tampoco era identificarse con aquellas “raíces históricas” o experiencias intersubjetivas comunes reconstruidas y apropiadas por el poder estatal. No era subordinarse servilmente a unas normas de conducta ya prefabricadas por el poder político. No era esta la auténtica tradición nacional. Antes bien, si percibiéramos realmente cuál ha sido nuestra historia, se apreciaría que lo que nos define es la ruptura constante con lo previamente establecido: rompimiento con lo indígena, rompimiento con lo hispánico, etc. Más aún, la misma revolución mexicana constituyó un rompimiento.

Las dimensiones del desarraigo se proyectaban al caso del quehacer cultural: el escritor, el poeta, el artista, como todo individuo mexicano, se definía por una tradición de oposición, esto es, por un estar constantemente rompiendo con todos los tiempos pasados de su historia, por un continuo rompimiento con los moldes preestablecidos de una “prehispanidad”, de un “hispanismo”, de un “colonialismo”, de una “independencia”, etc. Esto es lo que estaba implícito en la idea del **desarraigo**: el rompimiento con todos los enmascaramientos e inautenticidades que, en determinados momentos, se han querido hacer pasar por nuestras “verdaderas raíces”.

Esta idea de la tradición se encontraba presente no sólo en los discursos de los *Contemporáneos*, sino también en todas sus vivencias personales, en todas sus expresiones artístico-literarias, en sus mismas actitudes escépticas ante las tendencias dominantes del ambiente social, político, cultural que les tocó vivir. Pero particularmente podría decirse que hablar de desarraigo era manejar una idea abiertamente opuesta al nacionalismo artificial de los discursos políticos gubernamentales. Jorge Cuesta expresa en su siguiente cita hasta qué punto esta idea del desarraigo se identificó con el grupo de los *Contemporáneos*:

No desconoce Ud. -Señala en una carta a Bernardo Ortiz de Montellano- mi "teoría", según la cual somos nosotros, a quienés se nos llama "Desarraigados", los verdaderamente mexicanos, ya que no hay nada más mexicano que estar desarraigado.¹⁰

Todo esto era lo que implicaba romper con las pretensiones de erigir un arte nacionalista: era liberarse de los enmascaramientos e inautenticidades subyacentes a todo discurso nacionalista de la tradición. O dicho de otra forma: eran desarraigarse de un programa o plan político que, como forma de control ejercido por el poder gubernamental, enajenaba, coaccionaba o reprimía la multiplicidad expresiva de los sujetos en el terreno de las producciones culturales.

¹⁰ Jorge Cuesta, op. cit., t. III, pp. 376-377, "Carta a Bernardo Ortiz de Montellano", 1941

b) Las trampas de la "razón dialéctica"

La anterior exposición sobre los *Contemporáneos* la he relacionado, hasta estos momentos, con las reconstrucciones del poder político de los gobiernos y sus exigencias de legitimación e institucionalización. Sin embargo, en el caso de este grupo, sus actitudes críticas implicaron también un rechazo de las reconstrucciones dialécticas constitutivas de la voluntad política de un movimiento al que ya hice referencia al principio de este trabajo: el comunismo. La tradición del desarraigo mostrará también sus dimensiones críticas hacia las reconstrucciones del discurso marxista del comunismo mexicano, particularmente a sus combinaciones entre cultura, arte, literatura y poder político del Partido.

Las reconstrucciones dialécticas de la razón política del Partido comunista -figura alrededor de la cual giraban o hacia la cual tendían todas las fuerzas organizativas del comunismo- estas reconstrucciones, decía, implicaban también el diseño técnico-político de un artificialismo cultural. ¿Cómo se explica ahora este otro artificialismo?

De manera semejante a las reconstrucciones del poder gubernamental, el comunismo mexicano quiso considerar omnipresentes unos principios y unos valores "revolucionarios", "proletarios". En nombre de un arte comprometido ya no tanto con los valores nacionales diseñados por el poder estatal, sino con las "causas revolucionarias del proletariado", se quiso imponer un valor a las expresiones artísticas y literarias que no les pertenecía pero que, igualmente, pretendía controlarlas, dirigirlas:

Lo que importa al comunismo es la revolución político-económica, y lo que exige al artista que abraza su causa, es que le importe exclusivamente esta revolución... Lo que le conviene al comunismo es *simplificar la realidad*, substituir efectivamente su complejidad profunda, por imágenes *esquemáticas* y *superficiales* que no hagan vacilar a la acción. Si alguna función... puede esperar del artista, es la de que éste abandone lo que interesa esencialmente a su espíritu...: en vez de *analizar* la realidad poniendo de manifiesto su complejidad psicológica, biológica, social, etcétera, sintetizarla en formas *esquemáticas*, semejantes a las formas mitológicas, de tal modo que toda la vida aparezca como una *lucha simple entre dos voluntades* (el ángel y el demonio, el bien y el mal), las cuales puedan personificarse en una política, las cuales puedan explotarse políticamente.¹¹

Dentro de las acciones y concepciones políticas del comunismo, la creatividad artística -a través de sus diversas posibilidades de expresión cultural- no era concebible ni permisible si no acataba su incorporación a un proceso de *simplificaciones esquemáticas* de una "realidad artificial" ya determinada de antemano. Según Jorge Cuesta, el arte y la literatura que se incorporaban a las simplificaciones de la lucha político-económica del programa 'revolucionario' del comunismo, debían confirmar la imagen *monótona e invariable* de los hechos, pero favoreciendo siempre su lado "bueno" o "proletario". De aquí se comprende la crítica de Cuesta a querer hacer una "literatura y un arte proletarios":

no puede haber literatura y arte al servicio de la causa comunista, a menos que sacrificando su propósito de representar la realidad de un modo original y autónomo,

¹¹ Ibid., t. II, pp. 229-230, ensayo "El escritor revolucionario", 1935. En este escrito el autor también dice lo siguiente en las págs. 229 y 231: "Pero el comunismo no está interesado en explicar las cosas como realmente son, sino en obrar sobre ellas en cierto sentido. Como una pura acción, por lo tanto no le conviene que el objeto de esta acción se haga complejo y diverso, lo cual dividiría a la acción y acabaría por destruirla; esto es lo que sucedería si mirara al fondo psicológico del cual el artista no puede desprender los ojos, sin salirse del negocio... El principio marxista se basta como cultura y como humanidad, y si se dan como marxistas, deberán supeditarse a su autoridad político-económica..."

descubriendo sus más ocultos, complicados y sorprendentes aspectos, se apliquen a representarla como una lucha político-económica, en la forma más superficial y esquemática posible, y favoreciendo sistemáticamente el lado comunista de la lucha. Es decir, tienen que ser lo que han estado siendo el arte y la literatura proletarios: puros instrumentos de la acción política, sin ningún valor, sin ninguna significación artística y literaria.¹²

Síntoma de lo que acontecía con el comunismo a nivel internacional, también aquí en México los comunistas quisieron superar las luchas político-económicas pero, para hacerlo, cayeron también en la pretensión de dirigir, normar la conciencia artística. Quisieron someter el arte y la literatura a un proceso de simplificaciones esquemáticas de la realidad con el cual buscaban imponer un sentido a todos los acontecimientos. Se propusieron reconstruir interpretativamente a la realidad, pero por una vía muy peculiar: no teniéndola en cuenta. Olvidaban, así, uno de los preceptos primordiales en todo pensamiento que quisiera considerarse revolucionario: que "no puede mejorarse la realidad *prescindiendo* de ella".¹³

Pues bien, fue por la misma vía "reconstructiva" como pretendieron los comunistas mexicanos ejercer una normatividad sobre el arte y la literatura: prescindiendo de ellos al imponerles un valor ajeno: "La obra de arte que no toma su valor de ella misma, sino de otra cosa -una escuela moderna, un molde clásico, una fe religiosa, una utilidad social, una doctrina política, un interés económico, etcétera-, abandona... su valor propio; su valor ya no es el suyo".¹⁴

Todo el proceso de simplificaciones inherentes a las construcciones dialécticas del comunismo mexicano se relaciona con otra característica que hará patente sus

¹² Ibid., p. 230, "El escritor revolucionario", 1935

¹³ Ibid., p. 495, ensayo "El plan contra Calles", 1934

¹⁴ Ibid., t. IV, p. 495, ensayo "La decadencia de la política", 1934

conexiones con el discurso nacionalista de los poderes gubernamentales: el *dogmatismo político*. ¿En qué consistió este "dogmatismo"?, ¿cómo posibilitó la relación entre nacionalismo y comunismo en México? Y, sobre todo, ¿cómo repercutió esto último en el terreno del quehacer cultural?

c) Las "complicidades" del nacionalismo y del comunismo

Son dos los componentes de esta expresión: dogmatismo político. *Dogmatismo* tenía que ver aquí con la manera en la cual la gama de realidades surgidas con la revolución quedaban finalmente reducidas a una mera *entidad metafísica* dentro de los discursos nacionalista y comunista. Ambos discursos, reconstruyendo aquellas realidades, lo que hicieron fue 'simplificarlas', 'empequeñecerlas', vaciarlas de todo su contenido concreto con el fin de incorporarlas dentro de un *orden ideal y perfecto*. Lo que se hizo realmente fue suplantar la realidad de la revolución por una *entidad ideal* que, sin estar vinculada ya con la realidad misma, quiso hacerse pasar por ella. Era más fácil trabajar con una *revolución ideal* construida a imagen y conveniencia de los gobiernos que con una revolución empírica capaz de transgredir en cualquier momento sus marcos de legitimidad oficial.¹⁵

El juego de suplantaciones propio de este dogmatismo escondía, para Jorge Cuesta, la debilidad misma de tales construcciones, a saber: su temor a ser desbordadas

¹⁵ Cuesta, en su ensayo "El plan contra Calles", dice lo siguiente: "La grandeza de la política está precisamente en su riesgo, en sus vicisitudes y contingencias. Y en cuanto abandona su riesgo se empequeñece". Op. cit., t. IV, p. 496

por las vicisitudes y contingencias surgidas con la revolución implicaba que ninguna se hubiese arriesgado a ser alimentada, fecundada, por las libertades reales creadas por ella: "De aquí su carácter dogmático y suficiente, de aquí su *repugnancia* por la libertad, de aquí su *temor* porque el futuro ponga de manifiesto su *incapacidad* y eche por tierra sus *construcciones sin firmeza*"¹⁶. Dicho de otra forma, las construcciones nacionalistas de los gobiernos postrevolucionarios como las construcciones esquemáticas del comunismo, hablaban y actuaban políticamente en nombre de una "revolución ideal" convertida, para Jorge Cuesta, en una *abstracción peligrosa* en la medida en que, según Cuesta, no sólo se encontraba desvinculada sino incluso contrapuesta a las condiciones reales de libertad abiertas en 1910.

Ahora bien, ¿en qué radica la dimensión *política* de este dogmatismo? Los empequeñecimientos dogmáticos propios de los dos movimientos aquí cuestionados implicaban una conversión de los procesos empíricos, reales, de la revolución en un mero *asunto administrativo*, en un mero juego de oficinas: se reducía la "acción revolucionaria a un simple *plan burocrático*"¹⁷. Aquí radicaba la dimensión política de este dogmatismo: la sustitución de la revolución como realidad empírica por la revolución como entidad metafísica implicaba, al mismo tiempo, un desplazamiento de los sujetos revolucionarios para que su lugar fuese ocupado por otro tipo de sujetos: los *administradores políticos*. Lo que primordialmente interesaba en aquellos empequeñecimientos dogmáticos era que "la Revolución deje de estar en manos de sus autores para que su autoridad pase a manos de sus *conservadores y administradores*"¹⁸. En un caso, el pueblo es desplazado en su

¹⁶ Ibid., t. IV, p. 504, ensayo "Crisis de la revolución", 1934. Cf. También la cita de la nota 11 donde se ilustra explicativamente el "temor" del marxismo a abandonar sus "empequeñecimientos dogmáticos". Tanto el nacionalismo como el marxismo serían expresión de lo que Cuesta menciona en su ensayo "El plan contra Calles": de un "espíritu que tiene repugnancia por la realidad y la aspiración a sustituirla por un estado de cosas llenos de perfección".

¹⁷ Ibid., t. IV, p. 532, "El plan contra Calles", 1934

autoridad por los burócratas del gobierno, en otro caso, el proletariado es desplazado por sus "representantes" políticos en el Partido.

Pero Cuesta no sólo cuestionó en su obra ensayística las semejanzas existentes en ambos tipos de construcciones, la nacionalista y la comunista, sino que también destacó el punto primordial que explicaría sus *complicidades políticas*, particularmente durante el período cardenista.¹⁹ ¿En qué consistió este factor primordial? En cómo el discurso marxista del comunismo mexicano se convirtió en la *máscara metafísica* de un poder gubernamental postrevolucionario que, reduciendo todo a las dimensiones puramente administrativas del oficialismo gubernamental, quería presentarse no sólo como el legítimo heredero y continuador de la revolución, sino también como su *perfeccionador*. El marxismo suministró al gobierno todo un lenguaje revolucionario cuya visión del poder era acorde con la exigencia de autoglorificación de un poder político empeñado en "mostrar el hecho revolucionario como un *fenómeno empírico* que requiere ser *sometido*, posteriormente, a los efectos de un *plan racional*"²⁰. Pero, ¿cuál era, para Cuesta, la visión del poder presente en el marxismo?

Dos ensayos de 1935, intitulados MARX NO ERA INTELIGENTE, NI CIENTÍFICO, NI REVOLUCIONARIO NI SOCIALISTA, SINO CONTRARREVOLUCIONARIO Y MÍSTICO Y EL MARXISMO EN EL PODER²¹ contienen una crítica al discurso marxista donde se intenta desmontar los encubrimientos de su lenguaje "revolucionario". Para este miembro de los *Contemporáneos*, el marxismo no representaba realmente una crítica revolucionaria del

¹⁹ Ibid., t. IV, p. 537, "El plan contra Calles".

¹⁹ Cf. Villegas, A., Op. cit., capítulos "Lo mexicano y lo universal", "Las izquierdas" y "El cardenismo".

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., t. IV, pp. 571-599

poder, sino "la consagración religiosa del poder"²². Entre lo que dice en su lenguaje y la realidad de la práctica del poder que de él se deriva había una discontinuidad que se quiere esconder: no pretende realmente destruir al Estado, sino instaurar una 'práctica evangélica' de su autoridad política. El título del primer escrito es importante en el siguiente sentido: lo que el autor sostiene no es en sí una oposición a las transformaciones revolucionarias, sino la desconfianza y la crítica a aquello en lo cual se sostiene -pero en el fondo oculta- un discurso autodenominado 'revolucionario', a saber: los empequeñecimientos dogmáticos para lograr su propia autoglorificación o legitimación.²³

La complicidad entre esta "consagración religiosa del poder" y la "autoglorificación legitimadora del gobierno" se proyectó al terreno del quehacer cultural: se efectuó una combinación de mecanismos interpretativos, administrativos y políticos con los cuales se quiso sujetar toda acción individual y cultural a los espacios de los poderes oficiales. Aquí, igualmente, el marxismo siguió siendo la matriz 'metafísica' del gobierno, es decir, suministró los instrumentos ideológicos para que se reafirmara, ahora con un ropaje diferente al puramente nacionalista, la idea gubernamental de implantar un "arte dirigido", una "literatura comprometida", una cultura *controlada*:

Ahí está lo que pasa con el "arte dirigido": llegan unos jóvenes marxistas a las oficinas *públicas* y, como ignoran cuáles han sido los fines y los efectos de la Revolución, piensan que el ser marxistas y el ocupar esas oficinas les da

²² *Ibid.*, t. IV, p. 599, ensayo "El marxismo en el poder", 1935.

²³ En "El marxismo en el poder" Cuesta nos dice lo siguiente, refiriéndose al marxismo en México: "Algunos marxistas suelen sorprenderse del carácter fascista que reviste el marxismo en México, apenas adquiere autoridad oficial. Es ésa una sorpresa completamente injustificada. Lo que están presenciando no es una desnaturalización del marxismo, sino una de sus consecuencias naturales; lo que están presenciando es el fruto de su propia actividad marxista, al contemplar cómo un régimen liberal puede encontrar en el marxismo, reconociéndolo oficialmente, la justificación, permitásemme decirlo así, de una fascistización mística del gobierno, cuyo sentido contrarrevolucionario es capaz de desconocer". *Op. cit.*, t. IV, pp. 600-601.

capacidad suficiente para "dirigir el arte". Ordenan desde su parapeto *oficial*: "¡El arte al *servicio* del proletariado!".²⁴

El *dogmatismo político*, entendido como cierto tipo de ejercicio de una autoridad política que se siente omnipotente para manipular al mundo reduciéndolo sólo a un manejo de puras 'idealidades metafísicas', construyó una concepción de la cultura donde sólo se confirmaba la consagración de un poder político concentrado exclusivamente en los espacios administrativos. Este tipo de política cultural se convirtió, así, en el centro absoluto al cual debería ajustarse todo intelectual. De manera semejante a una órbita planetaria, este centro quiso funcionar como eje de gravedad de toda actividad cultural: la que se aproximase a esta órbita debía dejarse llevar por las leyes de gravedad que hacían de aquel eje el centro absoluto de la cultura. Por el contrario, las que no se apegasen a las leyes gravitacionales de la política oficial, estarían condenadas a su desaparición inercial.

Lo que se derivaba de esta combinación entre marxismo y nacionalismo no era sólo el cierre de las múltiples posibilidades de creatividad cultural, sino también la degradación misma de lo que debía llamarse arte o cultura: entre más cerca se estuviera del centro preestablecido, más reconocimiento se suponía que se concedía al intelectual o artista, entre más lejos se estuviera de este centro, mayor era el desconocimiento y repudio a lo que creaban otros intelectuales, escritores o artistas.²⁵ Con estos criterios se

²⁴ *Ibid.*, t. I, p. 63, ensayo "La decadencia moral de la nación", de 1935. Respecto al gran peso o fuerza política de la administración durante el periodo postrevolucionario, Cuesta dice lo siguiente en este mismo ensayo: "No sé cómo hay todavía personas que sienten nostalgia por la filosofía porfirista: Poca política y mucha administración... Cuando oigo a algunos revolucionarios hablar con arrobo de la intervención del Estado, me pregunto con una curiosidad si se darán cuenta del porfirismo en que incurren. Pues, no cabe duda, la intervención del Estado no significa para ellos sino lo que el principio de la dictadura: 'Mucha administración'. Y como los de entonces, estos revolucionarios no quieren tener vicios, no quieren que se les vea imperfecciones; es decir, no quieren ser nuestros primos, sino nuestros padres". *Ibid.* P. 621

obligaba a todo quehacer cultural o intelectual a participar en la evasión misma de la realidad *empírica*, concreta. Evasión en la cual se sostenía, tanto en el discurso nacionalista como en el comunista, toda la tradición ideológica de sus poderes políticos. No el compromiso efectivo con la revolución como realidad profundamente empírica, sino su evasión al comprometerse sólo con una imagen prefabricada de la revolución donde ésta quedaba realmente ausente o convertida en una *entidad metafísica*. Esto es lo que Cuesta da a entender en la siguiente cita:

Ya hay ejemplos de este arte y de esta literatura (proletarios) exhibidos en exposiciones y publicaciones oficiales. La más barata pornografía y el más banal arte del comercio tienen más méritos, más escrúpulos literarios y artísticos. ¿Por qué se considera que el proletariado es sólo merecedor del arte y la literatura más malos?²⁶

Y la respuesta a esta pregunta expresada al final de la cita será: porque este arte y esta literatura 'proletarios' promovidos por los poderes oficiales no van dirigidos a un proletariado real, sino a "proletarios *irreales y metafísicos*" existentes sólo en las construcciones discursivas de unos poderes políticos que, conjugando una consagración

²³ Como un ejemplo de esta degradación de lo que es el arte, cfr. el ensayo "La música proletaria" de 1934, en J. Cuesta, op. cit., t. II, pp. 195-201, donde trata el caso del músico Carlos Chávez a raíz de unos artículos publicados por éste para definir su música como 'proletaria'. Al respecto, el autor dice lo siguiente, pág. 196: "...cuando Chávez piensa que la música debe ser propaganda, su propósito no es propagar una idea que no circula, vinculándola, a una música que circula; su propósito es valerse de una idea que circula -la idea proletaria-, para propagar una música que de otro modo no tendría circulación. Cuando concibe al arte como propaganda, su verdadera idea es hacer la propaganda de un arte que sólo artificial y violentamente puede propagarse. En fin, su doctrina es una disimulada trampa; ya que, manifestando llevamos, mediante su música, a su tesis (de la música al servicio del proletariado, E.R.), en realidad pretende llevamos, por su tesis, a una música que espontáneamente no se distingue sino por su irresponsabilidad musical".

²⁴ *Ibid.*, t. IV, pp. 609-610, ensayo "La práctica de la educación socialista", de 1935. Cfr. también, en la misma obra, el ensayo "La exposición de carteles comunistas", publicado en 1934. Refiriéndose al caso de una exposición de carteles comunistas realizada por la Secretaría de Educación, Cuesta realiza, en este otro ensayo, una análisis crítico del evento abordando el problema de cuál consideran que es el valor artístico de un cartel.

religiosa y una autoglorificación política del poder gubernamental, dieron sólo origen a una "tiranía burocrática".²⁷

Hasta aquí llegaban las verdaderas dimensiones derivadas de la característica más constante del grupo de los *Contemporáneos*: el desarraigo. Anteriormente mencioné que este desarraigo se encontraba no sólo en sus discursos, sino también en todo lo que los sostiene o constituye: en sus vivencias personales, en sus expresiones artístico-literarias, en sus mismas actitudes de escepticismo, en sus carencias de "ídolos", etc. Pues bien, complementando y enriqueciendo los planteamientos anteriores, se puede afirmar que esta práctica del desarraigo intelectual se constituye con Jorge Cuesta en una constante denuncia de las complicidades políticas de unos poderes dogmatizantes. Denuncia los enmascaramientos y las inautenticidades tanto del discurso nacionalista como del discurso comunista, mostrándolos como toda "una máquina intelectual que simplifica a las mentes políticas la concepción de los complejos sociales"²⁸. Mecánica intelectual y maquinaria administrativa convertidas en verdaderos grilletes deshumanizantes al implicar el cierre de posibilidades de una plena expresión cultural, artística, literaria.

Estas fueron las astucias constructivas de unos discursos nacionalista y comunista que, mediante el enmascaramiento universalizador de sus intereses políticos, instauraron el ejercicio de una *razón política dogmatizada y burocratizada*. Astucias constructivas convertidas, así, en la tradición ideológica que justificaba a una maquinaria administrativa cuyo ejercicio del poder político se reducía sólo a su capacidad de oprimir y tiranizar.

²⁷ Cfr. el ensayo "El plan contra Calles" donde Cuesta desarrolla planteamientos con los cuales explica esta idea de la "tiranía burocrática", refiriéndose a gobiernos postrevolucionarios.

²⁸ *Ibid.*, t. IV, p. 477, ensayo "La autonomía de la Universidad", 1933

II.2. El universalismo de los Contemporáneos

En una cita anterior donde Jorge Cuesta caracterizaba a su grupo generacional, menciona a las revistas europeas como una de las fuentes de su formación intelectual. De estas revistas, Louis Panabière menciona dos: *La Nueva Revista Francesa* y la *Revista de Occidente* (de Ortega y Gasset).²⁹ A través de la primera los *Contemporáneos* han conocido autores como Guide, Proust, Valery y otros. Por medio de la segunda, se han familiarizado no sólo con el pensamiento de Ortega y Gasset sino con la filosofía alemana, destacando algunos planteamientos del existencialismo de Heidegger y el pensamiento de Nietzsche. ¿Por qué menciono esto? Porque las ideas filosóficas, los artículos literarios, etcétera, difundidos por ambas revistas tenían una característica común: eran fuentes donde se manifestaba que la creatividad expresiva del individuo debe surgir, sí, pero liberándose de los criterios de normalización instituidos por el mundo social. En ambas revistas había la convicción de reivindicar una moral afirmativa del individuo, más que someterlo a modelos estereotipados de intersubjetividad social.

En Nietzsche y en Ortega y Gasset, por ejemplo se encuentra uno con pensamientos filosóficos donde hay la convicción de que lo que no afirma la personalidad del hombre o de la cultura implica, entonces, el riesgo de aniquilarlos, sofocarlos. El mundo de las relaciones sociales es concebido como un poder social que, mediante sus normas de conducta, efectúa una domesticación adormecedora de la existencia humana. El poder social en todas sus dimensiones, incluyendo la del Estado o gobierno, representa un peligro para la autonomía de la personalidad humana puesto que,

²⁹ Panabière, L., "Les intellectuels et l'Etat au Mexique (1930-1940). La case de dissidence des *Contemporáneos*", op. cit., p. 82

mediante la adhesión a sus normas, valores o códigos, permite sutilmente evadirse de las posibilidades de elección existencial esenciales al individuo humano. Por esto mismo, tanto el discurso orteguiano como el discurso nietzscheano, desconfían de las afirmaciones que sostienen que el hombre es una criatura social. Para ellos, la misma cultura occidental se encuentra dominada por la degeneración y petrificación de los elementos personificadores del hombre y no por su realización afirmativa.³⁰

¿Por qué me parece significativo destacar esto último? Intentaré explicarlo de la siguiente manera: en un mundo social donde los acontecimientos empíricos de la revolución habían sido diluidos dentro de una maquinaria administrativa; en un mundo social en crisis y carente de crítica, puesto que la estandarización oficial de las conciencias les arrebata sus posibilidades de reacción y disidencia; en este mundo -decía- los *Contemporáneos* reafirmaron el verdadero carácter subversivo inherente a los elementos intelectuales suministrados por las revistas que incidieron en su formación cultural: este carácter subversivo radica en la misma universalidad y fecundidad intelectual de aquellos sistemas filosóficos, de sus principios estéticos, de los "ejemplos literarios" y la visión misma del quehacer cultural que en ellas se contenían.

Pero lo importante no es sólo el contenido o la "tendencia" de estas revistas, sino también el acto mismo de acudir a ellas. ¿Qué quiero dar a entender con esto? Los *Contemporáneos*, para sobrevivir en un mundo político donde se instauraba una red cada

³⁰ Cuesta tiene dos ensayos que tratan directamente sobre Nietzsche: "Nietzsche y el nazismo" y "Nietzsche y la psicología", contenidos en el t. III de *Poemas y ensayos*, ed. Cit., pp. 316-320 y 321-325, respectivamente. En el primer ensayo mencionado aquí, Cuesta confiesa tener "una pasión sin límites por Nietzsche". En muchos otros de sus ensayos, Cuesta llega a hacer referencia, directa o indirectamente, al filósofo alemán. En lo referente a Ortega y Gasset, Cuesta tiene en particular un ensayo intitulado "La rebelión de las masas de José Ortega y Gasset", op. Cit., t. II, pp. 78-87, aunque cabe hacer en este caso la observación de que este otro ensayo contiene una fuerte crítica al filósofo español que motivó, incluso, la petición -por parte de Bernardo Ortiz de Montellano, director de la revista *Contemporáneos*- de que la "corrigiera", cosa que finalmente no hizo Jorge Cuesta.

vez más compleja de obligaciones y controles sociales en apariencia no coercitivos, no tienen otra posibilidad que la del uso del libre pensamiento. Y es este libre pensamiento lo que subyace en su selección de aquellos elementos intelectuales como una muestra de su negativa o rebeldía a quedar aprisionados por los "empequeñecimientos" del nacionalismo y del comunismo. Esto es mayormente válido en el caso del lenguaje literario, particularmente en su expresión poética: no hay palabra literaria ni ejercicio intelectual, no hay creatividad cultural ni actos de inteligencia poética, si quienes crean los valores culturales no lo hacen libremente o para liberarse. La misma palabra literaria era concebida por los *Contemporáneos* como un acto para reafirmar o reclamar el reconocimiento de su libertad, como ejercicio para defenderla o ponerla en marcha en el momento mismo de pronunciarla o escribirla. Acto afirmativo de liberación que implicaba su desacuerdo con una maquinaria política cuyo temor a ver al entendimiento en su desnudez, era seguido por la creencia de que había que cubrirlo con el ropaje del poder oficial. Esta maquinaria concebía al pensamiento como a una mujer desnuda que altera, viola, transgrede las 'buenas costumbres' de la sociedad y a la que había que castigar encerrándola o imponiéndole la exigencia de cubrir su desnudez. ¡Sublime educación 'moral' de la sensibilidad artística consistente en hacer que sus miradas adoptaran la misma perspectiva de los poderes oficiales! El poder del comunismo, como se ha visto, sostuvo también esta creencia política: considerar que sus construcciones 'dialécticas' de una tradición debían servir de ropaje ideológico para cubrir la desnudez crítica del pensamiento.

Los *Contemporáneos*, contrariamente a lo que veían en los "jóvenes revolucionarios" y, en términos generales, en todos los grupos de intelectuales que "dialogaban" con el gobierno, se negaron a ser el instrumento puramente funcional de un poder político que falsifica y desconoce su verdadera tradición. La siguiente cita de

Cuesta da a entender bien este nexo entre una manera diferente de percibir y construir la tradición y el por qué de su negativa a subordinarse a las construcciones de los poderes oficiales:

Nuestra tradición no sólo está hecha por nuestros gobiernos "administrativos" sino principalmente por las *revoluciones* en que los elementos inquietos del país han manifestado su fastidio por la administración... Puede decirse con más fundamento que *nuestra verdadera tradición es el estado revolucionario*, y que *las perturbaciones de nuestra historia son las épocas de administración y de paz*... En consecuencia, las épocas de administración, de felicidad y de economía *dirigida* son las que habrán de significar un abandono de nuestro destino y una *decadencia moral* de la nación.³¹ ii

Pues bien, este fue el sentido profundo inherente al **universalismo** de los *Contemporáneos*: liberarlos de una pseudotradición "revolucionaria" manipulada por los espacios administrativos del poder político. El tipo de fuentes intelectuales de las cuales se alimentaron, y el libre ejercicio de su oficio literario, evitaban que su actividad degenerara en un simple metadiscurso puesto servilmente bajo el dominio de un "gobierno administrativo" que, pese a la máscara "revolucionaria" con la cual pretendía encubrirse, en realidad se había convertido en una "perturbación de nuestra historia" y de nuestra "verdadera tradición": el estado revolucionario.

El universalismo de los *Contemporáneos* rompía, así, con la pseudotradición de un poder político donde el vínculo preestablecido entre gobernantes y gobernados era concebible sólo en términos de una relación de dominio/servidumbre. Relación en la cual

³¹ *Ibid.*, t. IV, p. 621, ensayo "La decadencia moral de la nación", de 1935. También aquí el autor dice algo que hace aún más atractivo su idea de tradición y de revolución en México: "Una revolución no tiene por objeto perfeccionar las oficinas públicas... Por el contrario, una revolución se distingue por la humanización de la maquinaria administrativa, es decir, por los vicios e imperfecciones humanas de que la dota. Pues entonces esta maquinaria pierde su prestigio divino y, con él, su capacidad de oprimir y tiranizar; entonces ya no espanta, ya no causa terror". *Ibid.* pp. 622-623

se apoyaba toda la lógica política de unos gobiernos postrevolucionarios cuya omnipotencia e inmovilidad administrativa dieron paso a la conformación de una tiranía burocrática.

II.3. El exilio de los *Contemporáneos* de los espacios del poder

La negativa de los *Contemporáneos* a ser meros "perfeccionadores de la maquinaria administrativa" de los gobiernos postrevolucionarios fue el motivo para criticarlos, ridiculizarlos, hostigarlos y, finalmente, expulsarlos de los mismos espacios gubernamentales.³² Esto se efectuó bajo los más diversos ataques. Bajo la acusación de estar encerrados en sus "capillitas" y ser ajenos a los problemas de su realidad nacional:

...no les importa la convivencia del hombre, ni su dolor, ni su raíz, ni su angustia, ni su muerte, mucho menos su justicia. Encerrados en sus capillitas, prisioneros en las páginas de sus revistas, herméticos en sus cenáculos, han

³² Sobre esta labor de miembros de *Contemporáneos* en puestos públicos, Monsiváis ofrece una idea muy breve al hablar del discurso de Jorge Cuesta: "El mensaje de Cuesta está en otra parte: hay que oponerse a crear y fortificar un espacio exento de la sumisión forzada al Estado naciente y a sus instituciones redentoras. Tras el discurso antinacionalista se despliega la resistencia a un orden cuya norma es el oportunismo. Si la pobreza del medio no les permitió (a los *Contemporáneos*) vivir más que de la burocracia, ellos preservaron -pese a la devastación- el gusto por la lectura y por el ejercicio literario. En los momentos de descanso en las oficinas escribían y aceptaban pagar muy caro. Primero, por los atolladeros que implicó para sus obras, en el sentido europeo de la palabra, el periodismo cultural y político (Novo, Cuesta, Villaurrutia). Por otra parte, el hecho de convertirse en símbolos de "desarraigo", de renuncia a los valores nacionales. Está también el sentido, en los años treinta, del episodio de la revista *Examen* censurada por haber publicado un texto "obsceno" de Rubén Salazar Mallén (un fragmento de novela). Esta controversia sobre la "moral pública" se convierte en una campaña furiosamente puritana contra los *Contemporáneos* que, codiendo a las presiones, terminan por renunciar a sus puestos gubernamentales", en Monsiváis, C., "L'Etat et les intellectuels au Mexique" ("El Estado y los intelectuales en México"), Op. cit. pp. 91-92. Sobre la relación entre intelectuales y Estado, particularmente en lo que se refiere a su ocupación de puestos públicos, cf. María Isabel Abella: "Les intellectuels et la fonction publique" ("Los intelectuales y la función pública"), op. cit.

permanecido de espaldas a la realidad mexicana, por pudor, según uno de ellos, de establecer con sus escritos una literatura que pudiera creerse de propaganda.³³

También se recurrió a argumentos de tipo "moral" a través de los cuales se denigraba la calidad de su literatura considerándosele "afeminada". Aquí el término "afeminado" llegó a utilizarse en sentido despectivo, marcando su contraste con el de "virilidad". Se llegó, así, a hablar de "literatura viril" y "literatura afeminada", para resaltar a la primera y descalificar a la segunda. Desde el año de 1925 se hicieron explícitos este tipo de ataques a los que, posteriormente, fundarían la revista que daría nombre al grupo de los *Contemporáneos*. La siguiente cita de Carlos Gutiérrez Cruz, ilustrativa en este sentido, muestra un tipo de acusación en donde se pretendía medir la obra de los escritores en función de su "compromiso con la realidad" y de su sexualidad:

...mientras los anacrónicos proclaman la cultura como único medio para producir un arte fuerte, los revolucionarios gritamos que el arte, hijo de la cultura, es falso, que toda obra de arte que requiera conocimientos especiales para ser comprendida, es obra de artificio; ellos (los afeminados) buscan belleza en el arte, nosotros (los viriles revolucionarios) buscamos el sentimiento; ellos quieren divertirse y nosotros queremos unificarnos.³⁴

En 1932, una vez desaparecida la revista *Contemporáneos* y fundada, por sus mismos colaboradores, la revista *Examen*, se les dirigió la acusación "moral" de ser unos violadores de las "buenas costumbres" de la sociedad debido a que utilizaban, en su lenguaje literario, expresiones obscenas. Este ataque lo encabezaron periodistas de *Excelsior* a raíz de unos fragmentos de la novela *Cariátide*, de Rubén Salazar Mallén,

³³ Citado por Villegas, A., op. Cit., p. 73. La cita está extraída de la revista *Contemporáneos*, t. I, p. XXVIII

³⁴ Díaz Arciniega, Víctor: *Querrela por la cultura "revolucionaria" (1925)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 87

aparecidos en dos números de la revista *Examen*. Jorge Cuesta, tratando de mostrar el sentido político de estos ataques a la revista, dedicó algunos artículos a este caso:

Esta ataque tiene, en efecto, todos los caracteres de un comercio; del mismo comercio que todo el periódico (Excélsior) se dedica legítimamente a realizar.

El comercio de Excélsior... consiste en dos cosas: 1a., halagar a quienes le dan dinero por leer el periódico, y 2a., halagar a quienes le dan dinero por otro concepto: los anunciantes, por ejemplo... Así pues, Excélsior encuentra un negocio en atacar al gobierno o a ciertas expresiones del gobierno, de este modo halagando a los ofendidos o a los que se creen ofendidos por el gobierno.

Y en esta ocasión aprovechó la coincidencia de que eran empleados de la Secretaría de Educación algunos de los redactores de *Examen*. He aquí una productiva circunstancia que no desperdició su "moral" espíritu mercantil para vituperar, en la obra privada y desinteresada de unos literatos, la manera "Como educan nuestros educadores"... He aquí una imagen a la que no le faltarían compradores.³⁵

Esta última acusación con apariencia de "defensora de la moral", fue la que, posteriormente, utilizó el mismo gobierno para expulsar de sus propios espacios a los *Contemporáneos* atacándolos, también, de ser unos conservadores o reaccionarios puesto que no sólo no asumían, sino que incluso cuestionaban los "programas revolucionarios" de las esferas gubernamentales:

La segunda campaña contra los *Contemporáneos*, la más violenta, ocurrió durante el régimen del general Cárdenas. En esta ocasión el ataque no vino de los conservadores sino de los revolucionarios y no fue, como en el caso de Excélsior, un ataque contra el Gobierno sino desde éste. Fue una ofensiva contra la literatura libre y, además, una

³⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 140-141, escrito "La consignación de *Examen*", 1932. También en su ensayo, contenido en el mismo tomo, titulado "La política de la moral", toca este tema de la consignación de *Examen*.

expresión del resentimiento de escritores y artistas mediocres y acomodaticios. La ideología, una vez más, fue la máscara de la venganza. Varios diputados, coreados por funcionarios de Bellas Artes y por escritores "progresistas", los denunciaron como reaccionarios y los llamaron poetas exquisitos, decadentes y cosmopolitas. Casi todos los *Contemporáneos*... tuvieron que dejar otra vez sus empleos gubernamentales.³⁶

Este último ataque explotó, sobre todo, uno de los juicios acusatorios más comunes dirigidos contra los *Contemporáneos*, a saber: haber evadido los compromisos nacionales y revolucionarios difundidos por la maquinaria administrativa del gobierno. Manejo de acusaciones provenientes de aquellos que, participando en el juego de las reconstrucciones discursivas de los gobiernos, habían contribuido a la legitimación de su "tiranía burocrática". Entre estos últimos destacaban intelectuales, literatos o artistas cercanos a la izquierda o pertenecientes al mismo Partido Comunista Mexicano. Como una muestra de esto, la acusación de ser homosexuales y el sobrenombre que se les puso de "los anales" son la explicación del por qué algunos miembros de este grupo generacional aparecen vestidos de mujeres en un mural de Diego Rivera. Esto último podría considerarse como el reflejo de un muralismo al que el mismo Jorge Cuesta criticó no sólo por ser ejemplo de una visión simplificadora y dogmática de la realidad propia de la ortodoxia marxista, sino también por ser una expresión fiel de la complicidad existente entre el comunismo mexicano y los gobiernos postrevolucionarios.³⁷

³⁶ Paz, Octavio: *Xavier Villaurrutia: en persona y obra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 25

³⁷ En algunos ensayos de Cuesta dedicados a José Clemente Orozco y a Diego Rivera, si bien se reconocen las cualidades artísticas de cada uno de estos muralistas, hay cierta inclinación de Cuesta hacia la expresión muralista de Orozco. Cf. Sus escritos de 1935 y 1937 intitulados "José Clemente Orozco", así como los ensayos "Un mural de Diego Rivera", "El materialismo de Orozco" y "José Clemente Orozco: ¿clásico o romántico?", al parecer los tres inéditos, en Jorge Cuesta, op. cit., t. III. También sobre este tema del muralismo en la obra ensayística de Cuesta, cf. El libro de Panabière, L., *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 238-243. En esta parte de su libro, Panabière toca el caso particular de Diego Rivera en la obra ensayística de Jorge Cuesta. Su interpretación sobre este punto queda sintetizada, en cierta medida, en

Asumir el discurso nacionalista o el discurso marxista para acusar a los demás de "extranjerizantes" o "reaccionarios" era ejercer una crítica en la cual se ponía en marcha todo un mecanismo que implicaba no sólo diferenciación, sino también exclusión o marginación. Pues bien, a los *Contemporáneos* les ha tocado estar del lado de la "exclusión", de la "marginación", sí, pero debido a su disidencia con las elaboraciones de la maquinaria intelectual y administrativa de unos gobiernos que, en nombre de *su* revolución, lo único que hicieron fue imponer sus cuadrículas administrativas al quehacer cultural. La siguiente cita de Jorge Cuesta resalta muy bien la caracterización de los *Contemporáneos* como un "grupo" cuyas cualidades "internas" (la soledad, el desarraigo, la libertad individual, las diferencias personales, la crítica) se vieron unificadas por una sola: el rechazo, la expulsión, el "exilio" del discurso cultural impuesto por el poder político:

La gente -dice Cuesta en una carta a Bernardo Ortiz de Montellanos- acostumbra incluirnos a usted y a mí en un grupo literario al que llaman "la vanguardia", de *Ulises*, de *Contemporáneos*, por la misma razón que acaso lo llamen también de *Examen*... se nos reúne, se nos hace caer en un grupo sencillamente porque se evita o porque no se desca nuestra compañía literaria. Reunimos nuestras soledades, nuestros exilios; nuestra agrupación es como la de forajidos, y no sólo en sentido figurado podemos decir que somos "perseguidos por la justicia". Vea usted con qué facilidad se nos siente extraños, se nos destierra, se nos "desarraiga", para usar la palabra con que quiere expresarse lo poco hospitalario que es para nuestra aventura literaria el país donde ocurre... Nuestro grupo, en efecto, y así lo caracterizan, no es el autor e una

una cita de Cecilia Frost donde se habla sobre el muralismo de Rivera: "Según su versión personal de la Conquista, el México precortesiano era un país idílico, poblado por hombres sencillos e industrioses, totalmente desconocedores del mal, que vivían entregados a la adoración de un dios pacífico: Quetzalcóatl... En su obra no se presenta, pues, la realidad mexicana como tal, sino un pasado irreal y un nuevo orden ideal que está aún muy lejos de haberse realizado... padece uno de los grandes males marxistas: la simplificación".

determinada expresión; más que todo es un grupo de lectores, de críticos, donde se hace posible que cada quien sea escuchado y diga lo que le es más personal. Y no ha sido por otra razón que la gente nos recluye en él.³⁸

"Reunión de soledades", "grupo de desterrados", "agrupación de exiliados" o "forajidos perseguidos por la justicia", estas son expresiones donde se manifiesta la (des) calificación de *Contemporáneos* como "grupo" que mantuvo en sus momentos una actitud primordial: la crítica. Actitud que, en el caso de Jorge Cuesta, recorre toda su obra ensayística, al grado de que puede caracterizarse a ésta de la misma forma como él define a "la crítica" en uno de sus ensayos literarios: "la crítica es un *arte de cavador*".³⁹

Para concluir podría decir lo siguiente: tanto en la revista que dio nombre al "grupo sin grupo", *Contemporáneos*, como aquella que le siguió una vez desaparecida la primera, *Examen*, este "grupo" quiso encontrar una manera de intervenir literariamente en una realidad mexicana donde predominaban dos cosas: la falta de actitud crítica en el ambiente intelectual y las pretensiones de omnipotencia de una maquinaria política cuyo ejercicio del poder la convertía en una tiranía burocrática. Ante esta "maquinaria política", y sus reconstrucciones ideológicas, los *Contemporáneos* trataron de oponer una "máquina literaria".

Podría decir, en relación a la interpretación que de este grupo suministra el paradigma del enjaulamiento melancólico, que así como el discurso ensayístico de Jorge Cuesta muestra cómo el grupo *Contemporáneos* no quiso convertirse en "perfeccionador

³⁸ Jorge Cuesta, op. cit., t. III, pp. 372, 373, 374, ensayo "Encuesta sobre poesía mexicana" (Carta a Bernardo Ortiz de Montellano, escrita en 1933, pero publicada hasta 1941).

³⁹ *Ibid.*, t. III, p. 220, ensayo "La crítica desnuda", de 1935. "Admiro la crítica -nos dice Cuesta en este mismo ensayo- que encuentra su sabiduría no en el sueño y en la domesticación de su conciencia, sino en la conciencia y en la libertad de su estremecimiento".

de una maquinaria administrativa", también sería justo cuestionar aquella imagen barriana donde se considera a sus estudios como "metadiscursos legitimadores del poder del Estado mexicano".

Me gustaría cerrar esta parte dedicada a *Contemporáneos* citando unas palabras de Evodio Escalante que muestran una imagen particularmente atractiva de quien fuera considerado "la consciencia del grupo":

Cuesta está de parte del demonio; atrae por lo que niega y sobre todo, por la manera en que lo niega, por la forma en que la pasión del análisis desmonta lo Establecido, las certidumbres que gozaban Garantía de Perpetuidad; por el estilo de una prosa acerada que corroe aquellos dogmas ideológicos y lugares comunes con que pretendía reafirmar su voluntad de dominio una burguesía ávida de realizar ella sola todas las síntesis sociales. Pero también atrae por lo que afirma: el individualismo, el privilegio de la libertad, la soledad de la inteligencia, el impulso por sobreponerse a la naturaleza, y sobre todo, en términos de las grandes categorías, por su forma de asimilar la temporalidad.⁴⁰

Por lo anterior podría afirmarse que la obra ensayística de Jorge Cuesta se enmarca dentro de esta aspiración de denunciar y contrarrestar *la decadencia moral de una nación* dominada por la tradición de gobiernos administrativos; dominada por la *tiranía* de una burocracia política que traiciona nuestra 'verdadera tradición': *las revoluciones* que surgen del "fastidio por los gobiernos administrativos". En este sentido, el *desenmascaramiento* de las complicidades políticas existentes entre el discurso nacionalista y el discurso comunista muestra a la obra ensayística de Cuesta como el

⁴⁰ Escalante, E., "Jorge Cuesta o la intervención literaria", contenido en *La intervención literaria*, Alebrje, Universidad Autónoma de Sinaloa/Universidad de Zacatecas, México, 1988.

ejercicio de una escritura cuyo objetivo es desmontar críticamente toda esta "máquina intelectual que *simplifica* a las mentes políticas la concepción de los complejos sociales"; maquinaria convertida en verdadero grillete deshumanizante al anular las posibilidades de una plena expresión cultural (artística, literaria, pictórica, etc.).

III

**EL FILOSOFO Y EL POLITICO
EN LA CONCEPCION GAOSIANA
DEL GRUPO "HIPERION"**

Ahora toca su turno a otro grupo generacional de intelectuales cuya existencia se sitúa entre 1948 y 1952: el *Hiperión*. Los aspectos referentes a este grupo los he dividido en dos partes. La primera, desarrollada en el presente capítulo, he decidido dedicársela a la visión que José Gaos ofrece sobre la labor intelectual del grupo *Hiperión*, cuyos miembros fueron directamente discípulos suyos. La otra parte, presentada en el siguiente capítulo, la dedico concretamente a tres miembros del grupo: Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Jorge Portilla. Los motivos por los que he querido dedicar toda una parte a la visión gaosiana del grupo *Hiperión*, los enuncio a continuación.

José Gaos, filósofo español que llegó a México en 1938 tras la caída de la República española, participó en la fundación del Colegio de México, enseñó en la Universidad Nacional Autónoma de México, también en la Universidad Femenina de México y el México City College. Atrayendo un pequeño grupo de estudiantes a sus seminarios de La Casa de España en México (posteriormente denominado El Colegio de México) y de la Universidad Nacional, contribuyó a la fundación del grupo *Hiperión*. Algunos jóvenes universitarios como Leopoldo Zea y Emilio Uranga, se vieron alentados por él para usar el pensamiento existencialista alemán y el pensamiento orteguiano español como un instrumento metodológico en el análisis del ser del mexicano. Esto lo menciono para dar a entender que, aun cuando no formó físicamente parte del grupo, no se trata de alguien ajeno a su labor intelectual. Antes bien, Gaos fue maestro e impulsor intelectual del conjunto de preocupaciones filosóficas que

inquietaron y motivaron a los miembros del *Hiperión*. En todos ellos se encuentra la referencia explícita sobre la deuda intelectual contraída con este filósofo español "transterrado", como prefería autodenominarse en vez de exiliado o desterrado.¹

Pues bien, su estrecha relación con el grupo hizo que Gaos diera especial atención e importancia a los caminos seguidos por sus miembros. Y uno de los senderos seguidos por algunos miembros del grupo dio lugar a sus reflexiones sobre las complicaciones existentes en la relación filosofía /política o filósofo/poder político. Esta es una de las razones por la cual he decidido dedicar una parte completa de este trabajo a la visión gaosiana de los hiperiones: en ella se aborda, a partir de una base teórico-filosófica muy sólida y elaborada, el problema de la relación entre saber filosófico y poder político en el caso concreto del grupo *Hiperión*.

Pero hay otro factor, inherente a esa base teórica gaosiana arriba mencionada, con el cual quiero enfatizar la justificación de este capítulo. A partir de sus elementos filosóficos particulares, toda esa base teórica fundamenta algo presente, de manera

¹ En un estudio dedicado a la memoria de José Gaos, Leopoldo Zea dice lo siguiente sobre este "filósofo transterrado": "Con José Gaos - "transterrado", "empatriado", de España en México, como gustaba llamarse a sí mismo- se cierra una etapa de la filosofía mexicana. Una etapa cuyos inicios podrían señalarse en 1910. José Gaos llega a México en ese extraordinario momento (de conjunción de la cultura y la filosofía en México, particularmente reflejada en la obra de S. Samuel), de 1938. La obra de Ramos ha sido escrita en 1943, criticada o ninguneada y puesta en entredicho su capacidad como filósofo. No será extraño que José Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, se interesara de inmediato por el filósofo mexicano y su obra. Uno de los primeros artículos escritos en México por Gaos, será, precisamente, sobre *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos. Vuelve a replantear el problema que este libro había originado. Y en este replanteamiento queda reivindicada la obra. Samuel Ramos no había hecho algo distinto de lo que los filósofos europeos estaban haciendo en Europa... Transterrado, que nunca desterrado, José Gaos se apresta de inmediato a completar la obra realizada en México por el Ateneo de la Juventud y Samuel Ramos", en Zea, L., "José Gaos y la filosofía mexicana", en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXVIII, Núm. 166, Septiembre-octubre, 1969, pp. 165-175

constante, en los mismos escritos de los hiperiones: todos sus planteamientos sobre el "ser" del mexicano no son ideas huecas sino discursos filosóficos de alguien que siente, piensa y actúa como miembro de un grupo. Y Gaos, como se verá, toca en sus argumentos la importancia de realizar en México una labor intelectual específicamente filosófica, sí, pero al mismo tiempo grupal -no aislada ni individual. Este otro factor que, repito, estará presente en los escritos del grupo *Hiperión*, contrastará notablemente con el caso del "grupo sin grupo" de los *Contemporáneos* visto en el capítulo anterior.

Pero hay aún una razón más que me gustaría mencionar porque, además de ser tan importante como las anteriores, encaja con la orientación interpretativa que anima a toda mi tesis. Con sus reflexiones en torno al grupo *Hiperión*, Gaos ofrece otra perspectiva interpretativa diferente, quizá incluso opuesta, a la contemplada en el primer capítulo. La relación saber/poder, intelectual/política constituye, ciertamente, el meollo de sus reflexiones para explicar la trascendencia de la labor intelectual de este grupo, pero la dirección de sus patrones interpretativos corre en sentido contrario a las vistas en aquel capítulo. Mientras que el juego interpretativo de Roger Bartra, en su libro *La jaula de la melancolía*, tiende a mostrar la "funcionalidad ideológica" de estudios sobre el mexicano como los del *Hiperión* respecto a la legitimidad del poder del Estado mexicano, Gaos hace un análisis sobre la importancia de aquellas condiciones que posibilitan la autonomía intelectual del grupo en la producción de sus discursos filosóficos.

Una vez dados los anteriores argumentos, paso a la exposición de esta parte para que, finalmente sea ella misma la que revele su propia importancia.

III.1. El surgimiento y las andanzas de un nuevo grupo intelectual: el *Hiperión*

Los fundadores del grupo *Hiperión* fueron Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Luis Villoro. La aparición del grupo en público tuvo lugar en un ciclo de conferencias sobre Existencialismo Francés, organizado en el Instituto Francés de América Latina, en el año de 1948. También en este año, miembros del grupo participaron en otra serie de conferencias sobre Problemas de la Filosofía Contemporánea, organizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. En 1949, participaron en otro ciclo de conferencias sobre el tema general "¿Qué es el mexicano?", organizadas en la misma Facultad. En los cursos de 1951, dentro de la misma Facultad, teniendo como tema nodal "El mexicano y su cultura", el *Hiperión* se presentó en una cátedra máxima como el protagonista colectivo del movimiento. Esto último se vio aún más confirmado en los cursos de 1952, otra vez en la Facultad de Filosofía y Letras, teniendo como tema "El mexicano y sus posibilidades". Desde las conferencias de 1949, Leopoldo Zea se destacó como líder del grupo. El mismo Zea funda, desde principios de 1952, el Centro de Estudios sobre el

Mexicano, con el *Hiperión* como núcleo intelectual y en torno a él un grupo de historiadores, sociólogos, psicólogos y otros científicos. La labor intelectual del grupo se encontró definida, desde sus comienzos, por un programa muy específico: la edificación de una "filosofía del mexicano".

Pues bien, una de las preocupaciones que siempre manifestó Gaos respecto a la actividad intelectual que venía realizando el grupo *Hiperión* -actividad eminentemente filosófica-, se debió a los vínculos que algunos de sus miembros tuvieron con acciones estrictamente políticas de ese entonces. ¿Por qué la relación con la política se constituyó para Gaos en motivo de preocupación?, ¿qué visión sostiene Gaos sobre la actividad filosófica de los hiperiones?, ¿qué visión sostiene sobre la relación entre actividad intelectual y acción política? Más aún, si de los *Contemporáneos* he dicho que se opusieron a los mecanismos diseñadores de "humanidad" de los gobiernos postrevolucionarios, así como también a los grupos de intelectuales que, de alguna forma, dialogaron y contribuyeron en las reconstrucciones del poder gubernamental, ¿qué puede decirse ahora, a través de Gaos, de un grupo como el *Hiperión* situado en décadas posteriores?

Gaos, a través del problema de la relación entre filosofía y poder político, en el caso específico de la labor intelectual del *Hiperión*, se ve situado al interior de una polémica que constituyó el eje nodal de toda la problemática del quehacer intelectual en México, durante la primera mitad del actual siglo: sus vínculos con el poder político.

Este fue uno de los ejes nodales presentes, implícita o explícitamente, en los grupos generacionales anteriores al mismo *Hiperión*, de los cuales el caso de los *Contemporáneos* visto en el capítulo anterior es un ejemplo. ¿Hasta qué punto podría decirse que una separación o una integración del quehacer intelectual ante el poder del Estado mexicano es lo que ha llegado a definir la prolongación de la vida intelectual de estos grupos o, por el contrario, su aniquilación? En el fondo de las preocupaciones de Gaos se encuentra latente esta interrogante como un factor determinante del cual depende la vida intelectual de un grupo, en cuya labor veía las condiciones para lograr el reconocimiento de la existencia de un quehacer filosófico en México. Es desde esta perspectiva que he considerado interesante y atractivo desarrollar la visión gaosiana sobre la labor filosófica del grupo *Hiperión*, y sus relaciones con el poder.

III.2. Acción política: ¿un obstáculo en el programa filosófico del *Hiperión*?

En su escrito *Confesiones Profesionales*, de 1953, dice Gaos lo siguiente refiriéndose a los hiperiones:

...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.²

² Gaos, José, *Confesiones Profesionales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, p. 89

¿Por qué este temor a las proclividades políticas de los hiperiones? De acuerdo con la cita, se da a entender que estas "proclividades políticas" encierran el riesgo de que la actividad intelectual de los hiperiones se vea desplazada, abandonada, por su dedicación completa a las acciones políticas: éstas no permitirían a los hiperiones dedicar el tiempo necesario a su obra intelectual. No se trataría tanto de que "lo político" afecte esencialmente en su contenido a esta obra intelectual, es decir, que se desvirtúe el quehacer filosófico del grupo *Hiperión* al ponerse en contacto con acciones políticas. Sólo se da a entender que el tiempo requerido para la acción política no les permitiría a sus miembros dedicar tiempo a su actividad intelectual. Hay una "exclusión" entre acción política y actividad filosófica, pero se debe a los obstáculos de tiempo que la primera suscitara en la segunda.

Hasta aquí podría decirse que, en un primer momento, la preocupación de Gaos parte del hecho de que es necesario separar lo político y lo filosófico porque los obstáculos temporales harían imposible actuar en los dos ámbitos. El acto de decidirse por "lo filosófico" pareciera tener por condición deslindarse de "lo político".

Sin embargo, más adelante, Gaos dice lo siguiente, refiriéndose todavía a los hiperiones:

Hay que hacerles la justicia de reconocer que sus proclividades políticas están esencialmente unidas al tema que con una clarividencia... han reconocido el tema de la obra intelectual de ellos como generación. El riesgo, pues, que la obra intelectual corre, de no ser llevada a cabo, por paso de la proclividad a la caída total de la política, radica en la esencia misma de la obra que lo corre: por eso ésta lo corre tanto, por eso él es tan inminente y tan grave.³

³ Ibid.

Ahora Gaos, en esta otra parte de sus *Confesiones Profesionales*, da a entender que dedicarse completamente a la acción política obstaculizaría, ciertamente, la dedicación a la actividad intelectual, pero lo sorprendente consiste en que es el mismo tema de estudio del grupo *Hiperión* el que explica esta tendencia o inclinación hacia "lo político". Hay una conexión entre "lo filosófico" y "lo político" surgida del mismo tema de estudio: las condiciones que hacen posible una actividad intelectual orientada a la elaboración de un discurso filosófico del mexicano implican cierta conexión con "lo político", conexión que no es accidental, artificial, sino esencial.

Pareciera haber una contradicción en las confesiones de Gaos: se preocupa por las proclividades políticas de los hiperiones, sin embargo reconoce que éstas se explican por el mismo tema que han asumido en su quehacer filosófico como eje fundamental. ¿Por qué preocuparse de algo que más bien pareciera ser lógicamente explicable y justificable?, ¿por qué preocuparse si se está reconociendo no sólo que sus proclividades políticas se encuentran relacionadas con el tema de la obra intelectual de los hiperiones, sino que este tema también es una muestra de su genialidad como grupo generacional? Se reconoce lo acertado del tema, se reconoce también que éste explica sus inclinaciones hacia la política, pero hay una abierta preocupación por los riesgos que encierran esas proclividades políticas. ¿Cómo explicar esto?

El punto de partida de mi explicación lo constituye otra interrogante más, derivada de lo dicho anteriormente: ¿por qué el tema de "la filosofía del mexicano" -tema primordial del grupo *Hiperión*- explica las inclinaciones políticas de sus miembros? Lo

que aquí está en juego es la relación entre filosofía y política; lo que aquí está en juego es descubrir si el saber filosófico se encuentra desligado de todo Poder. Más aún, lo que está en juego es la reivindicación de los hiperiones como intelectuales dedicados específicamente a la elaboración de una filosofía del mexicano, para los cuales Gaos reclamaba un lugar en la efectiva política nacional.

a) *El activismo transformador de la "filosofía del mexicano"*

Uno de los ejes que me permitirá dilucidar las preocupaciones y los alcances de los planteamientos de Gaos, será la idea activista de la filosofía del mexicano desarrollada en su libro *En torno a la filosofía mexicana* -escrito en 1952. Esta idea la presenta en su explicación sobre la importancia intelectual que han tenido las filosofías de lo mexicano y del mexicano elaboradas durante la primera mitad del siglo XX en México. La parte del libro intitulada "Objetos y métodos"⁴, contenida en el tercer

⁴ Gaos, José: *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp. 79-111. Este libro fue publicado, por primera vez, en 1952 por la editorial Porrúa y Obregón, en la colección "México y lo mexicano". La publicación fue hecha en dos tomos. Aquí he manejado la edición hecha por Alianza Mexicana, en un sólo volumen. La importancia de la parte dedicada al problema de los "Objetos y Métodos" en este libro radica en que Gaos realiza tanto una evaluación crítica de la misma filosofía del mexicano, así como también una evaluación crítica de algunas objeciones que se le han hecho a esta filosofía. Lo importante en ambas evaluaciones críticas -primordialmente la primera- consiste en lo siguiente: las formas en las cuales es concebido el objeto de la reflexión filosófica están acompañadas irremediablemente por un comportamiento o actitud del sujeto edificador de la reflexión filosófica misma, es decir, del intelectual dedicado a la elaboración de una filosofía del mexicano o de lo mexicano. En algunos de los estudios realizados por el movimiento intelectual abocado a la elaboración de una filosofía del mexicano se conciben "al mexicano" o a "lo mexicano" como objetos dados de antemano, como objetos preestablecidos, estáticos, fijos, a los cuales sólo habría que describir. A este tipo de estudios Gaos se niega a reconocerles un estatus filosófico porque sólo serían discursos descriptivos de presencias preestablecidas. El objeto estaría aquí determinado de antemano. Por otro lado, el sujeto constructor de estos discursos estaría comportándose como un sujeto pasivo que no transforma nunca al objeto, sino sólo se reduce a describirlo, a detectar "esencias" sin alterarlas. La actividad intelectual del sujeto se agota aquí en su "capacidad" de detectar esencias o empiricidades sin

capítulo, puede considerarse como un estudio crítico sobre las condiciones de posibilidad que permitirían a la "filosofía del mexicano" constituirse en discurso filosófico comprometido en la transformación de su "objeto", entendiendo por éste al conjunto de problemas inherentes a las circunstancias mexicanas de esos momentos. Justamente, la noción de "compromiso" es una de las dos características que me interesa destacar en esta idea activista de la filosofía del mexicano. Al respecto, Gaos señala lo siguiente:

En conclusión, el método de la filosofía del mexicano debe ser la actividad teórico-práctica, eidético-existencial, de planteamiento y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana actual... Y únicamente en la plena realidad de semejante método puede el existencialismo ser una filosofía consistente, in qua tal filosofía, no simplemente en pensar el mundo, sino también en transformarlo... únicamente en ser una filosofía consistente en lo que acaba de apuntarse radica el famoso comprometerse y la famosa responsabilidad del filósofo.⁵

El programa de definición intelectual del grupo *Hiperión* requiere estar esencialmente atravesado por este compromiso, si quiere constituirse en una actividad intelectual propiamente filosófica: el compromiso con las "circunstancias actuales" es el

modificarlas. Por consiguiente, en estos casos los hiperiónicos, como intelectuales dedicados a la elaboración de una filosofía del mexicano, pueden caer en una actitud intelectual donde el compromiso por la transformación del objeto brille por su ausencia.

Una forma diferente de concebir "al mexicano" o a "lo mexicano" como objetos filosóficos debe suscitar una actitud activista, comprometida, por parte del sujeto edificador de una filosofía. Toda la reflexión del tercer capítulo del libro de Gaos arriba mencionado está orientada, precisamente, a delimitar la reconceptualización del objeto. Es importante destacar la relevancia y los alcances que tiene esta reconceptualización en el caso de la relación entre Nacionalismo y Filosofía en el pensamiento de Gaos: la misma reconceptualización del "mexicano" o de "lo mexicano" como objetos filosóficos se presenta necesariamente como una reconceptualización crítica de la nacionalidad y de las relaciones, actitudes, comportamientos del filósofo ante ella y dentro de ella.

⁵ Ibid., p. 101

compromiso con los otros, es el compromiso por la resolución de los problemas en los cuales nos vemos envueltos. No a la evasión de los otros, ni la evasión de los problemas y sus posibles soluciones, sino el reconocimiento explícito de que los otros y yo estamos inmersos dentro de las circunstancias actuales, de que los otros y yo estamos ante la exigencia de proporcionar soluciones; el reconocimiento explícito de que yo, en tanto que intelectual dedicado a construir una filosofía del mexicano, asumo un compromiso ante mí mismo y ante los demás haciendo de mis construcciones intelectuales unos instrumentos orientados a la resolución de los problemas de las circunstancias actuales:

Pero el individuo no existe, no es, sino en y con su "circunstancia". El filósofo no podría ser sino en y con su circunstancia hispánica. Si ésta no se salvaba para la filosofía, tampoco se salvaría el filósofo.⁶

Esta es la primera característica que me interesa resaltar en la idea activista del mexicano sostenida por Gaos: el compromiso filosófico. Pero hay, junto al carácter comprometido de este "activismo filosófico", otra característica más que cabe destacar y que permite comprender por qué a esta idea activista la denomina también como "practicismo de la filosofía del mexicano", o como "ontopraxis filosófica". ¿Cuál es esa otra característica? Tratare de explicarla a partir de la siguiente cita:

El párrafo anterior (Ontología u óptica, E.R.) ha intentado sugerir cómo cosa alguna es plenamente real sino en la plena concreción de la realidad universal. Y ha abocetado una "idea activista" de la filosofía. A pesar de ambas cosas, ni siquiera él ha tratado sino de la filosofía del mexicano, en una abstracción muy alejada de esta

⁶ Gaos, José: "Lo mexicano en filosofía", en *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Año V, Núm. 3, oct. De 1979, p. 12

actividad en su concreta realidad. La filosofía del mexicano no es real sino en la concreta actividad de las personas que vienen haciéndola con ella. Hay que acercarse un poco más a esta actividad.⁷

Este "acercamiento" a la concreta realidad de la labor intelectual de la filosofía del mexicano revelará la segunda característica que cabe destacar: el carácter eminentemente colectivo de la obra intelectual orientada a la elaboración de discursos edificadores de una filosofía del mexicano.

b) Fundamentos para una visión grupal del compromiso filosófico

En el apartado intitulado "Trabajo individual y trabajo colectivo" de su libro *En torno a la filosofía mexicana*⁸, Gaos explica cómo el activismo filosófico de los intelectuales dedicados a la elaboración de una filosofía del mexicano (o lo que, en base a algunos planteamientos del mismo Gaos, denominaré como **compromiso ontopráxico**)⁹, no se reduce a un individualismo intelectual, esto es, a una labor meramente individualista en la cual uno se aisle de la realidad, o más aún, de los otros. El **compromiso ontopráxico** se opone a todo "robinsonismo filosófico"¹⁰, esto es a

⁷ Gaos, J., *En torno a...*, p. 104

⁸ *Ibid.*, pp. 104-111

⁹ Para comprender aún más esta expresión de "compromiso ontopráxico" que manejo aquí puede leerse *En torno a...* apartado 31, relativo a "Ontología u óptica", pp. 98-104

¹⁰ En su libro *En torno a...* apartado 32 sobre "El trabajo individual y el colectivo", pág. 110, Gaos dice lo siguiente: "no todo, ni mucho menos, lo relativo a formas de organización como la escuela y el grupo

toda labor intelectual individual que aleje al filósofo de sus circunstancias al grado de creer no estar comprometido con su realidad circunstancial -lo que Gaos denomina como "teoricismo" o "esteticismo filosóficos", opuestos al "practicismo" que él plantea.¹¹

Ahora bien, según Gaos ¿de dónde viene el carácter colectivo del compromiso filosófico? El "objeto" de estudio de la filosofía del mexicano es el que justifica la necesidad de una división y organización del trabajo filosófico, es decir, lo que explica el carácter colectivo del compromiso ontopráxico. Ese "objeto" es el mexicano y lo mexicano entendidos como un conjunto de problemas que conforman la circunstancia actual de la cual uno forma parte. La complejidad de estos problemas, y la exigencia de proponerles una solución, requieren del compromiso filosófico, sí, pero éste no se da en

depende exclusivamente de las preferencias voluntarias, conscientes, de las personas, ni tampoco exclusivamente de la existencia y la acción de personalidades. Depende muy decisivamente de factores colectivos e inconscientes de la historia, entre los cuales hay que destacar expresamente aquí las modalidades históricas del proceso social de formación de la personalidad individual según las generaciones. Nadie se forma sino empezando por asimilarse los contenidos y las formas de una circunstancia cultural y, por ende, asimilándose a los miembros adultos de la misma... Ni siquiera la personalidad filosófica puede formarse mediante el autodidactismo absoluto, pese a los Robinsones filosóficos como Audreño... Las nuevas generaciones se forman, pues, en relaciones históricamente variables con las viejas". Ideas como éstas son las que permiten sostener aquí que el "compromiso ontopráxico" se opone a todo robinsonismo filosófico.

¹¹ Sobre la noción de "teoricismo" o "esteticismo", cf. *En torno a...*, pág. 92-95 y 99-102. Estos términos están asociados con aquel planteamiento de Gaos ya mencionado en la nota 4 relativo a las formas de concebir los objetos filosóficos de "lo mexicano" y "el mexicano", y los comportamientos o actitudes del filósofo que les son correlativas. "La filosofía misma -dice Gaos en su apartado 28 relativo a 'Esteticismo y practicismo', así la esencialista de lo mexicano como la existencialista del mexicano... viene lindando con el quedarse en una estética, actitud teórica, en el sentido de puramente contemplativa de fenómenos dados, y estéticos, en el sentido de puramente contemplativa en lo curioso de los fenómenos, en suma, en una especie de folklore trascendental -o ni trascendental". Lo que Gaos destaca cuando habla de "esteticismo", "actitud teórica", "folklore filosófico" es una cierta forma de concebir al mexicano y a lo mexicano como objetos filosóficos que suscitan sólo un comportamiento del filósofo donde está ausente el compromiso por la transformación del objeto mismo, comportamientos "apráticos". Por el contrario, un comportamiento práctico sería aquel en el cual el objeto es concebido como un problema a resolver y, por consiguiente, donde la actitud del intelectual dedicado a la reflexión filosófica implica necesariamente su compromiso por la resolución del o de los problemas, no su evasión.

abstracto: se expresa organizadamente, coordinadamente, en la realidad concreta. Y esta organización coordinada se manifiesta en la "división y especialización del trabajo filosófico".¹² Por esto, el compromiso del intelectual que aspira a edificar una filosofía del mexicano encuentra su mejor expresión en una trabajo colectivo.

Pero hay que resaltar otro punto importante: la especialización, organización, división y coordinación del trabajo filosófico no es una propuesta hecha por Gaos en el aire: al hablar de ella, tiene en cuenta no sólo las formas colectivas en que se ha efectuado, en la historia general, la actividad productora de discursos filosóficos, sino también -y sobre todo- las formas concretas en que se ha realizado el trabajo filosófico en México durante la primera mitad del siglo XX. De estas formas, el autor destaca dos: el trabajo filosófico en escuela y el trabajo filosófico en grupo,

...basta el hecho de la existencia en la historia general, pero muy singularmente en la que ya tienen la filosofía del mexicano, de dos formas cardinales de división y organización del trabajo de filosofar, a saber: la escuela y el grupo.¹³

Este tipo de elementos tiene en cuenta Gaos al referirse al trabajo filosófico de los hiperiones: su forma grupal de trabajar no es fortuita, tampoco casual. Más bien está fundada en las exigencias mismas de su "objeto" o tema de estudio. Por lo mismo, su obra intelectual tampoco debe ser concebida ni asumida de manera "esteticista", "teoricista" o "des-comprometida".

¹² Ibid., p. 104

¹³ Ibid., p. 105

Lo interesante en todo este "acercamiento" a la concreta actividad de las personas que vienen haciendo la filosofía del mexicano, consiste en ver cómo relaciona Gaos el trabajo ontopráxico de los hiperiones con los problemas y acciones de índole política. Este es el punto a esclarecer: en qué términos entiende la relación entre el saber filosófico del grupo *Hiperión* y el poder político. Un saber filosófico del cual él mismo reconoce su carácter activista, comprometido y transformador. Un saber del cual reconoce también que se deriva cierta conexión con lo político, pero por el cual manifiesta igualmente una preocupación ante el riesgo de que se vea desplazado por motivo de que quienes lo vienen produciendo se vean absolutamente envueltos en acciones estrictamente políticas.

III.3. Compromiso ante los problemas políticos: ¿politización o aniquilación del saber filosófico?

De las dos características anteriormente desarrolladas sobre la idea activista de la filosofía del mexicano, se deriva un punto que permite comprender abiertamente en qué sentido afirma Gaos que el tema u objeto de estudio del grupo *Hiperión* manifiesta necesariamente una conexión con lo político. Este punto se refiere a la exigencia de que el trabajo intelectual desarrollado por el grupo evite conducirlo a un proceso de envejecimiento momificador.¹⁴ Y una de las cosas que

evita esto radica en que su actividad filosófica se viese vivificada, compenetrada, alimentada o "fecundada por el mundo en torno", "no quedar por virgen a las influencias de este mundo". La fertilidad o vivificación intelectual del programa filosófico de los hiperiones encuentra sus raíces no sólo en el reconocimiento explícito de formar parte de la realidad circunstancial, sino también en el compromiso concreto de actuar e intervenir en su transformación, en el compromiso mismo de actuar para buscar y plantear soluciones a los problemas existentes. Y uno de los problemas que Gaos destaca como primordiales son los de tipo político:

Entre los problemas de una circunstancia como la mexicana actual se plantean los políticos en primer término, para la mayoría... Por fuerza de estas "circunstancias" está el planteamiento y resolución de problemas de una como la mexicana actual destinado a ser en primer término planteamiento y resolución de problemas políticos.¹⁵

Hay un nexo esencial entre la labor ontopráctica de los hiperiones y "lo político", pero en la medida en que los problemas políticos forman parte constitutiva de la circunstancia actual mexicana, misma que se encuentran comprometidos a pensar y proponer soluciones: los problemas políticos no pueden ser dejados de lado en el compromiso ontopráctico esencialmente inherente a la actividad filosófica del grupo *Hiperión*. Pero -y esto es lo importante para Gaos- este compromiso no debe convertirse necesariamente en un compromiso estrictamente político que los involucre en una lucha

¹⁴ Ibid., p. 106

¹⁵ Ibid., p. 120-121

por el poder político o en la exigencia de ocupar puestos públicos. ¿Cómo explicar esto último?

a) *Discontinuidad entre practicismo filosófico y lucha por el poder*

Retomaré aquí una pregunta hecha en las páginas iniciales de este capítulo, pero precisándola con lo ya desarrollado: se admite que los hiperones deben comprometerse a plantear soluciones a los problemas políticos, ¿cómo es posible que se cuestione al mismo tiempo sus vínculos con acciones políticas?, ¿acaso no sería más lógico pensar que una cosa necesariamente tiene que conducir a la otra y, al no ser así, la primera quedaría incompleta, bloqueada, frustrada? Si el compromiso con las circunstancias implica un compromiso por proponer soluciones a los problemas políticos, ¿por qué no debe también contemplar -de manera lógica- el compromiso de actuar políticamente en una lucha por el poder para asegurar la efectiva aplicación de las soluciones propuestas? ¿acaso no sería esto una muestra de que soy consecuente con mis compromisos?, ¿no sería una muestra de querer evitar la "momificación intelectual", la esterilidad filosófica, el "des-comprometimiento", e incluso de querer asegurar efectivamente la plena culminación del compromiso ontopráxico, asumido por el mismo tema de estudio que se ha elegido?

Este es, precisamente, el equívoco que Gaos trata de aclarar: la equivocación en la cual podían caer los hiperiones de pensar que, para asegurarse de la efectiva aplicación de las soluciones, deben ocupar cargos públicos o participar en actividades estrictamente políticas, mismas que los sitúen dentro de los juegos inciertos de una lucha por el poder político. El equívoco de creer que hay una línea de continuidad entre su labor intelectual ontopráctica y las acciones estrictamente políticas:

Al practicismo recomendado a la filosofía del mexicano ha de parecerle la mejor manera de asegurar la realización práctica de las soluciones teóricas no ya pasar de la investigación científica de los problemas a su difusión del conocimiento de las soluciones y al mover a la realización de éstas por los medios señalados en párrafo anterior..., sino pasar de esta actividad a la acción propiamente tal, a la profesión política, para ser sí ejecutor de la realización de las soluciones, en la medida del poder político que se alcance.¹⁶

Creer que hay una línea de continuidad entre el practicismo de la filosofía del mexicano y las acciones vinculadas estrictamente a una lucha por alcanzar, obtener, poseer y ejercer un poder político, es para Gaos verse preso de uno "de los ídolos del conocimiento de sí mismo" en el cual pueden caer no sólo los hiperiones, sino todo intelectual. ¿Por qué? Porque en el fondo de la perspectiva gaosiana se considera que una excesiva politización de los discursos filosóficos corre siempre el riesgo de asfixiarlos, sacrificarlos, aniquilarlos, en vez de preservarlos, continuarlos y enriquecerlos. El universalismo propio a la actividad intelectual productora de discursos

¹⁶ *Ibid.*, p. 121

filosóficos no congenia con la acción estrictamente política. Y esto debido a tres factores: 1) por los obstáculos temporales que impedirían una dedicación paralela en el terreno político y en el terreno filosófico -según se vio al principio de esta exposición- y que Gaos trata más explícitamente en su libro *En torno a la filosofía mexicana*: "más ya la sola investigación científica pura es actividad demasiado exigente de dedicación intensa y duradera, para ser compatible, ni simultáneamente ni siquiera en sucesión, con otra que no lo es precisamente menos, la acción política"¹⁷; 2) porque la división y organización del trabajo orientado a la resolución de los problemas de la circunstancia actual exige una distinción y separación entre la actividad intelectual y la acción política: "Por esto simplemente (por la dedicación misma, E.R.), ya se impone la división del trabajo, la especialización de ambas actividades"¹⁸; y 3) porque, como se verá más adelante, las cualidades psicológicas del filósofo como intelectual y del político como hombre de acción, hacen no sólo diferentes, sino incluso incompatibles, la labor filosófica y la acción estrictamente política: "estas actividades parecen requerir aptitudes intelectuales y rasgos de carácter divergentes hasta el extremo de excluirse mutuamente"¹⁹.

Gaos fundamenta en estos tres factores no sólo la incompatibilidad sino incluso la exclusión entre la labor filosófica de los hiperiones y la acción estrictamente política.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Pero, ¿quiere decir esto que los hiperiones, en tanto que intelectuales, deben estar más allá de los conflictos políticos, sociales, económicos, culturales?, ¿es posible criticarlos - como hace Patrick Romanell, a quien Gaos mismo refuta²⁰- de caer en un "sobrenaturalismo filosófico", es decir, en una "predilección por el más allá" que los "aparte de interesarse por los problemas del más acá de México? No. Precisamente por esto Gaos ha hablado de un **compromiso ontopráxico** de la labor filosófica de los hiperiones; por esto ha hablado también de evitar necesariamente una momificación intelectual de la actividad filosófica: escolar o grupal, pero en ambos casos colectiva y comprometida con los problemas actuales.

Gaos no se manifiesta en contra de que los hiperiones, y en términos generales todo intelectual, actúen para lograr la aplicación efectiva de las soluciones que propone, pero esta acción no la contempla en dirección a la participación en acciones estrictamente políticas. La acción por "salvar las circunstancias", el compromiso con los otros y con uno mismo en tanto que filósofo, la actividad productora de discursos filosóficos, se efectúa sin ir en detrimento de la misma actividad intelectual. Dentro de las mismas condiciones que se pretende "salvar" o transformar hay que preservar, reafirmar y expandir esta actividad. Y es esta preservación y reafirmación de la labor filosófica de los hiperiones la que Gaos quiere rescatar, remarcar.

²⁰ Ibid., pp. 93-94

Cierto, los problemas políticos son parte importante de las circunstancias actuales y no pueden dejarse de lado en la actividad ontopráctica colectiva de los hiperiones. Pero el que éstos, y en general todo intelectual, no deban dejarse absorber por las acciones situadas estrictamente dentro de la lucha por el poder o dentro de su ejercicio político, no implica que no tengan una misión y un deber políticos que cumplir en tanto que intelectuales, y no a costas de su intelectualidad. Por esto dice Gaos lo siguiente:

Es menester que se llegue a ver con la mayor claridad posible por el mayor número posible que la misión y los deberes políticos del intelectual en tanto que tal quedan cumplidos y sólo quedan cumplidos con aplicar su actividad intelectual al planteamiento y resolución de los problemas. Su compromiso con la sociedad, con la Humanidad, no es otro, pero éste no es precisamente menos comprometedor que el de ningún otro hombre.²¹

La profesionalización del quehacer filosófico de los hiperiones, su especialización, no los lleva a un enclaustramiento intelectual, pero tampoco a un activismo estrictamente político. Su posición como intelectuales dedicados a la elaboración de una filosofía del mexicano implica una toma de actitudes concretas y responsables frente a determinados problemas -incluyendo los políticos-, pero no con el propósito de hacer de su trabajo filosófico una actividad encerrada en sí misma, sino abierta, indispensable y comprometida en la resolución de los problemas circunstanciales; una actividad afirmada en su propio compromiso, sí, pero nunca

²¹ *Ibid.*, p. 122

condenada por este mismo compromiso a su propio aniquilamiento. Me gustaría rescatar aquí, a manera de ejemplo ilustrativo sobre esto, unas palabras de Leopoldo Zea contenidas en su escrito *La filosofía como compromiso* y que el mismo Gaos cita en una parte del apéndice del libro *En torno a la filosofía mexicana*:

...todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, arrojado o puesto en un mundo dentro del cual ha de ser responsable... Así como los otros nos comprometen con sus actitudes, nosotros los comprometemos con las nuestras... En cada una de nuestras actitudes nos jugamos la existencia de los otros. Y a su vez, al jugarse los otros su existencia se juegan la nuestra... El filósofo es el hombre más consciente de esta situación comprometida... En la filosofía, el filósofo se compromete por la humanidad ante la Humanidad... Filosofar no es para él un puro afán de saber por saber, sino un compromiso que se tiene con la comunidad.²²

Acción política en sentido estricto, por un lado, misión y deber políticos del filósofo en tanto que intelectual, por otro lado, no se identifican, más bien se distinguen y excluyen dentro de la perspectiva gaosiana: la primera implica el riesgo de aniquilar al filósofo como tal, los segundos lo mantienen dentro de su rol de intelectual, pero señalando su compromiso con la comunidad.

Manteniendo esta última distinción, podría decirse que los hiperiones, por su misión y deber políticos como intelectuales dedicados a la elaboración de una filosofía del mexicano, se encontrarían en su actividad ontopráctica tan comprometidos

²² Ibid., p. 150

“políticamente” como el hombre al servicio del Estado o incorporado dentro de una organización política. Pero, a diferencia de estos últimos, su compromiso debe siempre preservar la autonomía de su producción filosófica frente a las instituciones oficiales del poder estatal o el poder privado: “No hay una correlación -dice Gaos- esencial y necesaria entre la escuela y la institución oficial, el grupo y la organización privada y anti-institucional”²³. Podría decirse que hasta aquí llegan los alcances de la idea activista de la filosofía del mexicano en Gaos: en ella hay también una visión sobre el tipo de relaciones que puede haber entre el quehacer filosófico de los hiperiones y el poder estatal y privado. Su compromiso como intelectuales los lleva, ciertamente, a mantener una actitud concreta y responsable ante los problemas políticos, pero también les exige ser los primeros en preservar, defender y hacer respetar la libertad o autonomía de su actividad filosófica ante aquel tipo de poderes. Desde esta perspectiva, podría decirse que Gaos concibe una relación no-determinista ni mecánica entre la actividad filosófica de los hiperiones y los problemas políticos. Esto mismo le permite cuestionar y contrarrestar la creencia en una relación inmediateista entre aquella actividad y poder político del Estado, sobre todo.

²³ Ibid., p. 109. La cita completa dice lo siguiente: “Depende, en cambio, de las circunstancias la conveniencia del funcionamiento de escuelas y grupos como oficiales o como privados. No hay una correlación esencial y necesaria entre la escuela y la institución oficial, el grupo y la organización privada y anti-institucional: el grupo puede ser oficial; la escuela, privada. A uno y otra les conviene ser privados cuando el ser oficiales les costaría la debida libertad; ser oficiales cuando, sin peligro para la debida libertad, les proporcionaría medios y recursos indispensables, o simplemente más abundantes, no asequibles por otra vía”.

Se ha planteado anteriormente: la misión y el deber político de los hiperiones, en tanto que intelectuales, evita que su actividad intelectual se vea momificada, petrificada, desligada de la realidad circunstancial: pero también un proceso de excesiva politización de sus discursos filosóficos encierra siempre el riesgo de asfixiarlos, sacrificarlos en tanto que filósofos.

III.4. El saber filosófico: ¿un saber carente de "poder"?

Hay otro aspecto en la idea activista de la filosofía del mexicano, cuya importancia para comprender todo lo desarrollado anteriormente la explicaré en los siguientes párrafos.

El compromiso ontopráxico, como se ha visto, si bien debe evitar verse inmerso dentro de las incertidumbres de la lucha por el poder político, no se reduce a un inactivismo petrificante. Gaos concibe, ciertamente, una forma de actuar o desenvolverse activamente de los intelectuales en general, que se proyecta y aplica al caso específico de los hiperiones. Pero, ¿de qué tipo de acción se trata entonces?, ¿qué caminos de acción son los que tiene en mente? O, planteado de otra forma, ¿la autonomía de la producción filosófica del grupo *Hiperión* lo sitúa en una condición de carencia de "poder" ante el poder político o poder del Estado?, ¿el compromiso filosófico se encuentra privado de todo tipo de poder? Las respuestas a estas

interrogantes permitirán precisar más lo referente al activismo filosófico que atribuye Gaos al grupo *Hiperión*. Al respecto, este autor dice lo siguiente:

Nada de lo anterior implica siquiera que la auténtica vocación intelectual excluya de sí toda ambición de poder. Quizá incluye en sí esencialmente una: la del poder por medio de las ideas. Pero incluiría ésta exclusivamente. Quien no se contenta con el poder puramente por medio de las ideas no sería un auténtico intelectual, y si creyera serlo, sería víctima de uno de los ídolos del conocimiento de sí mismo.²⁴

Esta ambición de poder propia de los intelectuales que Gaos considera exclusiva, única, se verá aplicada al caso particular de los hiperiones, en tanto que su actividad intelectual se encuentra esencialmente enfocada a la elaboración de una filosofía del mexicano.

Es aquí donde me resulta particularmente interesante el estudio sobre la "psicología del filósofo" hecho por Gaos en otras de sus obras: *De la filosofía* y también *Confesiones Profesionales*, misma que ayuda a enriquecer los planteamientos de *En torno a la filosofía mexicana*.

En *De la filosofía*, Gaos habla de la "psicología del filósofo" distinguiéndola tanto de una "sociología del filósofo" -ante la cual le concede, incluso, una mayor

²⁴ Ibid., p. 122

importancia- como de una "psicología del hombre político". En esta obra, el autor desarrolla más específicamente una idea fundamental sobre el quehacer filosófico ya tratada en sus *Confesiones Profesionales*, a saber: el filósofo no está privado de poder, él mismo es expresión de una "voluntad de poder". Más aún, la actividad filosófica misma tiene en su esencia como motivo fundamental un afán de poder:

Pero el motivo más profundo de la Filosofía, el esencial, en el sentido de identificarse como ningún otro con la esencia misma de la Filosofía, me lo parece, hace...mucho, el que se encuentra mucho más que por el lado del placer, por el lado del poder, aunque puedan acompañarlo placeres-satánicos.²³

Para Gaos, el afán de poder se manifiesta en todas las actitudes del filósofo: en sus características personales, en sus cualidades intelectuales, en sus discursos, etc. Toda la psicología del filósofo está poseída por la necesidad de ejercer un dominio. Todo lo relacionado con el saber filosófico expresa, enriquece o se conjuga con su afán de dominación: la construcción de los mismos discursos filosóficos, su asimilación, su interiorización, su transmisión o difusión, se conciben como actos de poder, de dominio. Pero, ¿cómo se explica, de dónde le viene o qué le confiere poder o dominio al filósofo, a su ejercicio intelectual, a su saber? Para explicar esto, Gaos recurre a la "historia semántica de los principios filosóficos", destacando el parentesco existente entre el término "principio" (archè) y los términos "principal" y "príncipe".

²³ Gaos, José: *Confesiones Profesionales*, p. 117

Los principios principiaron por ser los príncipes concretos antes de ser los principios abstractos: los patriarcas al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños. Esta historia semántica la comparten otros principales términos filosóficos: "naturaleza", "causa"... Príncipe es, pues, el primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? de los "príncipado" por él... Ahora bien, los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y los dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás...²⁶

El filósofo es, de acuerdo a estos planteamientos gaosianos, el príncipe de las ideas, el dueño y señor de los principios y, a través de éstos, dueño y señor de TODO. Por esto su saber filosófico es un "saber de dominación"²⁷.

Este tipo de consideraciones explican para Gaos dos cualidades psicológicas correlativas presentes en la personalidad del filósofo: su soberbia y su superioridad intelectual superlativa sobre los demás, conferidas por ser dueño de los principios. Pero explican también otra de las cualidades inherentes a su personalidad filosófica: su sentido de rebelión contra toda dominación ajena sobre sí mismo, puesto que "al

²⁶ Gaos, José: *De la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982, p. 400 (Obras Completas, t. XII)

²⁷ Gaos, J., *Confesiones...*, pp. 117-118. En estas páginas el autor dice lo siguiente: "Cuántas veces he recordado las emociones, que tales fueron, agitado y agujado de las cuales fui haciendo en la adolescencia mi primera lectura filosófica, aquella de que les hablé el primer día, también, de esas lecturas, se me ha destacado con toda nitidez en la memoria una impresión de dominación sobre TODO, fijense en esta palabra, todo, subida en ebriedad hasta los inicios del mareo. Es la impresión propia, según la reduje a conceptos más tarde, de la ciencia o disciplina de los principios. Todo lo comprendí plenamente cuando lei en Aristóteles que el filósofo es el que sabe de todas las cosas, no porque sepa de cada una de ellas en particular, sino porque es dueño de los principios que las dominan, y que este saber es realmente un saber de dominación, pues al sabedor o dueño de los principios incumbe mandar a los demás y no el ser mandado por ellos: lo que se me confirmó decisivamente cuando cai en cuenta de la etimología de la palabra príncipio o de la que por ella se traduce, archè, que son palabras de las familias en que figuran arconte y príncipe."

sabedor y dueño de los principios incumbe mandar a los demás y no ser mandado por ellos²⁸. Esto es lo relevante en la visión gaosiana del saber filosófico: el dominio o poder del filósofo no se agota ni reduce exclusivamente al dominio de las cosas, de la naturaleza; su dominio, su poderío se extiende y resulta más atractivo cuando se dirige o ejerce hacia los demás hombres o hacia la vida ética y política:

Los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y los dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma -para los "hombres afanosos de dominación", los "hombres de poder".²⁹

Esta idea de que el dominio del filósofo, su afán de poder, resulta más interesante cuando se ejerce sobre los demás hombres, esta idea -decía- le exige a Gaos delimitar bien cuáles son las vías estratégicas de acción de las que debe valerse el filósofo como hombre de poder.

III.5. La psicología del filósofo como fundamento de un saber de dominación

Todas las cualidades psicológicas del filósofo se unifican, justamente, en esta idea gaosiana: "el filósofo es una de las

²⁸ *Ibid.*, p. 117

²⁹ Gaos, J., *De la filosofía*, p. 400

variantes de los 'hombres de poder', hasta el político³⁰. Hablar de la razón filosófica, o mejor dicho, hablar de la "voluntad del filósofo" no es más que hablar de las condiciones que permiten construir, preservar, ejercer y extender el poder de un saber de dominación. Pero esta edificación, preservación, ejercitación y difusión, se logran sólo a través de las ideas mismas, a través de la difusión o transmisión de los principios que ellas expresan y en los cuales radica el poder intelectual que encierran los discursos de la razón filosófica; nunca por otra vía diferente a la intelectual. Aquí radica la diferencia específica entre el filósofo, como una variante de los "hombres de poder", y el político.

Nuevamente se presenta aquí una idea fundamental de Gaos, pero proyectada ahora al caso particular del filósofo: éste, en tanto que realiza una actividad eminentemente intelectual, tiene el poder de las ideas y sólo debe valerse de ese poder en su dominio sobre los demás. Pero este planteamiento, abordado desde la perspectiva específica de la psicología del filósofo, contiene elementos que permiten comprender más claramente cómo las preocupaciones de Gaos sobre las proclividades políticas de los hiperiones no son gratuitas.

La preocupación de que los hiperiones cometan el equívoco de verse envueltos en una lucha por el poder con el hombre político para desplazarlo y ocupar su lugar - creyendo así que la aplicación de sus soluciones se encontraría garantizada- se presenta en Gaos a partir del pleno conocimiento de que el terreno de la lucha por el poder político no es propicio ni favorable al filósofo. Este último, en tanto que intelectual,

³⁰ Ibid., p. 402

posee aptitudes, cualidades y motivos psicológicos no sólo distintos, sino totalmente contrastantes con los del hombre político:

Pero la variante del hombre de poder y del político que sería el filósofo, sería una variante peculiarísima, paradójica. De la superioridad intelectual es propia la dominación de las ideas, de los principios... El hombre público es lo que dice su nombre: es capaz de afrontar en persona las congregaciones de hombres, asambleas, masas. El filósofo es todo lo contrario: de escuela, de gabinete, de recinto y encierro herméticos y esotéricos. Es un hombre con afán de poder y dominación, pero un intelectual, incapaz de afrontar directamente en sus congregaciones a los hombres, pura y simplemente por miedo a éstos.³¹

Entrar al juego de la lucha por el poder político es entrar o quedar inmerso, en el caso del filósofo, en una lógica que Gaos considera totalmente opuesta a sus aptitudes y cualidades psicológicas que configuran su actividad intelectual, su saber, sus discursos. La lógica de la lucha por el poder político es propicia a las cualidades, aptitudes y motivos psicológicos del hombre político. Cuando el filósofo se ve inmerso dentro de los juegos de esta lucha, se subordina a una lógica que no es la suya y, en esta medida, se ve desprotegido de las armas que le son propicias, incluso efectivas, en tanto que intelectual. Por esto mismo dice Gaos lo siguiente, en su libro *En torno a la filosofía mexicana*:

El político no es esencial, auténticamente tal, si o ambiciona la posesión ejecutiva de poder con exclusión de los coparticipantes que la harían nugatoria. El político, pues, no suele estar indispuerto a recibir del intelectual las soluciones que él mismo no está capacitado para investigar pero a condición de no encontrarse en el intelectual con un

³¹ Ibid.

competidor en la adquisición y conservación del poder; porque si con tal se encuentra en el intelectual, una elemental asociación de ideas y transferencia de sentimientos le mueve a combatir con la misma energía al competidor y sus ideas, cualesquiera que éstas sean.³²

El filósofo debe ser conciente de cuáles son las características esencialmente constitutivas de su saber que le hacen ser un hombre de poder, pero de un poder primordialmente intelectual al cual los juegos de las luchas por el poder político no le son favorables. Esto no sitúa al filósofo en el quietismo o imposibilidad para actuar: sus formas de acción son propias y correlativas a su saber de dominación, al poder intelectual que explica su "soberbia luciferina", su comportamiento de "superioridad superlativa":

Así, protegido por los muros de su gabinete o escuela, del esoterismo y hermetismo de su estilo, (el filósofo) arroja por los tragaluces del gabinete o la escuela, camufladas en el esoterismo y el hermetismo estilístico, las piedras, las bombas de sus ideas en medio de la plaza pública, donde se apoderan de ellas los ciudadanos -de los que se apoderan ellas...³³

Todos los aspectos implícitos en la visión psicológica del filósofo, y de los cuales he destacado sólo aquellos que permiten comprender en qué términos concibe Gaos el problema de la relación entre saber filosófico y poder político, enriquecen y desarrollan al mismo tiempo planteamientos contemplados ya en líneas anteriores: la soberbia del filósofo le induce siempre a rebelarse ante cualquier tipo de dominio ajeno a sí mismo, lo

³² Gaos, J., *En torno a...*, p. 121

³³ Gaos, J., *De la...*, p. 402

cual permite comprender por qué se rebela siempre ante cualquier pretensión del hombre político de reducir su quehacer intelectual a la condición de un servilismo hacia el poder del Estado y sus diversas y múltiples ramificaciones institucionales. Esto explica, desde una perspectiva psicológica, por qué también el saber filosófico debe preservar su autonomía ante el poder estatal. Pero también por la propia formación psicológica que fundamenta su quehacer intelectual, el filósofo no debe situarse en confrontación abiertamente directa con el hombre político o con el estado porque lo que haría, por esta vía, no es tanto "asegurar la realización de las soluciones cuanto de sumirlas en la incertidumbre de la lucha por el poder"³⁴, una lucha totalmente desfavorable a las cualidades del filósofo y de su saber.

III.6. Los discursos filosóficos del grupo *Hiperión* como figuras de poder

Las ideas relativas, de manera general, a todo intelectual y las correspondiente, de manera particular, a la psicología del filósofo, se proyectan y aplican al caso específico del grupo *Hiperión*: hay que hacerles a los hiperiones más fascinante el poder intelectual que el poder estrictamente político. Hay que convencerlos de que, aun cuando no realizasen acciones estrictamente políticas, no

³⁴ Gaos, J., *En torno a...*, p. 121

estarían privados de poder. Hay que descubrirles que sus discursos filosóficos son figuras de poder, del poder de las ideas. Su misma actividad ontopráctica, sus mismos "saberes" o discursos filosóficos constituyen actos de poderío, de dominio. Estos actos no se agotan en su mera enunciación verbal, teoricista: deben extenderse hacia los otros, ejercer su dominio hacia los demás y, a través de esta difusión y extensión de su poder, comprometer tanto a la sociedad como al Estado para que se apliquen efectivamente las soluciones propuestas a los problemas de la realidad mexicana.³⁵

De manera esencial, hay una forma de poder en la actividad filosófica del grupo *Hiperión*, pero también hay que saber valorizarlo, defenderlo, ejercerlo y canalizarlo por vías adecuadas a través de las cuales se preserve, enriquezca y haga realmente eficaz, no por aquellas vías o mecanismos que, por el contrario, lo conduzcan a una marcha fúnebre.

Después de aquellos párrafos de sus *Confesiones Profesionales* donde Gaos expresa su preocupación por las proclividades políticas de algunos miembros del grupo *Hiperión* -citados al inicio de esta parte- el mismo autor formula la siguiente pregunta, de la cual señala que tiene sólo un sentido de "vedettismo" en su explicación:

³⁵ En relación a esto, Gaos señala lo siguiente en *En torno a....*, pág. 108: "El planteamiento y la resolución de problemas como los de la circunstancia mexicana actual resultaría frustráneo si su debido 'practicismo' quedara cortado a mitad de su marcha hasta la transformación efectiva de la realidad. Es indispensable, no sólo dar a conocer las soluciones a los problemas, y hasta éstos mismo cuando no hay la debida conciencia de ellos, a la sociedad y en particular a su órgano ejecutivo más potente, el Estado, sino mover a éste y a aquélla a aportar a la resolución de los problemas los medios de que disponen sólo ellos". De alguna forma, esta cita puede ser una muestra de los alcances concretos inherentes a todos aquellos elementos relativos a la idea activista de la filosofía del mexicano y la necesidad que ésta tiene de concebir a su objeto no como un fenómeno dado sino como un problema a resolver

¿Qué podrías hacer Tú, Dios mío, único que puede hacer esas cosas de las que decimos "si Dios no lo remedia", qué podrías hacer para hacerles (a los hiperiones) 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?... Porque entre ellos se encuentran, bien lo sabes, mejor que nadie, las mayores posibilidades que tiene México de llegar a poseer más que un gran filósofo... ¿O sería mejor que rogar a Dios... conjurar al Diablo?³⁶

En relación a estas preguntas formuladas en la cita, podría contestarse que en realidad el filósofo no está privado de Poder, que la vida intelectual es en si misma expresión de un señorío, de un acto de dominio, de una voluntad de poder. Este poder es el poder intelectual y de él debían valerse los productores de la "filosofía del mexicano" para ejercer su dominio sobre los demás.

Asumiendo el sentido "vedettista" de las expresiones gaosianas en la cita anterior, podría decir que para seducir a los hiperiones Gaos no recurre, ciertamente, al "Diablo", pero sí a algo que tiene mucha semejanza con él: a los placeres satánicos que acompañan al saber filosófico como saber de dominación. Recurre a los motivos psicológicos que permiten al filósofo adoptar una actitud de soberbia semejante a la que manifestó Lucifer al rebelarse ante el Poder Divino, y por lo cual Gaos mismo califica a la soberbia filosófica como una soberbia luciferina.

Toda esta visión sobre la filosofía sustentada por Gaos ante los hiperiones tenía como propósito fundamental seducirlos. ¿Cómo? Mostrándoles, transmitiéndoles, que

³⁶ Gaos, J., *Confesiones...*, p. 89

no estarían privados de poder, aun cuando no realizasen acciones estrictamente políticas. El poder político puede ser atractivo para cualquier hombre, el poder intelectual debe ser el único que resulte atractivo al grupo *Hiperión*, el único que puede seducirlos, sin que esto implique una renuncia a comprometerse en la resolución de los problemas de la realidad mexicana -incluyendo los políticos.

III.7. El subjetivismo como alternativa filosófica ante las crisis de la objetividad

Se había dicho al principio de esta parte que Gaos, a través del problema de la relación entre saber filosófico y poder político en el caso del grupo *Hiperión*, puede situarse dentro de una polémica que, en la primera mitad del siglo XX en México, constituyó el centro de toda la problemática del quehacer intelectual: sus vínculos con el poder político. Se formulaba, así, la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto podría decirse que una separación o una incorporación del trabajo intelectual hacia el poder político ha llegado a definir la prolongación de la vida intelectual de estos grupos o, por el contrario, su aniquilamiento? En relación a esta pregunta, y a partir del contenido vertido en este capítulo, podría decirse lo siguiente: la necesidad de mostrar al saber filosófico como un saber de autoridad o dominio se presenta como un intento de Gaos por reconceptualizar, delimitar y dignificar el lugar que debía ocupar este poder intelectual en la situación nacional mexicana de la década de los 50. Delimitación y

dignificación que, en el caso del grupo *Hiperión*, se presenta a partir del peligro de que sus miembros se vean seducidos y reducidos a la condición de "siervos intelectuales" por las formas objetivas del poder estrictamente político. O, peor aún, ante el peligro de que los mismos hiperiones, atrapados por el atractivo que ejercen los mecanismos objetivos del poder político, cayeran en la condición de conciencias serviles del poder del Estado, sin percatarse y sacrificando su trabajo intelectual como "filósofos del mexicano". Debido a esto, considero que la importancia concedida por Gaos a la psicología del filósofo -o, como él mismo la llega a denominar, su "teoría de psicología de la vocación filosófica"- no es tan fortuita si se tienen en cuenta otros planteamientos desarrollados también en sus *Confesiones Profesionales*, algunos de carácter filosófico, otros de carácter social y político, pero todos ellos tratados a partir de sus efectos o relaciones con el quehacer intelectual.

Gaos, en sus *Confesiones Profesionales*, expresa los motivos o circunstancias que pueden explicar el carácter subjetivista de ciertas filosofías, como podrían ser el "escepticismo", el "idealismo", el "psicologismo", donde destaca el énfasis o predominio del lado subjetivo del trabajo filosófico: la interioridad del filósofo. Este predominio no es por puro capricho: cuando el quehacer filosófico busca su fundamento y explicación en su lado subjetivo, en la interioridad misma del filósofo, es porque el lado objetivo se encuentra en una situación de insuficiencia, de crisis o de inestabilidad para suministrarle el material necesario para su fundamentación. El subjetivismo de varios pensamientos filosóficos, entre ellos el "psicologismo", es concebido como una modalidad intelectual

propia de un periodo donde las circunstancias objetivas (entiéndase sociales, políticas, económicas, etc.) enfrentadas por el filósofo están en crisis o en inestabilidad y, por esto mismo, se muestran insuficientes para fundamentar la vida intelectual:

...y en semejante coyuntura, de duda acerca del lado objetivo de la Filosofía, ningún movimiento más natural que el de retraerse hacia su lado subjetivo, íntimo -que es el movimiento que hace el hombre siempre que le falla el mundo en torno.³⁷

Gaos ejemplifica esto hablando de la reiterada presencia del idealismo desde Descartes hasta nuestros días. En el caso de todo el idealismo moderno, su subjetivismo no es mas que la respuesta ante el reiterado tambalearse del mundo en torno del hombre: tambaleo del mundo cristiano de la Edad Media, tambaleo del mundo cientista y capitalista o positivista y capitalista del siglo XIX. Gaos aplica este tipo de explicación sobre el subjetivismo filosófico al caso de Platón y Aristóteles: la idea de estos dos filósofos de que el origen de la filosofía está en la admiración o en el pasmó, de alguna forma puede tomarse como un "síntoma de la crisis del mundo griego desde la pérdida de la hegemonía por Atenas"³⁸.

Ahora bien, ¿de qué manera puede proyectarse esto último al caso del grupo *Híperión*?, ¿acaso una de las causas del por qué Gaos atribuye gran importancia a su psicología del filósofo -en tanto que se revela como una teoría explicativa de la fuerza

³⁷ Ibid., p. 108

³⁸ Ibid., p. 109

intelectual inherente al saber filosófico- se debe a que las condiciones objetivas, sociales y políticas de la realidad circunstancial mexicana de los años 50 eran insuficientes, bien por considerarse en crisis, bien por ser inestables?, ¿es este periodo histórico un tiempo donde seguían predominando los juegos inherentes a una lucha por el poder político?, ¿explica esto la importancia de este "psicologismo gaosiano" proyectado al caso específico de este grupo de intelectuales? Gaos no ofrece, quizá por su misma condición de exiliado, su visión explícita de la situación social y política de la realidad mexicana de esos momentos. Pero lo que sí manifiesta, se ha visto, es una gran preocupación por las proclividades políticas de los hiperiones

Ya en el capítulo anterior, dedicado al grupo de los *Contemporáneos*, se aprecia cómo Jorge Cuesta suministra en sus ensayos una imagen de la situación cultural, particularmente la literaria, en la cual nacieron y se desarrollaron él y sus compañeros: una situación de crisis y mediocridad en las décadas de los 20 y de los 30, en lo que se refiere a la vida intelectual. Pero también proporciona elementos respecto a la situación política: una situación de opresión política sobre el terreno cultural por parte de una tiranía burocrática. ¿Serían este mismo tipo de situaciones las que seguían prevaleciendo a fines de los años 40 y principios de la década de los 50, periodo en que surge y desenvuelve el grupo *Hiperión*? En el próximo capítulo se desarrollará, en la medida en que el análisis de sus escritos da oportunidad para hacerlo, la visión que

sostenían algunos miembros del grupo *Hiperión* respecto a la realidad social, política, cultural e histórica de su tiempo.³⁹

Sin embargo, desde mi punto de vista, podría decir que, bien se trate de una situación de crisis, bien se trate de una situación de inestabilidad social y política o, incluso de una situación de estabilidad, aquélla en la cual se desarrollaron los hiperiones, la teoría psicológica de Gaos sobre el trabajo filosófico revelaría tener la misma importancia, a saber: que si bien Gaos nunca sitúa al filósofo, a sus saberes, a sus formas de conducirse, en un enfrentamiento directo con el hombre político, sí lo sitúa siempre en una posición de libertad y autonomía ante los poderes políticos, cualquiera que sea la situación objetiva en la que éstos se encuentren. Esto es lo que me parece digno de destacarse respecto a la presencia de la teoría psicológica e la vocación filosófica en la concepción gaosiana del grupo *Hiperión*: esta teoría revela que todos los motivos psicológicos, subjectivos, interiores, que rigen la conducta intelectual del filósofo (su "soberbia luciferina", su "superioridad intelectual superlativa", su "afán de dominio", su sentido de "rebeldía psicológica" ante situaciones externas, etc.) son constitutivos de un tipo de poder intelectual preservable sólo en una situación de libertad, de autonomía y defensa ante el peligro de que las formas objetivas del poder político puedan seducirlo

³⁹ Una breve idea de cuál era la situación social y política del país en el lapso de vida intelectual del grupo *Hiperión*, la ofrece Abelardo Villegas en *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1988, pp. 135-136, contrastándola con la situación social y política en la cual surgió y desarrolló la obra intelectual de Samuel Ramos. Cfr. Nota # 57 de la siguiente parte.

y reducirlo a la mera condición de siervo del Estado -a costas del abandono o aniquilamiento de su mismo trabajo intelectual.

Pero todo lo anterior parecería dejar la impresión de que Gaos sataniza al hombre político y a sus mecanismos objetivos de ejercer el poder. Esta impresión sería errónea. Gaos reconoce el valor tanto de la acción del hombre estrictamente político como el valor de los hombres intelectuales, pero trata de distinguirlos, delimitarlos, mostrar que sus psicologías y sus lógicas son diferentes e incluso incompatibles, motivos por los cuales todo intelectual dedicado a la reflexión filosófica -como es el caso de los miembros del grupo *Hiperión*- estaría cometiendo un grave error de procedimiento al inmiscuirse en acciones estrictamente políticas, sobre todo cuando son vistas desde la óptica de una lucha por alcanzar y ejercer el poder.⁴⁰

A partir de lo desarrollado en las líneas anteriores sobre los elementos implícitos en la visión gaosiana del grupo *Hiperión*, podrá comprenderse, en cierta medida, una de las razones brindadas al principio del capítulo sobre el por qué dedicarle todo este espacio: su visión es completamente diferente, incluso diametralmente opuesta, a las

⁴⁰ "Nada de lo anterior -dice Gaos en *En torno a la filosofía mexicana*- implica tampoco una menosvaloración de la profesión política correlativa de una supervaloración de la intelectual. La política es la actividad de que depende más directamente el bienestar básico de un mínimo de felicidad en la vida de la inmensa mayoría: una buena política puede pretender que se la valore como la más alta de las actividades humanas... Pero en su rango subordinado es la profesión intelectual indispensable -indispensable incluso al poder político de las naciones, fundado dentro de la cultura moderna en medida creciente sobre los resultados de la actividad intelectual más pura y propiamente tal, la investigación científica. De lo que los poderes públicos han sacado la conclusión de que a sus directivas deben someter la investigación, a riesgo de acabar con ella como justa sanción, en vez de comediarse a aprovechar los resultados que la investigación sólo puede lograr siguiendo libremente sus propias y peculiares directivas". Op. cit. p. 123

expuestas en el primer capítulo, donde los discursos filosóficos de este grupo intelectual -en su búsqueda incesante por encontrar una identidad nacional- sólo son tenidos en cuenta como partes inercialmente constitutivas de esas, así llamadas por Bartra, redes imaginarias legitimadoras, finalmente, del poder del Estado mexicano y de las formas capitalistas de explotación que le son históricamente inherentes. Mientras que interpretaciones como la de Bartra muestran a los discursos del grupo *Hiperión* como respondiendo, irremediamente, a la voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado mexicano, Gaos presenta un panorama interpretativo donde se resaltan la "rebeldía psicológica" y la autonomía intelectual de la labor grupal de los hiperiones. ¿Rebeldía psicológica y autonomía intelectual ante qué? Ante los mecanismos seductores del poder político en México.

Habría que plantear, para terminar este capítulo, una pregunta que me servirá como eslabón para pasar al siguiente capítulo: ¿la concepción gaosiana sobre los hiperiones corresponde plenamente a lo que en realidad fue la labor práctica del grupo?, ¿acaso no algunos de sus miembros manifiestan abiertamente proclividades políticas que son el motivo fundamental de la preocupación de Gaos? Teniendo en cuenta esto último, podría retomar en la siguiente parte el hilo conductor de este trabajo, formulando también las siguientes interrogantes: ¿cuál fue realmente la actitud intelectual del grupo *Hiperión* respecto a la necesidad de construir una tradición por parte de la voluntad política de los gobiernos postrevolucionarios, particularmente de fines de los 40 y de la década de los 50? Y, más aún, ¿sus proclividades políticas se explican por una "afinidad

ideológica" entre las construcciones discursivas de su labor filosófica y las reconstrucciones de una tradición por parte del poder gubernamental del Estado?

Sin caer en el riesgo de adoptar una visión simplificadora de las actividades intelectuales de los hiperiones y sus posibles relaciones con acciones políticas, desarrollaré en el siguiente capítulo algunos de sus planteamientos que me resultan peculiarmente atractivos en la medida en que abordan cómo se pensaron a sí mismos como grupo generacional, cómo concibieron a sus propios discursos filosóficos y, sobre todo, la posición de éstos ante lo político.

IV

**SABER FILOSOFICO
Y PODER POLITICO EN
EL GRUPO "HIPERION"**

He mencionado, en el capítulo anterior, cómo llegó a surgir el grupo *Hiperión* y a tener presencia, fundamentalmente, en el ambiente intelectual de comienzos de la década de los 50. Podría decirse que su surgimiento tuvo lugar a través de eventos propiamente académicos: los ciclos de conferencias. Conferencias que, junto con sus escritos publicados en la colección México y el Mexicano, pueden ser considerados como un tipo de vías estratégicas mediante las cuales podían ejercer y extender su poder intelectual o dominio sobre los demás. En esas conferencias y escritos publicados han quedado plasmados los discursos de los miembros de este grupo, manifestando en ellos su posición sobre la cultura, la política y la filosofía.

Pues bien, el punto de referencia que he querido tomar para dar pie al análisis de algunos de esos planteamientos o discursos, está directamente relacionado con el eje fundamental a partir del cual se desarrolló el capítulo anterior: las proclividades políticas de algunos miembros del grupo *Hiperión*. ¿Qué tipo de "proclividades políticas" fueron las que preocuparon a Gaos?

Una posible respuesta puede encontrarse en Ricardo Guerra, exmiembro del grupo que, en uno de sus escritos publicados en 1982, menciona uno de los motivos que provocó la disolución de los hiperiones como grupo:

La escisión del grupo se debió a que algunos miembros, especialmente Zca, Portilla y Uranga, pretenden participar en la vida política directamente. En esa época se constituyó el MIR, dependiente del PRI, el cual apoya la

candidatura de Ruiz Cortínez. Ese sector del grupo se liga un poco con eso... Esto fue el factor externo de la disolución del grupo.¹

Esta cita manifiesta, en cierta forma, ante qué tipo de circunstancias políticas expresaba Gaos sus preocupaciones y en qué medida eran fundadas: el vínculo con el movimiento político de una organización dependiente del Partido Revolucionario Institucional influyó en la disgregación del grupo, en la disolución del carácter colectivo de su actividad que, para Gaos, era primordial en su labor filosófica.

Valiéndome de la referencia explícita a Emilio Uranga, Leopoldo Zea y Jorge Portilla, hecha en la cita anterior de Ricardo Guerra, este último capítulo lo dedicaré, precisamente, al análisis de algunos escritos de estos tres miembros del grupo *Hiperión*. Siendo éstos los que particularmente mostraron tener vínculos con acciones estrictamente políticas, me ha parecido pertinente hacer un análisis que permita comprender cuál fue realmente su actitud intelectual, como miembros del grupo, respecto a las reconstrucciones de una tradición por parte de la voluntad política de los gobiernos postrevolucionarios, particularmente de fines de los 40 y la década de los 50.

Una serie de interrogantes serán, nuevamente, las que me sirvan como guías instrumentales en esta tarea analítica: ¿el "mexicano", como imagen construida intelectualmente en los discursos filosóficos de estos miembros del grupo *Hiperión*, tenía

¹ Guerra, Ricardo: "Una historia del *Hiperión*", *Universitarios*, Nueva Época, Núm. 18, octubre de 1984, p. 15

realmente por objetivo fundamentar la voluntad de poder nacionalista fomentada por el Estado? ¿sería esto lo que explicase su acercamiento a aquel tipo de organizaciones o movimientos políticos tendientes a apoyar la candidatura de Ruiz Cortines? O, por el contrario, ¿acaso aquella imagen del mexicano construida por estos autores no se veía esencialmente atravesada por un cuestionamiento hacia los poderes políticos? Si es así, ¿en qué términos entender, entonces, sus vínculos con la política? O, más aún, ¿en qué términos la entendieron algunos de ellos?

En el segundo capítulo he planteado cómo la necesidad de crear una tradición se constituye en un asunto primordial para la legitimación de los gobiernos surgidos después del estallido revolucionario de comienzos de siglo. En el caso de los *Contemporáneos*, los motivos de su disidencia intelectual muestran cómo el tema de la tradición constituía el eje a partir del cual diversos grupos intelectuales, el movimiento comunista y los mismos gobiernos ponían a debate el tipo de relación que debía existir entre cultura y política, entre intelectual y poder en México. Más aún, son una muestra de cómo este debate no se encontraba dissociado del problema de la relación gobernantes/gobernados. En este sentido, los *Contemporáneos* se presentaban, ante el poder oficial, como los "intelectuales de mala fe"². Eran quienes, por su "diferencia de

² Expresión utilizada por Luis Panabière para referirse a los *Contemporáneos*, contrastándola con la de "intelectuales de buena fe" utilizada por Plutarco Elías Calles en la fundación del Partido Nacional Revolucionario. Quería que este Partido reuniera "al trabajador del campo y de la ciudad, de las clases medias y submedias, e intelectuales de buena fe". Al respecto, Panabière dice lo siguiente: "Comprendemos mejor ahora por qué el General Calles habla de 'intelectuales de buena fe'. Se trata, naturalmente, de los que están de acuerdo con el proyecto integrador de su partido y no de aquellos cuyo fin es instaurar una diferencia por medio de una conciencia crítica". Cf. "Les intellectuels et l'Etat au Mexique (1930-1940). Le cas de dissidence des *Contemporáneos*", en *Intellectuels et Etat au Mexique au XXe Siècle*. (La traducción es mía)

óptica", se verían excluidos por el sistema político. Pues bien, ahora toca ver qué actitud o posición asumieron los hiperiones con sus planteamientos discursivos ante el juego de reconstrucciones ideológicas de una tradición por parte de los gobiernos postrevolucionarios o, en general, por los poderes políticos.

Si la idea de desarraigo constituyó el punto fundamental en el que se sintetiza la posición intelectual de los *Contemporáneos* respecto a las posibilidades de hablar de una tradición en México, ¿cuáles serán las ideas centrales presentes en estos miembros del grupo *Hiperión* y qué tipo de posición ante lo político dejan entrever? O, si se quiere plantearlo desde la perspectiva gaosiana, ¿cuál será ese poder intelectual que hace de sus saberes filosóficos verdaderos discursos de autoridad?, ¿cuáles serán los conceptos fundamentales en los que se expresa ese poder que permitiría apreciar el peso intelectual de sus discursos filosóficos? O, situándome también en la perspectiva de Bartra, ¿acaso el único poder atribuible a los discursos del grupo *Hiperión* es el poder de la metamorfosis por medio del cual los "desheredados" de la sociedad industrial -el campesino y el obrero- se ven incorporados en la formación de un sujeto imaginario que, al ser plenamente aceptado por la sociedad, satisface las reglas de un juego político legitimador del Estado mexicano?

IV.1.1 El "antinacionalismo" del discurso ontológico de Emilio Uranga

Si se hace caso a lo que Emilio Uranga señala, en su libro *Análisis del ser del mexicano*, sobre la tendencia "antinacionalista" de los estudios del mexicano realizados por el grupo *Hiperión*, se puede atribuir a toda la obra intelectual de este grupo un sentido atractivo, puesto que estaría definiendo una toma de posición filosófica ante el nacionalismo todavía dominante en la década de los 40 y los 50:

Si el nacionalismo define para confinar, la tendencia de los actuales estudios del mexicano es más bien un antinacionalismo, ya que se afanan por poner en claro cómo es que nuestro ser representa una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones...³

La siguiente exposición del discurso ontológico de Uranga la abordaré, precisamente, desde esta perspectiva: ¿de qué forma se encuentran formulados y entrelazados las ideas y argumentos de este discurso para que el autor afirme su carácter "antinacionalista"? Para esto, haré un recorrido mostrando cuáles son los argumentos internos que dan fuerza a esta ontología. Debo confesar, sin embargo, que este discurso plasmado en tres escritos - "Notas para un estudio del mexicano"⁴, "Ensayo de una ontología del mexicano"⁵ y *Análisis del ser del mexicano*- me ha sido particularmente

³ Uranga, Emilio: *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, S.A., México, 1952, p. 34

⁴ Uranga, Emilio: "Notas para un estudio del mexicano", en *Cuadernos Americanos*, año X, Vol. LVIII, Núm. 3, mayo/junio, 1951, pp. 114-128

difícil de aprehender: cada vez que creía haberlo comprendido, se me escurría de las manos nuevamente. Quiero creer que esto se debe a una de las cosas que el mismo autor enfatiza constantemente en sus escritos: el discurso ontológico posee un lenguaje muy particular el cual hay que saber traducir, asimilar y respetar para no dar lugar a confusiones. Y, en el caso del discurso de Uranga, la dificultad para asimilarlo aumenta aún más si se tiene en cuenta una de sus cualidades fundamentales: intentar romper con la tradición filosófica occidental.

*a) Ruptura con la tradición filosófica sustancialista:
para una ontología legítima del mexicano*

Todo el discurso filosófico de este autor se encuentra sostenido sobre dos categorías fundamentales: las de accidente e insuficiencia del mexicano. Pero, ¿cómo entender al "accidente"? ¿cómo entender la "insuficiencia"?

El sentido que Uranga confiere a ambas categorías implica la subversión semántica y valorativa de una tradición filosófica occidental donde la búsqueda de la sustancia de las cosas y la sustancia del hombre constituyen el motor explicativo sobre el cual se ha erigido todo discurso filosófico. Pero, ¿qué se entiende por "sustancialidad" dentro de esta tradición? Una cosa posee una sustancia cuando en ella hay una esencia inmutable, constante, que le da fundamento, que justifica su permanencia. Ser sustancial

³ Uranga, E., "Ensayo de una ontología del mexicano", en *Cuadernos Americanos*, año VIII, Vol. XLIV.

es ser autosuficiente, tener fundamentos propios, no ser dependiente de otro. Por el contrario, el ser accidental o accidente no “sería”. Por esto, no es autosuficiente, no tiene en sí mismo su propia justificación. La sustancia es plenitud, el accidente es carencia.

Dentro de la tradición filosófica occidental se ha valorado a la sustancia como “superior” al accidente. Este último pertenece a una clase de “ser inferior” al sustancial. Pero hay algo más: esta tradición se encuentra dominada por la creencia de que dignificar al hombre sólo es posible por la vía de la “superioridad sustancial” ante la “inferioridad accidental”. Sus discursos filosóficos han explicado al hombre cubriéndolo con el manto ontológico de sus categorías sustancialistas.⁶

Pues bien, la óptica valorativa a través de la cual se aprecia y vive el mundo, se invierte en los planteamientos ontológicos de Emilio Uranga para abordar el caso del mexicano. ¿Quiere decir esto que ahora el accidente representará un valor mayor al de la sustancia? Aquí es donde hay que tener sumo cuidado: no se trata de un simple cambio de lugares, es decir, que el lugar antes ocupado por la sustancia ahora lo ocupa el

marzo/abril, 1949, pp. 135-148

⁴ En *Análisis del ser del mexicano*, pág. 19, el autor dice lo siguiente: “Casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Ser es ser sustancial, como ser genuino hay que citar a la sustancia, puesto que el accidente es una ‘sombra’ de ser, un ‘quasi-ser’. Es cierto que la tradición escolástica habla del ‘ser’ como de un trascendental, con lo que significa que está por ‘encima’ de la sustancia y del accidente. Pero el ‘Ser’ propiamente, pese a lo dicho, es tomado por esta tradición como ‘Ente Supremo’, más que sustancial, suprasustancial, pero por eminencia, con lo cual se viene a decir que, para obtenerlo, prolongamos hasta su límite la noción misma de sustancia; la aseidad, es así, ‘sustancialidad sustante’, quintaesencia de sustancia. El hombre, a su vez, figura como ‘criatura’, pero ‘sustancial’ también como su Creador. Por todos lados vemos, pues, afirmarse la radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental. El hombre es en esta línea de acontecer histórico ‘ser para la sustancia’, ser que tiene que hacerse sustancial. En dirección justamente inversa definimos al ser del mexicano”. Toda la segunda parte de este libro de Uranga está dedicada a explicar este aspecto.

accidente, y viceversa. Hay que cuidarse de este esquema simple de comprensión, si realmente se quiere apreciar la propuesta filosófica presentada por Uranga en su discurso ontológico. Particularmente en lo que se refiere a la afirmación fundamental sobre la cual se construye todo este discurso: el mexicano es un ser accidental.

En el discurso de este miembro del grupo *Hiperion*, si el mexicano quiere realmente conocerse debe romper con todo aquel aparato cultural donde la categoría de sustancia se erige en fundamento explicativo de la humanidad. En esta dirección, Uranga retoma planteamientos heideggerianos relativos a la idea de "hombre" como un "ser en el mundo", pero que no se confunde con el mundo. Esto último podría explicarse de la siguiente forma: la plenitud de ser que hay en las cosas, el "hombre" no la tiene y eso le confiere su especificidad ontológica, su no-ser. Las cosas no tienen que buscar su justificación en el mundo, no es propio de ellas tener que dar una explicación de sí mismas. Pero el *Dasein* -término que Uranga, apegándose a Heidegger, considera más adecuado que el de "hombre"⁷ - no está en el mundo de la misma forma como lo está una piedra o un árbol. Tiene una característica óptica distintiva: su no-ser, su no-plenitud, su "injustificación". A diferencia de las cosas, su existencia no está justificada de antemano, sino que está siempre *por hacer*: él debe responder por ella, asumirla y recibirla como una carga o tarea que debe cumplir: "el ser del hombre tiene que hacerse o aparece como una "tarea"⁸, "mi ser es un tener que ser mi ser"⁹. Estando "arrojado"

⁷ Cf. *Análisis del ser...*, p. 21

⁸ *Ibid.*, p. 19

en el mundo, debe darse su propia justificación. ¿Cómo debe lograr esto? Creando proyectos de existencia que tiene que realizar. La "humanidad" que tenga dependerá del proyecto de existencia que haya decidido elegir. Son los proyectos elegidos, así como el conjunto de acciones que deben efectuarse para realizarlos, lo que le permite estarse constantemente "humanizando". Por esto, en sus proyectos, ese "ser sin fundamento" se juega su humanidad, su existencia está siempre puesta en juego. Al no tener fundamento ni justificación predeterminados, siempre ve en peligro su presencia en el mundo. Es el único ser que, en contraste con las cosas, se da cuenta de su **inestabilidad**, de su **precariedad**, de su **contingencia**. Sus posibilidades existenciales -es decir, sus posibles proyectos de existencia- no pueden evadir ni ocultar su **accidentalidad** o "insustancialidad", su estado de **fragilidad constante**. ¿Cómo se relaciona todo esto con el mexicano?

El mexicano no es alguien cuyo ser esté dado de antemano y sólo tenga que complacerse en conocerlo, apropiárselo y exhibirlo. No es, en este sentido, un ser sustancial. Estando sin fundamento es **accidental** e **insuficiente**, y tiene que crear constantemente proyectos de existencia en los cuales muestre su modo de humanizarse. Su **insuficiencia** o **ausencia de fundamentos** no debe interpretarse, en el discurso de Uranga, como una intención deliberada de denigrarlo, rebajarlo, negándole algo que los demás sí tendrían: una sustancialidad. Afirmar radicalmente que el mexicano es un ser **accidental** es comprenderlo con una categoria ilegítima. Su **insuficiencia** sólo hace

* Ibid.

referencia a que no tiene, de manera predeterminada, una esencia inmutable, una sustancialidad. Por el contrario, lo que debe realmente combatirse es la creencia de que el mexicano tiene una sustancialidad. ¿Por qué? Porque la categoría de "sustancia" sólo es aplicable a las cosas, por lo cual es una categoría ilegítima para explicar la existencia humana. Cuando ciertos discursos pretenden "sustancializar" al mexicano -crear que tiene una esencia fija e inmutable, plena, acabada- lo que hacen es aplicarle un aparato categorial inadecuado: le atribuyen la cosificación como proyecto de vida, es decir, creen que puede explicarse a través de categorías que sólo sirven para designar legítimamente a las cosas. El mismo mexicano se trataría a sí mismo como "cosa" al creer que posee una sustancialidad.¹⁰

Pero hay algo más importante en este planteamiento ontológico de Uranga: cuando el mexicano pretende adjudicarse una "sustancia", lo que hace es ponerse una máscara para ser visto como quiere mirarlo el europeo. Es la mentalidad europea la que, con su concepción sustancialista del hombre, la ha proyectado a las demás culturas, cosificándolas. Precisamente, parte de la fuerza conceptual del discurso de Uranga radica en que se opone a aquellos discursos filosóficos que, queriendo definir al mexicano desde

¹⁰ En "Notas para un...", pág. 122, Uranga -debatiendo con Samuel Ramos la idea de "complejo de inferioridad del mexicano"- llega a hacer uso del término "cosificación" diciendo lo siguiente: "Por un error fácilmente explicable hemos considerado a estas aberraciones morales (como las de 'complejo de inferioridad del mexicano', E.R.) como constitutivamente mexicanas y en vez de atacarlas en su verdadero terreno o sea el campo del deber ser las queremos cosificar como reales, como si formaran la trama real del mexicano cuando que forman la maraña ideal de las valoraciones extraviadas". Por debajo de los discursos de la tradición filosófica occidental subyace algo semejante a esta idea de Samuel Ramos del "complejo de inferioridad": se considera la categoría de "sustancia" como algo constitutivo al ser del mexicano. Haciendo esto se cosifica al mexicano, violando su "trama real", su verdadero carácter ontológico.

la perspectiva de sus ideas sustancialistas, practican un mecanismo de enmascaramiento al efectuar una generalización ilegítima de ciertos prejuicios y presupuestos ocultos imperceptiblemente en sus categorías ontológicas:

La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esta idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado "prejuicios" y "presupuestos" que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala generalización de puntos de vista sobre el hombre europeo. Cuando se habla del hombre en general en verdad se mienta al hombre europeo.¹¹

La subversión valorativa propia al discurso ontológico de Uranga -entendida en términos de romper con la categoría de sustancia como valorativamente superior a la de accidente cuando se trata de explicar la dignidad humana-, esta subversión, decía, hace explícito el por qué la necesidad de romper con la tradición filosófica occidental: toda aquella está impregnada de prejuicios y presupuestos sobre la manera en la cual el europeo se ha pensado a sí mismo. Romper con todo el aparato categorial de los pensamientos sustancialistas de esta tradición, implica ver la verdadera desnudez ontológica del mexicano con un instrumental óptico que permita valorarlo por sí mismo y no por los cristales valorativos -siempre desfavorables- de la cultura europea.

¹¹ Uranga, E. *Análisis del ser...*, p. 49. En la pág. 23 del mismo escrito, el autor dice también lo siguiente: "En terminología ontológica: toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir justamente una desvalorización por no asemejarnos al 'hombre' europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como 'humana' toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la 'dignidad' humana".

Todo eso es lo que está implícito en el armazón conceptual que da fuerza al planteamiento ontológico central del discurso de este miembro del grupo *Hiperión*: el mexicano es accidental y esto define su autenticidad. Cuando se aleja de esta accidentalidad cae en la inautenticidad, cuando es consecuente con ella se mantiene en la autenticidad.

Pues bien, a partir de lo anterior se derivará otra dimensión de estos planteamientos que permitirá comprender por qué el autor define a su discurso ontológico como antinacionalista.

No hay que perder de vista, antes de seguir adelante, el eje en torno al cual gira el desarrollo de esta parte dedicada al grupo *Hiperión*: ¿pueden detectarse relaciones ideológicamente complementarias entre sus discursos filosóficos y la exigencia de legitimación del poder del Estado mexicano? En el caso de Emilio Uranga, ¿el rompimiento con la tradición filosófica occidental le impone a su discurso una orientación que lo conduce a conciliarse con las exigencias de una tradición histórico-cultural por parte del poder gubernamental del Estado mexicano? La otra dimensión del discurso de Uranga tiene que ver directamente con este punto.

b) La 'nacionalidad': un artificio del mexicano para evadir su autonomía existencial

Tanto en su vida cotidiana como en su "vida histórica", la carencia de fundamentos del mexicano lo ha hecho asumir un conjunto de comportamientos y actitudes ante sí mismo y ante los otros, en las cuales ha tratado de huir de su ser accidental o bien ha sido consecuente con éste. De esos comportamientos y actitudes me interesa destacar las de 'carácter histórico' ya que implican una reconstrucción interpretativa de la historia de México donde periodos como la Conquista, la Independencia y la Revolución son analizados desde una perspectiva muy definida, a saber: en qué medida el mexicano, en cada uno de esos momentos, manifestó, encaró o traicionó su autenticidad ontológica.

En el caso del criollo del siglo XVIII, en otros discursos se le ha interpretado a través de la categoría de "complejo de inferioridad", pero Uranga presenta una visión distinta al reinterpretar con su planteamiento ontológico esa categoría de "inferioridad"¹². ¿En qué consiste esta reinterpretación? Al inicio del movimiento de Independencia, el criollo no se comportaba como "inferior" al español ni, en general, al europeo, sino como superior a ellos. De ahí que busque su independencia para afirmar su autosuficiencia: no necesitaba de ellos para subsistir. El complejo de inferioridad se

¹² Ya he mencionado en una nota anterior que en "Notas para un..." Uranga debate con Samuel Ramos su idea de "complejo de inferioridad del mexicano" para defender la de "insuficiencia". En otro escrito, "Ensayo de una...", págs. 45-47, se llega a retomar este debate, pero relacionándolo particularmente con el caso de criollo. Sobre este punto, cf., también *Analisis del ser...*, pp. 51-57

presentó después de lograda la Independencia. El pesimismo y el desaliento sustituyeron al optimismo y confianza iniciales, dando lugar al surgimiento de tendencias extranjerizantes que sostenían la idea de que México fuera dirigido políticamente por manos ajenas. También surgieron actitudes o conductas proclives a imitar la cultura europea. ¿Estas tendencias y actitudes muestran realmente el "ser inferior" del criollo? Para Uranga no es así. La actitud psicológica de considerarse "inferior" no se funda en una inferioridad real del criollo, sino en su *insuficiencia*. Explico, a continuación, este planteamiento.

La vitalidad, el optimismo y la fuerza mostrados por el criollo en la Independencia estaban basados en el tipo de valor que él mismo se había conferido. ¿Cuál era o de dónde provenía este valor? De sus *riquezas*, particularmente las naturales, de las cuales había que apropiarse definitivamente para afirmarse y liberarse de los otros. Todo su proyecto de "humanización" lo redujo el criollo a una sola idea: considerarse el propietario legítimo de una "patria rica y abundante en haberes"¹³. Una actitud aparentemente simplista y pasiva era inherente a este proyecto: la de creer que podía atenuar, incluso evadir, su ser accidental mediante un proyecto de existencia donde

¹³ Uranga, E., *Análisis del ser...*, p. 56. Las implicaciones inherentes a esta idea las explica el autor, en este mismo escrito, de la siguiente forma: "En verdad el criollo no padecía de 'complejo de inferioridad'. Su defecto consistió más bien en sofocar el sentido de su insuficiencia, fascinado como estaba por la exterioridad elocuente de un inventario y catálogo interminable de sus riquezas, de las excelencias de su carácter y de la suculencia de su cultura. Quiso adueñarse de su rico ser como si con alargar la mano lo tuviera ya en casa y sólo se tratará de disputar su segura y no perecedera posesión a otro propietario que la usufructuaba. La idea de que era robado por el peninsular no le dejó ver que era pobre. Y cuando expulsó al intruso se encontró con que los haberes cuyo gozo se prometía se habían desvanecido... el sentido de su vida estaba puesto en el haber y no en el hacer. La insuficiencia no se colmaba con una hacienda 'suficiente', sino con un obrar cotidiano que sólo daría la suficiencia en el curso de un trabajo y de un esfuerzo que no se puede permitir el desmayo ni siquiera un día".

su fragilidad ontológica fuera sustituida por el valor de sus "haber" o riquezas. El valor que se había otorgado a sí mismo estaba puesto en el "haber" y no en el hacer.

Pues bien, una vez realizada la Independencia, dándose cuenta de que sus "haber" no podían sacarlo de una accidentalidad que temía enfrentar constantemente, el criollo empieza a actuar conforme a otro proyecto existencial: el de inferioridad. El miedo a verse en una condición de desamparo y sin protección en el mundo, le hace otorgar al otro la misión de decidir por y sobre él. No porque ese "otro" sea realmente "superior", sino porque le quitaba al criollo el peso angustiante de cargar con la responsabilidad de justificarse por sí mismo. La responsabilidad de decidir sobre su existencia se traslada de sujeto: no quiere ser él quien decida sobre sus propias acciones, por lo cual hace caer esta responsabilidad en el "otro". La "inferioridad" es, precisamente, el proyecto elegido por el criollo para descargar en los demás la tarea de justificar su existencia. Para esto, es necesario que previamente atribuya a los demás una justificación ilimitada donde, por definición, ellos tienen el ser. Dota al otro de una consistencia masiva, de un ser sustancial.¹⁴

¹⁴ En "Notas para una...", pág. 120, el autor dice sobre esto lo siguiente: "El complejo de inferioridad es una conducta que retrocede frente a las exigencias de una autonomía existencial, que se echa en brazos de los demás para que le den la solución que de por sí no puede procurarse... El mexicano en que se da la inferioridad acentúa en su ser lo que implica de 'arrimo'. Pone en primer plano lo que su propio ser entraña de 'vínculo de dependencia'. No puede dar por sí mismo sentido a su vida sino que lo busca en los ajenos". También sobre este planteamiento, en "Ensayo de una...", págs. 145-146, se dice lo siguiente: "Pero ¿qué pasa con la inferioridad? ¿La insuficiencia del accidente es ya inferioridad? En modo alguno. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única... Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvados por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros. Para que tal proyecto pueda realizarse es menester que previamente dotemos a los demás de una justificación ilimitada. Y es lo que acontece precisamente cuando descansamos en la decisión ajena. Dejar que nuestra vida la hagan los otros es poner en sus manos todos los certificados posibles de justificación, concebir que los otros hacen siempre bien las cosas, que no están abiertos en el horizonte

Todo este proceso de evasión y desplazamiento de responsabilidades constituye, en realidad, el artificio de un criollo que, sintiéndose insuficiente para salvarse a sí mismo, aplica al mundo técnicas de preservación y protección para hacer de los otros una materia que lo salve y saque de su fragilidad ontológica. Subordinándose al otro, se siente protegido de un mundo que constantemente parece exponerlo en su vulnerabilidad. La imitación viene a ser, precisamente, una estrategia protectora más por medio de la cual se reafirma y sanciona la "inferioridad". Los valores, pautas de conducta y actitudes que el criollo imita del europeo, se convierten también en una materia protectora en la medida en que le permiten ser aceptado, justificado y salvado por los otros.¹³ Lo que hace al criollo valerse de todos estos artificios no es el que sea realmente "inferior", sino el sentirse insuficiente para valerse por sí mismo. No sintiéndose lo suficientemente capaz para crear sus propios caminos de justificación, elige la inferioridad para ser salvado por los demás.

Todos estos son, para Uranga, los elementos implícitos en la genealogía existencial de una idea de la cual los mexicanos no han podido liberarse, ni siquiera con

del accidente, que saben siempre a qué atenerse... Por definición los otros tienen el ser. Al analizarme puedo descubrirme como accidente, pero no puedo hablar del otro como si también fuera accidente. No. Al otro se le dota de una consistencia masiva, se le arranca de la zozobra y se le coloca suavemente en la subsistencia".

¹³ Uranga, en "Ensayo de una...", pág. 146, dice en relación a la actitud de imitación lo siguiente: "De esta elección de ser salvado por los otros surgirá toda una complicada serie de prácticas encaminadas a propiciar la entrega de la justificación. La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvados por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación".

el estallido revolucionario del actual siglo: el concepto mercantilista de nacionalidad, la nación concebida como el conjunto de "haberes", propiedades o riquezas que confieren, supuestamente, al mexicano su verdadero valor -su "sustancialidad"- al mostrarse como su legítimo y único propietario.

En el criollo se manifiesta por vez primera un proyecto fundamental que en el mexicano aparece como verdadera maldición desde hace siglo. La idea de una patria rica y abundante en haberes ha influido de modo decisivo en nuestro carácter.¹⁶

Dentro de este contexto explicativo viene a presentarse otro caso histórico donde se hace referencia a la Revolución: los orígenes de la relación mestizo/indigenismo. También aquí se encuentra una idea de "nación" concebida en términos mercantilistas. El mestizo, por sí mismo, cree no tener valor alguno para el europeo o el norteamericano. Cuando éstos lo miran es porque ven en él al indio. Sintiendo que por sí mismo es insuficiente para justificarse, el mestizo tiende a buscar, de manera semejante al criollo, una justificación o salvación en otro. Ahora ese "otro" es el mundo indígena. Así, cree encontrar un asidero mediante el cual salir de su accidentalidad, de su sentimiento de insignificancia dentro del mundo. Lo indio viene ahora a ser esa materia sustancial que le permite justificarse. La exaltación de Cuauhtémoc y la negación de Cortés constituyen, así, un nuevo artificio técnico por el cual el mestizo crea un mundo que lo proteja y justifique. Al igual que el criollo con su proyecto de "inferioridad" y de "imitación", el mestizo con su "indigenismo" evade el riesgo de lograr una autonomía existencial:

¹⁶ Uranga, E., *Análisis del ser...*, p. 56

Quando el europeo ve al mestizo no se tropieza con nada, atraviesa ese vacío y sólo se detiene en lo indio que los fascina. El mestizo que se ha dado cuenta de esta situación tiene ya arreglados sus asuntos: avanzará hacia la mirada europea dando la cara de su substancia india para ser salvado como accidente de esa substancia... El mestizo reivindica lo indio, lo pone por delante, y hace burla, de todos aquellos que a la mirada ajena anteponen otra cosa que no sea lo indio: ha sabido dar por fin con la substancia a que ligará su suerte. Cuando las reliquias indias pasean fascinando a los norteamericanos el mestizo se siente justificado; entonces quisiera que todo se transformara en producto indígena, que toda su vida fuera un bloque compacto de manera india de ver el mundo.¹⁷

De esto se deriva un planteamiento que puede hacerse extensivo a la manera en que Uranga valorará los cauces seguidos, en general, por la Revolución mexicana: un programa revolucionario abanderado por el indigenismo es un proyecto donde todo el proceso de transformación puesto en marcha se encuentra basado no sólo en una evasión de la accidentalidad, sino en todo un mecanismo de artificios o estrategias que suponen la renuncia a la autonomía existencial. Su mentalidad social, política, artística o cultural, está dominada por todo un proyecto "cosificador" o sustancialista: "Toda revolución que se hace a nombre del indio, política o artística, lleva larvada la inconfesada intención de salvar al mestizo".¹⁸

¹⁷ Uranga, E., "Ensayo de una...", p. 147

¹⁸ *Ibid.*

c) La tradición mercantilista de la nacionalidad y sus proyecciones en el poder político

El otro caso histórico que Uranga interpreta a través de sus planteamientos es el de la revolución mexicana, particularmente sus cauces seguidos en el terreno del poder político, así como el tipo de concepciones inherentes a la mentalidad popular. Es aquí donde este discurso ontológico, operativizando aún más su análisis crítico de la concepción mercantilista de la "nacionalidad", mostrará una posición filosófica muy definida ante uno de los puntos primordiales contemplados desde el primer capítulo: las reconstrucciones de la tradición por parte del poder político.

El poder surgido con la revolución ha efectuado también todo un proceso de reduccionismo mercantilista donde sus discursos políticos reinciden en la tendencia a "cosificar", sustancializar, al mexicano ante la mirada del extranjero. ¿Cómo se recae en esta mercantilización del ser del mexicano? Exaltándose nuevamente la abundancia de sus riquezas, de sus propiedades, de sus "haberés". Lo fundamental aquí es cómo se logra nuevamente la justificación ante los otros: sumergiéndose ilegítimamente en la sustancialidad de las riquezas naturales o bien en el legado cultural indígena.

El caso particular de la revolución radica en que, pudiendo dar lugar a una autenticidad existencial, esto queda mermado por las deformaciones a las que se ve sometido su verdadero significado tanto en la mentalidad gubernamental como en la del pueblo. Basadas en este tipo de ideas mercantilistas de la "nación", las reconstrucciones

de una tradición por parte de los poderes oficiales han sido incapaces para efectuar una transformación radical. Por el contrario, sus reconstrucciones han reafirmado nuevamente esta tendencia a crear mecanismos artificiales mediante los cuales se evade nuestra constitución originaria: la accidentalidad.

Los nacionalistas se imaginan a México como a un conjunto de bienes elaborados del que se puede sin esfuerzo gozar y se preocupan por salvaguardar tal satisfacción de intrusos que también sin empeñarse podrían echarse a la bolsa nuestra riqueza. Este concepto mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y oficial, e incluso ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución.¹⁹

La referencia en esta cita a la concepción mercantilista del nacionalismo presente en la "mentalidad popular y oficial", por un lado, y a la patología nacionalista reforzada por la misma revolución, por otro lado, resultan peculiarmente interesantes. A través de ellas se está manifestando una actitud crítica hacia los tres componentes fundamentales implícitos en las reconstrucciones de la tradición requeridas por los gobiernos postrevolucionarios para dar legitimidad a una relación entre gobernantes /gobernados: la mentalidad de las esferas oficiales del poder gubernamental, la mentalidad popular y, sobre todo, la misma Revolución como aquel acontecimiento que en aquellas reconstrucciones se trata siempre de presentar como fuente continuamente legitimadora del poder del Estado.

¹⁹ Uranga, E., *Análisis del ser...*, p. 40. Redondeando esta idea, en la misma página se dice lo siguiente: "Por motivaciones históricas de fácil recuento, el mexicano ha buscado en la nacionalidad un refugio, un abrigo que lo ponga a salvo de la voracidad apropiativa de los extraños. La idea de una patria rica ha sido enlazada a la de un conjunto legítimo de propietarios de ella. México, para los mexicanos es el tema de una reivindicación nacionalista... Pero es degradante ser nacionalista cuando se puede ser hombre".

Con esto último que he mencionado, podría matizar la respuesta a una interrogante enunciada líneas anteriores: ¿pueden detectarse relaciones ideológicamente complementarias entre la ontología de Uranga y el poder político del Estado mexicano surgido con la revolución? Basándome en lo anteriormente expuesto, podría decir que el discurso filosófico de este miembro del grupo *Hiperión* cuestiona y desenmascara a un discurso político oficial que, en sus reconstrucciones y usos de una **tradición nacional**, magnifica el carácter mercantilista e su visión histórica y cultural del mexicano. La tradición creada y usada por los poderes oficiales se encuentra sometida a la **norma de una nacionalidad mercantilizada, cosificada**. Basados en este tipo de reconstrucciones, los movimientos políticos, sociales o históricos como el de la Independencia y la Revolución han sido incapaces para suscitar una verdadera transformación. He aquí la relevancia de la "reinterpretación de la historia" inherente al discurso ontológico de Uranga. Pero también he aquí el por qué califica este autor a su estudio ontológico como un estudio de corte **antinacionalista**: todo su discurso tiene como uno de sus centros cuestionar una idea de "nación" que, arraigada todavía en la mentalidad política del poder emanado del Estado, traiciona la autenticidad ontológica del mexicano, deshumanizándolo.

Pero con igual originalidad el mexicano se niega a lo humano y se enclaustra, con débiles votos de ferocidad, en su nacionalidad y alardea de ella en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente para desbordarse en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanguinario. Con igual espontaneidad el mexicano se afirma como mexicano y como hombre, pero la

nacionalidad endurece y calcariza la primera interpretación la convertirla en oficial, creando un complicado sistema de excepciones y privilegios que, si bien justificados en ciertos renglones, en los demás desentonan.²⁰

Hablar aquí de una ontología del mexicano, es hablar de una práctica discursiva de la filosofía que, en manos de Uranga, se opone a las prácticas de encierro del nacionalismo, a sus prácticas sistemáticas de enclaustramiento deshumanizante sintetizadas en una sola expresión: México para los mexicanos, expresión en la que interactúan las ideas de los mexicanos como legítimos propietarios y los extranjeros o "extranjerizantes" como potenciales usurpadores.

Por todo lo anterior, podría decir que el rompimiento con la tradición filosófica occidental implícita en la afirmación del mexicano como ser accidental, no conduce al discurso ontológico de Uranga a una justificación ideológica del poder político surgido con la revolución mexicana. Más aún, la categoría de accidentalidad de este discurso escapa a todos los recursos políticos y retóricos de unos discursos gubernamentales dominados por una idea de "nacionalidad" cuya operatividad conduce sólo a sistemas de exclusión o fragmentación deshumanizantes. De aquí el poder intelectual que este autor atribuye a su discurso: ontologizar no para confinar, sino para abrir, para crear una apertura, un universalismo existencial.

²⁰ Ibid., p. 39

Pero hay algo, a mi parecer, aún más profundo en este discurso ontológico que lo lleva a abordar, ciertamente, el aspecto político de la revolución, pero no para quedarse encerrado en él o para legitimarlo, sino todo lo contrario: en vez de seguir un camino que lo conduzca a legitimar el poder político, la ontología existencialista de Uranga dirige sus pasos hacia otro terreno, el discurso poético de Ramón López Velarde. Aquí estaría el tercer aspecto a destacar en los planteamientos ontológicos de este "hiperión".

d) Del análisis crítico de lo político al análisis revalorador de lo poético

En su desplazamiento del análisis de lo político a lo poético, resulta interesante la breve consideración que hace Uranga sobre los nombres de tres partidos políticos donde los términos "revolucionario" o "revolución" sugieren una relación legítima con la misma Revolución mexicana. Según este autor, ni el Partido Nacional Revolucionario, ni el Partido Revolucionario Institucional son aceptados como adecuados para expresar la autenticidad del movimiento revolucionario. El significado profundo de la revolución no radica ni en su "nacionalidad" ni en la "institucionalidad". En todo caso, es el nombre de otro partido el que se aproximaría más a esa autenticidad: el Partido de la Revolución Mexicana.²¹ Sin embargo, esto último lo dice Uranga para destacar la denominación

²¹ En *Análisis del ser...*, págs. 79-80, se dice lo siguiente sobre este punto: "La Revolución ha gestado partidos. En la historia de estos partidos encuentranse quizás más de una clave para su comprensión. No podemos aquí ahondar en el tema. Nos limitaremos a dar un signo de esta clave. En el nombre mismo de estos partidos hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó "Partido Nacional Revolucionario". Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. Se hace tomar partido a la

inadecuada de los otros dos partidos, no tanto para dar lugar a una posible filiación ideológica entre este tercer partido y su ontología. En realidad, la autenticidad de la revolución radica en la intimidad del ser del mexicano que ha puesto al desnudo. Esta intimidad no está expresada ni en la política de los poderes oficiales, ni en la de los partidos políticos mexicanos, sino en otro terreno: el de la poesía. Esto explica por qué Uranga termina su libro *Análisis del ser del mexicano* dedicándole, precisamente, un análisis al discurso poético de López Velarde:

Con la Revolución, López Velarde ve surgir una patria "no histórica", ni política, sino "intima". Pero ¿quién entenderá lo que con estas palabras se nos invita a pensar? En una generación, salvada y a la vez bastardeada por el historicismo, lo que México y el mexicano signifiquen además de un producto histórico nadie lo entiende. Empero somos en la historia algo más que historia. Y frente a la política. ¿No nos avergonzaríamos de definimos por realidades más hondas que a la política? Pero la Revolución significa algo más que lo histórico y lo político. Significa algo íntimo. Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado.²²

Aquí radica la importancia del discurso poético de López Velarde que Uranga trata de rescatar y destacar: en él se expresan esas "realidades más hondas que la

revolución en favor de una nación. Repárese: de una nación, no de una "nueva patria". Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la Revolución Mexicana. A nuestro entender, es el más hondo y comprensivo de los títulos que pueden ostentar un partido de la revolución. Finalmente, se habla de un Partido Revolucionario Institucional. La Revolución es, en este caso, creadora de instituciones, se ha solidificado, se ha "oficializado". La revolución es invocada como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con prístinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones".

²² *Ibid.*, p. 77

política" que permiten definir auténticamente a México y al mexicano. Esto explica la importancia concedida por Uranga a la emotividad, la desgana y la melancolía del mexicano como características interiores, subjetivas, en las cuales es consecuente con su ser accidental. No lo evade ni lo oculta, sino que lo asume y enfrenta: se accidentaliza. Pero lo asume a través de un conjunto de comportamientos cotidianos no disfrazados de ideales ni fantasías artificiales, sino expresando en forma "antiheroica" el carácter siempre zozobante, frágil, de su existencia.

Pero, ¿por qué se le concede a esto último una importancia mayor que a la política?, ¿cómo entenderlo o explicarlo? Parte de la respuesta tiene que ver con todo lo anteriormente desarrollado: mientras que la realidad política surgida con la revolución tiende a la cosificación mercantil de la tradición y ser del mexicano, las realidades expresadas en el discurso poético de López Velarde rompen con esa cosificación, van más allá de ésta para expresar la autenticidad ontológica del mexicano.

Este desplazamiento del análisis crítico de lo político al análisis revalorador de lo poético, podría resaltarse más si se entiende de la siguiente forma: la Revolución posibilitó un cambio, sí, pero el poder y los sujetos que con ella surgieron se mostraron incapaces para impulsarlo por la dirección adecuada. Más aún, se convirtieron en los principales obstáculos para lograr un autenticidad cultural. ¿Qué es lo que se requiere para salir de esta situación? Un sujeto que rompa o esté más allá de esa cosificación mercantilista, que asiente sus acciones en su autonomía existencial. Se necesita

modificar radicalmente la actitud del mexicano para que sea consecuente con su constitución originaria: su accidentalidad. Una de las condiciones necesarias para poder llevar a cabo la ardua tarea de instaurar un orden social, político y cultural auténticamente revolucionarios es la de efectuar una revolución interior y moral del mexicano. Por no ser así, las transformaciones de la revolución se han visto nuevamente sometidas a los artificios creadores de protecciones evasivas y camufladoras. Uranga cuestiona el nacionalismo patológicamente asumido por la mentalidad oficial porque considera preciso efectuar una inversión de valores desde la cual, y sólo desde la cual, pudiera empezar a pensarse en un auténtico modelo sociocultural. Y todo esto implica realizar una labor de desenmascaramiento. De aquí la relevancia de esas realidades puestas al desnudo en el discurso poético de López Velarde, así como la relevancia de la misión que Uranga confiere a su propio discurso filosófico: la de derrumbar máscaras, la de "refutar radicalmente en nosotros al 'gesticulador'"²³

Por todo lo desarrollado en esta parte relativa a Emilio Uranga, y en forma diferente a la interpretación que hace Roger Bartra de su discurso ontológico, me interesa destacar lo siguiente en el caso de este miembro del grupo *Hiperión*: todo su discurso implica una concepción del ser del mexicano poco susceptible de ser oficializada por la Razón política de los poderes institucionales. Hablar de este discurso ontológico, es hablar de un saber filosófico cuyo poder intelectual le permite escapar y cuestionar todos los recursos políticos y retóricos de los discursos nacionalistas

²³ *Ibid.*, p. 37

sustentados por unos poderes políticos en los cuales se aprecia, incluso, un proceso de deshumanización.

De aquí la incomodidad que suscitó, en su momento, la visión del mexicano proporcionada por el discurso ontológico de este miembro del grupo *Hiperión*, dando lugar a un conjunto de acusaciones donde se le tachaba de "pesimista", de "derrotista", de ver sólo la "debilidad" e "impotencia" del mexicano, de fomentar la "desesperanza", etc.²⁴ Acusaciones que, como la interpretación de Bartra en la actualidad, dejaban a un lado el profundo sentido crítico esencialmente presente en los tres aspectos aquí contemplados: su ruptura con la tradición filosófica occidental, su visión interpretativa de la historia de México y el desplazamiento del análisis de lo político al análisis de lo poético.

²⁴ Sobre las críticas dirigidas a su discurso ontológico, Uranga dice lo siguiente en *Análisis del ser...*, pág. 18: "Que el ser del hombre sea, ontológicamente accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto. Todo otro sentido que se quiera dar a la palabra insuficiencia cae fuera de nuestra ontología. Si la crítica sigue empeñada en interpretar nuestra afirmación de la insuficiencia del ser del mexicano como 'debilidad', 'impotencia', 'derrotismo', 'desesperanza', sigue también por ello empeñada en criticar lo que nunca hemos afirmado, y se manifiesta así desviada, malintencionada o incapaz". Sobre este aspecto, cf. También las págs. 22 y 37. Igualmente, podría ser conveniente leer el último punto de *Análisis del ser...*, "Nota sobre lo original y lo originario", para comprender más la intención subyacente al discurso ontológico de Uranga y el por qué reacciona ante las críticas que se le dirigen. Estas críticas pretendieron neutralizar el carácter radical de su planteamiento ontológico porque no querían reconocerse en la imagen nada embellecida que les estaba ofreciendo Emilio Uranga. Esto puede relacionarse con lo señalado en el texto de mi trabajo respecto a que la categoría de accidente dentro del discurso ontológico de este "hiperión" no se deja apresar por los sustancialismos inherentes a las concepciones mercantilistas de las cuales requiere el discurso político. La "cosificación" inherente a la mentalidad mercantilista del poder oficial implica "embelleces" la imagen del mexicano, embellecimiento que la haría reconfortante, agradable y aceptable, pero -diría Uranga- deshumanizante, inauténtica. En este sentido podría entenderse el siguiente párrafo de *Análisis del ser...*: "Es claro que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, que en cuanto se detonada lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil, con cualquier modalidad nona o pequeño-burguesa de happy end. Es más bien su contrapartida. De ahí que se nos haya tachado frecuentemente de pesimistas".

IV.1.2. Uranga: la "filosofía del mexicano", treinta años después

Para concluir esta parte sobre Emilio Uranga, quisiera hacer referencia a algunos planteamientos sobre la labor filosófica del grupo *Hiperión* que, treinta años después, sostenía este autor. En un artículo y una entrevista póstumas publicadas conjuntamente en 1988, "El mexicano perfilado filosóficamente" y "La filosofía del mexicano ya no tiene sentido: Emilio Uranga", Uranga recapitula el valor de la labor filosófica del grupo pero enfatizando una cosa: toda esa labor tuvo importancia en su momento histórico por un conjunto de circunstancias que actualmente serían imposible de darse nuevamente. Por esto último, el autor habla del carácter históricamente superado e irrepetible de la labor filosófica de su grupo generacional y del tema que guiaba todo su programa intelectual: la filosofía del mexicano.

Son tres las circunstancias o condiciones que dieron lugar al surgimiento de un estudio donde se perfilará filosóficamente al mexicano. Una de ellas la desarrolla brevemente a lo largo del artículo mencionado: durante la década de los 40, en el terreno intelectual se constituyó un ambiente filosófico dominado primordialmente por inquietudes y reflexiones propiamente ontológicas. Este dominio del discurso ontológico lo califica Uranga como una "moda" filosófica muy difícilmente comprensible en un mundo actual donde el significado profundo de la reflexión ontológica parece haberse arrinconado en el lugar de las puras especulaciones fantasiosas del pensamiento. Como

de alguna forma había sucedido antes de la misma década de los 40: "Antes y después de la autognosis del mexicano, la filosofía transcurre sin perturbación en los cotos no metafísicos. Y las excursiones en la ontología son la excepción que no la regla"²⁵. Situaciones contrastantes con la década de los 40 donde la regla era, precisamente, el dominio del pensamiento ontológico: "...en aquella época de los cuarenta ocurría precisamente a la inversa, y lo que no sonara de alguna manera a ontología, era implacablemente desestimado. De aquí que se hablara con toda naturalidad de una 'ontología' del mexicano, por muy raro y disparatado que hoy nos parezca"²⁶. El autor señala también que sólo quien se encuentre familiarizado con la historia de una tradición filosófica, donde estos dominios y desplazamientos de la ontología se han presentado constantemente, podrá comprender lo que significó la necesidad de perfilar filosóficamente al mexicano durante aquellas épocas de los 40.

En la parte final del mismo artículo se menciona, sin desarrollarlo, otra de esas condiciones que hicieron posible una investigación filosófica del mexicano: la preocupación existente en México, a nivel general, sobre la "nacionalidad". Preocupación que, conjugada con una filosofía que retomaba sus rumbos metafísicos u ontológicos, posibilitaron un entrelazamiento de condiciones intelectuales, filosóficas y

²⁵ Uranga, E., "El mexicano perfilado filosóficamente", en *Proceso*, Núm. 627, 7 de noviembre de 1988, pp. 48-49

²⁶ *Ibid.*, p. 49. En este mismo escrito, Uranga señala lo siguiente, remarcando el ambiente en el que surgió la "filosofía del mexicano": "Se había logrado por un momento poner de moda o en trance de vigencia el discurso metafísico, y fue precisamente en la época de vigencia momentánea de la expresión metafísica u ontológica que cobró notoriedad el estudio filosófico del mexicano".

sociales cuya "atadura histórica", como la llama Uranga, es imposible de repetirse en la actualidad:

La conjunción de una nacionalidad, de una filosofía y el reverdecer de la metafísica explica perfectamente esta perfilación. Claro es que ya no se ha vuelto a presentar la combinación, y al evocarla en nuestros días, se tiene que conceder que se trata de un hecho perfectamente histórico, no actual o futuro. Se quiere comprender cómo es que surgió aquella "manía" y explicársela a generaciones que sin duda se sorprenderán de la existencia de aquellos disparataderos. Pero lo que conviene entender es que en los años en que se produjo no era cosa sorprendente o sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configurable. La época sancionaba la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y succulentos. Después vino el olvido y olvidada está.²⁷

A propósito de esta "atadura histórica" entre preocupación por la "nacionalidad" e investigación filosófica del mexicano quiero mencionar, entre paréntesis, que en un escrito muy anterior al arriba mencionado, publicado en *México: 50 años de Revolución*, Uranga hace explícitamente referencia a una de las causas por las cuales se disolvió provocando, así, la desaparición misma de la 'filosofía del mexicano':

La filosofía del mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional, con un sentido en lo espiritual semejante en lo económico al que inspiró la expropiación realizada por Lázaro Cárdenas. Pero ha compartido el destino de todo movimiento de liberación nacional. Al fincarse las bases de la industrialización, creció la burguesía y se convirtió en la clase ideológica rectora del país. ¿Qué se puede esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por su

²⁷ Ibid.

servilismo con los norteamericanos, se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, como la gran pintura mural, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. De aquí que este asunto filosófico haya desaparecido casi completamente de la atención pública, como se ha extinguido la pintura mural y la novela de la Revolución.²⁸

En la entrevista póstuma Uranga menciona otra de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de una investigación filosófica del mexicano: la llegada de los intelectuales españoles exiliados a raíz del derrumbe de la República española. El entrevistado se refiere a este aspecto destacando dos cosas: 1) el contraste existente entre este contacto mexicanos/españoles y aquel que se dio en la Conquista. ¿Por qué contraste? Porque la mentalidad y actitud del español exiliado era muy diferente a la del español conquistador: se trataba de unos intelectuales que no venían con la visión de vencedores o conquistadores, sino con una visión de los vencidos, de derrotados de la república, en la cual se reflejaba la preocupación o angustia del español por su propia identidad; 2) la relevancia que en este contacto tuvo el que los intelectuales exiliados fueran portadores y difusores de la filosofía alemana, la cual asimilaron los intelectuales mexicanos para responder a las inquietudes de su momento:

Los españoles traían un tema vigente: la filosofía alemana. Había un problema detrás: nosotros, desde el positivismo, habíamos dependido de la filosofía francesa; en cambio, por obra de Ortega (y otros), los españoles traían la filosofía alemana, fundamentalmente la fenomenología y el existencialismo: el de Heidegger, no el de Sartre, que fue la última filosofía francesa que influyó, aunque Paz quiso

²⁸ Uranga, Emilio: "El pensamiento filosófico en México", en *México: 50 años de revolución*. F.C.E., México, 1960 *

introducir a Levi-Strauss, pero ya no pudo, eso fue un riachuelo.

Lo del mexicano, eso sí fue el verdadero sacudimiento, cinco o seis años después de que llegaron los españoles. La filosofía del ser del mexicano, eso fue una explosión.²⁹

Lo último que dice Uranga sobre la 'filosofía del mexicano' en esta cita es con el pleno reconocimiento de que esta filosofía no tiene actualmente sentido puesto que las circunstancias que la posibilitaron han desaparecido. Sin embargo, pese a esto, en la entrevista toca otros aspectos con los cuales quiero cerrar esta parte y en donde se hace referencia, en cierta forma, al problema abordado en el caso de los "hiperiones": la relación **saber filosófico/poder político** o también la relación **filósofo/política**.

Uranga hace una breve referencia, a solicitud del entrevistador, al tema de la corrupción en el sistema político mexicano, pero desde las premisas de lo que fuera en los años 40 y 50 su discurso ontológico: la accidentalidad o insuficiencia del mexicano. La corrupción, en tanto que forma de comportamiento, es concebida como un nuevo artificio con el cual se manifiesta la actitud frecuente de no saber asumir la accidentalidad e insuficiencia de nuestro "ser". Uranga ubica el fenómeno de la corrupción como un síntoma exclusivo del periodo postrevolucionario, llegando a establecer incluso un contraste con el periodo de la Reforma donde la corrupción como posibilidad era

²⁹ "La filosofía del mexicano ya no tiene sentido: Emilio Uranga", entrevista publicada en *Proceso*, Núm. 627, p. 50. Haciendo una comparación con la llegada de los españoles en el momento de la Conquista, Uranga menciona una de las diferencias fundamentales que tuvo la llegada de los intelectuales españoles "transferrados": "Desde la Conquista no se había planteado con hondura la confrontación entre México y España. En la Conquista la confrontación surgió de que los españoles eran los derrotados. El complejo de inferioridad del que habló Ramos fue suscitado en la Conquista, por esos españoles, los primeros, los que no permitieron que conociéramos a los españoles. Fue hasta la segunda invasión después de la guerra, que pudimos atisbar las angustias de los españoles, cuando llegaron los transferrados, los derrotados de la República, con su visión de los vencidos. Todos vimos a Gaos, para quien vivir era morir. Lo vimos sufrir".

totalmente impensable en el horizonte de la acción política: "la corrupción se nos vino encima como un fenómeno de unos cuarenta años para acá: Antes había entereza, no influyentismo... Para ellos (los mexicanos de la Reforma) la corrupción no era pensable, pero sí cultivable por los que se dicen revolucionarios"³⁰. ¿Quiénes son estos "revolucionarios" que han cultivado la corrupción como nuevo artificio de evasión de la accidentalidad? El entrevistado hace directamente referencia a los "revolucionarios" del Partido Revolucionario Institucional. Lo que me interesa resaltar aquí es que Uranga aborda este fenómeno desde las premisas de su discurso ontológico.

Dentro de este tema de la corrupción, el entrevistado toca, posteriormente, el caso de sus compañeros de generación para referirse a cuál ha sido su postura posterior respecto a sus vínculos con el poder:

En mi generación éramos igualitarios, nadie pensó ganar grandes sueldos como profesor, profesionista, periodista. De toda mi generación no hay ni siquiera medios ricos. Nadie que abusara del poder, del prestigio. Ni siquiera hacerse propaganda. ¿En Zca? ¿En Villoro? Villoro es embajador. Pero ni siquiera se promueve. Ni hablar de figurar en programas como el de Raúl Velasco. Si ya nos escandalizó Arreola en la televisión; si no se vio bien Octavio Paz... no les gusta a las gentes de mi generación, se piensa que donde hay dinero hay corrupción.³¹

En esta cita no se hace particularmente referencia al periodo de existencia del grupo *Híperion*, pero he querido incluirla en la medida que hace alusión a una actitud no

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

puramente exclusiva del presente sino a una situación generacional que podría remontarse a sus años de "hiperiones". En este sentido me pareció digna tomarla en cuenta a manera de un posible testimonio sobre una actitud ante el poder y la corrupción en México, expresado en boca del mismo Uranga en 1987. Por otro lado, al hacer referencia a la corrupción desde los enfoques interpretativos y sus premisas ontológicas elaboradas en los 40 y 50, he querido señalar la aplicación de sus discurso filosófico al caso de un problema directamente vinculado con el poder político en México predominante en la actualidad: la corrupción.

IV.2.1. Leopoldo Zea y su discurso filosófico contra la marginalidad

Ha llegado el momento de analizar los planteamientos presentes en el discurso filosófico de otro miembro del grupo *Híperion*: Leopoldo Zea. He mencionado anteriormente que, desde el surgimiento del grupo, Zea destaca como 'líder' de sus compañeros. He mencionado también que Zea llega a vincularse, al igual que Emilio Uranga, con actividades estrictamente políticas, como las mencionadas por Ricardo Guerra referentes a su participación en el Movimiento Independiente Revolucionario, mismo que a su vez mantenía nexos políticos con el PRI. Pero, como se apreciará brevemente al final de esta parte, hubo otras situaciones relativas a sus nexos con espacios propiamente políticos, que dieron lugar para que se calificara a Leopoldo Zea incluso como un "ideólogo del PRI". No obstante, es interesante tener en cuenta qué dice él en torno a todo esto. Y, fundamentalmente para los objetivos de este trabajo, en qué posición coloca a sus escritos filosóficos dentro de esta problemática.

En el caso de Zea, uno se encuentra con escritos en los cuales se ofrece, de manera semejante al discurso ontológico de Uranga, una concepción sobre el mismo grupo *Híperion*, concepción donde está implícito el problema que anima a esta investigación: sus posiciones respecto al poder político del Estado mexicano. Nuevamente, la relación entre la construcción ideológica y oficialista de la

mexicanidad y su posible correlato filosófico -la "filosofía del mexicano"- mostrará aquí su complejidad e, incluso, su carácter conflictivo.

Pero también en el caso de Leopoldo Zea me atrevería a hacer la siguiente apreciación: a diferencia de Uranga, uno se encuentra en Zea un tipo de reconstrucción histórico-filosófica de la tradición en México que, por sus mismas características, lo convertirían en un discurso más susceptible de ser oficializado por el poder político. Esta apreciación la hago, sin embargo, con ciertas reservas. Por esto mismo, considero que también en este caso es válido plantearse una pregunta ya familiar en este trabajo: ¿los planteamientos particulares del discurso de Zea autorizan el considerarlo realmente como un tipo de **saber instrumentalizado** que, mediante las astucias racionalizantes del poder del Estado mexicano, termina legitimándolo ideológica y políticamente?

Hay que explicar primero cuáles son los planteamientos de este otro "hiperión" para dar una posible respuesta a esta pregunta y para comprender, en cierta forma, la apreciación personal mencionada líneas arriba.

a) *La estrategia de 'universalidad' como forma de dominio de los discursos occidentales*

En un conjunto de cuatro escritos publicados en 1952 y 1953 -"Conciencia y posibilidad del mexicano", "El Occidente y la conciencia en México", "Dialéctica de la

conciencia en México" y "El sentido de responsabilidad en el mexicano"³². el discurso filosófico de Zea pretende mostrar cómo la revolución mexicana significó la condición de posibilidad para que los mexicanos pudieran salir de las situaciones de marginalidad, enmascaramiento, inautenticidad y servidumbre. Situaciones a las que habían sido condenados debido a la imposición de los símbolos culturales propios del imperialismo occidental. Pero también dentro de su discurso filosófico Zea destacará las posiciones y actitudes existentes entre intelectuales y gobiernos postrevolucionarios, entre "conciencia" y poder político. ¿Cómo se explica el origen de la situación de marginalidad e inautenticidad en que se colocó a los mexicanos?, ¿en qué forma la revolución constituyó la condición de posibilidad para romper con ella? Y, ¿cómo se incorpora aquí el problema de las reconstrucciones de la tradición, asociado con el de la relación entre intelectuales y poder?

Destaca, en primer lugar, la concepción que Zea ofrece sobre el imperialismo cultural del mundo occidental (entiéndase, fundamentalmente, mundo europeo). El grado de universalidad de la cultura occidental es concebido aquí como una estrategia de dominio sobre el mundo no-occidental, como el fundamento que conferirá a los símbolos culturales occidentales su carácter imperialista. ¿En qué sentido se dice esto? En el sentido de que, con los discursos del mundo occidental, se construye un paradigma de humanidad (el europeo) el cual quiere hacerse pasar por absoluto y

³² Los cuatro escritos aquí contemplados se encuentran publicados conjuntamente por editorial Porrúa, Col. "Sepan cuántos..", Núm. 269, México, 1987

único. Se pretende que "lo humano" quede representado sólo por las experiencias y cualidades del hombre europeo, negándoles en consecuencia a otros hombres, otros pueblos, otras culturas, su originalidad e imponiéndoles los puntos de vista occidentales como absolutos. Las culturas no europeas fueron tratadas por la cultura occidental como formas de vida situadas al margen o fuera de un modelo de "humanidad" al cual, en todo caso, debían de ajustarse. Enfrentándose con otros pueblos, la cultura occidental los considera como representativos de un estado de barbarie y, aún más, no les reconoce capacidad autónoma de "humanización". Por consiguiente, hay que "humanizarlos", civilizarlos, adaptándolos al paradigma occidental ya establecido.

Este es el motivo por el cual la "universalización" del paradigma de humanidad de los discursos occidentales se muestra como una estrategia de interpretación valorativa y, sobre todo, de imposición de esta valoración sobre los demás. El valor que una cultura se otorga a sí misma es el que quiere hacer valer para "reconocer" a los demás como "humanos". Lo distinto, lo heterogéneo, lo diferente o diverso se mide a través del valor que el modelo establecido se otorga a sí mismo, quedando siempre desfavorecido, desplazado e incluso aniquilado. De aquí la condición de marginalidad e inferioridad en la que se llegó a situar a los pueblos no europeos.

Estas son las dimensiones inherentes al manejo de la "universalidad" como estrategia o mecanismo genético de una cultura occidental imperialista. Dimensiones en las cuales los discursos humanistas de la cultura occidental se muestran como

“donadores de lo humano”, sí, pero generando un conjunto de relaciones de **dominio/servidumbre, superioridad/inferioridad, autenticidad/inautenticidad y, sobre todo, monopolización/exclusión de privilegios.** Discursos donadores de un modelo de humanidad que nunca salta por encima de su propia sombra, jamás permite pasar más allá de sí mismo y de sus proyecciones. Los demás pueblos nunca llegan a ser reconocidos por sí mismos. Para lograr su reconocimiento tienen que asumir el modelo occidental, ocultando, disimulando o dejando a un lado su particularidad. Por el contrario, el mundo occidental se vuelve un mundo **dominador** absolutizando su humanidad, llevándola más allá de las circunstancias particulares que la hicieron posible y la definen. Arrancando su “humanidad” del espacio y tiempo concretos de la circunstancia occidental, esos discursos “donadores” la **formalizan y sustancializan.** Esta formalización y sustancialización no ha sido más que la conversión de su espacio y tiempo circunstanciales en espacio y tiempo **absolutos.** Absolutización que borra las diferencias, en vez de reconocer en ella una multiplicidad esencial de la humanidad:

Por esto aparecen en la historia pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de lo humano. Pueblos que hacen de su propia cultura el arquetipo conforme al cual otros pueblos tendrán que justificarse si aspiran a formar parte de la comunidad que forma lo humano. Pueblos que se consideran a sí mismos como la encarnación de la cultura o civilización humanas... Todo lo que no encaje dentro de los cuadros de comprensión de estos pueblos que se consideran privilegiados tendrá que ser eliminado o, cuando menos, adaptado a los términos de esa comprensión... Dentro de todas las culturas es la cultura occidental la que mejor se ha caracterizado por esa capacidad de proyección de sus propios puntos de vista sobre las otras culturas. Esta proyección discriminatoria de puntos de vista que le sean ajenos ha tomado ese nombre

que tanto le caracteriza, Imperialismo... El imperialismo es la forma de imposición de los puntos de vista de un pueblo, o una cultura, sobre otro pueblo u otra cultura... Todos los demás hombres no son otra cosa que formas balbuceantes de lo humano. Lo que de humano tienen se mide por el punto de vista que sobre lo humano tiene el Occidente.³³

Este es el enfoque interpretativo con el cual el discurso filosófico de Zea desarrollará el tema de la tradición en México: desde la época de la Conquista hasta la inserción de la modernidad, se interiorizó un juego de encuadramientos valorativos cuyos niveles más bajos correspondían a los mexicanos. A través del paradigma de humanidad donado por los discursos occidentales, los mexicanos se concibieron como "inferiores". Se valoraban con la misma escala que el amo occidental imponía y a través de la cual los miraba y justificaba su dominación. A lo que aspiraban era a dos cosas, aparentemente opuestas pero que en el fondo mantenían una cualidad común: 1) seguir como "esclavos" y, por consiguiente, vivir en la servidumbre, inautenticidad y marginalidad, 2) aspirar a la "humanización", pero asumiendo el mismo ropaje valorativo suministrado por el amo, lo cual no era más que seguir manteniendo la inautenticidad, pretender cambiar de "posición" pero sin alterar el orden impuesto por los discursos occidentales.

Como ejemplo de lo anterior está el caso del indígena: se ve rebajado en su humanidad por el hecho de que su cultura no encaja dentro de las cuadrículas

³³ Zea, L., "La dialéctica de la conciencia en México", ed. cit. pp. 116-117. En estas mismas páginas, el autor dice lo siguiente: "Lo que debería ser accidental es elevado a la categoría de arquetipo de acuerdo con el cual es enjuiciado todo lo que pretende tener con él alguna semejanza".

culturales del mundo europeo, lo cual generó una dialéctica indígena/conquistador basada en situaciones de sujeción y dominación: "El indígena carece de voz directa. No habla y si lo hace es a través del mundo de categorías que le ha impuesto el europeo.... Esta máscara justificará el predominio social, político y económico del grupo que ha hecho la Conquista"³⁴. Algo semejante sucede con la llegada de la modernidad: se realiza aquí una "inversión valorativa" en la cual el mexicano alcanza su estatus de "humanidad" pero en la medida que se muestra como poseedor de los valores característicos del mundo moderno europeo: "se destaca, no tanto lo propio, como aquello que en alguna forma puede ser equiparado a ese Mundo del hombre moderno"³⁵. Por consiguiente, más que una afirmación de lo propio, se efectuaba un ocultamiento: "la realidad mexicana sólo se hacía patente en función con las aspiraciones de los mexicanos por semejarse a la Metrópoli Española, a la Francia ilustrada o a los países sajones líderes del progreso".³⁶

Zea llega a tratar ya aquí, en lo referente al segundo ejemplo, el tema de los intelectuales, de los productores del saber. Los intelectuales mexicanos del siglo XVIII y XIX deforman la realidad mexicana para semejarla al paradigma occidental: querían verla sólo en la medida en que se aproximase a este modelo. Por sí misma, independientemente de esos símbolos occidentales, esa realidad no era percibida en su autenticidad propia. Por eso mismo, "es esta época la menos mexicana de nuestra

³⁴ Zea, L., op.cit., p. 119

³⁵ Ibid.

³⁶ Zea, L., "Conciencia y posibilidad en el mexicano", op. cit. p. 29

historia. Se va a nuestro pasado, pero no tanto para marcar las diferencias sino, por el contrario, las semejanzas con el nuevo punto de vista de la Europa moderna".³⁷

*b) Tradición de marginalidad: del discurso de la
Conquista al discurso tecnificado*

Este planteamiento sobre la conformación del imperialismo occidental, dentro del cual vendrá a situarse el problema de la tradición en México, está enriquecido por aquel relativo a los regateos de humanidad. Una práctica del regateo que va desde la Conquista hasta la instauración de la sociedad tecnificada del mundo contemporáneo. Por un periodo de cuatro siglos, a los pueblos conquistados se les ha negado o regateado su "humanidad". Regateo ejercido no sólo por el paradigma de humanidad sustentado por los españoles durante la Conquista y la Colonia, sino también paradigmas de humanidad posteriores en los cuales destaca la misma estrategia de dominio: mantener en una situación de infrahumanidad y marginalidad a los pueblos dominados, bien sean los del mundo indígena, hispanoamericano, asiático o africano.³⁸

Son cinco los casos de regateo de humanidad de los que habla Leopoldo Zea: el regateo de la Conquista: los indígenas fueron considerados y tratados casi como bestias o, en el mejor de los casos, considerados con un nivel inferior de humanidad que

³⁷ Zea, L., "Dialéctica de la conciencia...", p. 121

³⁸ Este tema de los regateos de humanidad se encuentra desarrollado en la primera parte del escrito "El occidente y la conciencia de México", ed. cit., pp. 61-74

requería, necesariamente, ser "civilizado" por medio de la imposición de la cultura del conquistador. Las diferencias físicas o raciales constituyeron elementos suficientes en las manos del conquistador o encomendero para poner en tela de juicio la "humanidad" de los indígenas. Cuestionamiento del "ser del indígena" expresado a través de un discurso filosófico que justificaba ideológicamente la conformación de un orden social basado en la discriminación y explotación de los indígenas. Pero también estaba el discurso cristiano de los misioneros que, pretendiendo contrarrestar este tipo de situaciones discriminatorias, tenía sin embargo algo en común con el discurso del conquistador: ver en las diferencias constitutivas del indígena (hábitos, cultura, costumbres) la expresión de un mundo que necesitaba destruirse puesto que representaba aquello que ha impedido su plena y cabal humanización: "Nunca son justificados (los indígenas) por sus diferencias, éstas pertenecen a lo infrahumano, ya sea de origen animal o diabólico. Lo diferente - cultura, hábitos y costumbres- es algo puramente accidental".³⁹

El regateo de la Modernidad: después de dos siglos en los cuales la América indígena parecía haber alcanzado el modelo de humanidad impuesto por los españoles, sus habitantes se verán otra vez cuestionados por un nuevo paradigma de humanidad occidental configurado ahora por el mundo de la Razón, de las ciencias y las técnicas. La discriminación cultural ya no sólo de los pueblos americanos sino también de los asiáticos y africanos -incluso de la misma España como cultura rezagada- se hace aquí a nombre de la Ciencia, particularmente la experimental. Los elementos físicos, naturales,

³⁹ Zea, L., "El occidente y la ...", ed.cit., p.65

animales de estas tierras son considerados como naturalmente inferiores, incluyendo a sus habitantes quienes son colocados en la condición de "animales de primer orden". Sólo podrán regenerarse incorporándose al progreso representado por aquellas sociedades donde el desarrollo científico ha sido significativo. Este discurso de la modernidad funcionará como justificador ideológico de un nuevo tipo de colonización emprendida ahora por el mundo sajón en tanto que mundo representativo de este nuevo paradigma de humanidad que "ya no es el del cristiano que hizo la conquista", sino "el del hombre técnico". Ahora este nuevo paradigma occidental se convierte en un mecanismo de dominio que impulsa y justifica "la intromisión en otros pueblos que le son diversos y a los cuales necesita subyugar. Los hombres de estos pueblos al igual que sus culturas son, no sólo diversos, sino inferiores".⁴⁰

El regateo historicista: en este otro discurso, cuyo eje es la exaltación de que la **esencia del hombre** no es sólo su "ser racional" sino sobre todo su "**hacer histórico**", actúa internamente una forma diferente de discriminación de las culturas hispanoamericanas. Su arquitectura argumentativa es la siguiente: sólo algunos pueblos han tenido la virtud de jugar un papel histórico preponderante, en contraste a otros pueblos cuya significatividad histórica ha sido nula o insuficiente y que, en dado caso, sólo han imitado el "hacer histórico" de los pueblos privilegiados. Al paradigma de humanidad o cultura de aquellos pueblos históricamente privilegiados deben sujetarse estos otros pueblos históricamente insignificantes. Sólo por esta vía de pertenencia a

⁴⁰ Ibid., p. 68

comunidades culturales selectivas por la capacidad creadora reflejada en su propia historia, es como pueden obtener reconocimiento el mundo indígena y, en general, el mundo hispanoamericano. Este discurso historicista implica un **paradigma aristocratizante** de la Historia y la Cultura Universal donde éstas son identificadas con la historia y cultura del mundo occidental. Paradigma aristocratizante donde formas particulares de cultura se erigen nuevamente en **absolutas** a costas de algo que también está presente en los casos anteriores: “Y aristocratizante quiere decir... ensalzamiento de un determinado tipo de humanidad a costa del rebajamiento de los tipos que no coincidan con éste. La aristocratización de una forma de vida humana se logra negando a otras su calidad humana o regateándose”.⁴¹

El regateo de la técnica: sólo es aceptable el paradigma de humanidad representado por aquellas sociedades donde se ha logrado una gran organización técnica en la cual el hombre alcanza su plenitud. Los pueblos que no tienen esta alta organización técnica reflejan las limitaciones de su misma “humanidad” e, incluso, muestran una falta de desarrollo en la idea de “hombre” que sostienen. Culturas, hábitos, costumbres no regidos por los principios en que se fundan aquellas sociedades tecnificadas son vistos como inútiles, poco prácticas, impropias del hombre realmente civilizado. Este nuevo paradigma de “humanidad” y “cultura” tiene dos peculiaridades: primero, está representado por los Estados Unidos, esto es una sociedad norteamericana ante la cual no sólo los pueblos hispanoamericanos sino incluso los mismos pueblos

⁴¹ Ibid., p. 72

Europeos anteriormente imperialistas son considerados como marginales ya que no han logrado la excelencia del desarrollo altamente tecnificado. Segundo, se trata de un nuevo imperialismo que, considerado como el producto más acabado del mundo occidental, ejerce su dominio imponiendo ya no valores propiamente culturales, sino un conjunto de técnicas donde los habitantes de los demás países quedan reducidos a meros instrumentos tecnificados, numerados, clasificados. Se trata de una nueva estrategia de disminución de lo humano mediante la instauración de un programa de dominio muy definido: la conversión de la técnica en el máximo de los fines y la reducción de los otros hombres en puros instrumentos para lograrlo.⁴²

En todos estos casos de regateo, las culturas hispanoamericanas ven rebajada su "humanidad", su cultura, de la cual deben prescindir o desplazar. En todos estos regateos funciona el patrón estratégico de sujetarse tiránicamente a un modelo de humanidad y vivir en la marginalidad.

⁴² Sobre este último regateo, cf. pp. 73-74. Al respecto, Zea nos dice sobre este regateo de la técnica lo siguiente: "La posesión de la técnica, la posesión de ese instrumento al servicio del hombre, ha provocado, también, otra forma de regateo y disminución de lo humano en quienes no poseen y utilizan ésta. aquí simple y puramente se trata de imponer un conjunto de técnicas, de tecnificar al hombre mismo al que se civiliza. Civilizar es someter a la categoría de instrumento técnico a los hombres de un país o países que han escapado a esta tecnificación. Por paradoja, se considera civilizado, que sería lo mismo que decir humanizado, al hombre o pueblo que se ha convertido en parte del engranaje de la gran civilización creada por Occidente. Ese engranaje en el que el individuo como tal es numerado, clasificado". Ibid. p. 73

c) La otra tradición: la de resistencia de los marginados a la deshumanización

Pero, ¿qué tienen que ver las formas históricas del **regateo** con la **tradición en México**? Ya de alguna forma, a través de dos ejemplos anteriores -el del indígena y el del mexicano del siglo XVII y XVIII- se ha tocado esto. La tradición de México ha estado sumida en la inautenticidad por causa de los encuadramientos valorativos y culturales propios de la trayectoria histórica de un pueblo subyugado por los imperialismos occidentales. Pero también es cierto que dentro de esta tradición se encuentra otra que no puede ser ignorada: la de **resistencia y búsqueda de ruptura de su condición de marginalidad**. El discurso de Leopoldo Zea se enfocará mayormente a esta otra faceta de la tradición en México: la lucha por el reconocimiento de su humanidad, por el reconocimiento de su diversidad cultural como legítimamente aceptable y tan válida como aquellas representadas en los paradigmas o arquetipos occidentales.

Esta lucha tiene dos formas: una **lucha externa** y una **lucha interna**. En la primera, México como pueblo marginado, lucha por salir de su situación de infrahumanidad y servidumbre impuestas externamente por las naciones imperialistas. En la segunda, los diferentes grupos étnico-sociales marginados, discriminados o explotados luchan internamente por liberarse y hacerse reconocer por los grupos privilegiados existentes en México, a través de los cuales se prolonga el dominio de las naciones imperialistas.

De este modo, a los planteamientos sobre los regateos imperialistas de Occidente, mediante los cuales es reconstruida aquella parte inauténtica de la tradición en México, vendrán a sumarse otros que apuntan hacia su parte positiva o auténtica: los relativos a las luchas de los pueblos y grupos marginales para romper con los yugos sociales, económicos, políticos y culturales de los diferentes imperialismos. En el caso de México, a cada regateo de humanidad, a cada estrategia de dominio de las formas imperialistas del mundo occidental, a todas sus incitaciones, provocaciones, discriminaciones -a todo esto que Zea denominará ahora como estímulos- corresponderá una lucha por transformar los órdenes existentes basados en la discriminación -lo que denominará como respuestas. Todo este proceso de estímulos imperialistas y respuestas revolucionarias será comprendido como una lucha dialéctica por el reconocimiento, es decir, una respuesta puede convertirse en estímulo para nuevas respuestas a las discriminaciones inherentes al nuevo orden social. Esta dialéctica de estímulos-respuestas permitirá comprender el significado profundo que se concede, en todo este discurso de Zea, a la revolución de 1910. Pero hay que explicar cómo se entiende este desarrollo de estímulos-respuestas en el caso concreto de México.

Son tres los juegos de respuesta-estímulos de los cuales nos habla Leopoldo Zea. La respuesta y estímulo criollos: dentro de una estructura social colonial donde grupos como el criollo, el mestizo y el indígena sufren, cada uno, formas específicas de discriminación por parte de los grupos peninsulares representantes directamente de la

Corona Española- se provocará una respuesta o rebelión: la Independencia. El grupo de los criollos llegará a jugar aquí un papel preponderante que revelará, al mismo tiempo, las limitaciones propias de la Independencia como lucha por la transformación y el reconocimiento. En la sociedad colonial, los criollos eran discriminados sólo en el terreno político, no así en el económico o social: el hecho de ser españoles nacidos en América les impedía tener participación directa en el ejercicio del poder político, pero no los privaba del derecho de poseer tierras e indígenas siempre y cuando rindieran cuentas a los peninsulares representantes del rey y tolerasen la mirada vigilante de la Inquisición. Por eso mismo, su **respuesta revolucionaria** al orden colonial tenderá a modificar exclusivamente al sujeto poseedor del poder político (los peninsulares o metropolitanos).

La Independencia reflejará esta limitación: se logrará sólo un **cambio de señores políticos**, pero el orden social y económico se mantendrá intacto y, por consiguiente, intactas también las discriminaciones hacia los otros grupos que, participando en la Independencia, lo hicieron con miras a transformar totalmente el orden social de la Colonia y no sólo a sus **amos políticos**. Con la Independencia, desaparecen los portadores iniciales del discurso del conquistador, pero el **regateo de humanidad** hacia los otros grupos que le era peculiar permanece al seguir funcionando el mismo orden económico y social de la Colonia, aunque ahora bajo el **dominio criollo**: "Los criollos sólo tenían capacidad para ver el cambio que a ellos interesaba: el político; más allá de este cambio serían tan ciegos como los peninsulares lo habían sido para con sus legítimas

aspiraciones⁴³. De aquí que el producto de esta respuesta encabezada por los criollos se convierta en estímulo para una nueva respuesta por parte de los grupos todavía marginados.

La respuesta y el estímulo mestizos: la situación de los mestizos en la sociedad colonial ha sido siempre ambigua. Siendo el producto accidental o no deseado de una mezcla de españoles e indígenas, se les discriminaba racionalmente: no eran reconocidos como parte ni de unos ni de otros. Socialmente, no poseían propiedades ni fungían como encomederos de indígenas que les permitiesen tener cierta seguridad económica. Políticamente, no tenían injerencia en los puestos de mando, por lo cual requerían efectuar siempre un juego de simulación donde mostrarán, por conveniencia, lealtad política a quien pudiera brindarles cierta seguridad. Por esto mismo este grupo se sentía, por un lado, como un grupo puramente accidental, es decir, su esencia racial o histórica es indefinida. Por otro lado, no sintiéndose comprometido con un pasado español en el cual no se reconoce, y no teniendo ninguna seguridad económica, social ni política, este grupo se convertirá, sobre todo después de la Independencia, en el sujeto social revolucionario por excelencia.

⁴³ *Ibid.*, p. 83. En esta misma pág., Zea menciona lo siguiente, refiriéndose a la concepción criolla del movimiento independiente: "Los criollos no aspiraban a separarse de España, tan sólo tomar los puestos de mando y administración de las Colonias. Eliminadas las autoridades peninsulares españolas sólo se trató de poner en su lugar las equivalentes de origen criollo. El status social permaneció inalterado, o al menos pretendieron que así permaneciese. Se trató de conservar todos los privilegios, tanto los de los peninsulares, ahora en manos de los criollos, como los de la Iglesia. Se pretendió continuar la vida colonial sólo que ahora bajo un dominio criollo".

La sociedad colonial, ahora bajo el dominio criollo, les resultaba ajena y hostil. Será en ellos donde el paradigma de humanidad del discurso moderno encuentre sus raíces y crecimiento. Paradigma donde el individuo se define no por su pasado histórico ni por sus diferencias raciales, sino por sus capacidades de desarrollo individual. Un discurso de la modernidad donde se concibe también la idea de progreso social en base al desarrollo económico. De aquí que este grupo se constituya en el principal forjador de una burguesía mexicana, como una de las necesidades indispensables para lograr la instauración de un orden social realmente diferente al colonial. Pero también como uno de los sujetos sociales en cuya acción se vislumbra la posibilidad de una idea de nacionalidad mexicana. Las formas de la Constitución 1857 serán la máxima expresión de respuesta transformadora de este grupo para romper definitivamente con los viejos lazos del pasado colonial y del dominio criollo. Sin embargo, ¿se logra realmente una liberación y desaparición de la discriminación social?, ¿rompe este nuevo orden social con los imperialismos occidentales?

El hecho de que el paradigma de humanidad del discurso moderno sea el motor y guía del nuevo orden social gestado por el mestizo revelará algo señalado en páginas anteriores: se rompe con la servidumbre al imperialismo representado por los españoles conquistadores, pero para dar lugar a la servidumbre a un nuevo imperialismo occidental cuya estrategia de dominio radica ya no en una discriminación racial, pero si en la discriminación y explotación económicas de otros grupos sociales. Particularmente para el indígena y las comunidades agrarias esta discriminación será más nefasta quizá que la

española de la Conquista y la Colonia. La industrialización y tecnificación del nuevo orden social por parte de la burguesía mexicana se hizo a partir de su completa subordinación a la gran Burguesía Occidental: no hubo actividad social en la cual esta gran burguesía no tuviera injerencia preferencial:

Sin embargo, quienes habían hecho la independencia política y mental de Europa, de la Europa medieval, caían en una nueva servidumbre. Nuestra burguesía no alcanzó a ser sino una clase privilegiada al servicio de la gran Burguesía Occidental. A ella se había entregado la explotación de todas las materias primas. Todas las concesiones, por lo que se refiere a industrias, compañías comerciales y de transportes quedaron en manos de esta burguesía occidental. La llamada burguesía mexicana no vino a ser sino su servidora...⁴⁴

⁴⁴ Ibid., p. 86. Como una forma de ilustrar lo que Zea señala sobre los mestizos, me gustaría citar las siguientes partes contenidas en este mismo escrito: "Surgen (los mestizos) a la vida accidentalmente, son los hijos no buscados de blancos e indios. Ni los unos, ni las otras los desean: son concebidos como fruto de pasiones e instintos que buscan su inmediata satisfacción... Situados entre dos razas y dos culturas fluctuarán dentro de ellas sin pertenecer, definitivamente, a ninguna. Toda su vida sería un movimiento pendular, y por pendular, formado de múltiples accidentes... Para subsistir (el mestizo) se adaptará, circunstancialmente, a las situaciones que la realidad le irá presentando. Sin comprometerse con ninguna se plegará en forma tal que dé un mínimo de seguridad... Cínico a veces, hipócrita otras, simulará lealtad a quien le ofrezca seguridad, para traicionarlo cuando ésta falle... No teniendo nada concreto que defender, ni seguridad alguna que guardar, formarán el elemento revolucionario por excelencia... Acompañan a los criollos en su revuelta contra la Metrópoli; pero no los acompañan en sus ideas de restauración en un orden colonial criollo... Lo que quieren es otro orden, un orden social nuevo, ajeno a un pasado que es necesario extirpar plenamente. Este pasado debe ser eliminado, no sólo desde el punto de vista político, sino cultural y mental... La nueva Europa, el Occidente Moderno, ha establecido nuevas categorías: las que se basan en la capacidad personal de los individuos, no en herencias ni desigualdades raciales de las cuales ellos no pueden ser responsables... (El mestizo) Completa la Revolución de Independencia con una nueva Revolución, mediante la cual se intenta ahora liberar a México, definitivamente, de sus viejos lazos con el pasado colonial". Todas estas características atribuidas al mestizo son las que permiten comprender no sólo la importancia que éste va a tener en el discurso de Leopoldo Zea -la llega a considerar como el "grupo revolucionario por excelencia"- sino también como el grupo capaz de crear una conciencia de nacionalidad: "El mestizo toma la dirección de México y empieza a darle un sentido del que había carecido hasta la fecha: el de nacionalidad. Rompe con otra de las formas culturales que le había impuesto el Occidente en la Conquista y la Colonia; pero aún seguirá dependiendo de éste en una nueva forma de servidumbre: la que le impondrá la Burguesía Occidental a la cual trataba de semejarle". Ibid. pp.84-85

La marginación, explotación y desamparo total de los grupos indígenas dentro de este orden social dominado por el imperialismo occidental burgués, se convertirán en estímulos que provocarán una nueva respuesta revolucionaria.

El estímulo occidental y la respuesta indígena: dentro del discurso cristiano de los misioneros del siglo XIV se sostenía que el indígena requería de la cultura de su conquistador, pero veían su formación cultural a través de un ideal de incontaminación: la transculturación del indígena debía efectuar sin que se infiltraran los aspectos negativos de la cultura española (la ambición de riquezas, de poder, la codicia, la violencia). Desde entonces el indígena ha sido visto como el "recipiente experimental" en el cual se ha querido efectuar la "purificación" de los modelos culturales occidentales. Recipiente experimental donde los imperialismos quieren encontrar un reflejo de sí mismos, pero sin sus defectos o contradicciones. La transculturación del indígena se contemplaba como aspiración a una sociedad cuya cultura se viese aliviada de las "enfermedades" del modelo que se le quería imponer. Mientras en el nivel de los discursos occidentales se sostenía esto, en el terreno de la práctica real aconteció algo muy distinto: se les convirtió en bestias de trabajo y explotación.

Pues bien, con la revolución mexicana de 1910 el indígena no sólo transgrede el orden social de la burguesía occidental, también rompe con los discursos imperialistas que lo habían venido marginando desde la Conquista. Ya no el discurso del

conquistador, ni del misionero, tampoco el discurso moderno de la ciencia, el progreso y la técnica, sino el conjunto de símbolos culturales propios de su mundo, hasta esos momentos reprimido, en busca de su reconocimiento. Pero, ¿por qué sólo hasta la revolución de 1910 se da esta respuesta? Porque a diferencia de las otras revoluciones -la criolla y la mestiza- en esta ocasión se vieron obligados a luchar por aquello que les brindaba un mínimo de seguridad y subsistencia, y de los cual se les había despojado casi completamente: la pertenencia de la tierra.⁴⁵

El régimen porfirista, como modelo social del progreso moderno en México, se fundó en un orden económico cuya característica esencial era la destrucción de todos los lazos existentes entre las comunidades indígenas y sus tierras. La ruptura histórica indígena/tierra explica su gran participación en la revolución de 1910, en contraste con las respuestas revolucionarias anteriores. Encubiertos ideológicamente por el paradigma del progreso, los mestizos pasaron a ser propietarios de grandes extensiones de tierra. Lo mismo sucedió con los grupos extranjeros que se convirtieron en grandes latifundistas. Los criollos también continuaron siendo poseedores de sus haciendas. Para los indígenas, la civilización y el progreso social de Occidente sólo habían significado el despojo absoluto de sus condiciones de vida. Las fuerzas reprimidas de las comunidades indígenas harían su erupción en el momento mismo que, en nombre del progreso social y

⁴⁵ He tenido aquí primordialmente en cuenta el tema de la Revolución tal y como se encuentra desarrollado en "El occidente y la...", pp. 91-92.

económico, se les priva absolutamente de uno de sus derechos fundamentales: la propiedad de la tierra.

*d) Del poder simbólico del indigenismo revolucionario
al poder integrador del mestizaje cultural*

El indígena revolucionario se convertirá en un símbolo unificador para los demás sectores de la sociedad porfirista situados dentro de la categoría de desposeídos: peones de haciendas de españoles y criollos, peones de los latifundios de mestizos y extranjeros e, incluso, miembros de comunidades indígenas que, por su misma marginación social, habían estado alejadas geográficamente en lugares naturales e inhospitalarios. De aquí la profundidad de la violencia revolucionaria: el indígena rebelde se convirtió en un símbolo popular que le otorgaba su "color nacionalista" a la Revolución mexicana. Luchando por la tierra, al mismo tiempo luchaba por el reconocimiento de su diversidad cultural como expresión de su auténtica humanidad hasta entonces frenada y ultrajada. De aquí también el por qué este simbolismo implicaba, al mismo tiempo, el desprendimiento de todos los discursos culturales o arquetipos de humanidad de los imperialismo occidentales. En él queda representada la resistencia a toda imposición extraña. La civilización, el progreso, la técnica, la ciencia, venían a ser, por el contrario, símbolos del despojo sufrido por siglo. Esta dimensión simbólica del indigenismo como resistencia a lo extraño y vuelta a lo propio, irá más allá de lo económico y lo social, para reflejarse incluso en la mentalidad misma de

los intelectuales: artistas, pintores, escritores, músicos, poetas, filósofos llegan a participar en esta vuelta a los orígenes, el retorno a un pasado mancillado que se identifica con las raíces de la sociedad mexicana. Estos intelectuales serían los tejedores de una manta cultural cuyo color nacional estaría representado por el indígena.⁴⁶

En esta vuelta al origen se fundó el poder de contagio inherente al carácter radicalmente subversivo simbolizado por el movimiento revolucionario. La tierra se volvía así un punto de enfrentamiento entre un movimiento dominado por la voluntad indígena de vuelta al origen y la permanencia de las imposiciones occidentales. Enfrentamientos donde entraban en cuestionamiento el conjunto de relaciones de **domino/servidumbre, superioridad/inferioridad, autenticidad/inautenticidad, monopolización/exclusión de privilegios** generadas por los impactos imperialistas.⁴⁷

Pero si bien al indígena correspondió un sentido auténtico a la revolución, a la nueva clase burguesa mexicana, auténticamente nacionalista, corresponderá darle un

⁴⁶ En "El occidente y la...", Zen nos dice sobre este punto lo siguiente: "El mundo indígena, hasta ayer ahogado bajo los intereses de otras clases que se habían venido justificando con doctrinas indígenas, sino de todo hombre explotado independientemente de su situación racial. Este mundo y sus hombres se convirtieron en símbolos de lo popular, del pueblo. De una nación que no quería ya parecerse a ninguna otra extraña, por poderosa que ésta fuera: sino que veía en sí misma los elementos de su constitución... El color preferido de los artistas que lo utilizaron para expresar lo que consideramos como más propio de México... Al lado de pintores, novelistas y poetas aparecerían pronto los filósofos que verían en el indígena el más poderoso elemento de nuestra nacionalidad. El indígena simbolizaría ahora ese elemento cuya resistencia a toda imposición extraña había permitido la creación de un auténtico espíritu nacional... El indio dejó de ser indio, como expresión denigratoria, para convertirse sin más, en pueblo." Ibid. pp. 92-93

⁴⁷ Sobre este punto relativo a la vuelta a los orígenes, cf., *ibid.*, pp. 91-92

orden e integración al proceso social puesto en marcha por la violencia revolucionaria. Nuevamente, el mestizo adquirirá, en el discurso de Zea, un papel preponderante, pero ahora orientado y dominado por un sentido totalmente diferente al que lo condujo anteriormente a su subordinación servil ante la gran burguesía occidental. Sentido impuesto por el mismo movimiento de los grupos marginales unificados por el simbolismo indígena de los popular. Han sido los mestizos quienes han coadyuvado a darle una interpretación indigenista a la revolución mexicana. Y esto se presenta como una muestra de su disposición y capacidad para efectuar una integración no sólo en los económico sino también en lo social y, sobre todo, en lo cultural.

¿Por qué Zea vuelve a dar aquí gran importancia al mestizo como el adecuado para darle una orientación al movimiento revolucionario? Porque el mestizo, no teniendo sus raíces definidas, posee un espíritu impulsado por la necesidad de definirse: al no sentirse comprometido con una situación específica estaba en la posibilidad de efectuar una conjugación de intereses y culturas. Poseía una mayor disposición para fundirse con "los otros", no por una vía discriminatoria sino manteniendo e integrando la diversidad cultural. Su permanente estado de lucha, de atrevimiento, para lograr una realidad con la cual definirse, identificarse, lo harán mostrarse ahora como un grupo eminentemente integrador. Las circunstancias brindadas por la revolución le ofrecerán las condiciones para crear un mestizaje cultural: de ahí el por qué manifiesta una abierta disposición a reconocer la importancia de las fuerzas indigenistas de la revolución contribuyendo, incluso, a darle una total interpretación indigenista. Este mestizaje cultural se convierte

en uno de los pilares que hacen posible la consolidación de una realidad nacional auténtica.⁴⁸

Otro de los pilares en la conformación de esta realidad nacional tenía que ver con la capacidad de mestizo para crigirse en una nueva clase dirigente constituida, esta vez, por una auténtica burguesía nacional capaz de conjugar sus intereses particulares con los intereses de otros grupos. Pero esto sólo era posible mediante la conformación de un programa de integración donde la organización de la economía estuviera en manos de una burguesía nacional y no una pseudoburguesía subordinada al imperialismo occidental. Programa de integración que debía hacer frente a dos problemas: 1) crear un orden económico donde la industrialización del país se lograra sin que implicara la marginación y desconocimiento de las fuerzas anteriormente marginales que se han hecho escuchar con la revolución, y 2) que ese desarrollo industrial no se efectuase a costas de una nueva servidumbre ante los imperialismos occidentales.

En todo esto radica la importancia del mestizaje dentro de este nuevo marco revolucionario: constituirse en una fuerza social equilibradora capaz de integrar todos los problemas de los diversos grupos sociales, sin perder de vista en su horizonte

⁴⁸ Zea nos dice al respecto lo siguiente: "La revolución vino a ser un gran crisol donde grupos raciales aún no contaminados se fundieron en la gran masa mestiza. La sangre se mezcló en todos los puntos económicos que raciales, se mantuvieron durante la etapa porfirista. La violencia misma de la revolución obligó a los grupos aún recalcitrantes a mezclarse. Al lado del mestizaje racial se estableció un mestizaje cultural en el que se fundieron hábitos y costumbres al parecer diversos y contradictorios. Lo que los conquistadores quisieron realizar por la fuerza, se fue realizando libremente, dentro de una necesidad ineludible que era necesario aceptar". *Ibid.*, p. 96

programático los intereses de la nación en su conjunto. Sin esta labor de integración, las fuerzas revolucionarias se hubiese dispersado otra vez:

Sin embargo, todo lo anterior no quiere decir, y es menester volver a insistir, que esta nueva etapa de nuestra historia (la revolución mexicana, E.R.) sea propiamente indígena, aunque sea el indio quien le haya dado su color natural. No, en esta nueva etapa de nuestra historia ha sido también el mestizo el que le ha dado su sentido e, incluso, esa interpretación indigenista. El malestar sordo y violento que dio origen a la Revolución como expresión de la injusta situación social en que se había venido manteniendo al campesino se transformó, sobre la marcha, en un movimiento con una determinada orientación. La orientación propia del mestizo... El movimiento revolucionario se orientó hacia el nacionalismo y hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Esto es, hacia la constitución de una clase que, aún sirviendo a sus propios intereses, unificase al país social, política y económicamente. Una clase que absorbiese las dispersas fuerzas de la nación y les diese integración.⁴⁹

Si la violencia revolucionaria de las fuerzas indígenas radicó en su gran capacidad para disolver los ordenes sociales concretizados en el régimen porfirista, la capacidad integradora del espíritu mestizo radicaba en tener las fuerzas suficientes para construir un orden nacional independiente basado, por un lado, en el reconocimiento de la diversidad cultural de los grupos sociales participantes en la revolución y, por otro lado, en la consolidación de una economía nacional cuya producción y consumo internos le dieran el vigor suficiente para ser independiente y resistente a los intereses extranjeros.

⁴⁹ Ibid., p. 93

Producción y consumo internos donde quedarían integrados todos los grupos sociales existentes.

El discurso de Zea concede tal importancia a la labor integradora de una burguesía mexicana fundada en un espíritu mestizo al grado de llegar a cuestionar que algunos intelectuales (mexicanos y extranjeros), así como algunas instituciones (como es el caso del mismo Instituto Indigenista), vuelvan a manejar discursos que, continuadores todavía del ideal de **incontaminación** de discursos anteriores, pretendan presentarse como los guardianes de la buena naturaleza del indígena. Discursos donde se sostiene nuevamente que la industrialización tiene, para las comunidades indígenas, sus "ventajas modernizantes", pero también sus desventajas, por lo cual sería necesario proteger a esas comunidades -a sus hábitos, costumbres, creencias- del **amenazante contagio** de la civilización, preservar su naturaleza original, "infantil":

Nuevamente como en la Colonia, se teme al contagio de una civilización cuyos malos frutos se dejan sentir en todos los ámbitos de la tierra. Se quiere, al igual que los misioneros cristianos del siglo XVI, preservar del contagio a los grupos indígenas que aún no lo reciben o están ya en peligro de recibirlo... Frente a estos cambios no ha faltado la protesta extranjera, la de los hombres cansados de la "civilización occidental", que siguen buscando en nuestro mundo primitivo una salida a sus decepciones... Ven en el México rural algo semejante a las viejas utopías del Renacimiento: un remanso de paz, donde el tiempo ha podido detenerse.

Dentro de la política del mismo Instituto Indigenista... no ha faltado este criterio hecho con la mejor buena fe y el mejor de los espíritus de justicia. También aquí se habla de incorporar al indígena a la vida nacional dotándolo de las nuevas técnicas y adiciéndolo en su uso; pero, también,

se quiere preservar a éstos de los males que ahora arrostra la civilización que ha creado esas técnicas y las utiliza.⁵⁰

Esta crítica de Zea a los discursos contemporáneos defensores de la buena naturaleza indígena la entiendo de la siguiente forma. Si bien no sostienen ya la idea de inferioridad y pese a todas las buenas intenciones que pudieran tener, su tendencia protectora de la "desigualdad cultural" del indígena perpetua el mismo error de las posturas anteriores: obstaculizar la verdadera integración del indígena dentro de la realidad nacional, perpetuar una especie de "automarginación social" no muy compatible con los logros alcanzados por la respuesta revolucionaria indígena frente a los estímulos occidentales. Esto daría lugar a un nacionalismo que, en si propia fragmentación, cargaría con su debilidad frente a la presencia amenazante de los imperialismos extranjeros.

De todo esto podría decirse que se concluye algo importante en el discurso de Leopoldo Zea respecto al programa de integración de la burguesía mexicana surgida con la revolución: a las fuerzas indígenas se les estaría incorporando dentro de una realidad, sí, pero conformada por el reconocimiento conjunto de las diversas culturas que la componen y no dentro de un imperialismo gestador de discriminación y marginación. De aquí que el indígena, en esta incorporación, corra la suerte que la nación mexicana corra: si se trata de una nación debilitada por sus propias fragmentaciones internamente desintegradoras, entonces la suerte que tenga será la que tenga toda la nación. Si, por el

⁵⁰ Ibid., p. 98

contrario, se trata de una nación plenamente consolidada en su interior en base al reconocimiento y mezcla de sus diversidades culturales, entonces la suerte que corra será la de una nación fortalecida en su conjunto.

IV.2.2. Intelectuales y Poder en Zea: hacia una visión "constructivista" del *Hiperión*

Todo el planteamiento filosófico de Zea, que va de un discurso sobre el Occidente como donador de humanidad al de la Revolución mexicana como respuesta, manifiesta un objetivo fundamental: mostrar cómo los mexicanos han podido salir de la condición de marginalidad en la cual los situaron los discursos "humanistas" de la cultura occidental. Colocado en este contexto interpretativo llega a tener relevancia el significado atribuido a la revolución mexicana dentro de las reconstrucciones histórico-filosóficas de una tradición que intenta romper con su condición de marginalidad e inautenticidad. Pero el discurso de este autor mostrará aun otro aspecto: su propia concepción del grupo *Hiperión*. Será aquí donde se apreciará cierto tipo de entrecruzamiento entre las reconstrucciones de la tradición hechas por los miembros de este grupo y la legitimidad del poder político. ¿Cómo se explica esto último?

La Revolución significó la posibilidad de lograr la autenticidad alterando, transgrediendo la omnipresencia de los encuadramientos valorativos de los discursos imperialistas de Occidente que practicaban el juego de la "donación bondadosa de su humanidad":

A partir de la Revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma. Todas las teorías importadas resultaban insuficientes para captar y explicar la realidad que surgía.⁵¹

La Revolución jugó, así, un doble papel: posibilidad de mostrar la relatividad de los arquetipos de humanidad que se impusieron desde la Conquista, y posibilidad de ofrecer nuestro aporte como "hombres", como seres que también solicitan un reconocimiento de los elementos de "universalidad" inherentes a su cultura:

La Revolución mexicana le descubrió al hombre de México una serie de facetas que con anterioridad los grupos dominantes se habían empeñado en ocultar... Con esta Revolución se inicia una auténtica vuelta del hombre sobre sí mismo. Primero los pintores y poetas, ahora los filósofos, continúan en ese empeño por destacar al hombre sin más. Un hombre concreto, pero un hombre; tan hombre como el de otras culturas y otros continentes... Antes de esta Revolución este hombre había permanecido oculto tras una serie de falsas imágenes importadas, con las cuales trataba de justificarse ante los otros.⁵²

⁵¹ Zea, L., "Conciencia y posibilidad...", ed.cit., p. 16

⁵² Zea, L., "Dialéctica de la...", ed.cit., p. 123

Pero el rompimiento efectivo con los órdenes occidentales impuestos por los discursos donadores de lo humano se encuentra relacionado con el proceso de instauración de un orden político concretizador del movimiento revolucionario. Y más aún: el mismo grupo *Hiperión* será concebido por Zea como el espacio intelectual donde se construirá la autoconciencia de este último proceso. Primordial en esta autoconcepción del grupo viene a ser la distinción entre una conciencia crítica y una conciencia constructiva de la realidad mexicana. Dos tipos de conciencia que, en el fondo, reflejarán diversas formas, actitudes y posiciones de grupos intelectuales cuyos discursos sobre el problema del ser del mexicano tuvieron mucho que ver con las realidades políticas que les tocó enfrentar o vivir.⁵³ La crítica a los discursos de esta "conciencia crítica" tiene cierta continuidad con la crítica que Zea dirige a otros discursos o paradigmas tratados anteriormente: discurso del conquistador, discurso del misionero cristiano, discurso moderno del progreso, discurso historicista, discurso de la técnica e incluso los discursos de intelectuales mexicanos del siglo XVIII y XIX mencionados páginas atrás, y los discursos defensores de la "buena naturaleza indígena". Serie de críticas donde lo que está en juego es el problema de la tradición.

La "conciencia crítica" corresponde a un periodo donde el movimiento revolucionario se encontraba dominado todavía por la violencia y las fuerzas irracionales característicos del régimen callista, que imposibilitaban la instauración de un

⁵³ La distinción entre "conciencia crítica" y "conciencia constructiva" la desarrolla Zea en la cuarta parte de su escrito "Conciencia y posibilidad...", pp. 29-43

orden social y político. Volviendo la mirada hacia una realidad hasta entonces oculta, ciertos intelectuales critican los defectos de esta realidad, características negativas. Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yañez cuestionan los factores irracionales del callismo construyendo en sus discursos una visión de México y el mexicano donde resaltan sus aspectos negativos: el complejo de inferioridad en Ramos, la actitud de resentimiento en Yañez, la idea de hipocresía en Usigli. La proyección de esta "conciencia crítica" al terreno político se hace particularmente presente en Usigli: su idea de hipocresía no sólo implica una concepción crítica del mexicano, sino también de los gobiernos postrevolucionarios. La hipocresía del mexicano ha sido asumida como una máscara que se hace pasar por su verdadero rostro. La misma demagogia política no es más que expresión, en el terreno del poder, de esta hipocresía en su modalidad de mentira. Más aún, para Usigli, la demagogia no es otra cosa que la hipocresía mexicana sistematizada en la política. El político mexicano es un actor consumado que actúa cotidianamente en una farsa interminable. Los mexicanos, en el discurso usigliano, se han convertido en "grandes políticos", en grandes gesticuladores. Lo que domina en México es la cultura de la gesticulación y su gran matriz: la demagogia política que actúa como aniquiladora de las posibilidades abiertas por la Revolución.⁵⁴

⁵⁴ Refiriéndose a Usigli, Zea dice lo siguiente en su escrito: "La demagogia es la expresión de estas mentiras revolucionarias. 'Cada partido revolucionario tiene su demagogos o cantores -dice no es otra cosa que la hipocresía mexicana sistematizada en la política'. A fuerza de demagogia se anticipa la solución de problemas que no existen, pero que terminarán por presentarse. La demagogia es la exageración de la mentira y, por lo mismo, el más peligroso enemigo de su posible verdad. Ella ha privado a la Revolución... Dentro de esta demagogia ha caído la alta Cultura, el mexicano busca apariencias de cultura. Una apariencia es la Universidad, que no llega a expresar una auténtica cultura... Ella se ha cubierto con mil máscaras sin llegar a ser ninguna... No queda en este mundo sino la simulación, el gesto oportuno, el teatro... El mexicano para salvarse de la mentira adopta el gesto que corresponde a la mentira y participa en ella como el mejor de los actores. Gesticula, hace de la mentira su verdad, se transforma en lo que no es, como el mejor de los actores. Por esta razón, dice Usigli, no

Esta "conciencia crítica" tenía, para Zea, un aspecto positivo y otro negativo: el positivo radicaba en que su crítica manifestaba, al mismo tiempo, su afán de transformación de esta realidad desordenada dominada por fuerzas irracionales; el negativo consistía en que seguía apreciando la realidad mexicana y al mexicano a través de instrumentos interpretativos suministrados todavía por los discursos occidentales. Un ejemplo: por muy crítico que fuera el discurso de Samuel Ramos, su concepto de inferioridad -punto nodal en su análisis de la cultura y del hombre en México- se encontraba ubicado dentro de la perspectiva valorativa de los códigos occidentales. Se es "inferior" si se parte de una escala valorativa en la cual se encuentra establecido, de antemano, qué es "lo superior" y qué "lo inferior".

Tanto en Ramos, como Usigli y Yañez, establece (sic.), como se ha visto, una valorización determinada siempre, acaso menos en Usigli, por los cuadros axiológicos europeos, aunque éstos sean adaptados a la llamada realidad mexicana... No se atreven a ir más hondo estando, como se encuentran, a la defensiva frente a una realidad que parece marchar por otros caminos que los que ellos quisieran que siguiese. Intuyen una realidad "auténtica", propia, pero sólo pueden ver de ella su aspecto negativo... Para captar esta realidad en sus aspectos positivos necesitaban realizar una inversión de valores: ver en esas negociaciones (sic.) la posibilidad de lo positivo... Antes era menester que, de acuerdo con esa misma realidad, la Revolución Mexicana impusiese un orden y estableciese sus caminos: mostrase lo positivo dentro de lo negativo.³⁵

hay buenos actores en México, porque ésta es una labor que se realiza fuera de las tablas, cotidianamente". Ibid., p. 36-37

³⁵ Ibid., p. 39

El grupo *Hiperión* expresa, precisamente, el período de “conciencia constructiva” correspondiente al proceso de conversión de la Revolución mexicana en un **régimen de orden**. Proceso en el cual, rebasadas las irracionalidades y desórdenes imperantes cuestionados por la “conciencia crítica”, se podría mostrar “lo positivo dentro de lo negativo”, la **racionalidad dentro de la irracionalidad, la autenticidad dentro de la inautenticidad**. De esta manera, el grupo *Hiperión* queda investido de una imagen de “positividad” en un doble sentido: por un lado, contribuye al **completo desprendimiento** de los encuadramientos interpretativo-valorativos de los discursos occidentales que ni la misma “conciencia crítica” pudo evitar (todos los planteamientos del discurso de Zea son una muestra de cómo este miembro del grupo concibe la trayectoria de este desprendimiento: su crítica al uso estratégico de la universalidad en los discursos imperialistas occidentales, a los regateos de humanidad que le son inherentes, la dialéctica de la resistencia de los pueblos y grupos marginales explicada a partir de la relación entre estímulos y respuestas). Por otro lado, representa el proceso de **autoconciencia o autognosis** de un período en el cual el movimiento revolucionario ha entrado a una etapa de orden, de **estabilidad racional** del poder político y social. Esto explica la otra dimensión que le va a dar Zea al “callismo”:

Fue la Revolución Mexicana, con sus poderosas y explosivas convulsiones, que hizo patente esta realidad obligando a sus hombres a enfrentarse a ella haciéndola conciente... Una conciencia propiamente dicha no se inicia sino en la época en que la Revolución empieza a alcanzar su estabilidad triunfando sobre todos sus obstáculos; etapa en que se va transformando la Revolución en un régimen

de orden. Esta es la etapa conocida con el nombre de Callismo.⁵⁶

El compromiso de participar intelectualmente en este tránsito de un período de violencia revolucionaria a uno de estabilidad política explica, desde la perspectiva del discurso de Zea, que el *Hiperión* se presente con una misión específica: mostrar la importancia que tiene definir el problema del autoconocimiento del ser del mexicano como uno de los factores importantes para esta racionalización político-social. De aquí el por qué Zea denomina a este saber filosófico como una "conciencia constructiva": mediante la autognosis del mexicano se colabora con la estabilización político-social. Configuración de un orden revolucionario que si bien tiene sus raíces en el régimen callista, para el discurso de Zea encontrará su maduración durante la segunda mitad de la década de los 40 y la de los 50.⁵⁷

⁵⁶ Ibid., pp. 29-30

⁵⁷ Sobre el contraste existente entre los períodos en los cuales se sitúan las dos formas de "conciencia" de las que habla Zea, y más particularmente la conexión "conciencia constructiva" y "orden revolucionario", cf. el libro de Abelardo Villegas: *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, 1988. En este libro, Villegas dice lo siguiente refiriéndose a las diferencias contrastantes existentes entre los momentos en que escribió Samuel Ramos y aquellos en los que escribirá Leopoldo Zea: "Ahora bien, los momentos en que ha escrito Zea son sumamente distintos a los anteriores, aún de aquellos que transcurrieron del treinta al cuarenta, en los que Ramos redactó sus observaciones sobre el mexicano... Lo que hace unos cuantos años era un signo de decepción o pesimismo, es cambiado por Zea en un signo positivo, afirmativo de la propia realidad. La decepción ha desaparecido, pues veinte años de paz (1930-1940), sea como fuere, han dado buenos resultados". Ibid., p. 135. Del mismo autor, cf. También su libro: *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985

IV.2.3. El discurso filosófico de Zea: ¿refuerzo ideológico del poder oficial?

Debido a este tipo de consideraciones, y por otras cosas contempladas en sus escritos³⁸, decía líneas arriba que, en comparación con el discurso ontológico de Uranga, el de Zea se presenta como un discurso susceptible de ser "absorbido" por las reconstrucciones de la tradición requeridas por los gobiernos postrevolucionarios para legitimarse. ¿En qué sentido entender esto que digo?

Una de las interrogantes formuladas al principio de este trabajo fue la siguiente: ¿qué instrumentos se necesitaban para reconstruir a una sociedad dominada por enfrentamientos entre diferentes fracciones sociales donde destacaba la violencia como recurso irracional por medio de la cual una se requería imponer a otra? Los gobiernos adquirirían conciencia -decía en aquellas páginas- de que tal reconstrucción no sería posible si no se lograba, al mismo tiempo, un proceso de unificación nacional. La exigencia de crear una tradición con la cual el pueblo, las multitudes, los diversos

³⁸ Peculiarmente estoy pensando en la interpretación de las relaciones políticas en México suministrada por Zea en "Conciencia y posibilidad...", pp. 22-24. Tratando de destacar la peculiaridad existente en la relación mexicanos-gobierno, Zea enfatiza el carácter afectivo de la misma, lo cual lo lleva a crear en su discurso una apología de la figura presidencial en el sistema político mexicano: "En donde mejor se hace patente este elemento de unificación nacional dentro del campo afectivo, es en la figura del Presidente de la república, máximo caudillo y máximo amigo de los mexicanos. Este no es, como en otros pueblos, una figura simbólica que obra en nombre de la Nación, sino la expresión máxima del único tipo de acción y relación concreta en una sociedad como la nuestra... Todos los aspectos y resortes políticos de la Nación dependen de esta capacidad, que en último término es la capacidad de un individuo concreto para ser amigo, no sólo de un grupo o cuerpo, sino de todos los mexicanos. Los resortes que mueven la política controlada por el Presidente tienen, como todas las relaciones sociales del mexicano, un carácter afectivo".

grupos étnico-sociales pudieran identificarse, se constituía en un requisito indispensable para lograr aquella unificación. Todo el discurso de Zea de alguna forma reunía las cualidades para satisfacer este tipo de necesidad política: una concepción de la tradición nacional que, desde su análisis crítico de los discursos imperialistas de Occidente hasta la explicación de la Revolución mexicana como máxima respuesta revolucionaria a los estímulos occidentales, desemboca en las ideas de mestizaje cultural y programa de integración nacional. Si a esto le agregamos la correlación entre "conciencia constructiva" y estabilización de una racionalidad política, se podrá comprender la apreciación arriba enunciada sobre la susceptibilidad de oficializar este discurso filosófico y su contraste con el discurso ontológico de Uranga: la categoría de accidentalidad de este último lo conduce al cuestionamiento constante de un nacionalismo cuya peligrosidad antihumanista percibía en la mentalidad oficial y popular, Zea en cambio da mayor énfasis al nacionalismo como producto de un mestizaje cultural posibilitado por la revolución. ¿Quiere decir esto que Zea defiende ciegamente al nacionalismo mexicano como una especie de "antihumanismo"? Lógicamente no. El nacionalismo para él está cargado de toda una significación histórica que tiene por centro el reconocimiento de una humanidad constantemente humillada, regateada, violada, marginada. Pero a diferencia de lo que pasa con el discurso de Uranga, el de Zea no lleva a establecer una separación tajante entre humanismo y programa de integración económica, social y cultural de los poderes políticos surgidos después de la Revolución. Esto explica que el discurso de Uranga se desplace hacia el discurso poético, mientras que el discurso de Zea tenga cierta correspondencia con el discurso político.

Esta comparación Uranga/Zea, referente a las condiciones intradiscursivas que harían factible o no la oficialización de sus saberes filosóficos, tiene cierto sentido dentro de la postura interpretativa de mi trabajo. Me explico. No es casual que el discurso de Zea llegue a ser el que más comúnmente se presente, por parte de algunos de los críticos de la "filosofía de lo mexicano", como ejemplo del tipo de correlación existente entre la actividad intelectual del grupo *Hiperión* y el régimen gubernamental de Miguel Alemán (1946 a 1952). Sin embargo, creo que se corre cierto riesgo de reduccionismo interpretativo cuando se simplifica la labor de todos los miembros a la de uno solo, aunque sea quien asumió el "liderazgo" desde el surgimiento del grupo. Esto es muy típico en el primer escrito de corte marxista desde el cual se hizo una crítica al *Hiperión*. "La filosofía de lo mexicano: una corriente irracional"⁵⁹, elaborado por Eduardo Montes, así como en un escrito de Tzvi Medín recientemente publicado, "El laberinto de la mexicanidad en el sexenio de Miguel Alemán"⁶⁰, donde ciertamente el autor se cuida mucho de no caer en una interpretación simplista y mecánica al hablar de paralelismos y convergencias entre "la filosofía de lo mexicano" y el nacionalismo oficial del régimen alemanista. Sobre esta correlación saber filosófico/poder político, este último escrito dice lo siguiente:

⁵⁹ Montes, Eduardo: "La filosofía de lo mexicano: una corriente irracional", en *Historia y Sociedad*, núm. 9, 1967. Al principio de su escrito, este autor señala lo siguiente: "Uno de los principales exponentes de esta tendencia (es decir, la 'filosofía de lo mexicano', E.R.) ha sido Leopoldo Zea, funcionario gubernamental durante muchos años, destacado ideólogo del partido oficial y actual director de la Facultad de Filosofía de la UNAM, a cuyas ideas dedicamos la mayor atención."

⁶⁰ Medín, T., "El laberinto de la mexicanidad en el sexenio de Miguel Alemán", en *La Jornada Semanal*, Nueva Época, núm. 175, 18 de octubre, 1992

Durante el período presidencial de Alemán esta tendencia (de preocupación, búsqueda y análisis de lo esencialmente mexicano, E. R.) se expresó patentemente en diversos ámbitos de la cultura mexicana, y llegó inclusive a ser predominante, como en el caso de la filosofía. El mismo Alemán expresaría posteriormente que es imposible que los mexicanos crean en sí mismos "...si desconocemos las profunda raíces de las cuales emerge el ser de la mexicanidad, adoptando servilmente formas culturales de reciente importación"... Los hiperiones, partiendo de una tradición filosófica que parte de la misma revolución, con las filosofías europeas del momento, volcándose sobre la circunstancia nacional en el sexenio alemanista, elevan en su filosofía paralelismos y conjunciones que reforzaron sustancialmente la ideología oficial del nacionalismo de la mexicanidad, y le dieron un sustento filosófico que en nuestra opinión continúa hasta hoy...⁶¹

Si nos colocásemos en la perspectiva de Bartra y su paradigma del enjaulamiento melancólico, podría decirse que el discurso de Zea sería representativo de un tipo de poder metamórfico capaz de transfigurar las masas en individuos domesticables. Poder metamórfico por medio del cual se reafirma un arquetipo nacionalista cuya funcionalidad política radica en permitir la legitimación del poder del Estado. Pero, y con esto quiero terminar esta parte, ¿qué dice Zea de todo esto?

La última parte de una entrevista hecha a Zea por Edgar Montiel, publicada en 1986, gira en torno a la siguiente interrogante: "¿Cayó el filósofo en las tentaciones del poder político?" La respuesta a esta parte recuerda, de alguna forma, los argumentos de Gaos, antes vistos, relativos a este mismo tema de filosofía y política.

⁶¹ Medin, T., op. cit., p. 16

Aquí el entrevistado tiene cuidado al explicar que, aunque llegó a tener ciertos nombramientos políticos, sus actividades fueron de investigación, de difusión cultural:

E.M.- ¿Y su actitud ante la participación política?

L.Z.- Nunca he estado en política, no es una actividad que me interese, mis trabajos son de crítica a toda la política mexicana y eso es lo que destaco. Fijese que me ofrecieron dos veces el puesto de diputado y dos veces dije que no. Reyes Heróles cuando era presidente del PRI dijo que sólo conocía a un mexicano que había dicho 2 veces no a la diputación.

E.M.- Pero usted llegó a convertirse en ideólogo del PRI..

L.Z.- Yo fui más bien el primer director del IEPES, cuando lo estructuró López Mateos en el año del 64. A López Mateos lo conocí cuando estaba trabajando con el Secretario General del PRI del D.F., donde estábamos haciendo una colección sobre México y el Mexicano... Los puestos que he tenido siempre han sido de investigación, de difusión cultural, de relaciones culturales... creo que como intelectuales hay que saber tomar distancias ante el poder. Para mí fue algo importante regresar a la Universidad. Mi participación política ha sido de carácter intelectual.⁶²

Dentro de esta entrevista, por último, me parece digno de atención la respuesta de Zea a la pregunta: ¿murió o no murió la revolución mexicana?, sobre todo después de haber visto la importancia que ella tiene en los escritos aquí contemplados:

⁶² Montiel, E.; "Leopoldo Zea: travesía en busca de la razón americana", en *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 424, Vol. XLI, pp. 15-16

La revolución mexicana no puede morir, depende cómo se la enfoque, la revolución muere cuando cumple una función. Lo que pasa es que el PRI ya no es más que un instrumento de participación interna. Hay una oligarquía, ya no hay participación, ha perdido su función; cuando se creó fue un instrumento de participación; ahí están los sectores, no discuten todos, sino una minoría que es considerada como portavoz de una gran mayoría: mayoría obrera, mayoría campesina, mayoría clase media; pero esa relación se ha perdido, es un grupo de poder que, obviamente, al no tener contacto con la masa que se supone representa, va a actuar arbitrariamente. La revolución ha entrado en un callejón, sin salida, se ha convertido en una oligarquía política que toma decisiones, una oligarquía que manipula, que considera lo que es bueno o lo que es malo.⁶³

Esta es la concepción de la revolución y del PRI como grupo de poder sostenida, en 1986, por un intelectual que, como miembro del grupo *Hiperión*, sostenía a mediados de siglo un discurso filosófico cuyo análisis crítico de los arquetipos imperialistas de Occidente y cuya explicación de la Revolución mexicana como máxima respuesta a las marginaciones provocadas por el Occidente, enfatizaba la idea de mestizaje cultural y la de programa de integración nacional.

⁶³ Montiel, E., op. cit., p. 16

IV.3. Jorge Portilla: los caminos ocultos de la degradación política de la literatura

Hasta aquí he expuesto cómo abordan dos "hiperiones" el problema de las reconstrucciones de la tradición en México, cómo se conciben a sí mismos como grupo generacional, cuáles son las dimensiones otorgadas a sus saberes filosóficos, cómo conciben cada uno al poder político y su imagen de la mexicanidad, cómo conciben, particularmente Zea, a otros grupos intelectuales. También he tocado, brevemente, el tipo de críticas que recibieron. Ciertamente en ambos autores hay coincidencias en cuanto al programa intelectual que orienta su producción intelectual: filosofar de tal manera que, partiendo de las circunstancias concretas abiertas por la Revolución, se descubran en ellas las condiciones de su universalización. Ambos saberes filosóficos se presentan como discursos que, operando críticamente dentro de la conciencia nacional, descubriese su impulso hacia la universalización.

En ambos autores se aprecia también que el tema del poder político no les ha sido indiferente, bien partan de una base ontológica como en Uranga, bien de una base histórico-filosófica como en Zea. Sin embargo, lo interesante aquí es destacar que el tema del poder político mexicano es asimilado en sus discursos de manera diferente. En este sentido, he destacado intencionalmente ciertas diferencias importantes de tener en cuenta para no leer a los miembros del grupo *Hiperión* a través de un paradigma

interpretativo cuya lente ideológica les impone indiscriminadamente una homogeneización absoluta, desplazando o minimizando sus diferencias internas.

Un ejemplo nodal de las diferencias inherentes a sus reconstrucciones filosóficas de la tradición, que se proyecta en su actitud ante el poder político, es su concepción de la tradición indígena/mestizo: para uno, la fusión mestizo/indígena en la revolución representó una autenticidad nuevamente traicionada, es decir, no fue más que un nuevo artificio por el cual se evade la autenticidad de una condición accidental del mexicano, repitiéndose así una tradición cultural basada en la evasión de nuestra fragilidad ontológica por la vía de la sustancialización o de una idea mercantilista de la nacionalidad. Para el otro, la fusión mestizo/indígena, contenida en la idea de mestizaje cultural, representó el producto de una revolución que, rompiendo con las tradiciones inauténticas fundadas en símbolos culturales impuestos por los imperialismos occidentales, hizo posible nuestra autenticidad cultural. Dos concepciones basadas en diferentes reconstrucciones críticas de la tradición en México que reflejarán también dos posiciones diferentes respecto a los cauces seguidos por el movimiento revolucionario: una alejándose y cuestionando el camino de la institucionalización revolucionaria, otra percibiendo en esta institucionalización sus aspectos positivos representados por la instauración de un orden político y social donde se consolida la superación de las "irracionalidades" de una realidad política basada en la violencia.

El poder intelectual inherente a sus saberes filosóficos los lleva a adoptar una posición diferente ante la institucionalización política de la Revolución mexicana y, junto con ello, ante la institucionalización del "ser" del mexicano y su tradición cultural. En un caso, este poder intelectual manifiesta una actitud abiertamente crítica hacia este poder institucionalizado, en el otro este poder intelectual se manifiesta bajo la forma de un compromiso filosófico que quiere coadyuvar al proceso de integración nacional y la consolidación de un orden revolucionario.

Para enfatizar la relevancia de las diferencias entre Uranga y Zea, podría sintetizar de la siguiente forma todo lo anterior: el tipo de relación entre poder intelectual, saber filosófico y poder institucionalizado revela que sus respuestas dadas a interrogantes como ¿qué es el mexicano?, ¿qué categorías esenciales lo definen?, 'cómo entender la reconstrucción de una tradición en México?', ¿quién sería, y por qué, el grupo mejor capacitado para determinar los criterios de solución a este tipo de preocupaciones?, son respuestas donde operan diferentes formas de entender las relaciones entre gobernantes y gobernados.

Sin embargo, hay un punto que no he contemplado todavía en este grupo generacional: su posición ante intelectuales de corte comunista y, dentro de esto, su posible concepción del marxismo. En la parte dedicada al grupo *Contemporáneos* éste fue uno de los puntos que, junto con el problema del nacionalismo, destacaba en la obra ensayística de Jorge Cuesta. Hay, incluso, una crítica sobre las relaciones entre el

discurso nacionalista y el discurso marxista. Pero, contrariamente a lo que sucede en la obra de Cuesta, en los escritos filosóficos de Uranga y Zea anteriormente tratados no hay referencia explícita sobre este punto.⁶⁴ Por esto mismo, mi exposición sobre el último miembro del grupo *Híperion*, Jorge Portilla, la he orientado de tal forma que pueda rastrear algo sobre este aspecto.

El escrito más conocido de Jorge Portilla es *Fenomenología del reloj*.⁶⁵ Sin embargo, por los motivos arriba mencionados, he querido trabajar uno de sus escritos

⁶⁴ En la segunda parte de su escrito "El occidente y la conciencia de México, Zea desarrolla el punto *Proletarización social y proletarización colonial* donde llega a hacer referencia al movimiento comunista desde la perspectiva de la liberación de los pueblos marginales respecto a los pueblos dirigentes occidentales. Equiparando el comunismo con ciertos movimientos nacionalistas, Zea menciona lo siguiente, refiriéndose a ellos en su cualidad de respuestas a los estímulos de opresión del mundo occidental europeo: "La lucha entre las primeras y las segundas (entre Naciones Imperialistas y Naciones Coloniales) se ha venido intensificando en nuestros días tomando... diversas formas: desde la forma comunista, adoptada por Rusia y China, hasta la nacionalista adoptada por varios países asiáticos, como la India e Indochina, los árabes como Irán y Egipto y los hispanoamericanos...". Op. cit., p. 77

⁶⁵ Este escrito de Portilla, *Fenomenología del Relajo*, fue publicado junto con otros por el Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Roger Bartra ofrece en su libro *La jaula de la melancolía*, parte número 20 intitulada "Una pequeña revolución privada", una caracterización crítica sobre la idea del "relajo" en la cultura mexicana, dando al mismo tiempo un reconocimiento al ensayo de Portilla arriba mencionado. A este respecto, Bartra dice lo siguiente: "Sin duda la noción de relajo tiene su origen en una actitud de autodefensa popular, que intenta desorganizar y embrollar los mecanismos de dominación y explotación. En este sentido es un fenómeno estrictamente paralelo al albur, la finta y la elusión que tienen la jerga popular. Pero la práctica embrolladora del relajo (que implica un atentado contra la norma vigente, E.R.) al ser incorporada al mito del alma nacional, se convierte en una trampa: el relajo institucionalizado también funciona como una diversión que encamina las protestas potenciales por un desvío que asegura el equilibrio y la permanencia de las relaciones de dominación".

"El origen de clase -continúa diciendo Bartra- de la idea y práctica del relajo es subrayado por las reflexiones de Portilla, que explica la situación en términos de una dualidad básica: la que opone el hombre del relajo al apretado, esa curiosa personificación de la clase dominante, de una burguesía que quiere hacer valer su posición de clase bajo la forma de un espíritu de seriedad. Al revés del proletariado relajante, el apretado pone en tensión permanente todos los músculos del cuerpo y del espíritu para lograr una apariencia de elegante seriedad propia de quien tiene poder, propiedades, altas funciones y dinero... El apretado representa los valores que son apreciados por la clase dominante: dignidad, finura, cortesía, reserva. Estos mismos valores son los que contribuyen a la idea de un mexicano susceptible que vive oculto tras un velo pues se siente vigilado, observado y perseguido... Así, la forma proletaria de enmascararse (en el relajo, E.R.) -como defensa en un intento por enmarañar las redes que lo oprimen- se convierte, en el apretado, en una máscara de disimulo y medios tonos, de finuras y cortesías, de hipocresía y de desprecio: es su manera de protegerse, a su vez, contra la cólera potencial de los desheredados. Esta situación amenaza directamente la integridad del alma nacional; por eso Portilla, que

titulado "Crítica de la crítica".⁶⁶ Este es un material en el que puedo rastrear algunos elementos relacionados con su idea de los intelectuales de izquierda y, en cierta medida, del manejo que hacen del discurso marxista. Una de las cosas atractivas de este escrito consiste también en que analiza críticamente ciertas semejanzas existentes entre "nacionalistas" e "izquierdistas" respecto a su forma de ejercer la crítica.

Refiriéndose a una mesa redonda sobre el tema de la literatura mexicana, efectuada en Bellas Artes en 1955, Portilla enfoca su escrito sobre las disputas que se presentaron durante los siguientes meses a partir de los planteamientos vertidos en ese evento. Esos debates crearon una atmósfera intelectual donde se presentó cierto tipo de "crítica literaria" cuyos argumentos pretendieron erigirse en puntos de vista legítimos sobre las relaciones literatura/realidad mexicana.

Pero hay algo importante aquí: el contexto en el cual surgió esta "crítica literaria" era un ambiente donde flotaba, tanto en el pensamiento filosófico como en el científico y cotidiano, una preocupación global por buscar y definir cuáles eran las estructuras esencialmente comunitarias o sociales inherentes a cualquier acción y pensamiento en México. De acuerdo a esto, una de las premisas aceptadas en aquel debate fue considerar la literatura, precisamente, como un acto de escribir comunitario y comunicativo.

percibe el drama, concluye con cierta desesperación (en su ensayo) *Fenomenología del relaxo*, E.R.): "Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una comunidad escindida en proletarios y desposeídos". Barta, op. cit., pp. 196-197

⁶⁶ Escrito contenido en *La Fenomenología del ...*, ed. cit., pp. 158-167

Comunitario porque se realiza siempre dentro de un conjunto de relaciones humanas o sociales, dentro de una comunidad. Comunicativo porque, por más íntimo que sea lo que se escribe, siempre es para que otros lo lean, siempre supone a un lector o a un crítico. ¿Por qué señalo esto? Porque valiéndose de este ambiente, aquella "crítica literaria" pretendió imponer sus criterios sobre cuáles eran esas estructuras comunitarias o sociales con las que se debía relacionar un acto de escritura para ser reconocido propiamente como literatura en México, y más aún, en qué términos debía presentarse dicha relación.

Pues bien, no queriendo quedar ahogado dentro de esos criterios ni ser "cómplice silencioso" de lo que considera realmente un "fraude literario", Jorge Portilla hace un análisis crítico de esa supuesta "crítica literaria" denunciando los juegos sucios y actos de mala fe sobre los cuales se sostiene. De aquí el título de su escrito "Crítica de la crítica". ¿Qué se dice y hace en esa "crítica literaria" que lleva al autor, a su vez, a criticarla?

Los grupos que hacen esta "crítica literaria" dirigen su ataque a escritores como Juan José Arreola, Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Ricardo Garibay, Octavio Paz, entre otros no mencionados explícitamente. ¿Qué les cuestionan a estos escritores? Y, más importante aún, ¿cómo se les cuestiona o critica? En primer lugar, los acusan de que en su escritura literaria no hablan del "valor absoluto de lo mexicano"; tampoco intentan hacer una "lucha contra el imperialismo"; de que el contenido de su obra no manifiesta

un "compromiso con el proletariado" ni "hablan del pueblo". A partir de este tipo de acusaciones, los escritores son calificados de "traidores a la nación", de "ingleses, franceses o extranjerizantes"; de "enemigos del pueblo" o "enemigos del proletariado". Pero, he aquí lo importante, por debajo de estas acusaciones y calificativos están operando ciertos criterios sobre la relación estructura social/acto de escribir. Las formas argumentativas en las que se expresan son dos: la de tipo "nacionalista" y las de tipo "izquierdista". Jorge Portilla analizará, en ambos casos, cuáles son esos criterios, cómo funcionan y las implicaciones que tienen.

a) Crítica a la "reglamentación nacionalista" del oficio del escritor

Los argumentos de tipo "nacionalista" consideran que la estructura comunitaria que debe hacerse presente en una escritura literaria mexicana es la de los mexicanos como "Nación": los mexicanos tienen características distintivas que lo separan de todos los demás hombres y naciones, esa "excelencia particular" es lo que los constituye como Nación. La literatura mexicana, en tanto que acto comunitario y comunicativo, se hace siempre sobre el trasfondo de relaciones sociales unificadas por esta "excelencia nacional", misma que debiera reflejarse en su contenido literario. ¿Qué pasa con los escritores criticados? Su escritura literaria evade esta "excelencia nacional", evade su estructura comunitaria o "nacional". Deducción: su acto de escribir está relacionado con una comunidad ajena a la mexicana. Si es así, su obra literaria debe ser criticada porque

esos escritores, asumiendo al extranjero como estructura comunitaria constitutiva de su acto de escribir, son los portadores de una contaminación extranjerizante de la realidad mexicana, de su excelencia nacional.

Para Portilla, este tipo de argumentos no son más que juegos sucios de exclusión y de inclusión. ¿Qué quiere dar a entender con esto? Estos argumentos "nacionalistas" están dominados por una disimulada voluntad de excluir, de expulsar: acusando a los escritores mencionados de no atender ni hablar en su literatura del valor absoluto de lo mexicano, se les juzga de no pertenecer a la comunidad mexicana, se les expulsa o excluye de ésta. Pero lo verdaderamente relevante es esto: asociada a esta forma argumentativa de exclusión se encuentra sobre todo un juego de autojustificación. ¿De quién? No de los escritores cuestionados, claro está, sino de quienes los critican en nombre de la "nación": estos críticos son quienes sí tienen en cuenta los valores nacionales, se identifican con ellos, hablan en su nombre y, además, se presentan como sus defensores. Por esto mismo, son quienes sí pertenecen o están incluidos dentro de la comunidad mexicana. Más aún: su supuesta pertenencia los hace portadores de un conocimiento que sabe lo que le conviene y no le conviene a la "nación". Así, sabedores de las "conveniencias de la cultura mexicana", desautorizan a los escritores criticados de ejercer su derecho de escribir y comunicarse con los demás acusándolos de "extranjerizantes":

¡Qué puede significar la acusación (que no juicio crítico) de "extranjerizantes", dirigida a un escritor mexicano? Obviamente significa que ese escritor extranjerizante no

tiene derecho a dirigirse a los mexicanos. Dicho de otra manera, significa que ese escritor extranjerizante no es, propiamente hablando, un escritor mexicano, y que no lo es, simplemente porque se escribe a la manera de los escritores franceses, ingleses, españoles o norteamericanos... Esto supone que México es o posee un bien específico que se pone en peligro por la acción comunicativa del escritor extranjerizante; que los mexicanos tenemos una excelencia, que puede contaminarse al contacto con lo extranjero.⁶⁷

En esto consiste el juego sucio de los críticos: construyen y ejercen de tal manera su "crítica literaria" que lo único que quieren es sacar provecho de ella, sólo pretenden autojustificarse. ¿Cómo? Creando una imagen positiva de sí mismos a partir de la imagen negativa que construyen de los escritores criticados. Pero ¿qué es, según Portilla, lo que permite estas "imágenes positivas" y "negativas", junto con el juego de inclusiones y expulsiones que las acompañan?, ¿en qué se sostiene realmente todo esto? Lo que permite y da sostén a este juego sucio es su idea de "nación", cierto, pero una idea de "nación" totalmente vacía: la excelencia particular que distingue a México, y en nombre de la cual hablan, es una idea vacía por surgir sólo a partir de un conjunto de negaciones. Para estos críticos, "lo mexicano" es "lo no-francés", "lo no-inglés", "lo no-norteamericano", "lo no-español", etc. De este juego de negaciones surge su idea de una excelencia propiamente mexicana. Por esto mismo, su idea de "nacionalidad" carece realmente de contenido. Cuando quieren darle incluso un contenido arguyendo que lo mexicano está en sus raíces indígenas, tampoco saben qué es "lo indígena" y, para definirlo, recurren otra vez a sus argucias: es "lo no-español", "lo no....". Pero "una

⁶⁷ Portilla, J., op. cit., p. 160

suma de negaciones -dice Portilla- no puede arrojar un resultado positivo.⁶⁸ No obstante, estos críticos quieren hacer creer que sí es posible hacer esto.

Lo grave de esto consiste en que aquellos críticos convierten esta idea realmente vacía de "nación" en valor y medida absoluta de todas las cosas. Es de ahí de donde ellos extraen su fuente de autoridad. A partir de ella construyen una imagen positiva de sí mismos que les confiere el poder de valorar, calificar, juzgar, dictaminar, expulsar, aprobar, autoclogiarse, asumirse como "defensores de la nación", presentarse como "conocedores de las conveniencias nacionales". Pero hay algo más: erigiéndose en censores de la obra literaria de los escritores, esos críticos completan y reafirman su imagen positiva dando a entender que ellos mismos son o serían buenos escritores puesto que sus juicios se presentan bajo el rótulo de "crítica literaria": "Esta crítica puede significar que el que la pone en obra es un hombre avisado, que no se deja engañar. El es mucho mejor que el escritor a quien critica. Y ¿cómo lo demuestra? Lo demuestra no escribiendo como Proust, ni como Joyce, ni como Faulkner".⁶⁹

Este es el gran acto de mala fe subyacente a los argumentos "nacionalistas" sustentados por los críticos: creer por sí mismos, y querer hacer creer a los demás, que su crítica es realmente "literaria". Para Jorge Portilla, en esto consiste el gran fraude de esta "crítica literaria". ¿Por qué? Porque estos críticos en ningún momento hacen

⁶⁸ Ibid., p. 161

⁶⁹ Ibid., p. 162



realmente una valoración literaria, nunca apelan a juicios propiamente estéticos para examinar la obra de los escritores que critican. Sus juicios pretenden tener una autoridad que realmente está ausente: una autoridad literaria basada en criterios efectivamente estéticos. En realidad, lo que hacen es enjuiciar políticamente esa obra literaria, no enjuiciarla literariamente ni estéticamente. Su idea de "nación", como valor y medida absoluta de todas las cosas, opera políticamente y no literariamente. Pero se trata de un enjuiciamiento político, con antifaz de literario, que adolece de todos modos de esta gran peligrosidad: constituirse en fuente de autoridad supuestamente literaria a partir de una falsa positividad, su idea vacía de "nación". Sobre esto se levantan todos sus juegos de desaprobación y exclusión. Juegos cuya peligrosidad percibe Portilla al visualizar que esta pseudocrítica literaria sólo puede convertir a los críticos, y a quienes les crean y asuman sus criterios, en perseguidores realmente políticos de supuestos escritores "extranjerezantes", persecución que puede adquirir los matices de un "McCartismo nacionalista":

...se supone que el crítico es un representante de la sociedad a nombre de la cual condena. Pero este supuesto introduce un elemento que desvía a la crítica de su significado originario. Las cosas toman el aspecto de un McCartismo nacionalista, puesto que las razones esgrimidas no son propiamente estéticas, sino razones de política cultural. De un lado están los buenos y sus representantes: el crítico, y del otro están los malos y su vocero: el escritor. Y los criterios estéticos o literarios de la crítica "literaria" ¿dónde están?

Es inútil tratar de encontrar nada de esto; sólo encontramos al adusto censor de la nación mexicana que sabe lo que le conviene y lo que no le conviene a la nación y que, a nombre de esta conveniencia nacional, no

establecida por él en términos claros, desautoriza el esfuerzo comunicativo del escritor.⁷⁰

La preponderancia que este tipo de acusaciones nacionalistas estaban teniendo dentro de una atmósfera de disputa sobre la literatura en México es lo que lleva a Portilla a combatirla críticamente. ¿Por qué? Porque más que de una "crítica literaria" se trata de una condena cuyos juegos argumentativos son realmente los hilos conductores de gérmenes destructivos de cualquier posibilidad de creación literaria o, más aún, de cualquier posibilidad de creatividad cultural. Se trata de una condena puramente destructiva que, en nombre de su hueco nacionalismo, se convierte en una maquinaria de guerra: "cuando un pueblo empieza a encontrarse a sí mismo maravilloso por lo que tiene de "propio" y de "distinto", está ya preparando la destrucción de otros pueblos. Pero esto ya no es 'la cultura', esto es la guerra".⁷¹

Lo destacable aquí es que no se trata realmente de un pueblo, sino de un grupo de personas que pretenden hablar en su nombre, en su representación. Sin embargo, su supuesta representatividad se sostiene y justifica por la invención de una batalla imaginaria donde las únicas figuras contendientes son el escritor como portador de una literatura contaminante de la cultura nacional, y el crítico como defensor y sabedor de las conveniencias de esta cultura. Una batalla imaginaria cuyo simplismo maniqueísta es muy evidente: crea una imagen del escritor siempre desfavorecida, y en consecuencia acusada

⁷⁰ Ibid., p. 160

⁷¹ Ibid., p. 162

y condenada, por no ajustarse a los cánones de "escritura literaria" autorizados por el crítico como "defensor y benefactor de la cultura nacional".

Pero, ¿por qué esto destruye la posibilidad de cualquier creación literaria o cultural? Porque, curiosamente, esos cánones o criterios con los cuales la autoridad del "crítico" pretende determinar en qué consiste el oficio del escritor -y la manera en que ese oficio debe reflejarse en su escritura literaria- destacan no sólo por fundamentarse en una hueca idea de "nacionalidad" sino, sobre todo, por la ausencia, desplazamiento y aniquilación de todo elemento estético y propiamente literario. Y esto se debe a que el "crítico" no pretende nunca presentar una alternativa de escritura literaria fundada en juicios estéticos; lo que realmente ha pretendido es lograr una beneficio político: el prestigio social. De aquí este gran fraude del que habla Jorge Portilla.

*b) Crítica al maniqueísmo ideológico de una visión
izquierdista del quehacer literario*

El análisis crítico de Portilla contempla otro tipo de argumentos en los cuales operan también criterios sobre cómo entender la literatura como acto comunitario y comunicativo: los argumentos de grupos "izquierdistas". La importancia de esta otra parte del análisis de Portilla consiste en que permite percibir cierta concepción sobre los grupos de izquierda y del uso que daban al marxismo como discurso crítico. Pero, según

los "izquierdistas", ¿cuáles son las estructuras comunitarias o realidades sociales que constituirían a la literatura como acto comunitario y comunicativo?

Una figura social, muy característica del discurso marxista, es la que destaca en las voces de estos "críticos": la figura del proletariado como clase social oprimida que, al mismo tiempo, es capaz de luchar no sólo por su liberación sino por la instauración de un mundo social más justo. Al lado de esta figura está su contraparte: el imperialismo capitalista como realidad social basada en la opresión económica de las clases bajas. Estas serán las dos figuras sociales sobre las cuales se levanta todo el juego argumentativo de los grupos "izquierdistas", dirigido contra los escritores mencionados páginas atrás. Dos figuras totalmente opuestas al grado incluso de que cada una se define por ser la contradicción de la otra.

Todo lo anterior dará lugar a dos imágenes cuya creación y administración están orientadas de tal forma que permitan al crítico de "izquierda" su autojustificación, reconocimiento y aceptación de la colectividad: la imagen positiva del luchador combatiente contra la opresión económica en la que se basa la explotación del imperialismo, y la imagen negativa de quien es indiferente a esta realidad económica y socialmente opresiva. A partir de estas imágenes se pretende señalar los temas constitutivos de todo acto de escribir literario: la literatura como acto de escribir comunitario y comunicativo debe hablar, defender, propagar la lucha del proletariado y denunciar las atrocidades económicas del imperialismo. Todo lo anterior debe

manifestarlo el escritor con su declarada toma de partido a favor del proletariado. Este sería supuestamente el trasfondo comunitario y en esto consistiría su acto de comunicación.

La "crítica literaria" de los grupos izquierdistas dirigida contra autores como Garibay, Arreola, Paz, Fuentes, Rulfo y otros, se presenta, precisamente, en estos términos: si la calidad literaria de una obra y de su escritor se mide según su acercamiento o alejamiento de aquellas realidades, entonces el compromiso declarado con el proletariado, con su lucha antiimperialista, le da su verdadero valor a una escritura literaria: la indiferencia o alejamiento, por el contrario, le resta valor a cualquier literatura. Partiendo de estos supuestos, la literatura y calidad de aquellos escritores es cuestionable porque el contenido de sus obras no refleja ni manifiesta aquellas realidades sociales, no asume los temas señalados:

La voz de la crítica, lejana e imprecisa, suena nuevamente y la oímos hablar de "lucha contra el imperialismo". Con su voz engolada, hace nuevamente su aparición la mala fe. Ahora quiere que el escritor sea un escritor político. Le señala un tema. Lo condeaa, como escritor, porque no se ocupa de política, porque no le da una dirección histórico-universal a sus escritos.⁷²

Estas "voces críticas" también están manufacturadas a partir de un juego sucio de actos de mala fe que Portilla trata de desarticular y precisar. ¿Cuáles son? Nuevamente, las personas que ejercen la "crítica" quieren sacar provecho de la misma para

⁷² Ibid., p. 163

autojustificarse. Desde el lugar de estos críticos "izquierdistas" se puede escuchar lo siguiente: nosotros sabemos hacer literatura con profesionalismo, claridad, hablando como habla el proletariado, pensando y sintiendo como él. Mediante estos recursos verbales, simulan hablar desde un lugar cuya "inocencia" les permite presentarse como una gran "masa de positividad". Pero, ¿cuál es ese lugar? El lugar semánticamente asociado en sus argumentos a la idea del proletariado. Me explico.

El "izquierdista" ejerce su "crítica literaria" presentándola como un conjunto de razonamientos, argumentos, enunciados, acusaciones, juicios que no actúan ni se sostienen en el vacío, sino en una fuerte y "justa" tradición histórica. 'Cuál es esta tradición? La lucha del proletariado. En nombre de esa tradición, en nombre de la trayectoria que esta lucha confiere a la historia universal, quien ejerce la crítica se presenta con el cuerpo positivo de "héroe de la historia", de "amigo o representante del proletariado". Tradición de lucha histórica y social que se convierte en ese lugar desde el cual habla el "izquierdista" para acusar, juzgar y castigar a los escritores. Lugar desde el cual su crítica se presenta como un tribunal que tiene supuestamente todo el reconocimiento y aceptación social. ¿Reconocimiento y aceptación de quién? Del proletariado, de su lucha y de quienes toman partido por ella. Mostrarse y sentirse solidario de esta tradición de lucha es lo que confiere a la voz del "crítico" su poder de convencimiento, de denominación, de acusación.

Sin embargo, para que el crítico "izquierdista" pueda materializarse en esa corporalidad plenamente positiva de "héroe histórico del proletariado" es necesario que en esa tradición de lucha proletaria haya su contrafigura: el villano histórico enemigo del proletariado. Una historia donde hay héroes no es concebible sin la existencia también de los villanos. O más aún: ¡No hay héroes si no hay villanos! Dentro de esta "crítica literaria", ¿quiénes vendrán a ser los villanos? Pues los escritores que no se ajustan a los criterios de escritura anteriormente establecidos. Este es el punto al cual quiere llegar el análisis crítico de Portilla: hay un medio facilísimo para dar cuerpo a la propia excelencia justiciera del crítico "izquierdista": denunciar y combatir al malo o villano. En este caso, denunciar al escritor "proimperialista". Lo que les permite vestirse como héroes es fustigar a los "villanos". Si no encuentran a todos los "villanos" que necesitan para ser "héroes", los inventan.

La manera como se realiza esta extraña y estupenda transformación es muy sencilla: el escritor no ha pregonado sus votos antiimperialistas, no relata la lucha del pueblo o del proletariado por libertar al hombre, luego es un enemigo del pueblo, del proletariado y del hombre, es un traidor vendido al oro yanqui y, por lo tanto, también un mal escritor. Su acusador debe ser un héroe de la lucha antiimperialista, un hombre generoso que ha puesto todo su esfuerzo al servicio de la buena causa, *puesto que* delata al villano escritor y tal vez, también, sea él mismo un excelente escritor, como lo demuestra el hecho de hacer crítica literaria. El resultado de la crítica es doble: crea un enemigo del proletariado, al que descubre y aniquila en el acto mismo de crearlo, y crea también a un defensor del proletariado que sigue existiendo después, con la tranquila conciencia de un hombre justo.⁷³

⁷³ *Ibid.*, p. 164

La base de estas "transformaciones", de las "invenciones" de enemigos imaginarios, de estos "descubrimientos" y "aniquilaciones" de "traidores" e, incluso, de la autoadjudicada "excelencia literaria", es la *idea del proletariado* manejada por los "izquierdistas". Sin embargo, y esto es lo fundamental en el análisis de Portilla, la verdadera fuerza de todos estos elementos constitutivos de la "crítica literaria" está en la creencia de que hay una correspondencia literal entre esta idea del proletariado y el proletariado como sujeto real y combativo, en la creencia de que lo que dice el "izquierdista" es verdadero. El "izquierdista" juega a hacer creer que sus voces, argumentos, acusaciones corresponden a una realidad sólida e incuestionable, algo que no se desmorona ni se cae porque se encuentra apoyado por su idea del proletariado. La coartada de que hay una correspondencia verdaderamente lineal entre sus imágenes y la realidad es lo que da fuerza y atractivo a sus acusaciones. De esta creencia viene su poder de denominación, de acusación, de enjuiciamiento y descalificación de los escritores. Portilla cuestiona estos argumentos comunistas del discurso "izquierdista" centrándose en la supuesta correspondencia literal entre idea imaginaria y realidad:

Pero tampoco basta evocar a la sociedad para estar situado en ella en la forma que uno quisiera, ni es suficiente afirmar que se tiene la razón para tenerla efectivamente. Uno puede vociferarse representante del "pueblo" o del "proletariado", sin convertirse, por ello, en tal representante... En realidad, en esta manera de jugar todo es falso. Es falso que los escritores condenados por la charlatanería de salón que se autotitula "izquierdista" sean enemigos de las clases trabajadoras y partidarias del imperialismo. Es falso que el no hacer tema del antiimperialismo menoscabe su calidad de escritores. Es

falso que sus críticos, al ejercer su mal llamada crítica, estén realizando una obra útil al servicio de las clases trabajadoras y de sus intereses.⁷⁴

Hay que tener cuidado para no mal entender al autor: su análisis crítico no está cuestionando *o* atacando al proletariado o clase trabajadora en sí, sino a la idea que de ella se hacen los "izquierdistas" para autojustificarse políticamente. Esta idea no tiene nada que ver con el proletariado real: su funcionalidad radica sólo en crear una idea que autojustifique la imagen que de sí mismo presenta quien se supone habla en nombre y en defensa de esa "clase". En boca de los "izquierdistas" que condenan a los escritores, el proletariado se reduce a una *idea vacía* hecha a su medida y conveniencia política, a un mero instrumento verbal mediante el cual quieren atribuirse una autoridad política absoluta. Su aparente inocencia de "representante", "amigo" o "defensor del proletariado" es una argucia para hacer caer a los demás en la coartada de sus imágenes positivas y negativas. Coartada que llega al grado de querer adjudicarse una autoridad artificialmente literaria ante la cual el escritor, en la medida en que no se ajusta a los cánones de escritura autorizados por el "izquierdista", se presenta como una "fuente inagotable de culpabilidad"⁷⁵: el escritor es culpable de no hacer todo aquello que sí hace o haría el crítico de izquierda, es culpable de no hacer literatura como el crítico quisiera, es culpable de no hacer política, es culpable de no denunciar las atrocidades del

⁷⁴ *Ibid.*, p. 159 y 165

⁷⁵ Esta imagen de "culpabilidad" la explica Portilla de la siguiente forma: "Frente a ella (es decir, frente a la "crítica", E. R.) no hay, pues, defensa posible. El escritor encuentra en ella una enorme imagen negativa de sí mismo en la que no se reconoce. Se le muestra, o mejor dicho, se le da en la cabeza con lo que él no es, sin que valga para nada lo que sí es. Su culpa es infinita y sin apelación. El crítico, en cambio, es una masa de positividad y de inocencia, él es lo que el escritor debiera ser". *Ibid.*, pp. 163-164

imperialismo, es culpable.... Y toda esta coartada hecha posible por el uso de una *idea del proletariado* que sólo tiene su vacía realidad dentro de los juegos lingüísticos del "intelectual izquierdista", tiene en esto su máxima argucia: hacer pasar un juicio político por un juicio estético:

El juego sucio es evidente. Hay aquí una crítica en el vacío. Se juzga a un hombre por lo que no hace. Tanto valdría condenar a un arqueólogo por no ser un matemático o a un fisiólogo por no ser ingeniero. El no es una fuente inagotable de culpabilidad... Aquí se hace pasar, en realidad, un juicio político por un juicio literario, con lo cual alguien se libera del esfuerzo de juzgar de acuerdo con las cosas mismas y, de paso, confirma su posición de beneficiario de una actitud política haciéndola valer como excelencia literaria.⁷⁶

En el fondo, los "críticos" que hablan en nombre del proletariado no efectúan un *juicio estético* de la obra literaria de aquellos escritores, sino un juicio político al que, peor aún, quiere hacer pasar y valer como *juicio literario*. Un juicio político al que deben someterse las escrituras literarias de Octavio Paz, de Arreola, de Rulfo, de Fuentes, de Garibay, etc. Juicio ante el cual sus escritos literarios resultan lógicamente desaprobados porque sus autores han querido hacer literatura y no propaganda política: "se crítica al escritor por lo que no hace y no por lo que hace".⁷⁷ De aquí que los criterios que el "izquierdista" pretende imponer sobre el acto de escribir literatura sea, de manera semejante a los "nacionalistas", también un fraude: bajo títulos no políticos, practican

⁷⁶ Ibid., p. 164

⁷⁷ Ibid., p. 163

una operación negativamente política. Fraude producido por un conjunto de coartadas donde la *idea del proletariado* sólo sirve para inflar o saciar la fe de autoridad y dominio político del "izquierdista". Autoridad y dominio que para nada tienen que ver con la lucha del proletariado como sujeto real y mucho menos tiene que ver con criterios netamente estéticos del quehacer literario. Pero ni la idea del proletariado ni la imagen de los escritores debe ser aceptada como las presenta y maneja el "crítico".

c) Los usos terroristas de lo social en las críticas pseudoliterarias

Debido a que no tiene que ver ni con el proletariado ni con la literatura y, sin embargo, pretende erigirse en autoridad absoluta ante la cual el oficio literario queda siempre desfavorecido, para Jorge Portilla esta falsa "crítica literaria" sólo ejerce y promueve un *terrorismo social*. ¿Por qué terrorismo? Porque sólo hace un uso opresivo de todos sus recursos. Convirtiendo realmente a su "crítica" en un sistema constante de inculpación, ataca y elimina cualquier posibilidad de defensa o resistencia del escritor. A través de este sistema de inculpación política -no literaria- que actúa en nombre de la figura del proletariado, el "izquierdista" sólo manifiesta su obsesiva aspiración política por controlar toda la realidad. Esto lo lleva, así, al grado de incursionar fraudulentamente en el terreno de la literatura ejerciendo sólo su "vocación de gendarme".⁷⁸ Con los

⁷⁸ *Ibid.*, p. 166

juegos y usos de su lenguaje los "izquierdistas" no sólo pretenden hacer creer que su discurso crítico es verdadero, sino inculpar, asustar, perseguir, aterrorizar al escritor por no ajustarse a sus reglas de elaboración de una literatura defensora de las causas comunistas. A los violadores del buen acto de escribir conforme a la reglamentación hay que aplastarlos en nombre del proletariado, en nombre de su tradición de lucha, en nombre del pueblo, en fin *en nombre de lo social*:

La disputa se enreda, en parte porque no está formulada claramente y en parte porque la enreda el terror: ¿quién querría aparecer ante el pueblo mexicano, pobre y explotado, como defensor del imperialismo?

El crítico ejerce el terrorismo de lo social, como en otro tiempo, y en otros respecto, otros críticos ejercieron el terrorismo de la ciencia o el de la libertad. En efecto, esta crítica es simple y aplastante... Frente a ella no hay, pues, defensa posible. El escritor encuentra en ella una enorme imagen negativa de sí mismo en la que nos se reconoce. Se le muestra, o mejor dicho, se le da en la cabeza con lo que él no es, sin que le valga para nada lo que sí es. Su culpa es infinita y sin apelación. El crítico, en cambio, es una masa de positividad y de inocencia, él es lo que el escritor debiera ser.⁷⁹

Terrorismo social que sólo conduce al cierre de cualquier diálogo, a la anulación y desconocimiento de la literatura como acto cultural eminentemente plural. Pero en este tipo de procedimientos "críticos" también se disimula algo importante: que la lucha política contra el imperialismo tiene múltiples vías y formas positivas de ejercerse, en vez de esta disimulada y maliciosa aspiración de invadir el territorio literario para imponerle criterios políticos disfrazados con piel de oveja.

⁷⁹ Ibid., pp. 163-164

Una declaración más para no mal comprender a Portilla: él no niega la realidad del imperialismo, tampoco niega la realidad de la opresión económica, no cuestiona la lucha contra el imperialismo como sistema de explotación, pero lo que no acepta es que todo esto se transforme en boca de estos "críticos izquierdistas" sólo en un instrumento cuyo único uso es ejercer un terrorismo social sobre los escritores. Terrorismo cuyo único alimento ideológico lo constituye una simple historia maniqueísta de héroes y villanos, y una concepción falseada de la literatura como acto de escribir comunitario y comunicativo. Maniqueísmo ideológico "para el cual todo resulta claro, a condición de que renunciemos a ver claro".⁸⁰

Respaldándose en un juego sucio con el cual hacer pasar su discurso crítico como válido y verdadero, el "izquierdista" se presenta, de manera semejante a lo que sucedía con el "nacionalista", como esa gran masa de positividad, de inocencia, de justicia y heroísmo. Entre más agigantada se presente la imagen del "enemigo" del proletariado o de la nacionalidad, mayor será el mérito del "crítico" que lo combate. Sin embargo, el que su "crítica" se haga pasar por "literaria" no convierte al "crítico" en un buen escritor, ni tampoco en un verdadero nacionalista y menos en un "buen comunista" o "representante del proletariado". Que los "críticos" crean que sí puede ser así y pretendan hacer creer al público lo mismo, en esto consiste el acto de mala fe que orienta todos sus argumentos, bien de tipo "nacionalista", bien de tipo "comunista". En realidad,

⁸⁰ Ibid., p. 167

ambos tipos de argumentos sólo muestran la capacidad del "crítico" para manifestar su *vocación de gendarme ideológico* ejerciendo, en nombre de lo social, un terrorismo simbólico sobre los escritores: ven y persiguen a los "malos" por todas partes para descargar en ellos su espíritu justiciero, pretendiendo hacer creer que "su odio a los malos" es al mismo tiempo una confirmación de "su amor a los buenos". Todo esto expresado a través de un maniqueísmo simplista al cual Portilla considera el verdadero enemigo de un ambiente propiamente intelectual. ¿Por qué? Porque es el arma de una inteligencia realmente mediocre y "el padre de la mala fe" que estúpidamente considera que su autoridad puede valer para cualquier terreno y para cualquier sujeto.⁸¹

Como se ha visto en el caso del análisis crítico de los argumentos "nacionalistas", no sólo se trata de una inocente manera de comprender las relaciones entre discurso literario y relaciones sociales, sino de propagar los criterios que la sustentan de tal forma que echen sus raíces ideológico-políticas para crecer y ramificarse. Pero si estas "raíces" ya en sí mismas son cuestionables por la peligrosidad de sus simplismos maniqueístas, por la simpleza de su "dialéctica del bien y el mal", de "inocencia y de culpabilidad", ¿qué atmósfera podían generar en caso de difundirse e imponerse? Ya Jorge Portilla contemplaba, en su análisis crítico de los argumentos "nacionalistas", algo al respecto:

⁸¹ En la última página de su escrito "crítica de la...", el autor dice lo siguiente: "Esto es la clave de todo. Se trata en el fondo del maniqueísmo, el triste aliado de la estupidez y de la insuficiencia, que les permite convertirse (a los críticos, E. R.) en agudeza y justicia. El maniqueísmo que le permite al 'odio al malo' creerse 'amor al bueno', para lo cual tiene que inventar a unos y a otros, es decir: tiene que mentir; para el cual todo resulta claro, a condición de que renunciemos a ver claro, y que es, pero ello (sic.), el arma de los mediocres y el padre de la mala fe. Pero que es también, en todas partes, el verdadero enemigo capaz de aplastar a los hombres que hoy, como siempre, son en el mundo la única esperanza de paz: a los hombres de buena voluntad".

se generaría una especie de "McCartismo nacionalista" donde la cacería de los "brujos extranjerizantes" se convertiría en un verdadero acto de guerra santificado por la autoridad del "crítico" como buen juez, acusador y verdugo. Pero este "McCartismo nacionalista" no es más que uno de los rostros bajo los cuales se presenta lo que se ha denominado aquí *terrorismo de lo social*. El otro de sus rostros está representado por los "críticos izquierdistas". En ambos casos, hablando en nombre de *lo social* (bien sea bajo la figura de la "Nación", bien bajo la del "proletariado") se ejerce una especie de "narcisismo político" cuya amenaza consiste en que, embelleciendo los falsos críticos su propia imagen, aspiran a imponer sus criterios políticos a todos los ámbitos de la realidad para controlarlos.

Esto es lo que se infiltraba disimuladamente en el debate sobre cuáles eran los criterios para entender el quehacer literario en México como un acto de escribir comunitario y comunicativo. Debate donde lo que estaba en juego era, ciertamente, una forma de comprender la relación entre el escritor como *intelectual* y cierto tipo de *política* como estructura "comunitaria" que lo estaría regulando. Pero también se trataba de un caso específico mediante el cual se querían imponer criterios en la comprensión de las relaciones entre cultura y praxis sociopolítica. Tanto en el "nacionalista" como en el "izquierdista", el terrorismo de lo social (inherente a sus criterios falsamente literarios) no sólo implicaba la anulación de la literatura como una escritura plural en tanto que acto propiamente cultural, sino también la imposibilidad de comprender verdaderamente otras formas de relación entre la literatura y las relaciones sociales.

Para Jorge Cuesta, en la década de los 30, criticar las combinaciones nacionalismo/marxismo era combatir las reconstrucciones ideológicas de una máquina burocrática que, en base a sus empujones dogmáticos, quería imponer a los escritores reglas o normas políticas que rigieran su forma de escribir. Para Jorge Portilla criticar, en el año de 1955, a los "nacionalistas" e "izquierdistas" era combatir, denunciar, una atmósfera intelectual invadida por este tipo de juegos sucios y "actos de mala fe" que, ejerciendo una supuesta "crítica literaria", imponían al oficio del escritor un "terrorismo de lo social" canalizador sólo de posiciones y juicios políticos. En el escrito de Portilla, "Crítica de la crítica", si bien podría decirse que se critica tanto a los grupos portadores de un "discurso crítico" de corte "nacionalista" como a grupos "izquierdistas" portadores de un "discurso crítico" de corte comunista, no se alcanza a apreciar explícitamente si estos "usos terroristas de lo social" en el campo literario provenían o se encontraban ligados específicamente al poder gubernamental. En el caso de la obra ensayística de Cuesta, la conversión del discurso marxista en una máscara metafísica del nacionalismo gubernamental está explícitamente materializado en el régimen cardenista.

CONCLUSIONES

En la primera parte de este trabajo he hablado de los riesgos inherentes a la interpretación que hace Roger Bartra de los estudios del mexicano a partir de su *paradigma de las redes imaginarias del poder*, donde se da gran peso a la *lógica de la legitimación del poder político del Estado mexicano*. ¿Cuáles eran estos riesgos? El paradigma bartriano parecía contribuir a difundir la creencia en la *omnipotencialidad* de las redes imaginarias del poder: no habría ningún elemento intelectual en los estudios del mexicano que haya escapado, aunque lo quisiese, del juego de reglas de la legitimación política. Intelectuales como los contemplados en este trabajo estaban condenados irremediablemente a convertirse en *legitimadores* del poder. Estaban de antemano destinados a ser *siervos ideológicos* del poder del Estado. Sus '*saberes*', lo quisieran o no, estaban destinados a funcionar como *metadiscursos legitimadores del poder*; estaban marcados con la huella imborrable de su *instrumentalización política*. La *disidencia intelectual*, la *crítica al poder*, por más que no lo desee, está de antemano condenada a convertirse en un instrumento político que beneficie a la misma cultura dominante.

El de Bartra es un paradigma cuyo juego interpretativo necesariamente provoca o produce la imagen de unos intelectuales amarrados por las redes imaginarias del poder o *victimados por el encierro melancólico*. Una imagen que, deviniendo paradigmática, corre el riesgo de ser asumida ciegamente como una norma interpretativa absoluta de 'la filosofía del mexicano'. ¿Ciega a qué? Ciega respecto a que se trata de una imagen que *sólo tendría sentido dentro de los límites establecidos por los objetivos del paradigma bartriano*. Llevarla más allá de esos límites, convertirla en una imagen desarraigada de su matriz paradigmática, implicaría entonces no tanto aceptar y asumir a *La jaula de la melancolía* como una máquina para generar interpretaciones, sino como una *máquina*

para absolutizar una sola interpretación: la de Roger Bartra. No es muy difícil caer en esta última postura, incluso yo diría que, en cierta medida, el mismo Bartra contribuye a ello.

De aquí el por qué la orientación metodológica de mi trabajo está encaminada por un sendero interpretativo diferente: aquel del análisis de los discursos o ensayos sobre el mexicano como escritos que respondieron a un conjunto de problemáticas de su momento histórico (o actualidad histórica); entre ellas está la relación saber/poder en México, la relación intelectual/poder. Relación donde el análisis crítico del poder presente en estos ensayos constituyó una de sus necesidades más constantes. En este sentido, si me gustaría destacar en esta conclusión los siguientes planteamientos.

Uno de los puntos a través del cual he abordado mi exposición sobre el grupo *Contemporáneos* y el grupo *Hiperión* ha sido el de las *reconstrucciones de la tradición*. A través de este punto he tratado de efectuar un análisis de sus escritos para apreciar cómo se concibieron ellos en este conflicto de reconstrucciones de la tradición en México: ¿se trataba de reconstrucciones compatibles con las exigencias de la voluntad nacionalista del Estado mexicano o se trataba de reconstrucciones que *combatían* el nacionalismo mexicano, sobre todo en su versión oficial? Esta era una de las interrogantes nodales planteadas al inicio del trabajo.

Mientras Bartra sostiene que los discursos de estos grupos pasaron a constituir metadiscursos legitimadores del poder, mi interpretación ha tratado de desarrollar cómo las reconstrucciones de la tradición, inherentes a los estudios sobre lo mexicano en *Contemporáneos e Hipertón*, los muestran más bien como *analizadores críticos del poder* en México: se interpreta la tradición para desmitificarla y, a través de esto, se genera un cuestionamiento del poder. Mientras Bartra considera las reconstrucciones de la tradición de estos discursos como *matrices ideológicas de versiones de la mexicanidad* que han terminado *legitimando el poder del Estado mexicano*, yo he intentado desarrollar cómo estas reconstrucciones de la tradición son, si matrices ideológicas de diferentes versiones sobre la mexicanidad, pero difícilmente concebibles como metadiscursos legitimadores del poder: *son matrices intelectuales fundadas en la plena convicción de analizar, cuestionar, desmitificar o contrarrestar los efectos que el imaginario político del Estado mexicano efectúa a través de su apropiación oficial de la tradición*. Pero, y he aquí lo importante: esto lo he desarrollado a partir de una base metodológica que se sale de la establecida por el paradigma del enjaulamiento melancólico de Roger Bartra.

Mientras que en el paradigma de Roger Bartra las críticas al poder inherentes en estos autores quedan minimizadas al interpretarlos sólo como metadiscursos que han pasado a formar parte del conjunto de mitos que alimentan a la cultura nacional, yo analizo tales *críticas del poder* por su fuerte *cuestionamiento del nacionalismo mexicano*, sobre todo en su versión oficial. Mi trabajo ha tratado de sacudirse la influencia de este paradigma interpretativo para abordar los estudios sobre el mexicano desde una perspectiva que enfatice su posición crítica ante el poder. Si Bartra minimiza el carácter crítico de estos discursos, mi interpretación ha tendido a enfatizarlo. *Ante*

todo fueron discursos que asumieron su tiempo presente como un suceso cultural y filosófico intentando analizarlo, sopesarlo, enfrentarlo.

De aquí también la importancia que he concedido a cuáles serían las '*categorías*' fundamentales presentes en los discursos de estos grupos generacionales: la de '*desarraigo*' en el grupo *Contemporáneos*, tocando el caso particular de Jorge Cuesta; y en el caso de algunos miembros del grupo *36perón*: la de '*accidentalidad*' en Emilio Uranga, la de '*marginalidad*' en Leopoldo Zea y, en lo concerniente a Jorge Portilla, donde particularmente trabajé una posible concepción del comunismo mexicano o de los intelectuales de izquierda, su categoría de '*terrorismo social*' en el terreno de lo literario. Rastreo de categorías y planteamientos centrados sobre este tema de las tradiciones. ¿A qué me ha llevado este rastreo en comparación al paradigma bartriano?

Con Jorge Cuesta nos encontramos que mucho de su obra ensayística ha pretendido sacudirse maneras de percibir y pensar la realidad surgida con la revolución. No sólo no se ha dejado atrapar por las ilusiones ideológicas establecidas e impuestas en su presente, sino que ha asumido la labor de *cuestionar las verdades establecidas por la ideología oficial dominante*, sobre todo aquellas relativas al quehacer cultural. Su análisis de las intervenciones del funcionamiento institucional en el terreno cultural, se encuentra apoyado en la idea de *desarraigo*, considerada por Cuesta como la característica central de la actitud del grupo *Contemporáneos*.

La crítica de la combinación entre nacionalismo y marxismo permite apreciar en la idea del *desarraigo* una actitud eminentemente *crítica y disidente* respecto a las 'verdades culturales' establecidas por la mentalidad oficial del régimen cardenista. Los principales motivos de la crítica de Cuesta al poder, a su discurso nacionalista, y a la llegada del marxismo al poder político en México, se encuentran en su forma de *aniquilar* las posibilidades democráticas abiertas por el movimiento revolucionario, sometiéndolas al régimen de las administraciones planificantes del poder institucional burocratizado. Podría decirse incluso que *revolución y administración* son dos realidades o categorías que se oponen radicalmente en el discurso ensayístico de Jorge Cuesta, al grado de llegar a considerar a la administración como expresión de los periodos *anormales* de la historia mexicana: lo que nos define auténticamente o normalmente es un constante estado revolucionario. Se trata de un discurso donde se considera que las administraciones de los gobiernos postrevolucionarios encierran en sí mismos la aniquilación del verdadero significado del movimiento revolucionario.

Los patrones interpretativos del paradigma de las redes imaginarias del poder minimizan esto: como el humo, la crítica al poder de Jorge Cuesta se dispersa y volatiliza instantáneamente dentro de una matriz interpretativa como la de Roger Bartra, donde lo que importa no es tanto la lógica interna de estos discursos sobre el mexicano, ni como respondieron a su tiempo presente, sino cómo se han convertido en versiones de la mexicanidad que han pasado a formar parte de una cultura nacional donde el uso, explotación y difusión de estos simbolismos permiten entablar puentes de correspondencia imaginaria entre gobierno y gobernantes, posibilitando así la preservación y legitimación del sistema de dominación en México.

Si la idea de *desarraigo* queda dentro del paradigma bartriano nulificada en su dimensión crítica -al ser subsumida en los cánones interpretativos de la dualidad melancolía/metamorfosis- lo que se derrumba es toda una obra ensayística como la de Cuesta, cuya cualidad primordial fue analizar la combinación de mecanismos interpretativos, administrativos y políticos con los cuales una tiranía burocrática quiso sujetar toda acción individual y cultural a los espacios de los poderes oficiales. Análisis que se centra en su crítica a la idea de un 'arte dirigido' o un 'arte controlado' por los criterios impuestos por los espacios exclusivamente administrativos del poder político; se minimiza su crítica a una maquinaria administrativa cuyo ejercicio del poder político se reducía a su capacidad de oprimir y tiranizar. Se superficializa su análisis de cómo la complejidad de acontecimientos 'empíricos' de la revolución mexicana fueron diluidos dentro de una maquinaria administrativa cuya omnipotencia e inmovilidad política dieron paso a la conformación de una *tiranía burocrática*.

La crítica de Cuesta a las planificaciones administrativas de una burocracia tiránica no puede ser minimizada tan fácilmente: la versión de la mexicanidad que da Cuesta, y que Bartra considera que ha devenido un 'metadiscurso' legitimador del poder del Estado, sufre aquello que el mismo Cuesta criticaba en su momento: ser convertida en un *vacío esquema*, en una extrema *simplificación* donde lo que menos se recupera es una serie de planteamientos críticos: su *crítica a una razón política que promovía una vacía y abstracta soberanía política*, al cerrar o negar las múltiples posibilidades de la creatividad cultural; su crítica a lo que yo he llamado aquí *trampas de la razón dialéctica* del comunismo de esos momentos; su crítica a las complicidades ideológico-políticas del nacionalismo y del comunismo mexicanos de la década de los 20 y 30.

Bartra pasa por alto la capacidad de Cuesta como *analista crítico de los procesos ideológico-políticos en México*, particularmente centrado en su denuncia de cómo el marxismo, combinado con un discurso nacionalista, se convirtió en la '*máscara metafísica*' de un poder político posrevolucionario que, reduciendo todo a las dimensiones puramente administrativas del oficialismo gubernamental, quiso presentarse no sólo como el legítimo heredero y continuador de la revolución, sino incluso como su 'perfeccionador'. En este sentido decía yo que el paradigma bartriano, con algunos de sus planteamientos relativos a los estudios del mexicano, *favorece a un poder gubernamental* al que no le cae nada mal la idea de que, en el fondo, la disidencia siempre ha sido absorbida por la razón política del Estado mexicano. Por el contrario, mi interpretación tiende a rescatar la lógica interna de unos discursos ensayísticos cuya cualidad primordial fue el constante *análisis crítico* de las combinaciones ideológico-políticas de un discurso nacionalista y un discurso marxista que se convirtieron en las máscaras metafísicas de una maquinaria administrativa; maquinaria cuya reconstrucción de la tradición nacional respondía al impulso políticamente tiránico de dominarlo todo, de subyugarlo todo, un impulso vinculado exclusivamente a los propósitos de autolegitimación de las esferas gubernamentales.

Algo semejante ocurre en el caso del grupo *Hiperión* dentro del paradigma bartriano. Al no importar los contextos históricos ni los climas intelectuales en los que se situaron los discursos del *Hiperión*, se diluye la posible importancia y, por qué no también el posible atractivo, de la categoría de '*accidentalidad*' o de la idea del mexicano como 'ser accidental' presente en el análisis filosófico de Emilio Uranga. Para Bartra esta idea de accidentalidad, y el conjunto de imágenes sobre el mexicano a las que da lugar -

zozobran, frágil, melancólico, dominado por la pena- pasan a formar parte de los mitos que el nacionalismo mexicano contemporáneo explota hábilmente para suscitar la idea de que la clase gobernante tiene, como fuente matricial de su comportamiento político, peculiaridades que confieren al mexicano una identidad o forma de 'ser'. Desde la perspectiva del paradigma bartriano, esas caracterizaciones del mexicano pasan a formar parte de esas figuras heroicas de las cuales requiere toda cultura para preservar el sistema social de dominación.

Desde mi perspectiva he tratado de desarrollar cómo esa idea del mexicano como *ser accidental* confiere un sentido fuertemente *crítico* al discurso ontológico de Uranga, que incluso se proyecta hacia el *terreno de las relaciones de poder*.

También en el caso de Uranga he destacado la importancia que tiene su categoría del ser accidental: esta categoría da lugar a un discurso cuyas *bases ontológicas* posibilitan una *visión crítica de un poder oficial* cuyo nacionalismo implica el riesgo de caer en una *fragmentación deshumanizante del mexicano*. También esta categoría de 'accidentalidad' es la que lo lleva a criticar -una vez explicado cuál es el origen ontológico e histórico de la 'mercantilización' del ser del mexicano- el tipo de mentalidad *mercantilista* dominante en los *grupos políticos oficiales y populares*. También estas dimensiones críticas, proyectadas a cuestionar los espacios políticos oficiales, explican su escepticismo respecto a la legitimidad de ciertos partidos políticos (entre ellos el PRI), así como la importancia que concede al *discurso poético* de López Velarde como manifestación intelectual donde se expresa la autenticidad ontológica del mexicano, muy alejada de las connotaciones 'mercantilistas' de la mexicanidad inherentes al discurso nacionalista oficial. Todo esto subyace en el análisis de Uranga que aborda el problema de pensar nuestra tradición dentro de su discurso ontológico.

Algo semejante he pretendido hacer con el discurso de Zea: explicar sus planteamientos para comprender su posición respecto a las reconstrucciones de la tradición por parte de intelectuales y gobiernos postrevolucionarios. Dentro de esto, he señalado el tipo de significado que confiere Zea a la revolución mexicana, así como las causas por las cuales da importancia al grupo *Hiperión* como '*conciencia constructiva*' correspondiente a un periodo político y social donde se *consolida un orden revolucionario*. Mi análisis me llevó a reconocer que los planteamientos internos al discurso de este 'hiperión' lo presentan como un discurso cuya reconstrucción de la tradición en México lo hace susceptible de oficializarse, de servir de *tapadera ideológica* en la legitimación del poder político de un régimen gubernamentalista como el alemanista. ¿Quiere decir esto que Zea defiende ciegamente al nacionalismo mexicano como una especie de "antihumanismo"? No. La tradición que desemboca en la idea de mestizaje cultural está cargada de toda una significación histórica que tiene como motor el reconocimiento de una humanidad constantemente humillada, regateada, violada, marginada.

Todo el discurso de Zea de alguna forma reúne las cualidades para satisfacer la necesidad política de un gobierno de crear una tradición con la cual los diversos grupos étnico-sociales pudieran identificarse: Zea ofrece una concepción de la tradición nacional que, desde su análisis crítico de los discursos imperialistas de Occidente hasta la explicación de la Revolución mexicana como máxima respuesta revolucionaria a las marginaciones provocadas por el mundo occidental, desemboca en las ideas de *mestizaje cultural* y de *programa de integración nacional*. Si a esto le agregamos la visión sobre

el grupo *Hiperión* como 'conciencia constructiva' ligada al proceso de estabilización de una racionalidad política, se podrá comprender la apreciación arriba enunciada sobre la susceptibilidad de oficializar este discurso filosófico. En mi trabajo he dicho que no es casual que el discurso de Zea llegue a ser el que más comúnmente se presente como ejemplo de correlación existente entre la actividad intelectual del grupo *Hiperión* y el régimen gubernamental de Miguel Alemán. Pero también he sostenido que se cae en cierto reduccionismo interpretativo cuando se simplifica la labor de todos los miembros a la de uno solo.

Con el desarrollo de los planteamientos de Uranga y de Zea he tratado de exponer la actitud o posición asumida por esos dos miembros del grupo *Hiperión* ante el juego de reconstrucciones ideológicas de una tradición por parte de los gobiernos postrevolucionarios o poderes políticos. No obstante, he tratado de destacar que, pese a ser miembros del mismo grupo, hay ciertamente coincidencias en cuanto al programa intelectual a seguir, pero también hay diferencias que son importantes de tener en cuenta para evitar cierta 'homogeneización absoluta' del grupo.

Tanto en Uranga como en Zea se aprecia que el tema del poder político no les ha sido indiferente, bien partan de una base ontológica como el primero, bien de una base histórico-filosófica como el segundo. Sin embargo, lo interesante aquí es destacar que el tema del poder político mexicano es asimilado en sus discursos de manera diferente. Esto se refleja en su concepción de la relación indígena/mestizo como uno de los aspectos donde se sintetiza su reconstrucción filosófica de la tradición en México. Para Uranga, la fusión mestizo/indígena en la revolución no fue más que un *nuevo artificio* por el cual se

evade la autenticidad de la condición accidental del mexicano, repitiéndose así una tradición cultural basada en la *evasión de nuestra fragilidad ontológica* por la vía de la sustancialización o de una idea mercantilista de la nacionalidad. Para Zea, la fusión mestizo/indígena representó el producto de una revolución que, rompiendo con las tradiciones inauténticas fundadas en símbolos culturales impuestos por los imperialismos occidentales, hizo posible nuestra autenticidad cultural. Dos concepciones basadas en diferentes reconstrucciones críticas de la tradición en México que reflejarán también dos posiciones diferentes respecto a los cauces seguidos por el movimiento revolucionario: una alejándose y cuestionando el camino de la institucionalización revolucionaria, otra percibiendo en esta institucionalización sus aspectos positivos representados por la instauración de un orden político y social donde se consolida la superación de las 'irracionalidades' de una realidad política basada en la violencia. En un caso se manifiesta una actitud abiertamente crítica hacia el poder institucionalizado, en el otro se manifiesta un compromiso filosófico que quiere coadyuvar al proceso de integración nacional y consolidación de un orden revolucionario.

En el caso de Jorge Portilla -otro miembro del grupo *Hiperión*- su *crítica a la reglamentación nacionalista* del oficio del escritor y su *crítica al maniqueísmo ideológico de una visión izquierdista del quehacer literario* ofrecen un análisis interesante sobre las peligrosidades inherentes a la visión que ambas tendencias - nacionalismo e izquierdismo- suministran sobre la relación entre el escritor como intelectual y cierto tipo de política y, de manera más amplia, sobre las relaciones entre cultura y praxis sociopolítica. Tratando el caso particular de la literatura, Portilla ofrece una concepción sobre la relación cultura y poder donde hace explícitos los usos

terroristas de 'lo social' de los cuales se valen ciertas críticas pseudoliterarias. Terrorismo que sólo conduce a la anulación y desconocimiento de la literatura como acto cultural eminentemente plural. Terrorismo que encierra los gérmenes destructivos de cualquier posibilidad de creación literaria o, más aún, de cualquier posibilidad de creatividad cultural. Hablando en nombre de la 'nación' o en nombre de una vacía idea del 'proletariado', los 'críticos literarios', nacionalistas o izquierdistas, pretenden *imponer* sus *cráteros políticos* como normas de lo que deben ser una literatura y un escritor comprometidos con su 'comunidad' o 'sociedad'. Convirtiendo su 'crítica' en un *sistema de inculcación política*, atacan y eliminan cualquier posibilidad de defensa de los escritores y estilos literarios a los cuales cuestionan. En todo esto lo que realmente ocultan es su obsesiva *aspiración política por controlar toda la realidad*, ajustándola a las medidas que ellos mismos le impongan.

Para Jorge Cuesta, en la década de los 30, criticar la combinación nacionalismo/marxismo era combatir las reconstrucciones ideológicas de una maquinaria burocrática que, en base a sus "empequeñecimientos dogmáticos", quiso imponer a los escritores reglas o normas políticas que rigieran su forma de escribir. Para Portilla criticar, en el año de 1955, a los 'nacionalistas' o 'izquierdistas' era combatir una atmósfera intelectual invadida por *juegos sucios y actos de mala fe* que, ejerciendo una supuesta crítica literaria, imponían al *oficio del escritor* un "*terrorismo social*" canalizador de posiciones y juicios puramente políticos. Sin embargo, en el caso de Portilla no se alcanza a apreciar explícitamente si estos *usos terroristas de los social* en el campo literario provenían o se encontraban ligados al poder gubernamental. En el caso

de la obra ensayística de Jorge Cuesta, la conversión del discurso marxista en máscara metafísica del nacionalismo gubernamental está explícitamente materializada en el régimen cardenista.

Esta comparación Portilla/Cuesta me permite tocar, como último punto de mis conclusiones que no quiero dejar a un lado, lo siguiente: si bien mi orientación interpretativa se centra en analizar los discursos de los autores contemplados, también he considerado en mi trabajo algunos aspectos sobre el contexto histórico que les tocó vivir. En el grupo *Contemporáneos* se manifestaba una reacción ante un régimen como el cardenista que intentó imponer una verdad oficial a la creatividad cultural en sus diferentes manifestaciones. En este caso se trataba, primordialmente, de un grupo de escritores que representaba en su contexto histórico la actitud crítica de una "minoría intelectual" ante las formas de decibilidad dominantes en el régimen cardenista. Cuesta hace un análisis crítico donde queda explicitado por qué este grupo rehusó asumir esta imposición de una "verdad marxista" combinada con tintes nacionalistas. ¿Qué pasa en el caso de los "hiperiones"?

Con el *Hiperión* nos encontramos con un grupo que, según algunos críticos, pareciera tener la aceptación y el consentimiento del régimen existente: un grupo que en sus discursos manifiesta una búsqueda del ser del mexicano y cuyos encuentros de este "ser" se supone que coincide con la ideología oficialista de un régimen alemanista que se caracterizó, contrariamente al cardenista, por instaurar una verdad oficial depurada de todo tipo de marxismo o comunismo; un grupo de "filósofos del mexicano"

aparentemente coincidente con un discurso nacionalista oficialmente "desmarxistizado". Pero, por otra parte, ¿el marxismo de sus momentos actuaba realmente para instaurar una "ruptura histórica" con el régimen gubernamental o, por el contrario, actuaba para recuperar un lugar del cual se sentía injustamente desplazado? Atención: para *recuperar* un lugar en el régimen gubernamental, no para romper históricamente con él. ¿El marxismo de la década de los 40 y 50 no se había convertido en un discurso que, en comparación a lo que había pasado con el régimen cardenista, quería seguir siendo un discurso "todopoderoso" desde el cual se implantasen los límites y las formas de decibilidad y de actividad intelectual y crítica? Pero, ¿acaso los mismos saberes filosóficos del *Hiperión* se convirtieron en los nuevos discursos todopoderosos a través de los cuales la mirada oficial pretendía instaurar nuevas formas de decibilidad y "apropiación" de los discursos?, ¿realmente este grupo cae en una aceptación servil del nacionalismo dominante?, ¿se reducen sus saberes a la justificación ideológica de un nuevo régimen político que pretende imponer la verdad de la "mexicanidad"? Según lo desarrollado en mi trabajo creo que no.

En el *Hiperión* hubo una clara intención de problematizar su actualidad, de analizarla, descomponerla, sopesarla para proponer soluciones: hizo de su presente un suceso con el cual se encuentra comprometido el mismo filósofo que lo tematiza. Sostienen una idea de la *filosofía* entendida como *problematización de una actualidad*, y el *compromiso por participar en su resolución*. En este sentido hay que ser precavido cuando se interpreta su posición frente a una mentalidad nacionalista dominante. Lo he tratado de hacer en el caso de Uranga y Portilla, y con sus observaciones respectivas, también en el caso de Zea.

Este tipo de aspectos son los que pasan desapercibidos en el paradigma bartriano, porque no entran dentro de los límites marcados por las reglas del juego propias de su modelo interpretativo. Se minimiza la diferencia de regímenes políticos o sistemas presidenciales existentes en cada caso: el "exilio" del discurso político que sufrió uno de esos grupos se torna imperceptible bajo su mirada interpretativa; tampoco importan las críticas que, como en el caso de Uranga y Portilla, se hacen a la mentalidad política oficial y popular o a un ambiente asfixiante dominado por los *usos terroristas de lo social*. En el paradigma bartriano las críticas al poder de ambos grupos quedan minimizadas al ser incorporadas dentro de un paradigma cuyo objetivo es hacer una crítica del nacionalismo mexicano contemporáneo, de los mitos que lo conforman, de sus versiones o mitos del mexicano y la mexicanidad, del funcionamiento interno de estas ideas del mexicano dentro de la cultura nacional, de su funcionalidad política. En este sentido, la óptica interpretativa de Bartra está ya definida en forma plena: dichos estudios sobre el mexicano serán concebidos sólo como metadiscursos que irremediamente están enjaulados dentro de los estados melancólicos y metamórficos de una cultura occidental contemporánea donde se logra, por cualquier vía, la masificación de la legitimidad del poder del Estado capitalista.

Quisiera cerrar esta conclusión retomando un comentario hecho al principio de mi trabajo: la orientación interpretativa que anima

CONCLUSIONES

toda mi investigación puede entenderse como una aceptación a la invitación que el mismo Bartra hace respecto a concebir su libro *La jaula de la melancolía* como una máquina para generar interpretaciones. De acuerdo a esto he optado por elaborar un trabajo donde mi interpretación siguiera reglas y objetivos realmente diferentes, novedosos, que pudieran, en la medida de lo posible, brindar algún aporte a los lectores.

BIBLIOGRAFIA

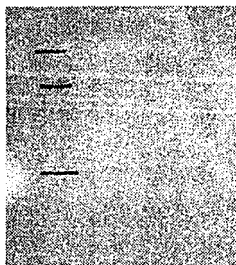
- Aranda Luna, Juan: "Bartra: el nacionalismo es opresivo para los mexicanos", en *La Jornada*, 12 de agosto de 1987
- Bartra, Roger: *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987
- Blanco, José Joaquín: *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, FCE, México, 1977
- Brunser, J.J. y Flatlach, A.: *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, t. 1, Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco y ANUIES, México, 1989
- Cacedo, Adolfo: "Jorge Cuesta: pensar la poesía", en *Los Contemporáneos en el laberinto de la crítica*, El Colegio de México, 1994
- Carrión, Jorge: "De la raíz a la flor del mexicano" en *Filosofía y Letras*, núm., 40-41, México, enero/junio 1951, pp. 9-24
- Cuesta, Jorge: *Poemas y ensayos*; Edic. por L. M. Schneider, UNAM, México, 1964
- Díaz Archimiga, Víctor: *Querrela por la cultura "revolucionaria"(1925)*, FCE, México, 1964
- Díaz Razona, Oswaldo: *Los existencialistas mexicanos*, Rafael Jiménez Gil, México, 1982
- Domínguez Michael, Christopher: "Grandes muros, estrechas celdas", *Nexos*, núm. 62, México, febrero de 1983
- *Jorge Cuesta y el demonio de la política*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1986
- Durán, Manuel: "Contemporáneos: ¿grupo, promoción, generación, conspiración?", en *Revista Iberoamericana*, núm. 118/119, pp. 37-46, enero/junio, 1982
- Escalante, Evodio: "Jorge Cuesta o la intervención literaria", en *La intervención literaria*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 1982, pp. 72-87

- “¿Regresa la filosofía de lo mexicano?”, *UnomásUno*, 27 de julio de 1985
- Fernández, Sergio et al. *Multiplicación de los Contemporáneos*, UNAM, México, 1988
 - Florescano, Enrique: “El nuevo pasado mexicano”, en *Nexos*, núm. 153, México, 1990
 - Gago, José: *Confesiones Profesionales*, en Obras completas t. I, UNAM, México, 1982
 - *De la filosofía*, en Obras completas t. XII, UNAM, México, 1982
 - *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980
 - “Lo mexicano en filosofía”, en *Filosofía y Letras*, Año I, núm. 3, oct. de 1979, pp. 5-14
 - García Ruiz, Alfonso: “Sociogénesis del mexicano”, en *Filosofía y Letras*, núm. 45-46, México, enero/junio, 1952, t. XXIII, pp. 145-164
 - González Pineda, Francisco et al.: *Los mexicanos frente al poder*, IMEP, México, 1973
 - Guerra, Ricardo: “Una historia del *Hiperión*”, en *Universitarios. Nueva época*, núm. 18, Octubre de 1984. Publicación de la Dirección General de Difusión Cultural.
 - Hernández Luna, Juan: “El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano”, en *Filosofía y Letras*, núm. 45-46, enero/junio, 1952, tomo XXIII, pp. 183-223
 - Krauze, Enrique: *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1976
 - Luquín, Eduardo: *Análisis espectral del mexicano (el lambiscón, el madrugador, el picapedrero, el pistolero)*, Costa Amic ed., México, 1961
 - Medina, Tzvi: “El laberinto de la mexicanidad en el sexenio de Miguel Alemán”, en *La Jornada Semanal*, núm. 125, México, 1992, pp. 16-25

- **Montes, Eduardo:** "La filosofía de lo mexicano: una corriente irracional", en *Historia y Sociedad*, núm. 9, México, 1967
- **Morelón, Angela G. de:** "Algunas formas del valor y de la cobardía del mexicano", en *Filosofía y Letras*, núm. 45-46, México, enero/junio 1952, t. XXIII, pp. 165-174
- **Moreno Villa, José:** *Cornucopia del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952
- **Mues de Manzano, Laura:** "Actitud del mexicano ante el extranjero", en *Filosofía y Letras*, núm. 40-41, México, enero/junio, 1951, pp. 189-202
- **Novo, Salvador:** *La vida en México en el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas*, Empresas Editoriales, México, 1964
- **O' Gorman, Edmundo:** *México, el trauma de su historia*, UNAM, México, 1977
- **Olea Franco, R. et-al:** *Los Contemporáneos en el laberinto de la crítica*, El Colegio de México, México, 1994
- **Panabière, Louis et-al:** *Intellectuels et Etat au Mexique au XXe Siècle*, Institut d' Etudes Mexicaine, Perpignan-CNRS, Paris, 1979
- : *Savoir et pouvoir au Mexique*, Institut d' Etudes Mexicaines, Perpignan-CNRS, Paris, 1979
- : *Itinerario de una disidencia, Jorge Cuesta (1903-1942)*, FCE, México, 1979
- **Paz, Octavio:** *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1973
- : *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979
- : *Xavier Villaurrutia en persona y obra*, FCE, México, 1978
- **Pinto, Margarita:** "La jaula de la melancolía" (Entrevista con Roger Bartra), en *UnomásUno*, 18 de agosto de 1987
- **Ponce Meléndez, Patricia:** *Culture et politique: le discours de l' intelligentsia mexicaine dans la recherche d' une identité (1950-*

- 1980), manuscrito, tesis de doctorado, París, s/f
- Portilla, Jorge: *Fenomenología del relaxo*, FCE, México, 1989
 - Ramírez, Santiago: *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, Grijalbo, México, 1983
 - Ramos, Samuel: *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, México, 1977
 - : "En torno a las ideas sobre el mexicano", en *Cuadernos americanos*, Año X, Vol. LVII, núm. 3, mayo/junio, 1951, pp. 103-114
 - Revuelta, José: "Posibilidades y limitaciones del mexicano", en *Filosofía y Letras*, núm. 40, México, octubre/diciembre, 1950, pp. 255-273 (también en *Obras completas*, 19, pp. 41-58).
 - Reyes Nevres, Salvador: *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952
 - Salmorón, Fernando: "José Gaos: su idea de la filosofía", en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXVIII, Núm. 166, septiembre-octubre, 1969, pp. 102-129
 - : "Una imagen del mexicano", en *Filosofía y Letras*, núm. 40-41, México, enero/junio, 1951, pp. 175-188
 - Seifchovich, Sara: "La continua obsesión de la cultura mexicana", en *La Jornada Semanal*, núm. 153, abril, 1987
 - : "Nueva cavilación del ajolote", en *Nexos*, núm. 119, noviembre de 1987, pp. 67-68
 - Sheridan, Guillermo: *Los Contemporáneos ayer*, FCE, México, 1985
 - : *Índice de "Contemporáneos" (Revista mexicana de cultura, 1928-1931)*, UNAM, México, 1988
 - Stoopon, María: "El arte como conocimiento en la estética cuestiana", en *Los Contemporáneos en el laberinto de la crítica*, El Colegio de México, 1994

- **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, marzo/abril, 1949, pp. 135-148
- "Notas para un estudio del mexicano", en *Cuadernos Americanos*, Año X, Vol. LVII, Núm. 3, mayo/junio, 1951, pp. 114-128
- "José Gaos: personalidad y confesión", en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXVIII, Núm. 166, septiembre/octubre, 1969, pp. 130-156
- "El pensamiento filosófico en México", en *México: 50 años de revolución*, F.C.E., México.
- "El mexicano perfilado filosóficamente", en *Proceso*, Núm. 627, México, 1991.
- "La filosofía del mexicano ya no tiene en sentido: Emilio Uranga", entrevista publicada en *Proceso*, Núm. 627
- **Varaso, Stefano:** "Una dialéctica negada (notas sobre la multietnicidad mexicana)", en *En torno a la cultura nacional*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1976
- **Villegas, Abelardo:** *Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985
- *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, México, 1988
- **Villoro, Luis:** *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1988
- **Zaid, Gabriel:** "Problemas de una cultura matriotera", en *Plural*, México, Julio de 1975
- **Zea, Leopoldo:** "Conciencia y posibilidad del mexicano", Porrúa, Col. "Sepan cuántos...", núm. 269, México, 1987
- "El occidente y la conciencia de México", Porrúa, 1987
- "El sentido de la responsabilidad en el mexicano", Porrúa, 1987



Porrúa, 1987

"Dialéctica de la conciencia en México", Porrúa, 1987

"José Gaos y la filosofía mexicana", en *Cuadernos Americanos*, Vol. XXVIII, Núm. 166, Septiembre-octubre, 1969, pp. 165-175

"Travesía en busca de la razón americana: entrevista a Leopoldo Zea", en *Universidad de México*, Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mayo, 1986, pp. 11-16

