



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA NOCIÓN DE RESPONSABILIDAD EN ZEA (1940-1949).
¿ES UNA RESPUESTA A LA PROBLEMÁTICA DEL BOVARISMO Y DEL
SENTIMIENTO DE INFERIORIDAD EXPUESTA POR CASO Y RAMOS EN
MÉXICO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX?

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
MARCIA ALMA RODRÍGUEZ RODELO

DIRECTOR DE TESIS: DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ

MÉXICO, D. F. JULIO 2008





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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

Para Félix y Felipe...
porque sus sonrisas
iluminan todo

Agradezco de manera muy particular al Dr. Guillermo Hurtado, no sólo por dirigir esta tesis, sino por enseñarme que el trabajo debe disfrutarse paso a paso. Gracias por brindarme su tiempo, por los diálogos que hemos compartido, por lo que la filosofía de lo mexicano nos ha enseñado, por su confianza, su calidez y su afecto.

A los profesores que han formado el jurado para este trabajo: los doctores Mauricio Beuchot, Elisabetta Di Castro, Mario Magallón y Gabriel Vargas, a todos gracias por su amabilidad, por su tiempo y por sus comentarios. Ha sido un honor acercar mi trabajo a cada uno de ustedes. También agradezco al Dr. Guillermo Hernández Flores sus valiosos comentarios para comprender la obra de Zea, y por recibirme siempre con tanta gentileza en Puebla.

Esta tesis le pertenece a Jesús, mi compañero que abarca todo a su paso con su generosidad, amor y rectitud. Gracias por tener siempre los brazos abiertos para cobijarme y por formar conmigo un hogar. Este trabajo y mi más grande amor son para ti.

También agradezco a mi familia: a ti papá[†], porque con tu ejemplo me enseñaste a perseguir mis sueños, y porque se que este momento te hace muy feliz y que desde donde estás me bendices; a ti mamá, por cuidarme y caminar siempre a mi lado y no soltarme.

A mis hermanos: Erik, gracias por apoyarme para buscar, fotocopiar y entregar materiales, gracias también por ayudarme con todos los trámites y por ser tolerante en mis peores momentos, por invertir tu tiempo y entusiasmo en ver que concluyo este proyecto; porque aún con tu seriedad expresas lo mucho que me quieres, y porque se que la vida me va a dar la oportunidad de hacer lo mismo por ti. Martha, la distancia nos separa pero a la vez nos acerca mucho más, gracias por ser esa mujer guerrera que posee la palabra certera. Gracias por mostrarme siempre tu integridad y por todos los detalles que demuestran cuanto me quieres. Eres siempre un ejemplo para mí, pues eres la mujer a la que admiro y quiero más. Y Robert, quien se ha convertido en estos años en una parte fundamental de mi familia, gracias por escucharme, por darme ánimo siempre, porque te preocupas por mí genuinamente y por todos los momentos que nos han hecho tan felices. ¿Quién iba a decir que tenía un hermano más en otro continente?

A mis compañeros y amigos a quienes nombro en estricto orden alfabético: a Cristina, porque me conoce totalmente y me quiere siempre (gracias por ser mi confidente y el hombro en el que me apoyo siempre). Para Diana, porque eres una gran sorpresa que me ha dado la vida, gracias por tu risa sincera y por los consejos que me das... y porque aun cuando pasen los años, seguiremos recordando con gusto a nuestros personajes favoritos (F. F. N. Y.).

A la licenciada Buenabad, quien desde el inicio y a la par con su proyecto no me ha dejado sola, gracias por la plática, por el café, por tu risa franca. Gracias por tu hospitalidad en Puebla y por mostrarme que eres una persona tenaz. Para Doro, mujer fuerte y sensible a la vez; gracias porque todo lo que sabes lo compartes generosamente y porque siempre tienes una sonrisa para mí. Eres una gran mujer y es un orgullo tenerte cerca.

Para Edna, quien sabe que nos faltan muchos logros por compartir. Helga, mi querida amiga, no es fácil que podamos vernos, pero estás presente en mi casa y en mis cosas, espero que leas este trabajo como lo prometiste y que sigas viviendo con tanta intensidad (ven pronto a México).

Ivett, son muchos los años y las experiencias compartidas, la principal, que la amistad se fortalece y que seguimos siendo cómplices. Karla, no te alejes de tus sueños y no me apartes de tus oraciones. Luis Márquez, mi amigo (mi hermano) gracias porque siempre estás cerca, porque en estos veinte años seguimos teniendo sorpresas. Gracias porque vives conmigo alegrías y sinsabores y tu presencia lo mejora todo. Eres un regalito que la vida me dio y que sigo disfrutando. Norma, ¿qué haría sin tu apoyo?, me alegra mucho que en estos años el trato que inició por trabajo se haya convertido en amistad. Y esta tesis está pensada también en Raúl, porque ha sido una fortuna que nos encontráramos.

Y para Félix Tobias, porque es el solecito que brinda calor a mi corazón todos los días.

Este trabajo se ha realizado gracias al apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y a la Universidad Nacional Autónoma de México.

Índice

Introducción	8
Capítulo 1. ¿Cómo surge la filosofía de lo mexicano?	11
1.1 La Revolución Mexicana como el antecedente histórico más cercano	12
1.1.2 El positivismo en México y el Ateneo de la Juventud	15
1.1.3 El nacionalismo en México a principios del siglo XX.....	20
1.2 La máscara de la cultura europea. La transformación de la noción de universalidad de la cultura europea.....	22
1.2.1 El problema de la originalidad en la filosofía mexicana.....	24
Capítulo 2. La descripción del mexicano en la primera mitad del siglo XX	30
2.1 Caso y el bovarismo presente en los individuos y en los pueblos.....	32
2.2 Ramos y la problemática del sentimiento de inferioridad.....	34
2.3 La caracterización del mexicano en el grupo Hiperión.....	37
2.3.1 La irresponsabilidad del mexicano desde el discurso de Zea.....	41
Capítulo 3. La trayectoria de la noción de responsabilidad en Zea (1940-1949)	45
3.1 Sobre la responsabilidad individual. La elección del individuo por enfrentarse a su circunstancia.....	46
3.2 El compromiso y la importancia de la libertad dentro del tema de la responsabilidad.....	50
3.2.1 El compromiso en el discurso de Sartre	51
3.2.2 La presentación del compromiso en la exposición de Zea.....	54
3.3 El tránsito de la irresponsabilidad a la responsabilidad	58
Capítulo 4. La noción de responsabilidad en el discurso público de México en la década de los cuarenta.....	61
Capítulo 5. ¿Da respuesta la noción de responsabilidad planteada por Zea a la problemática del sentimiento de inferioridad y del bovarismo?	67

5.1 La supresión del sentimiento de inferioridad y el establecimiento de la responsabilidad.....	67
5.2 ¿Puede presentarse la responsabilidad dentro del bovarismo y la imitación de las que nos habla Caso?.....	70
5.3 La responsabilidad como exigencia para dar solución al problema del sentimiento de inferioridad y el bovarismo	73
Conclusiones	77
Bibliografía	80

Introducción

Hablar de México y de la problemática que ocupó a filósofos como Leopoldo Zea, Antonio Caso y Samuel Ramos, conlleva hacer una revisión de la filosofía en México en la primera mitad del siglo XX. Inicialmente, nuestra pretensión era acercarnos al grupo Hiperión y problematizar sus contenidos y a sus expositores sin insertar en la discusión a otros autores, pero al saber que esta filosofía es resultado del interés por observar la realidad mexicana estudiando al hombre concreto –es decir, al mexicano- y que no se limita a una comprensión teórica sobre éste, sino que se pretendió transformarlo en lo moral y en lo social, nuestro interés se amplió; pues al advertir que su característica principal es la búsqueda de una descripción fenomenológica del ser del mexicano que permita vislumbrar el centro de su existencia, notamos que al realizar este ejercicio aparecen notas negativas como la zozobra, el azar, la fragilidad, la melancolía, la insuficiencia, etcétera.

Al observar con atención dichas notas percibimos que tienen algo en común: evidencian la falta de algo en el mexicano, pues nos sentimos amputados, divididos, rotos; de modo que el siguiente paso consiste en saber si existe algo que hemos perdido o que no hemos alcanzado y ésta será una pregunta fundamental a la que atenderá Zea, señalando que lo que se está amputando no es el ser del mexicano, sino su responsabilidad.

Entender a qué se refería Zea al hablar de la responsabilidad se convirtió en nuestra principal preocupación, pues a partir de la investigación que decidimos hacer de esta noción tomándola como eje de este trabajo, podríamos entender la obra de Ramos y de Caso de manera esclarecedora, pero no sólo eso, sino darnos cuenta también de que esta idea ilumina en general al movimiento filosófico en México que hemos señalado.

Al decidir acercarnos a estos temas, debimos conocer de manera muy puntual sus antecedentes, y uno de ellos es el libro de Samuel Ramos El perfil del hombre y la cultura en México -publicado en 1934- donde el autor nos habla sobre la cultura mexicana concebida como una cultura de imitación, y de que el mexicano posee un sentimiento de inferioridad. Al adentrarnos en su estudio, notamos que Ramos realiza un tipo de psicoanálisis del mexicano donde también aparecen notas negativas al hablar de éste, pues es descrito como un individuo resentido, grosero,

que posee una personalidad real y otra ficticia, etcétera. Además el autor señala que los defectos del mexicano tienen una causa común, que es precisamente el sentimiento de inferioridad.

Y como antes del grupo Hiperión filósofos como Caso y Vasconcelos se habían ocupado del hombre de México y de su realidad, llamó nuestra atención el tema del bovarismo, pues es una idea que Caso enuncia en 1913 y que desarrolla en 1922 en su obra Discursos a la nación mexicana, de modo que decidimos conocer qué es el bovarismo, por qué los individuos y los pueblos poseen esta característica y cuál es su relevancia dentro de su exposición.

De este modo se conformó este trabajo para tomar como idea central la responsabilidad en Zea, cómo se va forjando y definiendo este concepto, y cómo esta noción es una respuesta a la problemática que de manera particular planteamos: el bovarismo y el sentimiento de inferioridad que el mexicano padece. La tesis de este trabajo es que efectivamente, la responsabilidad de la que nos habla Zea sí presenta una solución a estos problemas si el mexicano toma conciencia de su situación y modifica sus actitudes. Este trabajo, además, presenta dos aportaciones que nos parece pueden resultar valiosas: por una parte realizar un recorrido conceptual a lo largo de la década de los cuarenta para estudiar cómo surge el concepto de responsabilidad y apreciar la manera en que se modifica esta idea pasando de la conformación de la responsabilidad individual a la responsabilidad social, y también haciendo el tránsito hacia la responsabilidad histórica. La segunda contribución que realizamos se da en la conexión que realizamos entre la noción de responsabilidad en Zea y el discurso público de la época.

Debemos destacar también que la noción de responsabilidad en Zea desempeña dos roles: por una parte permite hacer una aportación al estudio sobre lo mexicano (ya que conecta la filosofía del hombre con los estudios sobre lo mexicano), pero también se realiza una antropología filosófica que nos acercará a una filosofía existencial y también a una filosofía política, pues en el discurso público de esa época veremos la relevancia que posee este término.

Este concepto posee influencias del existencialismo, ya que nos acerca a Sartre y a Heidegger para su estudio, y también tiene como antecedente a Ortega y Gasset; por ello resulta conveniente desde ahora mencionar que la idea de responsabilidad tendrá un papel ético importante y que desde luego también podemos enunciar como metafísico, ya que parte medular de su estudio se centrará en el tema de la libertad.

El desarrollo de este trabajo será el siguiente. En el primer capítulo abordaremos el surgimiento de la filosofía de lo mexicano con el grupo Hiperión y estudiaremos los antecedentes que posee, como son la Revolución Mexicana, los acontecimientos históricos previos a ella y la participación de los intelectuales en México en la primera mitad del siglo XX. En el segundo capítulo nos acercaremos al estudio del hombre mexicano en concreto y lo describiremos comenzando por el bovarismo y sin dejar de lado el tema de la imitación, distinguiendo entre la imitación lógica y la imitación extralógica que Caso menciona. Posteriormente abordaremos la exposición que sobre el sentimiento de inferioridad elabora Ramos, y por último, presentaremos la descripción del mexicano hecha por el grupo Hiperión, situación que nos permitirá introducir la temática de la irresponsabilidad que apunta Zea.

En el tercer capítulo explicaremos ampliamente la noción de responsabilidad en Zea a lo largo de la década de los cuarenta, y como su presentación se hará de forma cronológica, hemos decidido abordarlo en tres momentos: en el primero de ellos atendiendo la conformación de la responsabilidad individual, en una segunda parte hablaremos del compromiso y de la libertad que el hombre posee no sólo de manera individual, sino social también (para lo cual nos acercaremos al existencialismo y de manera particular a Sartre), y por último atenderemos el tema de la responsabilidad histórica que como pueblo debemos asumir.

En la cuarta sección exploraremos cómo era utilizada la idea de responsabilidad en el discurso público de México en esa década, y con ello evidenciaremos las similitudes que existen entre esto y lo dicho por Zea. Y en el último capítulo de esta tesis confrontaremos la idea de responsabilidad en Zea con la problemática que nos presentan Caso y Ramos, pues nuestra propuesta apunta a que si el individuo conoce su circunstancia y se adecua a ella para elaborar sus proyectos estará actuando con responsabilidad.

Queremos finalmente enfatizar que el tema de la responsabilidad en Zea no se agota en la discusión, sino que demanda acciones, es decir, que esta reflexión también nos acerca a una tarea social, ya que se trata de una idea sumamente valiosa que puede ser usada en el discurso y la práctica política; situación que nos permite señalar que pueden desarrollarse otras líneas de investigación, como son: la exigencia de la toma de conciencia del mexicano, ¿de qué manera continuaron las reflexiones de Zea realizadas en esa época?, ¿estas ideas seguirán siendo válidas para el México de hoy?, ¿cómo impacta este tema a los estudios sobre Latinoamérica?, etcétera.

Capítulo 1. ¿Cómo surge la filosofía de lo mexicano?

La filosofía de lo mexicano surge con el Grupo Hiperión, fundado por Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Fausto Vega, Emilio Uranga, Joaquín MacGregor, Salvador Reyes Nevares y Luis Villoro. Este grupo aparece públicamente a través de un ciclo de conferencias cuyo título era “¿qué es el mexicano?” expuestas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en el año de 1949.¹

Al hablar de los antecedentes de la filosofía de lo mexicano del Grupo Hiperión, debemos señalar como el más inmediato las conferencias sobre el existencialismo francés en México² en el año de 1948 cuyos artículos se encuentran reunidos en el número 30 de la *Revista de Filosofía y Letras*³ y que describen de manera impresa las primeras actividades de éste.

Esta filosofía es resultado del interés por elaborar una filosofía de la propia nacionalidad observando la realidad mexicana y dentro de ella al hombre concreto, es decir, al mexicano que vive en determinadas circunstancias. No será una filosofía volcada en su estudio hacia el hombre en general; sino en concreto hacia el estudio del mexicano, para después hablar del hombre en general. La característica principal de esta filosofía será la búsqueda de una descripción fenomenológica del ser del mexicano que permita atisbar el núcleo de su existencia. Sin embargo, como subraya Uranga, más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, lo que los lleva a ese tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser.

¹ José Gaos, en el apartado “Cinco años de filosofía en México” que aparece en *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954), presenta una síntesis de la actividad filosófica desarrollada en México, donde enuncia las revistas que fueron publicadas, tesis, la actividad editorial, traducciones realizadas, los lugares donde fueron impartidos cursos y conferencias como El Colegio de México o el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, entre otros. También puede consultarse el apartado “México, tema y responsabilidad” en la misma obra.

² Es conveniente revisar a Luis Villoro en: “Génesis y proyecto del existencialismo en México” en *Filosofía y Letras*, Tomo XVIII, No 36, (oct-dic 1949)

³ Esta revista pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en el tomo XV número 30, (abril-junio 1948) aparecen los siguientes artículos: Emilio Uranga: “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, Jorge Portilla: “La náusea y el humanismo”; Joaquín MacGregor: “¿hay una moral existencialista?”; Luis Villoro: “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel” y Ricardo Guerra: “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad”.

Dentro de los antecedentes inmediatos que posee este movimiento, Zea -quien fue el líder del grupo Hiperión-⁴ menciona a la Revolución Mexicana y la aparición en 1934 del libro de Samuel Ramos El perfil del hombre y la cultura en México. Pero debemos señalar también que antes de la publicación de Ramos, filósofos como Antonio Caso y José Vasconcelos ya se habían ocupado del hombre de México y de su realidad.⁵

1.1 La Revolución Mexicana como el antecedente histórico más cercano

La Revolución Mexicana es la etapa histórica en la que se puso de manifiesto con más fuerza el deseo de reconocimiento (en el mexicano) de lo humano en el sentido más concreto, nos dice Leopoldo Zea. Esta Revolución poseyó características muy particulares ya que tuvo un carácter concreto y circunstancial.

Podemos señalar, siguiendo a Zea, algunas características propias de la Revolución Mexicana que permiten enunciarla como antecedente principal de la filosofía de lo mexicano, pues aun cuando los movimientos de Independencia y de Reforma son expresiones del deseo del mexicano porque se reconozca que es un hombre igual a cualquier otro hombre, independientemente de su concepción del mundo o del tipo de vida que tenga, es en la Revolución Mexicana donde se pueden apreciar dos notas distintivas: primeramente, este movimiento no buscó resolver problemas universales sino problemas de hombres concretos, y segundo, no tuvo una filosofía que la justificara.

Según Zea la Revolución Mexicana difiere de las Revoluciones Francesa y Rusa en que éstas se manifestaron como universales; ambas se justificaron en nombre de la Humanidad y fueron anticipadas por teorías filosóficas que dieron sentido a su realización. En la Revolución Mexicana, en cambio, no se pretendió dar solución a los problemas de la Humanidad, pero sí se buscó resolver problemas de hombres concretos. La actividad de los hombres que participaron en la Revolución Mexicana no tuvo como inspiración abstracciones filosóficas que la justificaran

⁴ Según lo menciona Gaos en Filosofía mexicana de nuestros días (p 201), al igual que Larroyo en El existencialismo, sus fuentes y direcciones (p 216)

⁵ En Caso podemos citar Discursos a la nación mexicana (1922) y El problema de México y la ideología nacional (1924); refiriéndonos a Vasconcelos podemos enunciar Indología, una interpretación de la cultura Iberoamericana, 1928 (?)

como la tuvieron las dos revoluciones citadas anteriormente.⁶ Señala Zea en Conciencia y posibilidad del mexicano:

Decir que la Revolución Mexicana no fue antecedida por una filosofía, teoría o doctrina como lo fueron la Francesa y la Rusa, no es afirmar que nuestra Revolución haya carecido de hombres, ideas e ideales. No (...), fue ésta una Revolución en la cual participaron hombres de todas las clases y posiciones sociales y económicas: campesinos, obreros, maestros, literatos, artistas, estudiantes, etc. Hombres de las más diversas ideologías y con no menos diversas aspiraciones. Las ideas e ideales que los movieron y los planes que se trazaron fueron siempre ideas, ideales y planes reclamados por una realidad viva y complicada.⁷

Decimos pues que la Revolución Mexicana no contó con una filosofía que la justificara, y efectivamente, no puede hablarse de forma rigurosa de la existencia de una filosofía que condujera dicho movimiento. Sin embargo resulta interesante la apreciación de Villoro en “Las corrientes ideológicas en la época de Independencia” en relación a que resulta inapropiado hablar de filosofía si se entiende ese término en un sentido estricto, pero por otra parte aparece una conversión en el pensamiento, pues éste ya no puede limitarse a la contemplación de la realidad, sino que se vuelve acción al mismo tiempo y la filosofía como especulación abstracta desaparece para dar paso a los temas concretos que explican la acción humana: política, crítica religiosa, o concepción histórica, donde se encuentra en cierto modo presente la filosofía.

A nuestro parecer, Zea describe a la Revolución Mexicana como momento clave para prestar atención a la realidad de nuestra nación, porque a partir del estallido popular que se presenta en la Revolución los hombres voltean su mirada hacia la realidad que les muestra México generando la explosión de un nacionalismo. Podemos entonces decir que Zea recalca este periodo histórico para empezar a estudiar al hombre en concreto, porque a partir dicho periodo es evidente el ímpetu con que se muestra el sentir popular del mexicano y la ambición por el reconocimiento de su personalidad.

⁶ Alfonso Reyes menciona en “Pasado inmediato” que “(...) la Revolución Mexicana brotó de un impulso mucho más que de una idea” p 185

⁷ Zea, Leopoldo, Op. Cit., p 15

Ahora bien, hemos visto que Zea otorga a la Revolución Mexicana un fuerte peso como antecedente de la filosofía de lo mexicano, y queremos recalcar la dificultad que se presenta al abordar el tema de la Revolución, pues nos encontramos con diversas interpretaciones⁸ y disentimos de algunas afirmaciones, como la que expone Zea en los siguientes términos: “(...) a la Revolución Mexicana, como a todas las revoluciones, no le faltaron políticos, pensadores y artistas; pero a diferencia de otras revoluciones, estos políticos, pensadores y artistas surgieron como fruto de la realidad que se hacía patente con la Revolución,” pues si bien reconocemos que a partir de la Revolución Mexicana hay mayor divulgación de la literatura, del arte que trata al mexicano y a lo mexicano, del pensamiento al tomar conciencia de la realidad que lo rodea, etc., esta expresión parece que mitifica a la revolución, como es señalado por Benjamin “pareciera que los revolucionarios no hicieron a la Revolución, sino que la Revolución actuó mediante los revolucionarios”.

Si consideramos que la Revolución Mexicana es un cúmulo de experiencias de las cuales algunas conocemos y otras se perdieron en la memoria o fueron transformadas al paso del tiempo, veremos la dificultad que se presenta si se pretende unificar a la revolución en un relato común. Según Benjamin, en la palabra impresa la Revolución Mexicana adquirió una solidez que nunca tuvo en la realidad y sostiene que los revolucionarios con su conducta hicieron una revolución al tiempo que inventaron otra con su discurso.

Dado que nuestro interés es destacar a la Revolución Mexicana como uno de los principales antecedentes de la filosofía de lo mexicano, el siguiente punto a tratar en este capítulo es qué sucedió en los años previos a la Revolución Mexicana, por ello no podemos dejar de mencionar para comprender mejor la intervención que tienen los intelectuales en México hacia el inicio del siglo XX al positivismo, del cual sólo serán señalados en este apartado algunos aspectos.

⁸ Resulta conveniente revisar el libro de Thomas Benjamin La revolución mexicana. Memoria, mito e historia, donde señala que los historiadores convirtieron los hechos en una *historia oficial*, pero que es necesario prestar atención también a la revolución hecha con palabras, pues “la mayor parte de las veces, son los poetas, los periodistas, los maestros, los políticos y los escritores quienes más influyen en la composición del gran relato, y no tanto los historiadores profesionales”, Op. Cit., p 33 ss.

1.1.2 El positivismo en México y el Ateneo de la Juventud

El positivismo llegó a México por primera vez en 1867, pero su impacto inicial fue en la reorganización de la educación superior, no en la política.⁹ En ese año, siendo presidente de la República Benito Juárez, se encomendó al doctor Gabino Barreda reestructurar la educación en el país. Barreda pronunció el discurso “Oración Cívica”, en el que hizo una interpretación de la historia de México e introdujo los lineamientos del positivismo, mismos que se convirtieron en un ideal de orden social de gran aceptación en el país.¹⁰

El positivismo apareció primero en México para reestructurar la educación desde los supuestos comtianos, y su influencia sobre las ideas políticas se dio en 1878 desde lo expuesto en el periódico *La libertad*, donde sus directores planteaban que los métodos de la ciencia podían aplicarse a los fines prácticos del desarrollo económico, la regeneración social y la unidad política. Su pretensión era enfocar los problemas del país y formular las políticas de acción de manera científica.¹¹

Dentro del positivismo en México se distinguen dos líneas: por una parte la que comienza en 1867 en la que la influencia teórica es Comte –y cuyo principal exponente fue Gabino Barreda-, y la que se dio en 1878 –cuya principal influencia fue Spencer- y cuyo principal exponente fue Justo Sierra.

Dentro del positivismo comteano, Barreda sostenía que México debía trabajar de manera ordenada y pacífica para lograr el progreso que acercara al país a la verdadera libertad. La educación moral, que es la base de la sociedad, debía fundarse en la ciencia, no en la religión.¹²

⁹ Hale señala que la influencia del positivismo en la política se dio en 1878 con la enunciación de la política científica, doctrina presentada en el periódico *La Libertad* –un periódico subsidiado por el gobierno de Díaz- bajo la dirección de Justo Sierra, Telésforo García y Francisco Cosmes. La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX, p 41

¹⁰ Cuando el positivismo apareció en México, éste estaba gobernado por el mito liberal. El liberalismo del siglo XIX fue un conjunto de ideas políticas que vieron su formulación como ideología entre 1820 y 1840 y su cumplimiento con las Leyes de Reforma. Un postulado básico de la ideología liberal era la supremacía del Estado laico; este liberalismo también pretendía el progreso social y el desarrollo económico. Hale, Charles, Op. Cit., p 15 ss

¹¹ La política científica se basaba en teorías europeas, particularmente francesas, que bajo el nombre de positivismo se habían generalizado en el pensamiento europeo para 1878, y sus principales características eran el ataque al liberalismo doctrinario, la defensa de un gobierno fuerte que contrarrestara la anarquía y el llamamiento a la reforma constitucional.

¹² Cf Gabino Barreda, “De la educación moral” en Estudios, México, UNAM, p 117, donde señala. “Nada parece más natural (...) como que la ciencia, que es la única que ha logrado realizar lo que todas las religiones han intentado en vano, es decir, llegar a formar creencias verdaderamente universales, se apodere definitivamente de este ramo o

La vía evolucionista del positivismo consideraba que las sociedades humanas están regidas por las leyes de la evolución. En “Evolución política del pueblo mexicano” Sierra sostiene que la libertad se obtiene cuando se cumplen algunas condiciones materiales, económicas y sociales; pero no es la libertad lo que hace los pueblos progresen, sino que el progreso hace que los pueblos sean libres; de este modo, el evolucionismo social fue utilizado como una ideología que legitimaba el poder de Díaz.

Porfirio Díaz llegó al poder en el año de 1876 y su figura simbolizó el orden que buscaban los hombres que fueron educados en el positivismo. En sus primeros años este régimen resultó útil, como nos señala Hale en La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX, pues se reorganizó la educación haciendo del método científico su principio rector, y siguiendo las ideas de Spencer pudo darse una justificación racional de los intereses de la burguesía mexicana.

Pero gradualmente se creó una hostilidad hacia este sistema, pues el dar primacía a las ciencias suprimiendo el estudio de las humanidades generó molestia en los intelectuales, además de que también hubo un desgaste dentro de la política, ya que no se pudo limitar el poder personal y autoritario de Díaz, contando entonces con que la “paz porfiriana” era un mito, ya que las rebeliones armadas y el vandalismo proliferaron por todo el país, teniendo como origen el despojo, la miseria y la explotación a las que se sometía a las masas trabajadoras.¹³

Como señala Zea, el positivismo en México cubrió dos aspectos: se puso al servicio del grupo porfirista (contando con un gobernante poseedor de una gran inteligencia y capaz –como señala Molina Enríquez- de gobernar sabiamente “muchos pueblos distintos”), y por otro lado hubo un positivismo ideal que fue destruido por las circunstancias mexicanas.

Si bien sigue siendo marcada la influencia del positivismo en la vida intelectual de México en los primeros diez años del siglo veinte, ya no se tiene el fervor de los tiempos de Gabino Barreda. Estas dos vías que se desarrollan dentro del positivismo mexicano presentaron un enfrentamiento principalmente al final del porfiriato, pues hacia 1903 en el campo de la educación, el positivismo comteano había dejado de ser la filosofía oficial (no olvidemos que esta vía había sido criticada

procure hacer algo de él semejante a la astronomía o la física, que en otro tiempo logró también arrebatar el dominio teológico, y haciendo desaparecer de ella los fundamentos y las explicaciones sobrenaturales, consiguió poner de acuerdo a todo el mundo.”

¹³ Cf el prólogo de Arnaldo Córdova en la obra de Andrés Molina Enríquez Los grandes problemas nacionales, p 17 ss

desde los grupos de los liberales y los católicos) y en lo que respecta al positivismo spenceriano, éste dio forma a la concepción sobre el ser humano, la sociedad y la historia que fue usada para justificar al régimen por el grupo de los científicos¹⁴ quienes a pesar de acumular gran poder, cayeron por mano de Porfirio Díaz, y que fue el propio Justo Sierra quien participó en la caída del positivismo desde el Ministerio de Instrucción Pública.

La inconformidad con el positivismo comenzó a hacerse más evidente a partir de 1906, ya que se realizaron importantes transformaciones en el país. A principios de ese año un grupo de jóvenes fundó la revista *Savia Moderna*, en este grupo destacaron Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Al desaparecer la revista se fundó la *Sociedad de Conferencias* a principios de 1907 y en 1908 se funda el *Ateneo de la Juventud*.

Este movimiento se adelantó dos años a la revolución política de 1910 y constituye todo un acontecimiento en el país. Estaba conformado por jóvenes humanistas, filósofos, ensayistas, poetas. Su pretensión era extender la cultura, pero, en su actividad existía también una intención común, que era la moralización. Algunos de sus integrantes eran Caso, Vasconcelos, Reyes, Fernández MacGrégor, entre otros. Los ateneístas se reunían en el taller del arquitecto Jesús T. Acevedo, en la casa de Alfonso Reyes y en la biblioteca de Antonio Caso, como precisa Juan Hernández Luna.¹⁵

El Ateneo sacudió al mundo intelectual de México, propuso nuevas ideas, extendió la visión de la cultura, despertó nuevos intereses. Expandió las fronteras que existían en el mundo intelectual.¹⁶

El Ateneo de la Juventud inicia un movimiento que pretendía renovar a la educación oficial, pero haciendo uso de la filosofía. Dice Ramos:

Los filósofos del Ateneo, Caso y Vasconcelos, informados del resurgimiento espiritualista europeo, se apoyan en sus más autorizados representantes –por ejemplo en Bergson- para reproducir aquí el mismo movimiento de ideas. Convencidos de que la alta educación tiene que edificarse sobre una base filosófica, Caso inaugura en la universidad la enseñanza de esa disciplina. En las actividades del espíritu, conocimiento, arte, filosofía, hace resaltar su

¹⁴ Cf José Yves Limantour en *Apuntes sobre mi vida pública*, México, Porrúa, 1965, p 21 ss

¹⁵ Hernández, Juan, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p 12

¹⁶ Esto puede ser consultado en “El sistema de Caso” en *Filosofía americana de nuestros días* y en el tomo IV de *Historia General de México*, p 321 ss

sentido moral; Vasconcelos en sus escritos va más lejos, sosteniendo con exaltación un concepto místico de la vida en el que lo estético desempeña la función decisiva.¹⁷

Como señalamos siguiendo a Zea, la orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad tiene como base al movimiento de la Revolución Mexicana, mismo que surge como protesta al porfiriato, pues Díaz llevaba treinta años en un poder que iba debilitándose. Las oposiciones que se presentaron se dirigían también en el sentido de que el Estado al tomar el ideal educativo de la ciencia se había adaptado como un sistema falto de crítica; de manera que un grupo de intelectuales se opuso a la insuficiencia del plan educativo, a la ausencia en el estudio de la filosofía y a la pobre aportación en humanidades, pues como lo resume Caso: “no basta formar la inteligencia, hay que formar la voluntad.”

La actitud de crítica del Ateneo de la Juventud frente al positivismo fue un evento paralelo a lo que promovió Madero,¹⁸ de modo que ambos se localizaron en las primeras etapas de la Revolución Mexicana. Citando a Caso:

El error de Díaz consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos, el creer que la riqueza es el sólo asiento de los gobiernos fuertes; y sobre todo, en pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por esto, su gobierno cayó vencido. El apostolado político de Madero preconizó lo contrario, y ese es su principal acierto, su noble virtud para la historia, en medio de los errores graves o leves en que pudo incurrir, en que seguramente incurrió.”¹⁹

Por ello es necesario enunciar la dificultad para indicar la exacta relación (causa-efecto) entre el Ateneo de la Juventud y la Revolución. La Revolución Mexicana no tuvo una filosofía que la justificara, pero si pensamos que los movimientos intelectuales influyen de algún modo en las

¹⁷ Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, p 156

¹⁸ Desde 1904 está presente el problema de quién puede sustituir al presidente y aparecen dos corrientes de ideas: quienes tenían fuerza económica y esperaban tener poder político y quienes creían que el mexicano podía decidir con libertad electoral a su gobernante. Dentro de este grupo aparece Francisco I. Madero, quien creía que México estaba apto para la democracia e invitaba a los mexicanos a organizarse en partidos; él organizó el Partido Antireeleccionista y una campaña electoral. En 1910 se declara otra vez presidente a Díaz, Madero denuncia el fraude electoral y hace un llamado a las armas para el 20 de noviembre iniciándose la Revolución. Una situación que sobresale es el problema agrario¹⁸, pues los mexicanos querían ver satisfechas sus demandas de posesión de tierras. El Partido Nacional Agrarista (PNA) fue el primer organismo que planteó la necesidad de concretar la Reforma Agraria y entre sus militantes se encontraba José Vasconcelos, quien participó activamente en el maderismo.

¹⁹ Caso, Antonio, “México y sus problemas” en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, p 10

transformaciones sociales, no hay duda de que los pensadores y artistas crearon un clima que ayudó para la acción política.²⁰

Desde luego esto resulta polémico, pues encontramos diversas apreciaciones del papel que jugó el Ateneo de la Juventud frente al conflicto revolucionario. Podemos señalar, por ejemplo, que para Walter Beller “(...) los miembros del Ateneo, con muy pocas excepciones, simpatizaban con el porfirismo. El Ateneo de la Juventud era una asociación de tipo cultista y refinado, aristocratizante y muchos de sus miembros reaccionaron con auténtico horror ante el estallido de la revolución.”²¹ Por su parte, Carmen Rovira señala que los ateneístas –concretamente Caso y Vasconcelos- no rompieron con sus maestros positivistas, sino que existe siempre un reconocimiento para ellos; y no sólo eso, sino que los ateneístas fueron representantes intelectuales de un grupo burgués descontento no sólo en lo económico sino también en lo cultural, relegado -en cierto modo- por el dominio de ‘los científicos’. Para la autora Caso ofrece “soluciones bellamente utópicas pero alejadas de la auténtica y precisa realidad mexicana.” Además, desde su concepción, los ateneístas no forjaron el ideario de la Revolución, “(...) lo que menos importaba al Ateneo, y quizá lo que más temía, era un acercamiento con el pueblo, sintiéndose siempre, en su “intelectualismo”, ajeno a la lucha campesina y obrera.”²²

Monsiváis por su parte señala que “los ateneístas no son nunca una ruptura declarada frente al positivismo, disienten de la doctrina, pero, de un modo básico, se consideran herederos de lo mejor de quienes la han sustentado.”²³ En tanto que, para Santiago Ramírez, el positivismo no fue una fuerza dominante o hegemónica en el sistema educativo; en todo caso el positivismo funcionó como un anhelo por construir una nación. El positivismo no es la clave de la ideología de la burguesía mexicana, y “el Ateneo ha hecho del positivismo el chivo expiatorio de todos los males intelectuales de la nación.”²⁴

²⁰ Caso señala a Ignacio Ramírez, Gabino Barreda y Justo Sierra como los directores de la ideología nacional en el siglo XIX, esto en su obra Historia y antología del pensamiento en México.

²¹ Beller, Walter, et al., El positivismo mexicano, p 204

²² Rovira, Ma. Del Carmen, Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX, p 891 Puede consultarse también la obra de Arnaldo Córdova La ideología de la revolución mexicana donde también se plantea que la clase media intelectual y los exponentes de las viejas clases privilegiadas no se sumaron a la revolución como finalidad que había que perseguir a toda costa y que realizar a fondo: “(...) en todo caso, las masas populares fueron siempre el factor que decidió en los conflictos” p 142 ss

²³ Monsiváis, Carlos, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, p 315

²⁴ Beller, Walter, et al., Op. Cit., p 224

Sin embargo, la crítica de los ateneístas no sólo se dirigió contra el positivismo, sino hacia otros aspectos del régimen dictatorial de Porfirio Díaz. Hernández Luna menciona las críticas que Caso y Vasconcelos formularon del positivismo señalando que para Vasconcelos la dictadura porfirista suprimió la enseñanza de las humanidades, en tanto que para Caso Porfirio Díaz toleró paulatinamente la llegada de una oligarquía que “hizo del egoísmo el único motor de su existencia.”

Además su actitud no se limitó a formular críticas. Recordemos por ejemplo que Vasconcelos se unió a las filas del maderismo y que Martín Luis Guzmán se sumó a la división del Norte con Villa. Vemos, pues, que existe una dificultad para definir el papel de los ateneístas dentro de la Revolución Mexicana, pero afirmamos que la Revolución mantuvo vivo el impulso creador e inspiró formas de expresión artísticas y la inteligencia iluminó el camino que este movimiento habría de proseguir.²⁵

1.1.3 El nacionalismo en México a principios del siglo XX

La Revolución Mexicana es un periodo violento en nuestra historia que en opinión de Zea obligó a los hombres a enfrentarse a su realidad y los primeros que tomaron conciencia de ello fueron los políticos y los artistas. Al adquirir los mexicanos conciencia racional de la realidad del país, se enfrentan a un mundo en el que aparecen todos sus defectos, un mundo negativo; un mundo conducido por la violencia y la inmoralidad.

Con el paso de la Revolución, el mexicano descubrió un mundo que no podía explicar con las teorías que durante siglos habían sido traídas e impuestas en México; los mexicanos tendrían a partir de ese momento que buscar sus propios medios para justificar la realidad que se les presentaba. Así, México se volvió hacia sí mismo y lo que ocurrió fue el surgimiento de un nacionalismo.

²⁵ Resulta conveniente revisar a Fernando Curiel, quien en *La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)* señala “no creo exagerada la hipótesis de que la revuelta cultural participaba de la misma demanda planteada por Madero a Díaz: llegado era el momento de que el pueblo mexicano ejerciera sus ‘derechos cívicos’. Uno de ellos: la libre cultura.” (p 252) Pero también es claro al señalar que “antes, durante y después de la revolución maderista, el movimiento [ateneísta] prosigue su marcha no obstante las obligadas, para algunos, tomas de posición.” (p 279)

Al emerger el nuevo México de la Revolución se hicieron nuevas formas de arte, música, arquitectura. La pintura fue la que más gráficamente plasmó las inquietudes y aspiraciones del pueblo mexicano.²⁶ A ella le siguieron los literatos, los científicos y los filósofos. Nos dice Zea: “La Revolución, con su poderosa sacudida, permitió al hombre de México encontrarse a sí mismo. Primero se palpó y se hirió mortalmente; después se captó intuitivamente por medio del arte y ahora trata de hacerse consciente por medio de la reflexión.”²⁷

Este nacionalismo dio mayor seguridad a los mexicanos en sus actos... seguridad cuya falta los había hecho sentir inferiores a otros pueblos. Este nacionalismo mexicano tuvo su origen en la aspiración al derecho de ser reconocido como pueblo libre por otros pueblos independientemente de que cuente con la fuerza material para hacer reconocer ese derecho de otro modo.

Desde luego, existió la preocupación por lo que podría considerarse un extremado nacionalismo mexicano, nacionalismo que es expresado en lo social, en lo político y en lo cultural. El nacionalismo es un gran peligro, pues no se trata de crear otra máscara que oculte nuevamente la realidad humana que con dificultad se hacía patente. Al respecto menciona Gaos:

En este orden de cosas parece el error más temible, por ser a la par aquel a que se está más expuesto y el de peores consecuencias, el del nacionalismo en el mal sentido que ha venido a tomar este término, de una defectuosa y funesta actitud de espíritu ante la propia nación en relación con las demás. Esta actitud debe sustituirse por una más correcta y fértil, a la designación de la cual sería bueno apropiarse el término de patriotismo, que desde siempre hasta hoy ha significado una relación digna de estimación positiva con la patria.²⁸

De este modo, el pueblo mexicano ambicionó el reconocimiento de su personalidad, de su independencia política, económica y cultural.

²⁶ Thomas Benjamin señala en La Revolución Mexicana. Memoria, mito e historia, que dentro de los murales de contenido revolucionario se pueden citar: “El entierro del trabajador” y el “Llamado a la libertad” de Siqueiros; “La liberación del peón”, “La maestra rural” y “La tierra fecunda” de Rivera. “El rico banquete” y “La trinchera” de Orozco

²⁷ Zea, Leopoldo. Conciencia y posibilidad del mexicano, p 23

²⁸ Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p 125

1.2 La máscara de la cultura europea. La transformación de la noción de universalidad de la cultura europea

Otro de los antecedentes que permiten hablar de la filosofía de lo mexicano está dado por la transformación en la noción de universalidad que fue impuesta y justificada en América desde la Conquista, donde se impuso la cultura europea sobre la de América negando a las culturas indígenas e imponiendo su concepción del mundo a tal grado que lo europeo fue tomado como modelo de lo humano y de lo universal. Al paso de la historia se le ha demostrado a Europa lo limitado de esa pretensión, pues lo universal aparece en lo que converge como humano. Así, la cultura europea permitirá hacer relativa esa concepción de universalidad y reconocerla también en otros pueblos. Además, esta situación colocará a México en un contexto donde se preguntará por su identidad y donde será necesario buscar con sus propios medios la justificación de su ser hombres.

El hombre europeo que conquistó América lo hizo con una concepción del mundo que fue impuesta a los pueblos indígenas como universal. Caso señala:

Desde el punto de vista de la civilización, es claro que la Conquista fue un bien inmenso. (...) Pero, desde el punto de vista de la felicidad humana, la conquista fue un mal, un inmenso mal para los aborígenes del Anáhuac. Dícese comúnmente que el español vino a dar al traste con los ídolos y sacrificios humanos, y plantó sobre las ruinas de los teocallis paganos la luz cristiana. Sí. Esto implica un gran bien para la Civilización universal; pero implica, asimismo, un dolor, un martirio y, sobre todo, un problema difícilísimo de resolver en la historia mexicana: la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura.²⁹

La cultura occidental proyectó sus puntos de vista sobre las otras culturas negando la existencia de las demás. Así, el hombre europeo no creía necesario justificarse como tal, pues todo lo que él es ha sido la más alta expresión de lo humano, y lo que no se le parece ha sido calificado como bárbaro. En ellos el ser francés, alemán o inglés, más que ser occidental es ser lo universal. Son

²⁹ Caso, Antonio, El problema de México y la ideología nacional, p 26

los demás hombres los que deben rendir cuentas sobre su ser, no el occidental, pues es paradigma de lo humano.³⁰

Ortega y Gasset en sus Meditaciones del Quijote hizo patente una crítica respecto a esta pretensión de universalidad de la cultura europea, quienes han pretendido poseer el punto de vista universal, donde la historia del resto del mundo no encaja y en la cual deben prevalecer sus concepciones como dominantes. Sin embargo, lo que han elaborado en sentido estricto es historia europea, pues los pueblos de América pese a la dominación conservaron viva su cultura. La cultura indígena quedó enmascarada por los puntos de vista del europeo que la conquistó, pero bajo ese predominio social, político y económico, continuará vivo en el indígena lo que como humano le es propio.

A través de las catástrofes que al paso de la historia ha sufrido la cultura europea, se han dado cuenta del error de su pretensión de universalidad, y han reconocido que la idea de universalidad posee su justificación no en lo que el europeo ha señalado como expresión de su cultura, sino en lo que converge como humano. De este modo el hombre europeo reconoce que sus puntos de vista son relativos y toma conciencia de lo humano en un sentido más amplio.

De esta manera, la conciencia que el europeo ha tomado de sus propios límites permitirá que el hombre de América (indígena-español) tome conciencia de su doble realidad y de su participación de la universalidad. Cabe señalar que conciencia de México y lo mexicano ha existido en la historia tanto en el siglo XVI como en el XIX, pero los mexicanos que buscaban la realidad en el siglo XIX repudiaban el pasado español e indígena, esto deriva en otro problema, pues los mexicanos no se reconocerán como europeos ni se asumirán como indígenas. Pero al llegar al siglo XX México tendrá un sitio privilegiado en la toma de conciencia dentro de América, pues se dará cuenta de su capacidad de aportar algo al mundo y tomará conciencia de su propia humanidad.

Ahora es en lo concreto donde lo humano está siendo captado, en lo limitado de la concreción se está captando lo universal. Así, los hombres que forman parte de los pueblos que son colonias

³⁰ Cf con La raza cósmica donde José Vasconcelos defiende la idea de que Europa no define lo humano. Recordemos que en esta obra el autor señala que “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes” Op. Cit., p 903

tratarán de demostrar ante sí mismos su calidad de humanos sin justificarse adoptando los puntos de vista de otros pueblos.

De este modo, mencionando los antecedentes que permiten el surgimiento de la filosofía de lo mexicano, decimos ahora que esta filosofía estará influenciada por una crisis de la cultura europea que cuestionará el criterio de universalidad. Además, como menciona Zea citando a Samuel Ramos, se presentará “la maduración del espíritu mexicano que llega a la mayoría de edad”,³¹ pues el espíritu mexicano siente un impulso de su individualidad propia, esto es, una nación que pretende no sólo liberarse políticamente, sino también culturalmente.

Así, al iniciar el siglo XX el país se manifiesta con todas sus contradicciones y el mexicano expresa con mayor seguridad lo propio en sus formas culturales: en el arte, donde los artistas toman como fuente de inspiración la realidad que les mostró la Revolución, y en el comportamiento de los filósofos, quienes toman a la realidad como fuente de sus intereses a fin de resolver los problemas que ésta muestra.³²

1.2.1 El problema de la originalidad en la filosofía mexicana

Así como no hay historia que no contenga una filosofía, ni filosofía que no se de en un contexto histórico, es necesario enunciar que dentro de la Historia de la Filosofía en México se encuentra presente el problema de la negación de la existencia de una filosofía mexicana, a causa de la falta de originalidad de la filosofía en México. De modo que debemos analizar si existe o no dicha originalidad que permita a la filosofía mexicana el desarrollo de la filosofía de lo mexicano.

Los mexicanos han pensado que México no ha hecho ninguna aportación a la filosofía universal, lo que han hecho es importar y exponer filosofías extranjeras, prácticamente europeas, de modo que no existiría en sentido estricto, una filosofía mexicana. Sin embargo, Gaos cuestiona lo anterior diciendo: “(...) ¿es posible que la importación de filosofías sea un hecho histórico, tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por

³¹ Zea, Leopoldo, Conciencia y posibilidad del mexicano, p 5

³² Abelardo Villegas en el apartado “lo mexicano y lo universal” del libro El pensamiento mexicano del siglo XX señala el pronunciamiento de Reyes en el sentido de que “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal” además de que acota que Reyes localizaba lo mexicano en la intimidad psicológica, en tanto que Vasconcelos pensaba lo propio, lo mexicano, como una forma de cultura. P 101ss

poco que lo sea y que por ende pueda considerarse como aportativa, siquiera en grado mínimo?”³³

Pero, ¿qué ha sucedido históricamente con las filosofías que hemos importado en México? ¿podríamos plantear la posibilidad de una filosofía original de lo mexicano? El exponer esta idea de importación servirá para demostrar la originalidad de la filosofía mexicana (y con ello la posibilidad de la existencia de una filosofía de lo mexicano).³⁴

En la historia de la filosofía en México, un periodo muy importante es el siglo XVIII, pues muestra esta problemática de importación de filosofías fuera y dentro de las tierras de la Colonia, pero no se trata sólo de una división geográfica, sino de lo que Gaos llamaba “espíritu mexicano”, fuera del cual está el espíritu del metropolitano que lleva la religión y la cultura a la Colonia, y el espíritu de colonial, donde los criollos, los mestizos y los indios aceptan las ideas y los valores de la metrópoli como predominantes en su pensamiento.

Ahora bien, esas importaciones implicaron una elección, al principio con la escolástica, después, en el siglo XVIII con el liberalismo, el positivismo y hasta en el siglo XX con el antipositivismo se han presentado momentos de elección filosófica. Y en cuanto a la importación de filosofías en el siglo XVIII, puede decirse que se trató de un periodo fuertemente electivo. Esta importación trajo consigo la adaptación de lo importado al momento que se estaba viviendo. De la inserción de lo importado en lo nacional, dice Gaos, se pasó a la inserción de lo nacional en lo importado.

Por otra parte, se ha aceptado que la filosofía es creación de unos pocos pueblos, y esa idea está fundada en que la mayoría de los grandes filósofos son nacionales de esos pueblos y la han difundido, ya sea en las grandes escuelas de la Antigüedad clásica o en las universidades.

Una característica observable es que pueblos como Grecia, Francia, Inglaterra y Alemania han sido pueblos hegemónicos culturalmente (filosófica, científica, cultural y políticamente) y estas hegemonías parecen deberse a una voluntad de superación de sí mismos. Pero la filosofía que se

³³ Gaos, José, *Filosofía mexicana de nuestros días*, pgs 341-342

³⁴ Guillermo Hurtado señala en “Filosofía en México y Filosofía Mexicana” que la filosofía mexicana debe partir de una reflexión sobre la realidad que circunda a quien la plantea, de modo que quien pretenda hacer filosofía debe plantearse preguntas filosóficas de manera original, lo cual no significa que las preguntas sean nuevas, sino que se originen en quien las formula. Dicha originalidad, sostiene, no tiene que ser una cualidad del pensamiento individual, sino que puede serlo también de una colectividad. *Op. Cit.*, p 71 ss

presenta en esos pueblos tiene también características nacionales como el idioma y hasta inclinaciones del espíritu filosófico (ciertas maneras de pensar); lo cual resulta paradójico, pues los filósofos han querido hacer una filosofía universal y al crear filosofías nacionales éstas son más atractivas y comprensibles para sus compatriotas que para los extranjeros.³⁵

De este modo, se señala que aun cuando la grandeza de los filósofos se ha estimado, entre otras cosas, por su grado de originalidad, ésta será relativa, ya que no existen filósofos absolutamente originales en relación al anterior y esto servirá de apoyo para la afirmación de la existencia de una filosofía mexicana.

El hablar de la historia de la filosofía en México, ha permitido mostrar que existe una originalidad doble en la filosofía que se pretende mexicana. El objeto de la filosofía de lo mexicano son lo mexicano y el mexicano, y pareciera que estos objetos se conocen antes por medio de la historia que de la filosofía. Si se quiere elaborar esta filosofía es porque con ello se logra una filosofía que sea original del mexicano en un doble sentido, pues es una filosofía concebida por él, y es también una filosofía relativa a las que han hecho hombres de otras naciones. Además, posee esa originalidad relativa porque ninguna filosofía es completamente original en relación a la que le antecede o a la que le sigue.

Además, es importante señalar que las importaciones a lo largo de la historia han probado que se dirigen en el sentido de la innovación, así pues, en el caso de lo mexicano, se puede afirmar que no se trata de algo que ya se encuentre definido, México es un pueblo que posee la voluntad de progresar e independizarse.

Una idea más que es necesario citar, es que la originalidad de una filosofía mexicana se ha negado antes de haberse acercado a su estudio,³⁶ y la ignorancia de la misma no pertenece

³⁵ Pero recordemos lo que ha mencionado Vasconcelos en su *Ética*: “Es menester, con urgencia de salvamento, dar una filosofía a las razas hispánicas (...) Se dirá que, a fin de no caer en otro nacionalismo filosófico, es mejor adoptar verdades, ya se las encuentre en Europa, ya en Asia. Pero no hay en estos instantes una raza libre del prejuicio nacionalista, y nunca ha habido un pueblo elegido de la filosofía; es, por ende, tarea irrenunciable la de forjar nosotros mismos nuestra síntesis de vida, siquiera sea una síntesis provisional que nos acerque a la verdad profunda. (...) Se nos impone el hacer una filosofía mexicana, una filosofía argentina, una filosofía hispánica, por lo menos, como defensa biológico-social. La doctrina engendra la práctica, y no podemos aspirar a libertarnos socialmente si antes no libertamos el pensamiento. Pero esta última liberación no se alcanza negando lo extraño; se logra construyendo lo propio. Sacudimos la filosofía de importación, para buscar la eterna filosofía universal.” *Op. Cit.*, pgs 30-31

³⁶ Zea habla también de la posibilidad de una filosofía americana en el apartado “La filosofía en la cultura de América” en la obra *En torno a una filosofía americana*.

únicamente a los países europeos; se trata de una situación que está presente también en Hispanoamérica.

Esta ignorancia, aunada a la dependencia política y cultural que México tuvo de Europa -pues recalamos que aun cuando México se haya independizado políticamente de España, esto no implicó una independencia cultural hacia Europa- propició una desvalorización de nuestra cultura (característica de suma importancia para el desarrollo de la filosofía de lo mexicano).

Para que esta desvalorización sea ejecutada es necesario que previamente demos a estos hombres una justificación desmedida. Nuestra pobre situación económica y social y los progresos alcanzados por los europeos nos hacían darles un valor exagerado y rebajar lo nuestro. Los valoramos de una forma que nos hacía ciegos para captar los rasgos positivos de nuestra conducta y los negativos de los pueblos que teníamos como modelos. De esta manera, la filosofía de lo mexicano abordará la inferioridad según Ramos, el bovarismo en Caso o la insuficiencia para Uranga.

Gaos mencionará que como se ha entendido a lo universal como lo hecho, eterno y permanente, asumimos la postura de repetirlo sumisamente, así que hablar de un tema como “la filosofía del mexicano” sería rebajar a la filosofía. Así, mientras los filósofos europeos se preocuparon por filosofar sin importarles que en sus soluciones aparecieran rasgos de su nacionalidad, a los mexicanos les ha preocupado, antes que hacer filosofía, el que no aparezcan huellas de su procedencia, de la “inferioridad” que la caracterizaría.

Pero en el siglo XX, la historia de la filosofía mexicana estará inclinada a elaborar una filosofía de lo mexicano y elaborar esa filosofía es también una manera de hacer filosofía mexicana. Al respecto menciona Gaos:

La idea de que elaborar una filosofía del mexicano y de lo mexicano es la mejor manera de elaborar una filosofía mexicana, es especificación de una idea más general: la de que elaborar una filosofía de la propia nacionalidad, en el doble sentido de este término, el objetivo de nación e historia y cultura nacionales y el subjetivo de carácter del individuo en cuanto miembro de una nación, es la mejor manera de elaborar una filosofía nacional u

original de filósofos de una nacionalidad que sea una filosofía nueva relativamente a las originales de filósofos de otras nacionalidades y que presente características nacionales.³⁷

A partir de lo antes mencionado, sostenemos que la discusión sobre el tema de si una filosofía de lo mexicano es original o no, no puede agotarse en unas cuantas líneas, pero una nota muy importante que aquí aparece es que la filosofía de lo mexicano hace evidente su preocupación por dicha originalidad y podemos enunciar que a partir de ello ya se está haciendo filosofía. Así, queremos recalcar lo que menciona Gaos respecto a que los filósofos europeos han elaborado sus teorías sin esa preocupación por el sello de originalidad y en el caso mexicano, el problema filosófico que se desarrolla puede no ser original, pero sí puede serlo el tratamiento que de él se haga.

Así pues, si la pretensión fuera hacer una filosofía totalmente original deberíamos anular todo nuestro pasado, lo cual es imposible, pues conservamos de la tradición europea la lengua y la religión (por citar un ejemplo), y es claro que no podemos ignorar nuestro pasado. Mencionando el caso del antipositivismo, los filósofos que hicieron la crítica del mismo fueron instruidos dentro del positivismo y reconocen que los autores a quienes se acercaron pertenecen a la tradición europea. De este modo, podemos estar de acuerdo con Gaos en su planteamiento de la originalidad relativa de la filosofía mexicana, pues ésta no será absolutamente original en relación a la que han elaborado otros hombres, pero lo será en cuanto creación de mexicanos. Y podemos también concordar con la apreciación de Zea, en el sentido de que no se trata de hacer una filosofía mexicana para demostrar que tenemos la capacidad para hacerla, sino que debemos hacerla porque somos capaces de resolver nuestros problemas.

Como hemos visto, la filosofía de lo mexicano es una forma de elaborar filosofía mexicana, filosofía de la propia nación. Señala Zea:

Este saber el hombre que no puede atenerse a soluciones ajenas, sino que en cada época y en cada lugar, tiene que buscar soluciones propias, ha dado lugar a que se hable de la posibilidad de una filosofía americana. Se ha visto que la filosofía, lejos de tener o alcanzar verdades universales, sólo alcanza verdades parciales, circunstanciales, las cuales dan a tal filosofía un carácter peculiar, el carácter local y temporal de la

³⁷ Gaos, José, En torno a la filosofía mexicana, p 95

circunstancia en que se encuentra. De donde ha resultado una filosofía griega, francesa, alemana o inglesa; y de donde puede resultar una filosofía americana.³⁸

La filosofía de lo mexicano surge por el deseo de que exista una filosofía nacional que responda a los problemas de su propia realidad, es decir, que no hable sobre el hombre en abstracto, sino que se refiera al hombre que se encuentra en una circunstancia específica, esto es, al mexicano. Esta filosofía aparece también por un motivo que podríamos enunciar como patriótico, pues pretende resolver el problema de nuestra identidad para emanciparnos. De este modo, el método de la filosofía de lo mexicano debe ser la actividad teórico-práctica, es decir, el plantear y resolver problemas de la circunstancia mexicana.

Ahora bien, nos encontramos en un momento en que se ha puesto en crisis la idea de que el hombre posee una esencia determinada. El hombre, entonces, no es algo hecho, sino algo que va haciéndose, de este modo, si se enuncia algo del hombre concreto, es decir, del hombre en una circunstancia determinada (del mexicano), se está hablando también del Hombre.

Pero responder a la interrogante: ¿qué es el mexicano? no será asunto fácil, pues no basta con afirmar que los mexicanos son individuos particulares que poseen ciertas características, mismas que no se pueden enunciar sólo como físicas (pues existe gran diversidad), que se encuentran en un determinado territorio, que pertenecen a una determinada comunidad que posee cierta historia y cultura, sino que existiría algo más que podría definir a los mexicanos, de manera que nuestro propósito ahora es estudiar al mexicano y caracterizarlo.

³⁸ Zea, Leopoldo, En torno a una filosofía americana, p 28

Capítulo 2. La descripción del mexicano en la primera mitad del siglo XX

Como ha sido expuesto en el capítulo anterior, la filosofía de lo mexicano surge por el deseo de que exista una filosofía nacional que responda a los problemas de su realidad, esto es, que se refiera al hombre en concreto, al que se encuentra inserto en una circunstancia específica, es decir, el mexicano. Esta filosofía aparece también con la pretensión de resolver el problema de nuestra identidad para emanciparnos.

Respecto al propósito que tiene este análisis del mexicano, Uranga señala que se trata de “llevar a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente se vive como mexicano”³⁹ pues existe una tendencia a definir y conceptualizar el modo de ser del mexicano. Y apunta también que el mexicano que toma el grupo Hiperión como punto de partida para definirlo⁴⁰ es aquél que vive en el altiplano en el siglo XX.

Pero no debemos olvidar el señalamiento que hace Uranga respecto a que surgieron críticas en relación a los procedimientos de indagación sobre el ser del mexicano. Uranga menciona dos: por una parte la afirmación de que las conferencias que se presentaron en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM con el título “¿Qué es el mexicano?” en 1949, más que testimonios sobre el mexicano, fueron testimonios sobre los mexicanos. Al respecto el autor menciona que la subjetividad resulta un apoyo para hablar del mundo de una manera honesta y nos parece que este señalamiento es adecuado sólo en parte, pues podemos partir de lo particular para hablar del hombre en general, pero no se habla del mexicano en un contexto más amplio sino del que se encuentra solamente en el altiplano.

La segunda crítica enuncia que la generalización del mexicano es ilegítima, pues no se puede englobar a todos los mexicanos en un concepto unívoco, respondiendo que las diferencias – geográficas e históricas- entre los mexicanos no son tan abismales y que por ello sí es posible unificarlas, y al respecto sostenemos que efectivamente, es menester realizar este ejercicio para hacer una aportación al estudio sobre lo mexicano y para resaltar aspectos de su actuar ético y político también.

³⁹ Uranga, Emilio, “Notas para un estudio del mexicano”, p 114

⁴⁰ Uranga es claro al decir que “la filosofía mexicana va tras la hechura del ser del mexicano y no tras de la definición de ese ser en términos de una esencia privativa.” Advertencia de Gaos, p 1

Si como hemos mencionado otra característica de esta filosofía es –como señala Uranga- ir tras la hechura del ser del mexicano, debemos resolver la siguiente interrogante: ¿qué es el mexicano? reconociendo en principio que no se trata de un asunto fácil. Un inicio en la búsqueda de la respuesta es la mención que hace Zea respecto a que la filosofía contemporánea ha puesto en crisis la idea de que el hombre posea una esencia determinada. El hombre no es algo hecho, sino que va haciéndose,⁴¹ y el mexicano, dice Zea, es visto simplemente como un hombre en una determinada situación. Esa situación lo hace ser un hombre concreto y no una simple abstracción. Así que debemos ir en busca del hombre concreto que se perfila en México y para esto debemos revisar los antecedentes que este problema posee.

Uranga señala que con la aparición del libro de Samuel Ramos El perfil del hombre y la cultura en México se inicia la filosofía mexicana propiamente dicha,⁴² pero antes de hablar de Ramos y de la caracterización del mexicano que presentará el grupo Hiperión, debemos señalar que desde 1913⁴³ Antonio Caso nos habla del bovarismo, aunque es en 1922 donde lo señala de una manera más clara como una característica presente en el mexicano, siendo este tema crucial en nuestro estudio, pues como veremos Caso señalará que los individuos y los pueblos se crean una actitud ficticia que se opone a la realidad (pero que puede tener ciertas ventajas), situación que Ramos señalará al hacer su psicoanálisis del mexicano, de donde se desprende también la problemática de la imitación, pues ésta se da en el proceso de socialización y debemos comprender cómo afecta al actuar del mexicano, pues en un inicio parece que el ideal es imitar la cultura europea, haciendo entonces una reflexión respecto a cómo esto nos afecta en lo individual, en lo social y de manera histórica, de modo que abordaremos de manera cronológica la temática que nos ocupa.

⁴¹ Resulta conveniente señalar la influencia que el existencialismo francés tiene en el grupo Hiperión, donde se menciona que el hombre posee existencia antes que esencia. Cf Sartre, El existencialismo es un humanismo.

⁴² Así lo señala en “Advertencia de Gaos”, publicada en México en la Cultura, suplemento de Novedades, en el año de 1952.

⁴³ Cf Caso, Antonio, “El conflicto interno de nuestra democracia” en El Imparcial, México, con fecha 24 de abril de dicho año. Esta publicación aparece posteriormente en Problemas filosóficos, México, Porrúa, 1915.

2.1 Caso y el bovarismo presente en los individuos y en los pueblos.

En “El conflicto interno de nuestra democracia” Caso destaca que la pobreza, la ignorancia y la injusticia impiden la llegada de la era de las democracias perfectas. En el caso de México, se menciona que se trata de una de tantas sociedades en las que la democracia “a pesar de ser la única forma de gobierno posible y la sola preconizada por la justicia absoluta, no puede realizarse por completo”⁴⁴ ya que existen muchas causas negativas, muchas condiciones que son contrarias al ideal político que se busca.

Caso menciona que sin duda habría sido mejor una historia nacional menos dramática, más acompañada, menos brusca; pero las naciones no avanzan acompañadamente, porque no sólo se guían con la razón sino con el sentimiento, mencionando que su destino no es geométrico ni exacto; además de que no es tiempo de pensar en lo que debió acontecer sino de “aceptar lo acaecido, todo lo acaecido, errores y verdades, bovarismos y quijotismos generosos e imperfectos, de robustecer nuestro amor a México tal como es y ha sido y de subordinar los intereses menores al supremo interés de la patria.”⁴⁵

Esta noción es ampliada por Caso en el apartado “El bovarismo nacional” que se publicó dentro de la obra Discursos a la nación mexicana, donde sostiene que tanto los pueblos como los individuos son bovaristas. Todo hombre, señala, en el fondo es un bovarista, un discípulo inconsciente de la célebre heroína francesa, y los pueblos también lo son, pues a veces piensan que son distintos de como son en realidad.

El término “bovarismo” fue creado por Jules de Gaultier haciendo referencia a la obra Madame Bovary en alusión a la actitud de aquél que se crea una personalidad ficticia y que busca vivir de acuerdo con ella aunque exista una oposición con su realidad. Caso reconoce en México esta característica señalando que el hombre va por la vida en el engaño de lo que quiere ser descuidando su realidad, y por ello una pregunta que debemos responder es: ¿qué sentido tiene subrayar el bovarismo mexicano si todos los hombres lo poseen? en Discursos a la nación mexicana, Caso menciona que los hombres y los pueblos se piensan diferentes de como son, pero también apunta que el bovarismo que desconoce por completo las condiciones de la realidad es

⁴⁴ Caso, Antonio, “El conflicto interno de nuestra democracia”, en Discursos a la nación mexicana, p 124

⁴⁵ Caso, Antonio, Op. Cit., p 126

un mal, pero aquél que logra sintetizar las condiciones de la realidad con el ideal es un bien, es - nos dice Caso- “el mayor de los bienes jurídicos y políticos.”⁴⁶ Por ello pensamos que si se destaca el bovarismo en México es porque si somos capaces de creer en una realidad distinta dando cabida a proyectos tales como el de la democracia o la libertad, seremos capaces de construirlos y hacerlos realidad un día, pero sin olvidar la realidad de nuestro pueblo, pues México ha buscado su libertad a través de la historia y “cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino”,⁴⁷ por ello esta actitud del mexicano no será condenada del todo, pues la vida es más tolerable con bovarismo que sin él.

Como hemos señalado, este bovarismo se presenta tanto en los hombres como en los pueblos, y respecto a la actitud que tiene nuestro pueblo Caso nos dirá además que imitar o ser imitado es vivir en sociedad. En El problema de México y la ideología nacional menciona que una de las leyes fundamentales de la actividad social es la imitación, y no sólo de la vida social, sino de la vida psicológica; se imita muchos más de lo que se inventa, y al inventar, es más lo que se imita que lo que se inventa.

Ahora bien, existen pueblos que inventan y pueblos que imitan, pero todos tienen la misma naturaleza. En el caso de México –como nación que deriva de España- debe decirse que no ha sido un pueblo inventor, sino un pueblo que ha imitado. Pero el bovarismo y la imitación no son lo mismo, ya que el bovarismo se presenta como una fuga de la realidad, en tanto que la imitación se muestra de dos maneras: como imitación lógica, “cuando su acción deriva de las ventajas que presenta la invención como medio de adquirir un fin”, o como imitación extralógica cuando “su eficacia no proviene del valor objetivo de la novedad, sino de las condiciones en que se presenta.”⁴⁸ Frente a esto debemos decir que la imitación que debe ser rechazada es la imitación extralógica, pues esta se realiza de forma irreflexiva, y es allí donde se tiende a imitar lo que tiene un resultado fácil, inmediato, en tanto que el verdadero progreso de las sociedades se presenta con la imitación lógica.

Ahora bien, nos parece que aun cuando Caso no rechaza del todo el bovarismo, allí hablamos de una fantasía, de algo que deseamos aun cuando no exista una identificación real, reflexiva o

⁴⁶ Caso, Antonio, Ibidem p 128

⁴⁷ Cf Caso, Antonio, El problema de México y la ideología nacional, p 82 y ss

⁴⁸ Puede consultarse de manera más amplia en Sociología, p 173 ss

conciente con aquello que queremos. En tanto que la imitación forma parte de nuestro proceso de socialización de manera más clara, pues podemos imitar a un pueblo o a algunos individuos no sólo porque los consideremos un ideal a seguir, sino porque podemos acercar a nuestra realidad proyectos más acordes con nosotros.

2.2 Ramos y la problemática del sentimiento de inferioridad

En 1934 aparece la obra de Samuel Ramos El perfil del hombre y la cultura en México, cuya idea “germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura.”⁴⁹

Como hemos dicho, la independencia política que México tuvo de España, no implicó una independencia cultural de Europa, y Ramos menciona en el prólogo de dicha obra que nuestro país se ha nutrido de la cultura europea y que el interés por ésta adquiere para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su tierra. El mexicano tiene desdén hacia lo propio e interés en lo extranjero y un rasgo muy importante es que *imita* lo ajeno.

México ha imitado creyendo que así incorporaba la civilización al país y al imitar la cultura europea los mexicanos desprecian su realidad y de esa actitud surgió una “autodenigración” mexicana. Cuando el mexicano observa que ha imitado y se compara se siente inferior. Entonces la imitación resulta “un mecanismo psicológico de defensa” que crea una apariencia de cultura y que separa al individuo de ese sentimiento.

El sentimiento de inferioridad actúa de manera sensible en el carácter del mexicano, pues imita al europeo para sentir que su valor es como el de éste. Ramos elabora un tipo de psicoanálisis del mexicano influenciado por las doctrinas de Adler, quien sugiere que el sentimiento de inferioridad aparece en la niñez y afecta el carácter individual. Señala Ramos:

Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias

⁴⁹ Ramos, Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, p 12

puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza.⁵⁰

Menciona Ramos que el mexicano se siente inferior y que “la psicología del mexicano es resultante de las reacciones para ocultar un sentimiento de inferioridad.” Para realizar el psicoanálisis del mexicano emplea al “pelado” pues éste “constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional.”⁵¹ Este pelado es descrito como un individuo que lleva su alma al descubierto, pertenece al proletariado e intelectualmente es primitivo. Su actitud ante la vida es de resentimiento, su trato es peligroso, es grosero y agresivo. Es además violento e irritable y da mucha importancia a su virilidad; se envalentona fácilmente y es un fanfarrón que apoya su “hombría” en frases que hacen referencia a sus órganos sexuales. El “pelado” asocia además su concepto de hombría con el de nacionalidad.

Cuando se compara con el extranjero y observa sus deficiencias se consuela pensando que “es muy hombre”, pero este “pelado” no es un hombre fuerte ni un hombre valiente. Estas características con las que pretende mostrarse son falsas y vive con temor a ser descubierto. El “pelado” posee dos personalidades: una real y una ficticia. La personalidad real queda oculta por la ficticia y ésta crea un sentimiento de desconfianza en sí mismo, que además le produce desconfianza ante los demás.

Ramos señala que la nota del carácter del mexicano que más resalta es la *desconfianza* y se pregunta el autor: ¿por qué vive el mexicano? a lo que contesta que parecería que vive para fines inmediatos y que ha suprimido el interés por el futuro.⁵² Pero también nos dice que esta imagen del mexicano no representa lo que es, sino lo que quisiera ser, esto es “un hombre que predomina entre los demás por su valentía y su poder” y la sugestión de la imagen de lo que quiere ser lo obliga a comportarse de acuerdo a ésta hasta creer que su personalidad ficticia es real.⁵³

⁵⁰ Ramos, Samuel, *Op. Cit.*, p 71

⁵¹ Ramos, Samuel, *Ibidem*, p 73

⁵² Este señalamiento también lo realiza Jorge Portilla en “Descripción fenomenológica del relajó” Cf Guillermo Hurtado, *El Hiperión*, p 37 ss

⁵³ En este sentido, hablando de aparentar lo que se quiere ser, resulta conveniente revisar la obra “El gesticulador”, de Rodolfo Usigli, quien nos dice: “Donde quiera encuentras impostores, impersonadores, simuladores; asesinos disfrazados de héroes, burgueses disfrazados de líderes, ladrones disfrazados de diputados, ministros disfrazados de sabios, caciques disfrazados de demócratas, charlatanes disfrazados de licenciados, demagogos disfrazados de hombres. ¿Quién les pide cuentas? todos son unos gesticuladores hipócritas.” Tomado de *Teatro mexicano contemporáneo*, p 254

Respecto al burgués, el autor enuncia que no difiere del “pelado” salvo que su “sentimiento de menor valía se halla exaltado por la concurrencia de dos factores: la nacionalidad y la posición social (...) pues tiene la misma susceptibilidad patriótica del hombre del pueblo y los mismos prejuicios que éste acerca del carácter nacional.”⁵⁴

El mexicano que nos presenta huye de sí mismo para esconderse en un mundo ficticio donde inventa destinos artificiales para cada forma de vida y planea sus acciones como si fuera libre de elegir cualquier posibilidad. Al hacer este psicoanálisis del mexicano Ramos señala que los defectos del mexicano tienen una causa común, ésta es el sentimiento de inferioridad.

Pero señala además que este sentimiento de inferioridad fue adquirido en el transcurso de la historia nacional, ya que la historia de México revela que los traumas sufridos por el espíritu de los pobladores a causa de la violencia de la conquista, y más tarde la debilidad y pobreza de nuestra naciente nacionalidad ante la fuerza de las naciones europeas, dejaron una fuerte impresión en el carácter del mexicano.

Como podemos notar, Ramos resalta el sentimiento de inferioridad, pero debemos entonces preguntarnos si este aparece por querer alcanzar cosas que están fuera de nuestro alcance, y si es así, si esto puede transformarse, ya que debemos reconocer que esto es un escape que nos aleja del compromiso que tenemos con nosotros mismos y con nuestro pueblo. Además, si el mexicano con esta personalidad ficticia a la que recurre busca otra realidad que lo haga vivir (o creer) lo que él quiere topáramos con el bovarismo del que nos ha hablado Caso, de modo que debemos resolver si esa fuga le permite en verdad tener la libertad de elegir cualquier posibilidad para desarrollar su vida o si podemos reconocernos con una madurez que nos permita encarar nuestra situación histórica, ya que si la nuestra ha sido una cultura de imitación donde el modelo europeo ha sido el ideal, debemos desentrañar por qué en los hechos de esta misma historia esto no sucede.

⁵⁴ Ramos, Samuel, *Idem*, p 83

2.3 La caracterización del mexicano en el grupo Hiperión

Como hemos visto, Ramos propone un psicoanálisis del mexicano y concluye que éste posee un sentimiento de inferioridad que provoca lo negativo de su conducta. Uranga señala que la exposición de Ramos sobre el complejo de inferioridad permite “unificar desde adentro las conductas del mexicano, explicarlas”⁵⁵ pero dicha explicación no es la última que puede darse sobre el mexicano, pues el sentimiento de inferioridad en el mexicano no es la esencia de éste, sino una actitud que toma ante su insuficiencia. La insuficiencia del mexicano -dice Uranga- “es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto.”⁵⁶

Para acercarnos a la noción de accidente, debemos señalar siguiendo a Uranga, que la unión de sustancia y accidente es muy peculiar, ya que “el accidente, por más unido que se le piense a la sustancia, no forma parte de su esencia, no es una propiedad constitutiva que le haya brotado desde adentro sino que es una realidad que ha venido desde afuera, con que nos topamos, que nos depara el azar de abrirnos a lo que nos circunda.”⁵⁷ El autor afirma que la tradición ha dado un rango superior a la sustancia frente al accidente: la sustancia puede pensarse con independencia, en tanto que el accidente está necesitado de algo a lo cual asirse. Esa independencia se muestra de manera muy clara en el caso mexicano. Señala el autor que si el español aporta con su ser una sustancia básica, lo mexicano aparece como “modos de ser” que enriquecen a dicha sustancia hispánica, pero la sustancia española y el accidente indígena no son realidades superponibles, sino dos posibilidades de ser, una sustancial y la otra accidental. La sustancia y el accidente se comunican y el mismo hombre vive sustancialmente o existe accidentalmente. Dice el autor:

(...) cuando el hombre se atiene al estado sustancial, ha elegido, por así decirlo, el auspicio o amparo de la vida, entre otras cosas, desde luego. En cambio cuando transcurre su “devenir” existencialmente, se ha colocado en el desamparo del accidente, se ha comprometido con el azar, entre otras cosas también, naturalmente. Pero los dos “estados” le son accesibles y todo el problema de la ontología se cifra en demostrarlo. La sustancia y el accidente no son dos realidades infranqueables dentro de las cuales se transcurre y agita. No son “lotes” que por suerte hayan caído en tal o cual sujeto, redes en que nos hayan

⁵⁵ Uranga, Emilio, “Notas para un estudio del mexicano”, p 120

⁵⁶ Uranga, Emilio, Análisis del ser del mexicano, p 18

⁵⁷ Uranga, Emilio, “Sobre el ser del mexicano” en Carta a José Moreno Villa, que aparece en “Revista Mexicana de Cultura” Suplemento Dominical de El Nacional, p 1

atrapado por “fatalidad”. Urge quitarse de la cabeza la idea de que a algunos hombres les ha tocado en suerte ser sustanciales y a otros accidentales. Aunque tampoco hay que disimular la dificultad suprema que supone motivar el tránsito de uno a otro proyecto ontológico fundamental.⁵⁸

Ahora bien, existir a lo mexicano, menciona Uranga, es modular todas las conductas accidentalmente. La noción de insuficiencia que presenta Uranga tiene como objetivo dar al hombre de México otra valoración respecto a su realidad. En su “Ensayo de una ontología del mexicano” Uranga busca que los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndolos ver que se trata de una insuficiencia.

Se pregunta entonces cómo se realiza el tránsito de una insuficiencia ontológica a una inferioridad. Para responder a ello señala que Ramos utiliza el complejo de inferioridad⁵⁹ para explicar el carácter del mexicano, pero en su opinión la emotividad del mexicano simboliza psicológicamente su condición ontológica.

El mexicano se siente débil por dentro, frágil. Es esta característica la que hace notar la condición del ser que está amenazado por la caída en el no ser. Así, estar en el mundo es estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser, la oscilación que está entre ambos es lo que se denomina accidente. Ontológicamente, dice Uranga, la *fragilidad* y la *zozobra* revelan al mexicano como accidente.

Al sentimiento que aparece en el mexicano al encontrarse con su propio ser se le puede llamar *pena* (la pena es la voz de la conciencia en el mexicano, dirá Uranga) y es consecuencia de la pérdida de una parte de su ser. En cada elección que realiza el mexicano su ser está en juego y por ello la pena se muestra como un sentimiento permanente, cada elección pareciera que nos mutila y por ello se preferiría que otros eligieran por nosotros, pero como eso no es posible nos invade la inseguridad para tomar una decisión, somos presa de la zozobra e insertos en esto, aparece la pena por lo que hacemos o dejamos de hacer.

⁵⁸ Uranga, Emilio, *Op. Cit.*, p 6

⁵⁹ Uranga señala también que en Ramos la explicación del carácter del mexicano es colocada bajo el estudio del complejo de inferioridad, definido de acuerdo con las doctrinas de Adler. “Notas para un estudio del mexicano”, p 117

Otra característica señalada por Uranga que la vida del mexicano presenta es el *azar*, pues nada puede ser previsto, lo inesperado es algo común al mexicano. Lo imprevisto está en sus actitudes y con ella la *zozobra*, misma que posee en lo más hondo un dolor peculiar. La herida que tiene el tipo de ser que presenta la *zozobra* es permanente. La *zozobra*, dirá Uranga, es una tristeza íntima. En la *zozobra* somos frágiles, pues elegimos al mundo como una amenaza.

Zea nos habla también de la *zozobra* y el *azar*, ya que menciona que el mexicano es un hombre que está inserto en una “situación límite”,⁶⁰ y la llama así porque dentro de esa línea todo es posible. Esa línea separa lo culto de lo bárbaro y con mucha elasticidad puede el mexicano pasar de un lado a otro, y ahí aparece el *azar*, al desenvolverse. Lo inesperado, nos dice el autor, es lo común en la vida del mexicano; lo imprevisto se encuentra presente en sus actitudes y con ella “la mayor de las *zozobras* y todas las formas de inseguridad e irresponsabilidad.”⁶¹

Uranga se pregunta cuál es el carácter del mexicano y responde que es un *sentimental*:

El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y puede decirse que la tónica de esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.⁶²

Además, el mexicano se mueve en un mundo de oportunidades, y debe permanecer al acecho para que no se le escapen, pues escaparía ese mínimo de seguridad que posee. Esas oportunidades no son siempre las mejores sino las inmediatas y por encontrarse en la inmediatez la existencia del mexicano cae en el oportunismo.

No hay una moralidad que ponga límites a nuestra acción, pues cuenta más el acuerdo personal, la relación sentimental, se presenta la confianza, pero no una confianza permanente, sino una confianza que se renueva a cada momento, una confianza a la que cualquier cosa puede poner en crisis.

⁶⁰ Zea, Leopoldo, Conciencia y posibilidad del mexicano, p 57. No debemos olvidar que también Salvador Reyes Navares hace estos señalamientos en relación al oscilar de lo humano en “La finura del mexicano” Cf Hurtado, El Hiperión, p 54 ss

⁶¹ Zea, Leopoldo, Op. Cit., p 58

⁶² Uranga, Emilio, Ibidem, p 136

Todo se muestra incompleto y la esperanza que aparece es la del futuro, donde el mexicano compensa la falta que siente, allí se siente pleno y cesa el resentimiento, pues en ese futuro la realización de todos los anhelos depende de la gana. El día que se nos de la gana el mañana se hará presente, pero es un futuro que no se realiza porque “no se nos da la gana”. Menciona Uranga:

La inactividad es la tara del carácter sentimental. Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para “mañana”. Estar desganaado es aparentemente estar aburrido y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. (...) La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganaamos para no decidir. (...) No decidir es decidir ser irresponsable.⁶³

Uranga afirma que la inferioridad en el mexicano es el proyecto de ser salvados por otros, es el permitir a otros hombres que den justificación de nuestra existencia, que otros hombres decidan por nosotros, es prescindir de la autonomía. De esa elección de ser salvados por otros surgirán prácticas para justificar esa decisión, y la imitación es la que resalta entre ellas. Para Uranga la imitación no es aceptable, pues debemos asumir nuestro carácter. En su “Ensayo de una ontología del mexicano” menciona lo siguiente:

Al atenernos a nuestro carácter, al asumirlo, no queremos representar un papel original. Con ese carácter no aportamos, como muchos piensan, una peculiaridad antes nunca vista, sino una originalidad antes no soportada. Lo que se permitía exhibirse en épocas de crisis se silenciaba en periodos normales. Pero nuestro carácter aporta una crisis permanente sin esperanza de normalidad. Lo normal es nuestra crisis, no lo transitorio. (...) El carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.⁶⁴

Señala que la inferioridad es un modo de ser del mexicano, pero no debemos vernos así, pues negamos la accidentalidad. Desde la perspectiva de Uranga habrá que asumirnos como accidentales. Pero, ¿asumirnos como accidentales significará que debemos permanecer en un

⁶³ Uranga, Emilio, *Idem*, p 99

⁶⁴ Uranga, Emilio, *Idem*, p 137

estado de zozobra, de fragilidad? en una primera aproximación podemos responder que sí permaneceremos en la zozobra y en la fragilidad, pues estas notas revelarán la existencia del mexicano como accidental; ahora bien, si el mexicano posee una insuficiencia, ¿estará condenado a vivir con las notas negativas que el autor señala? podemos responder que sí, pero no nos quedaremos con una respuesta breve, ya que en esta primera aproximación sus argumentos hacen suponer que si perdemos ese tipo de vida caracterizado por la zozobra dejaríamos de “existir a lo mexicano”. Pero, ¿qué ocurriría entonces con alguien que no se siente débil, melancólico o frágil? podríamos responder ahora que no existiría accidentalmente, pero recordemos que Uranga nos propone una inversión de los valores donde dichas notas no tendrán un carácter negativo.⁶⁵

Pero detengámonos para hacer notar que entre las notas que perfilan el ser del mexicano hasta ahora se encuentran el sentimiento de inferioridad, la desconfianza, la inseguridad, el oportunismo, la desgana y la insuficiencia. Si se observa con atención a dichas notas se percibirá que tienen algo en común y esto es que evidencian la *falta de algo* en el mexicano.⁶⁶

2.3.1 La irresponsabilidad del mexicano desde el discurso de Zea

Zea también se pregunta por el ser del mexicano y al tratar de responder a la interrogante ¿qué es el mexicano? nos percatamos de que existe algo que nos hace ser mexicanos a diferencia de otros hombres frente a los cuales nos sentimos distintos. Qué es ese algo preocupa a Zea, pues al tratar de capturar eso que distingue a nuestro ser, parece que éste escapa, mostrando algunas de las actitudes que el mexicano posee, pero no su ser.

Zea advierte que en el existencialismo alemán y el francés, al presentarse los sentimientos de angustia y náusea, éstos han sido explicados como una muestra del “oscilar de lo humano”, pero en ninguna de esas expresiones hay un corte del ser, éste se angosta o disminuye, pero no pierde una parte de sí. A diferencia de ello, el ser del mexicano no parece que se angoste o disminuya, parece algo que está roto. Y ese sentir que algo le falta al mexicano, ese *sentirse incompleto*, indica que existe algo que de alguna manera le pertenece, pero que no se ha alcanzado o que se

⁶⁵ Zea nos hablará también de esta “inversión de valores” señalando que: “se trata, no tanto de adaptar determinados valores a la realidad propia de México, sino de abstraer de esa realidad los valores que le sean peculiares. Es menester realizar una inversión de valores que permita al hombre de México actuar y realizar su propio destino de acuerdo con sus circunstancias.” *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p 55

⁶⁶ Esto es señalado por Zea en el apartado “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, p 131

ha perdido. Los mexicanos nos sentimos amputados, divididos, oscilantes, pero no entre un modo de ser y otro modo de ser, sino entre dos mitades de nuestro ser.

Esa búsqueda de aquello “que le faltaría al ser” no la hace el mexicano hacia su interior tratando de unir las partes que pudieran estar separadas del ser, sino que lo busca hacia afuera, en lo que han hecho otros hombres u otras culturas, volviendo a la problemática de la imitación. Y al imitar, nos dice Zea, nos encontramos nuevamente con nosotros mismos, de modo que buscamos nuevos modelos de imitación que nos eviten la sensación de carencia que tenemos. La *pena* (que es como llama Zea al sentimiento que aparece en el mexicano al enfrentarse con su propio ser) se muestra como un sentimiento permanente. Es continuamente vivida y aparece en cada uno de nuestros actos pareciendo que cada elección nos obliga a amputar algo, de manera que la mejor salida parecería el no tener que decidir; el permitir que otros decidieran por nosotros, pero como esto no es posible, el mexicano titubea antes de tomar cualquier decisión, sintiendo que lo invade la zozobra y con ella la inseguridad.

El sentimiento de pena que se presenta en nosotros al sabernos divididos adquiere el matiz de vergüenza. Dice Zea: “Sentir pena es sentir una dolorosa vergüenza por lo que se hace y por lo que no se puede hacer.”⁶⁷ El mexicano se apena por sus actos y se siente inferior, pero ¿en verdad somos inferiores? ¡no! pues esto implicaría que se sufre de algo más que un trauma y que se habría perdido lo que caracteriza al hombre, esto es, *la libertad*. Decimos pues que ningún sentimiento puede ser tan fuerte como para determinarnos y el que elijamos actuar así es producto de nuestra libertad. Uranga señala además que “la libertad que es todo hombre no puede estar sujeta a ninguna ley, es incondicionada. Por su libertad el hombre puede en una situación dada ser lo que quiera, ruin o noble, magnánimo o mezquino, en una palabra por la libertad el hombre alumbra al mundo con valores o antivalores sin cortapisas de ninguna especie.”⁶⁸

Toda acción le causa pena al mexicano, siente pena por lo que hace y por lo que deja de hacer, volviéndose extremadamente susceptible. Nada le parece permanente y su esperanza es la del futuro, pues mientras llega el futuro trata de actuar lo menos posible para evitar el sentimiento de pena, sirviendo entonces el futuro como instrumento de evasión. Este futuro no tiene relación ni con el presente ni con el pasado, éstos son negativos y lo único positivo es este futuro, pues es el

⁶⁷ Zea, Leopoldo, *El sentido de responsabilidad en el mexicano*, p 182

⁶⁸ Uranga, Emilio, *Ensayo de una ontología del mexicano*, pgs 139-140

campo de las fantasías, allí se compensa la falta permanente que siente el mexicano, allí se siente pleno. El mañana del mexicano, dice Zea, se liga al presente por el concepto de la “gana”. El día que se nos venga en gana el mañana será un hoy, pero ese mañana no se realiza porque no se nos da la gana. De esta manera nuestra evasión, nuestra *irresponsabilidad* queda justificada.

Pero existe además un sentimiento más hondo que es la *soberbia*, pues nos sabemos herederos de los imperios español y azteca.⁶⁹ El mexicano se siente dividido en dos: por una parte está lo que es, por otra parte lo que quiere ser. Por un lado está un pasado que siente vergonzoso porque originó en él muchos defectos, y por otro lado está un futuro que no sabe cómo realizar. Pero Zea se pregunta ¿desde cuando nos sentimos así? (inferiores, reducidos, desganados, etcétera) quizá ese sentimiento de inferioridad venga de la Colonia como resultado de la Conquista, o tal vez se manifestó en el siglo XIX al contacto directo con la burguesía europea.

El fracaso histórico es el que ha dado origen a la elección de nuestro ser, y nos sentimos rotos debido a ese fracaso, señalará Zea. Por eso preferimos no asumir la responsabilidad del pasado. Nos sentimos frustrados porque no hemos querido responder por nuestra realidad, pues los mexicanos somos responsables de este fracaso. Así, la irresponsabilidad del mexicano queda justificada, ya que somos lo que somos porque así lo queremos, puesto que rasgos como la zozobra y la inseguridad no son privativos del mexicano, han pertenecido a todos los hombres y han sido vividos por todos los hombres como formas de vida en épocas de crisis. En el mexicano, en cambio, esa zozobra e inseguridad han sido permanentes.

Por ello la irresponsabilidad define el horizonte donde actuamos los mexicanos. Ese “algo” que mencionamos que sentimos que nos falta está oculto en ese horizonte. Elegir es valorar, nos dirá Zea, es preferir una cosa a otra, y en toda elección el individuo es el único responsable. No amputamos entonces nuestro ser sino nuestra responsabilidad.

⁶⁹ Respecto a esta idea de soberbia, Caso señala en *Sociología* que el pueblo de una nación reproduce los caracteres de dos tipos rivales: por un lado los inferiores –el sedentario y el sensualista- que constituyen el lastre de la sociedad, diciendo Caso que “a diferencia del español (...) el mexicano es un hombre del terruño” y los superiores – enérgicos y críticos- donde nos dice “precisa que los intelectuales definan el ideal del pueblo y lo sirvan con la claridad y superioridad de su ingenio.” En suma, dice Caso “somos un pueblo de sedentarios, con criollos y mestizos sensualistas (...) y unos cuantos críticos, que, con su reflexión, colaboran a señalar, imperfectamente, a México, porque otra cosa no podrían lograr, los rumbos posibles de su acción.” *Op. Cit.*, pgs 176-177. Samuel Ramos menciona por su parte que en el siglo XIX se ponen de manifiesto las consecuencias de un trauma psicológico sufrido colectivamente: el contraste entre la superioridad de la civilización europea y nuestro atraso nacional.

Ahora bien, si desde la postura de Zea lo que se está amputando no es el ser del mexicano, sino su responsabilidad, y si su propuesta es que este hombre asuma tal responsabilidad y transforme el sentimiento de inferioridad del que hemos hablado a fin de asimilar su pasado para tomar conciencia de su situación y elegir un proyecto distinto, debemos entonces conocer cómo surge y se transforma esa noción de responsabilidad a lo largo del periodo que nos ocupa, pues veremos que no sólo habrá un aspecto individual de la responsabilidad, sino un tránsito a la responsabilidad social e histórica, donde el planteamiento se orientará a la elección de nuevos proyectos, mismos que tendrán que adecuarse a nuestra realidad.

Capítulo 3. La trayectoria de la noción de responsabilidad en Zea (1940-1949)

Adentrarnos al tema de la responsabilidad y elaborar una genealogía de este término en el discurso de Zea (lo cual constituye la parte más original de esta tesis), exigió realizar un trabajo desde dos ángulos: dando cuenta de cómo se va forjando y definiendo esta noción dentro de la obra de Zea, y revisando lo acontecido en el discurso público de esa época, pues existe interés sobre este tema no sólo en la reflexión filosófica, sino en los aspectos culturales y políticos de nuestro país, pero daremos énfasis en nuestra investigación al discurso político; de modo que tendremos que preguntarnos finalmente si las ideas expuestas en esa época continúan teniendo vigencia para nosotros.

De este modo, toda vez que conozcamos qué es la responsabilidad, podremos no sólo dar respuesta a la problemática que hemos planteado inicialmente, sino también dar cuenta de cómo sigue a futuro este discurso. Comenzaremos nuestro estudio en 1940,⁷⁰ y atenderemos esta noción a lo largo de una década, por lo cual hemos decidido facilitar su comprensión presentando su transformación de manera cronológica y dividiéndola en tres momentos.

Así, nos acercaremos primero a la conformación de la responsabilidad individual, atendiendo al análisis y relevancia de la circunstancia y de la elección que realiza el individuo para enfrentarla y salvar su libertad. En un segundo momento, el eje de la discusión serán los temas del compromiso y la libertad desde los discursos de Sartre y Zea, elaborando una distinción entre sus propuestas, pues debemos conocer si el hombre es enteramente libre o si esta libertad se manifiesta en una circunstancia particular. Desde luego abordaremos también la responsabilidad social, pues el concepto de responsabilidad se conformará atendiendo el compromiso que el hombre tiene no sólo consigo mismo, sino con los demás y con su pasado histórico.

En la tercera parte de este capítulo exploraremos la irresponsabilidad con la que ha actuado el mexicano por elección, y la urgencia de dar paso a la responsabilidad, pues entenderemos que debemos asumir nuestra situación y contraer proyectos que se encuentren a nuestro alcance y que respondan a nuestra realidad. También revisaremos en el último apartado el discurso político de esa década y enfatizaremos la urgencia que se manifiesta por dar solución a los problemas de

⁷⁰ Cf en Zea “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual” publicado en *Tierra Nueva*, México, UNAM, 1940, pp 136-146. Puede revisarse también la bibliografía que sobre su obra presentan Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón en Leopoldo Zea. La filosofía como compromiso de liberación.

nuestra nación y la toma de conciencia de que en nosotros mismos se encuentran las soluciones a éstos.

3.1 Sobre la responsabilidad individual. La elección del individuo por enfrentarse a su circunstancia.

Para comenzar a rastrear la idea de responsabilidad es conveniente señalar que en 1940, dentro del ensayo “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual” Zea menciona que la vida humana es historia, y que el hombre recurre a ésta en busca de medios con los cuales pueda enfrentarse de manera más eficaz a su circunstancia.

Contamos, pues, con dos elementos fundamentales para comenzar nuestro estudio: el hombre y la circunstancia. De ellos nos habla Ortega y Gasset -quien representa una clara influencia en la obra de Zea- al señalar en Meditaciones del Quijote: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.”⁷¹ Ortega y Gasset nos habla de un “yo” aunado a su “circunstancia” como dos piezas que no se separan, de modo que yo sólo soy plenamente yo mismo en forma circunstancial, es decir, integrado con mi circunstancia.

Pero la circunstancia de la que nos habla Zea presenta dos clases de obstáculos: los naturales y los humanos, siendo en estos últimos donde se presentan choques entre los intereses que persiguen los hombres, pues cada uno trata de realizar lo que considera como un interés propio dentro de la circunstancia que comparte con los demás.

Desde luego debemos prestar atención también a la historicidad del hombre, ya que si el hombre es explicable por su circunstancia, lo es antes que nada porque es un ente histórico, porque su naturaleza es la historicidad.⁷² No debemos olvidar que en nuestro estudio nos encontramos al final del periodo revolucionario con una problemática donde el mexicano no puede explicar con las teorías que durante siglos fueron traídas e impuestas en el país la realidad que le circunda, de modo que debe buscar con sus propios medios una justificación para la realidad que se le presenta.

⁷¹ Ortega y Gasset, J., Meditaciones del Quijote, p 322

⁷² Cf Andrés Roig, Leopoldo Zea, una pasión en busca de la síntesis, p 309 ss

Y este hombre del que nos habla Zea es aquél que ha hecho su vida tratando de que su circunstancia concuerde con una solución dada, de modo que el pasado histórico se ha convertido en un obstáculo, pues el hombre ha forjado su vida de acuerdo a patrones que ha encontrado hechos y está en riesgo su libertad, pues “cada día que pasa, la relativa libertad de que el hombre goza en su circunstancia se va estrechando.”⁷³

Al individuo del que estamos hablando se le presentan dos caminos a elegir: por un lado el conformarse y vivir una vida que le es ajena (donde estaríamos hablando de este hombre que acabamos de citar, aquél que hace su vida de acuerdo con soluciones dadas) o como un segundo camino, el enfrentarse a su circunstancia y buscar sus propias soluciones para la problemática que se le presente, a lo que Zea llamará “hacer su propia vida.”⁷⁴ Pero debemos aclarar que el hombre sabe que existe, sabe que vive, pero vivir es actuar, es tener que hacer algo con las cosas, con el mundo, porque el hombre no quiere ser algo hecho, sino algo que él mismo se haga.

Contamos ahora con la propuesta de un individuo que eligiendo vivir se enfrenta a su circunstancia. Y tenemos dos términos más de suma importancia: la elección y la vida. Como vemos, esta elección está en manos de cada hombre y para Zea la apuesta se dará por la segunda vía que plantea, es decir, la elección por la vida, el enfrentamiento con su circunstancia, con su mundo.

De modo que Zea nos presenta ahora a un individuo que se enfrenta al mundo teniendo entonces dos partes que coexisten, pues el individuo que elige vivir y el mundo entablan una lucha⁷⁵ en la cual la inseguridad es lo que mueve al hombre a actuar, a vivir. La posibilidad de vivir estará en la inseguridad, pues si hay seguridad no existe contra qué actuar y, en cierto sentido, no hay vida. Sin embargo un problema que menciona el autor es que la escasez de medios y la tendencia a una

⁷³ Zea, Leopoldo, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual”, p 138. Es conveniente revisar el libro de Tzvi Medin Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea, donde señala la preocupación que expresa Zea por el riesgo que corre la libertad del hombre. El problema para Zea, expresa Medin, era en esencia el de la irresponsabilidad que hacía posible la libertad, pues donde no hay responsabilidad es imposible que exista la verdadera libertad. Op. Cit., p 34

⁷⁴ Zea, Leopoldo, Op. Cit p 139. Cf con la obra de Ortega y Gasset Goethe desde dentro donde el autor señala que la vida es el enfrentamiento del yo con las circunstancias. Menciona: “La vida (...) es encontrarse el yo del hombre sumergido en lo que no es él, en el puro otro que es su circunstancia”, p 400 ss

⁷⁵ Esa “lucha” de la que hablamos entre el hombre y el mundo nos acerca nuevamente a Ortega y Gasset, ya que al hablar del “yo”, es decir, del hombre, enfrentado a sus circunstancias, nos presenta esta idea de “vida” donde debe realizarse el proyecto de existencia de cada hombre, como señala en Goethe desde dentro: “La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.” P 400

plena libertad hace que el hombre trate de escapar de su mundo elaborando “mundos ideales”, mismos que no puede aceptar la filosofía.

Pero debemos preguntarnos: ¿existe una plena libertad en esta vida de la que ahora hablamos? no, pues si bien esta vida se presenta como algo que tiene que hacerse,⁷⁶ el individuo debe realizarla con los medios que su circunstancia le da, de modo que la libertad está limitada por la circunstancia, misma que se va transformando, de modo de que el hombre es libre en cuanto puede escoger entre los medios que su circunstancia le ofrece. Decimos, pues, que el cauce de la libertad depende de la circunstancia y las circunstancias cambian. Y una libertad responsable es aquella que se manifiesta en una circunstancia particular.

Debemos recalcar que este hacerse del hombre (del cual Ortega y Gasset da cuenta en Goethe desde dentro al señalar que la vida es acción y que el hombre no es algo hecho, sino que tiene que hacerse a sí mismo en una constante tarea) será una de las notas más importantes al hablar de responsabilidad, pues la vida es un hacerse del individuo con su circunstancia a través de aquello que elige. Se quiere entonces que todo hombre sea responsable de sus actos, ya que la libertad responsable se da en el hombre que busca medios para enfrentar su circunstancia, siendo la filosofía también una filosofía circunstancial, ya que se trata de la filosofía del hombre que trata de salvar su libertad, su individualidad, encontrándose la salvación del hombre en lo que le es propio, esto es, en hacer su vida.⁷⁷

Ahora bien, el individuo tiene que responder por sus actos ante sí y ante los demás, ya que el hombre va realizando su vida de acuerdo con ciertos valores (personales y sociales) y de la realización de aquellos que se denominan personales responderá para sí; pero al mismo tiempo debe realizar los valores sociales con la diferencia de que aquí sufrirá sanciones. Pero una crítica que puede formularse al autor es que los deseos individuales deben ser confrontados con los de

⁷⁶ No debemos olvidar que también Heidegger en Ser y Tiempo menciona que “hay que poner en libertad en el ser del ‘ser-ahí’ una estructura fundamental: el ‘ser en el mundo’ (...) la ‘esencia’ del ‘ser-ahí’ está en su existencia”. P 54. Es conveniente revisar las anotaciones que presenta Ortega y Gasset en Goethe desde dentro, donde señala el parecido entre sus ideas y las de Heidegger, y donde expresa la confusión que existe, pues algunas ideas se reconocen propias de Heidegger pero ya aparecían en los escritos de Ortega y Gasset años antes. El autor señala que volverá a callar sobre el tema, pero veladamente pone sobre la mesa la interrogante sobre la pertenencia de tales ejes de discusión. Lo que llama nuestra atención es la nota respecto a que Zea recibió los postulados existencialistas desde la absorción de las ideas de Ortega y Gasset, quien desde 1923 señalaba: “el tema de nuestro tiempo es someter la razón a la vitalidad”. El tema de nuestro tiempo, p 178

⁷⁷ Señala Ortega y Gasset: “La vida es una operación que se hace hacia delante. Se vive desde el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida cada cual a sí misma. (...) La ‘acción’ es solo el comienzo del ‘hacer’” Goethe desde dentro, p 396

los demás hombres y la voluntad propia sumada a la de los demás (pues esto posibilitará la existencia social), pero aquí aparecerán problemas, pues uno siempre se siente más capacitado para imponer su punto de vista, que para aceptar los de otros individuos, siendo así, ¿no se dificulta esta convivencia social?

Por otra parte, el hombre debe ser responsable de su vida y de su muerte, ya que el que trata de olvidar su vida y su muerte se convierte en masa. Esta noción es enunciada por Zea⁷⁸ y Ortega y Gasset la presenta en La rebelión de las masas definiéndola como sigue: “masa es todo aquél que no se valora a sí mismo –en bien o en mal- por razones especiales, sino que se siente ‘como todo el mundo’ y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás.”⁷⁹ Hablamos pues de hombres que dejan la hechura de su vida en manos de otros, y esto no puede aceptarse, pues como se ha dicho, el hombre debe salvar su individualidad.

Respecto a la muerte, Zea menciona que ésta es el destino de la existencia humana, y el actuar del hombre -que es defenderse contra su muerte- es a lo que se llama vivir. Y cuando el hombre es responsable de su vida ve la muerte de otra manera, pues sabe que la vida es convivencia con otros y que la muerte pone fin a ésta.⁸⁰

En relación a nuestro estudio sobre la noción de responsabilidad afirmamos hasta ahora lo siguiente: contamos con cinco elementos de suma importancia que son el individuo, su circunstancia, la elección, la vida y la libertad. Como vimos, el individuo siempre se encuentra inserto en una circunstancia, y éste debe elegir entre conformarse o enfrentarla. Esta idea de vida se presenta como una lucha constante, y la libertad se presentará de forma limitada. Zea señala que el individuo que elige vivir es *responsable*, pues va haciéndose al buscar soluciones a su problemática ejerciendo su libertad. Decimos también que este individuo es responsable ante sí mismo, pero debe responder también ante los demás. Esta idea de responsabilidad se conforma hasta ahora como la elección del individuo por enfrentarse a su circunstancia y buscar sus propias soluciones a los problemas que le presenta su realidad. De modo que el valor que cobra la responsabilidad radica en la elección del individuo por hacer su propia vida, que como se enunció, es finalmente aquello que lo convierte en un ser libre.

⁷⁸ Cf Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual” p 143 ss

⁷⁹ Ortega y Gasset, Op. Cit. p 146

⁸⁰ Nos dice Zea en “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual” que “la muerte es la nada, es el fin de ser, de su ser.” P 145

3.2 El compromiso y la importancia de la libertad dentro del tema de la responsabilidad

Esta primera presentación de la significación de la responsabilidad se transforma al aproximarnos a “La filosofía como compromiso”,⁸¹ texto donde Zea nos hablará del *compromiso* que posee el hombre con su realidad, y donde abordará nuevamente el tema de la libertad. Pero no debemos olvidar que Zea se encuentra influenciado por el existencialismo, particularmente por el francés,⁸² y esta mención del compromiso aparece en Sartre, de modo que debemos acercarnos en nuestro estudio a las posturas de ambos autores realizando una distinción entre sus posiciones sobre los siguientes temas: el compromiso, la libertad, la responsabilidad y la moral, mismos que cobran relevancia en nuestra discusión.

Como veremos a lo largo de este apartado, Sartre nos hablará de un hombre que se encuentra comprometido en un mundo del que es enteramente responsable, y que posee una libertad ilimitada, y como esta libertad no tiene una escala de valores, este hombre siempre la querrá, además de que su libertad depende de la libertad de los demás hombres y viceversa. Sartre nos dirá que es en la angustia donde el hombre toma conciencia de su libertad, y que cuando huye de la angustia se refugia en la “mala fe”, que es un engaño de la total libertad del compromiso que tiene.

Al explorar el discurso de Zea, veremos cómo aparecen distinciones, pues él nos hablará de un hombre que ha sido puesto en un mundo en el que debe actuar y frente al cual debe ser responsable, señalando que este compromiso es una condena, pues estando en el mundo nos encontramos ya de algún modo comprometidos, pero que al tomar conciencia de nuestros compromisos adquirimos otro nivel de compromiso, esto es, un compromiso auténtico. Además Zea nos hablará de una libertad limitada por la circunstancia, y enfatizará el ejercicio de esta libertad en situaciones concretas. Dentro de este discurso podremos decir que el correspondiente a la “mala fe” de la que habla Sartre, será la irresponsabilidad, pues el hombre que asume su compromiso asume su responsabilidad como individuo, pero debe ser responsable de sus actos,

⁸¹ Esta obra aparece publicada en Cuadernos Americanos en 1949

⁸² Resulta conveniente revisar el artículo de Luis Villoro “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, donde nos habla del interés que despertó en nuestro país el pensamiento existencialista, señalando que el grupo Hiperión dio a conocer el existencialismo francés en México a través de una serie de conferencias, mismas que fueron sustentadas en el IFAL en 1948. En una de ellas: “Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología y existencialismo”, Uranga apunta que el grupo Hiperión no se define exclusivamente por la atención que pone en el existencialismo francés, pues han leído a Kant, han estudiado a Heidegger y cuentan también entre sus influencias con la corriente historicista. Op. Cit., p 223

pues hablando de la moral que debe ejecutar diremos que estos actos comprometen la existencia de los demás hombres y que sus actos comprometen nuestra existencia también, formando de ese modo una cadena interminable. Ahora bien, para el desarrollo de este apartado abordaremos primero la postura de Sartre comenzando por el tema del compromiso y posteriormente veremos qué matiz toman estos temas en el discurso de Zea.

3.2.1 El compromiso en el discurso de Sartre

La mención del compromiso en Sartre aparece en El ser y la nada, donde menciona que “(...) estoy arrojado en el mundo (...) en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, por mucho que haga, arrancarme ni un instante a esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades.”⁸³

En El existencialismo es un humanismo, Sartre señala además que la existencia precede a la esencia, esto es, que el hombre primero es arrojado al mundo y después se define a través de los actos que realiza; nos dice “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.”⁸⁴ De manera que el hombre es responsable por entero de su existencia, pero no sólo de manera individual, sino que su responsabilidad es mayúscula, pues es responsable de él y de los demás hombres. Ahora bien, si la existencia precede a la esencia, no hay determinismo, el hombre es totalmente libre.

Sartre indica que el hombre está condenado a ser libre, “condenado” porque no se ha creado a sí mismo, y libre porque una vez que ha sido arrojado en el mundo es responsable por todo lo que hace, acotando que es imposible no elegir, diciéndonos que: “(...) la elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber que si no elijo, también elijo (...) estoy obligado a elegir una actitud y de todos modos llevo la responsabilidad de una elección que, al comprometerme, comprometo a la humanidad entera.”⁸⁵

De este modo, Sartre presenta al compromiso del hombre en el mundo como una responsabilidad total, inevitable. Y si como hemos dicho, la existencia precede a la esencia, entonces el hombre

⁸³ Sartre, Jean Paul, El ser y la nada, pgs 677-678

⁸⁴ Sartre, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, p 16. Cf con el artículo de Jorge Portilla “La náusea y el humanismo”

⁸⁵ Sartre, Jean Paul, Op. Cit., p 35

va haciendo su vida, ¿cómo? a través de sus actos, de los cuales es siempre responsable y que se presentan acompañados de la libertad, como señala en los siguientes términos: “(...) soy un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero soy también un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad. (...) Así, mi libertad está permanentemente en cuestión de mi ser, mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza: es, exactísimamente, la textura de mi ser.”⁸⁶

Sartre apunta que el primer paso del existencialismo es poner al hombre en posesión de lo que es y darle una total responsabilidad de su existencia, señalando también que está condenado a ser libre porque una vez que ha sido arrojado al mundo es responsable por todo lo que hace. Jaime Brufau señala que la libertad del hombre en la exposición de Sartre se presenta como ilimitada, y nos dice que la libertad es la elección de su ser, y que el hombre está condenado a existir sin que sea libre de no ser libre, ya que éste siempre quiere su libertad.

Ahora bien, el hombre quiere su libertad a través de lo concreto, a través de cada situación, pero al querer esta libertad descubre que ésta depende de la libertad de los otros y que la libertad de los otros depende de la nuestra. El hombre crea los valores, cuyo fundamento es la libertad, pero no existe un sistema de valores que se presente como escala a realizar, pues la libertad no está sometida a una necesidad lógica y no presenta límites. Además, si el hombre está siempre comprometido en una elección, ésta puede modificarse continuamente, y si sólo estando en situación puede ser libre, entonces siempre querrá su libertad, reconociendo al mismo tiempo que quiere la libertad de los otros.⁸⁷

Este hombre –como hemos dicho- es absolutamente libre y responsable de su situación, y si se compromete él mismo, compromete a la humanidad entera. Y una nota que Sartre destaca dentro del tema de la libertad es el sentimiento de angustia, pues es en éste donde el hombre toma conciencia de su libertad; la angustia permite también tal responsabilidad de la que habla Sartre diciéndonos:

⁸⁶ Sartre, Jean Paul, El ser y la nada, p 465

⁸⁷ Sartre, Jean Paul, Op. Cit., p 39 Debemos señalar que el otro es visto como enemigo, pues su acción pone límites a mi libertad, sin embargo, como señala el autor si quiero mi libertad, tengo que querer la libertad de los demás, pues una depende de la otra.

Quien realiza en la angustia su condición de ser arrojado a una responsabilidad que se revierte hasta sobre su misma derelicción, no tiene ya remordimiento, ni pesar, ni excusa, no es ya sino una libertad que se descubre perfectamente a sí misma y cuyo ser reside en ese mismo descubrimiento.⁸⁸

Pero muchas veces el hombre huye de la angustia refugiándose en la “mala fe”, que consiste en un engaño, en un disimulo de la total libertad del compromiso, que es una huída de sí mismo –la pretensión de elegir sólo por sí mismo y comprometerse sólo por sí mismo- diciéndonos que el primer acto de la mala fe es rehuir lo que se es.

Para Sartre, si el hombre es libre ninguna moral general puede indicarle lo que debe hacer, de manera que el hombre se va haciendo al construir su moral, decimos pues que se presenta una moral en situación, y como el autor menciona: “tenemos que vérnoslas con una moral de acción y compromiso.” Si el hombre se va haciendo, lo hace también al elegir una moral –no puede dejar de elegir una – y si se encuentra comprometido querrá a la libertad como fundamento de sus valores.

Y no debemos entonces olvidar el señalamiento que realiza Joaquín Sánchez Macgrégor en “¿Hay una moral existencialista?” al mencionar que la libertad es *conditio sine qua non* de toda ética y que Sartre está efectuando una apoteosis de la libertad. Además, Ricardo Guerra nos dice que: “el tema fundamental de su obra [El ser y la nada] es la libertad del hombre, es una ontología de la libertad; en ella no se tratan, sin embargo, problemas propiamente morales, sino que, por la descripción de la realidad humana, se hace posible una ética.”⁸⁹

⁸⁸ Sartre, Jean Paul, El ser y la nada, pgs 678-679

⁸⁹ Guerra, Ricardo, Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad, p 295.

3.2.2 La presentación del compromiso en la exposición de Zea

Acercándonos al planteamiento de Zea de igual forma iniciando por la noción de compromiso, apuntamos que en el artículo “La filosofía como compromiso” nos señala que el hombre posee un compromiso con su circunstancia, realidad o mundo, pues ha sido “arrojado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y frente al cual ha de ser responsable.”⁹⁰

En Zea el compromiso se presenta como inevitable, indicándonos que éste se presenta como condena y no como un contrato que puede o no cumplirse según convenga a nuestros intereses, ya que existiendo estamos comprometidos (o condenados) a vivir en un mundo físico y cultural que no ha sido hecho por nosotros y que no siempre responde a nuestras necesidades, pero al tomar conciencia de nuestra existencia tomamos conciencia de nuestro ser comprometido, esto quiere decir que al existir estamos comprometidos, pero al asumir libremente esos compromisos con el mundo es como nos comprometemos de una manera más genuina.⁹¹

Esta idea en relación a que el hombre toma conciencia de su existencia resulta muy relevante en nuestro estudio, pues como hemos señalado, este “ir haciéndose” del hombre por medio de sus actos presenta como primer deber de una persona responsable el tomar conciencia de su realidad,⁹² pues si al hombre se le pone en posesión de lo que es y se asienta en él la responsabilidad de su existencia, responderá por su ser y esto nos descubrirá su libertad.⁹³

Zea expresa que la libertad es aquello que nos compromete, hablándonos nuevamente de una libertad limitada, ya que esta no es absoluta, sino circunstancial. Además esta libertad se expresa en la forma como asumimos el inevitable compromiso que tenemos, esto es: ¿con qué actitud nos enfrentamos al mundo? con una actitud de “vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad.”⁹⁴ De esta noción de libertad dependerá, pues, la evolución

⁹⁰ Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, p 81

⁹¹ Urange señala en “Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología y existencialismo” que: “(...) no hay un mundo puro o una conciencia pura, sino siempre una conciencia en situación, o comprometida, que implica de vez un lanzarse hacia el mundo y la posibilidad de retroceder para adquirir conciencia del sentido y de la esencia de nuestro compromiso.”

⁹² Cf Francisco Lizcano, *Leopoldo Zea, una filosofía de la historia*, p 44 ss. Es conveniente revisar también la obra de López Díaz *Una filosofía para la libertad. (La filosofía de Leopoldo Zea)*, donde el autor nos habla de la importancia de la toma de conciencia de la propia realidad. Por su parte Hernández Flores señala que conciencia, en Zea, es al mismo tiempo, saber del propio ser y saber de los otros, complicidad. *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, p 51

⁹³ Cf Jorge Portilla, “La náusea y el humanismo”

⁹⁴ Zea, Leopoldo, “La filosofía como compromiso”, p 81

de la responsabilidad hacia el compromiso, ya que el concepto que pone de manifiesto el ejercicio de la libertad frente a la realidad comprometida es la responsabilidad. El compromiso apunta a una situación dada, la responsabilidad a las formas de enfrentarla.

Al asumir una forma de compromiso asumimos nuestra responsabilidad como individuos, y de esto no escapan ni siquiera quienes niegan su individualidad (la masa, de la que se habló anteriormente) creyendo que así evaden su responsabilidad, pues son responsables también de ello.

Como vemos la noción de responsabilidad se ha transformado, pues ahora Zea nos presenta a un individuo que al asumir su compromiso debe asumir una responsabilidad hacia los demás también. De este modo decimos que el hombre responsable lo es a nivel individual (frente a su circunstancia y en ejercicio de su libertad) y a nivel social, pues el individuo es responsable por sus elecciones, pero éstas afectan a los demás hombres. Acercándonos a Zea podemos decir que el correspondiente de esta “mala fe” de la que hablábamos al mencionar a Sartre es la irresponsabilidad, pues donde no hay responsabilidad no es posible que exista una libertad real.

Y siguiendo con el tema de la libertad, en el existencialismo surge la idea de la libertad en situación. La situación concreta no se puede eludir. El hombre se encuentra comprometido en una situación concreta y ya no puede esquivar su responsabilidad. Frente a esta situación concreta la libertad que posee el hombre se expresa en la actitud que éste muestra para asumir los compromisos que la realidad plantea.

El hombre que nos presenta ahora Zea -el hombre comprometido- es aquél que no sólo debe asumir la responsabilidad libremente por él mismo y por sus semejantes, sino que también debe asumir la responsabilidad por su pasado histórico, ya que “esa responsabilidad debe ser ejercida por el hombre concreto, por el filósofo y por los pueblos, señalando que esto siempre estará en relación con el grado de madurez que éstos han podido alcanzar en su devenir histórico.”⁹⁵

Y la filosofía no escapa del compromiso. Zea menciona que el filósofo tiene la misión de hacer patente la responsabilidad a los hombres empezando por él mismo, teniendo entonces la filosofía una tarea pedagógica, pues el filósofo es el hombre más conciente de su situación comprometida,

⁹⁵ Como señala Pedro López en Una filosofía para la libertad. (La filosofía de Leopoldo Zea), p 230 ss.

ya que no sólo trata de asumir su responsabilidad como individuo, sino que trata de asumir la responsabilidad como si él representara a toda la humanidad.

En cada filosofía, explica Zea, se pretende responder a todo problema, a toda posible situación humana y el filósofo se compromete por la humanidad y ante la humanidad. Pero en este “saberse comprometido” se pueden tomar dos actitudes: la aceptación tácita de este compromiso (que expresará la filosofía antigua) o el aplazamiento, actitud que toma la filosofía moderna. Dos tipos de hombres se presentan en estas filosofías, nos dice Zea, por un lado el hombre que acepta plenamente su relación con la comunidad y por otro lado el hombre para el cual la comunidad está al servicio de su individualidad. En uno se han señalado los puestos de los cuales cada individuo debe ser responsable, y en el otro la libre voluntad del individuo elige puestos y compromisos.

El existencialismo de Sartre, nos dice Zea, responde a un llamado a cuentas. Sartre se encontró como Platón en una situación de crisis. Sartre quiere salvar el valor eje de la burguesía: la libertad. Se debe sostener la idea de una libertad responsable, conciente siempre. Frente a una situación cerrada, sin más posibilidades para la acción, Sartre sostiene la idea de la responsabilidad, pues sólo en ella se puede salvar la idea de libertad. Donde no hay responsabilidad no puede haber libertad. La burguesía es vista como algo condenado a la destrucción, pero pueden salvarse los mejores de sus individuos, es decir, los que son responsables. El hombre que debe ser salvado es el hombre totalmente comprometido y totalmente libre.

Por ello nos dirá Zea que una filosofía responsable es una filosofía que está conciente de su situación. Y para ello debemos asumir la responsabilidad que tenemos como pueblo, tenemos que hacernos responsables de nuestras situaciones concretas, pero hemos tratado de evitarlo y Zea se pregunta si esto ha ocurrido por un sentimiento de inferioridad, pues es menester saberlo, ya que si desconocemos nuestra situación estamos evadiendo nuestra responsabilidad.

Podemos entonces señalar semejanzas y distinciones entre el planteamiento del compromiso hecho por Sartre y lo expuesto por Zea, ya que en el discurso de Sartre el hombre se encuentra comprometido en un mundo del que es enteramente responsable, siempre se presenta una elección y no puede arrancarse ni un momento de tal responsabilidad. Este hombre está

condenado a ser libre, y dicha libertad se presenta como ilimitada, su acción es expresión de su libertad y ésta no se encuentra sometida a una necesidad lógica, de manera que el hombre la ejerce en cada uno de sus actos. Su libertad es, como dijimos, la textura de su ser.

Por su parte Zea nos presenta al hombre como un ente comprometido en un mundo dentro del cual actúa y frente al cual es responsable. Este compromiso del que nos habla es señalado como una condena, pues nos encontramos en un mundo que no siempre responde a nuestros anhelos, pero al asumir libremente los compromisos con nuestra circunstancia o mundo es como nos comprometemos realmente, es decir, de manera conciente.

Entonces la pregunta que aparece y a la cual debemos dar respuesta es: ¿cuál es nuestra situación? reconociendo en principio que nuestra situación no es la de Europa, pero que al mismo tiempo debemos saber que como pueblo hispanoamericano pertenecemos a la gran comunidad del mundo y que la filosofía debe hacerse conciente de ese lugar para asumir nuestra responsabilidad en ese sentido. Somos entonces un pueblo que posee una historia (aunque no sea la que hubiésemos querido) y que debe conocer cuál es el sitio que nos corresponde en la comunidad mundial, ya que conociéndolo podremos asumir libremente su responsabilidad, dado que de nuestros compromisos, de nuestra historia, de nuestra circunstancia nadie puede responder sino nosotros.

Pero antes de retomar la discusión sobre nuestra identidad, haremos algunas observaciones. Se ha modificado la noción de responsabilidad que formulamos en un principio, pues ahora nos encontramos ante una idea de responsabilidad donde el hombre *asume* su compromiso concientemente. Este hombre haciendo uso de su libertad se responsabiliza de manera individual y social de su circunstancia. Pero también debe asumirse como sujeto histórico y reconocer la responsabilidad de su pasado y crear nuevos proyectos. Si pensamos que no es posible eliminar el pasado o ir a mundos ideales o realidades ficticias, debemos convenir en la necesidad –y urgencia- de hacernos concientes de ese pasado y de saber quienes somos, pues como menciona Villoro: “(...) sobre el proyecto conciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo tanto en un sentido individual como social”,⁹⁶ Este hombre debe hacer también una filosofía responsable, una filosofía que esté conciente de su situación y que le permita asumir su responsabilidad como pueblo. Ahora vemos que el valor de dicha

⁹⁶ Villoro, Luis, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, p 241

responsabilidad radica en la autonomía, pues el hombre se sabe conciente y ejercita su libertad. Esta idea de compromiso nos convierte pues, en seres autónomos, nos constituye como sujetos y nos humaniza.

3.4 El tránsito de la irresponsabilidad a la responsabilidad

A finales de la década, en el artículo “El sentido de responsabilidad en el mexicano” Zea menciona que el mexicano ha sido el autor y responsable de ese ser con signos negativos del que hemos hablado –recordemos que desde la postura de Zea el mexicano ha suprimido su responsabilidad, no su ser-, pues ha elegido un ser con la idea de insuficiencia, de falta de algo, porque así podía justificar el fracaso de sus proyectos.

El fracaso histórico es el que ha dado origen a la elección de nuestro ser, y por eso preferimos no asumir la responsabilidad del pasado. Nos sentimos frustrados porque no hemos querido responder por nuestra realidad, y esta es una situación de la que no podemos escapar. Y dado que elegimos no asumir nuestra responsabilidad, decimos ahora que la irresponsabilidad define el horizonte donde actuamos los mexicanos.

La irresponsabilidad de la que nos habla Zea se evidencia en las notas negativas con las que hemos caracterizado al mexicano y se hacen presentes porque preferimos ver hacia el futuro antes de responder por el pasado, y nos justificamos diciendo que no tenemos que responder por ese pasado porque nos estábamos independizando del mismo. Nos hemos olvidado de que en todos nuestros actos nos comprometemos y comprometemos a los demás, no aceptamos la responsabilidad que impone la existencia de los otros, la responsabilidad por la historia; elegimos, pero no queremos responder por lo que hemos elegido. Aceptamos el futuro porque no queremos aceptar el pasado.

Hemos sido irresponsables, pues hemos entregado nuestra autonomía a otro, al europeo, que nos ha impuesto un idioma, una religión, un orden social, etcétera, y tenemos esa actitud de desgana porque no tenemos una historia distinta. El mexicano no se independizó culturalmente y eligió desvalorizar lo propio; se consideró inferior en su capacidad de creación e imitó lo extranjero. La pobre situación económica y social de nuestro pueblo y los progresos que conseguían los europeos nos hicieron darles un valor exagerado y rebajar lo nuestro. Los valoramos de una

forma que nos hacía ciegos para captar los rasgos positivos de nuestra conducta y los negativos de estos pueblos en los que veíamos modelos a seguir.

Como hemos dicho, el problema estriba en que hemos sido irresponsables, ¿de qué? de nuestro pasado, de no asumir nuestro origen, de comprender que debemos buscar solución a nuestros problemas desde México de una forma responsable. Toda cultura considerada como universal, se inicia por ser una auténtica expresión del modo de ser de un determinado pueblo, que por su autenticidad expresa formas concretas de lo humano accesibles a otros hombres en otras circunstancias concretas. En México, esas formas de expresión son la toma de conciencia de la propia realidad con los compromisos que implica, y el más importante será que poseer conciencia es una tarea humana permanente.

Zea menciona que debemos entonces ser responsables y responder por el pasado de pueblo colonizado que tenemos; no hay que negar ese pasado, hay que asimilarlo colocándolo dentro de nuestro mundo de experiencias, a esto se le llama toma de conciencia.⁹⁷ La toma de conciencia de la realidad mexicana tiene una historia en cuyos inicios aparece la conquista de México, el encuentro de dos culturas, este encuentro muestra -como hemos visto- la fractura que acompaña al ser del mexicano.

Además, no debemos olvidar que no solamente nos referimos a la responsabilidad individual, sino que hemos introducido la responsabilidad que posee el sujeto con los demás hombres, y que se ha perfilado la problemática por la responsabilidad histórica que también posee, por ello volvemos al tema de nuestra identidad, pues resolviendo esta cuestión podremos encarar nuestra situación como pueblo comprometido en el mundo.

Zea nos señala que debemos prestar atención a nuestra realidad y tomar conciencia de la misma, y que ello requiere que comprendamos nuestro pasado -lo asimilemos- y que así podamos dar cabida a una transformación, pero, ¿es suficiente el planteamiento de la toma de conciencia para hacer un cambio de fondo?, ¿qué ocurriría si la toma de conciencia fuese utilizada nuevamente por los intereses dominantes?, ¿cómo tomar conciencia si existen grupos sociales que tienen diferentes intereses?

⁹⁷ Zea, Leopoldo, "Dialéctica de la conciencia en México" en Dos ensayos sobre México y lo mexicano, p 159

Y por otra parte, ¿qué significa entonces que nos responsabilicemos? significa que asumamos nuestra situación y que no perdamos nuestra libertad. También dentro de esta significación está el que podamos elegir otros proyectos, proyectos que respondan a nuestra realidad,⁹⁸ ya que entonces podremos sentirnos completos y con capacidades para las que antes nos considerábamos negados.

Nos encontramos ahora con la respuesta que presenta Zea a la pregunta ¿qué es el mexicano? ya que para él se trata de un hombre concreto, que se encuentra en una determinada situación, que es el autor de su ser y su responsable.⁹⁹ El mexicano es el hombre que ha elegido un ser con signos negativos pero que puede transformar esto adoptando proyectos que se ajusten a su circunstancia. Y el inicio de este cambio está en la toma de conciencia, es decir, en asumir su situación y elegir proyectos responsables que están de acuerdo a sus posibilidades.

Y podemos concluir nuestra revisión de esta década rastreando la idea de responsabilidad en Zea con las palabras de Mario Magallón, que precisan el objetivo general de este estudio: “Zea desde la década de los cuarenta, se dio a la tarea de reflexionar y explicar el sentido y la responsabilidad de un pensar auténtico. Esto implicaba una tarea asuntiva; preocupación por una toma de conciencia y de un compromiso que hiciera posible alcanzar la libertad y el ejercicio de los hombres concretos.”¹⁰⁰

Pero para nuestro análisis consideramos conveniente explorar el tema de la responsabilidad en el discurso político de la época y desentrañar si existe una correspondencia hacia los planteamientos que hemos presentado, pues debemos conocer si en esta exposición se advierte la urgencia de tener una actitud responsable ante nuestra nación.

⁹⁸ Como señala Luis Villoro: “La reflexión pura, que nos revela nuestra absoluta responsabilidad ética, es condición primera de un auténtico conocimiento de nosotros mismos y hace posible cualquier intento de transformación futura.” *Op. Cit.*, p 242

⁹⁹ Tzvi Medin señala en su libro *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, que no tiene nada de raro que a la pregunta: ¿qué es el mexicano? Zea respondiera que los mexicanos son hombres sin más, y como todos los hombres, con sus posibilidades y sus impedimentos peculiares. O sea que no sólo por la ampliación temática avanza Zea de lo mexicano a lo universal, sino que también al preguntarse por el ser del mexicano llega siempre a su humanidad. *Op. Cit.*, p 135

¹⁰⁰ Magallón, Mario, *Dos filósofos y dos filosofías: Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig*, p 338

Capítulo 4. La noción de responsabilidad en el discurso público de México en la década de los cuarenta

Estudiando a Zea debe apreciarse claramente la preocupación por la realidad de nuestra nación. La intención de hacer uso de la libertad y con ello de la responsabilidad es volcarse sobre la propia realidad. Una realidad que posee problemas políticos, económicos, sociales y culturales.

La intención de este apartado es rebasar la mera exposición de los hechos –en este caso desde el discurso político–, sino de manera más precisa, enfatizar la conciencia que se va adquiriendo de ellos, pues no se trata sólo de describir la realidad mexicana, sino de apreciar cómo se van ejecutando estos cambios.

Desde 1940, al revisar el discurso del Gral. Manuel Ávila Camacho al protestar como Presidente de la República ante el Congreso de la Unión, se destaca que: “toda conciencia libre de prejuicios que reflexione en que un país no puede realizar grandes y nobles aspiraciones sin haber elevado a las masas a la dignidad de sus derechos, a la conciencia de su fuerza y de su responsabilidad, llegará a la conclusión de que la Revolución Mexicana ha sido un movimiento social guiado por la justicia histórica, que ha logrado conquistar para el pueblo una por una sus reivindicaciones esenciales.”¹⁰¹

También señala que lo que importa es que todas las naciones sientan la evidencia de que la defensa de América es causa común, de que en ella están involucrados el destino no sólo de los países, sino de sus hijos, y la responsabilidad histórica que México posee frente a los más altos valores de la humanidad entera.

Esta mención nos acerca nuevamente a la importancia que da Zea a la Revolución Mexicana como un antecedente muy importante para la explosión del nacionalismo que se manifiesta en distintas áreas y que apoya la autenticidad y la emancipación, ya que en su artículo “Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México” nos dice que la Revolución “no es sino expresión, la primera expresión, de una revolución más amplia, más general, y que corresponde a

¹⁰¹ Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, p 149 ss

un proceso mundial de emancipación y lucha por alcanzar niveles de vida más altos, que no tienen por qué ser privativos de determinados pueblos y no de otros.”¹⁰²

La Revolución Mexicana tendrá mucha importancia desde la apreciación de Zea para la explosión del nacionalismo que permitió observar a México desde distintos ángulos: la poesía, la pintura, la literatura y la expresión filosófica, pero la importancia de todo esto radica en que se da el paso de la acción irracional a la acción conciente en función de la realidad que poseen los mexicanos.

Respecto al primer acercamiento que hicimos al tema de la responsabilidad, nos encontramos con la respuesta que da el Diputado Alejandro Carrillo al Primer Informe de Gobierno del Presidente Manuel Ávila Camacho en 1941, donde también hace una mención respecto a que es indispensable que quien tenga puestos de responsabilidad social, dentro o fuera del gobierno, predique con el ejemplo, con la autoridad moral de su conducta; señalamiento que acentúa esta responsabilidad individual de la que hemos hablado, y la responsabilidad social que también posee.

En 1943, en la respuesta que se da al Tercer Informe de Gobierno del Presidente Manuel Ávila Camacho, por parte del Diputado Manuel Moreno, destacamos el señalamiento que realiza en relación a que debemos darnos cuenta de que ha llegado la hora en que la patria requiere la plena responsabilidad de sus hijos, mencionando que “responsabilidad quiere decir prudencia y seria apreciación de los hechos.”¹⁰³

En su Cuarto Informe de Gobierno, correspondiente al año 1944, el presidente Ávila Camacho menciona que unidos defendemos a México, y desuniéndonos, lo dejamos expuesto. Pide por ello que se aparten de México los mensajeros de la discordia. Que sepan los perezosos, los egoístas y los transgresores, que en la historia hay momentos en los que merecen el nombre de traidores.

Enfatiza que quiere que sepan que el país tiene mucho por hacer y que de hacerlo “depende nuestra existencia” y “el juicio que de nosotros se formen los mexicanos del porvenir.” Señala además que muchas inquietudes han perturbado la conciencia de los mexicanos, pero, que por fortuna “ninguna de ellas nos ha alejado de pensar en México, de vivir para México, de creer en

¹⁰² Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, p 74

¹⁰³ Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, p 274

México. Que ese pensamiento, esa fe y esa voluntad de servir a la patria sean en todo instante norma de nuestra solidaridad, de nuestro espíritu y de nuestra acción.”¹⁰⁴

Notamos pues, como existe una preocupación constante por el país, y por la responsabilidad que tenemos con los demás hombres, pero sin duda la mención que más nos acerca a la responsabilidad, es aquella que realiza el Lic. Miguel Alemán Valdez al protestar como Presidente de la República ante el Congreso de la Unión en 1946, cuando señala:

Al iniciarse este nuevo periodo de gobierno en el que asumo las responsabilidades del Poder Ejecutivo por voluntad del pueblo, debemos meditar sobre las circunstancias que rodean la vida del país, en relación a otros pueblos del mundo. (...) Este propósito democrático de la Nación es la base sobre la que descansa la mexicanidad que proclamamos como guía para la ejecución de nuestro Programa Nacional. Mexicanidad en la conciencia de que en nosotros mismos –en nuestro esfuerzo tesonero en el trabajo y en nuestras convicciones morales y espirituales- radica la solución de nuestros problemas.¹⁰⁵

Es clara la similitud entre lo que hemos mencionado y lo que Zea recalca al decirnos que de nuestra circunstancia nadie puede responder sino nosotros y que en los mexicanos se encuentra la solución a nuestros problemas, ya que debemos optar por soluciones que estén a nuestro alcance para responder a los problemas que enfrente México.

En ese mismo discurso, el Lic. Miguel Alemán, señala que no podemos ser indiferentes a las inquietudes que embargan a la humanidad, y que son fruto de errores pasados.

Nos dice que los pueblos no se librarán de esas inquietudes si no determinan concertar una paz basada en la justicia, un entendimiento en que prevalezca el derecho sobre la fuerza y en el que el egoísmo esté frenado por principios de igualdad de las naciones entre sí, de cooperación entre ellas para el arribo de una humanidad mejor.

¹⁰⁴ Op. Cit., p 305

¹⁰⁵ Ibidem, p 355

En su Primer Informe de Gobierno, correspondiente al 1 de septiembre de 1947, el Presidente Miguel Alemán señala que México ha elegido el camino del trabajo, porque “lo que hoy se haga, lo señalará el futuro de nuestra patria.” Y que el verdadero amor a ésta se demuestra con el trabajo cotidiano, con el seguimiento de las leyes, y con la disciplina que nos imponemos nosotros mismos por respeto propio y a los demás.

Y resulta sin duda relevante la mención que realiza el Diputado Alejandro Gómez Maganda al responder a este Informe de Gobierno señalando que “ante la urgencia inaplazable que demanda la grandeza de México, *es necesario liquidar la cómoda idea de nuestra adolescencia como país, para aceptar con responsabilidad absoluta nuestra plenitud como nación.*”¹⁰⁶

Esto nos revela una concordancia con el señalamiento de Zea en relación a que poseemos responsabilidades como individuos y como pueblo, y que en este sentido nuestra nación debe asumir el lugar que le corresponde dentro de la comunidad mundial y hacerse cargo de los compromisos que eso representa.

Francisco Lizcano afirma en Leopoldo Zea, una filosofía de la historia, que tener responsabilidades es dar respuesta a los problemas que la propia situación comprometida nos presenta, pero que no sólo serán responsables los hombres, sino también los pueblos, y que esa responsabilidad de los pueblos está relacionada con la *madurez* que adquieren a lo largo de su historia.

Al abrir el Congreso sus Sesiones Ordinarias, el 1 de septiembre de 1948, nuevamente el Presidente Miguel Alemán señala que los mexicanos debemos fortalecer nuestra nacionalidad y a nuestras instituciones, trabajando sin descanso y “poniendo una fe inquebrantable en nosotros mismos, con la conciencia de que, los destinos de las generaciones que nos sucederán, están en nuestras manos. *De lo que ahora hagamos, depende el mañana de la patria.*”¹⁰⁷

Al respecto nos enuncia Tzvi Medin en su libro Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea lo siguiente:

¹⁰⁶ Idem, p 379. El señalamiento en itálicas es nuestro.

¹⁰⁷ Los presidentes de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, p 403

No cabe duda de que Zea tiene razón y de que a partir de la Revolución se comenzó a dar el desarrollo de un poderoso nacionalismo mexicano. No sabríamos en qué medida ello fue el producto de la situación tal como fue analizada por él a fines de los cuarenta, cuando la historiografía mexicana aun no había dado el inmenso salto hacia adelante de los setenta. Pero es evidente que la explosión popular, en la que los mexicanos cabalgaron tras diferentes caudillos regionales a los que les prestaban personalmente su fidelidad y sus armas, impuso a los gobiernos revolucionarios el imperativo urgente de la integración nacional, y ella no podía sino tomar en cuenta a las masas populares. Después de la Revolución era imposible volver hacia atrás al Estado oligárquico, era necesario crear el Estado nación.¹⁰⁸

Y finalmente, en su Tercer Informe de Gobierno, en el año 1949, el Presidente Miguel Alemán refrenda que la tenacidad en el esfuerzo para el engrandecimiento nacional es deber y responsabilidad de todos los mexicanos.

Como podemos notar, el tema de la responsabilidad no sólo forma parte de una discusión intelectual, sino de la circunstancia que atravesaba México, y por ello reafirmamos la importancia del señalamiento de que la vida humana es historia, pues “[Zea] no puede sino ver en la investigación histórica una toma de conciencia que es tanto punto final del proceso histórico como punto de partida de la praxis que deberá conformar el futuro.”¹⁰⁹

Esto nos obliga a preguntarnos cuál fue el rumbo que tomaron esas reflexiones, ya que hacia 1952 con la publicación de Conciencia y posibilidad del mexicano, y en 1953 con la aparición de El occidente y la conciencia de México, continúa hablándonos de la toma de conciencia de nuestra humanidad.

En 1955 Zea ingresa al PRI con un discurso sobre “El papel del intelectual en la política” donde señala que deben cambiarse los sistemas de organización política para que se basen en la participación activa, crítica y constructiva de todos sus miembros.¹¹⁰ En obras posteriores continúan las menciones sobre estos temas, como en “Dialéctica de la conciencia americana”

¹⁰⁸ Tzvi Medin, Op. Cit., p 116

¹⁰⁹ Tzvi, Medin, Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina, p 93

¹¹⁰ Cf Zea, Leopoldo, “La participación del intelectual en la política” en Cuadernos de Orientación Política, N. 2, México, PRI, 1956. p 46 ss

(1958), “La misión de la filosofía americana” (1961), “¿Qué de la filosofía de lo mexicano?” (1962). En La filosofía americana como filosofía sin más (1969) nos habla nuevamente de la elección entre el pasado y el futuro, de la toma de conciencia y de no eludir nuestra responsabilidad.

En “El sentido actual de la filosofía en México” (1967) Zea nos habla de la circunstancia y de los elementos que requerimos para enfrentarnos a ella. En Latinoamérica en la encrucijada de la historia (1981) Zea insiste en la importancia de actuar, de tener proyectos propios en América, y de fomentar la solidaridad entre los pueblos.¹¹¹ Desde luego debemos resaltar la importancia que tienen estas ideas al trabajar temas sobre Latinoamérica, y en las conferencias donde hizo mención del compromiso que tenemos con el futuro de nuestra historia, o hablando del sentido de la filosofía latinoamericana.

Y finalmente nos encontramos de nuevo frente a la necesidad de responder la pregunta principal de este trabajo: ¿esta idea de responsabilidad es una respuesta a la problemática del sentimiento de inferioridad y del bovarismo?

Hasta ahora parece que la propuesta de los tres autores apunta a que si el individuo conoce su circunstancia y se adecua a ella para elaborar su proyecto estará actuando con responsabilidad – para Zea si no existe esa adecuación se hablará de irresponsabilidad- pero debemos precisar cómo afecta esto a cada uno de ellos. Debemos entonces aplicar esta noción a nuestro análisis para resolver nuestra interrogante.

¹¹¹ Tomado de Leopoldo Zea. La filosofía como compromiso de liberación, p 376

Capítulo 5. ¿Da respuesta la noción de responsabilidad planteada por Zea a la problemática del sentimiento de inferioridad y del bovarismo?

5.1 La supresión del sentimiento de inferioridad y el establecimiento de la responsabilidad

Como señalamos en nuestra exposición sobre la obra de Ramos, El perfil del hombre y la cultura en México, el mexicano imita lo extranjero y desdeña lo propio, mencionando también que cuando el mexicano observa que ha imitado y se compara se siente inferior, resultando la imitación un “mecanismo psicológico de defensa” que separa al mexicano de ese sentimiento.

Ramos realizó un tipo de psicoanálisis del mexicano describiéndolo como un individuo resentido, grosero y agresivo que posee dos personalidades, una real y otra ficticia, encubriendo la real y huyendo de sí mismo hacia un mundo ficticio donde planea sus acciones como si fuera libre de elegir cualquier posibilidad.

Pero en esta forma de actuar del mexicano negamos la presencia de una actitud responsable, pues dada la noción de responsabilidad como el reconocimiento de que el hombre es el autor de su ser y su responsable, no podemos aceptar que no haga frente a su realidad y que no asuma el compromiso que posee, pues éste se presenta en un mundo real, no ficticio, y tampoco podemos aceptar al mexicano como un individuo que planee su vida como si su libertad fuese ilimitada, pues el hombre es libre en tanto puede escoger entre los medios que su circunstancia le ofrece (y si el hombre no puede eludir su situación concreta, debe entonces conocerla para poder modificarla), y su responsabilidad se ejerce al elegir, al valorar la situación que se le presente, siendo el único responsable de su elección.

Por otra parte Ramos señala que el mexicano no es inferior, sino que se siente inferior, pero, ¿nuestra forma de vida no está fuertemente influenciada por lo que sentimos? afirmamos que efectivamente los sentimientos, en este caso el sentimiento de inferioridad, influyen en nuestra conducta, esto es, si el mexicano se siente inferior actuará de modo irresponsable, pues se negará a “vivir”, en el sentido de que optará por conformarse y no hacer frente a su circunstancia, y de este modo, no tomará conciencia de su realidad, que como mencionamos, es el primer deber de una persona responsable, por lo que no asumirá un compromiso legítimo frente a la circunstancia en la que vive para poder actuar sobre ella.

Decimos también que el sentimiento de inferioridad surge porque queremos cosas que están fuera de nuestro alcance, y estando insertos en la imitación, la realidad que nos pertenece nos enfrenta también y es sumamente difícil vivir bajo esas dos personalidades que el autor menciona, pues el no examinar nuestra situación y continuar con esa actitud nos mantiene dentro de ese sentimiento de inferioridad.

Pero Ramos señala que el sentimiento de inferioridad fue adquirido a lo largo de nuestra historia, ya que en el origen de nuestra nacionalidad se encuentra la destrucción de una civilización indígena para fundar sobre ella una colonia europea. Ramos sugiere que la doctrina de Adler que se desarrolló para explicar la psicología individual puede transportarse a la psicología nacional, ya que cuando mencionó que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad ha querido decir que éste afecta su conciencia colectiva, es decir, que no se siente respaldado por esa fuerza de su nacionalidad porque él mismo la ha desvalorado. Pero la vida en común crea en el hombre un sentimiento de solidaridad que estimula su acción individual, de modo que un individuo podrá actuar en cualquier situación con seguridad si se siente respaldado por una fuerte nacionalidad.

Ramos nos dice también que los mexicanos necesitamos una “cura del alma” que puede lograrse al instaurar su confianza y su fe en la nacionalidad, apuntando que debemos hacer una revisión de la historia de México en lo político, intelectual y cultural, y que para realizarla debemos adoptar criterios nuevos formados desde nuestro país.

Debemos, pues, pensar como mexicanos, esto es, aceptar que somos mexicanos y que debemos ver el mundo desde nuestra posición en él, señalando que el objeto de nuestro pensamiento debe ser un objeto de nuestro alrededor, ya que el conocimiento del mundo en general debe partir de nuestro mundo mexicano. Menciona Ramos:

He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. (...) en nuestro país hay que hacerlo, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. (...) Tendremos que

buscar el conocimiento general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano.¹¹²

Desde esta perspectiva podemos nuevamente preguntarnos si la responsabilidad resuelve la problemática del sentimiento de inferioridad, ya que si consideramos que el mexicano efectivamente posee un sentimiento de inferioridad y que este lo hace actuar de una forma irresponsable, no podremos modificar esto hasta que se cure el alma resolviendo nuestro problema histórico y psicológico.

Zea nos ha dicho que el mexicano ha sido el responsable de ese ser que se siente inferior porque así podía justificar el fracaso de sus proyectos, y en ese sentido es nuestro deber examinar nuestro pasado, pues sabemos que de éste sólo nosotros podemos dar cuenta, y no podemos seguir justificando nuestra irresponsabilidad pensándonos como ineptos para alcanzar metas, pues contamos con la madurez que nos permite aceptar este pasado y transformar los sentimientos negativos que poseemos adoptando criterios nuevos de manera conciente, y elaborando proyectos que sean acordes a nuestra circunstancia, de modo que si actuamos responsablemente nos daremos cuenta de que es nuestro deber el tener un puesto activo donde resolvamos nuestros problemas desde México.

Pero desde luego no es posible por mera voluntad transformar una problemática que nos ha acompañado a lo largo de nuestra historia; faltaría, pues, esa “cura” de la que estamos hablando, la cual implica además de un deseo un cambio, acciones que permitan conocer nuestra problemática concreta y resolverla rechazando el sentimiento de inferioridad y sin que nos asuste la idea del fracaso, aunque tampoco debemos exagerar nuestras pretensiones, ya que lo que se pretende es actuar equilibradamente.

De modo que si actuamos responsablemente y transformamos nuestra actitud pasando de la degradación de lo propio hacia una valoración positiva, podremos hacernos concientes de nuestra capacidad para aportar algo al mundo. Además, la capacidad para concretar un proyecto no pertenece a un pueblo exclusivamente, y tampoco debemos imitar para realizar aquello que queremos, sino que su ejecución es consecuencia de la responsabilidad con la que se asume la realidad.

¹¹² Ramos, Samuel, El perfil del hombre y la cultura en México, p 195

Con esta propuesta que presenta Ramos en relación a que debemos aceptarnos como mexicanos y tomar como objeto de estudio nuestro entorno para partir de él hacia el conocimiento del mundo en general, se abre una brecha para declarar que sí existe responsabilidad al pensar como mexicanos y actuar desde nuestra circunstancia adoptando criterios nuevos. Para resolver esto ha sido necesario tener un proceso de maduración que nos permite cambiar esa actitud, transformar ese sentimiento de inferioridad y sentirnos seguros, completos, optimistas y con capacidades para realizar nuestros propios proyectos.

5.2 ¿Puede presentarse la responsabilidad dentro del bovarismo y la imitación de las que habla Caso?

En relación al tema del bovarismo, Caso señala que esta situación se presenta porque los hombres a veces piensan que son distintos de como son en realidad y hacen su vida tras aquello que quieren ser descuidando la realidad que poseen. Nos dice que los hombres que han logrado modificar las condiciones de la historia, fueron bovaristas y que todos –niños, hombres, mujeres, mártires- vamos imponiendo a la vida nuestro ideal, señalando también que la vida es más tolerable con bovarismo, pues “constreñidos en nuestra individualidad, nos devoraría la desesperación de no salir nunca de nuestra propia miseria.”¹¹³

Pero desde luego esto nos aleja de la responsabilidad, pues el hombre no puede eludir su situación concreta, sino que debe conocerla; si se rehúsa a hacerlo está actuando de forma irresponsable, pues debe ser conciente de las elecciones que toma, y no puede descuidar su realidad, pues debe asumir sus compromisos de una manera legítima. Tampoco podemos aceptar que quienes han modificado las condiciones de la historia hayan sido bovaristas, pues no basta con un deseo para que exista un cambio, sino que se necesitan acciones a partir del conocimiento de nuestras circunstancias, de modo que el bovarismo resulta insuficiente, pues debemos conocer nuestra realidad si queremos modificarla, y por ello no podemos tampoco pensar en el futuro sin asimilar el pasado, pues como hemos dicho, debemos asumirlo, pues como señala Daniel Prieto: “los latinoamericanos estamos bastante enfermos de bovarismo. La tarea es regresar a nuestra realidad y a partir de lo que es ella tratar de superarla sin negarla.”¹¹⁴

¹¹³ Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, p 81

¹¹⁴ Prieto, Daniel, “Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana”, p 344

Y debemos recalcar que la responsabilidad no sólo se presenta en lo individual, sino también hacia los demás y como pueblo integrante del mundo; pero no sólo eso, sino que además existe responsabilidad en el filósofo, quien debe serlo no sólo de su tarea, al enfrentarse a los problemas desde su circunstancia y tratar de darles solución, sino también en una tarea pedagógica, pues la educación es un instrumento de emancipación mental.

Pero los mexicanos nos hemos empeñado en responder únicamente por nuestras preferencias olvidando las circunstancias que permitieron que éstas fueran posibles. Aceptamos ser bovaristas para no hacernos responsables y enfrentar la realidad que poseemos. El tomar conciencia de ello será muy importante, pero no basta con eso para cambiar nuestra realidad, ya que debemos actuar sobre ella.

Y Caso señala que el más urgente de los problemas de México está en difundir un verdadero patriotismo, una conciencia de la colectividad mexicana, pues nuestro individualismo¹¹⁵ no procede sino de nuestras limitaciones psicológicas. Por ello debemos organizar la conciencia nacional y volver los ojos a los hombres de México, a lo que somos en verdad, pues solo así nos salvaremos del infortunio. Quien quiera volar, dice Caso, debe tener alas y plomo, ya que sin aspirar a algo mejor se retrocede, pero sin saber a dónde se va se fracasa, por ello combinando lo real con lo ideal exclama: “¡México: alas y plomo!”¹¹⁶

Así pues, si estamos preparados para volver la vista hacia México y sus hombres, sí se está actuando responsablemente, pues si trabajamos en nuestras tareas y organizamos la conciencia nacional, podemos adecuar proyectos que sean nuestros –desde México- y llevar a cabo lo que queramos de manera conciente, y combinando la ley y la razón. De este modo podremos hablar de una verdadera presencia de la responsabilidad no sólo a nivel individual, sino en lo social, y de manera histórica también.

Caso señala que México tiene como problema sustancial la adaptación de dos razas: la española y la indígena, ya que desde el punto de vista de la civilización, la conquista fue un bien por el desarrollo cultural que permitió, pero desde el punto de vista de la felicidad humana la conquista

¹¹⁵ Ramos señala en El perfil del hombre y la cultura en México que “si la conciencia de la nacionalidad se encuentra debilitada por el sentimiento de inferioridad, es natural que, por una reacción compensatoria, se tienda a elevar o exagerar el poder individual” p 183

¹¹⁶ Caso, Antonio, El problema de México y la ideología nacional, 87

fue un mal, ya que nuestros antepasados fueron menos civilizados, pero más felices. La evolución histórica se encamina desde su perspectiva a un ideal donde las características de los pueblos se sumen o combinen armoniosamente.

Debemos entonces resolver nuestro problema antropológico, racial y cultural, pues la democracia será imperfecta en México mientras existan grandes diferencias entre nosotros, pero también nos dice Caso que “es imbécil decir que no nos hallamos preparados para realizarla por completo.”¹¹⁷ Con lo cual sugiere que debemos definir una nueva idea constructora para México, pero más que una idea, se trata de una actitud: de una actitud responsable que tenga nuestro pueblo.¹¹⁸

Respecto al tema de la imitación, considerándola como característica de la vida en sociedad, pero dándole preferencia a la imitación lógica, podemos hablar de responsabilidad, pues ésta implica una elección, una tarea de revisión de las circunstancias donde ésta se presenta. Si Caso no rechaza la imitación lógica, podemos señalar que posee ventajas para la acción del hombre. Además, dentro de la imitación, si no hay opción para inventar, debe haber adaptación. Señala Caso:

Imitar si no se puede hacer otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, adaptar; esto es, erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial de toda palingenesia. ¡Más nos habría valido saber lo que hay en casa que importar del extranjero tesis discordantes con la palpación del alma mexicana! el verdadero redentor no es el iluso que desconoce el suelo donde pisa, sino el sabio que combina lo real y lo ideal en proporciones armoniosas. Lo ideal no es lo irreal, sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y magnifica en ella.¹¹⁹

Entonces, si podemos adaptar o adecuar nuestros proyectos combinando lo real, esto es, nuestras circunstancias, el conocimiento de nuestra situación como nación, con lo ideal, esto es, con deseos que los mexicanos poseemos (como lo es el lograr una verdadera democracia), podremos actuar dentro de la responsabilidad, pues haciendo uso de la inteligencia y comprometiéndonos

¹¹⁷ Caso, Antonio, Op. Cit., p 70

¹¹⁸ Zea señala en “Antonio Caso y la mexicanidad” lo siguiente: “(...) la incapacidad de los mexicanos para conocer su propia realidad ha sido la fuente de sus mayores males. Han querido resolver los problemas que su realidad les planteaba con medios inadecuados.” P 137

¹¹⁹ Caso, Antonio, Ibidem, p 86

libremente, podremos tomar proyectos que atiendan a las necesidades de nuestro México y a las aspiraciones de los hombres que lo conformamos.

5.3 La responsabilidad como exigencia para dar solución al problema del sentimiento de inferioridad y el bovarismo

Como vemos, la noción de responsabilidad sí da una respuesta a la problemática que hemos planteado, pues nos exige reconocer que no podemos escapar de nuestra realidad, y que tenemos que aceptar los compromisos que tenemos con ella de una forma madura. Hemos dicho también que debemos tomar proyectos que se adecuen a ella, y que debemos fortalecer nuestros lazos como mexicanos y superar nuestras limitaciones psicológicas, ya que sólo conociendo nuestra situación podremos efectuar transformaciones en lo individual y en lo social.

Además, debemos reconocer también que tenemos un pasado y asumirlo, dejando entonces de justificar nuestros fracasos culpando al medio o a la historia, dando paso a la toma de conciencia de nuestra situación, lo que nos permite pensar como mexicanos y volver los ojos a nuestra realidad. Los mexicanos elegimos a lo largo de nuestra historia los signos negativos de los que hemos hablado, pero podemos corregir esa situación y adoptar otros proyectos, los cuales deben encontrarse a nuestro alcance para poder resolver nuestros problemas desde una circunstancia propia.

En ese sentido, Caso señala que debemos dejar de imitar los regímenes político-sociales de Europa y que nuestro esfuerzo se haga en razón de desentrañar las condiciones de nuestra propia nación, pidiendo como vimos que se vuelva la mirada al suelo de México, a sus recursos, a sus hombres, costumbres y tradiciones, pero para Zea –debemos recalcarlo- no bastará con imitar de manera lógica (reflexiva), sino que su pretensión es que tales proyectos de los que estamos hablando (aquellos que se ajusten a nuestra circunstancia) también salgan de la realidad mexicana, es decir, que se universalicen, que sean válidos para otros hombres que posean una problemática similar a la nuestra.

Recordemos que para Zea las formas de convivencia del mexicano son expresión de sus formas de comportamiento moral. El individuo se había hecho desconfiado ante las acciones que superaban sus intereses particulares y sus actos estaban dirigidos a lo inmediato y no a dar

soluciones firmes a los problemas. Pero ahora, dice Zea, nos encontramos en otra etapa de la historia, en una etapa donde se va tomando conciencia de la realidad. En esta etapa tomamos conciencia de lo que hemos hecho y de lo que podemos hacer. En esta etapa ya no se habla de una moral circunstancial, sino de “Moral y Espíritu nacional.”¹²⁰

Y es en esta etapa donde debemos reajustar nuestros proyectos, ya que para adoptar una moral que oriente a México debemos contar con proyectos que estén al alcance de nuestras posibilidades, pues sólo se ha visto el aspecto negativo de nuestra realidad y necesitamos hacer una “inversión de valores”, es decir, ver en esas negaciones la posibilidad de lo positivo. Las posibilidades de las que habla Zea se dan en un mundo concreto. En el caso del mexicano nos mencionó Zea a la situación límite, donde caben múltiples formas de acción. A esta capacidad del mexicano para actuar frente a lo imprevisto le ha faltado una conciencia que le permita actuar sin caer en los extremos, y a la filosofía le corresponde dar esa conciencia que permita formar una moral que no sólo pertenezca al mexicano, sino que se universalice.

Nos dice Zea en “América como conciencia” que si hacemos consciente nuestra verdadera relación con la cultura europea podremos eliminar el sentimiento de inferioridad que nos agobia y dar paso a la responsabilidad. El hombre americano debe sentirse responsable ante el mundo, debe tomar la tarea que le corresponda.

El hombre responsable reconoce -como hemos mencionado- que tiene un pasado y no reniega de él; de la misma manera como todos nosotros reconocemos que tuvimos una infancia sin que nos avergüence recordarla. El americano se sabe legítimo heredero de la cultura occidental y por lo mismo debe reclamar su puesto en ella. Alfonso Reyes dice al respecto: “(...) hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación y de igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros.”¹²¹

¹²⁰ Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p 35

¹²¹ Reyes, Alfonso, “Notas sobre la inteligencia americana”, p 90

Así pues, asumiendo la responsabilidad del pasado, permitimos la formulación de otros proyectos que se adapten a nuestra circunstancia. Si hemos llegado a la mayoría de edad,¹²² debemos tener un puesto activo resolviendo nuestros problemas, ya que al hacerlo se irán resolviendo también varios de los problemas de la cultura occidental por lo ligados que estamos con ella.

Desde luego, la responsabilidad no se agota en una discusión teórica, tiene que ejecutarse para que el hombre tome conciencia del papel que juega en su formación como individuo que se hace a base de elecciones, y una de ellas puede ser el ejercicio de la educación. Pues “la única forma de unificar las metas es la educación, pues nos hace conocer las metas y la forma de alcanzarlas superando la individualidad de intereses que poseemos, y abarcando los de la sociedad de la que somos parte.”¹²³

Ramos nos dice en El perfil del hombre y la cultura en México que la educación debe orientarse al conocimiento de México. Nos señala que puede presentarse una inadaptación entre los conocimientos que el hombre posee y la realidad en la que va a desenvolverse. Nos dice que: “el cultivo de la lengua y la literatura debe ser una de las bases en las que se asiente la cultura nacional; después, la geografía, la historia, la ciencia de la naturaleza y de la vida, las ciencias sociales y la economía, las ciencias del espíritu, la filosofía; no hay ninguna disciplina que con sus principios no tenga alguna aplicación al conocimiento de México.”¹²⁴

Es importante recalcar esto, porque la educación no está dada sólo en un cúmulo de información, sino en la reflexión que formemos sobre su utilidad. Caso también nos habla de la educación, diciendo que “lo único que distingue al hombre del rebaño, es el mundo de los valores, reflejado en la luz de su inteligencia, la pureza de su conciencia y la energía de su voluntad.”¹²⁵ Y si queremos volver los ojos a los hombres de México, una buena solución para hacerlo y darle cauce a la libertad y a la responsabilidad es por la vía de la educación, pues así el hombre refuerza el conocimiento de México, de quienes somos y de los problemas que tenemos. Por medio de la educación podemos también organizar la conciencia nacional y fortalecernos.

¹²² En “América como conciencia” Zea enuncia que “el hombre americano debe sentirse responsable ante el mundo, debe tomar la tarea que le corresponda. Este sentimiento es el que Reyes ha denominado ‘mayoría de edad’. Por medio de él, el hombre americano entra en la historia, toma el puesto que le corresponde.” P 57

¹²³ Cf la introducción hecha por Zea a Antología del pensamiento social y político de América Latina, Washington, Unión Panamericana, 1964, p 37 ss.

¹²⁴ Ramos, Samuel, Op. Cit. p 162

¹²⁵ Caso, Antonio, Nuevos discursos a la nación mexicana, p 26

De este modo, el estudio sobre la noción de la responsabilidad en Zea nos conduce a una idea donde el individuo ejerce su autonomía y actúa con libertad (individual y social). Efectivamente, la responsabilidad no es la única vía de solución para el problema del sentimiento de inferioridad o para el bovarismo, pues el primer tropiezo –que Zea señala desde sus primeros textos- es el conflicto de la voluntad. El hombre tiene la posibilidad de elegir entre conformarse con la situación en la que vive, o modificarla, enfrentarla, combatirla.

Nos dice Ramos que nos sentimos inferiores, pero que no lo somos, sin embargo, este sentimiento traspasa lo individual y nos lleva a lo social, y más aun, a un problema histórico que se forjó desde la conquista. Caso también nos dice que el bovarismo lo poseen los individuos y los pueblos al pensarse diferentes de como son, pero esto también es un reflejo de nuestra historia, una historia que se ha construido por una dominación.

A través de Zea hablamos de un proceso de maduración donde se albergan posibilidades nuevas, pero desde luego, no se resuelve sólo en la teoría, se trataría, pues, de una elección que implica acciones, confrontación con la circunstancia y la modificación de ésta, y aunque me parece una vía válida y coherente, puede no ser la única que puede tomarse.

Quizá si hablamos de un sentimiento de inferioridad, necesite más que la explicación de lo que es la responsabilidad para que se asuma y se supere, y en el caso del bovarismo, es más ‘cómodo’ vivir insertos en él que hacer una labor minuciosa para observar la realidad que poseemos. Sostengo que la responsabilidad es una salida a estos problemas, pero la falta de voluntad y las trabas psicológicas que individual o colectivamente poseemos (que desde luego nos regresan al problema histórico que se fue construyendo como un proceso de dominación) pueden atrasar o incluso poner en riesgo su ejecución y con ello el giro que pretendemos.

Pero es justo en ese sentido que debemos asumir las responsabilidades que nos corresponden, esto es, la de nuestras situaciones concretas; para ello debemos modificar ese sentimiento de inferioridad, y dejar de imitar de manera irracional o de vivir en un mundo ilusorio y conocer nuestros problemas, pues somos ya un pueblo maduro que debe afrontarlos y resolverlos, contando con un compromiso permanente.

Conclusiones

Respecto a las soluciones propuestas en este trabajo, afirmamos que la responsabilidad sí ofrece una salida a la problemática que hemos estudiado en relación al sentimiento de inferioridad y el bovarismo, pues la responsabilidad consiste en adquirir un compromiso genuino y permanente con nuestra realidad para enfrentar los problemas que esta nos presenta, partiendo del conocimiento de nuestras situaciones concretas y de la aceptación de que somos responsables por las elecciones que tomamos.

Para que podamos ejecutar esta responsabilidad se deben solucionar nuestros problemas históricos y psicológicos, por lo que ha sido necesario contar con un proceso de maduración que nos permite transformar tanto el sentimiento de inferioridad por uno de seguridad y optimismo para realizar otros proyectos, como también modificar la actitud bovarista para hacer una revisión de lo que somos y actuar utilizando la ley y la razón.

Decimos también que es fundamental hacer una revisión seria de nuestro pasado, pues conociéndolo podremos transformar nuestra situación como nación, ya que realizar esto nos permitirá adoptar criterios nuevos que den paso al enfrentamiento de las obligaciones que tenemos y que no debemos eludir.

Es por ello que afirmamos que el mexicano puede transformar su situación si conoce sus circunstancias e impulsa propuestas que le permitan solucionar sus problemas, dado que la responsabilidad de la que nos habla Zea implica tener un compromiso constante en el plano individual, en lo social y con nuestro país.

Pero cabe entonces precisar que nuestra circunstancia no es la misma que la de Zea en esa época, y que se ha modificado debido a los cambios en la situación económica y política de nuestro país, además de que también se han presentado cambios por el desarrollo tecnológico con el que ahora contamos.

Pero no sólo eso, parecería también que no contamos con el optimismo que estaba presente en esa época, situación que se presenta también en los ámbitos individual y social, y que se ha generado –entre otras cosas- por las circunstancias políticas y económicas por las que ha atravesado el país

desde la Revolución (si tomamos como referente el siglo XX en la historia de México), de modo que nuestra impresión es que parecería que ahora tendríamos que seguir asumiendo la responsabilidad que señala Zea a partir de sufrir las consecuencias de las decisiones que como pueblo seguimos tomando, pues nos parece que la lectura ahora –en un periodo de pesimismo- es que debemos rescatar ese sentido de autonomía, y que a partir de eso la participación de todos generará la responsabilidad en los gobiernos, y que en ese sentido, si seguimos teniendo problemas que exigen solución, será necesario seguir conociendo nuestras situaciones concretas si pretendemos modificarlas. Y desde luego no basta con una intención, pues debemos *actuar*, y hacerlo siempre de manera comprometida.

Por eso afirmamos que estas ideas formuladas en la década de los cuarenta siguen siendo válidas para el México de hoy, pues vemos en ellas un sentido constructivo, una invitación constante a la acción que puede marcar un camino para la resolución de los problemas nacionales, siendo entonces la responsabilidad algo permanente que no sólo forma parte de una labor intelectual, sino que exige ponerse en práctica como una acción comprometida en los planos político, social, cultural, etcétera. Por ello podemos confiar en que actuando responsablemente podremos solucionar las dificultades que tenemos, ya que el propósito de este trabajo también ha sido mostrar la relevancia de este concepto para poder plantear alternativas en relación a los diversos problemas que integran la vida social y política contemporánea.

Por ello afirmamos que si bien en las reflexiones de Caso y Ramos predomina lo psicológico al hablar del mexicano -ya que sugieren que éste se siente inferior aunque en realidad no lo sea, o que prefiere pensarse distinto de como es- en el discurso de Zea se privilegia la acción, y sobre todo la acción social, encaminada a dar paso a la planeación y ejecución de nuevos proyectos, que partiendo desde México, puedan resultar útiles a hombres que se encuentren en circunstancias similares a las nuestras.

También es una tarea pendiente el hacer una revisión sobre la continuidad que se dio a las reflexiones de Zea sobre la responsabilidad, la libertad, el compromiso, y cómo impacta su trabajo al estudio de nuestro país, de América y del hombre. Como ha dicho Mario Magallón: “La filosofía de Leopoldo Zea es recurrente, es una forma de filosofar que va marchando sobre una temática constantemente reelaborada en círculos de comprensión diversos, pero en una temática que se centra desde su propia intuición original. (...) Su quehacer no es meramente

intelectual, sino el de un pensador que ejerce un pensamiento de acción, de una praxis teórica, lo cual realiza con toda conciencia y libertad.”¹²⁶

Por ello estamos obligados a continuar con su estudio y a comprender que se trata de asuntos que reclaman nuestra atención y compromiso totales para su solución.

¹²⁶ Magallón, Mario, “La filosofía de Leopoldo Zea” en *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, p 99

Bibliografía consultada:

Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, México, FCE, 2001.

América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, México, UNAM. DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES, 1992, 2 vols.

Bartra, Roger, La jaula de la melancolía, México, Grijalbo, 1987.

Beller, Walter, et. al., El positivismo mexicano, México, UAM-Xochimilco, 1985.

Brufau, Jaime, Moral, vida social y derecho en Jean-Paul Sartre, Madrid, Universidad de Salamanca, 1967.

Cardiel R. Raúl, La marca del tiempo, México, UNAM. DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES, 1987.

Caso, Antonio, El problema de México y la ideología nacional, México, Editorial Cultural, 1924.

-----Historia y antología del pensamiento filosófico, México, Sociedad de edición y librería Franco-Americana. México. 1926.

-----Discursos a la nación mexicana, México, Porrúa, 1927.

-----Nuevos Discursos a la Nación Mexicana, México, Librería Pedro Robredo, 1934.

-----México. Apuntamientos de Cultura Patria, México, Imprenta Universitaria, 1943.

-----Sociología, México, Porrúa, 1945.

-----“Filosofía y Letras”. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM. Imprenta Universitaria. Tomo XV No 30. Abril-junio 1948.

-----“México y sus problemas” en “Cuadernos de Cultura Latinoamericana”, México, UNAM.
Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, N. 38, 1979.

Córdova, Arnaldo, La ideología de la revolución mexicana, México, Ediciones Era, 1989.

Curiel, Fernando, La Revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929), México, UNAM. Centro de Estudios Literarios. Instituto de Investigaciones Filológicas, 1999.

Gaos, José, Filosofía mexicana de nuestros días, México, Imprenta Universitaria, 1954.

-----En torno a la filosofía mexicana, México, Alianza, 1980.

González Vega, Simplicio, “La conciencia filosófica de América Latina: Leopoldo Zea” en Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, FCE, 2003.

Hale, Charles, El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853, México, Siglo XXI, 1982.

-----La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX, México, FCE, 2002.

Heidegger, Martín, El ser y el tiempo, México, FCE, 1997.

Hernández Flores, Guillermo, Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea, México, CCYDEL. UNAM, 2004.

Hernández Luna, Juan (prólogo, notas y recopilación), Conferencias del Ateneo de la Juventud, México, UNAM. COORDINACIÓN DE HUMANIDADES, 2000.

Historia General de México, México, El Colegio de México, 1977, 4 vols.

Hurtado, Guillermo, “Dos mitos de la mexicanidad” en Diánoia, México, UNAM, 1994.

-----“Filosofía en México y Filosofía Mexicana” en Logos, N. 92, México, Universidad La Salle, 2003.

-----El Hiperión. Antología, México, UNAM, 2006.

Krauze de Kolteniuk, Rosa, La filosofía de Antonio Caso, México, Dirección General de Publicaciones UNAM, 1990.

Larroyo, Francisco, El existencialismo, sus fuentes y direcciones, México, Stylo, 1951.

Lizcano, Francisco, Leopoldo Zea una filosofía de la historia, España, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones Cultura Hispánica, 1986.

Llinás Álvarez, Edgar, “Premoniciones: de la crisis a la toma de conciencia” en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, Vol. 10, México, UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1977.

Lombardo Toledano, V., “El sentido humanista de la Revolución Mexicana” en Conferencias del Ateneo de la Juventud, México, UNAM, 1984.

López Díaz, Pedro, Una filosofía para la libertad. (La filosofía de Leopoldo Zea), México, Costa-Amic Editores, 1989.

LOS PRESIDENTES de México ante la nación. Informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966, México, XLVI Legislatura de la Cámara de Diputados, 1966.

Magallón Anaya, Mario, “Dos filósofos y dos filosofías: Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig” en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, Vol. 30, México, UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1988.

Miliani, Domingo, “Conciencia vigilante de América Latina” en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, Vol. 10, México, UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1977.

Molina Enríquez, Andrés, Los grandes problemas nacionales, México, ERA, 1997.

Monsiváis, Carlos, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en *Historia General de México*, Vol IV, El Colegio de México, 1976.

Mues de Schrenk, Laura, “El problema de nuestra identidad en el pensamiento de Leopoldo Zea” en América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, México, UNAM. DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES, 1992.

Ortega y Gasset, J., Obras Completas, Madrid, Alianza, 1983.

Pallotini, Michele, Logos, barbarie y utopía. Preguntas y respuestas a Leopoldo Zea, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995.

Ramos, Samuel, “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos” en Cuadernos Americanos, Vol. XLII, N.6, México, s. n., 1948.

-----“En torno a las ideas sobre el mexicano” en Cuadernos Americanos, Vol. LVII, N. 3, México, s. n., 1951.

-----El perfil del hombre y la cultura en México, México, UNAM. Dirección General de Publicaciones, 1963.

-----Historia de la filosofía en México, México, Dirección General de Publicaciones del CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES, 1993.

Reyes, Alfonso, La X en la frente, México, Porrúa, 1952.

-----“Notas sobre la inteligencia americana” [en Ultima Tule], Obras Completas, Vol. XI, México, FCE, 1960.

Rodríguez Ozán, María, “El proyecto asuntivo en la obra de Leopoldo Zea”, en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, Vol. 14, México, UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981.

Roig, Arturo Andrés, “Leopoldo Zea: una pasión en busca de la síntesis” en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, Vol. 14, México, UNAM. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981.

Rovira, María del Carmen (coordinadora), Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX, México, UNAM, 1997.

Sartre, Jean Paul, El existencialismo es un humanismo, Argentina, Huascar, 1972.

-----El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica, Buenos Aires, Losada, 1979.

Thomas, Benjamin, La revolución mexicana. Memoria, mito e historia, México, Taurus, 2003.

Tzvi Medin, Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina, México, UNAM. DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES, 1983.

-----Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea, México, FCE, 1988.

Uranga Emilio, “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, en Filosofía y Letras, Tomo XV, N. 30, México, 1948.

-----“Ensayo de una ontología del mexicano” en Cuadernos Americanos, Vol. XLIII, Año VIII, México, Cultura, 1949.

-----“Notas para un estudio del mexicano” en Cuadernos Americanos, Vol. LVII, N. 3, México, s. n., 1951.

-----“Advertencia de Gaos” en México en la Cultura, N. 157, México, s. n., 1952.

-----Análisis del ser del mexicano, México, Porrúa, 1952.

-----“Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, en Revista Mexicana de Cultura. Suplemento dominical de El Nacional, N 288, México, s. n., 1952.

Usigli, Rodolfo, “El gesticulador”, en Teatro mexicano contemporáneo, México, Aguilar, 1972.

Vasconcelos, José, Indología, una interpretación de la cultura Iberoamericana, París, Agencia Mundial de Librería, 1928(?).

-----Ética, México, Ediciones Botas, 1939.

-----La raza cósmica (Misión de la raza iberoamericana), México, Espasa-Calpe, 1948.

Vargas Martínez, Gustavo (compilador), Bibliografía de Leopoldo Zea, México, FCE, 1992.

Vera Cuspinera, Margarita, “La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos”, en DIANOIA. Anuario de Filosofía, Año XXVIII, No 28, México, FCE, 1982.

Villegas, Abelardo, “Lo mexicano y lo universal” en El pensamiento mexicano en el siglo XX, México, FCE, 1993.

Villoro, Luis, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, en Revista Mexicana de Filosofía, N. 33, México, s. n., 1948.

-----“La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel” en Filosofía y Letras, Tomo XV, N 30, México, s. n., 1948.

-----La Revolución de Independencia. Ensayo de interpretación histórica, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1953.

-----“Las corrientes ideológicas en la época de la Independencia”, en Estudios de Historia de la Filosofía en México, México, UNAM. Dirección General de Publicaciones, 1963.

Weinberg de Magis, Liliana y Mario Magallón, (selección), Leopoldo Zea. La filosofía como compromiso de liberación, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1991

Zea, Leopoldo, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual”, en Tierra Nueva. Revista de Letras Universitarias, Año 1, N.3, México, UNAM, 1940.

-----“En torno a una filosofía americana”, en Jornadas 52, México, Centro de Estudios Sociales, El Colegio de México, 1945.

-----“Norteamérica en la conciencia hispanoamericana”, en Cuadernos Americanos, Vol. XXXIX, Año VII, N. 3, México, s. n., 1948.

-----“La Filosofía como compromiso”, en Cuadernos Americanos, Vol. XLIII, N.1, México, s. n., 1949.

-----“La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”, en Cuadernos Americanos, Vol. XLIII, N.1, México, s. n., 1949.

-----“Antonio Caso y la mexicanidad”, en La filosofía como compromiso y otros ensayos, México, Tezontle, 1952.

-----“El sentido de responsabilidad en el mexicano”, en La filosofía como compromiso y otros ensayos, México, Tezontle, 1952.

-----“América como conciencia”, en Cuadernos Americanos, México, s. n., 1953.

-----El occidente y la conciencia de México, México, Porrúa, 1953.

-----“Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México”, en Cuadernos Americanos, N. 1, Vol. CII, México, s. n., 1959.

-----El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia, México, FCE, 1968.

-----Conciencia y posibilidad del mexicano, México, Porrúa, 1974.

-----“Dialéctica de la conciencia en México” en Dos ensayos sobre México y lo mexicano, México, Porrúa, 1974.