



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Los hijos de los dioses

El *Grupo Filosófico Hiperión* y el Estado mexicano:
una aproximación a las construcciones identitarias
y al nacionalismo posrevolucionario de
mediados del siglo XX

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN HISTORIA
PRESENTA:
Ana Elisa Santos Ruiz

ASESOR:
Dr. Ricardo Pérez Montfort



MÉXICO, D. F. 2012



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.

Los hijos de los dioses.

**El *Grupo Filosófico Hiperión* y el Estado mexicano:
una aproximación a las construcciones identitarias y al
nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX.**

Ana Elisa Santos Ruiz

TESIS DE MAESTRÍA EN HISTORIA

ASESOR: DR. RICARDO PÉREZ MONTFORT

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNAM

Febrero, 2012

AGRADECIMIENTOS

Muchas son las personas que, directa o indirectamente, acompañaron y nutrieron este trabajo desde aquél lejano 2005 en que comenzó a fraguarse como proyecto de investigación hasta su versión final: profesores, compañeros y amigos a quienes debo tanto por sus ideas, comentarios, asesorías, críticas y sugerencias, así como por no haberme permitido abandonar un camino que parecía interminable. Reconocer las solidaridades es una placentera obligación:

En principio quiero agradecer a Ricardo Pérez Montfort, mi asesor de tesis, por el interés con que desde un inicio acogió este proyecto, por permitirme encontrar un camino propio y dejarme transitarlo con entera libertad, por las gratas conversaciones y la generosidad con que compartió su saber, por señalarme equívocos y tropezones... y también por su infinita paciencia ante una alumna que avanzaba a pasos de tortuga.

A Ignacio Sosa, Horacio Cerutti y Ariel Rodríguez Kuri, minuciosos y certeros lectores de la tesis, les agradezco profundamente su amable disposición y apoyo, así como el indicarme errores y descuidos, sugerir rutas futuras y proponer modificaciones para mejorar este trabajo. A mis maestras, Beatriz Urías y Marialba Pastor, gracias por el tiempo y el espacio de sus seminarios, por abrir caminos para mí insospechados, por sus lecturas siempre atentas, las preguntas incisivas y los sabios consejos.

Igualmente, dejo constancia de mi agradecimiento a Mariainés García Canal, quien leyó con detenimiento los primeros capítulos de este trabajo y ayudó a pulirlos, sugirió enfoques, me acercó a diferentes textos teóricos y estuvo siempre cerca, prestando oído y consejo, durante el difícil proceso de redacción; a Gabriel Schutz, quien con no poco estoicismo ofreció su brújula y procuró orientarme (hasta donde mi dura cabeza lo permitió) en las densas aguas de la ontología y la fenomenología; a Miguel Orduña por la hermandad infinita, las incontables pláticas que ayudaron a que este trabajo tomara forma y la prisa del punto final; y a Emiliano García Canal, compañero *demivida*, simplemente gracias por construir esta apuesta conmigo. Desde luego, las conversaciones con Álvaro

Alcántara, Emiliano Zolla (a quien por cierto debo la frase *Los hijos de los dioses* que titula esta tesis), Aurelia Valero, Alejandro de la Torre y Claudio Lomnitz no sólo resultaron entrañables sino además sumamente sugerentes para explorar posibilidades y concretar ideas nebulosas.

Agradezco también a las instituciones que en distintos momentos apoyaron la realización de este trabajo. Las becas otorgadas por la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM (2004-2005) y por el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (hoy de las Revoluciones de México), en el marco del “Programa de Becas para estudiantes distinguidos 2006”, fueron fundamentales para el desarrollo de esta investigación y la redacción de los primeros avances de la tesis. Este trabajo se terminó de escribir gracias a una licencia con goce de sueldo (agosto 2010-febrero 2011) otorgada por la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades Plantel Sur y la Dirección General de Personal de la UNAM.

Por último, no olvido a aquellos que con su gesto cómplice, su persistente y amorosa compañía han hecho más fácil ésta y tantas otras batallas: a Chabe, Carlos Antonio, Ruth, Nadia, Gabriela, Pati y Zirán, gracias por la solidaridad fraterna, las risas y los sueños; a Lupita y Guille, por el cariño y el imprescindible mapa de ruta; y a Martha e Hiram, mi ancla y cobijo, sencillamente gracias por todo, por siempre.

No sin pesar, dedico este trabajo a la memoria de quienes se me fueron en el camino: a Gabriel Santos, Juana Suárez y Armida Souberville. A ustedes, que van conmigo.

ÍNDICE

Introducción	9
---------------------------	----------

Primera parte:

El Grupo Filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano	20
I. Panorama del Hiperión	20
<i>Conformación e intereses</i>	20
<i>Programa filosófico</i>	24
<i>Quehaceres e iniciativas</i>	29
<i>El fin de un proyecto y la dispersión del grupo</i>	34
II. La filosofía de lo mexicano: carácter, raza e historia	44
<i>La excepcionalidad del mexicano</i>	45
<i>El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo</i>	51
<i>El factor racial en el carácter del mexicano</i>	59
<i>La historia en la identidad nacional</i>	65
III. Cuatro acercamientos a la filosofía de lo mexicano	72
<i>Emilio Uranga y la ontología del mexicano</i>	72
<i>Relajados y apretados: el problema de la conformación de una comunidad nacional según Jorge Portilla</i>	82
<i>Luis Villoro. La perspectiva indigenista y los problemas del mestizaje ...</i>	87
<i>Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal</i>	101

Segunda parte:

Espacios estratégicos de enunciación. Reconocimiento y proyección de un grupo académico	117
--	------------

IV. Los objetivos políticos del <i>Hiperión</i> y la construcción de su liderazgo	117
<i>Que la voz de los intelectuales cuente (de una filosofía de salvación al filósofo como salvador)</i>	117
<i>El posicionamiento del grupo dentro de la Facultad de Filosofía y Letras</i>	123
<i>Del espacio académico a la palestra pública</i>	136
<i>El descubrimiento de la “familia académica”</i>	146
V. El <i>Hiperión</i>: heredero y continuador de una tradición intelectual	155
<i>El último eslabón de la cadena</i>	155
<i>Los orígenes: el Ateneo de la Juventud (Antonio Caso y José Vasconcelos)</i>	160
<i>El despertar al mundo: Alfonso Reyes y la inteligencia americana</i>	169
<i>El autoconocimiento: el perfil de Samuel Ramos</i>	181
<i>Estar al día: José Gaos, los transterrados y su herencia</i>	192
Tercera parte:	
Entrecruzamientos: La doctrina de la mexicanidad y la filosofía de lo mexicano	202
VI. El régimen de Miguel Alemán y la doctrina de la mexicanidad	202
<i>De la Unidad Nacional a la Mexicanidad</i>	203
<i>La mexicanidad en campaña</i>	219
<i>El partido oficial y la doctrina de la mexicanidad</i>	224
<i>Los usos políticos de la doctrina de la mexicanidad: la exclusión de izquierdas y derechas</i>	243
<i>Los usos económicos de la doctrina de la mexicanidad: el desarrollo económico capitalista como garante del progreso</i>	270
<i>La mexicanidad como rectora moral de las campañas cívicas y las producciones culturales</i>	281

VII. El <i>Hiperión</i> y la ideología política del alemanismo	
(o de la filosofía de lo mexicano como ideología de Estado)	297
<i>Los rasgos caracterológicos del mexicano y su responsabilidad</i>	
<i>en el atraso nacional</i>	301
<i>Un nuevo mexicano para una nueva nación: la unificación nacional,</i>	
<i>el deber ser del mexicano y la conformación de ciudadanía</i>	318
Lo propio versus lo exótico	338
<i>La identidad nacional y su relación con las características del</i>	
<i>sistema político mexicano</i>	358
<i>El discurso sobre la Revolución Mexicana y la justificación</i>	
<i>del alemanismo</i>	373
Epílogo (a modo de conclusión)	401
Anexo	415
Siglas	417
Fuentes consultadas	417

*Quería soñar un hombre:
quería soñarlo con integridad minuciosa
e imponerlo a la realidad.*

JORGE LUIS BORGES, “Las ruinas circulares”.

INTRODUCCIÓN

Descubrir qué es *lo mexicano*, cuáles son los rasgos que mejor describen *el ser* nacional, las particularidades de su cultura y su devenir histórico, ha sido una vieja obsesión que ocupó a numerosos intelectuales, científicos sociales, artistas y hombres de letras de México desde, por lo menos, finales del siglo XIX. Distintos discursos e imágenes sobre la identidad nacional fueron producidos al paso del tiempo, cada uno vinculado a una idea particular de nación, lo que se imaginaba que ésta era y lo que se creía que debía ser. En muchas de estas formas de representación de la identidad nacional se asomaba un proyecto político de nación, aunque no siempre de manera plenamente articulada.

El presente trabajo de investigación explora las representaciones identitarias formuladas por un grupo de intelectuales universitarios, filósofos en su mayoría, a mediados del siglo XX, justo cuando se registraba una creciente profesionalización de los estudios filosóficos en México, al tiempo que un nuevo proyecto de organización social tomaba forma en el país. Se estudia al *Grupo Filosófico Hiperión* y las propuestas y tesis que éste englobó bajo el nombre de “filosofía de lo mexicano” o “filosofía de la mexicanidad” y se propone observar al grupo dentro de los distintos contextos que dieron sustento, significado y proyección a sus planteamientos sobre *lo mexicano*.

Por un lado, este trabajo examina la conformación, actividades y principales obras del grupo; su posicionamiento dentro del medio universitario y cultural de fines de los años cuarenta y principios de los cincuenta; las redes intelectuales que le dieron cobijo y apoyo, así como los nexos de su pensamiento con el de aquellos que les precedieron en la doble tarea de identificar las características del *ser* nacional y construir una filosofía propiamente mexicana. Por otro lado, esta investigación se pregunta por la trascendencia política del discurso filosófico de la mexicanidad, sus alcances y usos ideológicos en el proceso de transformación del Estado posrevolucionario que cobra fuerza con la llegada a la presidencia de la República de Miguel Alemán Valdés y su equipo

conformado, principalmente, por profesionistas universitarios de clase media y miembros de la burguesía nacional.

El objetivo que organiza esta tesis es el de analizar el papel que jugaron los intelectuales, específicamente los hiperiones, en este proceso de reconfiguración del Estado mexicano: identificar los vínculos entre el discurso nacionalista político y los planteamientos de la filosofía de lo mexicano, así como el modo en que dichos planteamientos contribuyeron a la creación de una cultura hegemónica que dio sustento a las nuevas relaciones de dominación. Por ello, no sólo se revisan las proposiciones del *Grupo Filosófico Hiperión*, sino también el contexto sociopolítico del periodo, tanto en lo referente a la reorientación de los principios de legitimación, organización y acción política del Estado posrevolucionario impulsada por el régimen gubernamental de Miguel Alemán Valdés (1946-1952), como en lo tocante a la coyuntura internacional de posguerra y sus efectos en México. La atención se centra en la “doctrina de la mexicanidad” instaurada por el régimen alemanista, misma que sirvió como instrumento de justificación y legitimación del orden social y del proyecto económico que se buscaba implantar, a fin de comprender cómo se entreveró la filosofía de lo mexicano con la ideología política del grupo en el poder.

Si bien, esta tesis narra la historia de un grupo de intelectuales orgánicos¹ que compartieron en lo fundamental (aunque algunos de ellos por breve tiempo) el proyecto político alemanista y que se destacaron en el medio cultural y universitario en buena medida por su cercanía ideológica con el régimen y el respaldo que éste les brindó, el estudio que aquí se presenta no desatiende las preocupaciones filosóficas del *Hiperión*, ni sus aportaciones a la filosofía mexicana y latinoamericana, como tampoco elude situar su propuesta dentro del ámbito de los temas y discusiones que ocupaban a los profesionales de esa disciplina.

¹ Este concepto, desarrollado por Antonio Gramsci, se refiere a aquellos intelectuales que mantienen una relación estructural con una determinada clase social. Su papel es ofrecer a esa clase una cierta autoconciencia de sus fines, así como dar forma y cohesión a una cultura que represente su visión del mundo. En el Epílogo de esta tesis se aborda con mayor detalle la noción de intelectual orgánico referida al *Hiperión*.

En ese sentido, cabe apuntar que el trabajo y la proyección pública del *Hiperión* se vio también favorecida por el apoyo del Estado a las instituciones culturales y académicas, la apertura de nuevos espacios para la producción y difusión del trabajo intelectual, así como por el proceso de profesionalización de los estudios filosóficos que tenía cabida en México. La creación de centros dedicados a la investigación filosófica, la fundación de revistas especializadas en temas de carácter académico, la traducción de obras de la filosofía europea contemporánea y la publicación de autores mexicanos, la realización de congresos nacionales e internacionales, aunado al otorgamiento de becas para estudiantes y la ampliación de una planta docente dedicada casi exclusivamente a la investigación y enseñanza de la filosofía, redundará en una mayor especialización temática y metodológica de esta disciplina, lo mismo que en la creación de una infraestructura institucional adecuada para la discusión de las nuevas corrientes, temas y preocupaciones del pensamiento filosófico.² Los miembros del *Hiperión* integrarán una de las primeras generaciones fruto de esta profesionalización y especialización universitaria.

Con todo, el análisis que se presenta aquí no pretende quedarse en la esfera de la producción intelectual, sino que propone llevar la interpretación de la filosofía de lo mexicano a un punto en que aflore la interacción entre el discurso académico y el discurso político. La producción cultural entendida no como el resultado de un determinado contexto histórico y entramado ideológico, sino como parte constitutiva de éstos.

Así, no interesa a este trabajo realizar una crítica filosófica a los postulados del *Hiperión*, señalar si son correctos o congruentes con el sistema filosófico que los sustenta (aunque sí se apuntan algunas de las críticas que les hicieron tanto sus contemporáneos como algunos estudiosos más recientes de esta filosofía). Tampoco se propone un acercamiento que confronte el discurso de la identidad nacional con el México “real”. Por el contrario, es necesario trascender estas

² Fernando Salmerón, “La filosofía en México: 1950-1975” en *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México, UNAM, 2007, y Alejandro Estrella, “La revista *Dianoia* como nexo de las redes filosóficas mexicanas” en Aimer Granados, coord., *Las revistas en la historia intelectual de América Latina. Redes, política, sociedad y cultura*, México, UNAM-Cuajimalpa, [en prensa].

discusiones para observar la coherencia interna del discurso de la *mexicanidad* y sus ideas sobre México, así como para ensayar una explicación de las condiciones, las tensiones, los contextos sociales y culturales en que surgen estas producciones discursivas y se ponen en funcionamiento, integrando en su estudio las relaciones de poder y las implicaciones políticas, ideológicas y socioculturales de dichos discursos.³

Es de señalar que la mayoría de los estudios sobre *lo mexicano* y la *mexicanidad* que se realizaron hacia mediados de siglo se inscribieron dentro de los propósitos planteados por el *Grupo Filosófico Hiperión*: captar los rasgos *esenciales* del mexicano, su cultura y su historia para discernir qué tipo de proyectos podría construir el mexicano sin atentar contra sí mismo, así como para identificar los problemas de fondo que planteaba la realidad y, en consecuencia, proponer medidas para superarlos. Esa intención, que podría considerarse, no sin reparos, como una intención filosófica legítima, se vinculó con otra idea: el conocimiento profundo del mexicano permitiría operar transformaciones morales en él a fin de que éste asumiera su responsabilidad en la construcción de la unidad y la grandeza de la nación, respondiendo a las demandas de la vida moderna y civilizada.

Derivado de lo anterior, estos estudios terminaron por empatar un modelo de cultura e identidad nacional con las características que iban perfilando al Estado. Asimismo, ofrecieron una imagen negativa y denigrante de los sectores populares de la población, una imagen elaborada desde arriba que no escondió su mirada clasista y racista, como tampoco escondió su intención moralizadora ni la visión redentora que las élites forjaron de sí mismas. Con no poca arrogancia

³ En esta tesis se sigue la interpretación de *discurso* que propone Michel Foucault en la *Arqueología del saber*, esto es una serie de enunciaciones lingüísticas y no lingüísticas que construyen objetos y modos de comprender ciertos fenómenos, al tiempo que justifican las relaciones de poder que se tienden con esos objetos (*vgr.* la locura). Esta noción de discurso comprende la historicidad de la construcción discursiva y, por tanto, su mutabilidad. El discurso así entendido deviene en prácticas sociales y conforma voluntades de verdad. Por otra parte, se entiende por *ideología* un cuerpo discursivo que organiza y significa las prácticas y vivencias cotidianas, y que pretende modelar la subjetividad de los individuos para legitimar un cierto orden social y asegurar la reproducción de las relaciones de dominación. En el cuerpo de la tesis se precisa el modo como se recupera este concepto.

varios miembros de la élite intelectual y política mexicana pretendieron dictaminar, desde sus respectivos escritorios, aulas y tribunas, la *esencia* del mexicano, hablar en nombre de él, adjudicarle ciertas formas de comportamiento, ciertos anhelos, aspiraciones, pensamientos y necesidades, ciertos complejos y taras morales.

La “doctrina de la mexicanidad”, por su parte, reunió los objetivos modernizadores y nacionalistas del gobierno de Alemán. Propuso que la solución a los problemas del país se encontraría no sólo en el esfuerzo cotidiano y tesonero de los mexicanos, sino también en el seno mismo del *ser* nacional, en el apego a los valores positivos de la identidad, en la fidelidad a *lo mexicano*. La divisa fue “a problemas propios, soluciones propias.” Además de tratarse de una “vuelta de tuerca” del discurso nacionalista revolucionario con el que se pretendía escapar a las presiones bipolares de la Guerra Fría, esta doctrina fungió extraordinariamente como instrumento de control social. En nombre de las esencias nacionales se canceló la participación política de los sectores opuestos al régimen, se contuvo al movimiento obrero, se defendió un programa específico de desarrollo económico, se promovió un “deber ser” ciudadano respetuoso y disciplinado ante las exigencias de la élite política, se concibió al Estado como principal instrumento del cambio social y terminó por consolidarse la identificación entre *mexicanidad*, partido oficial y gobierno.

Es importante prestarle atención a los discursos filosófico y político de la *mexicanidad*, no sólo porque coadyuvaron a legitimar la reconfiguración del pacto social surgido de la revolución mexicana y los fundamentos de un Estado cada vez más autoritario y centralista, sino también porque dieron origen a una serie de lugares comunes sobre la identidad nacional que hoy siguen reproduciéndose en distintos espacios (“el mexicano *es*” de tal o cual forma). Los rasgos que entonces se atribuyeron al mexicano se ofrecieron, y se ofrecen aún, como una explicación justificadora de las abismales desigualdades económicas y sociales de México, cuando no también de la corrupción de sus instituciones, de la ausencia de una vida política verdaderamente democrática e incluso de la violación de las leyes por

parte de los ciudadanos.⁴ Además, como ya lo han advertido algunos investigadores, y como también lo han manifestado los justos reclamos que el movimiento indígena zapatista dirige al Estado mexicano, estos discursos, presuntamente identitarios, sustentaron durante décadas una serie de prácticas y políticas públicas que profundizaron la exclusión y la marginación de aquellos que no encajaban en un determinado modelo de nación.

La investigación que aquí se presenta es fruto de una larga travesía. Comenzó en el seminario impartido por el Dr. Ricardo Pérez Montfort en la Maestría en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM); allí tuve la oportunidad de acercarme por primera vez a los temas de la *mexicanidad* y del nacionalismo cultural posrevolucionario, y fue allí donde también supe de la existencia tanto de una “filosofía de lo mexicano” como de una “doctrina de la mexicanidad”. Las lecturas que en éste y otros seminarios de maestría se propusieron, como el de la Dra. Beatriz Urías Horcasitas, al igual que el intercambio con compañeros y profesores, resultaron fundamentales para la construcción del proyecto de investigación de esta tesis.

⁴ Ejemplos hay muchos, valga citar dos declaraciones que tuvieron lugar mientras escribía esta tesis. El 4 de mayo de 2010 la periodista Carmen Aristégui entrevistó en su noticiero radiofónico matutino al cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez. Al preguntarle su opinión sobre el delito de pederastia cometido por Marcial Maciel (fundador de los Legionarios de Cristo), Sandoval Íñiguez afirmó, entre otras cosas, que la actuación de Maciel era una versión extrema de la simulación que caracterizaba el ser del mexicano. Apuntó que la *simulación* se había expresado con fuerza en la historia de México, desde la Conquista hasta la Revolución, y que ésta era una de las raíces de “nuestro” pueblo. Con esta declaración Sandoval Íñiguez no hacía más que reproducir uno de los planteamientos sobre la identidad nacional defendido por intelectuales como Samuel Ramos, Rodolfo Usigli, Agustín Yáñez y los hiperiones, entre tantos otros. La segunda declaración tuvo lugar el 20 de enero de 2011. El senador panista Eduardo Nava Bolaños sostuvo que la crisis en el agro mexicano se debía a que “hay muchos campesinos flojos” que no sembraban sus parcelas y se la pasaban sentados en sus casas, por lo que solicitó a las bancadas de los demás partidos que “no le echen la culpa al gobierno federal” y se opuso a la firma de un punto de acuerdo para solicitarle al gobierno el diseño de un programa integral de apoyo al campo. También aquí resuenan los ecos de los estudios de la mexicanidad, mismos que reprodujeron algunos aspectos del proyecto de conformación identitaria del liberalismo decimonónico y que caracterizaron al hombre del campo como un ser indolente y pasivo, responsable de su propia condición económica. Véase la entrevista de Aristégui, así como la declaración de Nava Bolaños en:

<http://www.youtube.com/watch?v=mjUZ6v6Loxs&feature=related>

<http://www.jornada.unam.mx/2011/01/21/index.php?section=politica&article=021n2pol>

Además de los distintos trabajos que han sido publicados sobre el *Hiperión* y la filosofía de lo mexicano, así como de los estudios dedicados a las expresiones culturales que tuvieron lugar en este periodo y los que analizan la actuación política del régimen alemanista,⁵ esta investigación se nutrió de diversas fuentes primarias, especialmente de materiales hemerográficos. Dichas fuentes dan cuenta de los afanes, temas y discusiones de la *intelligentsia* mexicana, lo mismo que de la confección del discurso de la “doctrina de la mexicanidad” y la vida política, social y económica del país. Dentro de ese material sobresalen una serie de artículos y ensayos escritos por los miembros del *Hiperión* que a la fecha no han sido recopilados y publicados en formato de libro, así como entrevistas, reseñas bibliográficas, notas culturales, encuestas, columnas de opinión, entre otros registros que ofrecen un amplio panorama sobre los caminos que recorrió la propuesta filosófica de la mexicanidad y sus autores. La reunión de todo este material, si bien dificultó en un principio la organización de un archivo que fuera manejable, permitió delimitar con mayor claridad el objeto de estudio y las preguntas que orientan este trabajo.

En lo que atañe a la organización de la tesis, ésta parte del principio de que la *mexicanidad* fue un discurso hegemónico, signo del poder de las élites políticas e intelectuales de mediados del siglo XX y que, por tanto, dicho discurso debe ser analizado en sus dos vertientes: en tanto discurso identitario y en tanto discurso de organización social. Sin embargo, estudiar la conformación, significados y usos del discurso de la *mexicanidad* desde estos dos frentes demanda tomar en cuenta que cada uno de ellos tiene su propio espacio, organizado en torno a distintas reglas de funcionamiento, prácticas y protagonistas. Uno es el de la academia, en que se inscribió la filosofía de lo mexicano y que proyectó, desde una base pretendidamente científica, la producción intelectual en torno a las características

⁵ Sería largo de exponer aquí la lista de autores y estudios que sirvieron a la investigación e interpretación de los problemas que aborda esta tesis. Estos se encuentran citados y comentados dentro del cuerpo del trabajo. Sin embargo, no quisiera dejar de consignar aquí un puntual reconocimiento al libro de Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. Los planteamientos de Bartra incitaron mi interés por el vasto mundo de la literatura sobre *lo mexicano* y contribuyeron en amplia medida a la lectura que se realiza en esta tesis sobre los significados del discurso filosófico de lo mexicano.

de la identidad nacional. Este espacio se extiende a los medios de difusión cultural y contempla la formación de grupos y redes intelectuales interesadas en descubrir y analizar los rasgos que definen la *mexicanidad*, así como en ocupar un lugar privilegiado dentro del quehacer cultural de México. El otro es el de la política, de la confrontación entre diversos proyectos de organización social, de la negociación y la lucha por el poder. A ese ámbito corresponde la “doctrina de la mexicanidad”, discurso que enunció los propósitos de gobierno de Miguel Alemán Valdés y que fue clave para la reconfiguración del proyecto social y económico posrevolucionario.⁶

La estructura de la tesis busca así atender los diferentes contextos, espacios y particularidades de cada formación discursiva al tiempo que se propone exponer los vínculos entre ellas. La mirada se centra en el *Grupo Filosófico Hiperión* y la filosofía de lo mexicano; desde ese núcleo se borda en torno a sus contextos de producción. Tres son las vías de entrada al grupo y su propuesta filosófica, cada una propone un acercamiento diferente y, por tanto, contempla distintas problemáticas. Estas vías de entrada se corresponden con los tres apartados de la tesis.

En la primera parte se ubica al *Hiperión* y los postulados centrales que dieron forma a su filosofía. Se estudia la conformación y actividades del grupo; la configuración de su proyecto de trabajo, programa filosófico y metodología de investigación sobre *lo mexicano*; sus conclusiones sobre el carácter del mexicano y la identidad cultural, histórica y racial mexicana; así como las aportaciones específicas de Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro y Leopoldo Zea (los cuatro hiperiones que suelen ser considerados como los miembros más

⁶ Si bien, la “doctrina de la mexicanidad” comenzó a formularse un par de años antes que la filosofía de lo mexicano, en esta tesis se consideran ambas expresiones como contemporáneas en la medida en que los elementos que las conforman venían desarrollándose desde tiempo atrás. Lo que se evita señalar es que la filosofía de lo mexicano haya surgido como una mera exhalación de la doctrina política, sino que, como ya se dijo, ambas formulaciones se entrelazan y constituyen el complejo entramado ideológico del periodo.

representativos del grupo en tanto fueron responsables de sus propuestas más acabadas).⁷

En este apartado se inscribe a la filosofía de lo mexicano dentro de una larga tradición de pensamiento sobre “lo propio”, una tradición que inicia hacia el último tercio del siglo XIX y que continúa en los años posteriores a la Revolución. Esta forma de pensamiento acompañó los esfuerzos por construir un Estado nación moderno y, con él, una identidad nacional basada en el ideal mestizo y acorde al sueño modernizador capitalista de las élites. Desde luego, aquí se destacan las distancias y confluencias entre las múltiples miradas que se tendieron sobre la identidad y la propuesta específica del *Hiperión*.

La segunda vía de entrada al *Hiperión* es la de su actuación en el ámbito académico, concretamente las estrategias empleadas por el grupo para posicionar su voz en el medio intelectual, colocar su propuesta como proyecto fundamental para el desarrollo de la cultura mexicana, aglutinar en torno suyo a buena parte de la élite ilustrada y erigirse en líderes del “movimiento de autognosis del mexicano”. Asimismo se describen los objetivos políticos de la filosofía de lo mexicano, las polémicas que los hiperiones sostuvieron con otros grupos académicos y la lectura que hicieron de sus predecesores. Se invita pues a observar al grupo dentro del espacio que le da cobijo y proyección, el espacio desde donde se disputa, justifica y ejerce el liderazgo intelectual, prestando atención a las relaciones personales y los factores informales que se ubican fuera del campo de las ideas pero condicionan el desempeño profesional.

⁷ Emilio Uranga representa la vertiente ontológica de esta filosofía. Fue autor de dos de sus planteamientos centrales: el sentimiento de *insuficiencia* como rasgo que explica el carácter *accidental* del mexicano y la *inversión de valores* que sustentó la crítica del grupo al eurocentrismo filosófico y al imperialismo cultural. Jorge Portilla personifica la vertiente propiamente fenomenológica del *Hiperión*. Al estudiar el fenómeno del relajo, Portilla intentó ofrecer una explicación sobre aquellos aspectos de la moralidad mexicana que, según él, operaban en contra de la formación de una auténtica comunidad nacional. Luis Villoro se ocupó del “problema indígena” y resumió la propuesta del grupo respecto a la “mestización” cultural y económica del indio como vía de “integración” a la nación y a la modernidad. Por último, Leopoldo Zea recuperó los planteamientos de todo el grupo y los organizó en una lectura “histórica” sobre las características del *ser* mexicano y los problemas de la realidad nacional.

El apartado tercero es el más extenso de la tesis. Está dedicado a mostrar los vínculos ideológicos entre el discurso político del régimen alemanista y el discurso filosófico de la mexicanidad. En primer lugar se estudian las características de la “doctrina de la mexicanidad” y sus aplicaciones políticas en el marco del proyecto modernizador impulsado por el gobierno de Miguel Alemán con el propósito de identificar el contexto que hizo posible la emergencia y publicidad de una propuesta filosófica de lo mexicano, así como sentar las bases para comprender las relaciones entre dicha filosofía y la ideología oficial.

En segundo lugar se analiza la colaboración del grupo *Hiperión* (y de algunos otros intelectuales cercanos a él) al apuntalamiento del nuevo proyecto de organización social y de la ideología que le dio sustento. En tanto discurso sobre la identidad nacional, la filosofía de lo mexicano es observada como parte constitutiva del entramado ideológico del periodo y no como una mera exhalación de la “doctrina de la mexicanidad”. Se sostiene que dicha filosofía contribuyó a legitimar las relaciones de dominación y coadyuvó a su reproducción, entre otros motivos porque elaboró una explicación de los problemas nacionales sustentada en los rasgos psicológicos y ontológicos del *ser* mexicano; volvió a proponer el mestizaje como vía de integración nacional; otorgó a la burguesía un papel preponderante en la definición del proyecto de Estado; aceptó la meta industrializadora del régimen y defendió un modelo de ciudadanía acorde con ella; avaló la “doctrina de la mexicanidad” y rechazó toda opción política alterna a la representada en el partido oficial; naturalizó los rasgos autoritarios del sistema político mexicano (presidencialismo, corrupción y democracia “a la mexicana”) al hacerlos descansar en la esencia misma del *ser* nacional y, finalmente, reinterpretó el significado de la Revolución Mexicana, haciéndola coincidir con los propósitos del grupo en el poder.

Esta tesis plantea que el *Grupo Filosófico Hiperión* contribuyó ampliamente tanto a la construcción del discurso identitario y mexicanista de posguerra, como a la ideología del Estado posrevolucionario de mediados de siglo XX, un Estado que se encontraba en vías de transformación y que iba perfilando con nitidez los rasgos que lo caracterizarían por lo menos hasta la asunción del proyecto neoliberal.

Se pretende contribuir así a una historia socio-política de las ideas y de los intelectuales, una historia que no se limite al análisis de las ideas y los textos (como lo ha hecho la historia de la filosofía), sino que también atienda a los grupos y espacios institucionales que les dan respaldo y les otorgan credibilidad, una historia que preste atención a la creación de redes de poder con gran influencia en la vida social y con capacidad para difundir determinadas ideologías o concepciones culturales fundamentales para el sostenimiento de las relaciones de dominación.

No está de más señalar que esta tesis se limita apenas a estudiar unos cuantos aspectos de un problema que tiene muchas aristas: los mecanismos sociales por medio de los cuales se producen y reproducen las construcciones identitarias, especialmente en el caso del México posrevolucionario. Quedan incontables preguntas en el tintero. Sea pues ésta una pequeña contribución al diálogo y la reflexión sobre la historia de nuestro siglo XX.

PRIMERA PARTE

EL GRUPO FILOSÓFICO HIPERIÓN Y LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

I. Panorama del *Hiperión*.

Conformación e intereses.

El *Grupo Filosófico Hiperión* se formó en el año de 1947. Lo integraron jóvenes estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional que se decían interesados en analizar y discutir las nuevas corrientes filosóficas de la fenomenología y el existencialismo. La mayoría de ellos eran alumnos de José Gaos (1900-1969), filósofo español exiliado o “transterrado”, como gustaba autodenominarse, así como de Leopoldo Zea (1912-2004). Desde su llegada a México en 1938, José Gaos se consagró a la enseñanza de la filosofía tanto en la Casa de España, después nombrada Colegio de México, como en la Facultad de Filosofía y Letras. Por su parte, Leopoldo Zea impartía, desde 1944, la cátedra de Filosofía de la Historia (en sustitución de Antonio Caso), y en 1947 fundó el Seminario sobre Historia de las Ideas en Iberoamérica, que en 1966 se transformaría en el Colegio de Estudios Latinoamericanos. Emilio Uranga (1921-1988), Luis Villoro (1922) y Jorge Portilla (1918-1963) eran los mayores en edad del grupo, rondando entre los 25 y los 29 años; mientras que Ricardo Guerra (1927-2007) y Joaquín Sánchez MacGrégor (1925-2008) tenían 20 y 22 años respectivamente. Más tarde se sumarían al grupo Salvador Reyes Nevares (1925-1993), amigo de la infancia y compañero de la preparatoria de Emilio Uranga, y Fausto Vega (1922). Si bien, los dos últimos estaban inscritos en la Facultad de Derecho, sus intereses académicos se orientaban hacia los estudios literarios. “Con la petulancia de la juventud –recuerda Luis Villoro–, nos bautizamos *Hiperión*, hijo del cielo y de la tierra, encargado de dar sustancia concreta, limo terrenal, a las etéreas ideas.”¹

¹ Luis Villoro, “Emilio Uranga: Análisis del ser del mexicano” en *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*. México, El Colegio Nacional, FCE, 1995, p.120. Algunos testimonios de los *hiperiones* incluyen dentro del grupo a Jimmy Walter, Henrique González Casanova, Ricardo

La elección del nombre *Hiperión* por parte de estos jóvenes no sólo manifestaba petulancia, sino también una particular concepción del lugar que debían ocupar los filósofos en la sociedad, en este caso la mexicana, lo mismo que una definición de su propio proyecto de trabajo. Recordemos que Hiperión es un personaje mitológico cuyo nombre en griego antiguo significa “el que vive arriba” o “el que mira desde arriba”. Hijo de Gea y Urano, Hiperión es un Titán asociado comúnmente con la facultad de la observación. Sus padres simbolizan la Tierra y el Cielo, de modo tal que el *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* identifica a estas figuras mitológicas como representantes de “lo concreto y lo universal”.² No es difícil entonces suponer que el nombre de Hiperión comprende una síntesis o un diálogo entre dichas categorías: la tierra o lo concreto, el cielo o lo universal. Así, estos jóvenes filósofos dejaban inscrito en su mote la intención de observar la realidad, identificar los problemas que ésta planteaba, explicarlos a partir del instrumental filosófico que consideraban más adecuado y, finalmente, proponer soluciones a ellos. Buscaban tender un puente entre la filosofía, “las etéreas ideas”, y la realidad o “sustancia concreta”, tal y como opinaban sus maestros Gaos y Zea.³

Según relato de Oswaldo Díaz Ruanova, cronista de los autonombrados “existencialistas mexicanos”, los hiperiones acostumbraban reunirse en un departamento de la calle Bucareli que pertenecía a la familia de Luis Villoro, al igual que en “La Rambla”, una cantina porfiriana sita en la misma calle, no para estudiar los relatos míticos de los griegos, sino para leer y discutir textos de filosofía

Garibay y Raúl Cardiel Reyes. Aunque sin duda todos ellos colaboraron con el grupo, junto con tantos otros, el núcleo del *Hiperión* lo conformaron los miembros enunciados arriba.

² *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos:

<http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/diccionario/hiperion.htm>

La identificación de Hiperión como síntesis de lo concreto y universal fue postulada por Leopoldo Zea en un texto de 1952, *Conciencia y posibilidad del mexicano*.

³ Cuenta la anécdota que algunos estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras identificaban sarcásticamente a los hiperiones como los hijos de José “Caos” y Leopoldo “Gea”. Posteriormente, algún helenista mejor informado “precisó que Hiperión no había sido procreado por Caos, sino que éste era el padre de Gea y Urano, quienes a su vez procrearon a Hiperión. Pero con tal precisión no mejoraron las cosas, porque al adaptar la corrección a la circunstancia mexicana resultaba entonces que los hiperiones eran el producto incestuoso de Zea y ‘Urango’.” Francisco Gil Villegas, “Ortega y el Hiperión mexicano” en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana (Actas de las segundas jornadas celebradas en el Colmex en noviembre de 1996)*, México, Colmex, 1999, p. 178.

francesa y alemana: Kant, Sartre, Husserl y Heidegger.⁴ Por su parte, Francisco Gil Villegas comenta que el grupo estudiaba las interpretaciones poéticas de Hölderlin y Keats sobre el Titán Hiperión (de allí que optaran por este nombre para el grupo).⁵ Como sea, ambos autores coinciden en que el miembro más destacado del grupo era Emilio Uranga, quien fue señalado por profesores y compañeros como la inteligencia más joven de Mascarones.⁶ Por tanto, no es de extrañar que Uranga se convirtiera rápidamente en el director del círculo de estudios.

Que la preocupación originaria del *Grupo Filosófico Hiperión* era reflexionar en torno a la filosofía contemporánea, lo confirman sus primeras apariciones en público. Con apoyo del Instituto Francés de la América Latina, el *Hiperión* organizó en julio de 1948 un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés que fue reseñado brevemente por la prensa y a cuya inauguración asistieron el rector de la Universidad, Luis Garrido, el director de la Facultad de Filosofía y Letras, Samuel Ramos, y el Agregado Cultural de la Embajada de Francia, Jean Sirol.⁷ Tres meses después, en octubre de 1948, el *Hiperión* volvería a la carga, esta vez con el ciclo “Problemas de Filosofía Contemporánea”, teniendo como sede el aula “José Martí” de la Facultad y a su director como ponente inaugural. Por segunda ocasión la

⁴ Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982, p. 201-202.

⁵ Gil Villegas, *Op. Cit.*, p. 179. El interés por Hölderlin y Keats, de acuerdo con Gil Villegas, había sido despertado por la traducción que Juan David García Bacca hizo del texto de Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y que publicó en 1944 en México. En la novela inconclusa de Hölderlin sobre Hiperión se hacían constantes referencias a la necesidad de salvar la circunstancia de la modernidad.

⁶ Gaos incluso comentó que “Uranga es la mayor *posibilidad* que tiene México de llegar a poseer un gran filósofo.” *Itinerarios filosóficos. Correspondencia José Gaos/Alfonso Reyes, 1939-1959 y Textos de José Gaos sobre Alfonso Reyes*, compilación y notas de Alberto Enríquez Perea, México, Colmex, 1999, p. 159. Uranga fue caracterizado por sus contemporáneos como polemista nato, inquisitivo, nervioso, agudo y hasta hiriente en sus críticas. Al respecto pueden verse las semblanzas que Luis Villoro y Oswaldo Díaz Ruanova escribieron sobre Uranga (arriba citadas), así como el libro de Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo. El mexicano visto por Emilio Uranga y Jorge Portilla*, México, Ediciones Sin Nombre, Conaculta, 2004.

⁷ “Conferencias sobre el existencialismo” en *El Nacional*, 17 de julio de 1948, p. 6. Véase también “La nota cultural” del mismo periódico, 26 de julio de 1948, p. 5. El programa inició el 21 de julio con la participación de Emilio Uranga: “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, y entre el 23 y el 30 de julio se expusieron los trabajos de Luis Villoro: “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”; Jorge Portilla: “*La náusea* y el humanismo”; Ricardo Guerra: “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad”; y Joaquín Sánchez MacGrégor: “¿Hay una moral existencialista?”. Estas ponencias fueron publicadas en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, abril-junio de 1948.

prensa reseñó las conferencias y comentó que “Quizá por la juventud del Grupo, quizás también por sus ideas nuevas y entusiastas, el ciclo despertó gran interés y se vio sumamente concurrido.” Entre los asistentes se encontraron a personalidades “amigas de la cultura” como Fernando Benítez, Germán Parra, José Iturriaga, Arturo Arnáiz y Freg y Rosario Castellanos.⁸

El *Hiperión* tuvo la atención de la prensa cultural desde el momento en que emergió a la vida pública, sin embargo, como recuerda Sánchez MacGrégor, quien le abrió puertas y lo lanzó a la fama fue Leopoldo Zea,⁹ una vez que convenciera a los miembros del grupo de que la filosofía en México no sólo debía actualizarse sino también prestar sus servicios a una tarea impostergable; ésta era, según Zea, desentrañar la verdadera naturaleza del mexicano y su mundo. A partir de entonces, Zea se convirtió en el líder indiscutible del grupo. Al respecto, Salvador Reyes Nevares comenta que el *Hiperión* obedeció

a una necesidad histórica que sentíamos gravitar sobre nosotros desde tiempo atrás y que Leopoldo Zea se encargó de hacer consciente y operante. El país, nuestro país, estaba urgido de definiciones. O el país o nosotros –lo mismo daba, en realidad– habíamos menester de deslindar algunos campos, de emitir juicios sobre lo pasado y calibrar lo presente. Y nos pusimos a trabajar con el instrumental que nos daba el método fenomenológico, usado a la manera de Sartre.¹⁰

Hacia finales de 1948 el *Hiperión* tenía un nuevo y más ambicioso proyecto de trabajo. Al objetivo inicial de ampliar las miras de la filosofía en México a partir del

⁸ Véase “La nota cultural” de *El Nacional* los días 8, 11, 18, 22, 25 y 29 de octubre y 1 de noviembre de 1948. También Jorge Portilla se dijo sorprendido por la gran cantidad de personas que asistieron a las conferencias, en particular la de Emilio Uranga, al que calificó como “el más destacado valor de la joven filosofía mexicana.” (Jorge Portilla, “La muerte en la filosofía contemporánea. Una conferencia de Emilio Uranga” en *El Nacional*, 7 de noviembre de 1948, p. 2). Los trabajos presentados en este ciclo fueron de Samuel Ramos: “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos”; Emilio Uranga: “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”; Carlos Graef Fernández: “El historicismo en las ciencias”; Joaquín Sánchez MacGrégor: “Las emociones según Jean Paul Sartre”; Juan Hernández Luna: “Valor y promesa de la filosofía”; Fausto Vega: “El existencialismo en el arte”; Leopoldo Zea: “La filosofía como compromiso”; y Luis Villoro: “Comunidad y existencia”.

⁹ Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 203.

¹⁰ *Confrontaciones, Los narradores ante el público / Segunda serie*, México, Joaquín Mortiz, 1967, p. 94. En su momento, Emilio Uranga expresó una idea similar sobre la influencia que ejerció el trabajo de Zea en los filósofos del *Hiperión*. Véase Emilio Uranga, “La filosofía en México y de México” en *México en la cultura*, 31 de julio de 1949, p. 3.

estudio, discusión e incorporación de las propuestas filosóficas en boga en Europa, se sumaban los siguientes:

- descubrir los rasgos de carácter del mexicano para así poder reconocer su estructura ontológica;
- identificar los problemas de fondo que planteaba la realidad mexicana y, en consecuencia, proponer medidas para superarlos;
- crear una filosofía propia y auténtica que diera respuesta a los problemas planteados por la realidad nacional;
- elevar la filosofía al rango de “saber de salvación” en tanto orientadora de la vida cultural del país;
- establecer un nuevo humanismo que reafirmara la particularidad de los americanos;
- y reflexionar sobre la realidad histórica y cultural nacional como el camino para comprender la problemática universal de la filosofía (a partir del conocimiento de lo local se llegaría a lo universal).¹¹

De este modo, el grupo *Hiperión*, bajo la dirección de Leopoldo Zea, dió vida a la corriente de estudios englobados bajo el nombre de “filosofía de la mexicanidad” o “filosofía de lo mexicano”,¹² y logró colocar su voz en el centro del debate sobre las características definitorias de lo mexicano. El nombre que los hiperiones dieron a su corriente de estudios era nuevo, no así el estudio filosófico de lo mexicano. Sus orígenes se verán más adelante.

Programa filosófico.

Los hiperiones se reconocieron como parte de un movimiento mucho más amplio de autoconocimiento que, decían, había iniciado con la Revolución Mexicana y que

¹¹ Véase los textos de Ricardo Guerra, “Una historia del *Hiperión*” en *Los universitarios*, Vol. 12, Núm. 18, Octubre de 1984; Luis Villoro, *Op. Cit.*; y Carlos Monsiváis “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en *Historia General de México*, 2, 4ª ed., México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1997.

¹² En esta tesis ambos nombres se usarán de manera indistinta. Una aclaración más: el término “*Hiperión*” se emplea en este trabajo para referir al grupo en tanto tal, mientras que la voz “hiperión” refiere a algún miembro específico del grupo.

había logrado importantes avances en la pintura, la música, la poesía, la novela, el teatro y el ensayo. En este sentido, el *Hiperión* reprodujo una de las ideas eje que articuló el discurso del nacionalismo cultural posrevolucionario, es decir, la idea de que la Revolución Mexicana había hecho emerger de los escombros del porfiriato al pueblo, verdadero sujeto de los destinos de la nación. En este discurso la Revolución representaba el fin de una mascarada, de un tiempo en que el pueblo había sido sometido, y la verdadera cultura mexicana frustrada, por un grupo en el poder que miraba hacia el exterior y pretendía implantar patrones culturales europeos. En la base de estas reflexiones se encontraba la necesidad de construir un camino propio y, para ello, había que descubrir lo que era auténticamente mexicano. Se tenía la certeza de que existía una forma única del ser mexicano, apuntalada sobre la noción de mestizaje, de que había tradiciones más auténticas que otras, así como de la obligación de señalar los perfiles que moldeaban el “alma mexicana”. Sin embargo, lo que los hiperiones se propusieron como meta era darle a esa inquisición sobre lo propio “una dimensión más reflexiva, sistemática”, usando “las armas del pensar filosófico.”¹³

Para ilustrar lo anterior puede traerse a colación una entrevista que concedió Villoro en 1949, poco antes de presentar su tesis de maestría *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Al preguntársele qué representaba lo indígena en el modo de ser del mexicano, Villoro respondió que si bien el indio ha sido desde siempre parte esencial de *el ser mexicano*,

lo que esta parte sea no había sido planteada en términos racionales hasta nuestros días. Después de la Revolución de 1910, el indígena mostró, de golpe, la importancia que como elemento dinámico tiene en la vida de México. Nuestros pintores fueron los primeros en preocuparse por esta realidad captándola en sus pinceles. [...] Pero faltaba enfrentarse a la realidad en términos más estrictos, como lo son los de la especulación filosófica.¹⁴

Había pues que ir al fondo de las cosas y para ello, argumentaban los hiperiones, se necesitaba de un nuevo marco conceptual. Evidentemente dicho marco conceptual

¹³ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 121.

¹⁴ Guadalupe Rubens, “El indio en la cultura mexicana. Entrevista con Luis Villoro” en *México en la cultura*, 23 de octubre de 1949, p. 7.

les sería proporcionado por las corrientes filosóficas que los habían incitado desde el principio a conformar su grupo de estudios.

En la introducción al libro de Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Luis Villoro expuso sintéticamente los préstamos conceptuales que la filosofía europea dio al grupo. En primer lugar, los hiperiones veían en la fenomenología un método riguroso que les permitiría describir los rasgos esenciales de las actitudes históricas y formas de vida del mexicano mediante la observación de casos particulares entresacados de la literatura o de la realidad misma. La idea era llevar esas observaciones un paso más adelante. El análisis de lo local o cercano, es decir, de la existencia humana en su cotidianidad, se concebía entonces como el punto de partida que conduciría al descubrimiento de las características generales de la condición humana, tal como lo proponía el existencialismo postulado por Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Dicho de otro modo, del estudio del hombre mexicano se podían extraer conclusiones sobre el hombre en general.

A estas voces, los hiperiones sumaron la de José Ortega y Gasset, cuya influencia en México databa por lo menos desde los años treinta, y que ahora llegaba por la vía del exiliado español José Gaos, “el único maestro que venerábamos” a decir de Villoro. Lo que se recuperaba de Ortega era la noción de la filosofía como meditación sobre el hombre inscrito en su propia circunstancia, y de la razón como razón histórica. “Esa corriente múltiple –concluía Villoro– era adecuada para terminar con la filosofía retórica y especulativa y dirigir el pensamiento hacia el hombre concreto, su cultura y su historia, siguiendo la dirección apuntada por Ramos. En la conjunción de esos dos caminos veíamos el tema de nuestra generación.”¹⁵

A pesar de lo anterior, Villoro confesó que en esa época el *Hiperión* no tenía una idea precisa de la vía metodológica que debía seguirse para analizar lo mexicano y, por tanto, la única manera de comprender su programa era observar el procedimiento que de hecho siguieron.

¿Cómo era entonces su método de trabajo? Villoro intentó sistematizarlo, explicando que el *Hiperión* buscaba reunir tres géneros de datos que se relacionaban

¹⁵ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 121-122.

entre sí. El primero de ellos era dado por “la observación de comportamientos y actitudes comunitarias, de maneras de sentir y vivir el mundo en torno, de formas de relacionarse con el otro. Se trataba de un conocimiento personal, basado en la experiencia de la vida cotidiana.”¹⁶ A este género de datos correspondía, por ejemplo, el análisis de Jorge Portilla sobre el relajo y el de Reyes Nevares sobre la finura en el trato de los mexicanos y su manera de entender la amistad. Temas éstos, el relajo y la amistad, que, en lo sucesivo y hasta la fecha, se asociarán indisolublemente con sus autores.

El segundo género de datos se adquiría de las “manifestaciones culturales auténticas” en las que, consideraban los hiperiones, se expresaban las actitudes, comportamientos y proyectos del mexicano. Las expresiones culturales elegidas, casi siempre literarias, se tomaban como fuentes que corroboraban la validez de las observaciones empíricas. En el caso de Emilio Uranga las referencias más comunes provenían de autores como Rodolfo Usigli, Xavier Villaurrutia, Ramón López Velarde, Agustín Yáñez y Octavio Paz.¹⁷ ¿En qué radicaba la autenticidad de estos autores? Ni Villoro, ni ningún otro hiperión, lo explicaron, pero lo que sí puede observarse en su trabajo es la recuperación de la supuesta dimensión anímica de México, cuyos rasgos ya estaban presentes en las obras de estos escritores: la simulación e hipocresía del mexicano propuesta por Usigli en *El gesticulador*; el sentimiento de soledad y abandono caracterizado en la poesía de Villaurrutia y analizado por Paz en el *Laberinto de la soledad*; el resentimiento como rasgo esencial al mexicano según Yáñez; y la zozobra lópezvelardiana que llevará a los hiperiones a decir que la nota ontológica que mejor define al mexicano es la del ser escindido, la de sentir que se carece de algo. De este modo, la filosofía de lo mexicano tomó como válidos los rasgos identitarios que la literatura nacional atribuía al mexicano. La dificultad para desprenderse de ellos contradecía su intención expresa de analizar a fondo y sin prejuicios *la realidad*.

El último género de datos era dado por la historia. En ésta, decía Uranga, debía leerse la estructura de *nuestro* ser. Los hitos que se consideraban decisivos de la historia de México (generalmente la conquista y colonización española, el proceso

¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

de construcción de la nación independiente y la Revolución Mexicana), fueron retomados en el análisis filosófico del *Hiperión* para explicar el origen de los sentimientos, las conductas y hasta los traumas del mexicano.

Con estos tres géneros de datos los hiperiones pretendieron construir un cuadro de rasgos invariables del modo de ser del mexicano que diera razón de sus comportamientos “circunstanciales”. El proyecto de revelar el “alma” del mexicano proviene, como se verá páginas más adelante, de fines del siglo XIX, pero lo que el *Hiperión* añadió fue el interés por conectar a ese ser particular con lo universal: “Se invertiría así una forma tradicional de pensar: en lugar de comprender nuestra condición a partir de una concepción general del hombre, llegar a éste [sic] por el análisis de la condición específica de ciertos hombres particulares”.¹⁸ Con este método el *Hiperión* quiso romper con una visión eurocentrista de la condición humana, aunque, paradójicamente, echaran mano del instrumental filosófico europeo, y reprodujeran una serie de juicios valorativos sobre la cultura mexicana presentes en el imaginario del viejo continente.¹⁹

El análisis caracterológico del mexicano proyectado por el *Hiperión* entrañaba una dimensión más profunda o, si se prefiere, de mayor alcance en términos políticos. “Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano –sostenía Emilio Uranga– lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser.”²⁰ En este sentido, el *Hiperión* concibió a la filosofía de lo mexicano como una filosofía orientada a la acción, un saber de salvación que permitiría sacar a la luz los vicios de carácter del mexicano, aquellas actitudes que operaban negativamente en su *ser*, a fin de otorgar un nuevo *sentido* a la vida de los individuos y a la de la comunidad nacional.

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁹ Acerca del mito europeo del salvaje y su transplante al caso de la identidad mexicana, véase Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003. A este tema regresaré en el capítulo VII.

²⁰ Luis Villoro, *Op. Cit.*, p. 132-133.

Quehaceres e iniciativas.

Los primeros trabajos del *Hiperión* en la línea de lo mexicano fueron publicados en la prensa cultural²¹ y más tarde presentados en ciclos de conferencias y cursos. El primer ciclo se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras en los meses de octubre y noviembre de 1949, teniendo por título general una pregunta “¿Qué es el mexicano?”. Las ponencias que intentaron dar respuesta a esta pregunta fueron: “Discreción y señorío en el mexicano” de Emilio Uranga; “La doble faz del indio” de Luis Villoro; “Las dos Américas: móviles y motivos” de Salvador Reyes Nevares; “Responsabilidad del mexicano” de Leopoldo Zea; “México: imagen y realidad” de Ricardo Guerra; “Comunidad: grandeza y miseria del mexicano” de Jorge Portilla; y “El mexicano en la novela” de Fausto Vega. Además se contó con la participación de Agustín Yáñez, quien presentó “Decentes y pelados”. La última participación del ciclo fue reservada a Samuel Ramos, el que expuso las conclusiones de su ya afamado libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, bajo el título “Ideas en torno del alma mexicana”.²²

El éxito que tuvieron estas conferencias quedó registrado en la prensa. A propósito de ello, la periodista Guadalupe Rubens comentó:

En estos días se han visto tapizadas las calles de nuestra ciudad con carteles anunciando una serie de conferencias que han llamado la atención por lo inusitadas. ¿QUÉ ES EL MEXICANO?, es el tema general de las mismas. El interés que han despertado se ha hecho patente en el número de personas que a ellas han asistido hasta hacer insuficiente la sala en que se han ofrecido.²³

Lo inusitado de estas conferencias no sólo era el tema sino, fundamentalmente, el apoyo institucional que se le dio al grupo para publicitarlas fuera de la propia

²¹ Emilio Uranga publicó sus primeros acercamientos a la ontología del mexicano en el suplemento cultural del *Novedades, México en la cultura*, el 6 de febrero de 1949, así como en *Cuadernos Americanos*, en el número correspondiente a Marzo-Abril del mismo año. Lo mismo hicieron Salvador Reyes Nevares y Luis Villoro al presentar en *México en la cultura* sus primeras conclusiones sobre el carácter del mexicano y sobre el indigenismo (17 de julio y 14 de agosto de 1949).

²² “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. Conferencias del Departamento de Extensión Universitaria” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, No. 35, Julio-Septiembre de 1949.

²³ Guadalupe Rubens, “El indio en la cultura mexicana...”, *Op. Cit.*

Universidad. Este tipo de apoyo, sumado al interés mostrado por la prensa, terminaría por catapultar al *Hiperión* como director de un movimiento en ciernes. Así, por ejemplo, el Mexico City Writing Center invitaría a los miembros del grupo a participar en una mesa redonda para discutir el tema de la responsabilidad del artista ante la sociedad,²⁴ mientras que la Universidad de Guanajuato los convocaría a otra mesa, ésta para reflexionar en torno a las ideas que condujeron a la Revolución Mexicana.²⁵

Para 1951 distintos medios culturales y académicos reconocían al *Hiperión* como el protagonista colectivo de lo que empezaba a denominarse “movimiento de búsqueda del ser del mexicano” o “movimiento de *autognosis* del mexicano”. El exhaustivo trabajo de difusión que llevaron a cabo los miembros del grupo logró convocar a numerosos escritores, intelectuales e investigadores de distintas disciplinas, quienes se incorporaron a los renovados afanes por descubrir lo mexicano. En ese año la misma Facultad destinaría sus cursos de invierno al tema “El mexicano y su cultura” teniendo como ponentes, además de los hiperiones, a Fernando Benítez, Luis González y González, Paul Westhaim, Juan José Arreola, Agustín Yáñez, Francisco López Cámara, Bernabé Navarro, Jorge Carrión, Rodolfo Usigli, Arturo Arnáiz y Freg, Samuel Ramos, José Gaos, José Luis Martínez, José Revueltas, José Iturriaga, Wigberto Jiménez Moreno, Rubén Bonifaz Nuño, Ricardo

²⁴ El Mexico City Writing Center fue fundado en 1950 por la escritora estadounidense Margaret Shedd con fondos de la Fundación Rockefeller. Estuvo ligado al Mexico City College, más tarde Instituto Mexicano Norteamericano de Relaciones Culturales. El interés de este centro por el trabajo de los intelectuales mexicanos formó parte de la política panamericanista de posguerra, que tuvo entre sus propósitos estrechar los lazos cooperativos y los vínculos académicos entre México y Estados Unidos de América. De acuerdo con Guillermo Palacios esta política inició a principios de la Segunda Guerra Mundial, cuando el gobierno estadounidense se preocupó por las ligas de algunos intelectuales mexicanos (como el antropólogo Manuel Gamio) con la academia fascista italiana. Para Estados Unidos era prioritario entender los patrones culturales contemporáneos de América Latina, así como conocer las opiniones de sus intelectuales; en este sentido, puede inscribirse la participación del *Hiperión* en las actividades del Mexico City Writing Center. La mesa redonda citada tuvo lugar los días 21 y 22 de agosto de 1950. El suplemento *México en la cultura* publicó el 3 de septiembre las ponencias de Leopoldo Zea, “La responsabilidad del artista”, y Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte”, aunque también participaron en el evento Jorge Portilla, Joaquín Sánchez MacGrégor y Fausto Vega. Véase de Guillermo Palacios, “Relaciones académicas entre México y Estados Unidos, 1937-1945” en Alicia Azuela y Guillermo Palacios, coords. *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*, México, Colmex, UNAM, 2009, p. 205-214.

²⁵ Salvador Reyes Nevares, “La filosofía en México durante 1950” en *México en la Cultura*, 31 de diciembre de 1950, p. 2.

Garibay, Francisco de la Maza, entre otros. En esta ocasión correspondió el sitio de honor a Emilio Uranga, quien inauguró los cursos con la lectura de su “Análisis del ser del mexicano”, y los concluyó con un resumen sobre los trabajos presentados.²⁶

La autoridad del *Hiperión* fue confirmada una vez más en los cursos de invierno de 1952, esta vez dedicados a “El mexicano y sus posibilidades”, que contaron también con la presencia de notables personalidades como conferencistas: José Gaos, Alfonso Millán, Juan José Arreola, Pablo y Enrique González Casanova, François Chevalier, José Moreno Villa, Hugo Díaz Thomé, Manuel Toussaint, Francisco de la Maza, José Gómez Robledo, Fernando Salmerón, Justino Fernández, Clementina Díaz de Ovando, Carlos R. Margain, Vicente T. Mendoza, José Rojas Garcidueñas, Manuel Cabrera y Andrés Henestrosa.²⁷ Algunos de los análisis que allí se presentaron incorporaban las categorías propuestas por el *Hiperión* para entender la identidad y cultura mexicana; así, por ejemplo, Carlos R. Margain habló de la arquitectura mexicana como una arquitectura *escindida*, Vicente T. Mendoza propuso los conceptos de *suavidad* y *finura* para el caso de la música popular y José Rojas Garcidueñas habló de una literatura *oscilante*.²⁸

Ese año de 1952 fue particularmente fructífero para el grupo, si bien hubieron de restar la participación de tres de sus integrantes. En marzo de 1951 Luis Villoro obtuvo una beca para continuar sus estudios filosóficos en París, mientras que Ricardo Guerra se trasladó en 1952 a la Universidad de Guanajuato para impartir clases en la recién fundada Facultad de Filosofía, Letras e Historia. Ninguno de ellos rompió con el grupo, como sí lo hizo Joaquín Sánchez MacGrégor, quien abjuró públicamente de la filosofía existencialista y cuestionó la pertinencia de una teoría del mexicano.²⁹

²⁶ El primero fue publicado con el mismo título en 1952 en la colección México y lo mexicano, editada por Porrúa y Obregón. El “Resumen de los estudios sobre el mexicano” puede consultarse en *Cuadernos Americanos*, No. 3, Mayo-Junio de 1951. Para el programa de los cursos véase “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. Cursos de Invierno” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, No. 40, Octubre-Diciembre de 1950, y No. 41-42, Enero-Junio de 1951.

²⁷ El programa de los cursos puede consultarse en “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. Cursos de Invierno” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, No. 45-46, Enero-Junio de 1952.

²⁸ Fernando Salmerón, “Los cursos de invierno de la Facultad de Filosofía y Letras” en *Revista mexicana de cultura*, 9 de marzo de 1952, p. 2.

²⁹ Los argumentos de Sánchez MacGrégor serán abordados en el capítulo VII.

A los cursos de invierno siguió la fundación del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas, en la Secretaría de la Facultad de Filosofía y Letras, con Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares como núcleo coordinador y, en torno a ellos, académicos de distintas disciplinas. Su objetivo: debatir los problemas que aquejaban al país. Como acto inaugural se presentaron varias mesas redondas en las que se discutieron temas que iban desde la filosofía de lo mexicano hasta cuestiones tales como la investigación científica y su relación con el Estado, los problemas penitenciarios de México, la situación de la antropología mexicana, la nueva universidad, el arte popular, la democracia, la infraestructura económica, los inmigrantes mexicanos en Estados Unidos, la planificación urbanística de la capital, etcétera.³⁰

Los organizadores del Centro se propusieron crear un espacio interdisciplinario que trascendiera la especialización y generara soluciones específicas a los problemas analizados. En el discurso inaugural Leopoldo Zea dejaba en claro que su intención era hacer que la palabra de los académicos contara políticamente, llamando a las fuerzas políticas nacionales a llevar a la práctica las soluciones por ellos propuestas. El Centro se concebía así como un apoyo fundamental para el Estado, un espacio de investigación y análisis que contribuiría a orientar las directrices de la administración y las políticas públicas.³¹ Se trataba de la maduración del proyecto del *Hiperión*, pues desde sus inicios se había propuesto colocar su voz dentro del escenario político, sin duda animados por la política de Estado impulsada por el Presidente de la República Miguel Alemán Valdés (1946-1952), en relación al papel que debían jugar las instituciones culturales y educativas del país. Miguel Alemán había convocado a los universitarios a participar en la tarea de discutir y proponer soluciones a los problemas nacionales, colaborando así en la construcción del México moderno e industrializado.

³⁰ Véase el discurso de inauguración del Centro, pronunciado por Leopoldo Zea en la Facultad de Filosofía y Letras, y publicado en *El Nacional*, 27 de abril de 1952, así como el programa de las mesas redondas en “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. Conferencias” en *Filosofía y Letras...*, Núm. 45-46, *Op. Cit.*

³¹ Se tiene noticia de que en agosto del 52 el Instituto Nacional Indigenista y el Centro coordinaron una serie de conferencias sobre los problemas del indigenismo en México. Éstas tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía y Letras. *Vid.* Salvador Calvillo Madrigal, “Indigenismo mexicano” en *El Nacional*, 13 de agosto de 1952, p. 3 y 7.

El Centro planteó también la necesidad de crear una red de sitios semejantes en varias ciudades de provincia bajo la premisa de que los problemas de cada región diferían de los que presentaba la realidad capitalina y, por tanto, debían ser estudiados en su propia particularidad y con el concurso de los especialistas de cada estado. Este proyecto nunca se concretó y forma parte, junto con la intención de publicar una revista dedicada exclusivamente a la mexicanidad, de las iniciativas fallidas del *Hiperión*.

El grupo había trabajado en el proyecto de crear una revista durante 1950, incluso su publicación llegó a anunciarse en la columna “Autores y libros” de *México en la cultura*, así como en una entrevista realizada por Víctor Adib a Luis Villoro en el mismo suplemento.³² En estos espacios se comentó que la revista llevaría el mismo nombre del grupo, sería dirigida por Leopoldo Zea y contaría con el auspicio de la Secretaría de Educación Pública. Además, Villoro informó que en la revista se discutirían todos los problemas que atañían a la vida cultural del país y que tendría una sección destinada a temas políticos, que su periodicidad sería bimensual, que cada número contaría con 96 páginas y sería vendida al público a tres pesos. Villoro también comentó que la revista intentaría agrupar a jóvenes escritores aunque se le daría preponderancia a los miembros del grupo.

En el mes de noviembre se divulgó el contenido del primer número en prensa: una presentación a cargo del director, un ensayo filosófico de Emilio Uranga y otro de Jorge Portilla sobre el modo de ser del mexicano, un cuento de Juan José Arreola, una pieza teatral de Emilio Carballido, poemas de Bonifaz Nuño y Miguel Guardia, una carta de Kierkegaard sobre la existencia ética, varias reseñas bibliográficas, así como notas culturales. A pesar de lo adelantados que parecían estar los trabajos sobre la revista y que ésta ya se promocionaba como un hecho, *México en la cultura* informó en febrero de 1951 que la revista seguía estancada en la imprenta de la SEP. Es muy posible que allí se haya quedado pues nunca salió a la luz el mentado número. Ni la prensa ni los hiperiones señalaron públicamente las razones de ello.

³² Véase dicha columna los días 23 y 30 de abril, 11 de junio, 2 de julio, 24 de septiembre y 17 de diciembre de 1950, así como el 25 de febrero de 1951. La entrevista apareció el 5 de noviembre de 1950.

Lo que sí logró Leopoldo Zea, también en 1952, fue obtener el apoyo de la casa editorial Porrúa y Obregón para publicar la colección *México y lo mexicano*. Los hiperiones observaban que una serie de falsas interpretaciones sobre lo mexicano se estaban difundiendo en distintos medios de comunicación y que ello era fruto de la popularidad que habían alcanzado este tipo de disquisiciones. Sobre todo les preocupaba perder el timón del movimiento, que su palabra se desvirtuara. Así, esta colección se planteó como finalidad el dar a conocer a un público mucho más amplio la voz de los especialistas, sus avances en las investigaciones sobre la historia, la cultura y la psicología del mexicano.³³ Sobre decir que los colaboradores cercanos al *Hiperión* encontraron allí un espacio para difundir su trabajo. Tan sólo en ese año aparecieron los primeros once volúmenes de una colección que tenía por meta la publicación de cien títulos.³⁴ La ola de la filosofía de la mexicanidad alcanzaba así su cresta, pero curiosamente, a la par de estos “éxitos”, el *Hiperión* comenzó a transitar por la cuesta descendiente.

El fin de un proyecto y la dispersión del grupo.

Ya en fechas tempranas algunos miembros del grupo se quejaron con cierta amargura de la moda en que había caído la filosofía de la mexicanidad. El principal reclamo que hicieron tanto a periodistas como a académicos fue el no haber entendido la tarea propuesta por esta filosofía, o en otras palabras, por el *Hiperión*. Para Luis Villoro esa tarea se traducía en hacer una reflexión sistemática sobre lo mexicano, no para quedarse en una erudición pedante o un diletantismo huero, sino para operar reformas en el carácter del mexicano. Villoro sostenía que esta misión regeneradora era una tarea generacional que corría el peligro de naufragar si se

³³ Texto de presentación de la colección, elaborado por Leopoldo Zea y publicado en la *Revista mexicana de cultura*, 1 de junio de 1952, p. 4, así como en la “Advertencia” del primer volumen (*La X en la frente* de Alfonso Reyes).

³⁴ Los libros publicados en 1952 fueron, además de *La X en la frente* de Alfonso Reyes, los siguientes: Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*; Jorge Carrión, *Mito y magia en el mexicano*; Emilio Uranga, *Análisis sobre el ser del mexicano*; José Moreno Villa, *Cornucopia de México*; Salvador Reyes Nevárez, *El amor y la amistad en el mexicano*; José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (en dos volúmenes); César Garizurieta, *Isagogue sobre el mexicano*; Mariano Picón-Salas, *Gusto de México*; y Luis Cernuda, *Variaciones sobre tema mexicano*.

dejaba envolver por la marea de una “mayoría inauténtica” que no paraba de escribir “habladurías desprovistas de rigor” y de toda ética.³⁵

Emilio Uranga secundaba la opinión de su compañero. Clamaba contra una pléyade de escritores que se tomaban el tema a la ligera y ofrecían una romería de anécdotas caóticas sobre el mexicano. “Todos quieren mostrarse ‘muy mexicanos’ cuando se trata de investigar al mexicano y ello pone una nota de pintoresquismo y vulgaridad que lo daña todo.”³⁶

El desdén de Uranga por la aparición de nuevos personajes interesados en la filosofía de la mexicanidad no sólo se dirigía contra los periodistas, incluía también a aquellos historiadores que intentaban definir al mexicano del siglo XVIII, como si el “verdadero mexicano se [encontrara] en los archivos, en las bibliotecas y en los manuscritos, sabia y cultamente infoliado”; a psicólogos y críticos literarios por errar el método de investigación, ya intentando reducir sus observaciones sobre el mexicano a esquemas psicoanalíticos preconcebidos (crítica dirigida a Jorge Carrión),³⁷ o tratando de descubrir lo verdaderamente mexicano en la literatura nacionalista (como lo proponía José Luis Martínez); al igual que a los marxistas, quienes acusaban a los hiperiones de complicidad con el imperialismo.³⁸ El problema de fondo, decía Uranga, es que todas estas personas no habían comprendido que no se trataba de expresar lo mexicano, sino de apresarlo conceptualmente. Lo primero ya lo hacían artistas y poetas, lo segundo requería de una definición que sólo la filosofía, como el grupo la concebía, podía ofrecer.

Estas notas apuntan a comprender la imagen que el *Hiperión* tenía de sí mismo, paradójicamente alimentada por la misma prensa que no cejaba en reconocerlo como el director del movimiento de búsqueda y definición de lo

³⁵ Entrevista a Luis Villoro. Víctor Adib, “La pluma en la mano” en *México en la cultura*, 5 de noviembre de 1950, p. 7.

³⁶ Entrevista a Emilio Uranga. Víctor Adib, “La pluma en la mano” en *México en la cultura*, 8 de abril de 1951, p. 7.

³⁷ Entre 1947 y 1949 Jorge Carrión escribió varios ensayos dedicados al análisis psicológico del carácter del mexicano; más tarde, en 1952, fueron recogidos y publicados en la colección *México y lo mexicano* con el título *Mito y magia del mexicano*. En estos ensayos Carrión continúa la línea de análisis propuesta por Samuel Ramos en torno al complejo de inferioridad de los mexicanos. Señalaba también que la vida de los mexicanos estaba trazada por un pensamiento primitivo y de carácter mágico que entorpecía el desarrollo de la nación.

³⁸ Entrevista a Emilio Uranga, “La pluma en la mano”, *Op. Cit.*

mexicano.³⁹ Allí puede leerse cierta frustración no carente de sentido. El *Hiperión* había creado la filosofía de la mexicanidad, le había dado forma y la había promovido en el medio académico, obteniendo una gran proyección y convocatoria que ahora se les salía de las manos. A su parecer, la invitación del grupo había caído en el “plebeyismo”.⁴⁰ Según él, nadie comprendía la seriedad del proyecto; ni la propuesta de realizar un análisis ontológico del mexicano, ni la tarea de emprender la salvación moral de la nación, y menos aun la de construir una filosofía auténticamente propia a la vez que universal.

El hartazgo estaba declarado: “Me siento incómodo –confesaba Uranga– en medio de una gavilla de espíritus que todo lo tratan con risotadas. Reserva para luego plantear con sentido algún tema. Hay que esperar la baja de la marea para poder hablar con seriedad. Mientras tanto es inútil, y permanecer callado es casi una obligación.”⁴¹ Y así lo hizo, por lo menos en lo que respecta a la prensa cultural, pues su voz seguiría sonando en los espacios académicos. Justamente para reencauzar el camino perdido se crearían el Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas, así como la colección “México y lo mexicano”.

1953 fue el año de la dispersión del grupo. Todavía en esta fecha se alcanzó a realizar otro curso de invierno dedicado a la mexicanidad, sin embargo, la participación de los hiperiones fue menor y se incluyeron también otro tipo de preocupaciones.⁴² El debate filosófico parecía agotado, tal y como lo habían pronosticado Emilio Uranga y Luis Villoro. Llegaría ahora el turno de los

³⁹ Un simple vistazo a el *Novedades* y a *El Nacional*, entre 1949 y 1952, arroja una cantidad considerable de opiniones que sitúan al *Hiperión* como iniciador y líder de este movimiento.

⁴⁰ Emilio Uranga, “Entre mexicanos” en *México en la cultura*, 13 de mayo de 1951, p. 2.

⁴¹ *Ídem*.

⁴² Jorge Portilla, Emilio Uranga y Leopoldo Zea fueron los únicos hiperiones que presentaron ponencias. Quienes dictaron conferencias sobre temas mexicanos fueron Francisco de la Maza: “El guadalupanismo mexicano”; Juan A. Ortega y Medina: “México en la conciencia anglosajona”; Ramón Xirau: “El sentido de la muerte en la poesía mexicana”; Rogelio Díaz Guerrero: “Psicología del mexicano”; Santiago Ramírez: “Psicología del mestizaje” y Horacio Labastida: “La economía indígena y la vida nacional”. El resto de las conferencias fueron impartidas por José Gaos: “Confesiones profesionales”; Adolfo Sánchez Vázquez: “Tres españoles ante España”; Luis Cernuda: “Forma y expresión de la poesía española contemporánea”; Jorge López Páez: “La novela inglesa contemporánea”; J. M. García Ascot: “Algunos modos literarios de la conciencia existencial” y Manuel Cabrera: “Neokantismo metafísico”. Véase “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras. 1. Cursos de Invierno” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 49-50, Enero-Junio de 1953.

psicólogos, quienes se empeñarían en desentrañar las motivaciones psíquicas conscientes e inconscientes del mexicano. Aparecerían los estudios de Santiago Ramírez, *El mexicano, psicología de sus motivaciones* (1959); Francisco González Pineda, *El mexicano. Su dinámica psicosocial* (1959); Aniceto Aramoni, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo (México, tierra de hombres)* (1961); y José Gómez Robleda, *Psicología del mexicano. Motivos de perturbación de la conducta psico-social del mexicano de la clase media* (1962).

A mediados de 1953 Emilio Uranga y Ricardo Guerra obtuvieron una beca para continuar sus estudios de posgrado sobre el existencialismo en la Universidades de Friburgo y París. A lo largo de ese año Guerra asistiría a los cursos de Heidegger.

A la postre los hiperiones ofrecieron sus propias explicaciones sobre la dispersión del grupo. Guerra escribió que algunos miembros descubrieron que, si bien, habían aportado importantes reflexiones sobre lo mexicano, no tenía mayor importancia continuar con ese trabajo.⁴³ Para Villoro, ese “descubrimiento” tuvo que ver con la aparición de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz en 1950, obra a la que identificó como el punto culminante del movimiento de autognosis. Paz, a decir de Villoro, sintetizaba con extraordinaria pluma las preocupaciones y reflexiones del *Hiperión*:

Llega hasta los móviles profundos, a menudo inconscientes, que explican nuestro comportamiento colectivo y nuestro modo de enfrentarnos con el mundo; el deseo de muerte y de renacimiento; la nostalgia por el Origen perdido... Quiere obligarnos a arrojar las máscaras y a ser dueños de nosotros mismos. La vía de la autenticidad nos enfrenta a una esencial soledad. Pero ya no es la soledad cerrada del disimulo, sino la de la libertad auténtica que nos obliga a abrirnos de nuevo hacia lo Otro, hacia los otros.⁴⁴

Efectivamente, las reflexiones de Paz en *El laberinto de la soledad* procuraban dar respuesta a la pregunta sobre *el ser* nacional que animaba al *Hiperión* y a muchos otros intelectuales del momento. También en él existía la preocupación de encontrar un modelo propio y auténtico que organizara la vida social y que permitiera conectar

⁴³ Ricardo Guerra, “Una historia del Hiperión”, *Op. Cit.*

⁴⁴ Luis Villoro, “La cultura mexicana de 1910 a 1960” en *En México, entre libros...*, *Op. Cit.*, p. 32. Este artículo fue publicado originalmente en *Historia mexicana*, El Colegio de México, Núm. 38, 1960.

lo mexicano con lo universal. De hecho, Paz no sólo recogía muchas de las ideas, imágenes y símbolos que circulaban en los textos sobre lo mexicano, sino que, además, recuperaba el proyecto de la filosofía de la mexicanidad en los mismos términos que había propuesto el *Hiperión*.⁴⁵ Cabe entonces preguntarse por qué *El laberinto de la soledad* ha trascendido en el tiempo, constituyéndose en una de las principales obras de referencia sobre lo mexicano, tanto para nacionales como para extranjeros, y no así los ensayos del *Hiperión*. Seguramente ello tiene que ver con el prestigio de su autor, aunque tampoco es de descartar el tipo de lenguaje empleado. En opinión de Jorge Aguilar Mora, estudioso de la obra de Paz, la influencia permanente de este libro reside en que plasmó en un estilo retóricamente hermoso una serie de lugares comunes que son naturalmente pedagógicos, es decir, que pretenden explicar la naturaleza del mexicano sin conflictos ni complicaciones.⁴⁶

Ahora bien, regresando al comentario de Villoro, es de apuntar que no todos los hiperiones vieron en *El laberinto de la soledad* el fin del proyecto de investigación sobre lo mexicano. Uranga, por ejemplo, aceptaba que las reflexiones serias sobre el mexicano y sus modos de ser encontraban su pináculo en el libro de Paz; a él le dedicaría su *Análisis del ser del mexicano*. Sin embargo, Uranga no se dejaba intimidar por dicho libro, al fin y al cabo éste no jugaba en del campo de la filosofía. Trazar las coordenadas ontológicas en que nacería aquella soledad del mexicano era tarea del grupo *Hiperión*.

Independientemente de la recepción de *El laberinto de la soledad* entre los círculos intelectuales y, en particular, entre los hiperiones, estas lecturas apuntan hacia un agotamiento natural del grupo y sus discusiones filosóficas, natural si se toma en cuenta la intensidad con que trabajaron, la enorme recepción que obtuvo su

⁴⁵ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, 3ª ed., México, FCE, 2002, (Colección Popular, 471). Véase el capítulo “La ‘inteligencia’ mexicana”, especialmente las páginas 181 a 187. Allí puede leerse que Paz consideraba que México estaba en un momento clave de su historia; al fin salían a la luz los conflictos del mexicano y la realidad aparecía desnuda y sin concesiones. En este momento clave había que voltear hacia dentro para dar respuesta a las preguntas que planteaba la realidad. La reflexión filosófica se imponía entonces como una tarea salvadora y urgente que habría de examinar el pasado intelectual mexicano y las características esenciales a *el ser* nacional para “ofrecernos una solución concreta, algo que dé sentido a nuestra presencia en la tierra.” Paz reconocía a Samuel Ramos y a Leopoldo Zea como los responsables de la apuesta filosófica de lo mexicano, si bien no desconocía los aportes de Emilio Uranga y “otros escritores jóvenes”.

⁴⁶ Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, México, ERA, 1991, p. 25.

convocatoria y las discusiones que sostuvieron con allegados y detractores durante los seis años que aproximadamente duró el *Hiperión*. Incluso destacan la juventud del grupo: el *Hiperión* “se deshizo porque sí, como se deshacen esos grupos de jóvenes”, sentenciaría Reyes Nevares algunos años más tarde.⁴⁷ Otras interpretaciones, también hechas *a posteriori*, pondrían el dedo índice en las disputas internas del *Hiperión*.

De acuerdo con Guerra, la escisión vino cuando Zea, Portilla y Uranga decidieron participar activamente en la vida política, afiliándose al MIR (dependiente del PRI),⁴⁸ y apoyando la candidatura de Ruiz Cortines. “Villoro y yo estuvimos totalmente en desacuerdo, no porque lo estuviéramos con las ideas, ni con la importancia y significación del PRI o del movimiento ideológico, sino porque considerábamos que nuestra tarea como profesores de filosofía, y como universitarios era, en ese momento, permanecer al margen.”⁴⁹

Se cumplía así la profecía de José Gaos en el sentido de que las proclividades políticas de los hiperiones, si bien estaban “esencialmente” unidas al tema que trabajaban, podrían ser un factor que los haría distraerse de su trabajo intelectual. Así lo expresó el maestro en un texto redactado para los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras en 1953:

Los hiperiones –ah, los hiperiones; qué mozos éstos, caramba– todos tienen talento, mucho talento, y todos, curiosamente, aunque sea en diversas variedades, de la especie de la agudeza y arte de ingenio; pienso que alguno tiene incluso genio, sin que ello le impida tener además mal genio– pero... no todos han trabajado hasta ahora, no ya *igual*, sino *por igual*, y todos tienen unas proclividades políticas que me hacen temer, no por ellos, sí por la obra intelectual que serían tan capaces, tan excepcionalmente capaces de llevar a cabo... Hay que hacerles la justicia de reconocer que sus proclividades políticas están *esencialmente* unidas al tema en que, con una clarividencia que es una de las pruebas irrecusables de su talento, han reconocido el tema de la obra intelectual de ellos como generación. [...] ¿Qué

⁴⁷ *Confrontaciones. Los narradores ante el público, Op. Cit.*, p. 94.

⁴⁸ Hasta el momento no he encontrado referencias sobre el MIR, pero es casi seguro que se trata de la Asociación Mexicana de Intelectuales Revolucionarios, creada a fines de 1949 e integrada por profesionistas y estudiantes. En 1951, esta asociación impulsó la candidatura de Adolfo Ruiz Cortines. Véanse los desplegados “A la Nación” en *El Universal*, 14 de octubre de 1951, p. 8, y “Manifiesto a la Nación” en *El Nacional*, 1 de julio de 1952, p.7. En el segundo desplegado no aparecen las siglas de la asociación pero sí las firmas de Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga y Leopoldo Zea.

⁴⁹ Ricardo Guerra, “Una historia del Hiperión”, *Op. Cit.*, p. 15.

podrías hacer Tú, Dios mío, [...] para hacerles más seductora la vida puramente intelectual que la acción impuramente política, la gloria puramente intelectual que el poder, que la riqueza, que el brillo social?... Porque entre ellos se encuentran, bien lo sabes, mejor que nadie, las mayores posibilidades que tiene México de llegar a poseer más de un gran filósofo... ¿O será mejor que rogar a Dios, conjurar al Diablo?... –En fin, esta promoción ha tenido en conjunto, algo de... ¿cómo lo diré?... algo de... algo de... “vedettismo” –lo que si bien e indispensablemente la estimuló en los comienzos, a la larga puede serle fatal.⁵⁰

En apoyo a lo dicho por Gaos, Joaquín Sánchez MacGrégor acusaría a los hiperiones (en un curso de 1952) de utilizar la filosofía de la mexicanidad para granjearse un lugar dentro la élite política.⁵¹ Menos por cuestiones políticas y más por celos personales, también animados por las declaraciones de Gaos, Díaz Ruanova sostuvo

⁵⁰ José Gaos, “Discípulos en México (Confesiones, 1958)” en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 168-169. Esta conferencia se presentó del 4 al 13 de febrero de 1953 y se repitió en agosto en la Escuela de Verano de la Universidad de Nuevo León. Se publicó en 1958 sin modificación alguna. Habría que puntualizar que el del “mal genio” era Uranga, rasgo de personalidad confirmado por sus compañeros y sobre todo por quienes recibieron los dardos de su hiriente sarcasmo. Las proclividades políticas a las que alude Gaos podrían estar referidas a la participación de varios hiperiones en la campaña presidencial de Adolfo Ruiz Cortines, a su interés manifiesto de influir en la vida política nacional, al apoyo que dieron al régimen de Miguel Alemán y su “doctrina de la mexicanidad” o bien a su coqueteo con el periodismo y las candilejas de las reuniones “de sociales”. Por otra parte, es conocida la filiación priísta de Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Jorge Portilla. Su vinculación directa con el PRI no se daría sino hasta mediados de la década de los cincuenta, excepción hecha de Salvador Reyes Nevares, quien fuera militante del partido desde tiempo antes. De Leopoldo Zea sobreviven una serie de artículos publicados en *Novedades* a partir de 1956 en los que se abordan problemáticas internas al PRI. Desempeñó también varios cargos públicos dentro del partido (el más importante como director de su Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales) y en la Secretaría de Relaciones Exteriores, de la que fue Director General de Relaciones Culturales. Emilio Uranga tuvo relación con el poder durante la década de los sesenta (como ideólogo en los gobiernos de López Mateos y Díaz Ordaz). Jorge Portilla fue agregado cultural en Egipto y funcionario de Petróleos Mexicanos. Salvador Reyes Nevares perteneció a la Rama de Escritores y Periodistas del PRI; colaboró con Porfirio Muñoz Ledo en la Secretaría del Trabajo; dirigió la revista *La República* del PRI; fue diputado por ese partido en Durango, su tierra natal; y desempeñó cargos en numerosas instituciones gubernamentales (Pemex, Procuraduría de Justicia del D.F., Nafinsa, DDF y Hacienda). Véase Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: Ideología, Historia y Filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983, p. 78-88; Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad” en *Diánoia. Anuario de Filosofía. Instituto de Investigaciones Filosóficas*, Año XL, Núm. 40, 1994, p. 278; Gastón García Cantú y Gabriel Careaga, *Los intelectuales y el poder (Conversaciones)*, México, Joaquín Mortiz, 1993, p. 74-81; Beatriz Reyes Nevares, “Salvador Reyes Nevares” en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año VII, vol. 5, Septiembre-Octubre de 1993; y Edgar Montiel, “Entrevista a Leopoldo Zea. Travesía en busca de la razón americana” en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, Vol. XLI, Núm. 424, Mayo de 1986.

⁵¹ Francisco López Cámara, “El existencialismo en Francia y México” en *Revista Mexicana de Cultura*, 14 de diciembre de 1952, p. 4, 6 y 10. El autor recoge las opiniones vertidas por Sánchez MacGrégor en las conferencias dictadas en la Universidad Obrera de México.

que la dispersión de los hiperiones se debió a un conflicto entre Emilio Uranga y Jorge Portilla, conflicto que el cronista no aclaró pero que, según él, condujo a la ruptura definitiva en París.

Aumentó una rivalidad abierta entre Uranga y Portilla. Había bandos de partidarios, como si los hiperiones fueran toreros, no filósofos. Y en 1958 Gaos, sin proponérselo, sembró cizaña en el campo dialéctico al afirmar que si todos los del grupo tenían talento, mucho talento, y agudeza y arte de ingenio, algunos de ellos tenían genio y además mal genio. Se atizó la disputa entre gente banderiza. [...] La verdad es que el “vedettismo”, las discolerías, las vanidades, las rencillas separaron a los hiperiones.⁵²

En 1962 Emilio Uranga intentó bordar una explicación sobre el súbito abandono de los estudios filosóficos sobre lo mexicano, una explicación que fuera más allá de la desintegración del *Hiperión*. Uranga convino en que se había trabajado tanto en el tema de lo mexicano “que de hecho la veta quedó en pocos años exhausta, intocable, vedada.”⁵³ Sin embargo, había algo más profundo que se estaba escapando y, para Uranga, ese algo tenía que ver con la nueva élite que dirigía al país:

Al fincarse las bases de la industrialización, creció la burguesía y se convirtió en la clase ideológica rectora del país. ¿Qué se puede esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coactiva del Estado, por su servilismo con los norteamericanos, se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, como la gran pintura mural, no tienen ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. De ahí que este asunto filosófico haya desaparecido casi completamente de la atención pública, como se ha extinguido la pintura mural y la novela de la Revolución.⁵⁴

Interesante y conflictiva interpretación. Por un lado nos invita a ver a la filosofía de lo mexicano como el último aliento del nacionalismo cultural posrevolucionario. De allí que Uranga relacione a dicha filosofía con el movimiento nacionalista que culminaba con la expropiación petrolera de Cárdenas: “La filosofía del mexicano era expresión de una vigorosa conciencia nacional, con un sentido espiritual semejante

⁵² Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 216-217.

⁵³ Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico” en *México, 50 años de revolución*, 1ª ed. resumida, México, FCE, 1963, p. 493.

⁵⁴ *Ídem.*

en lo económico al que inspiró la expropiación realizada por Lázaro Cárdenas.”⁵⁵ Pero, por otro lado, me parece que esta lectura niega las críticas que, en su momento, el *Hiperión* hizo a ese tipo de nacionalismo (al que consideraban estrecho), así como sus intentos por deslindarse de él (colocando a la universalidad como ideal a alcanzar).⁵⁶ También niega los vasos comunicantes entre esta filosofía y el contexto socioeconómico en que surgió, contexto respresentado por la rectificación de las políticas cardenistas y el afianzamiento del proyecto de modernización capitalista enarbolado durante el régimen de Miguel Alemán Valdés. Como se verá más adelante, los mismos hiperiones identificaron a esa burguesía como el factor más progresista del país, la que impulsaría los cambios que se necesitaban, a pesar de que Uranga se quejara de ella años más tarde. Con todo, Uranga fue el único hiperión que intentó ofrecer una explicación socio-histórica del abandono de este tipo de estudios, explicación a la que no regresó después.

En un breve ensayo, publicado póstumamente, Uranga volvió a revisar sus opiniones sobre la filosofía de lo mexicano. En esa ocasión la calificó de “disparate” hijo de su tiempo, y la ubicó como un intento académico de hacer simple y llanamente metafísica.

La conjunción de una nacionalidad, de una filosofía y el reverdecer de la metafísica explica perfectamente esta perfilación [la del estudio filosófico del mexicano]. Claro es que ya no se ha vuelto a presentar la combinación, y al evocarla en nuestros días, se tiene que conceder que se trata de un hecho perfectamente histórico, no actual o futuro. Se quiere comprender cómo es que surgió aquella “manía” y explicársela a generaciones que sin duda se sorprenderán de la existencia de aquellos disparataderos. [...] La época sancionaba la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y suculentos. Después vino el olvido y olvidada está.⁵⁷

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Como muestra un botón: en un artículo de 1950 Uranga sostuvo que era degradante ser nacionalista cuando se podía ser hombre sin más. La crítica al nacionalismo se daba en términos del aislamiento en que dejaba al mexicano, impidiéndole considerarse como parte de lo humano y negándole la posibilidad de participar en el concierto universal. En cambio, cuando el mexicano desplegaba su vida olvidándose del nacionalismo, alcanzaba un verdadero humanismo. “El mexicano y el humanismo” en *México en la cultura*, 17 de septiembre de 1950, p. 3.

⁵⁷ Emilio Uranga, “El mexicano perfilado filosóficamente” en *Proceso*, Núm. 627, 7 de noviembre de 1988, p. 49. Más o menos por la misma época, Ricardo Guerra señaló que la filosofía de lo mexicano había fracasado debido a que el *Hiperión* empleó una metodología errónea (la fenomenología en un sentido existencialista) para estudiar a todo un pueblo. Al predominar la preocupación filosófica, las conclusiones a las que llegaron como grupo “no se correspondían de

Agotamiento del tema, maduración de las distintas personalidades del grupo, traslado a Europa, disputas internas, celos profesionales, nueva élite en el poder, o abandono de la metafísica. Debía dejar sentada las opiniones del *Hiperión* y sus allegados. Más allá de tomar partido por alguna de ellas, quiero insistir en que el gobierno de Miguel Alemán abrió una coyuntura particular para la difusión de la filosofía de la mexicanidad, siendo ésta el correlato académico de la “doctrina de la mexicanidad”, sustento ideológico del gobierno alemanista. Como suele suceder con los lemas sexenales, esa coyuntura llegaba a su fin con el arribo de Adolfo Ruiz Cortines a la presidencia. Los hiperiones debían ahora transitar por otros caminos.

En lo que toca a la academia, Leopoldo Zea se dedicó ampliamente en los años siguientes a la construcción de una “filosofía americana”; Ricardo Guerra y Emilio Uranga se concentraron en sus estudios sobre el pensamiento alemán; Luis Villoro pasó al bando de la filosofía analítica y luego al materialismo histórico; Joaquín Sánchez MacGrégor continuó cercano al marxismo y posteriormente se vinculó a la filosofía latinoamericana; Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega siguieron enfocando sus baterías al análisis literario y a la colaboración en la prensa cultural; y Jorge Portilla encontró un espacio para sus preocupaciones filosóficas, políticas, literarias y religiosas en las columnas de *Excelsior* y *Siempre!*.⁵⁸ Excepto Uranga y Portilla, todos ellos se dedicaron a la docencia.

A pesar de la corta duración del grupo, su actividad fue incesante y la obra que legaron los hiperiones no fue en lo absoluto menor: sus reflexiones sobre lo mexicano formaron parte de un entramado de mitos e imágenes estereotípicas que dieron sustento a la identidad nacional. Esa construcción colaboró en la legitimación de los fundamentos del Estado posrevolucionario al hacer coincidir la naturaleza de la cultura y de *el ser* mexicano con las peculiaridades del sistema político. Además,

ninguna manera a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, de la historia de México y del país en ese momento.” Ricardo Guerra, “Una historia del Hiperión”, *Op. Cit.*, p. 17.

⁵⁸ De Jorge Portilla no se sabe mucho más, a no ser de su gusto por la bohemia y su personalidad depresiva y atormentada. Portilla escribió poco y la mayoría de los trabajos que se conocen de él fueron publicados *post mortem*, gracias a la recopilación que hicieran sus amigos Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro (*Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Era, 1966). Su talento, dicen quienes lo conocieron de cerca, estaba en la conversación. *Vid.* Juan José Reyes, *Op. Cit.*

los artículos, ensayos, conferencias y cursos del *Hiperión* dejaron honda huella en posteriores generaciones, ecos que aún resuenan en nuestros días y que sin duda merecen nuestra atención. Tal es el caso de nuevas búsquedas en torno a los rasgos esenciales del carácter nacional, así como de la reincidencia en las viejas ideas sobre el mexicano: el sentimiento de inferioridad (o insuficiencia), la propensión al relajamiento como mecanismo de evasión, el desprecio por la muerte (y, en consecuencia, por la vida), la pasividad y el resentimiento, el menosprecio por las leyes y las instituciones, entre otras. Ideas que siguen ofreciéndose como explicación de las abismales desigualdades económicas y sociales, así como de la debilidad de las instituciones políticas y de la democracia en México.

II. La filosofía de lo mexicano: carácter, raza e historia.

¿Cuáles fueron las conclusiones a las que llegó el *Hiperión* sobre *el ser* del mexicano? Las principales tesis del grupo respecto a la identidad nacional pueden rastrearse a partir de tres coordenadas: carácter, raza e historia. Esas coordenadas se presentan en prácticamente todos los ensayos del *Hiperión* pues la explicación sobre la identidad nacional descansó en los rasgos de carácter del mexicano, y éstos, a su vez, se definieron en relación a sus componentes raciales y a una serie de circunstancias históricas que, según el grupo, modelaron la vida nacional.

La tarea no se antoja sencilla, pues la dificultad de estudiar a un grupo estriba justamente en que éste alberga distintas personalidades, intereses y formas de pensamiento. Sin embargo, pueden encontrarse líneas de confluencia, no sólo porque los unía un proyecto en común, sino porque dicho proyecto fue construido colectivamente. En la medida en que los trabajos individuales de los hiperiones recogen las reflexiones hechas por el resto del grupo, ya incorporándolas sin más, ya desarrollándolas en otros frentes, es que podemos apreciar la dimensión de una empresa colectiva y de un esfuerzo compartido.

La excepcionalidad del mexicano.

El *Hiperión* tuvo entre sus objetivos bucear en las profundidades del “alma mexicana” para encontrar los rasgos auténticos y esenciales al ser del mexicano, los perfiles que moldeaban la cultura, la historia y la identidad nacional. La idea central que impulsaba a los estudios filosóficos de la mexicanidad era que el autoconocimiento permitiría discernir qué tipo de proyectos de futuro podría construir el mexicano sin atentar contra su propia ontología. Se trataba también de identificar cuáles eran los problemas que el mexicano tenía para ir al encuentro de sus máximas posibilidades, cuáles eran los rasgos de su carácter que lo anclaban al atraso y la dependencia económica y cultural, así como encontrar soluciones provenientes del seno mismo de la nacionalidad. Como puede ya adelantarse, esta filosofía hizo descansar los orígenes de los problemas nacionales en el carácter del mexicano, pues en ningún momento procuraron analizar las condiciones sociopolíticas del país, y mucho menos elaboraron una crítica a las políticas gubernamentales. Todo lo contrario, la filosofía de la mexicanidad fue un discurso intelectual justificatorio del orden político y social, un discurso que sirvió a la legitimación del Estado emanado de la Revolución, particularmente de aquél que empezó a configurarse después del régimen cardenista.

La idea de que el mexicano tiene un modo de ser particular y único no fue una ocurrencia del *Hiperión*, sino parte de una tradición de pensamiento que puede rastrearse por lo menos hasta el siglo XIX. En la segunda mitad de ese siglo se conoció en México, como en muchas partes del mundo, un tipo de nacionalismo que, a falta de una mejor clasificación, se le ha denominado como romántico, y según el cual la nación se definía en términos culturales y no meramente políticos.⁵⁹ Pueblo y nación se entendían como un binomio inseparable que daba origen a una manera específica de percibir y conceptualizar el mundo y de expresarlo

⁵⁹ No existe un consenso sobre los rasgos que definen al romanticismo como movimiento cultural. Una síntesis de lo que diversos investigadores han propuesto como características del romanticismo puede encontrarse en Carlos Illades, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, Sello Bermejo, 2005, p. 11-16. Para la relación entre nacionalismo y romanticismo véase Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1992, y *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000; Alfredo Cruz Prados, *El nacionalismo. Una ideología*, Madrid, Tecnos, 2005; y Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1997.

culturalmente. Esta convicción descansaba en la idea de que todos los hombres pertenecen a un grupo humano que tiene formas de vida, de pensar, actuar y sentir diferentes a las de otros grupos; que su configuración particular es producto de la historia, las costumbres, la lengua, las creencias, el folklore, las características naturales del territorio de asiento, etcétera; y que el carácter, los propósitos y valores de los individuos no podían comprenderse fuera del grupo mismo.

Como ha señalado Peter Burke, la conceptualización cultural de la nación fue de la mano del “descubrimiento” de la cultura popular por parte de los intelectuales. En el caso europeo, el interés por las actitudes, los valores, el folklore y la vida cotidiana del pueblo tuvo una doble motivación: estética, en tanto sentó las bases de oposición al clasicismo, y política porque fue parte de las luchas de liberación nacional que se libraron en varios países a principios del siglo XIX, así como un elemento legitimador de los postreros movimientos de unificación nacional, como el italiano y el alemán. En ese sentido, se trató de una reacción política defensiva que opuso la cultura propia a la extranjera.⁶⁰

Para Johann Herder, por ejemplo, cada pueblo (*Volk*) poseía un espíritu característico (*Volksgeist*) que infundía su forma y vitalidad a sus miembros. Y el pueblo por excelencia eran los campesinos porque, según Herder, no estaban contaminados por las costumbres extranjeras, vivían cerca de la naturaleza, y por tanto eran sencillos, instintivos y enraizados en el suelo local. Conservar la pureza del “alma del pueblo” y despertar sus potencialidades era la misión histórica de cada nación y su aportación específica al progreso de la humanidad. Bajo esta misma lógica, los individuos alcanzarían la felicidad al identificarse con los valores de la comunidad en que nacieron y con la que están conectados por su pasado y su futuro. Este tipo de pertenencia dota de sentido a la vida de los individuos, otorgándoles una identidad y una misión.

⁶⁰ Peter Burke, “El ‘descubrimiento’ de la cultura popular” en Raphael Samuel, *ed.*, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 78-92. Burke apunta “Coleccionar canciones tradicionales polacas, finlandesas o italianas pasó a ser un acto subversivo, pues daba a entender que el dominio ruso, sueco o austriaco era extraño a esas naciones. El descubrimiento del pueblo fue un elemento ‘nativista’ en el sentido de que constituyó un intento de varios países europeos, muchos de los cuales se encontraban bajo la dominación extranjera, de reavivar sus culturas tradicionales.” (p. 79).

Esta idea de nación impulsó innumerables estudios sobre las características culturales y psicológicas de los pueblos, expresiones artísticas abocadas al tema nacional, así como políticas educativas y culturales encaminadas a la construcción de una identidad nacional. En el México del XIX, como en el de mediados del XX, se impuso la tarea de descubrir en qué descansaba la excepcionalidad del pueblo mexicano; la nación, apunta Carlos Illades, “fue objeto de estudio de las disciplinas sociales y humanas. Los pensadores nativos (empeñados en identificar lo propio) y los viajeros extranjeros (a la caza de lo exótico, lo virgen y lo colonizable) fueron a su encuentro.”⁶¹ La narrativa romántica convirtió al pueblo en protagonista, asociado con la patria y su destino: “En oposición a los invasores externos y a los conspiradores nacionales, descritos como extranjerizados, el pueblo mestizo e indio se erigió garante de la soberanía nacional, depositario de los valores patrios, expresión diáfana de la mexicanidad y beneficiario de los proyectos de regeneración social.”⁶²

Poco a poco fue formándose un corpus de imágenes, discursos y estereotipos sobre lo mexicano con fragmentos tomados de las crónicas de los viajeros, las estampas de vida cotidiana, los grabados de “tipos mexicanos”, la fotografía antropológica, la literatura, las artes plásticas, la música, la lírica popular, etcétera, a los que se sumaron los estudios antropológicos, sociológicos y psicológicos de Francisco Pimentel, Rafael de Zayas, Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez, Ezequiel A. Chávez y Julio Guerrero, entre otros.

Por su parte, la Revolución Mexicana, y el nacionalismo cultural al que dio pie, abonó su propio caudal de imágenes típicas de lo mexicano.⁶³ Si bien, en esta

⁶¹ Carlos Illades, *Op. Cit.*, p. 20. Así, nos dice el autor, surgieron instituciones dirigidas a consolidar culturalmente a la nación: el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (1833), la Academia de Letrán (1836), el Liceo Hidalgo (1849) y la Academia Mexicana de la Lengua (1875), así como cartillas históricas, geográficas y lingüísticas, financiadas por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública.

⁶² *Ibid.*, p. 18-19. Allí mismo el autor comenta “que la irrupción de las masas en la novela del XX no sólo fue expresión de la movilización social de 1910, sino que también obedeció a una continuidad histórica que se remonta al XIX y que guardó una estrecha relación con la constitución de la nación y su identidad [...]”

⁶³ Véanse los estudios de Ricardo Pérez Montfort, *Avatares del nacionalismo cultural*, México, CIESAS, 2000; *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª ed., México, CIESAS, 2003; y *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 2007.

etapa se identificó a la nación con el régimen emanado de la revolución, es decir, con un proyecto político sustentado en los principios y demandas revolucionarias, no por ello se excluyó la definición cultural de la nación, según la cual las tradiciones eran fuente insustituible de identidad. De hecho, la conformación del *ser* nacional fue uno de los ideales revolucionarios, siendo su objetivo la consolidación del nuevo régimen mediante la construcción de una identidad racial, histórica y cultural única. Las artes plásticas, en particular los movimientos muralista y plenairista, así como los proyectos educativos que se formularon desde los años veinte, se pondrían al servicio de ese ideal.⁶⁴

El perfil del alma mexicana que se fue modelando con las aportaciones antedichas (así como con los ensayos de los intelectuales que se ligaron más o menos al Estado posrevolucionario: Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Manuel Gamio, Jaime Torres Bodet, Samuel Ramos, Agustín Yáñez, José Gómez Robleda y un largo etcétera), no fue unívoco, por el contrario, dio cabida a una gran diversidad de posturas, acercamientos y matices, en ocasiones antagónicas, en otras convergentes y complementarias, pero todas teniendo al “pueblo” y su cultura como objeto de sus reflexiones, la mayoría de las veces más cercanas al terreno de lo ideal y del deber ser, que al de lo real y del saber. Al respecto, señala Ricardo Pérez Montfort:

Definir al país y a su “pueblo”, estudiar, explicar y describir sus más diversas y muy propias manifestaciones, fue una tarea que unió a artistas e intelectuales con lo que ellos identificaban como las mayorías. La identificación de lo popular, lo mexicano y lo nacional, estuvo pues en manos de una élite centralista y con no pocos vínculos con el poder económico y político del país.⁶⁵

⁶⁴ Véase el trabajo de Alicia Azuela de la Cueva, *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social. México, 1910-1945*, México, FCE, Colegio de Michoacán, 2005.

⁶⁵ Ricardo Pérez Montfort, “Un nacionalismo sin nación aparente. (La fabricación de lo típico mexicano 1920-1950)” en *Política y Cultura*, México, UAM Xochimilco, Núm. 12, Verano 1999, p. 181. En este artículo el autor estudia los distintos modos de conceptualizar al “pueblo” y a “lo popular” en el porfiriato y en la posrevolución, así como los usos políticos del discurso del nacionalismo cultural revolucionario. Señala también que el estereotipo de lo mexicano que se construyó con las premisas de dicho discurso negó en parte la riqueza del siglo XIX y de las primeras décadas de gobiernos revolucionarios al considerar sólo algunos aspectos de la cultura popular y regional, así como al centrar su atención en un solo sector de la población, los pobres y los humildes campesinos. A pesar de que para la década de los cincuenta las imágenes estereotípicas de lo mexicano se encontraban agotadas, en parte por su centralismo y por la falta de

Por otra parte, la investigación sobre las características del *ser* nacional se correspondieron en el último tercio del siglo XIX con el proyecto modernizador porfiriano. Este proyecto demandaba tanto la explotación de los recursos del país y la creación de infraestructura, como la incorporación de los sectores sociales marginados a las relaciones socioeconómicas del orden liberal vía el trabajo y la educación cívica. Para los científicos e intelectuales de entonces, conocer el alma del pueblo mexicano resultaba imprescindible si se quería descubrir aquellas patologías sociales que impedían el tan anhelado progreso civilizatorio. Siguiendo las teorías biologicistas y racialistas en boga, médicos, criminalistas, antropólogos y psiquiatras, entre otros, se dieron a la tarea de estudiar a las capas populares de la población, a las que se les identificó como un cuerpo social enfermo que debía ser sanado mediante la imposición de un nuevo código de conducta.⁶⁶ Aunque la Revolución Mexicana trajo consigo una dignificación de la noción de “pueblo” y de la cultura popular, para mediados del siglo XX, cuando el sueño modernizador capitalista volvía a cobrar ímpetu en la mente de los encargados de dirigir al país, emergieron nuevos estudios destinados a transformar la mentalidad y los hábitos de aquellos grupos sociales tan reacios a adecuarse al sueño de las clases dirigentes.

Así, la pregunta del *Hiperión* acerca de los elementos que constituyen la identidad mexicana y la esencia de la nacionalidad significó una modificación y no una ruptura tajante con las visiones del nacionalismo decimonónico. Ezequiel A. Chávez, por ejemplo, señaló en su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano*⁶⁷ que el estudio del carácter nacional debía servir para construir instituciones acordes con el espíritu mexicano, sobre todo porque existía una tendencia a imitar las instituciones educativas y políticas que habían florecido en otros países. Asimismo, Chávez justificó su

una base popular, la dimensión filosófica, antropológica e histórica de lo mexicano seguía preocupando a buena parte de los intelectuales, como lo evidencia el surgimiento del *Hiperión*.

⁶⁶ Véase, también de Ricardo Pérez Montfort, “El pueblo y la cultura. Del Porfiriato a la Revolución” en *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México, CIESAS, 2008, p. 49-77.

⁶⁷ En su carácter de delegado de la Sociedad Positivista de México, Chávez presentó este trabajo al Concurso Científico Nacional de 1900. Fue publicado por la *Revista Positiva*, N° 3, el 1 de marzo de 1901. Allí, Chávez expuso los rasgos de la sensibilidad y las emociones en los distintos elementos humanos que, decía, conforman la nación: indígena, criollo, mestizo superior y mestizo vulgar.

proyecto para formar un Instituto Nacional de Psicología, consagrado a estudiar el alma de los indios, mestizos y blancos de toda la República, con el argumento de que sólo mediante ese conocimiento podían concertarse planes de desarrollo para el progreso armónico de la nación.⁶⁸ Estas ideas, junto con el análisis del carácter psicológico del mexicano de Chávez y Guerrero, cobraron nuevo impulso con la aparición del libro de Samuel Ramos a principios de la década de los treinta, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Si bien, en su momento, el libro no tuvo una buena recepción dado el acre diagnóstico realizado por su autor, a la postre se convertirá en fuente de inspiración y punto de partida para la filosofía de lo mexicano.

El *Hiperión* estuvo más cerca de este tipo de trabajos que de los estereotipos populares del nacionalismo cultural posrevolucionario con los que se trató de unificar culturalmente al país, tales como el charro, la china poblana y la india bonita. Aborrecía estas imágenes por considerarlas falsas, provenientes del extranjero y destinadas al consumo turístico. Así lo manifestaba Jorge Portilla:

Sucede a veces que, ante la radical inseguridad de los auténticos valores de nuestra nacionalidad, damos por hecho que la mirada del extranjero nos alcanza en la verdad de nuestro ser y empezamos a creer que de verdad somos, por ejemplo, charros disolutos o indios tristes, imágenes deformes y falsas del mexicano que son como un reflejo en la pantalla cinematográfica, o en el lienzo, de formas, seudoformas de vida arrancadas a retinas turísticas por algún director cinematográfico o por la superficialidad de algún pintor en alguna parte de su obra. Todo esto es *Mexican Curious*, es decir, pura imagen o imaginaria de lo mexicano plasmadas desde un punto de vista extraño, es la imagen vulgar de nuestro “ser para otros” que nos convierte en un puro objeto de contemplación.⁶⁹

La mirada del *Hiperión* no pareció preocuparse por el ámbito de la cultura popular (aunque, justo es decir, recuperó algunas de sus expresiones, como la canción amorosa que sirvió a Reyes Nevares para exponer las formas de amor en el

⁶⁸ Ezequiel A. Chavez, *3 conferencias. La vida y la obra de tres profesores ilustres de la Universidad Nacional de México*, México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937, p. 17 y 18. Tomado de Juan Hernández Luna, “Primeros estudios sobre el mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950.

⁶⁹ Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, en *Fenomenología del relajó...*, *Op. Cit.*, p. 124.

mexicano), sino por los sentimientos y actitudes del mexicano, entendiendo por mexicano un modo de existencia particular e íntimo que debía conectarse con lo universal. No por ello su diagnóstico del mexicano fue menos estereotipado, centralista, unificador de la diversidad cultural, étnica y social del país, y hasta despectivo.

El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo.

¿Cuáles eran los rasgos de carácter del mexicano según el *Hiperión*? Básicamente los mismos que se le atribuían desde finales del siglo XIX: el mexicano era un ser emotivo, sentimental, reservado, desconfiado, inactivo, desganado, melancólico, simulador de sus emociones, irresponsable ante sí y ante los demás, machista, dispendioso, “relajiento”, incapaz de expresar sus inconformidades, que teme al ridículo, que imita lo extranjero por sentirse inferior o insuficiente, que vive en la ensoñación y la ficción, que no soporta la verdad pues ésta conlleva a la amargura y al desencanto, que desprecia la vida humana, que pone su fe en la suerte para resolver sus problemas, al que no le interesa el presente y deja todo para mañana, que carece de espíritu de colaboración y de voluntad para modificar la realidad circundante, pero que también es capaz de fina delicadeza y ternura en el trato personal, leal hasta la muerte, generoso y que tiene una portentosa capacidad creadora. Con esta ristra de adjetivos, tal parece que el *Hiperión* se proponía, más que encontrar la esencia de *el ser* mexicano, calificarlo.

La originalidad en el planteamiento sobre los rasgos de carácter atribuidos al mexicano no está pues en ellos mismos, en su definición, pues la mayoría de esos rasgos eran moneda corriente desde hacía mucho tiempo. En el ensayo arriba citado, Chávez dijo que el indígena se caracterizaba por ser impasible y taciturno, por su resistencia a la civilización (a la adopción de la lengua española, la religión católica, las costumbres y el vestido occidental) y a cualquier tipo de transformación, por desdeñar todo y ser rencoroso, inclinarse a la embriaguez, ser indiferente ante la muerte, tener dificultad para experimentar emociones (a menos que estuvieran relacionadas con la tierra), pero también por su tenacidad, su aversión a toda forma de despotismo y su inmensa gratitud. Del “mestizo vulgar”, Chávez aseguró que

vive desgarrado y sin comodidades, que todo lo que funda dura poco, que gasta más de lo que tiene, que es fanfarrón, valiente, arrojado, impulsivo, machista, infiel y su sensibilidad es intuitiva (muy parecido al “pelado” caracterizado por Samuel Ramos), a diferencia del “mestizo superior” que hace gala de un nivel intelectual racional y que tiene mayores ideales políticos.

Asimismo, en *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social* (1901), Guerrero elevó a rango académico una serie de lugares comunes sobre el carácter del mexicano, a los que identificó como “anomalías” psíquicas. A diferencia de Chávez, que dividió a la población por raza y clase social, Guerrero estudió al mexicano, tomando como representante del mismo a los pobladores del Altiplano. Sus conclusiones fueron que el mexicano tendía a la vida contemplativa y perezosa, a la pena y la mortificación constante, era malhumorado, reñidor, cruel y deshonesto, padecía largos accesos de melancolía, temía al ridículo, carecía de aspiraciones, y como vive al día y no puede confiar en una naturaleza contingente, se abandonaba a la suerte y a los juegos de azar. Con todo, estos rasgos eran para Guerrero superficiales y, por tanto, podían desaparecer si se llevaban a la práctica políticas educativas e higiénicas adecuadas.

Entonces, la originalidad en los planteamientos del *Hiperión* radica en el modo como se argumentan y justifican, así como en el alto grado de abstracción al que llegan. Dicha abstracción corre en dos sentidos: el primero, el más evidente, consistió en la creencia de que existía un modo de ser esencial a todos los mexicanos (lo cual supone que existe *una* cultura mexicana, así, en singular, que es atemporal y da forma a la nación); el segundo es que intentaron plantear un concepto ontológico que funcionara como idea explicativa de todo lo mexicano. Ese concepto fue el de la *accidentalidad*.⁷⁰

Si bien, la mayoría de los rasgos adjudicados al mexicano fueron negativos (lo que acusa cierto desprecio y temor por el pueblo), los ensayos filosóficos de la mexicanidad admitieron una fe irrefutable en las posibilidades del mexicano y hasta optimismo por el presente y futuro de México. Ese optimismo, que se diferenciaba

⁷⁰ Vid. *Infra*. Capítulo III: *Emilio Uranga y la ontología del mexicano*.

de la lectura de Ramos y Caso sobre el mexicano,⁷¹ puede explicarse a raíz de la retórica confiada del gobierno en torno al auge económico, la estabilidad política y el prestigio internacional de México a fines de los cuarenta y principios de los cincuenta. En un artículo que intentaba dar razón del porqué las reflexiones sobre lo mexicano oscilaban periódicamente entre el optimismo y el pesimismo, Emilio Uranga señaló:

El sólido desarrollo material del país y la confianza en la labor del gobierno, a la vez que el despliegue suculento de nuestra cultura y el avance en el rigor y disciplina de la investigación, nos inclina a pensar con optimismo en el ser del mexicano. Queremos que nuestra filosofía nos diga por qué hemos de poner confianza en nosotros mismos, y qué virtualidades se albergan en nuestra constitución que funden una esperanza en los próximos años. [...] Todas las lucubraciones hasta hoy vigentes vienen a quedar relegadas porque no dan razones para una actitud optimista, mientras que suben al primer plano otras meditaciones que permiten hablar de una atmósfera de esperanza y porvenir.⁷²

La imagen optimista del mexicano se fincaba así en la identificación entre pueblo y gobierno, en la idea implícita de que el régimen era una exhalación del aliento del mexicano, y que aquél se abría a una nueva etapa, mucho más constructiva y esperanzadora, bajo la conducción de Miguel Alemán. La filosofía de lo mexicano se puso al servicio de esta perspectiva optimista; su misión fue sustentar la confianza de los mexicanos para que se comprometieran en la “construcción de un mejor futuro”.

Ramos mismo fue partícipe de este entusiasmo. Sin negar la validez del estudio que había realizado en 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, declaró, en ocasión de la inauguración del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas, que el panorama que se observaba en México al comenzar la

⁷¹ Guillermo Hurtado sintetiza las coincidencias entre Caso y Ramos respecto a los problemas de México: “falta de unidad (*i. e.* cultural, política, racial, etc.); la imitación irreflexiva que hemos hecho de países más desarrollados, y, en general, el hecho de que frente a otras naciones civilizadas nos encontramos en un estado de *inmadurez* que ha dejado una huella perniciosa en los rasgos psicológicos del mexicano promedio.” Ambos intelectuales, añade Hurtado, reformulan ideas que habían sido expresadas por autores liberales y positivistas del XIX. *Vid., El Hiperión. Antología*. Introducción y selección de Guillermo Hurtado, México, UNAM, 2006 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 141), p. XXI.

⁷² Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano” en *Historia mexicana*, Vol. 1, Núm. 3, Enero-Marzo de 1952, p. 398.

segunda mitad del siglo era muy distinto al que se presentaba veinte años atrás, cuando el desorden posrevolucionario llegaba a su clímax. Gracias a las fuerzas constructivas del país, decía Ramos refiriéndose a la política del gobierno alemanista, surge un hombre nuevo en México, confiado en sí mismo y que ya no depende del extranjero, tanto en la cuestión ideológica como en la material. La industrialización y las grandes obras que hoy están transformando al país han "venido a descubrir a los mexicanos virtudes y capacidades que antes no se conocían" y que los anima a emprender, como cualquier europeo o norteamericano, las obras más difíciles de la técnica científica. Un profundo cambio de mentalidad en los mexicanos, concluía Ramos, nos hace sentirnos orgullosos y llenos de optimismo ante el futuro.⁷³

Esta lectura optimista se alimentó también de la reactivación de la vieja idea utópica de una América salvadora, producto de cierta decepción por la cultura occidental (particularmente sentida en algunos ámbitos intelectuales europeos y americanos) que relacionó los principios de dicha cultura con la brutalidad e irracionalidad de la segunda guerra mundial. La América latina (y por extensión México y lo mexicano) se delineaba como algo especial, era y no era occidental, era hija de la cultura europea pero también de las culturas nativas. La imagen de una América latina mestiza, y por tanto, singular y auténtica, se oponía a la de una América anglosajona, una Europa simplemente transplantada al territorio continental. Esta forma de pensar dio forma y cauce a la valoración de lo propio (americano y mexicano) como esperanza y alternativa a la decadencia occidental.⁷⁴

Para afirmar una concepción positiva, incluso reivindicadora de lo mexicano, el *Hiperión* propuso efectuar una *inversión de valores*. Bajo la idea de que los juicios sobre México y lo mexicano "han estado fundados en concepciones del hombre y de la moral que no corresponden con la realidad del mexicano y que han

⁷³ Samuel Ramos, "El mexicano de medio siglo" en *México en la cultura*, 8 de junio de 1952, p. 7.

⁷⁴ América, solía decir Alfonso Reyes, recibió y cultivó en su seno los mejores valores occidentales (el humanismo, por ejemplo), y por haberse mantenido al margen de la locura que envolvió a los pueblos europeos durante la conflagración bélica, estaba ahora en condiciones de recordárselos, así como en condiciones de elaborar una crítica a aquellos valores en que se fincaban la colonización y la dominación de los pueblos. *Vid. Infra*. Capítulo V: *El despertar al mundo: Alfonso Reyes y la inteligencia americana*.

sido importadas sin más del extranjero”,⁷⁵ más aún, que corresponden al discurso colonizador y civilizatorio europeo, bajo esa idea, decía, es que debían considerarse los defectos y vicios del mexicano como virtudes incomprendidas. Propuesta ésta que chocaba con otro de los fines de la filosofía terapéutica del *Hiperión*: sacar a la luz *el ser* oculto del mexicano para poder operar transformaciones morales en él. ¿Qué tipo de transformaciones pretendían realizarse si los aspectos negativos del carácter del mexicano eran, en realidad, positivos? El *Hiperión* no resolvió esta contradicción, y en sus ensayos puede apreciarse la coexistencia de ambas tesis, dependiendo de las coyunturas políticas del momento.

Así como los valores que se asignaron al mexicano eran lo mismo negativos que positivos, también el modelo de mexicano que tomaron los hiperiones varió de acuerdo a las necesidades de sus propios argumentos. Bien podía tratarse del mestizo urbano, a veces de clase media, y a veces perteneciente a los sectores más populares, o del campesino, ya indígena, ya mestizo. Las mujeres no fueron objeto de atención de las disquisiciones filosóficas sobre el mexicano, pues, como dice Guillermo Hurtado, “la filosofía de lo mexicano fue hecha por hombres acerca de hombres –nunca acerca de la visión femenina de la realidad mexicana. La personalidad descrita en los estudios de la filosofía de lo mexicano es siempre masculina. A la mujer se le ve como una parte del paisaje, como algo que está ahí de la misma manera que un animal o una planta.”⁷⁶

Los textos de la filosofía de la mexicanidad hicieron del mexicano una abstracción filosófica que no permitió la entrada a las diferenciaciones culturales, regionales y sociales (ni prestó atención al conflicto social) pero que, cuando se propuso situar geográficamente su “modelo” de mexicano, eligió al habitante del

⁷⁵ Guillermo Hurtado, *El Hiperión...*, *Op. Cit.*, p. XXII.

⁷⁶ Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Op. Cit.*, p. 284, nota 10. Cabría acotar que sí hubo mujeres, filósofas y periodistas, que participaron en el movimiento de búsqueda del *ser* del mexicano aunque, efectivamente, no intentaron describir a las mujeres mexicanas. Un simple vistazo a los títulos de los trabajos presentados por mujeres en los Cursos de Invierno dedicados al tema de lo mexicano confirma lo anterior y muestra su escasa participación: Enriqueta López Lira, “Imágenes del mexicano” (1951); Carmen Viqueira, “Psicología y antropología de los indígenas” (1952); Laura Mues de Manzano, “La actitud del mexicano ante el extranjero” (1952); y Angelina Guizar de Moreleón, “Algunas formas del valor y de la cobardía en el mexicano” (1952). A estos nombres habría que añadir el de María Elvira Bermudez, quien escribió artículos sobre esta filosofía para la prensa y en 1955 publicó *La vida familiar del mexicano*.

altiplano central. Y escribo “modelo” entre comillas pues sostengo que estos estudios no hicieron más que otorgarle carta de validez a una serie de estereotipos sobre lo mexicano que, efectivamente, se caracterizaron por su centralismo. Esta cuestión fue criticada por algunos intelectuales y filósofos contemporáneos al *Hiperión*, como su profesor José Gaos:

No hay un mexicano, sin más, sino tan sólo mexicanos diferenciados geográfica, antropológica, histórica, sociológicamente...: mexicano de la altiplanicie o de la costa, indígena, criollo o mestizo, de la colonia, del México independiente o de la Revolución o de nuestros días, pelado, burgués, intelectual o trabajador del campo... Por consiguiente, aquella actividad [la enderezada a elaborar una filosofía del mexicano] no está elaborando otra filosofía, si alguna, que la de un mexicano determinado, y determinado arbitrariamente: probablemente, el mestizo burgués de la altiplanicie y de nuestros días, si es que no exclusivamente los autores mismos de la pretendida filosofía. La generalización de ésta al mexicano, sin más, es, en conclusión, tan infundada como imposible.⁷⁷

Gaos pensaba que la elección del objeto de estudio de la filosofía de lo mexicano era un error. Estudiar a “el mexicano” o a “lo mexicano” no iría mucho más allá de una literatura “folklórico-trascendental”, cosa muy distinta a plantearse los problemas actuales de México y filosofar sobre ellos. Asimismo, Gaos presentó otras objeciones al *Hiperión* que, en general, fueron desestimadas por los miembros del grupo. Señaló que la filosofía de lo mexicano corría el peligro de caer en un nacionalismo chauvinista; que su “esencialismo” le impedía reflexionar sobre problemas concretos (además de que chocaba con el existencialismo propugnado por los hiperiones); que la tendencia al activismo político del *Hiperión* ponía en riesgo la tarea intelectual que serían capaces de realizar; y que a sus investigaciones les faltaba orden y método. Estos señalamientos se hicieron públicos en los Cursos de Invierno de 1952⁷⁸ y recibieron pronta respuesta por parte de Uranga, quien de un plumazo zanjó la cuestión al señalar que las observaciones metodológicas de Gaos eran puramente formales y por tanto vacías y estériles.⁷⁹

⁷⁷ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 85.

⁷⁸ Las conferencias que entonces pronunciara Gaos (y que llevaron por título “La elaboración de la filosofía mexicana y su historia”) fueron recopiladas, corregidas y aumentadas en el libro *En torno a la filosofía mexicana*, publicado originalmente en la colección México y lo mexicano en 1952.

⁷⁹ Emilio Uranga, “Advertencias de Gaos” en *México en la cultura*, 10 de febrero de 1952, p. 5

Respecto a la crítica de Gaos sobre la generalización del mexicano, Ramos respondió que las diferencias raciales y regionales no eran tan profundas como para afectar la unidad nacional. Añadía que, si bien, el ambiente indígena constituía el transfondo de la vida mexicana, los sacudimientos revolucionarios tuvieron el efecto de movilizar a los hombres de todo el país ocasionando una verdadera mezcla racial y cultural. Si acaso existían diferencias entre los mexicanos, concedía Ramos, éstas eran de índole económica (lo que ocasionaba una desigualdad en el nivel cultural), pero resaltaba que los matices regionales en México eran menos acentuados que en algunos países europeos: en todas partes se hablaba español, se veneraba a la Virgen de Guadalupe, se cantaban las mismas canciones y apasionaban por igual las corridas de toros.⁸⁰ Uranga andaba tras la misma pista. No le parecía problemático al joven filósofo tomar como modelo de mexicano al mestizo del altiplano central, independientemente de la posición social que éste ocupara, pues la cultura de México, pensaba, “se expande desde el altiplano hacia las costas, hacia el Norte y hacia el Sur, pero sólo en el Centro hemos de ver realizado en pureza su esquema.”⁸¹ La influencia del centro unificaba así la diversidad cultural de las regiones.

A diferencia de los anteriores, Zea intentó darle la vuelta al problema y, en un artículo de 1952, respondió a los cuestionamientos de Pablo González Casanova, similares a los de Gaos. Señaló que efectivamente no existía un mexicano promedio, sino mexicanos que pertenecían a una determinada clase social, religión, profesión, familia, provincia, etcétera. Empero, lo que proponía la filosofía de lo mexicano era saber cuál debía ser el papel que tocaba jugar el hombre mexicano dentro del mundo humano del que formaba parte, saber cuáles eran sus posibilidades y las responsabilidades que le correspondían, tanto en el plano nacional como en el universal. Por eso, insistía Zea, no podía hablarse de los mexicanos en particular,

⁸⁰ Samuel Ramos, “En torno a las ideas sobre el mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951, p. 105-106. El desconocimiento y desprecio de Ramos por las culturas indígenas no deja de ser sorprendente, como tampoco su afirmación de que el criollo encarna al “verdadero mexicano” porque posee una “legítima superioridad” y está menos expuesto a las simulaciones y ocultamientos que han desvirtuado la naturaleza original del resto de los mexicanos. La cultura criolla representaba la posibilidad que tenía México de ser salvado, pues en ésta se encontraban los valores más altos del espíritu. (p. 114)

⁸¹ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano” en *Ibid.*, p. 120.

pues ello conduciría a una atomización infinita del objeto de estudio. En cambio, sí podía pensarse al mexicano como expresión concreta “de los quehaceres y anhelos de todos esos mexicanos reales que se encuentran repartidos entre nuestras numerosas comunidades indígenas y nuestros no menos numerosos grupos sociales.”⁸² Lo que de común tenían un chontal, un yucateco y un campesino, era su pertenencia a la nación mexicana y la obligación de participar, por encima de sus diferencias, en la tarea de crear un proyecto de futuro que beneficiara a toda la comunidad.

Hacer de *el* mexicano un ente abstracto, que pudiera ser estudiado independientemente de su raza, género y clase social (y otras “diferencias menores” como las condiciones locales, religiosas o regionales), permitió imaginar la nación como un todo armónico, en el que la discriminación racial se presentaba como un pasado superado y el conflicto social simplemente no existía. Las desigualdades sociales y económicas podían ser explicadas como producto de la psicología del mexicano, de sus vicios de carácter, incluso como resultado del colonialismo y la dependencia, pero nada tenían que ver con la pertenencia étnica. A esto apuntaba Zea cuando aseguró que gracias a la acción revolucionaria, el indio había dejado de ser tal para convertirse en pueblo, “Pueblo con miserias pero ya consciente de que éstas le vienen por otras razones en las que lo racial ya no tiene nada que ver”. Zea creía que los problemas de México eran de índole económica y que la desigualdad se planteaba no en términos raciales, sino de pobres y ricos, proletarios y patrones, gobernantes y gobernados, pueblos que lo poseían todo y pueblos que no poseían nada. En este tipo de planteamientos, lo racial perdía toda importancia: no se observaba la relación entre etnia o raza y grado de explotación, pues lo que se priorizaba era la nacionalidad, la noción de que todos se hallaban unidos en su calidad de mexicanos.

⁸² Leopodo Zea, “Escila y Caribdis de la cultura mexicana” en *México en la cultura*, 14 de septiembre de 1952, p. 3 y 5. Véase también Pablo González Casanova, “El mirlo blanco. Ensayos de filosofía provinciana” en *Cuadernos Americanos*, Año XI, Núm. 2, Marzo-Abril de 1952.

El factor racial en el carácter del mexicano.

La filosofía de la mexicanidad eligió como su tema de estudio al mestizo, en especial, al urbano. Al indio se le siguió viendo como parte del paisaje, impávido, pétreo, “testigo silencioso de las tribulaciones del mestizo zozobante, solitario y accidental que acaparaba la atención de los mexicanistas”;⁸³ si se le llegó a tomar en cuenta fue porque se argumentaba que el mestizo había heredado los rasgos de carácter de sus dos componentes raciales, el indígena y el español. La “tercera raíz” no era, para la década de los cuarenta, un tema que suscitara atención, aunque el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán ya se encontrara trabajando sobre ella desde un punto de vista histórico y etnográfico.⁸⁴

Para el *Hiperión*, México era una patria mestiza, es decir, por mestizo entendían mexicano. No sólo porque mestiza era la población mayoritaria del país, sino también porque mestizas eran sus instituciones y porque mestiza debía ser la identidad que diera unidad a la nación. Y es que el régimen revolucionario hizo del mestizo uno de sus pilares simbólicos, al que asoció con el progreso espiritual y material de la patria, factor de unidad y armonía social, llamado a la integración racial en lo biológico y cultural. Según Leopoldo Zea, sólo el espíritu mestizo estaba capacitado para hacer realidad la independencia económica de la nación, así como para lograr la integración de todos los grupos que la componían, cada uno con distintos y hasta opuestos intereses.⁸⁵

Alan Knight ubica la aparición del mestizo como símbolo ideológico del nuevo régimen en los años veinte, debido a cuatro razones fundamentales: 1) por ser compatible con las propuestas del nuevo nacionalismo aglutinador; 2) porque coincidía con los orígenes de los revolucionarios norteros; 3) porque permitía establecer una distancia frente al porfiriato; y 4) porque expresaba la rebeldía de los

⁸³ Guillermo Hurtado, “La filosofía del indigenismo de Luis Villoro” en *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007, p. 118.

⁸⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural, 1946. Un estudio pionero sobre la “tercera raíz” es el de Alfonso Toro, “La influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano” en *Ethnos*, Tomo I, Núm. 8-12, Noviembre de 1920.

⁸⁵ Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano, Op. Cit.*, p. 120.

oprimidos frente a una raza blanca de dominadores.⁸⁶ Estas proposiciones merecerían ser revisadas o al menos complementadas a la luz de un espectro temporal más amplio. Algunos de los estudios más recientes sobre las políticas racialistas, eugenésicas y mestizófilas de fines del siglo XIX examinan el modo en que dichas políticas se entreveraron con múltiples discursos, disciplinas e instituciones que fungieron como instrumento para la construcción del Estado nación moderno, y plantean líneas de continuidad entre ese periodo y el México posrevolucionario.⁸⁷ Una de esas líneas es justamente la transfiguración ideológica del mestizo en sujeto nacional, en representante de la patria mexicana, quien imprimía su carácter a la nación y la diferenciaba del resto de los pueblos del orbe.⁸⁸

Entre la mestizofilia del XIX y la del XX existen matices de fondo,⁸⁹ empero en ambos casos se trató de resolver una cuestión que inquietaba a las élites políticas e intelectuales empeñadas en la consolidación de la patria: ¿cómo construir una nación homogénea en términos de igualdad racial, política, cultural y económica? ¿cómo acortar las diferencias étnicas y socioeconómicas de la población? ¿qué hacer con la población indígena?

⁸⁶ Tomado de Beatriz Urías, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007, p. 209, nota 15. El texto de referencia es Alan Knight, “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940” en *The idea of Race in Latin America*, Austin, University of Texas, 1990.

⁸⁷ Algunos de estos estudios son: Beatriz Urías, “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)” en *Revista de Indias*, Vol. LXV, Núm. 234, 2005, e *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, *Op. Cit.*; Miguel Rodríguez, “¡Oh Raza Grande!” en Alicia Azuela y Guillermo Palacios, *coords., La mirada mirada..., Op. Cit.*; y Marta María Saade Granados, *El mestizo no es “de color”. Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)*, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2009.

⁸⁸ En su estudio sobre las mutaciones que ha sufrido el concepto de raza en México desde el siglo XIX, Miguel Rodríguez apunta que, mientras el racialismo, basado en las ciencias biológicas –de inspiración lamarckiana–, “veía en la mezcla la degeneración de la ‘raza’, la condición del atraso latinoamericano y la perennidad de su desgraciada condición, los mestizófilos al contrario juzgan, como Justo Sierra, que en realidad no hay razas puras y su inevitable y necesaria mezcla la consideran como un factor de progreso y de consolidación de la identidad.” En esta línea mestizófila se inscriben, además de Sierra, algunos pensadores del XIX y del XX, como el Nigromante, Gabino Barreda, Vicente Riva Palacio, José Vasconcelos, Antonio Caso y Luis Villoro. Desde luego, ese proceso de mestizaje no se concibe como la indianización de los blancos y mestizos, sino como la disolución de los indígenas en la nación: “medio para imaginar la construcción de una nación unificada y gobernada por una élite hispanohablante.” (“¡Oh Raza Grande!”, *Op. Cit.*, p. 223-224.)

⁸⁹ Sobre los distintos proyectos mestizófilos del XIX y las propuestas antropológicas del XX, véase Marta María Saade Granados, *Op. Cit.*, p. 21-103.

Bajo la perspectiva del evolucionismo spenceriano (según el cual sólo las razas mejor dotadas lograrían una lucha existosa frente al medio), los intelectuales positivistas de fines del siglo XIX pensaron la constitución de la nación “a partir de un proceso de homogeneización racial, que tendió a unir ‘la patria’ con ‘la raza’: sólo un pueblo racialmente homogéneo podría formar una nación capaz de sobrevivir e integrarse al concierto internacional.”⁹⁰ Esta noción se mezcló con el proyecto político liberal que buscó la integración del indígena a la nación por vía de la ciudadanía y de la adopción de modernas formas de propiedad y trabajo, así como del mestizaje biológico.⁹¹

La historia misma, como señala Marta Saade, fue puesta al servicio del ideal mestizo, en oposición a los hispanófilos que consideraban a la Madre Patria como fundadora de la nación mexicana. Vicente Riva Palacio y Justo Sierra elaboraron un relato histórico cuyo sujeto fue un “‘pueblo único’ sustento de una nacionalidad propia, tan alejada del criollo y de España, como del indígena y del Anáhuac”.⁹² Para el primero, el evento fundante de la nación era la Independencia, mientras que para el segundo era la Nueva España, “la primera tentativa de agrupación de los mestizos, de la familia nueva, de la nacida de las dos razas, de los *mexicanos*.”⁹³

En *Los grandes problemas nacionales* (1909) Andrés Molina Enríquez volvió sobre el problema de la integración nacional, según él dificultada por una historia marcada por divisiones raciales y desigualdades socioeconómicas, y planteó el mestizaje como medio para lograrla. Desde su punto de vista, el mestizo se

⁹⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁹¹ Claudio Lomnitz propone tres causas separadas que en un momento dado se conjugaron para darle fuerza al mestizaje como proceso social, así como credibilidad a la idea del mestizo como representante de la raza nacional: 1) el fracaso del liberalismo político y, con él, la posibilidad de construir una ciudadanía en términos de igualdad ante la ley (se optó entonces por definirla en términos de raza); 2) el dinamismo del proceso económico que trajo consigo movimientos poblacionales que fueron creando la base para nuevas identidades (i.e. los centros mineros coloniales, situados fuera del núcleo central de población indígena, como espacios de mestizaje); y 3) la lógica fronteriza entre México y los Estados Unidos de América que permitía marcar diferencias culturales y raciales entre uno y otro lado. “Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de unidad nacional en México”, en *Prismas, Revista de historia intelectual* [En línea], Vol. 14, Núm. 1, Junio de 2010, p. 17-36. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-04992010000100001&lng=es&nrm=iso

⁹² Marta María Saade Granados, *Op. Cit.*, p. 34.

⁹³ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano* [edición electrónica de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes], citado en *Ibid.*, p. 35

caracterizaba por ser síntesis de lo mejor de las dos razas originarias: la resistencia de la raza indígena y la capacidad para la acción de la blanca, y por tanto era el sujeto llamado a eliminar las diferencias de raza y clase que impedían la consolidación de la patria, dando unidad a los propósitos y aspiraciones de la familia nacional.⁹⁴

Este pensamiento mestizófilo, en tanto “producción intelectual nacionalista, entretejida en complicidad con la predefinición del campo científico para estudiar la ‘diferencia’, el proyecto político liberal y las exigencias del desarrollo capitalista”,⁹⁵ fue heredado al siglo XX mexicano. Nuevamente se planteará al sujeto mestizo como símbolo de la identidad nacional y como solución sintética frente a los problemas de la diferencia y la desigualdad, ya no tanto desde el punto de vista de lo racial o biológico, sino ahora de lo cultural y económico.

Ahora bien, la idea de que el desarrollo histórico del país conducía inevitablemente a la homogeneización de la población fue un discurso nacionalista que despojó a los pueblos indios de su condición de sujetos sociales activos e hizo depender su desarrollo de la acción de los mestizos y del Estado formado por éstos.⁹⁶ No obstante, los estudios de la mexicanidad no descartaron explicar el carácter nacional de acuerdo con aquellos atributos de los componentes raciales del mexicano. También ello era una herencia decimonónica.

Beatriz Urías señala que desde el siglo XIX y hasta las décadas de los cuarentas y cincuentas del XX circuló la idea de que las razas poseían rasgos fisiológicos y morales que eran sede de vicios y virtudes sociales, mismos que se transmitían por herencia.⁹⁷ Es decir, que el factor racial intervenía en la definición de las modalidades de la vida social, pues se creía que éste determinaba los comportamientos, las actitudes, las costumbres y la cultura. Esta tesis devino en

⁹⁴ Para un análisis del pensamiento de Molina Enríquez en relación al mestizaje véase *Ibid.*, p. 61-63

⁹⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁶ Emiliano Zolla Márquez, *Estado, antropología e indígenas en el México posrevolucionario*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, p. 34.

⁹⁷ Beatriz Urías, “Fisiología y moral...”, *Op. Cit.*, p. 355-356. En este trabajo la autora muestra la pervivencia del estereotipo indígena formulado en el XIX a lo largo de la primera mitad del XX, además de los usos que se dieron a los estudios antropológicos, etnológicos y biotipológicos en la definición de un conjunto de políticas públicas, educativas, migratorias, sanitarias, jurídicas, etcétera.

estudios sobre las inclinaciones morales y mentales de los grupos étnicos en México. Ejemplo de ello son los trabajos de los autores que se mencionaron antes: Francisco Pimentel, Rafael de Zayas, Ezequiel A. Chávez y Julio Guerrero. Después de la Revolución Mexicana, explica Urías, este planteamiento fue recuperado en los estudios antropológicos, etnológicos y biotipológicos que alimentaron el programa de “ingeniería social” puesto en marcha a partir de los años veinte y cuyo objetivo fue transformar física y mentalmente a las masas para crear a una nueva sociedad “formada por ciudadanos racialmente homogéneos, moralmente regenerados y mentalmente sanos, trabajadores activos y miembros de una familia”.⁹⁸

De entre los componentes raciales y culturales del mestizo, fue el indígena el que mereció mayor atención por parte de los filósofos de la mexicanidad. Para Emilio Uranga, por ejemplo, el mestizo no era la fusión equitativa entre español e indio, ni el punto medio entre dos extremos; el mestizo era un “tercer hombre”. El hiperión consideraba que lo indígena no influía sobre el mexicano, como si lo indígena fuera una realidad externa; al contrario, lo indígena *vivía* dentro del mestizo, era parte constitutiva de su ser, el transfondo de su carácter, su matriz. La cosmovisión indígena, decía Uranga, afloraba en el mestizo en cada situación límite (dolor, sufrimiento, sensibilidad, muerte), mientras que lo hispánico era adventicio.⁹⁹

La imagen del indio como ser pasivo y sugestionable, melancólico y taciturno, desconfiado, resignado, simulador, que es pródigo y gasta cuanto tiene, que vive al día y que es indiferente ante el gobierno, las instituciones y la comunidad nacional, la encontramos desde el XIX¹⁰⁰ hasta mediados del XX. Si bien, en los

⁹⁸ *Ibid.*, p. 365-366. En este rubro se comprende la creación de la Casa del Estudiante Indígena en 1924, las investigaciones biotipológicas de las “razas indígenas” hechas por José Gómez Robleda en los años cuarenta y los estudios del médico Alfonso Quiroz Cuarón sobre el “tipo mental” de los pescadores tarascos, entre otros. De acuerdo con la autora, estos estudios contribuyeron a la discusión de dos nuevos temas prioritarios para las ciencias sociales y las humanidades en México: el análisis de la pobreza y marginación en tanto causa de la inferioridad fisiológica y mental de la población indígena (que serían abordados con nuevos enfoques por la sociología rural y la antropología), y el apuntalamiento de las investigaciones sobre el carácter del mexicano.

⁹⁹ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano” en *Op. Cit.*, p. 127.

¹⁰⁰ *Vid. Supra. El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo.* En la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864), Francisco Pimentel sostuvo: “En cuanto a su carácter, el indio es grave, taciturno, melancólico, aun en sus fiestas y diversiones; flemático, frío en sus pasiones y lento en sus trabajos; pero esto hace que lleve a la perfección toda obra que requiera de mucha paciencia. El indio es sufrido y resignado; y aunque se le ha negado que sea agradecido, la experiencia demuestra

ensayos de los hiperiones, estos rasgos supuestamente indígenas aparecen asumidos por el mexicano mestizo.¹⁰¹ Pueden citarse numerosos ejemplos de estas correspondencias, pero ello ameritaría un estudio particular que sobrepasa los propósitos de esta tesis. Sólo para ilustrar el punto, puede traerse a colación un extracto de *Los grandes problemas nacionales* de Molina Enríquez. Los indígenas, decía este intelectual, “militaban a las órdenes de todos los partidos y morían, no por una causa ni por una bandera, sino por adhesión personal a su jefe, por una adhesión infinitamente dolorosa para el sociólogo, por la adhesión del perro al amo que le ha dado un pan.”¹⁰² Como se verá más adelante, Leopoldo Zea identificaba como un rasgo típicamente mexicano la adhesión de los individuos a los caudillos o líderes, no por comulgar con un proyecto político, sino por una lealtad personal que se fincaba en un pacto informal: a cambio de fidelidad, el caudillo satisfecerá las necesidades de quienes lo apoyen en su causa.

Es evidente que resulta absurdo suponer, como dice Mauricio Tenorio Trillo, que unos elementos raciales (fisiológicos, psicológicos y culturales), claramente puros y diferenciados, se mezclaron con otros, igualmente únicos, para dar paso a un nuevo ser: el mestizo. Y también es absurdo creer que la mezcla continúa pasando de generación en generación, siempre con los elementos primigenios intactos.¹⁰³ Empero, hay que entender a este tipo de discurso como una construcción ideológica,

lo contrario, como dice un buen observador (Clavijero). El maltratamiento que los indios han sufrido siempre, los ha hecho serviles, desconfiados, hipócritas, tímidos, mentirosos y aun pérfidos. Generalmente hablando, no conocen la avaricia, y por el contrario, son pródigos, gastan cuanto tienen, viven al día, y el porvenir jamás los inquieta [...] para el indio no hay patria, gobierno ni instituciones, todo lo ve con indiferencia.” Tomado de Beatriz Urías, “Fisiología y moral...”, *Op. Cit.*, p. 358.

¹⁰¹ En *La jaula de la melancolía...*, Roger Bartra analiza los rasgos atribuidos al mexicano en función del conflicto entre modernidad y tradición propio del pensamiento occidental moderno, relacionando también el arquetipo del “primitivismo” con los mecanismos de legitimación del Estado mexicano. El trabajo de Edward Said sobre el orientalismo resulta igualmente útil para pensar en torno a la dominación que subyace en la construcción del “otro” desde el estereotipo del salvaje. Los rasgos que Occidente atribuyó al asiático (un ser pasivo, ensimismado y triste, entre otros), son los mismos con los que se identifica a los indígenas y mestizos mexicanos. Ello confirma la tesis de Bartra de que el modo como se describe al mexicano en realidad describe la forma como se legitima su dominación y explotación. Sobre este asunto volveremos en el capítulo VII. Acerca de Said, véase *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002.

¹⁰² Andres Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1978, p. 108.

¹⁰³ Mauricio Tenorio Trillo, *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México, Tusquets, 2009, p. 128.

cuyo objeto fue sustentar un proyecto de Estado-nación y configurar un modelo de ciudadanía (que no escondió sus tintes racistas ni clasistas).

No sobra insistir en que la mirada del *Hiperión* sobre *el y lo* mexicano está mediada por la clase social a la que pertenecen sus miembros y que evidencia tanto sus anhelos como sus prejuicios, una clase media que ha accedido a la educación universitaria (producto eso sí de la Revolución) y que observa con desdén a un “pueblo” con el que no se identifica, al que considera un verdadero obstáculo para el crecimiento económico y la modernización del país. Desde esta perspectiva, el irracional carácter del mexicano es lo que se interpone entre el atraso económico y cultural y la riqueza, el desarrollo y la “madurez” de la nación. De allí que la filosofía de la mexicanidad proponga que el mexicano tiene que conocerse a sí mismo para identificar sus complejos y taras morales, las que curiosamente le venían tanto de su herencia indígena como de las circunstancias históricas por las que había atravesado el país, para estar así en posibilidad de eliminarlas, constituyéndose en un “hombre nuevo”: un trabajador activo, responsable y comprometido con el bienestar de la nación.¹⁰⁴ Además de resumir un ideal de ciudadanía y de sociedad, el proyecto de modelar al “hombre nuevo” mexicano manifestaba, hasta cierto punto, el temor que la élite política e ilustrada de mediados de siglo sentía por las masas, aquellas que no mucho tiempo atrás se habían levantado en armas, por lo que había que transformar la energía violenta y atávica de esos seres en una energía productiva, al servicio del desarrollo económico y de la estabilidad social.

La historia en la identidad nacional.

Además de la raza, el *Hiperión* acudió a la historia para explicar la particular configuración del carácter del mexicano y para sustentar su idea de identidad nacional basada en el mestizaje. El grupo consideró que los verdaderos rasgos del mexicano, no los superficiales con que lo identificaban los extranjeros, habían ido modelándose a lo largo de cuatro siglos de historia, y respondían a los retos y

¹⁰⁴ Sobre la figura del “hombre nuevo” en el México posrevolucionario, véase Beatriz Urías, *Historias secretas del racismo en México*, Op. Cit., p. 20-37.

circunstancias que esa historia le había planteado. La Conquista y la Colonización, la Independencia política, la Reforma liberal, el Porfiriato y la Revolución Mexicana fueron, de acuerdo con la tradición narrativa de la historia de México (que hunde sus raíces en el liberalismo y el positivismo decimonónico), los procesos históricos comúnmente señalados como claves para entender las actitudes, sentimientos y modos de comportarse del mexicano.

De entre los hiperiones, fue Leopoldo Zea quien más desarrolló la vertiente “histórica” de la filosofía de la mexicanidad, pues creía que ese análisis podría sacar a flote el *sentido* del movimiento general de la historia de México para que el mexicano se conociera mejor y pudiera construir proyectos adecuados a su modo de ser. La intención sancionaba la criatura: el tipo de lectura histórica realizada por Zea no se distanció de la interpretación oficial sobre el curso de la historia nacional (misma que sirvió a la legitimación del Estado posrevolucionario), siendo además sus conclusiones argumentos autojustificatorios del proyecto hiperiónida.

En *El occidente y la conciencia de México*, Zea se propuso hacer una filosofía de la historia de México, estimulada, según el mismo autor, por el intercambio de ideas con el historiador inglés Arnold Toynbee. El filósofo hiperiónida concluyó que la historia de México se caracterizaba por la sucesión de una serie de luchas en pos de la independencia en todos los órdenes de la vida nacional. Si bien, en cada etapa histórica la lucha se había orientado hacia algún derrotero particular, el enemigo siempre era el mismo: el “dominio imperialista”, ya fuera directo (España, Europa, Estados Unidos de América), o ya estuviera representado en los grupos privilegiados del país que se sometían a los intereses económicos y normas culturales de los países colonialistas.

Zea pensaba a la historia como una tradición de resistencia que se libraba, en consecuencia con lo anterior, en dos frentes: uno externo, contra las naciones imperialistas que subyugaban económica, política, social y culturalmente a la nación; y el otro interno, donde los grupos étnico-sociales marginados, discriminados o explotados, luchaban por hacerse reconocer por las élites. En cada etapa de la historia de México, apuntaba Zea, las naciones imperialistas usaron una estrategia de dominación que negaba o escamoteaba su “humanidad” a los pueblos conquistados. La respuesta a ese regateo de humanidad, o *estímulo*, como lo llamó el

autor, es lo que irá conformando el carácter del mexicano y delineando sus luchas de independencia: la política con el movimiento independentista de 1810; la mental con la Reforma liberal (dirigida contra el clero); y la económica y cultural con la Revolución Mexicana.

Así, por ejemplo, la desgana y la simulación del indígena eran resultado de la necesidad de disfrazar la propia cultura para poder subsistir frente a la dominación española, que no sólo lo explotó materialmente sino que además le impuso el deber de “civilizarse”, si es que quería ser considerado como ser humano *semejante* a sus conquistadores. La autodenigración del mexicano, el impulso de imitar lo sajón y el rechazo a la herencia racial y cultural indígena, se explicaban como causa del discurso ilustrado que vio en América un continente inferior e incapacitado para el desarrollo y el progreso civilizatorio. La tendencia a imitar lo ajeno se reforzó con el “regateo historicista”, discurso que exaltó el *ser histórico* como esencial al hombre, pero que negó a América sus capacidades creadoras y la redujo a apéndice de la verdadera y única historia, la de Occidente.¹⁰⁵ Por último, el alto grado de desarrollo técnico que habían alcanzado algunas sociedades, como la estadounidense, redundaba en un rechazo a las culturas que, como la mexicana, se organizaban en torno a valores mucho más espirituales. En conclusión, según Zea, México se mantenía en la *inautenticidad* por causa de los encuadramientos valorativos y culturales realizados por los imperialismos occidentales.

Si los rasgos del carácter del mexicano habían sido delineados por esa trayectoria, no podía excluirse la revisión de las distintas etapas históricas de México, pues éstas, insistía el hiperión, habían dado lugar a los distintos modos de sentir la realidad y de actuar sobre ella. Zea relacionó cada “estímulo imperialista” con una “respuesta revolucionaria”, comandada, sucesivamente, por criollos, mestizos e indígenas. De este modo, la “Revolución de Independencia de 1810 será

¹⁰⁵ Aclara Zea que el historicismo tiene otra cara (y no olvidemos que fue el historicismo una de las bases teóricas de la filosofía de la mexicanidad), aquella “que hace que muchos de los pueblos llamados marginales se puedan preguntar por el alcance de sus hechos, sobre el alcance de sus limitadas creaciones. Porque resulta que también estos pueblos hacen, quiera que no, historia.” El historicismo muestra la relatividad histórica de toda cultura, así como su carácter limitado, justamente por ser humano. “Y con éste carácter muestra también su semejanza o igualdad con cualquier otra cultura, inclusive la occidental. El historicismo muestra, no tanto el más o el menos de una cultura, sino su diversidad.” Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México”, *Op. Cit.*, p. 91.

la respuesta criolla a la imposición política impuesta por España desde el siglo XVI, pero sin alterar otras formas de imposición como la mental y la social.”¹⁰⁶ La siguiente etapa, la de la Revolución de 1857, fue protagonizada por los mestizos, quienes eran discriminados por no ser españoles ni indígenas, y a quienes se les negaba el derecho a la propiedad y a la participación política. A su triunfo, este grupo se constituyó en el principal forjador de la burguesía y de la nacionalidad mexicana, pero como terminó sometiéndose a los intereses de la “gran Burguesía Occidental” (mediante la entrega de los recursos naturales, las industrias, las compañías comerciales y los transportes), los indígenas permanecieron en un estado de marginación y explotación aún más nefasto que en la Colonia. Finalmente, los indígenas transgredieron el orden social de la burguesía occidental, rompiendo con los discursos imperialistas que lo marginaban desde la conquista. El haber sido despojados casi completamente de la tierra es lo que impulsó a los indígenas a la revolución, arrastrando en su lucha a todas “las fuerzas vivas de la nación.”

Zea planteó que, si bien el indio había dado a esta última etapa histórica su color, correspondía al mestizo, convertido en una nueva clase burguesa (auténticamente nacionalista, anticolonial y sensible a los problemas de las comunidades indígenas), dar orientación, orden e integración al proceso social puesto en marcha por la violencia revolucionaria. Sobre esto volveremos más adelante, pues esta dimensión del análisis de Zea tiene que ser leída e interpretada en el contexto del proyecto político y económico del régimen alemanista.

Leopoldo Zea construyó un relato histórico que se montó sobre la tríada Independencia-Reforma-Revolución, tríada que, por cierto, formó parte del discurso identitario nacionalista y, como tal, se repitió una y otra vez en los discursos conmemorativos de estos eventos históricos, particularmente en el del 20 de noviembre.¹⁰⁷ Thomas Benjamin menciona que dicha tríada se construyó desde los primeros años de la asonada revolucionaria, cuando los rebeldes mexicanos intentaron insertar el movimiento que abanderaban dentro de una tradición histórica

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 101. Como los criollos sólo aspiraron a modificar la estructura política; el orden social y económico permaneció intacto y, en consecuencia, pervivió la discriminación hacia los demás sectores de la población que también participaron en la lucha independentista. Según Zea, esta fue la causa que condujo a la siguiente revolución.

¹⁰⁷ Véase por ejemplo la colección de notas y reseñas periodísticas compiladas por Begoña Hernández y Lazo, en *Celebración del 20 de noviembre. 1910-1985*, México, INEHRM, 1985.

y política liberal con el objeto de darle fuerza y legitimidad a su lucha.¹⁰⁸ La Revolución fue presentada así como la continuación o conclusión lógica de los otros dos quiebres fundacionales de la nación, correspondiéndole la misión de lograr la independencia que faltaba, la económica y cultural.

Este discurso es teleológico. Existe un fin supremo que da forma y sentido al devenir histórico del pueblo mexicano, en el caso de Zea, ese fin es la consecución de la independencia en todos los órdenes de la vida nacional, una vida nacional que integre a su vez a los diferentes sectores de la población. Cada etapa histórica se presenta como una superación de la anterior, como una resolución parcial que se acerca paulatinamente a un destino final. La línea de meta se alcanza con la Revolución Mexicana, hecho histórico que permite cobrar conciencia de *el ser mexicano* en tanto ser revolucionario y mestizo. Todas las transformaciones que depare el futuro quedarán enmarcadas dentro de ese espíritu o conciencia. La revolución de 1910 se convertirá en una *revolución permanente*.

Esta lectura de la historia de México sentó las bases para la creación de un relato de la Nación como movimiento trascendente y místico. La atribución de ciertos rasgos característicos a los eventos históricos seleccionados es hecha desde el presente, desde las necesidades de los proyectos y aspiraciones de sus enunciantes. En el discurso nacionalista, esos rasgos son proyectados hacia el pasado, presentando a la nación como una realidad permanente a lo largo del tiempo y a una comunidad humana que siempre ha existido, bajo el sucederse de formas y ordenamientos políticos inadecuados que obstaculizaban su verdadera integración. La historia de la nación se resume en un solo objetivo: liberarse de todo aquello que le impide ser sí misma, ya sean factores internos (la explotación indígena, la

¹⁰⁸ Según este investigador, ya desde el porfiriato se había consolidado una interpretación de la Independencia y la Reforma como parte del pasado liberal de México que culminaba con el régimen de Díaz. En vista de que los maderistas se consideraban herederos legítimos de la tradición liberal mexicana (y que repudiaban a Díaz por haberse desviado de ella), acogieron el mismo panteón de héroes nacionales que había sido glorificado por el porfiriato e intentaron presentar su causa como heredera de una tradición emancipadora. Viejo y nuevo régimen confluían en la celebración del mismo pasado liberal. Posteriormente, cada facción revolucionaria construyó su propia interpretación del pasado y del significado del movimiento revolucionario de acuerdo a sus intereses y programas. Así, hubo distintas versiones de la tradición histórica que daba sustento y origen a la revolución. Al respecto véase el libro de Thomas Benjamin, *La Revolución Mexicana. Memoria, mito e historia*, México, Taurus, 2003.

discriminación racial, la burguesía porfiriana), o externos (la dominación colonial o imperial). En esta construcción discursiva, Independencia, Reforma y Revolución no habían sido hechas por hombres y objetivos concretos sino por un espíritu nacional que las hacía independizarse de su origen y presentarse como un orden por encima de los sujetos, como una racionalidad trascendente.

Para Zea, como para el resto de los hiperiones, el motor que movía la historia de México era racial, siendo el mestizaje su destino, lo que permitía concretar el ideal de integración nacional. “En cada una de estas revoluciones parciales, los grupos sociales a que dio origen la Conquista y la Colonia, sobre la base de una discriminación racial, se transformaron en líderes que, consecutivamente, fueron expresando un ideal de integración nacional cada vez más poderoso.”¹⁰⁹ Así, criollos, mestizos e indígenas se iban enfrentando, de acuerdo con sus modos de ser y sus particulares psicologías (producto de las circunstancias), a los problemas que la realidad les iba planteando. Tanto problemas como respuestas tenían origen en la situación racial, y por eso, Zea planteaba que la lucha de México era una lucha contra la discriminación. Ésta concluía con la Revolución Mexicana, cuando todas las razas se fundieron en una sola:

La revolución vino a ser un gran crisol donde grupos raciales aún no contaminados se fundieron en la gran masa mestiza. La sangre se mezcló en todos los puntos del país. [...] Al lado del mestizaje racial se estableció un mestizaje cultural en el que se fundieron hábitos y costumbres al parecer diversos y contradictorios. Lo que los conquistadores quisieron realizar por la fuerza, se fue realizando libremente, dentro una necesidad ineludible que era necesario aceptar.¹¹⁰

Nuevamente el mestizo será el protagonista de la historia, pero ya no como ente servil a la burguesía occidental, sino impulsado por el nacionalismo derivado de los reclamos indígenas. Según Zea, gracias a la febril actividad del mestizo, a la realización de políticas sociales y económicas en beneficio del indígena, éste finalmente se incorporó al destino de la nación y, con ella, al cauce universal. “La mestización del indígena, por los caminos señalados, ha sido la mejor de las

¹⁰⁹ Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México”, *Op. Cit.*, p. 102.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 121-122.

respuestas al estímulo occidental que se hizo patente desde la Conquista.”¹¹¹ De la mano de Zea arribamos al final de la historia ¿pues qué más puede esperarse si los conflictos que hicieron girar la rueda de la historia se habían solucionado?

He tomado a Zea como ejemplo de la narración histórica elaborada por el *Hiperión* y he intentado mostrar los vínculos que esa narración tiende con el “ideal mestizo” de la filosofía de la mexicanidad, un ideal que se correspondía con la configuración del Estado posrevolucionario. Quiero insistir en que los hiperiones recurrirán constantemente a la historia para dar sustento a sus tesis sobre lo mexicano y que, en todos los casos, seguirán un modelo interpretativo que bien podría denominarse ideológico: acumulando afirmaciones y certidumbres incansablemente repetidas, sin sustento en el conocimiento historiográfico desarrollado en el periodo, para explicar el movimiento de la historia como un proceso coherente, centrado en un concepto único, el de raza.

Se trata de una historia lineal e inmóvil que elimina el conflicto y la pluralidad de los hechos históricos, a pesar –o precisamente por ello– de que su estructura se sostiene sobre la base de las oposiciones: “estímulo imperialista”/“respuesta revolucionaria”; cada etapa organizada por *una* idea y *un* sujeto dominante/*una* idea y *un* sujeto que resiste, cuya resolución parcial es el inicio de otra etapa caracterizada con el mismo esquema hasta lograr la síntesis del mestizo. En esta historia no cabe nada que rebese este juego de oposiciones, que abran paso a otras historias no marcadas por la estela del poder, como tampoco cabe un análisis de las características concretas, específicas e irrepetibles del pasado.¹¹² El pasado está ahí para justificar el proyecto político del presente. De igual modo es factible observar que el análisis histórico de los textos de la filosofía de la mexicanidad se sujeta a un planteamiento circular: se busca una justificación de aquellos sentimientos y actitudes del mexicano que han sido determinados previamente, en una interpretación histórica también concebida de antemano, que siempre les dará la razón.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹¹² Esta misma crítica fue hecha por Jorge Aguilar Mora al discurso histórico de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, si bien ampliada al análisis de lo que para él significaba la tradición y sus ligas con el historicismo. Véase, *La divina pareja...*, *Op. Cit.*, p. 36-43.

Para los hiperiones la historia es una abstracción ontológica –en tanto se le reconoce como necesaria para comprender al *ser*, en este caso, del mexicano. Es decir, les interesa una idea de historia, no la historia misma (que bajo su pluma se puebla de lugares comunes). No hay una multiplicidad de historias, menos de interpretaciones históricas en debate o en conflicto, hay sólo *una* historia, y ésta es teleológica.¹¹³

III. Cuatro acercamientos a la filosofía de lo mexicano.

Una de las dificultades que comprende el estudio de un grupo radica en que éste alberga distintas personalidades, intereses y formas de pensamiento, independientemente de que hayan compartido un proyecto y asumido como propias muchas de las ideas enunciadas por sus compañeros. Toca ahora examinar las aportaciones individuales a la filosofía de la mexicanidad, en particular las obras de cuatro hiperiones, aquellos que suelen considerarse como los más representativos del grupo en atención al alcance, profundidad y resonancia que obtuvieron en el ámbito académico y cultural, así como a la singularidad con que acometieron el problema de *lo mexicano*: Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla y Leopoldo Zea.

Emilio Uranga y la ontología del mexicano.

Entre los primeros trabajos de análisis de *el ser* mexicano presentados por el *Hiperión* estuvo el “Ensayo sobre una ontología del mexicano” (1949) de Emilio Uranga. Allí Uranga enunció una serie de categorías definitorias del mexicano que fueron recuperadas por el resto del grupo y que constituyeron una parte fundamental

¹¹³ En la revisión que Ricardo Guerra hizo del *Hiperión* escribió que la concepción fenomenológica con la que trabajaba el grupo les dificultó la comprensión real del problema histórico. Así, no lograron dar una explicación teórica y válida para comprender la historia de México. (“Una historia del Hiperión”, *Op. Cit.*, p. 17). Esto mismo les fue reprochado a los hiperiones por sus colegas historiadores. José Gaos resume la polémica que historiadores y filósofos sostuvieron en *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 81-83.

de la lectura que cada uno realizó sobre la identidad nacional, además de ser la base de su posterior *Análisis del ser del mexicano* (1952).

La premisa que guió a Uranga en éste y el resto de su trabajo inscrito en la corriente filosófica que nos ocupa, fue que *el ser* mexicano expresaba un modo particular de la existencia humana y que, en ese sentido, no debía confundirse con tener simplemente la nacionalidad mexicana: “lo mexicano no da expresión a una nación sino a un modo humano de ser”, diría Uranga en 1951.¹¹⁴ Uranga comprendía que muchos de los rasgos de carácter atribuidos al mexicano eran en realidad universales, compartidos por el resto de la humanidad, razón por la cual rechazaba la idea de mostrar un repertorio de estados de ánimo y conductas exclusivas al mexicano, aunque en el fondo terminaba cayendo en ello. Lo que debía hacerse, insistía constantemente el joven filósofo, era preguntarse de qué manera esos estados de ánimo eran vividos por el mexicano. “Si tenemos de común con todos los demás hombres el mal humor, la esperanza y el temor, nos diferencia en cambio la acentuación peculiar con que dentro de nosotros mismos se edifican estas complejas estructuras.”¹¹⁵ Responder a esa pregunta era sólo el primer paso de un proyecto mucho más ambicioso, el de localizar el “centro” o “núcleo” de *el ser* mexicano que engarzara, diera sentido y explicara la totalidad de sus sentimientos y comportamientos. Para Uranga, ese “centro”, la nota ontológica que mejor definía al mexicano y explicaba su carácter, era el sentimiento de insuficiencia.

Uranga coincidía con Samuel Ramos en que el mexicano padecía un complejo de inferioridad, sin embargo, a diferencia de aquél, no consideraba que dicho complejo fuera el origen de todas las actitudes del mexicano. La insuficiencia, en cambio, permitía explicar el carácter del mexicano, incluyendo el sentimiento de inferioridad, que no era más que la forma “inauténtica” en que se expresaba dicha insuficiencia. Vayamos a sus argumentos.¹¹⁶

El mexicano, sostenía Uranga, es un ser emotivo y sentimental que padece una fragilidad interior. Como se sabe vulnerable, en constante riesgo, el mexicano aplica técnicas de preservación y protección para impedir que el mundo le hiera:

¹¹⁴ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 117.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹¹⁶ Excepto que se indique lo contrario sigo los argumentos del “Ensayo de una ontología del mexicano”, publicado en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIV, Núm. 2, Marzo-Abril de 1949.

prefiere la delicadeza y la finura en el trato personal cuando no intenta pasar inadvertido ante los ojos de los demás. Es por ese afán de ocultamiento que se ha dicho que el mexicano raya en el disimulo y la hipocresía, sin embargo, aclara Uranga, dichos rasgos de carácter son manifestación de su fragilidad.

Empero, la verdadera tara del carácter sentimental es la desgana. Esta es la estrategia que sigue el mexicano para no arriesgarse a tomar alguna decisión, y se manifiesta en ese intento por desconectarse de los quehaceres cotidianos, por dejarlo todo “para mañana”. La desgana implica rehusarse a hacer historia, a transformar las cosas, a comprometerse con los otros. ¿Cómo se explica el arraigo de este sentimiento en el mexicano? Según Uranga, la desgana surge en el mexicano cuando se compara con civilizaciones más avanzadas produciéndole la sensación de ser inferior, inferior su historia, su cultura, sus costumbres. Entonces, el mexicano se evade de sí mismo y del mundo que le rodea, eligiendo ser salvado por el “otro”.

La “rumiación interior” o ensoñación es otro de los elementos señalados por Uranga como característicos del sentimental. Esta actitud se define como sustituto interior de la actividad que deriva en la melancolía. El mexicano se encierra en sus moradas interiores, repasando una y otra vez lo que ha vivido, y haciendo surgir a la vida de la imaginación mil mundos a los que confiere valor y sentido pero que, en realidad, descansan en la nada. El mexicano, sostiene el hiperión, prefiere vivir en ese mundo imaginario porque la realidad le resulta atemorizante. La realidad se le manifiesta al mexicano entre dos extremos: enemiga o amiga, peligrosa o protectora, pero siempre oculta, de modo tal que nunca sabe a qué atenerse. Y esa es la razón por la cual el mexicano vive en perpetuo desasosiego o zozobra, que su comportamiento sea huraño y retraído, como si estuviera siempre presto a defenderse de alguna amenaza.¹¹⁷

A partir del análisis expuesto sobre la estructura caracterológica del mexicano, Uranga determinó que esa insuficiencia ontológica, revela al mexicano como *accidente*. Ésta es otra de las categorías comunes al léxico de la filosofía de la

¹¹⁷ Estas reflexiones fueron continuadas por Leopoldo Zea, quien hizo descansar el origen de este sentimiento en las características geográficas y climáticas de México: una tierra árida y un clima imprevisible eran responsables de la perpetua zozobra del mexicano y de su constante “vivir al día”. *Vid. Infra. Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal.*

mexicanidad y, sin duda, la noción central de la ontología existencial propuesta por Uranga.

¿Qué es el *accidente* o la *accidentalidad*? De acuerdo con Abelardo Villegas, Uranga recuperó la noción de *accidente* de Aristóteles, que se traduce en “aquello que pudo haber existido, que puede dejar de existir y que en consecuencia está sometido a permanente cambio.”¹¹⁸ Para comprender mejor esta noción, venga en nuestro auxilio el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, donde se cita: “Lo que ocurre a algo sin constituir un elemento esencial es un accidente.”, y más adelante, refiriéndose a la *Metafísica* de Aristóteles: “El accidente es ‘lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado de él en verdad, pero no siendo por ello ni necesario ni constante.’ Lo accidental se distingue por ello de lo esencial. Se distingue también de lo necesario, de tal modo que el accidente es fortuito y contingente, puede existir o no existir.”¹¹⁹

Uranga aplicó al mexicano la categoría de *accidente* en tanto, aseguraba, ésta era la constitución ontológica que afloraba ante el sentimiento radical de inseguridad y mudanza “que afecta todas nuestras cosas”: es el *accidente* lo que se expresa en *nuestro* “vivir al día” y en *nuestro* “no saber a qué atenernos” frente a una realidad inconstante, arbitraria y contingente; es el accidente el que se manifiesta en actitudes como la improvisación cotidiana, el relajo y hasta la exaltación y burla de la muerte. La *accidentalidad* también fue definida por Uranga como lo precario, lo inconsistente, lo carente o insuficiente, todo aquello que se opone a la *sustancia*, que se distingue de la esencia. Y así, Uranga revela, un tanto abruptamente, que el mexicano es accidente por no ser sustancia, por no ser indio o español. De allí que el mexicano sienta que algo le falta, precisamente la consistencia ontológica del *indio* o del *español*, y que busque llenar ese hueco mediante actitudes “inauténticas”, como el querer ser español (*malinchismo*), europeo (*uropeísmo*) o indígena (*indigenismo*).¹²⁰

¹¹⁸ Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993, p. 157.

¹¹⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-María Terricabras, Barcelona, Ariel, 2001. S.v. *accidente*.

¹²⁰ Según algunos críticos de Uranga, el planteamiento filosófico de la accidentalidad como categoría ontológica que define al mexicano es inconsistente en virtud de que une dos tradiciones filosóficas distantes: la metafísica y la ontología. Ello porque el accidente, a pesar de que se niega como esencia, se convierte en esencial al mexicano en las manos de Uranga. Es decir, Uranga

Vuelta a la raza. Como ya se comentó, el mexicano para Uranga es el mestizo y es esa condición mestiza la que explica la insuficiencia ontológica del mexicano. Pero tampoco es cualquier mestizo, sino particularmente el del altiplano central, al que Uranga consideraba el corazón espiritual de México. Cuando José Gaos cuestionó al *Hiperión* su intento por generalizar al mexicano, sin tomar en cuenta las diferencias históricas, regionales y de clase (a nadie se le ocurrió incluir al género), Uranga respondió que dichas diferencias no eran tan abismales como para invalidar un modelo unificante. En una conferencia dictada en 1951, y publicada en *Cuadernos Americanos*, Uranga reconoció que el punto de referencia de la filosofía de lo mexicano era el del hombre del altiplano central pues su posición geográfica privilegiada le erigía en mediador entre los extremos del país. Todos los demás mexicanos “se miden en razón de su cercanía o lejanía” al hombre del altiplano. Allí se manifestaba lo mexicano en todo su esplendor.¹²¹

Uranga concluyó su “Ensayo de una ontología del mexicano” enunciando los problemas morales que se abrían al mexicano una vez que se ha establecido y sacado a la luz su particularidad ontológica. Según él, el sentimiento de insuficiencia podía conducir al mexicano por dos caminos antagónicos: uno era el asumir su existencia de manera inauténtica, eligiendo el camino de la inferioridad, es decir, el proyecto de ser salvado por los otros; el segundo conducía a la autenticidad, a la aceptación de *nuestro* ser y a su transformación en insuficiencia creadora. Veamos esto con mayor detenimiento.

El sentimiento de inferioridad del mexicano se revela, decía Uranga, en el proyecto de ser salvado por los otros, que los otros decidan por él y lo saquen de su zozobra. Por ello, añadía el hiperión, el mexicano dota a los demás de una justificación ilimitada (piensa que los otros siempre hacen bien las cosas, que saben a qué atenerse). Esto es lo que Uranga definió como una cultura de imitación: el mexicano imita los proyectos ajenos porque se siente incapaz de establecer los

esencializa el accidente. *Vid.* Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, 3ª ed., México, UNAM, 1988, y Antonio Zirión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Mich., Red Utopía A.C., Jitanjáfora Morelia Editorial, 2004, (Fenomenología Serie, 1).

¹²¹ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 116. Uranga señaló también que quienes fijaban su atención en el mexicano de otros siglos eran víctimas de la ingenuidad pues de lo que se trataba era de estudiar al mexicano del siglo XX, su presente, pasado y futuro inmediatos.

propios.¹²² Pero a la cultura de imitación, Uranga oponía una creadora. Si el mexicano se reconocía en el horizonte de la accidentalidad podía entonces abrirse a todas las posibilidades de *el ser*. Ese camino conducía al mexicano a la autenticidad, a la salvación. Así lo expresaba el autor:

La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra nos abren al campo o al pozo, mejor, de nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abreviar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias.¹²³

En conclusión, el mexicano de Uranga se encontraba en una encrucijada. Del camino que tomara dependía el futuro de la nación: la imitación de proyectos ajenos y la supervivencia del complejo de inferioridad, o bien, la superación de dicho complejo mediante el reconocimiento de su ser *accidental*, reconocimiento que le permitiría arriesgarse a transitar por sus propios caminos. Con distintos acentos y matices argumentales se repitió esta misma idea en los escritos del resto del *Hiperión*. Sin embargo, lo que distinguió a Uranga de sus compañeros fue el interés por la ontología, así como el haber propuesto la noción de *accidente* no sólo como definitoria de lo mexicano, sino además como manifestación de la verdadera condición humana.

La ontología tiene por objeto de estudio el “ser en general” y no un ente particular, como sería el mexicano. Esta observación condujo a Gaos a objetar el estudio de Uranga y a proponerle un concepto más apropiado a sus fines, el de “óntica”, entendiendo por ello una descripción de las características invariantes de un conjunto de entes singulares.¹²⁴ A esta objeción, Uranga respondió que la pregunta por el “ser en general”, sólo podía ser formulada desde el hombre en

¹²² En este orden de argumentos, Uranga identificó al indigenismo no tanto como una política de Estado o como la representación que el mestizo hace de lo indígena (Villoro), sino como el proyecto mestizo de ser salvado por los otros. Para el autor, lo indígena es lo peculiar del mestizo que fascina a los extranjeros, por tanto, el mestizo buscará que el europeo lo mire por su lado indígena para lograr ser amado y justificado por el europeo o el norteamericano. Su contraparte, la actitud malinchista o pro-española del mestizo, revela el mismo mecanismo.

¹²³ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 148.

¹²⁴ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 102-103.

situación, concreta e históricamente determinada, pues el “hombre en general” no existía.

No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre particular que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre. La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esa idea [...] se han depositado “prejuicios” y “presupuestos” que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala “generalización” de puntos de vista sobre el hombre europeo. Cuando se habla del hombre en general, en verdad se mienta al hombre europeo [...]¹²⁵

Uranga proponía transitar por el sendero de lo particular para llegar a lo general. Ello le permitía concluir que la *accidentalidad* era lo verdaderamente definitorio de lo humano, y que la *sustancialidad* de la que hacía gala el hombre europeo no era más que uno de los elementos del discurso eurocentrista colonizador.¹²⁶ Siguiendo el mismo argumento, Uranga caía en el extremo de medir lo humano en relación a su cercanía o lejanía con lo mexicano; sostenía que el mexicano era el más humano de todos los hombres por ser el más *accidental*, puesto que la *accidentalidad*, según él, era la nota esencial del *Ser*.

Nos parece que el mexicano como ser, o en su aspecto ontológico, funge o funciona como generador de un sentido de lo humano que se comunica a todo aquello que tenga pretensiones de hacerse pasar como humano. No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. *Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano.* En terminología ontológica: toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir [...] una desvalorización por no asemejarnos al “hombre europeo”. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como “humana” toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la “dignidad” humana.¹²⁷

¹²⁵ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Introducción de Luis Villoro, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 90.

¹²⁶ La noción del hombre como *sustancial* subraya el carácter autosuficiente del hombre en tanto dominador de la naturaleza y de la historia, así como donador de sentido del mundo en torno. Villoro identifica esta concepción con el racionalismo moderno que se inicia en el Renacimiento. Cfr. Villoro, *En México, entre libros*, Op. Cit., p. 132, nota 16.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 62. Las cursivas son mías.

Por frases como las anteriores Guillermo Hurtado calificó al pensamiento de Uranga como una especie de “venganza última de los colonizados”. Más allá de lo peligroso que resulta la proposición de Uranga –pues, como bien comenta Hurtado, aunque la “venganza” fuera sólo de papel y “no haya incitado o justificado ningún genocidio, persecución o discriminación, no deja de ser menos ofensiva para el resto de la humanidad, como lo sería cualquier afirmación semejante con respecto a otra raza o nacionalidad”¹²⁸–, resaltemos, en tanto característico de la filosofía de lo mexicano, la crítica a una tradición filosófica que hacía de Europa la medida de todo lo humano. Como se verá en las siguientes páginas dicha crítica constituyó el telón de fondo del análisis que Villoro realizó del indigenismo, lo mismo que la base del pensamiento de Zea. De hecho, la crítica al eurocentrismo fue lo que justificó, a ojos del *Hiperión*, la pertinencia de una filosofía de lo mexicano.

Sobre este asunto, Uranga reflexiona que Europa se venía jactando de ser *sustancial*; era ella quien decidía otorgar o no la etiqueta de “humano” al resto de los hombres; su filosofía pretendía hablar a nombre de toda la humanidad aunque su punto de referencia fuera ella misma; su mirada aspiraba dar sentido a lo que la circundaba y, efectivamente, lo lograba, pues su mirada se acompañaba de las armas, la imposición, la dominación, la colonización. Europa determinaba qué era lo americano y lo americano estaba siempre lejos de la *sustancia* europea. Bajo este tipo de consideraciones Uranga defendió la idea de que asumirse como *accidente* era liberador pues implicaba aceptarse como un ser no determinado, abierto a lo que se quisiera ser y no a un “deber ser” impuesto por los otros.

De este modo, el *Hiperión* buscó revalorar lo mexicano frente a una mirada extranjera y extranjerizante que, según él, lo menospreciaba. Paradójicamente, el grupo no pudo dejar de acudir y de reelaborar un cúmulo de adjetivos calificativos negativos para definir el carácter del mexicano. Quizá por esta tensión no resuelta es que el *Hiperión* propuso realizar una *inversión de valores*, considerar positivo y defendible aquello que se valoraba como negativo. El resultado no puede ser menos desconcertante, por lo menos en lo que respecta a Uranga: si, como ya vimos, para que el mexicano se salve debe aceptar su modo de ser *accidental* y éste se define por un sentimiento de insuficiencia que, a su vez, es lo que modela el carácter

¹²⁸ Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Op. Cit.*, p. 288-289.

sentimental (conformado por la fragilidad, el ocultamiento, la inactividad, la desgana, la melancolía, la zozobra, la dignidad, el resentimiento, la hipocresía, ectétera), entonces lo que al final parece proponerse es que el mexicano no debe abandonar dichos rasgos de carácter, no sólo porque sería menos mexicano, sino también menos humano.¹²⁹ Desconcertante también es esta conclusión si además recordamos que, para Uranga, el objetivo de la filosofía de lo mexicano era operar transformaciones morales, sociales y religiosas en *el ser* del mexicano. Pero ¿qué es lo que debe transformarse si lo que se considera negativo en realidad son virtudes incomprendidas o negadas por el hombre europeo, incluso por el mexicano mismo? Más aún ¿cómo se puede transformar lo ontológico si esto se define como algo esencial, inmutable, al ser?

El problema con las tesis de Uranga no radica solamente en su mestizofilia y centralismo (entender por mexicano al hombre del altiplano), ni en la estereotipificación de lo mexicano, por lo demás comunes a todos los estudios que se preguntaron por *el ser* nacional, sino también en la confusión de métodos filosóficos. Uranga confundió fenomenología, ontología y metafísica y, por si fuera poco, vinculó el análisis filosófico con el psicológico y moral. Defendió que el análisis de *el ser* mexicano debía ser antiesencialista e histórico pero terminó cayendo en su opuesto al postular la *accidentalidad* como rasgo esencial al mexicano y al hombre en general. Insistió en que el mexicano tenía una *excepcionalidad* óptica pero no sólo no aclaró por qué el mexicano era un ser tan especial, sino que además planteó que lo que definía al mexicano era compartido por todos los hombres en todos los tiempos. Regañó a Ramos por encuadrar su análisis del mexicano en teorías preconcebidas (el complejo de inferioridad en el niño postulado por Alfred Adler) y él hizo lo mismo al proponer la tesis de la insuficiencia como principio explicativo del fenómeno llamado mexicano (cuando el método fenomenológico insiste en que debe partirse del fenómeno mismo). Así, el

¹²⁹ *Idem.* Siguiendo los argumentos de Uranga se puede inferir –como lo hace Hurtado– que todos los mexicanos que no sean zozobrantés, desganaos, melancólicos, ectétera, no son verdaderamente mexicanos, y que todos los seres humanos que no actúen del mismo modo que el mexicano tampoco son verdaderos seres humanos. Más adelante se examinará el caso de Zea, quien, mediante el mismo mecanismo, señaló como positivas aquellas características que supuestamente definían las relaciones políticas del mexicano (tales como la falta de respeto hacia las leyes y las instituciones, así como el caudillismo).

discurso filosófico de Uranga no es más que un entramado de argumentos y postulados lógicos que sólo tienen sentido dentro del propio discurso, y aun así, no se escapa de ser aporético. La endeble posición filosófica de Uranga manifiesta la distancia que media entre los esquemas teóricos que intentan aprehender lo mexicano, fuera del tiempo y del espacio social e histórico, y la compleja realidad que se pretende observar.

Críticas como las anteriores fueron hechas en su momento por José Gaos, y más adelante por los filósofos Abelardo Villegas, Guillermo Hurtado y Antonio Ziri3n Quijano. El mismo Luis Villoro se exasperó cuando en 1991 trató de explicar la ontología existencial propuesta por Uranga; en su lugar prefirió denominarla como una filosofa de la cultura.¹³⁰ Con todo, no es intenci3n de esta tesis presentar una crítica filos3fica al trabajo realizado por Emilio Uranga y demás miembros del *Hiperi3n*. Los autores antes citados ya lo han hecho desde una formaci3n filos3fica s3lida y con mejores resultados de los que se podrían presentar aqua. Sin embargo, no está de más insistir en que uno de los principales puntos débiles de la filosofa de lo mexicano fue justamente el haber intentado conciliar lo irreconciliable: la fenomenología, cuyo objetivo es hallar los rasgos esenciales de *el ser*, con el historicismo orteguiano, mucho más atento a las circunstancias históricas.¹³¹ Permítaseme abundar un poco en esto.

En la introducci3n al *Análisis del ser del mexicano*, Uranga planteó que el objetivo de la filosofa de lo mexicano, ya bastante madura desde su percepci3n, debiera ser el de encontrar el núcleo común, los rasgos invariables o esencias del carácter del mexicano. Pero allí mismo Uranga apuntó que el análisis del mexicano tenía que ser de índole histórica, y que el mexicano del que él hablaba era el mexicano de su generaci3n (“el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generaci3n”). Entonces, ¿cómo pueden ser invariantes los

¹³⁰ Luis Villoro, *En México, entre libros*, *Op. Cit.*, p. 130.

¹³¹ Ziri3n Quijano, *Op. Cit.*, p. 276. Abelardo Villegas ya había apuntado en 1960 que la filosofa de lo mexicano incurría en un círculo vicioso al tratar de determinar su objeto de conocimiento, en primer lugar porque no lograba discernir si existía un hombre mexicano ejemplar, el cual encarnaría mejor que otros la esencia del mexicano y, en segundo lugar, porque no resolvía la incongruencia entre la tesis historicista y la búsqueda de esencias. Asimismo, la filosofa de lo mexicano, advierte Villegas, no logra superar la contradicci3n entre la supuesta excepcionalidad del *ser* mexicano al tiempo que plantea que su esencia es compartida por todos los hombres (*La filosofa de lo mexicano*, *Op. Cit.*, p. 179-187).

rasgos del mexicano si se acepta que éste cambia históricamente y que además lo hace con suma rapidez, en el breve lapso que va de una generación a otra?¹³² O como apuntaba Villegas, si las esencias son históricas entonces no son esencias, por tanto, Uranga “no logra elucidar con claridad las diferencias entre filosofía e historia y mucho menos, desde luego, sus relaciones.”¹³³

Zirión Quijano identificó otro de los puntos débiles de la filosofía de lo mexicano: la limitada e incompleta comprensión de la fenomenología. Así, nos dice que en Uranga puede apreciarse el intento por atrapar lo que consideraba la realidad psicológica e histórica de México en una red de conceptos previamente establecida.¹³⁴ Un empeño ejemplarmente antifenomenológico que bien podría extenderse al resto del grupo, con excepción de Jorge Portilla.

Relajados y apretados: el problema de la conformación de una comunidad nacional según Jorge Portilla.

La obra más conocida de Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, permaneció inédita hasta 1966, si bien entre 1954 y 1956 aparecieron algunos fragmentos en *México en la cultura*, *Revista de la Universidad de México* y *Revista Mexicana de Literatura*. A pesar de tratarse de una obra tardía (en relación a los años de existencia del *Hiperión*), y de haberse publicado *post mortem*,¹³⁵ bien puede apreciarse como uno de los trabajos representativos de la filosofía de lo mexicano, particularmente en su vertiente fenomenológica. De ella, Zirión Quijano dijo que era el único ensayo propiamente fenomenológico que haya sido escrito por un filósofo mexicano. Zirión Quijano fundamenta este juicio en la idea de que Portilla analiza el relajo y lo describe tal cual es, independientemente del lugar o tiempo en que este comportamiento haya cristalizado o pueda cristalizar, e independientemente también de que el análisis se desenvuelva con la mirada puesta en la circunstancia

¹³² Zirión Quijano, *Op. Cit.*

¹³³ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, *Op. Cit.*, p. 188.

¹³⁴ Zirión Quijano, *Op. Cit.*, p. 274.

¹³⁵ Jorge Portilla falleció el 18 de agosto de 1963, a los 45 años de edad. Sus amigos, Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea, reunieron lo que consideraron más valioso de la obra escrita de Portilla y dieron forma a un volumen que llevó por título *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, publicado en 1966 por la editorial Era. Aquí se cita la reedición de 1984 por el FCE.

nacional.¹³⁶ Pero es justamente por esa mirada, así como por el tipo de análisis sectorial y su intención moralizadora, que nos detendremos un momento a comentarla.

En la introducción a la *Fenomenología del relajo*, Portilla presenta su carta de intenciones: “comprender un hecho que todos conocemos en nuestra vida cotidiana [...] comprender el relajo, esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estrepitosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país.”¹³⁷ La elección de este fenómeno no le parecía frívola al filósofo, todo lo contrario, se justificaba en la consideración de que ese comportamiento podía arrojar luz sobre un aspecto de la moralidad mexicana cuyo trasfondo era la irresponsabilidad y su conclusión la autodestrucción. No era que Portilla pensara al relajo como una conducta exclusivamente mexicana, pero sí como una conducta fuertemente arraigada en este suelo y que, como se verá al final de estas líneas, identificaba con una particular clase social. A continuación se expone la definición de Portilla sobre el relajo, así como las implicaciones morales que para el autor tenía este modo de comportamiento.¹³⁸

Por “relajo” Portilla entendió una conducta compleja conformada por una serie de actos, tales como gesticulaciones, actitudes corporales, palabras, risas, gritos o sonidos inarticulados, y cuya significación no es sólo provocar risa sino suspender la seriedad de un valor propuesto a un grupo de personas. “Esta suspensión es realizada por un sujeto que trata de comprometer a otros en ella, mediante actos reiterados en los que expresa su propio rechazo de la conducta requerida por el valor. Con ello, la conducta regulada por el valor correspondiente es sustituida por una atmósfera de desorden en la que la realización del valor es imposible.”¹³⁹

¹³⁶ Ziri6n Quijano, *Op. Cit.*, p. 302.

¹³⁷ Jorge Portilla, *Op. Cit.*, p. 13.

¹³⁸ Omito la descripci6n fenomenol6gica del relajo, as6 como la diferencia entre 6ste y la burla, el sarcasmo, la iron6a y el humor.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 25. Portilla concibe el valor como aquello que da sentido y profundidad a la realidad, aquello que destaca y organiza las cosas del mundo, desde las m6s simples y cotidianas hasta las que implican alguna exigencia moral. No son pues esencias. Un valor puede ser la frescura del agua que se bebe en un d6a caluroso, la exigencia de planchar una camisa, llegar puntual al trabajo o escuchar una conferencia sobre un determinado tema. Todos nuestros actos, dice Portilla, se ordenan hacia la realizaci6n de alg6n valor, pero el relajo s6lo es posible cuando el valor se encarna en un agente o depositario que lo mismo puede ser una persona, una instituci6n o una situaci6n.

Aquél que constantemente disuelve la seriedad de todos los temas mediante chistes, gestos y palabras impertinentes, que se niega a tomar nada en serio, es, para Portilla, un “relajiento”. Por lo general este tipo de hombre, continuaba el autor, resulta ser una agradable compañía, alguien que hace reír a los demás y les permite pasar un buen rato, sin embargo, esa actitud disipadora de la seriedad tiene implicaciones morales graves pues conduce a la evasión de todo tipo de compromiso y a la cancelación de cualquier proyecto futuro.

[El relajiento] No responde de nada, no se arriesga a nada, es simplemente, un testigo bien-humorado de la banalidad de la vida. Nada hay, pues, de extraño en el hecho de que carezca de porvenir. Él mismo lo destruye al tomar sus propios proyectos como objeto de burla y esta destrucción simbólica se proyecta en el tiempo objetivo convirtiéndolo en un hombre carente de futuro.¹⁴⁰

El valor, explicaba Portilla, es una guía para la autoconstitución del yo, en tanto exige regular y ordenar la conducta para la realización de ese valor (por ejemplo, si se quiere llegar a ser un buen gimnasta es indispensable disciplinar al cuerpo, seguir una rutina diaria de ejercicios y una dieta acorde con la exigencia física). De tal manera que la negación sistemática del valor es en realidad un movimiento de autodestrucción. Por esa razón Portilla considera al relajiento como un hombre sin proyectos, caído en el instante presente e incapaz de proyectar un futuro.

Hasta aquí Portilla ha descrito al relajo y al relajiento de manera aséptica, sin tratar de ubicarlos en algún espacio y tiempo específico, pero ¿qué pasa cuando ese fenómeno se ponía en relación con “el conjunto de hechos, normas, usos, hábitos y exigencias sociales que forman el ambiente espiritual de nuestro país”? Dicho de otro modo ¿cuál era la significación moral que tenía el relajo en México? Portilla anticipa una respuesta cuando afirma que el relajo es un intento desesperado por impedir que la vida moral llegue a manifestarse pues, como ya se dijo, el relajo promueve el desorden para no tener que responsabilizarse ante nada y para impedir cualquier tipo de acción.¹⁴¹ El tema de fondo es pues la responsabilidad, la misma

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 39-40.

¹⁴¹ En palabras de Portilla: “Un ‘orden’ es un estado del mundo en el que las relaciones instrumentales entre la acción y sus fines son claramente visibles. Un hombre es tanto más libre cuanto más clara es la noción que tiene de su propia función en una perspectiva de medios y fines, cuanto mayor señorío alcanza sobre su propia situación [...]. La promoción del desorden es,

preocupación que se lee en los trabajos de Emilio Uranga y de Leopoldo Zea. Pero antes de llegar a ella, Portilla se detiene a analizar la figura del apretado.

El apretado es la antítesis del relajiento, es la figura que condensa toda la seriedad que le falta al otro, incluso que carece de sentido del humor. Este personaje se tiene a sí mismo por un ser valioso puesto que los valores son para él ingredientes de su propia personalidad. El apretado cree poseer un haz de “propiedades” que él mismo concibe bajo un modelo material. Por eso, según el autor, no es azar que el apretado sea, esencialmente, un propietario, aunque todavía no posea riquezas cuantiosas. Puede ser un funcionario probo, muy inteligente, eficaz, talentoso, lleno de cualidades, cuya ventaja sobre los demás hombres es que “él *es* todas esas cosas”. No importa lo que haga o lo que diga, no importa que cometa errores, él es funcionario, inteligente, eficaz, talentoso, lleno de cualidades. El apretado, aunque Portilla no lo diga con esas palabras, es un burgués con una sólida conciencia de clase.

El apretado vive en tranquila posesión de sus “propiedades”: inteligencia, brillantez, talento, funcionariedad (tal vez “bancariedad”). Su ser es asimismo, naturalmente, un *tener*, un poseer –su ser valioso se desliza mágica e imperceptiblemente hacia su *poseer* valioso. En cierto sentido, el apretado es también su automóvil, su casa, sus terrenos, sus muebles elegantes, sus obras de arte. El modo de su inserción en la realidad, su manera de ser en el mundo, es la posesión, la propiedad. [...] El esquema general sobre el cual se funda su relación con los demás hombres, puede formularse así: “El que posee, es; el que no posee, no es”.¹⁴²

Lo que de común tienen relajientos y apretados, de acuerdo con Portilla, es la mutua incapacidad para vivir en comunidad. El apretado necesita de los otros para ver confirmada su autoafirmación –como espectadores de su propia excelencia–, sin embargo, no puede constituir con ellos un “nosotros”. Además, el apretado es la negación viviente de la libertad ya que, en realidad, es un esclavo de las apariencias, de sus supuestas virtudes y hasta de la propiedad privada. La única idea de libertad

entonces, estrictamente equivalente a un embrollamiento de los canales de la acción, y éste es, justamente el resultado del relajo [...]. Como negación del valor, [el relajo] intenta suprimir incluso la dirección general de la acción, puesto que impide la expresión clara de la significación última de los medios y los fines mismos. No sólo hace difícil o imposible la acción eficaz, sino que borra, con su negatividad, la motivación de la acción misma: el valor. El relajo mata la acción en su cuna.”
Ibid., p. 84-85.

¹⁴² *Ibid.*, p. 88-89.

que tiene está acotada a la creencia de que el Estado no tiene derecho a violar la propiedad privada ni a interferir en sus actividades. El relajiento, por su parte, es incapaz de comprometerse con los otros y hasta consigo mismo. La libertad para él se traduce en destruir el orden cada vez que puede. De este modo, ambos personajes “disuelven todas las posibilidades de formación de una comunidad auténtica en su contorno.”¹⁴³ Y ello al fin nos aproxima a la conclusión de Portilla –así como a la conclusión del libro:

El apretado niega la trascendencia del valor apropiándose y convirtiéndose así en *fundamento* de la comunidad. Pero, como hemos visto, el apretado se ve envuelto en una dialéctica en la que esta actitud se revela justamente como su contrario: el apretado resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión. Por su parte el hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor.

*Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos.*¹⁴⁴

Que el apretado era un propietario-burgués ya lo había anticipado Portilla, pero sólo hasta ahora revela que el relajiento es el desposeído-proletario. Vale preguntarse que si ninguno de los dos es apto para realizar la tarea de constituir una auténtica comunidad nacional, por ubicarse justamente en los extremos, entonces ¿quién sí puede hacerlo? ¿aquél que se sitúe en el punto medio? ¿el representante de la clase media? ¿O será más bien que la unidad nacional sólo será posible en una sociedad sin clases, en una sociedad donde impere la igualdad y donde los individuos comprometan sus intereses en beneficio de la nación? Aunque Portilla no nos ofrezca mayores elementos para discernir esta cuestión, es claro que su análisis parte de una perspectiva de clase y que, asimismo, evade entrar en las densas aguas de la crítica a la moralidad que el poder exige a los individuos. De hecho, Portilla avala esa moralidad sin mayor cuestionamiento al hacer del “orden” la base de la sociedad, la condición necesaria para orientar la acción. Ese orden (sin adjetivos que minen su trascendencia) asegura la continuidad de las relaciones de dominación. Al

¹⁴³ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 95. Las cursivas son mías.

relajo se le esquilma incluso el sentido de expresar espontáneamente la inconformidad ante un valor determinado, ante un valor dominante.

Pareciera que Portilla se distanciaba de sus compañeros hiperiones al no intentar definir lo que *el mexicano es*, sino simplemente describir dos tipos de comportamiento universales arraigados en la cultura mexicana, o bien, para decirlo con el léxico del *Hiperión*, dos modos distintos, que no únicos, en que se expresa *el ser* del mexicano. Sin embargo, en la introducción a su ensayo, Portilla establece que el propósito de su trabajo es “traer a plena conciencia un aspecto de la moralidad mexicana”¹⁴⁵ Ese aspecto es la carencia de axiología. Los mexicanos – mejor dicho los “otros” mexicanos, pues es evidente que Portilla no se identificaba con ninguno de ellos– carecen de valores y de riqueza interior, son irresponsables, no tienen metas ni ideales colectivos, e impiden el surgimiento de una comunidad enlazada por la solidaridad. Díaz Ruanova se percató de que el diagnóstico de Portilla se hermanaba con el sentimiento de inferioridad propuesto por Ramos (este sentimiento era explicado como una perturbación del sentido de los valores), pero le faltó decir que se hermanaba también con la caracteriología del mexicano postulada por Uranga (la inactividad y desgana que ya se comentaron).

El relajo es sinónimo de irresponsabilidad, y esa es la tara moral que aleja a los mexicanos del progreso, del futuro; la tara que conduce irremisiblemente a la nación mexicana al despeñadero. Sin embargo, Portilla pensaba, como lo hacían también sus correligionarios, que el mexicano era redimible. Apartarlo de esa irresponsabilidad, mostrarle sus errores y defectos, más aún, hallar el camino mexicano en medio del marasmo relajiento, era la misión generacional que el *Hiperión* se echó auestas.

Luis Villoro. La perspectiva indigenista y los problemas del mestizaje.

He dicho antes que la filosofía de la mexicanidad se organizó en torno a la noción de raza y al problema del mestizaje. Entre los miembros del grupo, fue Luis Villoro quien acometió con mayor seriedad la tarea de escudriñar ese problema. *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue el nombre que Villoro dio a su tesis de

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

maestría, sustentada en 1949 y publicada en 1950 por El Colegio de México, apenas un par de años después de la creación del Instituto Nacional Indigenista y de que el indigenismo se convirtiera en una política de Estado plenamente articulada. El propósito que animó al libro fue el de analizar el modo como se había pensado al indio y a lo indígena en distintas etapas históricas de México. En ese sentido, la propuesta de Villoro planteaba una distancia metodológica con respecto a aquellos trabajos que se preocuparon más por “mostrar” qué es el indio y cómo es su cultura. Si bien, el libro tiene serias limitaciones (que el mismo Villoro reconoció en el prólogo a la segunda edición de 1987),¹⁴⁶ es de admitir que esta perspectiva abrió una ruta para la reflexión histórica, la del análisis de los discursos y las representaciones de los actores sociales.

Lo que conecta a *Los grandes momentos del indigenismo en México* con los planteamientos de la filosofía de la mexicanidad es el reconocimiento de América como una realidad peculiar que requiere de sus propios conceptos, categorías y esquemas filosóficos que posibilitaran una comprensión de su historia y cultura. Villoro comulgaba, por lo menos en esta primera etapa de su producción académica, con uno de los principios que guió al *Hiperión*: que el análisis filosófico debía

¹⁴⁶ En ese entonces Villoro apuntó la falta de integración de las categorías conceptuales utilizadas en el libro (tomadas del existencialismo, el idealismo hegeliano y el marxismo). Esta falta, dijo, arrastró varias fallas teóricas: un enfoque idealista que no explicita los intereses particulares a los que respondió el indigenismo en sus distintas etapas y que deja la impresión (al no caracterizar a los sujetos históricos por las relaciones económicas y sociales que guardan con los indios) de que la conciencia es un proceso autónomo que transcurre conforme a sus propias leyes, sin relación con la realidad social. Asimismo, Villoro reconoció que no logró mostrar con claridad el carácter ideológico de las concepciones indigenistas. Aclaró que ello fue resultado de haber evadido una “historia real” con la cual confrontar los discursos ideológicos. En este sentido, el análisis del indigenismo propuesto en el libro se escondió en una metahistoria, que no es más que el lenguaje de la ideología. Finalmente, Villoro encontró otros dos errores que se explican por la condición pionera del libro: 1) una importancia excesiva dada al movimiento de “recuperación espiritual de lo indígena” (sin destacar que dicho movimiento redujo la acción histórica real a un plano imaginario); y 2) el no haber concedido su verdadero peso al sistema económico y político en que se desarrolla cualquier acción indigenista, siendo que este sistema obstaculizaba el cumplimiento de un programa de asimilación que respetara plenamente la identidad y la libertad de los indígenas. “La historia posterior demostró con qué facilidad ese proyecto podía conducir, de hecho, a un reforzamiento de la dominación de los grupos indígenas, so capa de su integración.” Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., México, SEP, CIESAS, 1987, (Lecturas Mexicanas, Segunda Serie, 103), p. 13.

transitar de lo particular y concreto a lo universal y abstracto.¹⁴⁷ Pero, sobre todo, encontramos en las páginas de este libro una caracterización del mestizo como sinónimo de mexicano que fue compartida por el resto del grupo, lo mismo que la preocupación por el llamado “problema indígena” en el marco de la conformación de la unidad nacional. Asimismo, Guillermo Hurtado ha señalado que, para Villoro, el análisis de las ideas del mexicano mestizo acerca de los indios podía ofrecer una clave para entender la condición existencial del mexicano que era estudiada por los demás miembros del *Hiperión*. En ese sentido, la “filosofía del indigenismo” de Villoro, como la cataloga Hurtado, fue un capítulo más de la filosofía de lo mexicano.¹⁴⁸

Villoro identificó tres “momentos fundamentales de la conciencia indigenista”, entendiendo por “conciencia indigenista” al conjunto de concepciones y valoraciones acerca de lo indígena (su cultura, su vida, su mentalidad y su comportamiento) que se han expresado a lo largo de la historia nacional por españoles, criollos y mestizos.¹⁴⁹ Villoro localizó, convencionalmente, esos momentos en: 1) la conquista y colonización temprana (con la entronización de la cosmovisión religiosa española ejemplificada en los juicios de Hernán Cortés y fray Bernardino de Sahagún principalmente); 2) del último siglo de la colonización española hasta fines del XIX (con el enraizamiento del pensamiento racionalista y científico, expresado de modos distintos en Francisco Javier Clavijero, Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra); y 3) el México revolucionario y posrevolucionario que culmina con el indigenismo contemporáneo (las figuras que el autor tomó como representativas de este periodo fueron, para una primera etapa, Francisco Pimentel, Francisco Bulnes, Andrés Molina Enríquez y Alberto María Carreño, y para la segunda etapa, la indigenista actual, Manuel Gamio y José Othón

¹⁴⁷ En una segunda etapa, ya más cercano a la filosofía analítica, Villoro realizará una crítica a la filosofía de lo mexicano por su falta de rigor científico y profesionalismo, así como por su provincialismo. Véase “El sentido actual de la filosofía en México” en *Revista de la Universidad de México*, Vol. 22, Núm. 5, Enero de 1968.

¹⁴⁸ Guillermo Hurtado, “La filosofía del indigenismo de Luis Villoro”, *Op. Cit.*, p. 120.

¹⁴⁹ En correspondencia con lo anterior, el indigenismo se define en Villoro como el “conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.” *Ibid.*, p. 15.

de Mendizábal, aunque incluyó también a Antonio Caso, Héctor Pérez Martínez, Salvador Toscano, Ángel María Garibay y Agustín Yáñez).

Centremos la atención en la última parte del libro, el tercer momento del indigenismo analizado por Villoro (aquél que “conduce a una toma de conciencia de sí de la cultura mexicana”), en tanto propone la idea de que, gracias a sus luchas políticas, el país comenzó a transitar efectivamente por el camino del autoconocimiento y la revaloración de su cultura, pero también porque sintetiza la perspectiva estereotípica que la filosofía de la mexicanidad tuvo sobre el indio y el mestizo. Como ya se dijo, esa perspectiva fue compartida por el *Hiperión*, lo mismo que la definición de uno de los problemas a los que se enfrentaba el Estado mexicano en su proceso de formación: la integración indígena.

Villoro observó lúcidamente que el indigenismo no era otra cosa que el modo en que los no indios (españoles, criollos y mestizos) se relacionaban con el mundo indígena. A estos sectores sociales se les aparecía el mundo indígena como una realidad innegable pero oculta, impenetrable y amenazadora, cercana y absolutamente ajena, una realidad problemática que tenía que ser explicada, contenida, dominada.

En el siglo XIX el indigenismo expresó el mito del mestizo como garante de la unidad nacional. La consumación de la Independencia, decía Villoro, trajo consigo la develación de una realidad desgarrada, hendida y mutilada que se explicó como el producto de la discordia entre las dos razas originarias de la nación, evidentemente, la española y la indígena. Pimentel, Bulnes, Molina Enríquez, entre otros, observaron la necesidad de integrar al indio para lograr la unidad de la nación, pues el indio se encontraba segregado en todos los órdenes de la vida social. En esta etapa, el indigenismo reconoció a la raza indígena como un grupo social homogéneo que había sido esclavizado a lo largo de la historia, razón por la cual se había mantenido en el atraso y el aislamiento. Era la misión del mestizo cambiar esta situación.

De acuerdo con Villoro, el mestizo se otorgó un carácter mítico y profético, una misión histórica, la de formar una nacionalidad y una patria. Desde la perspectiva del mestizo, ni indios ni criollos podían realizar tal tarea, los primeros por hallarse en una situación de aislamiento, y los segundos por estar más cercanos a

los intereses extranjeros. Quien aquí enarbolaba la bandera del mestizaje, según el autor, era la burguesía liberal que luchaba por el poder y que defendía que la solución al desgarramiento interno de México era la disolución de las clases criollas y la “liberación” del indio. Y por “liberación” se entendía su occidentalización: hacer que el indígena olvidara sus costumbres, su idioma, sus sistemas de propiedad comunal y se incorporara a las relaciones de trabajo de la urbe civilizada, o bien, a la pequeña propiedad del sistema liberal.

“Liberar” al indio supone aquí convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el “mestizo”; hacer que acepte y secunde las ideas de éste; convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro de su mundo. “Incorporar” al indígena quiere decir aquí hacerle abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para que –convertido al “mestizo”– acepte la dirección y dominación de éste.¹⁵⁰

El indio era visto como permanente amenaza, riesgo latente de rebelión, “talento maligno” que podría dirigirse en contra de sus amos. De allí que, para Francisco Pimentel, “sólo quede un dilema para el indio: exterminio o transformación”.¹⁵¹ De este modo, continuaba Villoro, sólo se admitía la existencia del indio en tanto éste reconociera la misión que el mestizo se había adjudicado. Lo indígena, entonces, no era más que aquello que le daba una peculiar identidad al mestizo, el espejo que lo reflejaba pero que también lo repelía. El indio era el “otro” que le permitía al mestizo captar sus propios contornos. Pero como el mestizo requería que el indio asientiera y reconociera la validez de esa mirada, tenía que aceptarlo como persona, como ente activo, real y presente, y no como objeto muerto de la historia.

En la segunda etapa de este momento, aquella que se identifica con la revolución y la posrevolución mexicana, el proyecto indigenista no será muy distinto al liberal decimonónico descrito por Villoro. Aunque el filósofo hiperiónida se empeñó en mostrar un cambio profundo en la mirada que se tenía sobre lo indígena, las conclusiones a las que llegó delatan una continuidad en el proyecto de incorporar al indio a los “beneficios de la civilización”, así como en el mestizaje en tanto proyecto de unidad nacional. Desde luego, no se propuso el exterminio físico del que

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 186.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 184

hablaba Pimentel, pero sí se mantuvo la idea de que el indio debía transformarse, “universalizarse” decía Villoro, para alcanzar la salvación como grupo social.

En principio, Villoro no negó que algunas de las ideas de los precursores del indigenismo actual pervivían en esta segunda etapa. Tal era el caso de la imagen de una realidad escindida a causa del aislamiento y la marginación histórica del indio, así como la decadencia cultural y espiritual del “pueblo indio”, producto de dicha marginación, pero también producto de su obstinado rechazo a incorporar plenamente la religión cristiana a su cultura (Gamio) y a transformar su mentalidad prelógica (Othón de Mendizábal). Sin embargo, Villoro observó elementos nuevos en el discurso indigenista, según él, derivados de un cambio de actitud fundamental con respecto al indio: “Ciertamente síguese viendo lo indígena como algo separado y escindido de nuestra vida y cultura [...]; pero a ésta añádese una contraria característica de lo indígena. El indígena es, a la vez, algo propio, que está en nosotros y nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual.”¹⁵²

La cultura indígena, así, en singular –no había llegado el momento en que se reconociera la diversidad cultural de los pueblos indios–, adquiriría prominencia no por sí misma, sino por ser “raíz indispensable de nuestra especificación frente a culturas de otros países”¹⁵³. Para esta nueva generación de pensadores, negar al indígena era negar la misma mexicanidad. Una vez más el indio fue el espejo al que se asomó el mestizo para recordar su particular identidad y, de acuerdo con Villoro, para evidenciar lo absurdo que resultaba imitar lo ajeno, lo extranjero. Esta visión fue la que, desde la antropología, sentó las bases de un movimiento que intentaba distinguir lo propio de lo ajeno, lo que de peculiar tenía América. Con todo, apuntó Villoro, esta “nueva” relación con el mundo indígena no escapaba de la dicotomía indígena-extraño/indígena-propio. En palabras de Agustín Yáñez, “Perdura aún en nosotros el alma india con sus secretos; y –a pesar de su lejanía– ‘subsiste dentro del alma nacional’ [...] Por eso, lejos de hacerla desaparecer, habrá que encontrar en ella una de las fuentes de lo mexicano.”¹⁵⁴ La contradicción imperaba en los discursos del indigenismo pues al mismo tiempo que lo indígena se valoraba como

¹⁵² *Ibid.*, p. 196.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 197.

propio, el mestizo seguía asistiendo, desde la distancia, al espectáculo de los ritos y las supersticiones primitivas de los indios, a su “mentalidad asociativa”, a sus costumbres arcaicas.

En esta etapa, aseguró el autor, no sólo la realidad aparecía como desgarrada. En el alma del mestizo anidaba también un desgarramiento, una lucha entre los elementos heterogéneos que la componen, lo español y lo indígena. Aquí, Villoro se deslizaba hacia los planteamientos de Uranga sobre la zozobra, el ser escindido, la accidentalidad que supuestamente caracterizaba al mexicano. En el indigenismo contemporáneo, explicó Villoro, las dos caras se implicaban: la espiritual, que entrañaba un conflicto interno, personal, y la social, que arrojaba la disparidad entre las distintas culturas, razas y grupos sociales que componían el mosaico nacional. El afán de superar dicha disparidad situaba a quienes se ocupaban del “problema indígena” en una paradoja. Por un lado, se proponía la necesidad imperiosa de conservar lo propio y original del indígena, de respetar su cultura; y, por el otro, se exigía acercarlo al mexicano mestizo, hacerlo progresar para que abandonara su nocivo aislamiento. Ambos proyectos, decía Villoro, se contraponían, además de que desembocaban en la perpetuación de la esclavitud del indio.

Parece, por un lado, que para conservar la originalidad y peculiaridad de lo indígena, habríamos de dejar que permaneciera sumido en sus hábitos y modos de vida primitivos, en su naturalismo ingenuo, en sus ideas bárbaras y, en muchos aspectos, nocivas; y hasta habrá quien proponga retrotraer al indígena a su cultura y vida precolombinas. Tal exigiría el respeto a la peculiaridad del indio y la necesidad de su liberación de toda cultura extraña, si llevamos esta pretensión hasta su extremo. Pero, por otro lado, resulta evidente que el progreso material y espiritual del indio exige que asimile los valores más adelantados de la cultura occidental. [...] Si llevásemos igualmente esta exigencia a su extremo, habría que propugnar la total aniquilación de los medios de vida indígena y su suplantación por medios occidentales. La exigencia de peculiaridad parece, pues, chocar irremisiblemente con la exigencia de progreso.¹⁵⁵

La primera postura, la de dejar al indio en libertad incluso si elige la ignorancia y el atraso, inhabilitaba al indio “para que luche contra la opresión [y] se libere de sus propios prejuicios, los responsables en gran parte de su servidumbre. Occidentalizarlo a la fuerza, por otro lado, so pretexto de emanciparlo, implica por

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

lo pronto tratarlo en plan de objeto, obligarlo a adoptar medios de vida ajenos, esclavizándolo a ellos.”¹⁵⁶ ¿Qué hacer pues frente a este problema? Según Villoro, Gamio y Othón de Mendizábal propusieron occidentalizar al indio de manera gradual, respetando su libertad y sus propias necesidades, a fin de que pudiera progresar; darle aquellas herramientas intelectuales y técnicas que le permitieran superar su atraso, sin que ello implicara sujetarlo a la mentalidad y cultura mestiza. Sin embargo, Marta Saade contradice la lectura de Villoro sobre Gamio. La investigadora señala que Gamio propuso el traslado de los indígenas al medio urbano y su conversión en trabajadores proletarios como vía para mejorar su cultura material, unirlo a las fases de desarrollo de los blancos y mestizos, y convertirlo así a la moderna civilización.¹⁵⁷ Como se verá más adelante, la propuesta de Villoro no fue tan distinta.

Villoro advirtió, con bastante tino, que todas las soluciones que se ofrecían al “problema indígena” se pensaban desde el punto de vista del “civilizado”. Era él quien resolvía los asuntos indígenas, quien decidía por ellos, quien determinaba cuáles eran los objetos, las ideas y las técnicas que debían conservarse y cuáles las que debían modificarse o destruirse. Sin embargo, apuntó el autor, no podría ser de otro modo, “Que tal es la inevitable paradoja de toda lucha libertaria: tener que prescindir –así fuera por un instante– de la libertad del oprimido para poder liberarlo de su opresión. Pues mientras no tenga conciencia plena de su situación de esclavo, mientras no conozca ni sepa utilizar los medios para liberarse, habrá que liberarlo aun en contra de su propia libertad.”¹⁵⁸ Esta misma visión fue expresada por Villoro tres años después, en *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, donde afirmó que la falta de organización, ilustración y medios propios les impidieron a los indios manifestar sus propias inquietudes, así como tomar conciencia de su situación oprimida. “Precisan que otra clase social les señale sus propias posibilidades, despertándolos a la conciencia de su estado; esa clase será la *intelligentsia* criolla.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵⁷ Marta María Saade Granados, *El mestizo no es “de color” ...*, *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Conaculta, 2002, p. 41.

Así, pues, el mestizo elegirá por el indio, empero, aclaraba Villoro, para superar el escollo impositivo, el indio deberá ratificar en todo momento la elección que haya hecho el mestizo. La vía para lograrlo, creían Gamio y Othón de Mendizábal, y lo confirmaba Villoro, será la exhortación, la educación y el trabajo continuado. En este sentido, Villoro señalaba que otra de las características del indigenismo actual era justamente el amor que el mestizo tenía por el indio, un amor que impulsaba al mestizo a conocer el modo de vida y la cosmovisión indígena, así como a querer mejorar la situación de su existencia.¹⁶⁰

Ahora bien, Villoro se percató de que el concepto de mestizo era problemático como para presidir el proyecto de salvación del indio. Le parecía claro que los mestizos no eran una clase compacta (como sí parecía serlo el indio según se lee en las páginas del libro que se viene comentando); unos, decía el autor, pertenecen aún a la vieja burguesía liberal, y otros conforman los grupos sociales explotados. Villoro creía que los intelectuales indigenistas se identificaban con este último sector, no porque ellos mismos fueran explotados, sino porque necesitaban encontrar algo que ligara a los mestizos con los indios, y ese algo era la lucha contra un enemigo común, la burguesía opresora. De este modo, el análisis de Villoro transitaba de la raza a la clase, y del indigenismo como una lectura ensimismada del mestizo al indigenismo como base de un proyecto político que permitía trascender los abismos de las desigualdades sociales para lograr la unidad nacional. Sobre esto último, decía Villoro:

El indigenismo se ve obligado a declararse totalmente incompatible con determinadas tendencias políticas. Una de ellas es la de los “ultraconservadores”, constituidos por la clase latifundista y por los industriales que pretenden sujetar a la

¹⁶⁰ Según Villoro, la mirada inquisitiva del mestizo se posaba sobre las manifestaciones artísticas del indígena puesto que allí es donde se perfilaban mejor las dimensiones de su alma; además, porque el espíritu creador del indio había pasado al mestizo. Por lo demás, lo que de indígena hubiere en el mestizo era algo que no podía ser revelado a la conciencia. Todos los discursos indigenistas analizados por Villoro coinciden en que el elemento indígena es oscuro y profundo, denso y arcano, fuerza misteriosa que escapa a la luz, pero que habita en el mestizo. De allí que se ligue siempre a lo indígena con lo ancestral, con una herencia de sangre y con un principio telúrico que lo arraiga en la naturaleza. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, Op. Cit., p. 226-227.

peor esclavitud; otra es la de los “ultraradicales”, constituida por un “sovietismo exótico” y que se rechaza por inadaptado.¹⁶¹

El indigenismo contemporáneo fue definido por Villoro como una lucha a favor del oprimido, independientemente de la raza a la que se perteneciera; dicho de otro modo, como la raza culturalmente oprimida correspondía a la clase económicamente desposeída, se reemplazó el elemento racial de la definición de indio por el económico (centrado en un sistema de trabajo y de producción precapitalista). La pertenencia de clase era lo que permitía acercar a mestizos e indios, intentando unir lo que raza y cultura habían separado. La mentalidad del mestizo podía ser distinta de la del indio, pero su afán de liberación y de lucha, así como el amor por su cultura, lo acercaban a él. De acuerdo con Villoro, gracias a esta transformación de la mirada se creó un nuevo mito que expresó el anhelo de unidad del mestizo indigenista y que consistió en la desaparición de los grupos existentes (blanco, mestizo e indígena) para dar lugar a un elemento social único, no en un sentido biológico, sino económico y cultural, para dar lugar a una sociedad en que no existan ya jerarquías y en que todas las razas se reconozcan recíprocamente. En un plano íntimo, este es también el modo con que el mexicano actual, el mestizo, buscaba sanar su alma desgarrada y adquirir “estabilidad sustancial”, es decir, captarse como algo seguro y pleno, rotundo y sin contradicciones.¹⁶²

Para Villoro, la apuesta del indigenismo contemporáneo era quizá la única “que conduzca a la integración final de todos los elementos de nuestra realidad comunitaria.”¹⁶³ Por mi parte, considero que esta lectura de la relación indio-mestizo, mediada por la pertenencia de clase, va a resultar fundamental para asociar la “liberación” del indio a las exigencias del proyecto modernizador capitalista impulsado por el Estado. Villoro lo argumentó de la siguiente manera: para salvar al

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 207. No puede dejar de observarse en estas líneas el rastro de la “doctrina de la mexicanidad” de Miguel Alemán, que se caracterizó justamente por el rechazo a los “extremismos ideológicos” de derecha e izquierda. Villoro señaló que, a pesar de la incompatibilidad del indigenismo con las corrientes políticas citadas, este movimiento se declaraba apolítico, o mejor dicho, no afiliado a ningún partido concreto u hombre público determinado, sino simplemente guiado por el interés supremo de rehabilitar la vida material del indio.

¹⁶² *Ibid.*, p. 227. En la sociedad de los iguales el mexicano desaparecerá como condición existencial específica, superando así su conflicto ontológico.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 229.

indio, “habrá que acabar por negarlo en cuanto tal indio, por suprimir su especificidad. Pues que en la comunidad sin desigualdad de razas, no habrá ya ‘indios’, ni ‘blancos’ ni ‘mestizos’, sino hombres que se reconozcan recíprocamente en su libertad.” Y añadió:

[...] sólo logrará el indio su reconocimiento definitivo por todos los hombres, su reconciliación final con la historia, en el momento en que pueda negarse a sí mismo. Entonces cesará para siempre su lucha con la historia universal y la condena que le agobiara desde la conquista. La hora de su libre renuncia marcará para él la del triunfo definitivo; el instante en que acepte y logre perderse como indígena, destruyendo su especificidad para acceder a lo universal, señalará su liberación definitiva.

Pero aquí [...] el “indígena” se convierte en “proletario”. Gracias a esa conversión, se universaliza. [...]

Sólo al “pasar” al proletariado queda el indígena, por fin, asumido en la universalidad de lo humano y congraciado con ésta. Al aceptar el peso de lo universal, logra borrar definitivamente los vestigios de su pasada culpa, que fue manifestada al chocar con el curso universal que seguía la humanidad. [...] Pues su pecado fue quizá aferrarse perdidamente a sí mismo (a su locura religiosa, a su ceguera espiritual) y su salvación será, tal vez, desprenderse totalmente de sí, renunciar por fin, voluntariamente, a su mundo exclusivo y egoísta, para revestirse con lo universal. Pues quizá sólo pueda liberarse quien esté dispuesto, en cambio, a arriesgar definitivamente su propio yo.¹⁶⁴

Vemos pues que el destino que el hiperión asignó al indio fue el de abandonar “voluntariamente” su propia identidad y el medio material en que esa identidad se sustentaba, pues la “clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal”, la fuente de todos los regionalismos y particularismos. Guillermo Hurtado observa también que esta propuesta sigue los pasos de “una filosofía de la historia moderna, europea, colonial, según la cual los indios quedan fuera de *la* historia de la humanidad y excluidos de *la* universalidad humana.”¹⁶⁵ Lo más absurdo es que el *Hiperión* se había propuesto combatir justamente aquella filosofía en tanto negaba humanidad a los americanos.

Villoro tampoco alcanzó a observar los alcances y peligros que entrañaba su propuesta, como ya se dijo, heredera de la de Manuel Gamio, ni encontró contradicción entre la supuesta importancia de respetar y conservar la cultura

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 230-231.

¹⁶⁵ Guillermo Hurtado, “La filosofía del indigenismo de Luis Villoro”, *Op. Cit.*, p. 128.

indígena y este planteamiento teñido de marxismo. Y digo “teñido” porque si bien se percibe la influencia del marxismo en las conclusiones de Villoro, ésta se limita a la terminología, eludiendo una orientación definida de la acción en términos de la teoría marxista.¹⁶⁶ Villoro creía que los “valores espirituales” del indio podían ser conservados al ser asumidos por el proletariado.¹⁶⁷ Y no está de más recordar que el Estado mexicano de aquellos años intentaba mantener a la clase trabajadora, campesina o proletaria, contenida dentro de los márgenes de su modelo corporativo, cuestión que tampoco mereció la atención del autor.

Villoro propuso que, para salvar al indio, había que des-indigenizarlo, integrarlo, occidentalizarlo, convertirlo en mano de obra proletaria, nulificar su especificidad cultural. Una vez siendo proletario, es decir, una vez que careciera de sus propios medios de producción, el indio lucharía por su liberación en el marco de una lucha mucho mayor, la de todos los explotados. El indio se liberaría... de su condición de indio. Tal es el transfondo de la propuesta que, me parece, pasó inadvertido a su autor.

En realidad, la salida que propuso Villoro para el “problema indígena” era básicamente la misma que se venía afirmando desde el siglo XIX: la “mestización” del indio y su incorporación a la modernidad, al sistema productivo capitalista, ya no por la vía del mestizaje racial, sino por el económico y cultural.¹⁶⁸ Los matices

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 127. Hurtado llama la atención sobre la ausencia del indigenismo marxista en el análisis de Villoro. Los autores que podrían inscribirse en esta corriente son Vicente Lombardo Toledano y Narciso Bassols.

¹⁶⁷ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, *Op. Cit.*, p. 231, nota 50.

¹⁶⁸ Algunos autores encuentran diferencias sustanciales entre las intenciones declaradas de la política indigenista del siglo XIX y la del XX. De acuerdo con Zolla Márquez, la política indigenista “incorporativa”, que caracterizó a los regímenes liberales decimonónicos, se basa en la idea de desarraigar al indio en su medio físico y cultural para convertirlo en ciudadano de la nación emergente, bajo un modelo occidental, lo que implicaba el ataque a la propiedad comunal. En cambio, la política “integracionista” del México posrevolucionario se propuso *integrar* a los pueblos indígenas al conjunto de la población mestiza pues se consideraba que los indios carecían de un sentido de la nacionalidad, lo que les impedía participar activamente en la vida nacional. Este indigenismo relacionaba la estructura “tradicional” de los pueblos indios con el atraso y la explotación, y les ofrecía, como única salida, adoptar la cultura nacional y la modernidad. No obstante, como lo demuestra el autor citado, lo que une ambos proyectos es la consideración de que los valores indígenas eran arcaicos y, por tanto, incompatibles e infuncionales para la sociedad que se pretendía erigir, ya fuera la nación moderna, liberal y europeizada del XIX, o bien la que debía regirse por los principios sociales de la Revolución mexicana. En ambos casos se intentaba “mestizar” a los pueblos indios. *Vid.*, Emiliano Zolla Márquez, *Estado, antropología e indígenas...*, *Op. Cit.*, p. 28-35.

dibujados por Villoro no eluden la violencia de este proyecto, ni elimina su carácter integracionista-occidentalizador, aquél que fuera criticado por el mismo autor. Tampoco alcanzó a resolver la paradoja del indigenismo por él enunciada y que reúne la vertiente del “indigenismo del amor” (que el indio conserve su cultura) con la del “indigenismo de la acción” (que el indio deje de ser indio para que pueda superar su atraso histórico). Marta Saade incluso ha cuestionado la idea de Villoro sobre el “indigenismo del amor”, sustentada en la tesis de que el mestizo había comprendido al indígena como parte de su ser. La investigadora, por el contrario, apunta que la antropología del periodo siguió definiendo al indio como un “otro” distinto al mestizo, al punto de establecer un cuadro clasificatorio de características culturales y sociales que distinguieron el ser mestizo respecto al ser indio, “con toda la carga ideológica y política denunciada por los movimientos indígenas hasta nuestros días.”¹⁶⁹

Con el paso del tiempo, a raíz del surgimiento de una nueva antropología crítica y, sobre todo, del alzamiento zapatista de 1994, Villoro transformará radicalmente su perspectiva sobre los pueblos indios,¹⁷⁰ empero, en el momento en que se sitúa el libro que se ha venido comentando, la visión de Villoro sobre el indio sigue anclada a lo barbárico e infantil, a una visión que le niega su condición de sujeto histórico y de agente de cambio, y que elude entablar cualquier discusión con los antropólogos “indigenistas” contemporáneos. El indio aquí, como en casi todos los textos fundantes de la filosofía de la mexicanidad, fue concebido como ente pasivo, incapaz de raciocinio y de voluntad para la acción, ajeno a los avatares de la historia nacional.¹⁷¹ En esta dirección se inscribieron algunas de las conclusiones del libro:

¹⁶⁹ Marta María Saade Granados, *El mestizo no es “de color...”, Op. Cit.*, p. 77. Uno de esos cuadros clasificatorios fue el diseñado por Manuel Gamio: consúltese en estudio de Saade, p. 87 y ss.

¹⁷⁰ Ya en el prólogo de 1987, Villoro señala que a partir de la publicación de un libro polémico, *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1969), una nueva generación de antropólogos puso en crisis la concepción y las políticas indigenistas de los gobiernos nacionalistas posrevolucionarios. Dentro de esa generación se cita a Guillermo Bonfil Batalla y Arturo Warman, y habría que añadir los nombres de Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, Roger Bartra y Héctor Díaz Polanco, entre otros. Esta lectura de la antropología mexicana de los años setentas y ochentas ha sido puesta en duda en fechas recientes. Al respecto véase la tesis de Zolla Márquez.

¹⁷¹ Sólo por citar un ejemplo, podría traerse a la memoria *El perfil del hombre y la cultura en México*, en particular el apartado dedicado al “egepticismo indígena”. En él, Samuel Ramos afirma que la pasividad de los indios no es sólo resultado de la esclavitud en que cayó después de la

El indio juega en la historia, sin saberlo. Allá arriba, mestizos y criollos arreglan sus papeles, distribuyen su actuación, su situación histórica; lo nombran su aliado o su enemigo; mientras el indio, indiferente, ignorante de su propio proceso, sigue laborando tristemente allá abajo. *En su suelo no se ha preocupado quizá nunca por jugar algún papel histórico [...]*¹⁷²

Desde luego que el pensamiento de Villoro no podría ubicarse fuera de su tiempo, del ambiente intelectual que en los años cuarentas y cincuentas seguía pensando al mestizaje como motor de la historia, como ideal a alcanzar, como fundamento de la unidad nacional; pensamiento del que abrevaron todos los hiperiones y que implicó la definición de políticas estatales tendientes, por un lado, a transformar la mentalidad de los sectores menos “civilizados”, y, por el otro, a “uniformizar a grupos mayoritarios de la población mexicana para poder integrarlos al cuerpo de la nación.”¹⁷³ Y aunque Villoro haya atinado a observar que el indigenismo era un movimiento unidireccional que organizaba y constituía el mundo indígena sin tomar en cuenta la voz de los indios, no logró zafarse de esa misma dinámica. Va una última cita a modo de conclusión:

El indio se encuentra envuelto por un mundo que lo acecha, lo absuelve o lo acusa, y determina su suerte sin que él lo sepa. [...] si quiere escapar al proceso que lo acosa y encararse con sus jueces, sólo le queda una vía: renunciar a sí mismo; dejar de ser indio para asumir el papel de un miembro en aquel mismo mundo que lo acecha; convertirse al occidental y al mestizo.¹⁷⁴

conquista, sino que su espíritu ya se encontraba orientado hacia la indiferencia, al rechazo del cambio y la renovación, a la apatía y la insensibilidad. El indio, en su inmutabilidad, era incompatible con una civilización cuya norma es la evolución constante.

¹⁷² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, *Op. Cit.*, p. 241. El subrayado es mío. Compárese esta perspectiva con la de Zea que se comentó páginas arriba, quien sí reconoció la capacidad de lucha revolucionaria de los pueblos indios pero les negó una ideología política y situó sus luchas en el pasado, nunca en el presente. *Vid. Supra*. Capítulo II: *La historia en la identidad nacional*.

¹⁷³ Beatriz Urías, “Fisiología y moral...”, *Op. Cit.*, p. 356.

¹⁷⁴ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, *Op. Cit.*, p. 241.

Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal.

La obra de Leopoldo Zea dedicada a “lo mexicano” es vasta y hasta podría decirse que arranca años antes de la conformación del grupo *Hiperión*. No olvidemos que fue Zea quien reorientó los estudios del grupo hacia la indagación de lo propio y quien pugnó por que se trabajara en torno a una investigación histórica de las ideas en México. Algunas de las tesis de “La filosofía como compromiso” (1949), texto considerado por Guillermo Hurtado como el manifiesto de la filosofía de la mexicanidad, venían desarrollándose desde 1940.¹⁷⁵ No obstante, una rápida mirada a la producción académica de Zea, en los años que venimos estudiando, muestra que ésta se nutrió, de manera importante, del trabajo desarrollado por sus compañeros hiperiónidas.

En las páginas que siguen se verán dos etapas distintas en el pensamiento de Zea con respecto a lo mexicano. Una que valida los defectos atribuidos al carácter del mexicano, y otra que propone abiertamente que esos defectos son, en realidad, virtudes incomprendidas. En la primera etapa Zea concibió a lo mexicano como parte del repertorio de modos de ser del hombre en general, y en la segunda, además, propuso elevar esa modalidad existencial a rango de categoría universal, en tanto modelo de salvación para un mundo en crisis.

En los meses de octubre y noviembre de 1949 el grupo *Hiperión* organizó su primer ciclo de conferencias dedicadas de lleno al tema del mexicano. Leopoldo Zea presentó allí el texto “Responsabilidad del mexicano”,¹⁷⁶ en el que intentaba ofrecer un primer esbozo de respuesta a la pregunta que por título llevaba el evento: “¿Qué

¹⁷⁵ Hurtado resumió las tesis principales de este ensayo: “Zea sostiene que el filósofo debe adoptar un compromiso con su circunstancia concreta e intentar responder los problemas específicos de dicha circunstancia. Pero Zea se pregunta: ¿de qué situación hemos de ser responsables los filósofos mexicanos? Nuestra situación, dice Zea, no es la de Sartre, no es la de los existencialistas europeos. Tenemos que conocer primero nuestra realidad para poder adoptar a cabalidad nuestro compromiso. Y esa es, dice Zea, la tarea del grupo *Hiperión*.” (*El Hiperión, Op. Cit.*, p. 20). En el siguiente capítulo regresaremos a este ensayo para analizar el papel social del intelectual concebido por el *Hiperión*.

¹⁷⁶ Publicado más tarde con el título “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952. Aquí se cita la edición de *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*

es el mexicano?”. Zea comentó que las distintas notas características con las que se había intentado aprehender lo mexicano (el sentimiento de *inferioridad*, el de *insuficiencia*, el *resentimiento*, la *hipocresía* y el *cinismo*), coincidían en un punto, el de señalar *la falta de algo en el mexicano* que lo hacía sentirse incompleto, amputado, dividido, cercenado. Para explicar este sentimiento, Zea recurrió a Emilio Uranga, reproduciendo el consenso que pareció existir entre los filósofos de la mexicanidad: el ser mestizo hace *oscilar* al mexicano entre dos modos de existencia que no acierta a unir, el indígena y el español. Así, al elegir entre uno u otro modo queda un fondo de insatisfacción, un sentimiento de carencia que se quiere completar de manera artificial. En lugar de que el mexicano ajuste las partes internas de su ser que siente separadas, elige imitar lo ajeno para darse *sustancialidad*.

Ya Uranga había argumentado que la *imitación* era una salida inauténtica que conducía a la *irresponsabilidad*, y esta perspectiva fue compartida por Zea, lo mismo que las disquisiciones sobre la *zozobra*, la *inseguridad*, la *desgana* y la *susceptibilidad* del mexicano. Pero lo que interesaba a Zea, en esta primera entrega, era situar históricamente el origen de todos estos sentimientos y actitudes negativas, así como llamar la atención sobre aquel problema que, creía, se presentaba a la comunidad de mexicanos: la incapacidad de tomar conciencia de la propia realidad y de ajustar los proyectos a ella.

Con respecto a la primera cuestión, el origen histórico de los rasgos negativos del carácter del mexicano, no había mucho de dónde elegir. Era la Conquista y la Colonia o el periodo posterior a la Independencia. En esa disyuntiva se había quedado la discusión un año antes, en 1948, cuando se organizara un simposio en la facultad de Filosofía y Letras para comentar el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México*.¹⁷⁷ En esa ocasión Leopoldo Zea había defendido lo segundo y, en el ensayo que se viene comentando, ampliará sus argumentos. Así, de acuerdo con Zea, el sentimiento de inferioridad se había hecho patente en el mexicano al entrar en contacto directo con la cultura occidental del siglo XIX. Al observarse en ese espejo, el mexicano se percató de su atraso político, económico y

¹⁷⁷ Ricardo Guerra reseñó esas discusiones en “El perfil del hombre y la cultura en México. A propósito de una ponencia del Dr. Samuel Ramos en el Centro de Estudios Filosóficos” en *El Nacional. Revista mexicana de cultura*, 24 de octubre de 1948, p. 2.

cultural con respecto a Europa y a la ya poderosa nación estadounidense. México no lograba situarse en el mismo nivel que Occidente porque se tropezaba con una serie de obstáculos que tenían su origen en el mundo colonial.

Ese mundo era nuestro pasado. La única historia que poseíamos. Un pasado y una historia que no aceptábamos como nuestra porque en ello no habíamos tenido responsabilidad alguna. Aparentemente se trataba de un pasado del cual no teníamos que responder desde el mismo momento en que era de ese pasado del que nos independizábamos. Todo nuestro siglo XIX fue una lucha constante por arrancarnos ese pasado, negándonos a asumir su responsabilidad.¹⁷⁸

El problema, decía Zea, es que al no aceptar su pasado, ligado a España y a la Iglesia católica, el mexicano no atinaba a construir un proyecto de futuro acorde con sus circunstancias. De allí que éste se sintiera escindido, dividido entre lo que era y lo que quería ser, entre un pasado que sentía con vergüenza y un futuro que no sabía cómo realizar.

El diagnóstico no terminaba aquí. Según Zea, el dolor y la vergüenza que siente el mexicano por no lograr realizar lo que se propone, se manifiesta en todos los actos que emprende, e incluso, antes de llevarlos a cabo, ya los considera imperfectos, fallidos o fracasados. El mexicano, decía Zea, se siente torpe, quebrado y teme al ridículo, al menosprecio de los otros. Por eso, antes de realizar algo, ya está pidiendo disculpas y buscando justificaciones.

¿Eso quiere decir que los mexicanos en verdad son inferiores, insuficientes, resentidos y truchos, y que, por tanto, todos sus actos están condenados al fracaso? Ningún filósofo de la mexicanidad se atrevería a decir tal cosa. Por el contrario, uno de los objetivos de esta filosofía era infundir confianza en el mexicano, mostrarle cuán errada era la apreciación que supuestamente tenía sobre sí mismo, explicarle que esa falsa apreciación era el origen de su incapacidad para construir una gran nación. Quien se acerque a los textos de la filosofía de la mexicanidad no encontrará en ellos un diagnóstico o una explicación sobre los problemas nacionales que no descansa en *el ser* del mexicano, en su alma cercenada, en su psique enferma, en su ceguera espiritual. Y así, regresando al texto de Zea, el sentirse acomplejado

¹⁷⁸ Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en el mexicano”, *Op. Cit.*, p. 136.

implicaba que el mexicano tenía la seguridad de que podría ser de otra manera, que tenía la capacidad para estar a la altura de los grandes pueblos.

En nuestro sentimiento de *inferioridad, insuficiencia, resentimiento y reducción*, se hace patente algo más oculto, un sentimiento más hondo [...], el de la *soberbia*. Como pueblo nos sentimos con más derecho que otros, que han llegado más tarde, a ser rectores. [...] Nos sabemos herederos de dos grandes imperios: el español y el azteca. Herencia que sentimos más como un lastre que como ayuda. Herencia de pueblos vencidos, de pueblos que no supieron guardarnos el puesto que aspiramos. Pero grandes pueblos al fin.¹⁷⁹

En contraste con lo anterior, continuaba Zea, el mexicano ve surgir a un pueblo sin historia y sin tradiciones grandiosas como las suyas pero que lo ha vencido, apoyado en valores que él mismo desprecia. Ese pueblo, Estados Unidos de América, ha frustrado los sueños de grandeza de México y le ha revelado su fracaso histórico, hiriendo así su soberbia y originando la forma de elección de su ser. El mexicano ve en su pasado la fuente de todas sus desgracias, y las cree determinantes e imposibles de superar. Imita los modelos educativos y políticos sajones pero falla en ello porque esos modelos no se ajustan a la realidad nacional, y así el mexicano va acumulando fracasos, aumentando sus sentimientos de inferioridad, insuficiencia y resentimiento.

El problema de fondo, concluía el filósofo, es la propia *irresponsabilidad* del mexicano. Esa era la verdadera fuente de sus males, lo que había originado los sentimientos y actitudes negativas antes señaladas.

Nos hemos negado a asumir la responsabilidad de un pasado al que acusábamos de la frustración de nuestros proyectos, y a partir de esa negación nos hemos negado también a reponder de un presente al que consideramos eventual, provisional. [...] Para justificar nuestra irresponsabilidad nos denigramos acusando al medio, a la historia, a la sangre y a la raza de nuestra incapacidad para realizar tales proyectos. Adoptamos sentimientos de inferioridad y nos declaramos insuficientes, resentidos y malogrados para no vernos obligados a cambiar nuestros proyectos.¹⁸⁰

La salida a esta situación salta a la vista: aceptar el pasado (asumirlo con responsabilidad diría Zea), no para regodearse en él, sino para superarlo, para convertirlo en bandera y en sustento de un nuevo proyecto de vida; dejar de lamentar

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

la propia incapacidad y entregarse a la tarea de realizar un mundo cultural y material de acuerdo a las posibilidades, circunstancias y medios propios, es decir, sin perder el ancla de lo que en realidad se es. Sólo así “Podremos sentirnos, *como de hecho empezamos a notar*lo, seguros, completos, firmes, abiertos, optimistas, y con capacidades para las cuales, apenas ayer, nos considerábamos negados.” Sólo así, finalizaba el hiperión, el mexicano alcanzará la tan anhelada universalidad, pues ésta es patrimonio “de los pueblos que han sabido asumir responsablemente su realidad”¹⁸¹.

El llamado a ajustar *nuestros* proyectos a la propia realidad se correspondía políticamente con la “doctrina de la mexicanidad”. De esto se hablará más adelante; por ahora quedémonos con la idea del mexicano que se expresa en este documento de 1949: un ser irracional, irresponsable y acomplejado, que está en vías de madurar gracias al concurso del movimiento de autognosis encabezado por el *Hiperión*.¹⁸²

Un tanto diferente será la lectura que Leopoldo Zea realice sobre el problema de lo mexicano en 1952. En *Conciencia y posibilidad del mexicano* Zea ya no buscará tanto identificar los rasgos negativos del carácter del mexicano ni su origen, sino que intentará mostrar que dichos rasgos en realidad son virtudes incomprendidas, sobre todo si se les consideraba en el contexto de inestabilidad y deshumanización que se vivía en el mundo de la posguerra. Mirado correctamente, decía Zea, el modo de ser del mexicano podría dar una lección de vida a un mundo en crisis, a un mundo que se había quedado sin referentes después de la segunda guerra mundial. Aquello que antes se enunciaba como negativo, ahora pasará al campo de lo positivo. Dos piedras de toque permitirán esta transformación del discurso: la idea de que el sentimiento de inferioridad en el mexicano era producto de haber asumido como legítimo el paradigma de humanidad de los discursos occidentales, paradigma que le negaba humanidad por situarse histórica y geográficamente en la periferia de la cultura occidental; y que la Revolución Mexicana fue la circunstancia que lo liberó de la marginalidad, el enmascaramiento,

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 143. El subrayado es mío.

¹⁸² Leopoldo Zea cierra su ponencia comentando que la preocupación que reúne a los distintos participantes de este ciclo de conferencias es el afán de saber lo que es el mexicano sin ocultamiento alguno, y que ese afán es quizá signo de que se está formando una nueva imagen del mexicano, así como “un nuevo *ser* del cual hemos de sentirnos plenamente responsables.” *Ibid.*, p. 143.

la inautenticidad y la servidumbre a la que le habían condenado los símbolos culturales del imperialismo occidental.

La crítica al eurocentrismo cultural fue uno de los pilares de la filosofía de la mexicanidad, quizá el único que se mantuvo firme después de que esta corriente de estudios fuera abandonada por sus cultivadores. La conciencia de que el imaginario occidental tiene a Europa como el único modelo correcto de comprensión del mundo, alentó y justificó la creación de una filosofía latinoamericana que sigue dando frutos dentro de un campo cada vez más especializado y complejo. Es el caso de la llamada filosofía “nuestramericana” y de los recientes estudios culturales latinoamericanos, entre los que destacan las propuestas de crítica cultural, los estudios culturales de prácticas políticas, los de la poscolonialidad y los de la subalternidad.¹⁸³ Estas corrientes de estudio merecen una atención aparte, sin embargo, es de notar que todas ellas se reconocen como parte de una tradición de pensamiento que recupera o se emparenta con muchos de los planteamientos de Leopoldo Zea. Algunos de esos planteamientos ya se enunciaban en los textos que forman parte del corpus de la filosofía de la mexicanidad y, en ese sentido, recogen las reflexiones colectivas del *Hiperión*.

Según Zea, la cultura occidental se ha caracterizado por una enorme capacidad para proyectar sus propios puntos de vista sobre las otras culturas, viéndose a sí misma como medida de todo, como lo perfecto, lo válido, lo civilizado y lo verdaderamente humano. Occidente niega otorgarles la calidad de semejantes a los hombres no occidentales, y así los barbariza o deshumaniza; si éstos han de querer salvarse tendrán que someterse a la acción civilizadora de Occidente.¹⁸⁴ Esa era la justificación moral del imperialismo y del colonialismo europeo que, aseguraba Zea, entró en crisis a raíz de la segunda guerra mundial. Por un lado, debido a esa

¹⁸³ Acerca de la historia de la filosofía latinoamericana y de la filosofía “nuestramericana” véase Horacio Cerutti Guldberg, “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas” en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 6, 2000, p. 4-12 y *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, 2000. Sobre los estudios culturales latinoamericanos, véase a John Beverley, “La Persistencia del Subalterno” en *Revista Nómadas*, Núm. 17, Bogotá, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Octubre, 2001, p. 48-56.

¹⁸⁴ Leopoldo Zea, “Dialéctica de la conciencia en México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, *Op. Cit.*, p. 146-147. Este ensayo fue presentado originalmente en los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras de 1951, dedicados al tema “El mexicano y su cultura”, y se publicó en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951.

crisis, el “hombre de Occidente”, empezaba a tomar conciencia de lo limitado de sus puntos de vista, de la existencia de otras formas de humanidad válidas por sí mismas y de la relatividad de las valoraciones que parecían ser esenciales a lo humano. Esta conciencia, decía el autor, se manifestaba en las últimas corrientes filosóficas europeas, como el circunstancialismo de Ortega y Gasset o el existencialismo sartreano, las cuales rechazaban las pretensiones de universalidad absoluta con que se dotaba a las expresiones culturales europeas, poniendo en crisis la idea tradicional del hombre como sustancia o naturaleza inalterable, y sustituyéndola por la del hombre en situación.

Del mismo modo, continuaba Zea, los hombres no occidentales, los que habitan en las colonias y ex-colonias europeas, han ido tomando conciencia de sus propias realidades y ahora buscan en su propio ser la única y verdadera justificación de su humanidad. El hiperión consideraba que en México esa conciencia comenzó a tomar forma con la revolución de 1910, pues ésta puso a descubierto una realidad que hasta el momento se había tratado de ocultar: “un mundo ancestral brotó por encanto, rompiendo el mundo acartonado y ridículo que el Porfirismo se había empeñado en traer a México. A partir de la Revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma.”¹⁸⁵

Zea encontraba que las últimas expresiones artísticas, científicas y filosóficas de México eran prueba de que la conciencia del mexicano sobre su propia realidad estaba sufriendo un cambio fundamental, de manera tal que la antigua degradación de lo propio estaba dando paso a un optimismo y a una valoración positiva de lo mexicano que no tenía precedentes. Desde luego, Zea responsabilizaba a la Revolución Mexicana y al nacionalismo emanado de ella por este cambio de actitud, pero también incluía a la filosofía de lo mexicano en ese reparto, posicionando así al movimiento del que él formaba parte.¹⁸⁶ Lo que Zea no explicaba era cómo las elucubraciones filosóficas de unos cuantos sobre lo mexicano habían logrado

¹⁸⁵ Leopoldo Zea, “Conciencia y posibilidad del mexicano” en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 10 y 20. El nacionalismo que emanó de la Revolución, decía Zea, si bien en un principio exacerbó la incomprensión de lo exterior, fue un paso necesario para abandonar las fórmulas prestadas y volver los ojos a lo propio. A la larga ese nacionalismo dotó a los mexicanos de mayor seguridad para que dejaran de sentirse inferiores a otros pueblos.

transformar la mentalidad del mexicano, que apenas unos años antes se describía de manera tan peyorativa.

¿Cuáles eran los rasgos negativos del carácter del mexicano que en realidad eran virtudes incomprendidas? ¿De qué específicamente le había liberado la Revolución Mexicana? ¿En qué sentido el modo de ser del mexicano podía ofrecer un modelo de vida a un mundo asediado por la crisis? Zea intentó dar respuesta a estas preguntas en el libro que se viene comentando.

El autor definió a la Revolución Mexicana¹⁸⁷ como un movimiento social que significó una oportunidad única para desmontar cuatro siglos de errores e incomprendimientos que pesaban sobre la nación mexicana. Uno de esos errores tenía que ver con el problema de la tierra, el verdadero eje sobre el que giraba la historia de México según Zea. El hambre de tierra, decía, había dado sustento popular a la lucha independentista de Hidalgo y Morelos, a la Reforma y a la Revolución de 1910.

Y así como la tierra era el eje de la historia nacional, también lo era del *ser* del mexicano. Según Zea, la tierra imprimía sus características sobre el pueblo mexicano: “Un pueblo formado por hombres hostiles entre sí, como hostil era la tierra en donde tenían que sacar el diario sustento. Una tierra siempre sedienta y un terreno lleno de dificultades y fuertes contrastes climáticos, había dado lugar a hombres aislados, casi sin sentimiento de comunidad”.¹⁸⁸ La falta de comunicaciones y de contacto cultural y político con el exterior impedían que el mexicano tuviera una perspectiva mayor, que pudiera comprometerse con el bienestar de una comunidad más amplia que la local. En el relato de Zea, los mexicanos estaban allí, solos, aislados, luchando con “inútil bravura” por arrancarle el sustento cotidiano a esa tierra poco pródiga. ¿Qué sentido de futuro –se preguntaba el filósofo–podían tener esos mexicanos si las condiciones de la tierra y el imprevisible clima imposibilitaban cualquier plan? ¿Cómo podía construirse un proyecto de nación si el mexicano apenas podía contar con el día de mañana, si tenía que luchar día a día por su subsistencia cotidiana?

¹⁸⁷ No nos detendremos demasiado en el análisis que el autor hizo sobre la Revolución Mexicana, ni en la relación que estableció entre las características del sistema político mexicano y la identidad nacional, pues estos temas se examinarán en el capítulo VII.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

En esas condiciones, respondía Zea, la idea de nación carecía de sentido para el mexicano, como tampoco podía decirle mucho la idea de Estado. Por el contrario, Zea situaba las relaciones políticas del mexicano en el campo de lo personal y afectivo.¹⁸⁹ En ese sentido, decía que el mexicano repudiaba la abstracción y prefería depositar su confianza en “alguien” que tuviera el suficiente poder como para prever y proveer lo necesario para garantizar la reproducción de la comunidad.

Donde las leyes han fracasado, han triunfado los gobiernos como expresión de individuos concretos en los que se confía y a los cuales se puede guardar lealtad de amigos. Los mexicanos están dispuestos a morir, no por un ideario, sino por un caudillo amigo al que se ha prometido lealtad a cambio de que éste a su vez sea leal a las promesas de bienestar que ha ofrecido a su secuaz o secuaces.¹⁹⁰

Zea encontraba en esta dinámica una explicación del “presidencialismo” mexicano: “En donde mejor se hace patente este elemento de unificación nacional dentro del campo afectivo, es en la figura del Presidente de la República, máximo caudillo y máximo amigo de los mexicanos”,¹⁹¹ cuya función es satisfacer las necesidades de todos y cada uno de los habitantes del país. Lejos de merecerle una opinión desfavorable o una condena, Zea defendió la idea de que la relación personal que los mexicanos supuestamente establecían con el gobierno (en detrimento de la ley y las

¹⁸⁹ Esta idea ya había sido planteada por Jorge Portilla en un ensayo de 1949, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” (publicado en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*). Según Portilla, las formas que revestía la comunidad en México podían dar razón de ciertos rasgos del carácter nacional. Estas formas adolecían de una falla, de tal manera que determinaban sólo débilmente la vida y acción mexicanas. Lo anterior se observaba en prácticas tales como la “mordida”, el cohecho, el regateo, la “casa chica”, la demagogia política, etcétera. El origen de la falla en la comunidad podía encontrarse en las notas ontológicas descubiertas por Uranga (*inactividad y desgana*): como la realidad se le presentaba al mexicano de manera incierta, era común que prefiriera aplazar la acción hasta que la situación del “horizonte comunitario” se aclarara, hasta que supiera cómo sería recibida una determinada acción por la comunidad de la que formaba parte. De allí que los mexicanos prefieran refugiarse en pequeñas comunidades fundadas en relaciones de amistad, donde el lazo que une no es el “nosotros”, sino el “nosotros dos”, “tú y yo”. Esta caracterización se proyectaba al espacio de lo político: el mexicano se ligaba con otros hombres de manera personal y si se adhería a un caudillo es porque éste se concebía como un hombre que podía responder de sus acciones (y no porque fuera mito o fuerza mística, como sucedía en Europa, según Portilla). Así, la vida mexicana, pública y privada, “se desenvuelve en un tramado de relaciones interindividuales, personales, lo cual explica la inadecuación palpable entre las instituciones y la realidad política.” *Op. Cit.*, p. 136.

¹⁹⁰ Leopoldo Zea, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 29.

¹⁹¹ *Ídem*.

instituciones), era necesaria en una sociedad cuyos individuos tenían que luchar contra un medio hostil y por tanto carecían de tiempo para pensar en un mañana.

Las formas de convivencia social y política que se han descrito tenían su correlato en el comportamiento moral del mexicano. Zea advertía que los descalabros históricos, las decepciones, los engaños y abusos que ha sufrido el hombre de México desde la época colonial, hicieron de éste un individuo desconfiado, resentido y tímido para cualquier clase de acción que trascendiese sus intereses personales.¹⁹² Según él, ello explicaba las notas del carácter del mexicano: *cinismo, hipocresía, simulación, ocultamiento del yo*, etcétera, pues la confianza y la lealtad se presentaban al mexicano como algo que tenía que ser refrendado en el día a día. Todo era provisional para el mexicano porque éste carecía de la más mínima seguridad. Así, la moral participaba de la naturaleza transitoria, cambiante y circunstancial de la realidad mexicana.¹⁹³ Y era gracias a ese modo de sentir la realidad que, afirmaba Zea, el mexicano tiene una vida en constante hechura, plena en posibilidades.

El hiperión planteó que los hombres de la Revolución se habían dado cuenta de la realidad social, moral y psicológica de México, y habían asumido que si querían formar un auténtico gobierno debían adaptarse a las circunstancias siempre cambiantes que la realidad les iba proponiendo. De esta manera, la Revolución Mexicana trascendía en el tiempo puesto que se mantenía atenta a las transformaciones de la realidad, abriéndose a la posibilidad de reencauzar su camino y redefinir sus objetivos. Asimismo, Zea señaló que la Revolución había logrado poco a poco conformar un espíritu nacional al punto tal que ya era posible pensar en una moral que no fuera circunstancial. El movimiento de autognosis del mexicano (iniciado por José Vasconcelos y Antonio Caso, continuado por Samuel Ramos, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez, y reapuntalado por el *Hiperión*) jugaba un papel

¹⁹² *Ibid.*, p. 32.

¹⁹³ Por estas razones, añadía Zea, los gobernantes tuvieron que adoptar una psicología de acuerdo con el modo de comportarse del mexicano: procurando dar a los actos de gobierno un carácter permanente mediante una lealtad, siempre renovada, a lo prometido. Se aspiraba a ser el amigo que cumple sus promesas. Era una lealtad plena de fingimientos y simulaciones (pues no se puede responder a todo y a todos) pero que al final lograba el asentimiento de unos (los que alcanzaban la realización de sus intereses), y la conformidad de los otros (los que esperaban que su momento llegara).

fundamental en este escenario pues, según Zea, éste había sido clave para que los mexicanos adquirieran conciencia del sentido de su historia, de su realidad y sus problemas, así como de sus posibilidades futuras. El objetivo de ese conocimiento, recordaba el filósofo, era reajustar los proyectos del mexicano a fin de hacerlo responsable de una nueva moral que orientara a la nación y le permitiera participar del concierto universal de naciones, ofreciendo soluciones a la crisis y los conflictos que acechaban al mundo de posguerra.

Leopoldo Zea hizo descansar las características del *ser* del mexicano, su carácter y sus relaciones políticas y morales en las condiciones geográficas de México, así como en una peculiar lectura de su historia, otorgándole al movimiento de reflexión sobre lo mexicano la tarea de sacar a flote ese ser e inscribirlo dentro de un proyecto de mayor alcance. En el capítulo IV de *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Zea ofreció una revisión de las distintas etapas por las que había pasado dicho movimiento hasta llegar al *Hiperión*. A decir del filósofo, lo que diferenciaba al *Hiperión* de sus antecesores inmediatos (Ramos, Usigli y Yáñez) era la carga, negativa o positiva, con que se valoraba lo mexicano, además de las herramientas filosóficas que el grupo utilizaba. Los tres autores citados, aclaraba Zea, intuyeron la existencia de una realidad “auténtica”, propia, pero sólo pudieron ver sus aspectos negativos.¹⁹⁴ Desde su punto de vista, ello era así porque el ideal que los inspiró era el de la cultura europea, con todo y sus cuadros axiológicos, y esa cultura aún no había entrado en crisis. Además, los tres fincaron su análisis de la realidad mexicana en la etapa de la Revolución que les tocó vivir, el callismo, etapa que se caracterizó por una política utilitarista, demagógica y violenta, en la que privó la ambición personal y la falta de escrúpulos. Había pues que esperar la llegada de un Alfonso Reyes, un Octavio Paz y un *Hiperión*, para que se tuviera una “conciencia

¹⁹⁴ Samuel Ramos propuso el complejo de inferioridad para explicar los sentimientos y actitudes del mexicano. *El perfil del hombre y la cultura en México* adelanta las teorías que serán asimiladas por Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez. En el apéndice a *El gesticulador*, Usigli planteó que la hipocresía y la mentira se expresaban en todas las formas de ser del mexicano, en sus relaciones personales y políticas; y que la simulación y el oportunismo eran las normas de conducta en todos los ámbitos de la vida del país. Por su parte, Yáñez señaló que la desigualdad social y el devenir histórico de México hacían del país un campo fértil para el desarrollo del resentimiento y el rencor.

constructiva de la realidad mexicana”¹⁹⁵, pero, sobre todo, había que esperar que la Revolución Mexicana alcanzara una nueva etapa, mucho más ordenada y constructiva, que sentara las bases para una reflexión serena, optimista y madura sobre lo mexicano. Esa etapa era la del alemanismo.

Para afianzar esa conciencia constructiva, “que permita al hombre de México actuar y realizar su propio destino de acuerdo con sus circunstancias”,¹⁹⁶ era menester realizar una *inversión de valores*. Eso era lo que había intentado hacer Uranga cuando propuso sustituir el complejo de inferioridad por la categoría de insuficiencia, y eso es lo que intentará hacer Zea al convertir la zozobra y la inseguridad del mexicano en *permanencia creadora*.

El mexicano, decía Zea, era un hombre inserto en una *situación límite* en la que todo podía ser posible: lo culto y lo bárbaro, lo anquilosado y la libertad de acción sin sujeción racional. Las dos raíces de su mundo es lo que le permitía estar en esa situación límite: lo anquilosado estaba representado por la cultura occidental (donde se habían previsto todas las posibles actitudes del hombre y se habían organizado y orientado, y donde las convenciones prefijaban la mayoría de sus quehaceres); lo bárbaro y la libertad irracional lo representaba el mundo indígena. Entre esos dos extremos cabían múltiples formas de existencia y convivencia humanas. “Nosotros”, los mestizos, “estamos” en el medio de esos dos extremos, al filo de todas las posibilidades (negativas o positivas según el lugar desde el que se miren), y de las más contradictorias situaciones.

Con extraordinaria elasticidad podemos pasar de un mundo al otro. Ser al mismo tiempo cultos y bárbaros. En nuestro pueblo se encuentran todos los extremos sin que prevalezca ninguno de ellos. Podemos, por un lado, comprender los más altos valores universales y, por el otro, ser estrechamente provincianos. Dentro de la línea en que nos encontramos se confunde aún lo mágico con lo científico, lo imaginario

¹⁹⁵ Zea recuperó de Alfonso Reyes sus “Notas sobre la Inteligencia Americana”, texto en el que criticó la falsa universalidad de la cultura occidental y llamó a la intelectualidad europea a reconocer la capacidad de los pueblos americanos para aportar soluciones a los problemas de la humanidad. De Octavio Paz, Zea destacó su diagnóstico sobre la soledad humana y las similitudes que guardaban los hombres de Europa y de México (puestas de manifiesto por la crisis moral que trajo consigo la gran guerra europea). El *Hiperión* cerraba con broche de oro la preocupación por ligar lo concreto con lo universal, por elevar la propia realidad al rango de la experiencia universal.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 55.

con lo real, el tabú con el obstáculo moral, la comunidad con la sociedad, la ley con la voluntad, lo mítico con lo religioso, la muerte con la vida.¹⁹⁷

En este filo entre dos mundos juega el azar. Según Zea, en México nada podía ser previsto. Lo inesperado era la nota común de la vida del mexicano y lo imprevisto formaba parte de todas sus actitudes. De ello se desprendían la mayor de las zozobras y todas las formas de inseguridad e irresponsabilidad. Dentro de esta línea de análisis, las relaciones sociales dependían más de la actitud concreta de las personas que de la legalidad. En México no valía el “deber ser” que caracteriza a todas las éticas pues todo dependía de un “querer ser” sin causa aparente, nomás porque sí. El mexicano tenía que tomar conciencia de su situación: conjugar su mundo aparentemente contradictorio para que dejara de sentirse escindido; construir un mundo de mayores seguridades mediante proyectos firmes y estables; así como superar los rasgos negativos que se desprendían de su inseguridad, tales como el oportunismo, el desprecio por la muerte, el machismo y las máscaras que se imponía. El mecanismo indispensable para lograr esa transformación era comprender, como decía Uranga, que la condición existencial del mexicano es el pozo del que manaban las mejores posibilidades y que esa experiencia podía dar solución a muchos de los problemas en los que se debatía la humanidad.

En efecto, Zea sostuvo que la zozobra, la inseguridad, la inconsistencia y otros rasgos que se han atribuido al mexicano eran propios de todos los hombres, particularmente del hombre contemporáneo que vivía amenazado por una catástrofe atómica, pero la peculiaridad que adoptaban en el mexicano radicaba en su permanencia. Lejos de que la inseguridad y la zozobra anularan el amor que el hombre de México tenía por la vida o que las circunstancias tan terribles que le habían tocado vivir limitaran su creatividad, el mexicano había ido avanzando, progresando. Su vivir al día, su obstinado enfrentamiento a una realidad difícil y a unas circunstancias en constante cambio, podían ofrecer al mundo, que nuevamente se sentía inseguro y zozobante, un modelo a seguir. Para explicar lo anterior Zea puso como ejemplo el modo como Occidente se relacionaba con la técnica y lo opuso a la experiencia mexicana.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 58.

De acuerdo con el hiperión, los grandes pueblos civilizados han llegado a un punto tal de especialización técnica que han terminado por subordinar al hombre a la máquina. Sus sociedades se asemejan cada vez a una colmena o a una maquinaria en la que los individuos no son otra cosa que dientes en un colosal engranaje. La libertad, la creación, la capacidad para actuar de una manera distinta a la prevista, es cada vez más nula, y la búsqueda insaciable por producir riqueza conduce a los hombres a una nueva esclavitud. “Dentro de esta sociedad sólo caben números, sociedades anónimas y soldados desconocidos. Es esta misma sociedad la que ha permitido las persecuciones y matanzas globales [...] que ha justificado el uso de la bomba atómica calculando el ahorro de tiempo y de material en relación con el número de muertos que se necesitan para ganar una guerra.”¹⁹⁸ Dentro de este criterio de cálculos y estadísticas no interesa el individuo como persona. No interesan sus aspiraciones, anhelos y moralidad, su concepción del mundo y de la vida.

En cambio, el mexicano se sitúa en las antípodas de ese mundo. En la sociedad mexicana, decía Zea, el hombre humaniza a la máquina, no la trata como objeto sino casi como persona, como un amigo que puede portarse más o menos bien, o que puede hacerse el remolón, a quien se puede premiar o castigar. La máquina le presta un servicio al hombre y es esta idea la que priva en el mexicano, de allí que establezca una relación concreta e individual con ella. Si la máquina se descompone, antes que deshecharla, el mexicano pondrá en juego todo su ingenio para repararla y seguir adelante con su trabajo. El mexicano está acostumbrado a librar una lucha cotidiana, de tal manera que las adversidades que se le presenten serán tomadas como experiencias que, en todo caso, conducirán a modificar el plan de acción original, pero que no lo paralizarán. Además, aseguraba Zea:

El mexicano en general parece poco apto para el atesoramiento, para la acumulación de bienes. Le basta lo necesario y el resto lo derrocha, lo despilfarra manteniendo, como permanente su vivir al día. Vivir al día lo mismo en la pobreza que en la mayor riqueza. Vida siempre circunstancial, azarosa, independientemente de las circunstancias materiales. Esto es, vida que se ha transformado en un modo de ser que ya nos es propio y del cual ha de surgir lo original.¹⁹⁹

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 65.

Así, siguiendo la lectura de Zea, frente al mundo dominado por la técnica surgía uno como el mexicano: inseguro, imprevisible y lleno de zozobras, en el cual la sociedad se ligaba políticamente por la amistad o el parentesco (no por leyes e instituciones), en el que se eludía la maquinaria burocrática mediante arreglos personales como la “mordida” o el cohecho, en donde el “ingenio” y la incapacidad para el atesoramiento eran, en realidad, coartadas para no señalar la pobreza, y en la que el ser *oscilante* justificaba los vaivenes de la política nacional. Para Zea, esa era la moral que podía extraerse de las modalidades existenciales del mexicano y que podía dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humana: “que ligue a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas, incontrolables y deshumanizadas. Comunidad en la cual los individuos a fuerza de saberse personales y únicos, se sepan también los únicos y personales responsables de su acción.”²⁰⁰

En conclusión, la inversión valorativa de lo mexicano, además de constituir lo que Guillermo Hurtado nombró como “el elemento central de la modalidad terapéutica y liberadora de la filosofía de lo mexicano”,²⁰¹ pretendía que los valores extraídos de la experiencia mexicana fuesen válidos para el resto de la humanidad. De una situación *inauténtica*, el ser salvados por los demás, se pasaba ahora a una *auténtica*, el mexicano es quien puede salvar a los demás. Zea pensaba que la capacidad para actuar frente a situaciones inesperadas hacía que el mexicano se encontrara mejor preparado para el futuro imprevisto que mantenía en angustiada expectativa a muchos pueblos. Esa capacidad, por tanto, podía ofrecer un modelo de comportamiento, un modelo de salvación para el resto del mundo.²⁰² No importaba

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁰¹ Guillermo Hurtado, “Paisaje del Hiperión” en *El búho y la serpiente...*, *Op. Cit.*, p. 103. Se ha querido mostrar en estas páginas que la inversión valorativa es propia al pensamiento de Uranga y de Zea, y que, para decirlo en palabras de Hurtado, se trataba de liberar al mexicano de todos los juicios negativos que se habían hecho sobre él a fin de explotar al máximo sus posibilidades.

²⁰² Roger Bartra relaciona la búsqueda intelectual de la dimensión humana de la sociedad (sepultada por la civilización industrial moderna) con la nostalgia del edén perdido, la naturaleza simple del hombre primitivo. Desde esa perspectiva puede leerse la imagen elaborada por Zea del mexicano, ligada a la naturaleza y centrada en los sentimientos y las emociones, sin ningún rastro de mediación social. Esta imagen se ofrecía como modelo de salvación ante “la fría tecnología y los contaminados y ponzoñosos aires de la sociedad industrial moderna” (Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 125). Así, al mismo tiempo que se afirmaba la necesidad de que el mexicano se “civilice” o “modernice”, se intentaba ofrecer una salida “humana” a la angustia provocada por la modernidad.

que la moral del mexicano estuviera ayuna de responsabilidad. Al fin y al cabo la filosofía de lo mexicano ya se ocupaba de cambiar esa situación. Tampoco importaba que lo que México le ofreciera al mundo fuera un modelo de sociedad carente de leyes, instituciones y proyectos políticos definidos, pues la “negociación cotidiana”, como la llamaba Portilla, era la verdadera base de una comunidad auténtica. Si la debilidad del aparato legal daba pie al abuso del poder, éste no era tema que preocupara al *Hiperión*.

Hemos visto hasta aquí el modo como la filosofía de lo mexicano cobró forma en cuatro miembros del *Hiperión*. Toca ahora examinar las estrategias empleadas por el grupo para posicionar su tema en el ámbito académico y cultural, así como para erigirse en los líderes del movimiento de búsqueda del *ser* del mexicano.

SEGUNDA PARTE

ESPACIOS ESTRATÉGICOS DE ENUNCIACIÓN RECONOCIMIENTO Y PROYECCIÓN DE UN GRUPO ACADÉMICO

IV. Los objetivos políticos del *Hiperión* y la construcción de su liderazgo.

Que la voz de los intelectuales cuente (de una filosofía de salvación al filósofo como salvador).

Los hiperiones pensaron a la filosofía de la mexicanidad como una filosofía de salvación, un saber indispensable para “que el mexicano tome conciencia clara y lúcida de su modo de ser y de su situación, para que sea capaz de asumir una actitud auténtica en lo ético, lo religioso y lo social, enfrentándose con valentía a sus vicios y lacras y abriéndose a sus posibilidades más personales [...]”.¹ Si bien esta “catarsis moral” debía realizarla el mexicano por sí mismo, era tarea de los intelectuales ayudarlo a identificar los vicios de su carácter, e incluso participar en el diseño de políticas públicas educativas y culturales que coadyuvaran a tal propósito.

Desde la perspectiva del *Hiperión*, los intelectuales tendrían que ejercer un papel social preponderante, que no debía limitarse a la función de pensar en torno a los problemas nacionales, sino que, además, les correspondía el ofrecer soluciones específicas a dichos problemas. El modelo del intelectual comprometido con su tiempo, sometido a las exigencias que le plantea su sociedad (y que en buena medida los hiperiones tomaron de sus lecturas de Jean-Paul Sartre),² convivió en los textos del *Hiperión* con la representación clásica de los intelectuales como “reyes filósofos”, seres dotados con una fina sensibilidad y extraordinaria inteligencia para percibir los problemas que el común de la población no logra apreciar, por tanto,

¹ Entrevista a Luis Villoro. Víctor Adib, “La pluma en la mano” en *México en la cultura*, 5 de noviembre de 1950, p. 7.

² No está de más señalar que el *Hiperión* hizo una lectura de Sartre limpia de su posición política marxista, así como de la crítica que el filósofo francés dedicó a la burguesía europea de su tiempo. Respecto a la opinión de Sartre, véase Francois Bourricaud, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, México, UNAM, 1990, p. 110-123.

moralmente capacitados para constituirse en la conciencia de la humanidad.³ Estos atributos hacen del intelectual un héroe que lucha contra viento y marea para lograr conducir a la sociedad, o a su pueblo, por el camino de la salvación.

Emilio Uranga sostenía que la filosofía de lo mexicano debía entenderse como el proyecto de vida que un grupo de mexicanos (los intelectuales) proponía a los demás para que lo realizaran juntos. Ese grupo de intelectuales era el responsable de “confeccionar” o modelar al mexicano a fin de que éste alcanzara la salvación, es decir, para que optara por una forma de vida “auténtica”.⁴ Idea similar hay en Leopoldo Zea, quien aseguraba que si bien todos los mexicanos podían y debían hablar sobre lo que significaba ser mexicano, eran los profesionales de la cultura, en sus diversas ramas, los que mejor sabrían hablar de él sin caer en descripciones parciales, individuales o subjetivas. Sólo los filósofos y los científicos sociales (historiadores, economistas, psicólogos, antropólogos y sociólogos) podían, según Zea, darle una explicación racional al problema de lo mexicano, convirtiéndose así en la cabeza que guíe al “hombre de la calle”.⁵

Sobra decir que los sujetos de los que se hablaba, los mexicanos, tenían escaso o nulo derecho a la palabra. Su voz no contaba como contaba la de la élite cultural ilustrada, la única autorizada para definir lo que ese sujeto era, pensaba, sentía, deseaba, necesitaba. Más allá de la reivindicación elitista de la labor del intelectual, lo interesante es que en los discursos sobre *el* y *lo* mexicano no se aprecia una identificación entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia, entre el mexicano del que se habla y el mexicano que habla. Lejos de manifestar un cierto descastamiento de los intelectuales, esta distancia les permitió construir un espacio de observación pretendidamente objetivo y científico. Esa ficción daba legitimidad a su discurso al adquirir el peso de un saber racional, producido dentro de una

³ Sobre este tipo de representación, veáse Edward W. Said, *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 24.

⁴ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951, p. 128.

⁵ Leopoldo Zea, “Escila y Caribdis de la cultura mexicana” en *México en la cultura*, 14 de septiembre de 1952, p. 3 y 5. Como lo ha hecho notar Horacio Cerutti, esta perspectiva de la función del intelectual y de la incapacidad de los sectores subalternos por intervenir propositivamente en aquello que les afecta, permea toda la obra de Leopoldo Zea. Véase Horacio Cerutti, “Pensador ¿incómodo?” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año XVIII, Vol. 5, Núm. 107, Septiembre-Octubre del 2004.

institución académica. En ese sentido, la Universidad Nacional contribuyó a darle legitimidad y credibilidad al discurso sobre *el ser* nacional al otorgarle una base social y académica a las investigaciones sobre lo mexicano.

Aunque el *Hiperión* planteó que la tarea de pensar lo mexicano tocaba a todos los intelectuales, es frecuente encontrar en sus ensayos reiteradas quejas sobre la falta de comprensión y disposición al trabajo colectivo por parte de éstos. Ya en el primer capítulo se comentó el reclamo que los hiperiones hicieron tanto a periodistas como a académicos por no haber entendido los preceptos de la filosofía de la mexicanidad,⁶ y en el artículo recién citado de Zea, éste se lamentaba de que los representantes de las distintas disciplinas sociales se afanaran en disputar la legitimidad de sus metodologías de estudio, invalidando a las demás y cerrando el camino a una tarea que, sin decirlo con ese término, debía ser interdisciplinaria.⁷ La lógica de estas apreciaciones era apuntalar al grupo *Hiperión* como el único capaz de orientar la dirección del movimiento de búsqueda de lo mexicano (*v. gr.* en un centro de estudios por ellos coordinado), pero sobre todo la de otorgar absoluta centralidad a su filosofía dentro del maremagnum de voces que hablaban de lo mexicano, pues sólo ésta, decían, podía llegar al fondo de la cuestión. Con estrategias como ésta el *Hiperión* le disputaba a la comunidad de sabios un lugar hegemónico de enunciación.

No es exagerado afirmar que los hiperiones se concebían a sí mismos como los guías espirituales de México, y es que, de una filosofía de salvación al filósofo como salvador, no había más que un paso. Es cierto, decía Zea, que al mexicano había que salvarlo de las estrecheces económicas (ofreciéndole el pan y los instrumentos necesarios para que mejorara su vida), pero sobre todo había que salvarlo de sí mismo, dándole un sentido a su existencia, un proyecto de futuro: “Un para qué vivir, un para qué comer, un para qué tener resueltos los problemas materiales”, una mística que empujara a los mexicanos a superar su confort personal para que hicieran de su acción la acción de la comunidad, para que se decidieran al

⁶ *Vid. Supra.* Capítulo I: *El fin de un proyecto y la dispersión del grupo.*

⁷ Leopoldo Zea, “Escila y Caribdis de la cultura mexicana”, *Op. Cit.*, p. 5. En palabras de Zea: “Los unos a los otros se niegan diciendo: usted no puede hablar del mexicano porque no conoce sus resortes psicológicos, económico-sociales, históricos, etcétera. Y cada uno de estos resortes resulta ser el único con negación de los otros, con lo cual, el mexicano queda nuevamente atomizado”.

fin a hacer historia.⁸ Lo primero era tarea del Estado, lo segundo de los intelectuales comprometidos con su circunstancia. La filosofía de la mexicanidad se concebía entonces como el faro que permitiría alumbrar el camino de los intelectuales responsables para llegar a buen puerto.

El discurso redentor de la filosofía de la mexicanidad contribuyó así a perpetuar la imagen de un “pueblo niño” y primitivo, ajeno a los requerimientos de la comunidad nacional y de la modernidad, pero que podía avanzar de la mano de sus gobernantes y de la élite cultural ilustrada. Ese pueblo, según lo manifestaba el *Hiperión*, necesitaba de una guía que le permitiera madurar, descubrir sus potencialidades y superar sus lastres históricos. Así, por ejemplo, Sánchez MacGrégor afirmó un par de años antes de su ruptura con el grupo, que la tarea de divulgar el existencialismo era fundamental en México pues el pueblo se distinguía “por su falta de responsabilidad, por su infantilismo agudo” y requería, por tanto, de una política orientada “a fomentar las virtudes de las que carece para alcanzar su mayoría de edad.”⁹ El existencialismo les proporcionaba el instrumento quirúrgico para operar semejante transformación moral. Esta filosofía, solían decir los hiperiones, no ofrecía recetas de cocina, sino un camino, el de tomar conciencia de la propia situación para responsabilizarse de ella.

La intención de operar transformaciones morales en el mexicano autoriza a pensar a la filosofía de la mexicanidad como parte de aquellos discursos y representaciones que tuvieron como propósito la conformación de un “hombre nuevo”, mismos que jugaron un papel fundamental en el proceso de formación del Estado posrevolucionario. La dimensión profiláctica de esta filosofía pugnaba por la consolidación de la nacionalidad, entendiendo por ella, la aceptación de una serie de valores, normas de conducta y tareas que eran demandadas paralelamente por el régimen político. Dicho de otro modo, la configuración de un mexicano de acuerdo a los requerimientos de la modernidad capitalista representaba la cara civilizatoria de la mexicanidad.¹⁰

⁸ *Ídem*.

⁹ “¿Hay una moral existencialista? Entrevista con Joaquín MacGrégor”, por Guadalupe de Rubens, en *México en la cultura*, 7 de agosto de 1949, p. 7.

¹⁰ *Vid. Infra*. Capítulo VII: *Un nuevo mexicano para una nueva nación: la unificación nacional, el deber ser del mexicano y la conformación de ciudadanía*.

Para el *Hiperión* las investigaciones sobre lo mexicano debían tener por finalidad el aportar soluciones prácticas, aprovechables y manejables, a los problemas que la realidad nacional planteaba.¹¹ Orientar la educación, la cultura y hasta la política y la economía fue, a decir de Ricardo Guerra, una de las preocupaciones del grupo.¹² De este modo, los hiperiones deseaban que su voz “contara”, que el Estado mexicano prestara atención a su palabra, y que sus análisis y propuestas moldearan el espíritu de la sociedad mexicana. Confiaban en poder tomar parte activa en la vida política del país, confianza que se sustentaba en la apertura del Presidente Miguel Alemán hacia la Universidad.¹³

Desde su campaña presidencial, Miguel Alemán postuló que correspondía a los universitarios identificar, discutir y encontrar soluciones a los problemas nacionales, siempre dentro de los marcos de la identidad nacional. Este llamado se inscribía dentro de la “doctrina de la mexicanidad” que, sintéticamente, podría enunciarse en la siguiente frase: “a problemas propios, soluciones propias”. Más allá de las implicaciones políticas de esta doctrina (que serán abordadas en el capítulo VI), qué mejor que las instituciones universitarias para identificar posibles áreas de explotación económica, realizar propuestas de reformas sociales y elaborar planes de desarrollo nacional acordes con el perfil moderno e industrializado que Alemán quería imprimirle al país. Por lo menos ese era el discurso oficial. Así lo expresaría el Presidente al recibir el doctorado *Honoris Causa* en Derecho por parte de la Universidad Nacional:

¹¹ Salvador Reyes Nevares, “La historia de la filosofía mexicana y la filosofía del mexicano” en *Revista Mexicana de Cultura*, 3 de febrero de 1952, p. 4.

¹² Ricardo Guerra, “Una historia del Hiperión” en *Los universitarios*, Vol. 12, Núm. 18, Octubre de 1984, p. 15. Guerra ubica este interés como reflejo de las transformaciones que estaban ocurriendo en la sociedad mexicana a finales de los años cuarenta: el desarrollo de una “burguesía progresista”, así como de una clase media interesada en incidir en todos los ámbitos de la vida pública desde una perspectiva nacionalista; el surgimiento del PRI y el arribo de Miguel Alemán al poder; el fortalecimiento de las universidades; y la creencia generalizada de que los intelectuales universitarios debían tomar parte activa en la orientación política del país. Sin embargo, dice Guerra, el *Hiperión* falló en su intento por participar en la definición de las políticas públicas.

¹³ Héctor Aguilar Camín señala que en los gobiernos posrevolucionarios, de Plutarco E. Calles a Lázaro Cárdenas, prevaleció una actitud de desconfianza hacia la Universidad y hacia los intelectuales, desconfianza que se sustentaba en “la convicción revolucionaria sobre sus propias raíces populares y de que las ‘clases intelectuales’ les parecían a los cuadillos mayores un residuo intocado del viejo régimen [...]” Esta percepción se modificará con el arribo de las clases medias al poder. Aguilar Camín, *Saldos de la revolución: cultura y política de México, 1910-1980*, México, Nueva Imagen, 1982, p. 95.

Los epítetos de la Universidad deben ser: madre de reformadores sociales; fuente de filósofos que desenvuelven el pensamiento de México inspirados en nuestras instituciones; cuna de hombres de ciencia que con generosidad acometan el estudio de los recursos naturales de nuestro país y fortalezcan la escuela mexicana de investigación científica, con rendimientos útiles para el pueblo de México y para la humanidad; árbol de artistas cuyas raíces estén en el pueblo, que se alimenten con su inspiración proverbial y la difundan por medio de excelsas formas. En lo político –y dentro del sentido democrático de nuestra historia– la Universidad debe proporcionar elementos de comprensión humana para el dictamen de la conciencia social, vigorizar la voluntad de la ciudadanía y alentar el progreso del país, sin recurrir al pensamiento traducido de otros idiomas, inspirado en otras circunstancias, formulado por otros hombres.¹⁴

La incorporación al gabinete presidencial de dos ex rectores de la Universidad Nacional (Alfonso Caso y Manuel Gual Vidal), al igual que de jóvenes profesionistas (sobre todo abogados), bien servía al propósito de difundir una imagen “profesional” y civil de la administración pública, centrada en la técnica y el conocimiento, y no ya en el personalismo de los líderes revolucionarios.¹⁵ Este acto contribuía a darle prestigio intelectual al nuevo gobierno (si bien a mediados de su sexenio se le cuestionó que usara el “amiguismo” como principal criterio para la selección de secretarios de Estado), al mismo tiempo que abonaba el camino para transformar la imagen estereotípica del “México bronco” por una moderna y civilizada, que enalteciera el nombre de México dentro de la comunidad internacional y, de paso, atrajera capitales nacionales y extranjeros. En este sentido, crear instituciones culturales, como el Instituto Nacional de Bellas Artes (1946), e impulsar a la Universidad podía traer sendos beneficios económicos para el país y, sobre todo, grandes negocios para la incipiente burguesía nacional.

¹⁴ “La Universidad debe fomentar una estrecha alianza de pueblo y gobierno, dijo el Presidente de la República. Llamamiento del Lic. Alemán a la juventud de nuestro país. Al recibir el título de Doctor Honoris Causa de la UNA, habló el Ejecutivo” en *Novedades*, 1 de marzo de 1950, p. 1 y 10.

¹⁵ De las 20 personas que integraron el gabinete presidencial, 11 eran abogados (como Alemán mismo), 3 provenían de otras profesiones (medicina, odontología e ingeniería), 4 eran empresarios industriales y 2 militares. De éstos 8 eran catedráticos de la Universidad. La edad de todos los miembros del gabinete oscilaba entre los 38 y los 54 años, pero la mayoría contaba con menos de 45 años. Datos tomados de Bertha Lerner de Sheimbaum y Susana Ralsky de Cimmet, *El poder de los presidentes. Alcances y perspectivas (1910-1973)*, México, Instituto Mexicano de Estudios Políticos A.C., 1976, p. 215-217.

La entrega de Ciudad Universitaria, con el 80% de obra terminada, fue el último acto de gobierno de Miguel Alemán, el monumento del presidente a su propio régimen –como diría Enrique Krauze. “Por eso para culminarla, en el centro de la inmensa explanada [de Rectoría], erigió una estatua. Representaba, naturalmente, al presidente Miguel Alemán” vestido con toga.¹⁶

Había llegado la hora de los intelectuales y universitarios, o al menos eso era lo que creían los hiperiones. El sueño de José Vasconcelos, Vicente Lombardo Toledano y Manuel Gómez Morín, entre muchos otros, al fin se veía cumplido.¹⁷ Pero no bastaba con que las condiciones fueran aparentemente puestas por el gobierno, el *Hiperión* debía construir su liderazgo para que efectivamente su voz fuera escuchada, para poder controlar la dirección de la sociedad bajo las ideas por ellos escogidas.

El posicionamiento del grupo dentro de la Facultad de Filosofía y Letras.

El éxito del *Hiperión* dependió en gran medida de su capacidad para apoyar ideológicamente el programa gubernamental de Miguel Alemán, inscrito entre el nacionalismo revolucionario y el proyecto modernizador. Otro factor, no menos importante, fue la habilidad del grupo para construir y manejar su imagen pública y, con ello, posicionarse en un espacio estratégico de enunciación. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad, así como los suplementos culturales de mayor circulación en el país, fueron los principales espacios que catapultaron al *Hiperión* del salón de clases a la escena pública.

A finales de los años cuarenta, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad, sita en el antiguo edificio de Mascarones, en el centro de la ciudad de

¹⁶ Enrique Krauze, *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)*, México, Tusquets, 1997, p. 105.

¹⁷ Gabriel Zaid recoge algunas citas relativas a la aspiración de los intelectuales por llevar la república de las letras al poder. Vale la pena consignarlas aquí. Vasconcelos: “Por encima de todo hacía falta que el país designase para su gobierno a los mejores, no a los peores como venía haciendo; a los ilustrados, no a los palurdos.”; Lombardo Toledano: “El patrotismo que necesitamos no es el de los valientes, sino el de los que saben, para que guíen y enseñen y den al pueblo los senderos que ha trazado la vida moderna.”; Gómez Morín: “Soñamos con la [...] ciencia protegiendo a la patria. Soñamos con la Universidad centro y guía de la evolución de nuestro pueblo.” Véase Gabriel Zaid, *De los libros al poder*, México, Océano, 1998, p. 93.

México, era un espacio propicio para la confluencia de diversas corrientes de pensamiento. En ella impartían cátedra los filósofos más renombrados del México posrevolucionario: Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos, así como los exiliados españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Ramón Xirau, Juan David García Bacca, Eduardo García Maynez y Eduardo Nicol, entre otros. De la mano de estos últimos había llegado a México la noticia de las discusiones filosóficas que se estaban teniendo en Europa. Tanto las crónicas de la época como las memorias que dejaron profesores y estudiantes, dan cuenta de la vida cotidiana de Mascarones, de los corrillos que se formaban en los pasillos para comentar las clases y conferencias, así como del ambiente de confrontación académica, a veces simplemente visceral, entre quienes se autonombraban neokantianos, neotomistas, hegelianos y marxistas, y a los que pronto se sumarían los existencialistas.¹⁸

El primer acierto del *Hiperión* fue conformarse como grupo y asumir un nombre que identificara a sus miembros, pues ello les permitió hacerse de un lugar en el ambiente descrito. Independientemente de la honestidad y compromiso de aquellos individuos que defienden un determinado proyecto intelectual, no puede soslayarse del análisis de cualquier agrupación las ventajas tácticas que esta acción comporta.

Presentarse ante una comunidad académica como un grupo compacto y unido, cuyos integrantes comparten la definición y las tareas de un proyecto, ha sido una vieja táctica que permite incrementar tanto la visibilidad de aquellos individuos que lo componen, como la influencia que puedan ejercer dentro de dicha comunidad. La capacidad que tenga el grupo para posicionar su nombre redundará en el prestigio de cada uno de sus integrantes, pues generalmente son funciones de este tipo de colectivo: cobijar a sus miembros, promover la difusión de los trabajos individuales, y convocar adeptos que, al aceptar las propuestas del grupo o incorporarse a sus tareas, contribuyan a la proyección del mismo y de su programa de trabajo.

¹⁸ Véase, por ejemplo: Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982; Eusebio Castro, *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960). Historia de la Sociedad Mexicana de Filosofía y del XIII Congreso Internacional de Filosofía (Ab ovo). (Mesa redonda de Filosofía e Hiperión)*, México, [edición del autor], 1989; Beatriz Ruiz Gaytán de San Vicente, *Apuntes para la historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, 1954.

El segundo acierto del *Hiperión* fue haber elegido el controversial existencialismo francés como tema para presentarse públicamente. La difusión de las obras de Jean-Paul Sartre en México causaron revuelo en el mundillo intelectual de fines de los años cuarenta; fueron objeto de polémica en las tertulias de quienes estaban al corriente de las últimas modas culturales, entre los comensales de cafés y cantinas, en los artículos periodísticos y en programas de radio. Las tesis de Sartre fueron admiradas, lo mismo que duramente criticadas en el ámbito de la política, tanto por sectores de derecha como de izquierda, y en el de la academia filosófica, por neokantianos, marxistas y escolásticos. La recurrencia de temas como la angustia, la nada y la muerte en la filosofía sartreana chocaba con algunas posiciones filosóficas, por ejemplo el espiritualismo cristiano del maestro Antonio Caso, o con la preferencia de José Gaos por la obra de Martin Heidegger – preferencia que lo llevaría a afirmar que *El ser y la nada* era un simple comentario al *Ser y Tiempo* del filósofo alemán.¹⁹

Fuera del ámbito académico también se registró interés por el existencialismo. Jean-Paul Sartre destinó parte de su trabajo a la escritura de obras de teatro, cuentos, ensayos y novelas. Algunas de sus obras, como *La puta respetuosa*, *A puerta cerrada*, *Muertos sin sepultura* y *Las manos sucias*, se montaron en México entre 1948 y 1950, escandalizando, como lo apuntó Salvador Novo, a no pocas familias “de bien”.²⁰ Popularmente se calificaba al existencialismo francés de inmoral, incluso de pornográfico.²¹ Dejemos que sea un cronista de la época quien hable:

Existencialismo parecía sinónimo de nihilismo, fatalismo, pesimismo, cuando no de libertinaje y decadencia burguesas. La izquierda de entonces lo identificaba con la “basura doctrinaria” de la post-guerra; los católicos militantes, con la cínica frase de Yvan Karamazov, el personaje de Dostowieski [sic], en el sentido de que si Dios no existe, vale todo.

La extrema derecha, expresándose por bocas sacerdotales, condenó a Heidegger y Sartre por ateos y nihilistas. [...] Un clima de intolerancia se extendió hasta los

¹⁹ Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 133.

²⁰ Salvador Novo, *La vida en México en el periodo presidencial de Miguel Alemán*, Compilación y nota preliminar de José Emilio Pacheco, México, Conaculta, 1994, p. 117-118, 191, 371 y 389-390.

²¹ “¿Hay una moral existencialista? Entrevista con Joaquín MacGrégor”, *Op. Cit.*

cafés de comensales menos enterados, donde el gracioso César Garizurieta, apodado “El Tlacuache”, abundó en agudezas contra los existencialistas.²²

En este contexto, no es de extrañar que el *Hiperión* convocara desde el principio cierta expectativa en torno suyo pues su primer evento público fue un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés en el IFAL. Lo que seguía era entrar a la Facultad de Filosofía y Letras, y lo harán de la mano de Samuel Ramos, su director, quien los había escuchado en el IFAL. Así, el *Hiperión* fue invitado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad a participar en un simposio sobre los libros más importantes acerca del mexicano (septiembre y octubre de 1948). Al mismo tiempo se les abrirían las puertas del auditorio principal de esta escuela para dar cabida al ciclo de conferencias “Problemas de Filosofía Contemporánea”.²³

La inauguración de este ciclo de conferencias corrió a cargo de Samuel Ramos. En su ponencia, “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos”, Ramos justificó la tarea filosófica emprendida por el *Hiperión* al señalar que la filosofía no podía moverse en el campo de la pura abstracción ni ser portavoz de verdades únicas como, según él, sostenían los neokantianos, sino que debía tomar conciencia de los problemas que su tiempo le planteaba. Ramos incluso señaló el camino que debía seguirse para construir una filosofía americana: acudir a la observación directa de los propios problemas; deshechar el punto de vista europeo; suplir el “complejo de inferioridad” por el “sentimiento de responsabilidad”, como proponía Leopoldo Zea; y hacer uso de los materiales históricos, sociológicos, etnográficos y psicológicos para analizar la realidad mexicana.²⁴

Con lo anterior Ramos hacía eco del viejo debate sobre si la filosofía debía buscar verdades universales o atender las realidades nacionales. Este debate fue moneda corriente dentro y fuera de la Facultad; prueba de ello son las discusiones que los representantes de ambas posiciones sostuvieron en la prensa. En breve se hablará de ello, por ahora lo que se quiere destacar son las prácticas académicas que

²² Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 57.

²³ El posicionamiento político del grupo en el ámbito de la Facultad se vio también favorecido por la visita a México de Maurice Merleau-Ponty en enero de 1949, y el curso que dió sobre “El existencialismo francés y sus problemas”. Dicho curso contribuyó a la difusión de esta corriente filosófica y confirmó a los hiperiones como los expertos mexicanos en la materia.

²⁴ “La nota cultural” en *El Nacional*, 8 de octubre de 1948, p. 5, y Raúl Cardiel Reyes, “El filósofo y su responsabilidad” en *Revista Mexicana de Cultura*, 12 de diciembre de 1948, p. 2.

construyen liderazgos morales, así como el intercambio de prestigio que se da entre mentores y alumnos.

Es evidente que el *Hiperión* se beneficiaba políticamente de la participación de Samuel Ramos en su ciclo de conferencias, pero lo mismo sucedía en el sentido contrario. La aparición de un grupo de jóvenes entusiasmados con la tarea de construir una filosofía nacional servía a Ramos en la medida en que ello reinsertaba sus antiguas preocupaciones y temas filosóficos en la discusión académica y, de paso, afianzaba su prestigio como intelectual clave para el desarrollo de la cultura mexicana.²⁵ En ese sentido, llama la atención que los argumentos planteados por Ramos en esta conferencia fueran continuados por el resto de los ponentes²⁶ y que, de manera paralela al ciclo, se realizara también un simposio en el que se comentó su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Tocó a Luis Villoro y a Ricardo Guerra reseñar las discusiones de dicho simposio para la prensa; allí hicieron público reconocimiento del valor del libro de Ramos, así como de *La raza cósmica* de José Vasconcelos: libros que fueron señalados como antecedentes del movimiento de búsqueda, definición y análisis del mexicano. De igual modo, los dos hiperiones comentaron los afanes de su grupo por construir un método fenomenológico con el cual pudieran acercarse al problema de lo mexicano.

Guerra señaló que la obra de Ramos constituía el intento más serio hecho hasta el momento por explicar y comprender la “incipiente cultura mexicana” desde el faro de la historia. No obstante, Guerra consideró que el método psicoanalítico adleriano empleado por Ramos era inadecuado para describir al mexicano en el

²⁵ Conforme las reflexiones filosóficas sobre el ser nacional fueron ganando terreno en la prensa cultural, la imagen de Samuel Ramos como iniciador de este movimiento fue cobrando fuerza y consenso. Habría que destacar que, más allá de las tesis de *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos no añadió gran cosa a la discusión sobre lo mexicano de esta época.

²⁶ Juan Hernández Luna también criticó a los neokantianos y neotomistas, acusándolos de obstaculizar el filosofar original de los mexicanos al defender una verdad única universal. Como antes lo hiciera Emilio Uranga, Luna afirmó que el ensayo de una filosofía de nuestras circunstancias arrojaría una ontología o teoría del ser del mexicano, del ser americano y del ser hombres del siglo XX. Por tanto esa ontología debía empezar por reflexionar en torno a los conceptos de mexicanidad y americanidad. Leopoldo Zea abundó en las críticas hacia los neokantianos y defendió al existencialismo en tanto método filosófico que proporcionaba los medios indispensables para escudriñar la realidad auténtica del mexicano. *Vid.* “La nota cultural” en *El Nacional*, 22 y 29 de octubre de 1948, p. 3 y 5 respectivamente.

momento actual. Este método, decía Guerra, era útil para describir “la infancia” o el pasado de los mexicanos, empero, lo que se proponía su grupo era comprender al mexicano por sus proyectos, por su futuro, tal y como lo sostenía Sartre en su “psicología existencial”.²⁷ En ese mismo sentido, el hiperión señaló que el mayor mérito de Vasconcelos era “haber tratado de señalarnos lo que es el mexicano, por su proyecto utópico, por sus fines ideales.” Siguiendo el camino trazado por este filósofo, concluía, se podía intentar “no sólo la descripción o definición del mexicano, sino también su salvación, al señalarle sus fines y proyectos propios (si bien, no a la manera mítica y profética, sí, por un método riguroso, una Ontología, un ‘Psicoanálisis existencial’ del mexicano).”²⁸

Este tipo de comentarios le permitieron al *Hiperión* insertarse dentro de una tradición de búsqueda de lo propio, estableciendo los postulados de Vasconcelos y Ramos como punto de partida para su reflexión, al mismo tiempo que tomaban distancia de ellos para posicionar su propuesta metodológica. Vemos al *Hiperión* repetir esta táctica al protagonizar en marzo de 1949 una ceremonia de homenaje a Antonio Caso en la Facultad de Filosofía y Letras,²⁹ y al cederle a Alfonso Reyes la apertura de la colección “México y lo mexicano”.

En conclusión, el tercer acierto del *Hiperión* fue vincular el nombre de su grupo al de aquellos filósofos mexicanos que gozaban tanto de prestigio académico como de cierto poder. Preciso es decir que Leopoldo Zea, principal promotor del grupo en sus orígenes, y miembro del mismo si se toma en cuenta el papel directivo que asumió, fue Secretario General de la Facultad de 1948 a 1953, justamente los años en que el grupo se desarrolló. Asimismo, Zea fue asiduo colaborador de revistas académicas y suplementos culturales. De este modo, Zea incorporó a los hiperiones al círculo intelectual del que formaba parte y puso a su disposición los recursos simbólicos y materiales a su alcance para hacerlos visibles.

²⁷ Ricardo Guerra, “El perfil del hombre y la cultura en México. A propósito de una ponencia del Dr. Samuel Ramos en el Centro de Estudios Filosóficos” en *El Nacional. Revista mexicana de cultura*, 24 de octubre de 1948, p. 2.

²⁸ *Ídem*. También puede consultarse el artículo de Luis Villoro, publicado en el mismo periódico el 3 de octubre, “Mito y profecía de Vasconcelos. Con ocasión de una ‘reunión pública’ del Centro de Estudios Filosóficos”, p. 2.

²⁹ El 9 de marzo de 1949 *El Nacional* publicó una fotografía de la ceremonia que conmemoraba el tercer aniversario luctuoso de Caso, en ella aparecen retratados Samuel Ramos, Emilio Uranga, Leopoldo Zea y Joaquín Sánchez MacGrégor.

Roderic A. Camp ha estudiado las características de la vida intelectual mexicana del siglo XX y, como parte de ella, los procesos de reclutamiento de jóvenes aspirantes a intelectuales o académicos dentro de las instituciones culturales. Camp observa que en estos procesos resulta fundamental el patrocinio de alguna autoridad para que el aspirante pueda iniciar su camino y desarrollar su propia carrera. Esa autoridad la constituye un maestro o mentor,³⁰ pero también los grupos o círculos intelectuales, las revistas prestigiosas, las camarillas que las rodean y los editores, quienes tienen el poder para crear o destruir la reputación de un intelectual.

Las redes que se tejieron en torno a Leopoldo Zea, y más adelante en torno a los hiperiones, si bien son complejas y no se adscriben a un solo ámbito de pertenencia, se avienen inicialmente a la descripción dada por Camp. Haber pasado por el aula de José Gaos fue fundamental para la carrera de Zea, y no sólo en términos de influencia intelectual. En sus *Confesiones profesionales*, Gaos recuerda haber conocido a Zea en un curso que dictó en la Casa de España en 1939. La calidad académica de los trabajos que este joven le entregaba llamó la atención del maestro: “me dediqué a observarlo –y a notar que tenía como un aire persistente de fatiga, de sueño. Procuré informarme acerca de él, y por él mismo supe que por las noches trabajaba en los Telégrafos Nacionales, por las mañanas estudiaba en la Facultad de Derecho y por las tardes en la de Filosofía [...]”³¹ Gaos propuso a la Casa que iniciara con Zea la concesión de becas que permitieran a los estudiantes prometedores dedicarse exclusivamente a sus estudios bajo la dirección de alguno de

³⁰ No se trata únicamente del aprendizaje que un alumno pueda obtener de un mentor mucho más experimentado, sino también del modo en que el profesor consagrado beneficie la carrera del alumno. Así, ha sido una práctica común, por todas las partes del juego aceptada, que los estudiantes que quieren promover sus carreras busquen la cercanía de maestros reputados y de preferencia con cierta capacidad de decisión política dentro de la academia. Mediante la dirección de tesis, apoyos para la obtención de becas, adjuntías en clase o asistencia en investigaciones, los profesores seleccionan a los alumnos que promoverán. La promesa de una recomendación futura para ocupar alguna plaza académica suele ser suficiente incentivo para que los estudiantes acepten una condición laboral sin goce de sueldo.

³¹ José Gaos, “Discípulos en México (*Confesiones*, 1958)” en *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 166. Por otra parte, Zea confirma la anécdota de Gaos y añade que el curso se llamaba “Introducción a la filosofía” y que el trabajo que llamó la atención del maestro fue sobre Heráclito. *Vid.* Leopoldo Zea, “Gaos en el recuerdo” en *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, Año I, Núm. 3, Octubre de 1979.

los profesores de la institución.³² “Por tal vía vino Zea a ser exclusivamente estudiante de Filosofía bajo mi dirección.”³³ También a instancias del maestro, la Facultad de Filosofía y Letras, dirigida entonces por Eduardo García Maynez, autorizó a Zea para ir llevando cada año los cursos de Gaos en lugar de los de otros profesores, como lo indicaba el plan de estudios vigente.

Al año siguiente, en 1940, Gaos fundó en la Casa, ahora Colegio de México, el Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española. Este fue el primer seminario de Gaos dedicado por completo al análisis de las ideas en Hispanoamérica (los anteriores cursos se habían centrado en la filosofía griega y cristiana medieval), y tal parece que fue el punto de partida de su labor misional. Gaos convenció a sus alumnos, entre los que se encontraban Leopoldo Zea y Luis Villoro, a dejar de lado sus aspiraciones universalistas y concentrarse en temas vinculados con la cultura en México. Zea abandonará la idea de hacer una tesis sobre los sofistas griegos y se avocará al positivismo mexicano, mientras que Villoro optará por la investigación del indigenismo.³⁴ Cabe mencionar que las primeras dos publicaciones de este seminario, bajo el sello del Colegio de México, fueron las tesis de maestría y doctorado de Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944).

José Gaos no sólo impulsó la carrera académica de Leopoldo Zea, también apoyó a los que él mismo tildó de sus “promociones”: los historiadores,³⁵ los hiperiones y los hegelianos.³⁶ Con respecto al *Hiperión*, Gaos hizo público su

³² Las gestiones hechas por Gaos a favor de Zea pueden consultarse en *Itinerarios filosóficos. Correspondencia José Gaos/Alfonso Reyes, 1939-1959 y Textos de José Gaos sobre Alfonso Reyes*, compilación y notas de Alberto Enríquez Perea, México, Colmex, 1999. En estas cartas se aprecia el interés de Gaos porque esa institución publicara las investigaciones de Zea, le otorgara la dirección de seminarios de investigación e incluso que equiparara su situación en el Colegio al mismo nivel que tenía Gaos. De 1947 a 1953 Zea fue investigador del Colegio de México.

³³ José Gaos, “Discípulos en México (*Confesiones, 1958*)”, *Op. Cit.*, p. 166.

³⁴ Así lo recuerda Zea en “José Gaos y la filosofía mexicana” en *Cuadernos Americanos*, Año XXVIII, Vol. CLXVI, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1949, p. 169-170.

³⁵ Gaos incluye en este grupo a su primera promoción de estudiantes, inclinados hacia la historia de las ideas: Manuel Cabrera, Justino Fernández, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea. *Vid. “Discípulos en México (*Confesiones, 1958*)”, *Op. Cit.*, p. 167-168.*

³⁶ “Hegelianos” eran Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Elsa Cecilia Frost, entre otros. *Vid. Oswaldo Díaz Ruanova, Op. Cit.*, p. 231-233; “Fernando Salmerón, discípulo de Gaos. Entrevista por Teresa Rodríguez de Lecea” y “Fernando Salmerón por Alejandro Rossi” en *Obras, VIII. Fernando Salmerón en semblanzas y homenajes*, selección y prefacio de Carlos Montemayor,

reconocimiento a la tarea que los miembros del grupo se habían echado auestas: escribió sobre ellos, los acompañó en los debates que sostuvieron con sus críticos, defendió la posibilidad de hacer una filosofía del mexicano, señaló algunos de los problemas o inconsistencias de las propuestas del *Hiperión*, apuntó las vías para resolverlas, participó en sus iniciativas (ciclos de conferencias, mesas redondas, cursos y publicaciones), y los apoyó para que obtuvieran becas de estudio en México y en el extranjero.

El entusiasmo de Gaos por el *Hiperión* se desbordó en los inicios de la formación del grupo (más adelante llegaría a sentirse decepcionado por la actitud patricida de algunos de sus miembros), al punto tal que “llegó a decir que el movimiento iniciado por ellos sólo era comparable, en la historia de las ideas mexicanas, al de la pléyade reunida por el *Ateneo de la Juventud*.”³⁷ Comparar al *Hiperión* con el grupo que, desde entonces, era visto como uno de los más relevantes de la historia cultural de México, y dicho además por un profesor y filósofo que no carecía de autoridad en el medio intelectual de la época, significó evidentemente un tremendo espaldarazo para los jóvenes hiperiones. Sin duda, ello les abriría muchas puertas.

Gaos reservó al *Hiperión* la enorme responsabilidad de orientar filosóficamente al movimiento de reflexión sobre lo mexicano, movimiento que si bien había sido iniciado por el grupo pronto se vio sobrepasado por la cantidad de voces, muchas de ellas ajenas al ámbito académico, que se sumaron a la búsqueda de esencias del *ser* nacional. En este sentido, Gaos apuntaba que el planteamiento y la resolución de los problemas de la realidad mexicana debía hacerse de manera colectiva, incorporando distintas especialidades y disciplinas. Sin embargo, ese trabajo debía ser coordinado, planificado y organizado en dos espacios perfectamente comunicados: la escuela y el grupo. Sólo desde allí, insistía Gaos, se

México, Colegio Nacional, 2004, p. 11-33 y 239-244. La relación entre Gaos y Salmerón también resulta ejemplar del proceder del maestro: Salmerón fue becado por el Colegio de México a instancias de Gaos, quien dirigió su tesis sobre las mocedades de Ortega y Gasset (proyecto que a Gaos le interesaba realizar y que incluso le había prometido a Ortega). Lo anterior es relatado por Salmerón en la entrevista citada.

³⁷ Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 201.

podría construir una perspectiva científica de lo mexicano que evitara que el movimiento cayera en una mística nacionalista de corte religioso.³⁸

Lo distintivo de la escuela era, a decir de Gaos, una relación vertical: “la formación de los discípulos por el maestro mediante el trabajo de los primeros en los problemas y con los métodos del segundo”, a diferencia del grupo, donde se privilegiaban relaciones de tipo horizontal: sus miembros tendían a coincidir en la identificación de los problemas a tratar y en la posición que se tenía sobre ellos. A pesar de esta “horizontalidad”, no era extraño que en el grupo surgiera el liderazgo de alguno de sus miembros, de hecho, apuntaba Gaos, ello era deseable.³⁹ Estirando un poco estas apreciaciones podría concluirse que Gaos identificaba dos espacios de dirección del movimiento de la filosofía de la mexicanidad; el primero, la escuela, comandado por él mismo, y el segundo, el grupo, liderado por Zea.⁴⁰

A diferencia de Sánchez MacGrégor, quien atribuía a Uranga la “jefatura espiritual” del grupo, Gaos no vaciló en reconocer a Zea como su “líder o jefe”, justamente en atención al trabajo que éste venía desarrollando de tiempo atrás, así como por haber fundado el Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas y la colección de libros “México y lo mexicano”. Iniciativas que daban salida, más allá de los muros de Mascarones, a las inquietudes del grupo.

Así, por mediación de Gaos y Zea, y con el apoyo del director de la Facultad, “lo que era un balbuceo en los pensadores mexicanos de 1910, un intento aislado en Samuel Ramos, se convirtió en una temática conjunta, de estudio e investigación”,⁴¹ temática cuya agenda será definida por el *Hiperión*.

Otra de las plataformas de lanzamiento del *Hiperión* fue *Filosofía y Letras*, la revista de la Facultad. En 1948 la revista dedicó un número especial al existencialismo

³⁸ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 107.

³⁹ *Ibid.*, p. 104-107

⁴⁰ Es de comentar la particular inclinación que sentía el “transterrado” español por Zea, de quien dijo ser el mayor éxito de su vida docente. En las mismas *Confesiones*, Gaos escribió: “¡Querido Zea, perdóneme usted que, confesándome a mí mismo, le haya confesado un poco también a usted! ¡Qué quiere usted! ¿Quién de los dos tendrá la culpa de que sea usted el mayor éxito de mi vida como profesor?... Si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle.” *Ibid.*, p. 167.

⁴¹ Leopoldo Zea, “José Gaos y la filosofía mexicana”, *Op. Cit.*, p. 170.

francés y a los trabajos que el grupo había presentado en el IFAL.⁴² Encabezando este número se publicó un ensayo sobre la ontología de Sartre escrito por Juan David García Bacca y, seguido de él, los ensayos de Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez MacGrégor, Luis Villoro y Ricardo Guerra. Cito este dato porque ejemplifica la dinámica mentor-alumno de la que hablaba antes. El trabajo de los hiperiones es publicado en la Facultad, sí, pero en este momento inicial (en el que apenas se están dando a conocer dentro de la institución), es necesario contar con el aval de alguna autoridad o profesor prestigiado que se haya dedicado al mismo tema.

En su ensayo “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, Uranga señaló que el deseo de los hiperiones por conocer y estudiar al existencialismo francés había sido despertado por un artículo de García Bacca publicado en 1947 en la revista *Cuadernos Americanos*. Este artículo llevaba por título “Existencialismo Alemán y Existencialismo Francés” y en él, decía Uranga, se exponían las ideas centrales de *El Ser y la Nada* y se llegaba a colocar a Sartre a la misma altura en que se veía a Heidegger. “Recuerdo que la lectura de este artículo nos llevó una noche entera, y que después de su lectura salimos convencidos de que nuestra atención debía lanzarse sin demora sobre la obra de Sartre. [...] ‘Ud. nos armó caballeros del existencialismo’, le confesábamos al maestro [García Bacca] hace poco en una carta.”⁴³

La deuda con el maestro que había despertado la curiosidad del grupo por el existencialismo francés quedaba así saldada. Resulta difícil determinar si la revista fue armada con el concurso de los hiperiones, si fueron ellos quienes le pidieron a García Bacca que entregara algún artículo para la revista o si recomendaron su nombre, lo cierto es que se les invitó a publicar sus ensayos y ello redundó en su

⁴² Pareciera existir un desfase entre las fechas de las conferencias (julio de 1948) y su publicación en *Filosofía y Letras* (Núm. 30, abril-junio de 1948). Sin embargo, la revista solía atrasarse en sus números, cuestión que queda manifiesta al inicio del artículo de Uranga (“Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”), donde se incluye una nota editorial que aclara que estos trabajos fueron leídos en dicho ciclo de conferencias.

⁴³ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, abril-junio de 1948, p. 221. En el mismo artículo Uranga confesaba que no sólo Sartre le había interesado al *Hiperión* sino que también se habían reunido para estudiar capítulo por capítulo la *Crítica a la razón pura* de Kant. Reconocía que el interés por Kant se le debía a Gaos, quien en un curso mostró la cercanía entre este filósofo y Heidegger. La otra inclinación del *Hiperión*, puntualizaba Uranga, era historicista, o mejor dicho, de la historia de las ideas en México, también animada por Gaos y Zea.

posicionamiento político dentro de la Facultad. A partir de ese momento, los hiperiones (sobre todo Uranga, Villoro y Sánchez MacGrégor) se incorporarían a la plantilla de colaboradores regulares de la revista, ya fuera como ensayistas o como escritores de reseñas bibliográficas.

Como lo menciona Fernando Salmerón, “las actividades públicas del *Hiperión* tuvieron siempre repercusión en otras publicaciones, sin excluir los suplementos culturales de los principales diarios de aquellos años, pero su órgano especializado fue, invariablemente, *Filosofía y Letras*.”⁴⁴ Salmerón explica que ello fue así porque el momento de plenitud de vida de la revista coincidió con los años de apogeo del existencialismo en México, del interés por el estudio del pensamiento hispanoamericano y de la filosofía de lo mexicano, por tanto no era extraño que los temas dominantes de la revista fueran precisamente esos. Sin negar lo anterior habría también que considerar que eran justamente esos temas los que interesaban a los miembros del cuerpo directivo de la Facultad, Samuel Ramos y Leopoldo Zea.

Al repasar la historia de esta revista, Salmerón destaca que, desde su fundación en 1941 por Eduardo García Máynez, hasta 1946, *Filosofía y Letras* mantuvo un equilibrio de temas, secciones y disciplinas (Historia, Letras, Antropología y Filosofía). Este equilibrio se rompió durante la dirección de Agustín Yáñez, quien dio absoluta prioridad a los artículos y reseñas filosóficas. Aunque García Máynez regresó a dirigirla en 1947, no logró, o no le interesó, cambiar la orientación de la revista ni impuso los temas de su interés. Tal parece que el verdadero responsable de la publicación fue Juan Hernández Luna, secretario de la misma desde 1947 hasta su desaparición en 1958, quien por cierto fuera alumno de Samuel Ramos, estudioso de su obra y cercano colaborador del *Hiperión*.⁴⁵ De

⁴⁴ Fernando Salmerón, “Las publicaciones filosóficas: Cuarenta años de *Diánoia*” en *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007, p. 172. Otras revistas académicas que publicaron artículos del *Hiperión*, aunque sin mucha sistematicidad, fueron *Cuadernos Americanos* e *Historia Mexicana*, esta última de El Colegio de México.

⁴⁵ Entre los trabajos de Hernández Luna sobre Samuel Ramos se encuentran: “El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano” en *Filosofía y Letras*, Núm. 45-46, Enero-Junio de 1952; *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, UNAM, 1956; y *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual, vida y obra)*, Morelia [Mich.], Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982. Hernández Luna también fue becario del Colegio de México para estudiar la carrera de filosofía; la maestría y el doctorado los realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1952 y 1953 respectivamente. Participó en los ciclos de conferencias y cursos dedicados

acuerdo con Salmerón, la revista *Diánoia*, dependiente del Centro de Estudios Filosóficos, fue fundada por García Máynez en 1955 con el objetivo de abrirle espacio a otras inquietudes filosóficas y desprenderse del grupo hegemónico de la Facultad.

Haría falta un estudio más detallado sobre esta revista que permita identificar quiénes son los autores que publican con más frecuencia en ella y en qué periodo; si todos pertenecen a la Facultad o hay gente de fuera; si los autores que colaboran en ella tienen vínculos con otras publicaciones; qué alumnos tienen acceso a ella; cuáles son los temas de interés para algunos sectores de la comunidad académica que no están representados, etcétera; pero un simple vistazo a los índices de 1948 a 1953, confirman la preeminencia tanto del exilio español (sobre todo Juan David García Bacca y José Gaos), como de Samuel Ramos y Leopoldo Zea (ya fueran textos de o sobre ellos), Juan Hernández Luna, los hiperiones y otros alumnos de Gaos (Laura Mues de Manzano, Francisco López Cámara, Raúl Cardiel Reyes y el mismo Fernando Salmerón).

Ciertamente, en casi todos los números, se publicaron ensayos relacionados con los temas que he mencionado (existencialismo, fenomenología, pensamiento hispanoamericano y filosofía de lo mexicano) en menoscabo de otras corrientes y áreas de estudio de la filosofía de este periodo, tales como filosofía del derecho, filosofía de la educación, metafísica, neokantismo y materialismo histórico. Además la revista destinó dos números especiales para presentar algunos de los trabajos que se dieron cita en los Cursos de Invierno de 1951 y de 1952, dedicados el primero a “El mexicano y su cultura”, y el segundo a “El mexicano y sus posibilidades”, ambos organizados por el *Hiperión* con apoyo de la dirección de la Facultad.⁴⁶ Asimismo, la sección “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras”, redactada por Juan Hernández Luna, publicitó las actividades del grupo dentro y fuera de la Universidad.

a la mexicanidad y organizados por el *Hiperión*. Algunas de esas colaboraciones son: “Valor y promesa de la filosofía”; “Primeros estudios sobre el mexicano en nuestro siglo”; “Lo mexicano en Díaz de Gamarra”; y “Lo mexicano en Porfirio Parra”.

⁴⁶ Para el programa de los cursos, así como los trabajos publicados, véase *Filosofía y Letras*, Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950 y Núm 41-42, Enero-Junio de 1951.

Algunos de los colaboradores más asiduos de la revista, como Bernabé Navarro, Rafael Moreno y Francisco López Cámara, participaron en los ciclos de conferencias organizados por el *Hiperión*, aunque no en todos los casos desde una perspectiva entusiasta. Otros proveyeron una conexión importante entre la Facultad, el periódico *El Nacional* y los suplementos culturales dirigidos por Fernando Benítez. Tal fue el caso de Rafael Heliodoro Valle y Raúl Cardiel Reyes, quienes anunciaban en la prensa las actividades que se realizaban en la Facultad, particularmente las organizadas por el *Hiperión*, al mismo tiempo que publicaban artículos sobre la filosofía de lo mexicano en uno y otro lado. Por su parte, Agustín Yáñez, Fernando Salmerón, Eduardo Nicol, Eli de Gortari y Laura Mues de Manzano publicaron sus disquisiciones sobre lo mexicano tanto en la revista, como en *México en la cultura*. Incluso Fernando Benítez llegó a participar como ponente en los cursos organizados por el *Hiperión* en la Facultad.

Estos datos permiten corroborar la importancia de la Facultad y de su revista para la proyección del grupo *Hiperión*, así como percibir cuáles eran los círculos intelectuales que los cobijaban. Gracias a ello, el *Hiperión* encontró un invaluable espacio para diseminar sus propuestas y tesis fuera de los muros de la Facultad.

Del espacio académico a la palestra pública.

El surgimiento de los suplementos culturales modernos a fines de los años cuarenta del siglo XX, y su despunte como medios prestigiados para la difusión cultural, coincidió también con el nacimiento del *Grupo Filosófico Hiperión*. Los suplementos creados bajo el auspicio de Fernando Benítez, *Revista mexicana de cultura* de *El Nacional* y *México en la cultura* de *Novedades*, se interesaron por tener a estos jóvenes dentro de su plantilla de colaboradores. Prácticamente no hubo un fin de semana entre 1949 y 1952 en que uno o más hiperiones no publicaran algún artículo, ya fuera sobre aspectos relacionados con la mexicanidad, temas de interés filosófico y de crítica literaria y cinematográfica, o bien, traducciones de textos de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty.⁴⁷

⁴⁷ Quien se interesó por la crítica cinematográfica fue Joaquín Sánchez MacGrégor (v. gr. “A propósito del Macbeth de Orson Welles”, “Jean Cocteau en el cine” y “Cine y concepto de la vida”,

La importancia de estos suplementos dentro de la vida cultural mexicana fue enorme pues gracias al equipo de colaboradores que Benítez logró reunir, así como al tiraje, la amplia distribución, orientación y prestigio que alcanzaron, llegaron a fijar las pautas de difusión cultural al dictaminar quién y qué era relevante o no. Desde luego, la dirección que Benítez le dio a estos suplementos fue fundamental para la difusión en México de lo que se hacía fuera y dentro del país, otorgándosele especial atención al trabajo que realizaban las generaciones más jóvenes de artistas e intelectuales mexicanos.

El Nacional era, desde los últimos días de 1940, el órgano oficial del gobierno de México y dependía directamente de la Secretaría de Gobernación. Fue creado para “orientar e informar autorizadamente al país sobre las actividades y altos objetivos del gobierno.”⁴⁸ De acuerdo con el investigador Rafael Loyola, el rotativo tuvo un bajo perfil en los asuntos relacionados con la cultura durante la gestión presidencial de Manuel Ávila Camacho, cuestión que vendría a enmendarse al término de la segunda guerra mundial, gracias a los auspicios del nuevo gobierno. Miguel Alemán nombró a Fernando Benítez como director del periódico, quien venía colaborando en él como periodista y autor de la columna semanal “La cultura en México”.

La Revista mexicana de cultura comenzó a publicarse en abril de 1947 bajo la dirección nominal de Fernando Benítez y del refugiado español Juan Rejano. Su aparición dio un vuelco al modo de concebir los suplementos dedicados a la cultura. Contaba con 16 páginas, dedicadas de lleno a temas filosóficos, artísticos, científicos e históricos, toda una novedad si se toma en cuenta que los suplementos dominicales de los periódicos mexicanos con mayor tiraje (*Excélsior* y *El Universal*) tenían

los tres publicados en *México en la cultura* los días 12 de junio y 31 de julio de 1949, y 21 de enero de 1951). Salvador Reyes Nevaes y Fausto Vega se especializaron en crítica literaria, tanto de autores nacionales como internacionales. El resto de los hiperiones también publicaron textos de crítica literaria, particularmente en los números especiales que *México en la cultura* dedicó a la obra de Goethe, Poe, Balzac y Gide. El traductor del grupo para los suplementos culturales fue Luis Villoro.

⁴⁸ *El Nacional*, 29 de diciembre de 1940, p. 1. Tomado de Rafael Loyola Díaz, *Una mirada a México. El Nacional, 1940-1952*, México, IIS/UNAM, 1996, (Cuadernos de Investigación, 25), p. 7.

apenas cuatro planas y se orientaban sobre todo al mundo del espectáculo.⁴⁹ En sus páginas se dieron cita Leopoldo Zea, Samuel Ramos, Efraín Huerta, Henrique González Casanova, Alfonso Caso, Salvador Toscano, Rubén Bonifaz Nuño, Jorge Carrión, Antonio Magaña Esquivel, María Elvira Bermudez, Andrés Henestrosa y otros más, entre los que se contaban también exiliados de la Guerra Civil Española. Algunos de ellos escribían para la revista *Filosofía y Letras*. Ese fue el caso de José Gallegos Rocafull, José Ignacio Mantecón, Agustín Millares Carlo, Lluís Ferrán de Pol, y los más cercanos al *Hiperión* José Gaos y José Moreno Villa.

Los hiperiones entraron al suplemento en mayo de 1948, en el marco de una polémica que venían sosteniendo Samuel Ramos y Leopoldo Zea con filósofos neokantianos de la Facultad de Filosofía y Letras. Los primeros ensayos publicados de estos jóvenes versaron justamente sobre dicha corriente filosófica,⁵⁰ así como las reseñas críticas de los libros de Ramos y Vasconcelos, presentadas en el simposio organizado por el Centro de Estudios Filosóficos ese mismo año.

La polémica con el neokantismo debe entenderse como parte de la querrela entre distintos grupos intelectuales por la hegemonía cultural y, en esa medida, resulta relevante a este estudio. No reproduciré a detalle los argumentos que se dieron de uno y otro lado,⁵¹ pues más allá de las minucias del debate filosófico, interesa observar a la *Revista mexicana de cultura* como un medio que no sólo extendió, sino que también catalizó las rivalidades académicas, ofreciendo un espacio para dar a conocer los postulados que orientaban el trabajo de cada grupo.

⁴⁹ Teresa Férriz Roure, “Fernando Benítez, la prensa cultural mexicana y el exilio republicano” en *Arrabal*, Núm. 1, 1998, p. 235-236. Consultado en su versión digital:

<http://www.raco.cat/index.php/Arrabal/article/view/140451/191990>

⁵⁰ Algunos títulos relacionados con esta polémica son: Emilio Uranga: “Neokantiano no informado” (9 de mayo de 1948); Luis Villoro: “Una polémica de Antonio Caso contra el neokantismo” (30 de mayo de 1948); y Fausto Vega: “Neokantismo y democracia sui generis” (4 de julio de 1948).

⁵¹ Remito al lector interesado a los artículos citados en la nota anterior, así como a los de Leopoldo Zea: “La filosofía en México. El neokantismo” (1 de junio de 1947), “El neokantismo como ética sin compromisos morales” (2 de mayo de 1948) y “La doble moral del neokantismo” (27 de junio de 1948); y Samuel Ramos: “En torno al neokantismo. Supuestos metafísicos del idealismo” (6 de junio de 1948), “¿Qué es el neokantismo en México?” (1 de agosto de 1948). Los neokantianos escribieron en la *Gaceta Filosófica de los Neokantianos en México* y en la *Revista Mexicana de Cultura*. En esta última publicaron Alberto Díaz Mora: “Crítica filosófica y filosofía crítica. Declaración de principios del neokantismo” (8 de agosto de 1948); Guillermo Héctor Rodríguez: “¿En torno a cuál neokantismo? El confusionismo y el resentimiento románticos del Señor Dr. Ramos” (24 y 31 de octubre de 1948); y Juan Manuel Terán: “Filósofos sin filosofía. Retórica sin doctrina. Actitud personal sin interés por la verdad” (3 de abril de 1949).

En este sentido, el medio no se comprendió como un mero espacio de reproducción de una discusión distante y ajena al público en general. En tanto extensión del ágora, fue el lugar privilegiado del debate. De igual modo, el que la hegemonía cultural se haya disputado en la palestra pública permite observar a los hiperiones plenamente identificados e incorporados al grupo intelectual conformado por Ramos y Zea.

La polémica tiene antecedentes que nos llevan hasta mediados de la década de los treinta y cuyos protagonistas fueron Antonio Caso y Guillermo Héctor Rodríguez. Continuó con los exiliados españoles Joaquín Xirau, José Gaos, Luis Recaséns y Francisco Romero, por un lado, y Guillermo H. Rodríguez y Francisco Larroyo, por el otro.⁵² Si la discusión se reactivó cerca de diez años después, fue justamente por el auge de la filosofía existencialista y la conformación de un nuevo grupo que contendió por la preeminencia cultural. Si bien es notoria la descalificación visceral, como tono general de las discusiones, intentaré resumir los principales puntos de la polémica.

Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez eran los directores del grupo neokantiano en la facultad, también llamado “Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica”. Éste fue fundado en 1937 e incluía a Juan Manuel Terán, Miguel Bueno, Fausto Terrazas y Alberto Díaz Mora. Ramos, Zea y el *Hiperión* reprochaban a estos neokantianos que hubieran intentado construir su prestigio mediante la descalificación agresiva de otras posturas filosóficas, así como el que no enseñaran a sus estudiantes a someter a la crítica el mismo modelo teórico que ellos sustentaban. Los detractores del neokantismo argumentaban que ésta, más que una filosofía, era una postura metafísica, contemplativa y dogmática, ajena a la realidad humana y a las filosofías contemporáneas. Asimismo, calificaban al neokantismo de “positivismo disfrazado”, debido a que planteaban la existencia de verdades únicas susceptibles de ser conocidas, negaban la validez de la intuición y rechazaban la pregunta por el ser en circunstancia. El neokantismo, según Ramos, Zea y el

⁵² La historia de la polémica fue reseñada por Adolfo Menéndez Samará, “Neokantismo y Antineokantismo” en *Revista mexicana de cultura*, 15 de agosto de 1948, p. 2. Nótese que Francisco Larroyo no participó en el debate público de fines de los años cuarenta, ni fue atacado de manera personal por los hiperiones, Zea o Ramos. Véase también el ensayo de Guillermo Hurtado, “El lugar del neokantismo en la filosofía mexicana” en *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007, p. 137-175.

Hiperión, sostenía una ética ajena a la realidad histórica y a los compromisos morales del hombre.

Por su parte, los neokantianos debatían la postura existencialista, historicista y vitalista de sus oponentes, a la que calificaban tan sólo de “movimiento periodístico”. Les imputaban el querer estar a la moda, sacrificando con ello la búsqueda de la verdad; alejarse de la investigación teórica y la crítica; defender una filosofía irracional, subjetivista y romántica; pretender ofrecer una “doctrina de salvación” sin tomar en cuenta el conocimiento jurídico, político, económico y educativo del país; y no comprometerse con estilo alguno de ideas. El tono exacerbado de la discusión condujo a los neokantianos a acusar a sus adversarios de “nazistas”, “falangistas” y “anarquistas” bajo la consideración de que el existencialismo heideggeriano se había engendrado con los auspicios del nazismo, la filosofía de Ortega y Gasset con los de la falange española, y el anarquismo oponía la libertad humana a todo Estado de derecho.

Unos y otros se acusaron de tener oscuros compromisos políticos y buscar la publicidad con objeto de lograr éxitos políticos. Algo de razón tenían estas imputaciones si se acepta que el trasfondo de la polémica era el posicionamiento político de ambos grupos en el escenario cultural y académico, y que los dos tenían interés en incidir en la definición de políticas públicas. En ese sentido, una de las cuestiones que más incomodaban a Zea sobre los neokantianos era que éstos habían declarado abiertamente su disposición a constituirse en los guías educativos de la nación bajo el faro de la que adjetivaban como “filosofía de la democracia”, “filosofía de la libertad” y “filosofía mexicana por excelencia” (pues encarnaba, según los neokantianos, los principios de la Independencia, el movimiento de Reforma y la Constitución del 17). Para Zea, como para el resto del *Hiperión*, no había filosofía más comprometida con la libertad, la responsabilidad y la realidad mexicana que la que ellos proponían. Algunos años más tarde, Zea reconocerá el carácter político de estas discusiones: “las polémicas del ‘Hiperión’ con neokantianos, escolásticos y marxistas [han sido] discusiones políticas porque cada uno de los bandos polemizantes pretende algo más que defender una doctrina o una

filosofía pura; pretende que ésta su doctrina, ésta su filosofía, puede ser válida para resolver los problemas de la realidad mexicana.”⁵³

La *Revista mexicana de cultura* prestó un servicio más a la controversia al realizar una encuesta por carta entre los filósofos más representativos de cada corriente. Cabe mencionar que para ese momento, mayo de 1949, Fernando Benítez ya no se encontraba al frente de la publicación. Las preguntas que se hicieron llegar a los encuestados fueron: ¿El existencialismo es una filosofía comprometida o una filosofía de la evasión? ¿Qué tiene el existencialismo de positivo y qué de negativo? ¿Cuáles serían sus principales objeciones a esta filosofía? y, la más importante para los querellantes, ¿Qué filosofía cree usted que está más en conformidad con nuestra realidad contemporánea o, más concretamente, con la realidad mexicana?

Los argumentos se sucedieron⁵⁴ y el debate quedó abierto. Otras voces se sumaron, como la de los marxistas, que también cuestionaron al existencialismo.⁵⁵ No hubo vencedores ni vencidos. La *Revista mexicana de cultura* seguiría contribuyendo a la fama del *Hiperión* al imprimir notas sobre los eventos que organizaban, comentarios a sus conferencias y ensayos, así como reseñas bibliográficas de su obra publicada. Aunque los neokantianos se dijeron proscritos,⁵⁶ también ellos siguieron publicando sus opiniones en *El Nacional*. Sin embargo, hay

⁵³ Leopoldo Zea, “La filosofía en la Universidad” en *México en la cultura*, 11 de octubre de 1953, p. 3. Habiendo quedado atrás el apasionamiento del debate, Zea se congració con los detractores del *Hiperión* y señaló las aportaciones que cada corriente había hecho a la filosofía en México y al conocimiento de la realidad mexicana.

⁵⁴ Respondieron a la encuesta Guillermo Héctor Rodríguez: “La filosofía en México. Posición filosófica y actitud política” (15 de mayo de 1949); Leopoldo Zea: “La filosofía en México. El existencialismo como filosofía de la responsabilidad” (5 de junio de 1949); Adolfo Menéndez Samará: “La filosofía en México. Carta sobre el existencialismo” (12 de junio de 1949); Paula Gómez Alonso: “Las inquietudes filosóficas en México” (10 de julio de 1949) y Emilio Uranga: “Existencialismo y responsabilidad” (24 y 31 de julio de 1949)

⁵⁵ En el capítulo VII se abordarán las críticas marxistas al *Hiperión*. Por ahora valga decir que quienes entraron a esta disputa fueron José Mancisidor y Hernán Laborde.

⁵⁶ *Vid.* Alberto Morales Jiménez, “Los ‘super hombres’ que creen tener la verdad absoluta en el bolsillo, contradicen en México a la auténtica filosofía. Palabras de altura pronunciadas por profundo pensador. Guillermo Héctor Rodríguez agrega: Estoy de acuerdo en que existe el confucionismo” en *El Nacional*, 2ª. Sección., 7 de diciembre de 1949, p. 1 y 4. No puedo evitar señalar, por sus implicaciones políticas, que, según Rodríguez, quienes atacaban al neokantismo eran los “enemigos de la razón científica y de la moralidad”: marxistas, anarquistas, románticos izquierdizantes, derechas nazis, fascistas, escolásticos, judíos y protestantes.

que decirlo, el *Hiperión* encontró un nuevo espacio de proyección pública, espacio que no permitió la entrada a los neokantianos: el suplemento *México en la cultura*.

Un problema interno, aunado a un cambio en la Secretaría de Gobernación, provocó la destitución de Fernando Benítez como director de *El Nacional*. El nuevo director, Guillermo Ibarra, continuó con la publicación del suplemento, si bien con un carácter más oficialista, dirigido “a la formación de una conciencia patriótica”,⁵⁷ y menos propenso a la visión universalista y vanguardista de la cultura que defendían Benítez y su equipo. A pesar de lo dicho, las páginas de *El Nacional* y la *Revista mexicana de cultura* se mantuvieron abiertas a la expresión de las diferentes corrientes de pensamiento en México, cosa que no sucedió en *México en la cultura*, el nuevo suplemento de Benítez, creado con el apoyo de Rómulo O’Farrill, presidente del *Novedades*, y con el dinero de sus accionistas, entre los cuales destacaban algunos prestanombres del Presidente de la República.⁵⁸

En la editorial del primer número se hacía declaración de las intenciones que animaban al proyecto de *México en la cultura*:

Aspira, en primer término, a convertirse en un resonador de la cultura nacional. Estamos viviendo una época de extraordinaria importancia en la creación espiritual, pero ni dentro ni fuera de nuestras fronteras se sabe lo que México realiza [...] Nuestra idea consiste en ofrecer al lector una amplia información sobre lo que se está haciendo en artes plásticas, teatro, música, ciencia, filosofía, literatura y cine. Las investigaciones que se llevan al cabo en institutos, laboratorios, universidades y sociedades científicas [...] Pensamos también que nuestra cultura no se defiende con el aislamiento. Las más relevantes manifestaciones de la cultura en el extranjero tendrán un eco en el suplemento [...] *Lo mexicano con trascendencia universal y lo universal que fecunde lo mexicano podrían servir como lema.*⁵⁹

En los años en que el existencialismo y la filosofía de la mexicanidad ocuparon un lugar preponderante en las discusiones académicas, el suplemento cumplió con lo dicho pues se encargó de hacerlas llegar a un público mucho más amplio. Recuérdese también que las propuestas filosóficas del *Hiperión* se adscribían a la visión cosmopolita de la cultura nacional, tendencia afín al suplemento de Benítez e

⁵⁷ Editorial del 28 de mayo de 1949. Tomado de Rafael Loyola, *Op. Cit.*, p. 7.

⁵⁸ Elisa Servín, “Propaganda y Guerra Fría; la campaña anticomunista en la prensa mexicana del medio siglo” en *Signos Históricos*, núm. 11, Enero-Junio de 2004, p. 20.

⁵⁹ “El suplemento de *Novedades*” en *México en la cultura*, 6 de febrero de 1949, p. 3. Subrayado mío.

incluso a la del del gobierno alemanista, que impulsó el desarrollo de instituciones culturales abiertas al exterior, como el Instituto Nacional de Bellas Artes y el Fondo de Cultura Económica,⁶⁰ y promovió un mayor intercambio cultural con el otorgamiento de becas para efectuar estudios en el extranjero, así como con la realización de congresos internacionales de Filosofía y de Lengua española.

La intención explícita del suplemento de constituirse en un vehículo de la cultura universal al mismo tiempo que de la nacional no era una contradicción, aunque sí manifiesta la batalla de los intelectuales por el derecho a la palabra, la hegemonía cultural y el reconocimiento público. Desde la década de los veinte y hasta entrado el siglo XX se dio un debate entre los escritores y artistas mexicanos sobre el modo en que debía concebirse “lo propio”. La corriente que ha sido calificada como “nacionalista” defendía que la identidad nacional debía fundarse en las experiencias y los recursos del país, mientras que los “cosmopolitas” abogaban por abrirse a las influencias modernas e internacionales, sin que ello implicara desatender los problemas y temas nacionales. En el siguiente capítulo se abordará con más detalle la polémica que protagonizaron los “nacionalistas” y el grupo *Contemporáneos*, por ahora valga apuntar que durante el periodo de la filosofía de la mexicanidad, la visión “cosmopolita” prevaleció y dominó la producción cultural a través del monopolio de los medios de difusión. A finales de los años cincuenta, el grupo de intelectuales que defendió el cosmopolitismo y que se reunió en torno a Fernando Benítez recibió el epíteto de “la mafia”.⁶¹

La aparición de *México en la cultura* coincidió con el despunte de la carrera del *Hiperión* y los primeros cursos dedicados a lo mexicano. Así, desde el primer

⁶⁰ El INBA (1946) se propuso lograr una producción propia, informarse de la experiencia universal “para mayor ensanchamiento de la propia personalidad” e “impedir un localismo cerrado tanto como evitar la absorción de lo propio por lo ajeno.” (Tomado de *Dos años y medio del INBA. I. México*, INBA, 1950, p. 150). Por su parte, el FCE, bajo la dirección de Arnaldo Orfila Reynal, emprendió la traducción de obras de la filosofía europea contemporánea y de otras disciplinas, asimismo creó nuevas colecciones literarias para difundir la obra de escritores mexicanos e hispanoamericanos. Véase Deborah Cohn, “La construcción de la identidad cultural en México: nacionalismo, cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968” en Kristine Vanden Berghe y Maarten van Delden, eds., *El laberinto de la solidaridad: Cultura y política en México (1910-2000)*, Amsterdam, Rodopi, 2002, (Foro Hispánico, 22), p. 92.

⁶¹ Existe numerosa bibliografía sobre el tema pero una buena síntesis puede encontrarse en el trabajo citado de Deborah Cohn. De la misma autora puede consultarse: “The Mexican Intelligentsia, 1950-1968: Cosmopolitanism, National Identity, and the State” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, University of California Press, Vol. 21, Núm. 1, Winter 2005.

número, se publicaron los artículos del grupo, además de entrevistas a sus miembros y reseñas de sus conferencias y libros; traducciones de filósofos existencialistas y ensayos sobre esta corriente filosófica; textos de diversos intelectuales sobre lo mexicano y la filosofía de la mexicanidad (desde análisis de las formas de comportamiento del mexicano y los modos como se expresaba *el ser* nacional en la cultura y la historia, hasta reflexiones de orden metodológico en torno al proyecto de investigación planteado por esta filosofía). Tampoco faltaron artículos que comentaban los planteamientos de los hiperiones y que alababan la tarea emprendida por éstos, o bien que discurrían sobre la naturaleza de una filosofía americana y los aportes de Leopoldo Zea en esa línea.⁶² La columna “Notas de cultura” se encargó de registrar el calendario de actividades organizadas por el *Hiperión*, mientras que “Autores y libros” (columna firmada por HGC –Henrique González Casanova) comentó, muchas veces en tono de chisme, los ires y venires de los hiperiones. Cabe añadir que algunos números del suplemento fueron encomendados a la dirección de Leopoldo Zea.

Como puede desprenderse de lo dicho hasta el momento, *México en la cultura* no sólo diseminó las ideas del grupo sobre la definición cosmopolita de la cultura mexicana sino que también posicionó públicamente la figura de los intelectuales que en él escribían, además de proveer una conexión entre los diversos colaboradores del suplemento. Quienes han estudiado la vida de *México en la cultura* (1949-1961) coinciden en señalar que su amplia distribución y el prestigio del que gozaba como representante del pulso de la cultura mexicana, impactó en el índice de ventas de algunos libros y en la carrera de más de un escritor. Un artículo positivo o negativo, incluso una falta de mención, podía ejercer enorme influencia en el interés del público. Los escritores que contribuían con más frecuencia al suplemento recibían mayor promoción y publicidad en sus páginas que los que no tenían ninguna relación con él. Las revistas mexicanas que se reseñaban en el

⁶² La lista de autores de este tipo de textos es larga e incluye a Samuel Ramos, Agustín Yáñez, Ricardo Garibay, Pablo y Henrique González Casanova, Fernando Salmerón, Eduardo Nicol, Eli de Gortari, Laura Mues de Manzano, María Elvira Bermúdez, José Luis Martínez, Monelisa Pérez Marchand y Francisco Miró Quesada.

suplemento casi siempre eran aquellas en las que también publicaban los colaboradores del mismo.⁶³

Así, mediante prácticas de autopromoción y autorreferencialidad (intelectuales que comentan el trabajo de sus compañeros casi siempre en términos elogiosos), así como el cierre de filas ante la crítica externa, se consolidó la imagen del *Hiperión* en la palestra pública. Como lo recordaba Fernando Salmerón: “El lugar que el Hiperión alcanzó en el 50 o 51 en los suplementos culturales de los periódicos de esta ciudad era impresionante; todos estaban pendientes de lo que hacían.”⁶⁴

La filosofía de lo mexicano se agotaría pronto y los hiperiones seguirían otros caminos intelectuales, pero no cabe duda de que en esos años, gracias al apoyo de sus mentores y de la Facultad de Filosofía y Letras, así como al concurso y cobijo de los suplementos culturales de Fernando Benítez, el *Grupo Filosófico Hiperión* alcanzó un lugar privilegiado en la república de las letras, mientras que el interés por la filosofía obtuvo una resonancia sin precedentes. Esta proyección se vio facilitada por el ambiente político del momento, por converger con un gobierno que lo mismo apelaba en sus discursos a la mexicanidad que se mostraba interesado en cambiar la imagen del México bronco por una más “civilizada”, moderna y abierta al exterior; un gobierno que se vanagloriaba de su extracción universitaria y que otorgaba mayores recursos a instituciones educativas e iniciativas culturales; un gobierno que apoyó la publicación de estos suplementos (y otras revistas literarias) y que se interesó en hacer de las clases medias el sostén de su legitimidad. Así, no es de extrañar que el *Hiperión* tuviera un espacio de resonancia justamente en los periódicos que dependían oficialmente del gobierno de México o que contaban con el apoyo económico de Miguel Alemán.⁶⁵ Ejemplos éstos de que se asistía a la reconfiguración de las relaciones entre el Estado, la Universidad y la élite ilustrada,

⁶³ Cfr. Deborah Cohn, “La construcción de la identidad cultural en México...”, *Op. Cit.*, p. 89-103.

⁶⁴ “Fernando Salmerón, discípulo de Gaos. Entrevista por Teresa Rodríguez de Lecea”, *Op. Cit.*, p. 25.

⁶⁵ Se ha insistido en que el motivo que obligó a la renuncia de Benítez de *Novedades* fue el apoyo que *México en la cultura* dio a la Revolución Cubana. Carlos Monsiváis señala también que Benítez fue cesado por haber publicado un tratamiento satírico del expresidente Miguel Alemán hecho por Raúl Prieto y Rius. Véase *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*, México, El Colegio de México, 2010, p. 356.

por no mencionar la emergencia de un nuevo tipo de intelectual, de extracción académica y cada vez más vinculado a los medios masivos de comunicación.⁶⁶

El descubrimiento de la “familia académica”.

En la construcción del liderazgo del *Hiperión* fue fundamental el concurso de los maestros que los apoyaron y les franquearon el paso para difundir su trabajo. No sería exagerado afirmar que este apoyo se tradujo en un abierto sostén institucional, como lo sugiere el que las invitaciones a los ciclos de conferencias y cursos protagonizados por el *Hiperión* hayan sido emitidas desde la oficina del director de la Facultad de Filosofía y Letras,⁶⁷ pero sobre todo el que se incorporara a los hiperiones a las labores de organización y dirección de congresos nacionales e internacionales de filosofía. Dos de los más importantes serían el “III Congreso Interamericano de Filosofía” de 1950 (en el que se discutieron los temas: importancia del existencialismo, significado y alcance del conocimiento científico y las características de una filosofía americana),⁶⁸ y el “Congreso Científico Mexicano” de 1951. Este último formó parte de las celebraciones del IV Centenario de la Universidad Nacional e incluyó una sección dedicada a la “Filosofía sobre el

⁶⁶ Sobre la génesis y desarrollo de la figura del intelectual en México y su vinculación a los medios de comunicación a mediados del siglo XX, véase Guillermo Zermeño, “La invención del intelectual en México” en Roberto Blancarte, *coord.*, *Culturas e identidades*, México, Colmex, 2010, (Los grandes problemas nacionales, 16), p. 379-403.

⁶⁷ Archivo José Gaos (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM). Fondo Uno, carpeta 35, folios 5667 y 5670. Invitaciones de la Facultad de Filosofía y Letras y del Grupo Filosófico “Hiperión”. La primera a participar en la serie de conferencias que, como ampliación al ciclo “El mexicano y su cultura”, se ofrecieron en el aula José Martí de la misma facultad (fecha en 15 de febrero de 1951 y firmada por Samuel Ramos y Leopoldo Zea), y la segunda a inaugurar los cursos de invierno de 1952 dedicados a “El mexicano y sus posibilidades” (5 de enero de 1952. Firmada también por Ramos y Zea).

⁶⁸ El Comité Ejecutivo del Congreso estuvo conformado por Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Leopoldo Zea y Luis Villoro; el Comité del Programa contó con la participación de José Gaos, José Luis Curiel y Emilio Uranga; el de Organización tuvo a Juan Manuel Terán, José Romano Muñoz y Joaquín Sánchez MacGrégor; y el de Información reunió a Juan Hernández Luna, Eduardo Nicol y Ricardo Guerra. Nótese que en cada uno de los comités organizadores hubo la presencia de un hiperión. Véase *El Nacional* los días 7 de abril (“El III Congreso de Filosofía será en el país”, p. 1 y 6), 3 de octubre de 1949 (“Filósofos de gran prestigio vendrán a México”, p. 1), y 5 de enero de 1950 (“III Congreso de Filosofía del 11 al 20 de este mes”, p. 1 y 7).

mexicano”.⁶⁹ Asimismo, los hiperiones fueron invitados a dar conferencias en aquellas universidades estatales que se estaban consolidando en este periodo; incluso se les abrió un espacio en la incipiente programación televisiva.⁷⁰

Por otra parte, se señaló que el interés de Ramos, Zea y Gaos por impulsar al *Hiperión* tenía mucho que ver con una serie de temas y problemáticas de estudio que atañían a su propio quehacer docente y profesional, de modo tal que podría concluirse que los jóvenes hiperiones fueron, en los inicios del grupo, los caballitos de batalla de un tablero de ajedrez donde se jugaba el proyecto y el prestigio de sus mentores.

Los hiperiones se integraron a una “familia académica”,⁷¹ presidida por la triple dirección Ramos-Zea-Gaos y conformada por varias generaciones de alumnos suyos que, de alguna manera, apoyaron la difusión del proyecto del *Hiperión* o se incorporaron sin más a su propuesta de trabajo. Empero, como sucede en casi todas las familias, ésta no estuvo exenta de conflictos, distanciamientos y hasta de rupturas. Cuando algunos hiperiones decidieron seguir un camino distinto al de los “padres” o mentores, mejor dicho, cuando cuestionaron su preeminencia, la familia que los cobijaba se volvió en contra suya. Esos hiperiones fueron Joaquín Sánchez MacGrégor y Emilio Uranga, y el “padre” al que me refiero, José Gaos. Los

⁶⁹ La División de Filosofía del Congreso fue coordinada por Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Emilio Uranga. Este último diseñó además el programa de la mesa sobre la filosofía de lo mexicano, quedando como sigue: a) Hacia una definición del “carácter” del mexicano; b) Importancia de precisar el modo de ser nacional; c) Alcances de una caracterización del mexicano; d) El resentimiento, la hipocresía y el cinismo; f) Sentido filosófico de la indagación sobre el mexicano; g) El sentido del hombre y lo humano en el mexicano; y h) Proyecciones de una definición del mexicano como tipo peculiar de lo humano. Joaquín Sánchez MacGrégor fue el responsable de la sección de Ética. Véase “Congreso Científico Mexicano” en *México en la Cultura*, 15 de julio de 1951, p. 6.

⁷⁰ El *Hiperión* dictó la serie de conferencias “Pensamiento hispanoamericano” en la Universidad de Nuevo León en 1948, y dirigió en 1950 la Mesa Redonda de Historia de la Universidad de Guanajuato, dedicada al examen de las ideas predecesoras de la Revolución Mexicana. El programa televisivo en que participó el grupo en septiembre de 1952 fue “El ágora mexicana”.

⁷¹ Uso este término apoyándome en la descripción que Larissa Lomnitz hizo de las prácticas de reclutamiento y promoción de los estudiantes de ciencias de la UNAM, y que englobó bajo el concepto de “familia científica”: un grupo de jóvenes científicos que trabajan en torno a un proyecto común bajo la tutoría de un investigador acreditado. Estas familias, dice Lomnitz, se extienden a menudo a través de tres generaciones de relaciones de discípulo-profesor. Tomado de Roderic A. Camp, *Los intelectuales y el Estado en el México del Siglo XX*, México, FCE, 1995, p. 175-176.

conflictos entre ellos giraron en torno a sus propias pasiones o adscripciones filosóficas.

Desde 1949, Emilio Uranga, el más polémico de los hiperiones, proclamaba la superioridad filosófica de Sartre sobre Heidegger, cuestión que provocaría no pocos desmayos de su maestro José Gaos. En agosto de ese año Uranga dió a la prensa un artículo en el que se atrevió a declarar que Gaos no estaba de moda porque enseñaba existencialismo alemán y no francés. En ese artículo, Uranga se puso a buen resguardo al comentar que, si bien el *Hiperión* se colocaba en las antípodas de lo que Gaos sostenía, “queremos dejar aquí consignado un incondicional testimonio de reconocimiento por sus enseñanzas, su probidad como maestro y su apasionado comentario de todas nuestras actividades.” Con todo, Uranga decidió exponer las autoritarias relaciones del profesor con sus alumnos: “En sus conferencias de Invierno Gaos condenó, de modo inequívoco, toda desviación de la ortodoxia heideggeriana y para muchos tal condena ha sido casi una orden de apartarse decididamente de todo lo sartreano. En filosofía hay también, como en todas partes, fanatismo.”⁷²

Más adelante, en 1951, apareció la traducción española del libro de Heidegger, *Ser y tiempo*, hecha por José Gaos. Con ese motivo, Sánchez MacGrégor, quien se acercó al marxismo al despuntar la década de los cincuenta, publicó un artículo en el que señalaba los vínculos entre el pensamiento del filósofo alemán y el nazismo, visibles en parte por su ya famoso discurso de la Universidad de Friburgo, pero también por sus tesis filosóficas.⁷³ Desde el punto de vista de Sánchez MacGrégor, Heidegger daba una respuesta trascendental a la pregunta por *el ser*, una verdadera mística que denotaba un espíritu enfermizo y retrógrado, pues eludía una de las categorías básicas para comprender lo humano: el trabajo. Además, Heidegger consideraba que la única existencia auténtica era la del hombre que se apartaba de la masa (donde se es uno entre muchos), la que tenía puesta los ojos en la muerte, la nada, la finitud, pues sólo ello liberaba al hombre de confundirse con los demás. En el “ser en función de la muerte”, veía Sánchez MacGrégor, como

⁷² Emilio Uranga, “La filosofía en México y de México. Dos existencialismos” en *México en la cultura*, 14 de agosto de 1949, p. 3 y 8.

⁷³ Joaquín Sánchez MacGrégor, “Otra vez el existencialismo” en *Revista mexicana de cultura*, 15 de julio de 1951, p. 1 y 6.

tantos otros críticos de su tiempo, un inconfundible tufo cristiano (la voluntad de renuncia), pero también hitleriano: “el ser-para-la-muerte son las tropas de asalto nazis que marchan con resolución a cumplir con su destino.”⁷⁴

El cronista del grupo, Oswaldo Díaz Ruanova, dió cuenta de la reacción que estas críticas, las de Uranga y las de Sánchez MacGrégor, provocaron en Gaos:

Dolido estaba Gaos por la clamorosa rebeldía de los hiperiones [...]: “Nosotros –decía Gaos compungido– le hacíamos algunas críticas a Ortega, pero nunca llegamos a semejantes demasías.” Decidió escarmentar a sus alumnos y buscó un chivo expiatorio en la persona de Sánchez Macgregor. La tesis profesional del más joven hiperión, versaba, precisamente, sobre Heidegger. Gaos urdió una conjura profesional para castigar la nueva “irreverencia”. Y con su autoridad arrastró a Romano Muñoz, Samuel Ramos, Wenceslao Roces, y, ya menos, a Eduardo García Maynez. Gaos olvidó las reglas del “fair play” y puso la furia española al servicio de una “vendetta” siciliana. [...] El examen fue tormentoso y dramático. Había consternación en los semblantes de Enrique González Casanova, Eduardo Lizalde y el segundo Enrique González Rojo. Después de su agresiva intransigencia, se ablandó el jurado y Macgregor fue aprobado “summa cum laude”.⁷⁵

Independientemente de que Gaos arrastrara consigo o no al resto de los sinodales, o que la tesis presentada por Sánchez MacGrégor en realidad no cumpliera con los criterios académicos, el conflicto que se narra en la anterior anécdota puede ser leído como parte de las relaciones de poder que se tejen entre maestros y alumnos. A pesar de que Gaos sostuviera una noción de la filosofía como investigación científica, quedaba claro que la crítica, sobre todo si provenía de sus discípulos, no era bien recibida. La soberbia de Uranga y Sánchez MacGrégor fue castigada, si bien el escarmiento lo recibió este último.

La adopción de un marxismo militante y un tanto dogmático, a decir del mismo Sánchez MacGrégor en 1969 –fecha en que publicó la tesis de marras–,⁷⁶ condujo a este joven filósofo a separarse del *Hiperión*. Esta militancia le mereció no

⁷⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁵ Oswaldo Díaz Ruanova, *Op. Cit.*, p. 213-214.

⁷⁶ Joaquín Sánchez MacGrégor, *Acoso a Heidegger*, México, Editorial Cajica, 1969. Evodio Escalante se sorprende de que la tesis haya sido publicada tan tarde y, además, por una editorial especializada en Derecho. Sugiere que ni la UNAM ni la Universidad Veracruzana quisieron publicarla en su momento. *Vid.* Evodio Escalante, “Joaquín Sánchez MacGrégor, el maestro, el filósofo” en Adalberto Santana y Silvia Soriano, *coords.*, *Poder y contrapoder: homenaje a Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2008, p. 33-37.

pocos comentarios sarcásticos de Emilio Uranga,⁷⁷ pues una cosa era hacer un balance crítico de la obra de Heidegger y, otra muy distinta, afiliarse a las juventudes comunistas,⁷⁸ más aún, “traicionar” a sus antiguos compañeros al acusarlos de acomodaticios, demagógicos y serviles ante el poder, así como al rebatir las principales tesis de la filosofía de la mexicanidad. Y es que a mediados de 1952, Sánchez MacGrégor dictó una serie de conferencias dedicadas al existencialismo en la Universidad Obrera de México. En esa ocasión sus baterías no sólo se enfilaron contra Heidegger, sino que apuntaron también a Sartre, Unamuno, Ortega y Gasset, así como a sus ex-compañeros hiperiónidas, sobre todo Uranga y Zea.⁷⁹

La expulsión de la “familia académica” que cobijaba a Sánchez MacGrégor alcanzaría evidentemente a las redes intelectuales de las que formaba parte el *Hiperión*. Las colaboraciones del ex-hiperión en *México en la cultura*, regulares hasta mediados de 1951, cesarían por completo. El silencio que reinó en las páginas del suplemento respecto a Sánchez MacGrégor sólo se vería roto con algún comentario ocasional, en tono de chisme, que reafirmaría el extrañamiento de su conversión.⁸⁰ Otros espacios, más afines a sus inclinaciones políticas, se le abrirían

⁷⁷ V. gr.: “J.Mc. Ha abandonado su incipiente formación para entregarse a la ‘acción’. Curiosa ambigüedad. Mi amigo busca que los demás actúen sobre él, que lo sacudan. En cambio él es completamente incapaz de actuar sobre los demás, de provocarlos al movimiento.” Emilio Uranga, “Entre mexicanos” en *México en la cultura*, 13 de mayo de 1951, p. 2.

⁷⁸ De acuerdo con Roberto Mora Martínez, Sánchez MacGrégor fue organizador de los “Comités de Paz” del Partido Comunista Mexicano. Asegura que, en 1956, el hiperión se alejó de las juventudes comunistas, una vez que tuvo conocimiento del informe de Nikita Krushev sobre los crímenes del estalinismo. Sin embargo, en ese mismo año, Sánchez MacGrégor aparece como traductor (inglés y francés) del Comité Central del PCM. Por su parte, Barry Carr señala que el hiperión formaba parte de la célula “Friedrich Engels”, integrada por jóvenes intelectuales de la Facultad de Filosofía y Letras. Véase de Mora Martínez, “Joaquín Sánchez Macgrégor (1925)” en Mario Magallón Anaya, coord., *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM. CCyDEL, 2006, p. 235-236; y de Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996, p. 215 y 372, nota 61. Con respecto a su membresía en el Comité Central, véase el archivo de la Universidad de Columbia: *Rare books and manuscripts*, Papeles del PCM, Caja 4, carpeta 38, Reunión del 20 de diciembre de 1956. Agradezco a Ricardo Pérez Montfort por compartirme esta información.

⁷⁹ Las conferencias de Sánchez MacGrégor en la UOM fueron reseñadas por Francisco López Cámara: “La misitificación existencialista” en *México en la cultura*, 8 de junio de 1952, p. 3, y “El existencialismo en Francia y México” en *Revista mexicana de cultura*, 14 de diciembre de 1952, p. 4, 6 y 10.

⁸⁰ “Joaquín MacGrégor –hoy enemigo del existencialismo– cuando cita a sus antiguos compañeros les llama los ‘malogrados filósofos’.” Comentario reproducido en la columna “Autores y libros” en *México en la cultura*, 10 de mayo de 1953, p. 2.

al joven filósofo. Tal fue el caso de la revista *Índice*, dirigida por Alonso Aguilar Monteverde y Narciso Bassols Batalla.⁸¹

Emilio Uranga tampoco tuvo empacho en ventilar públicamente sus divergencias con el maestro José Gaos. Éstas no se limitaron a la predilección por una u otra vertiente del existencialismo, sino que tocaron también el problema de la orientación que debía seguir la filosofía de lo mexicano. Gaos había advertido la contradicción en que caían los hiperiones al plantear la búsqueda de esencias al tiempo que defendían que el mexicano era un ente histórico.⁸² En su respuesta Uranga rechazó las observaciones metodológicas del maestro, cuestionó su conocimiento sobre el trabajo del grupo y le reprochó su poco valor para juzgar los contenidos y pronunciarse sobre lo mexicano: “Las tesis, obtenidas con o sin limpieza metódica, es lo que convendría discutir. Y aquí es donde la escasa información de Gaos le impide echarse al agua.”⁸³

Sin embargo, a diferencia de Sánchez MacGrégor, Emilio Uranga mantuvo una relación ambigua con Gaos, entre la rebeldía, el reconocimiento y la colaboración, sin llegar a una ruptura abierta y definitiva con él. Esa misma relación, tensa pero cordial, se observa en el caso de Samuel Ramos, con quien Uranga polemizó en no pocas ocasiones pero sin dejar de distinguirlo como el precursor del movimiento filosófico de la mexicanidad. Andando el tiempo, después de la muerte de ambos profesores, Uranga se desmarcaría de su influencia al punto de la condena y el escarnio. Serán otros quienes se encarguen de reprenderlo.

A lo largo de su trayectoria, el contumaz Uranga fue acumulando enconos y rechazos de los suyos, en parte por su mal genio y en parte por cierto tono de maledicencia que imprimía a sus valoraciones sobre los demás. Raúl Cardiel Reyes, contemporáneo del *Hiperión*, asegura que el siguiente epigrama de Francisco Liguori se difundió en Mascarones como supuesta explicación del vertiginoso ascenso a la fama de Uranga:

⁸¹ Esta revista (1951-1954) se proclamaba comprometida con las causas populares, siendo su propósito “Contribuir a la discusión de cuestiones políticas, económicas y culturales, y dar mayor fuerza al agrupamiento de los sectores progresistas del país.” Tomado de Miguel Ángel Beltrán Villegas, *El MLN: Historia de un recorrido hacia la unidad (México: 1957-1967)*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, FFyL, 2000, p. 138.

⁸² *Vid. Supra*. Capítulo II: *El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo*.

⁸³ Emilio Uranga, “Advertencia de Gaos” en *México en la cultura*, 10 de febrero de 1952, p. 5.

Aspecto de riente changa
que dar el brinco desea,
tiene el filósofo Uranga,
que en México merodea,
por conseguir su fritanga
su docta cola menea.
Sacólo de su ancha manga
Leopoldo, maldito Zea.⁸⁴

Pero la gota que colmaría la paciencia de sus contemporáneos fue el que Uranga negara la estatura intelectual y las aportaciones de sus maestros a la cultura nacional. En 1959 Uranga declaró, ante un auditorio reunido en la Facultad de Filosofía y Letras para rendir homenaje a la trayectoria del recién fallecido Samuel Ramos, que Ramos no había sido ni buen filósofo ni buen profesor, lo que escandalizó a la comunidad escolar.⁸⁵ La opinión de Uranga sobre Gaos también quedó registrada. Unos meses después de la muerte del transterrado español, Uranga entregó a *Cuadernos Americanos* una semblanza crítica y devastadora del profesor. Allí lo caracterizó como conflictivo, petulante, agresivo, indiferente, contradictorio y que no soportaba a los discípulos disidentes. Refiriéndose al gusto por la “superficial vulgaridad vitalista de su maestro José Ortega y Gasset”, Uranga dijo que Gaos se sometía a la tradición y a las estructuras formales que los ancestros le imponían y que su cátedra era un sepulcro. Gaos no era más que un “fotógrafo de cadáveres a lo largo de toda la historia de la filosofía, que a la larga termina sintiéndose en la misma condición que sus especímenes”; su afición a *Ser y tiempo*, remataba el hiperión, se explicaba por haber sido él mismo un “ser para la muerte”.⁸⁶

En su antología *El ensayo mexicano moderno*, José Luis Martínez dió cuenta de la molestia que le causaron los desplantes del filósofo. En la primera edición de la antología (1958), Martínez incluyó un ensayo de Uranga: “Juan de Cárdenas: sus amigos y sus enemigos”, mismo que desapareció de la segunda edición (1971). El argumento que en esa ocasión dio Martínez para justificar esta omisión fue que la

⁸⁴ Citado en Francisco Gil Villegas, “Ortega y el Hiperión mexicano” en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana (Actas de las segundas jornadas celebradas en el Colmex en noviembre de 1996)*, México, Colmex, 1999, p. 182.

⁸⁵ Esta anécdota es consignada por Eusebio Castro, *Op. Cit.*, s.p.

⁸⁶ Emilio Uranga, “José Gaos: personalidad y confesión” en *Cuadernos Americanos*, Año XXVIII, Vol. CLXVI, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1969, p. 134.

promesa de Uranga se había oscurecido con los años; sin embargo, en la “Nota a la tercera edición” de 2001 Martínez confesó que lo que en realidad le había irritado fueron “las turbiedades políticas de Emilio y, sobre todo, los ataques que hizo contra los maestros que lo habían ayudado: Alfonso Reyes, José Gaos y Daniel Cosío Villegas.”⁸⁷

La ingratitud del hijo desobediente fue castigada y, como menciona Javier Wimer, Uranga fue excluído “de todos los círculos bienpensantes”. Se refugió en el periodismo político y en diferentes nóminas gubernamentales, pero esos fueron ya otros tiempos.

Aunque las anécdotas que se han consignado aquí se acercan al ámbito del chisme y del escarnio, tomarlas en cuenta ayuda a comprender el funcionamiento interno de los grupos intelectuales, las reglas no escritas, las relaciones personales afectivas y los factores informales que posibilitan y condicionan la producción intelectual, y que inciden en el desempeño profesional de sus miembros. Sin duda, la “familia académica” a la que pertenecía el *Hiperión*, lo mismo resultó clave para la proyección del grupo y para el impulso de las carreras académicas de los suyos, que fungió como obstáculo para quienes tuvieron la mala fortuna de desprenderse de su tutoría. Abelardo Villegas recuerda que alguna vez Gaos se refirió al *Hiperión* como mafia filosófica y cultural. Según él, Gaos comentó que “en Europa no sólo había grandes filósofos sino también quién se los decía, los valoraba y les hacía el eco adecuado. En tanto que en los filósofos mexicanos había una especie de canibalismo, se devoraban entre ellos o, en el peor de los casos, sus obras caían en

⁸⁷ José Luis Martínez, *El ensayo mexicano moderno I*, 3ª ed. corregida y aumentada, México, FCE, 2001, p. 28. No encontré registro de la opinión de Uranga sobre Alfonso Reyes. Para el caso de Daniel Cosío Villegas puede verse una polémica que tuvo lugar en *Siempre!* entre mayo y julio de 1961, a raíz de un artículo de Moisés González Navarro sobre la ideología de la Revolución Mexicana. Uranga adjudicó la autoría de dicho artículo a Cosío Villegas, a quien calificó de reaccionario y contrarrevolucionario. Por otra parte, Javier Wimer comenta que en 1968 apareció un panfleto titulado “El Mórdrigo” que se atribuyó a Emilio Uranga, y “que calumniaba e infamaba a medio mundo”. Según Wimer esa fue la razón por la que se extirpó su texto de la reedición de la antología de José Luis Martínez (*Vid.* Javier Wimer, “La muerte de un filósofo” en *Revista de la Universidad de México*, Nueva época, Núm. 17, Julio de 2005, p. 30-31). Aunque Wimer sostiene que nunca se comprobó la autoría de Uranga, lo cierto es que sus artículos políticos en *Siempre!* abundaron en juicios y adjetivos descalificativos contra aquellos intelectuales que se asumían de izquierda, incluyendo a quienes estuvieron cerca de él años atrás: Fernando Benítez, Pablo y Enrique González Casanova, Ricardo Guerra, entre otros.

una conspiración de silencio, como si nadie hubiera escrito nada.”⁸⁸ Estas reflexiones bien pueden extenderse a una parte de la élite cultural y académica, y calzan a la perfección con algunas prácticas gaosianas (como la relatada por Oswaldo Díaz Ruanova), así como con el trato que se dio a Emilio Uranga.

Con lo visto hasta aquí puede concluirse que el *Hiperión* fue un grupo militante que no descansó hasta hacer copartícipe de sus preocupaciones sobre lo mexicano a una gran cantidad de escritores, académicos y periodistas. Este grupo se autoabanderó como líder del movimiento de búsqueda del *ser* nacional y pugnó porque las reflexiones de los intelectuales sobre lo mexicano incidieran en la definición de políticas públicas.

El *Hiperión* construyó su liderazgo a partir de una serie de estrategias combinadas: un hábil manejo de su imagen pública, consolidada a través de su relación con la prensa y la realización de cursos y conferencias abiertas al público en general; publicaciones en revistas de corte académico, así como en los suplementos culturales más importantes de la prensa nacional; la creación de la colección editorial “México y lo mexicano”, la fundación del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas, y la organización y participación en congresos nacionales e internacionales.

Estas actividades le permitieron al *Hiperión* definir y coordinar una agenda de temas primordiales en el ámbito académico y cultural. Para ello, resultó de gran valor el apoyo que obtuvieron de sus maestros y compañeros, quienes los impulsaron por diversas vías y confirmaron en numerosos artículos y ensayos la jefatura del grupo. Más aún, con el aval de José Gaos, el *Hiperión* construyó su propia historia, una que señalaba la relevancia de sus propias reflexiones y aportaciones, y que dictaminaba también la manera en que debían ser comprendidos por presentes y futuras generaciones. De este modo, la construcción del liderazgo del *Hiperión* implicó la creación de un relato sobre la tradición intelectual de México en la que el grupo se inscribió como heredero y continuador. En el siguiente capítulo se examinará esta cuestión.

⁸⁸ Abelardo Villegas, “Polémica de las mafias” en *Proceso*, Núm. 798, 17 de febrero de 1992.

V. El *Hiperión*: heredero y continuador de una tradición intelectual.

El último eslabón de la cadena.

Supóngase que los jóvenes “hiperiones” protagonistas de la historia de la filosofía mexicana en este presente llegan a ser plenamente lo que prometen, grandes filósofos: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán *vistos*, sino que *serán* realmente [...] los iniciadores de una gran época de la nunca más *como* hasta hoy discutible filosofía mexicana. Supóngase que los mismos jóvenes acaban en niños prodigios que no cumplen lo que prometen: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán *vistos*, sino que *serán* realmente como unos luchadores esforzados, pero vencidos, por la existencia de la filosofía mexicana, que seguirá siendo tan discutible como cuando más lo haya sido. Ah, jóvenes hiperiones, qué responsabilidad histórica la vuestra, de responsables de la historia de la cultura patria no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado de los padres venerables sin el culto de los cuales carece el hombre de padre conocido. Junto con vosotros arraigarán en la historia o correrán aún peligro de ser arrancados de ella vuestros padres espirituales.⁸⁹

La mayoría de los estudios sobre el *Hiperión* –que son pocos, por cierto– sitúan a este grupo como heredero y partícipe de una tradición de reflexión filosófica sobre las características de la cultura mexicana. La línea histórica que dichos estudios establecen suele iniciar con el Ateneo de la Juventud (Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes), continúa con Samuel Ramos, y culmina con el *Hiperión*.⁹⁰ Sin negar que efectivamente los hiperiones recogieron muchas de las apreciaciones de los autores citados sobre lo mexicano, y sin negar tampoco que la preocupación por la identidad nacional fue una de las características del discurso posrevolucionario, estos estudios hacen eco del relato construido por el mismo grupo *Hiperión*: un relato que recogió la memoria que el Ateneo forjó de sí y la distinción que el propio Ramos dio a su trabajo, y que incorporó el culto a los “padres venerables” del que hablaba Gaos.

En numerosos artículos los hiperiones se presentaron como herederos del movimiento de búsqueda y definición de lo mexicano; para ello, debieron probar primero la existencia de dicho movimiento en el ámbito de la filosofía. Los hiperiones retomaron los trabajos de Caso, Vasconcelos, Reyes y Ramos sobre lo

⁸⁹ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 70.

⁹⁰ *V. gr.* los estudios de Abelardo Villegas y Guillermo Hurtado que han sido ampliamente citados en esta tesis.

mexicano, establecieron correspondencias entre sus planteamientos y evitaron señalar las divergencias de pensamiento para mostrar una línea de continuidad; finalmente, plantearon las confluencias y distancias del grupo con respecto a estos intelectuales, a los que se consideró desde entonces como predecesores de la filosofía de la mexicanidad.

Ejemplo del esquema principal de este relato puede encontrarse en “El pensamiento filosófico”, ensayo escrito por Emilio Uranga en 1962. Allí, Uranga recogió una serie de apreciaciones sobre los antecedentes de la filosofía de lo mexicano que ya habían sido formuladas por Leopoldo Zea y por él mismo en artículos anteriores. Uranga estableció cuatro momentos en la filosofía mexicana del siglo XX: el primer momento fue universalista y fue protagonizado por Antonio Caso, quien “enseñó al filósofo mexicano el derecho esencial que tenía de apropiarse toda forma de cultura y la libertad de reflexionar sin cortapisas sobre sus contenidos”;⁹¹ el segundo momento fue conducido por José Vasconcelos y se caracterizó por ser continental, por enseñar “el amor a lo amplio, a lo grande, a las relaciones amistosas con los hombres de los países llamados hermanos; a la comunidad de espíritu con la gente de la propia raza.”;⁹² el tercer momento fue nacionalista y su representante, Samuel Ramos, se dio a la tarea de llevar a conciencia reflexiva la dimensión moral del *ser* mexicano; el cuarto momento fue de síntesis y lo inauguró el *Hiperión*, quien hizo de la meditación sobre lo mexicano, el sentido de la tarea filosófica por excelencia sin que ello implicara renunciar a la universalidad.⁹³

Así, los hiperiones contribuyeron a la creación de una “tradición” de pensamiento en la que ellos mismos procuraron insertarse. Esa “tradición” aportó sus elementos narrativos a la configuración de un tipo de relato histórico, presente aún en nuestros días, que explicaba –y explica– el desarrollo de la cultura mexicana a partir de la acción de grupos y generaciones (v. gr. el Ateneo de la Juventud, la

⁹¹ Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico” en *México: Cincuenta años de Revolución, IV. La Cultura*, México, FCE, 1962, p. 547.

⁹² *Ibid.*, p. 551.

⁹³ *Ibid.*, p. 551-553.

Generación del 15 y la del 29, Contemporáneos y Medio Siglo).⁹⁴ La teoría de las generaciones de José Ortega y Gasset, que ya en la década de los veinte había impactado en los medios intelectuales mexicanos,⁹⁵ fue en buena medida responsable de este relato.

Según esa teoría, toda sociedad alberga minorías dirigentes (élites políticas y culturales) que comparten una misma formación, un lenguaje propio, mismos intereses y proyectos, y que son las responsables del cambio social. Para Ortega y Gasset, “cada generación representa una cierta actitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada.”;⁹⁶ estas generaciones eran los verdaderos sujetos creativos de la historia, por encima de los individuos y de las masas. Desde luego, esta tesis supone que la cultura pertenece al ámbito exclusivo de artistas e intelectuales, y supone también que las élites son las únicas responsables de las transformaciones sociales.

No escapó a Emilio Uranga una de las principales objeciones que pueden hacerse al relato histórico basado en la perspectiva generacional. En un artículo que reflexionaba sobre la influencia de la teoría de las generaciones en el pensamiento filosófico, Uranga señaló:

La generación hace decir a la historia cuál es su tarea y luego cínicamente la inscribe en las cosas como su eco objetivo. La generación pone mañosamente a su servicio la ‘voz’ de la historia. Los ingenuos la ven empujada, sabiamente, por las ‘necesidades’ históricas de la época, o atendida en su parto por el ‘espíritu del tiempo’. La ironía consiste justamente en hacer comprender que a una generación le ha servido de madrina la historia. El programa se lo inventan libérricamente sus

⁹⁴ Algunos ejemplos de la historiografía cultural basada en la acción generacional son: Luis González y González, *La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicana*, México, SEP, 1984; Enrique Krauze, “Cuatro estaciones de la cultura mexicana” en *Vuelta*, Núm 52, Noviembre de 1981; y Fernando Curiel, *Siglo veinte@lit.mx. Amplio tratado de perspectiva generacional*, México, UNAM, 2008.

⁹⁵ Daniel Cosío Villegas y Manuel Gómez Morín evocaron explícitamente las tesis orteguianas para autoconceptualizarse como los responsables del futuro nacional en función de su capacidad intelectual. *Vid.* Tzvi Medin, “Una paradoja aparente: eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. Identidades de América Latina II*, Universidad de Tel Aviv, Vol. 5, Núm. 2, Julio-Diciembre de 1994. Texto consultado en su versión digital:

http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=756&Itemid=279

⁹⁶ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 1992, p. 7.

miembros y volviéndose a los que vienen a sus espaldas les hacen comulgar con la ‘objetividad’ de ese tema.⁹⁷

Lamentablemente, Uranga no se midió con el mismo rasero ni aplicó esa crítica a su grupo. Todo lo contrario, el *Hiperión* postuló que su proyecto era una demanda generacional empujada por la historia y por las necesidades del presente. Se veían a sí mismos como la vanguardia de su generación, quienes sabían interpretar correctamente el “espíritu de su tiempo” y, por tanto, atraer hacia su centro al resto de sus coetáneos. No faltó quienes secundaron dicha conceptualización. Para muestra un botón: Ricardo Garibay dividió a esta autoproclamada generación entre los “bucólicos”, investigadores del centro de estudios filológicos de El Colegio de México, y los “sofistas”, el *Hiperión*.⁹⁸

Garibay señaló que la generación actual se empezó a conformar hacia 1940, fecha aproximada de ingreso al bachillerato, donde sus miembros se conocieron y comenzaron a reunirse. En aquellos años, rememoraba Garibay, estos jóvenes leían con entusiasmo a la generación del Ateneo y discutían los artículos de *Tierra Nueva* (revista editada en 1940-1942 por Leopoldo Zea, José Luis Martínez, Jorge González Durán y Alí Chumacero). Fundaron un grupito “La Generación”; Uranga leía sus trabajos sobre Ortega y Gasset, y él, Garibay, comentaba sus poemas. Luego aparecieron Henrique González Casanova, Fausto Vega, Rubén Bonifaz Nuño y Joaquín Sánchez MacGrégor. Con ellos se fundó un nuevo grupo: “El Ateneo”. La llegada a los estudios profesionales los dividió; unos fueron a Filosofía y Letras, otros a El Colegio de México. Los primeros formaron el *Hiperión* bajo la tutoría de Zea; los segundos se pusieron bajo la dirección de Raimundo Lida. Según Garibay, “sofistas” eran los hiperiones (incluyendo a Zea), Bonifaz Nuño, Víctor Adib, Luis Noyola y él mismo; y “bucólicos”, Andrés Henestrosa, Mejía Sánchez, Hernández Campos, José Durand, Juan José Arreola y José Luis Martínez. De ellos, Garibay dijo que estaban en aparente pugna pero que, en realidad, eran amigos y estaban pendientes de sus quehaceres, compartiendo la tarea impuesta por su tiempo, la de aclarar qué es el mexicano. Sin embargo, puntualizaba Garibay, la “desventaja” de los bucólicos frente a los sofistas nace de que no son una generación, “porque su

⁹⁷ Emilio Uranga, “Generación y grupo” en *México en la cultura*, 3 de diciembre de 1950, p. 7.

⁹⁸ Ricardo Garibay, “Bucólicos y sofistas” en *México en la cultura*, 5 de noviembre de 1950, p. 3.

misma vocación les impide definirse claramente ante los temas de la cultura”; su literatura “de gabinete” les impide comprometerse, y la generación es empresa de compromisos y de beligerancia. Una generación, decía el autor, es en cierta medida “un cuerpo de choque” que suscita oposición. Los sofistas son “feroces” y “agresivos”, mientras son “blandos”, “hipócritas” e irresponsables los bucólicos. Garibay apoyaba su artículo con una cita de Emilio Uranga que vale la pena dejar consignada aquí en tanto contradice su crítica a la teoría de las generaciones:

Estamos, dice Uranga, en el momento de la suma; nuestra temática es la que ha sido siempre en estas tierras y sobre la que se ha trabajado; esta generación cierra un ciclo que comprende la Conquista, la Independencia, la Reforma, la Revolución y el tiempo actual. A partir de ahora sabrá la gente qué somos; concepto que se ha venido elaborando desde nuestro principio y que puede ya formularse.⁹⁹

Por otra parte, la historia que el *Hiperión* construyó en relación a los orígenes de la preocupación por lo mexicano y la creación de una filosofía mexicana auténtica, comparte rasgos con la estructura de la historia oficial de la Revolución Mexicana. Ambas son historias sin conflictos ni rupturas, en las que sus protagonistas se relacionan de manera armónica, y en las que se excluye a los personajes incómodos. De estos “orígenes”, los hiperiones rescataron aquello que les servía para forjar su propia historia, una historia mítica que hacía a un lado los conflictos, debates y disputas, y en la que el pasado se articulaba sobre una línea de continuidad que conducía casi naturalmente al surgimiento del *Hiperión*. La utilidad de esta historia es que determinaba para presentes y futuras generaciones el modo como debía ser comprendido el grupo. La referencia a un pasado común, del que se decían herederos, daba legitimidad a su proyecto justamente porque lo hacía descansar en el lenguaje de la tradición. De algún modo, este relato hacía que las autoridades o maestros a los que se apelaba terminaran por otorgar credibilidad a la propuesta del *Hiperión*, independientemente de que estuvieran o no de acuerdo con ella.

Así, el *Grupo Filosófico Hiperión* reconoció como antecesores, maestros y guías a Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos y José Gaos, de quienes rescataron sus propuestas y teorías sobre lo mexicano, y las volvieron a colocar en el centro del debate de su propia época. Lo que el *Hiperión*

⁹⁹ *Ídem.*

recuperó de estos intelectuales fue, en primer lugar, una preocupación, la de atender “la realidad mexicana”. En sus propias palabras: analizar las condiciones sociales y culturales del país para identificar las características que conformaban lo mexicano y proponer tanto una filosofía propia, como proyectos que respondieran a las necesidades y circunstancias del pueblo mexicano. En segundo lugar, los hiperiones retomaron aquellas ideas que les permitieran sustentar su posición frente al viejo debate entre nacionalismo y universalismo.

A continuación se analizarán las tesis de los autores citados en relación a dos cuestiones: los elementos teóricos o discursivos en los que el *Hiperión* reparó para construir su propuesta filosófica, y el modo como estos elementos fueron articulados en el relato de la tradición enunciado por el grupo.

Los orígenes: el Ateneo de la Juventud (Antonio Caso y José Vasconcelos).

La historiografía tradicional le ha otorgado a los miembros del Ateneo de la Juventud el sitio de honor entre los precursores de la Revolución Mexicana en atención a la labor académica que desplegaron contra el positivismo, doctrina filosófica que funcionó como instrumento político para justificar al régimen porfirista.¹⁰⁰ Si bien, desde principios de los años sesenta, si no es que antes, ha habido voces críticas que refutan esta interpretación,¹⁰¹ lo cierto es que en los años

¹⁰⁰ Algunos de los trabajos más conocidos en esta línea son: Víctor Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, México, FCE, 1960; Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976; José Rojas Garcidueñas, *El Ateneo de la Juventud y la revolución*, México, INEHRM, 1979; y Fernando Curiel, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998.

¹⁰¹ Fernando Salmerón resumió en “Los filósofos mexicanos del siglo XX: José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos” (1963) algunos de los principales argumentos en contra de esta interpretación: “Los ateneístas eran demasiado jóvenes en 1910 y carecían de influencia social para que sus doctrinas fueran más allá de los grupos cultos de las clases medias. Pero además dichas doctrinas no existían todavía sino como proyectos de creación filosófica en las cabezas de los jóvenes pensadores; lo que existía era solamente una exigencia de libertad intelectual, del derecho a discutir ‘primeros principios’ metafísicos y una crítica de las ideas fundamentales del positivismo.” Así, la apuesta del Ateneo por la renovación intelectual no pretendía alcanzar otros ángulos de la realidad nacional. El Ateneo, sigue diciendo Salmerón, era ajeno a los problemas sociales del país y a la crítica política y social del porfirismo, incluso algunos de sus miembros mantuvieron relaciones con el régimen de Díaz. Antonio Caso, por ejemplo, pertenecía al Club Reelectionista de la ciudad de México, fue orador en la Convención Nacional del Partido Reelectionista (1909) y director del semanario político *La Reección*. En conclusión, fue la reivindicación humanista de los ateneístas,

cuarenta y cincuenta dicha lectura del Ateneo como precursor imperaba en los círculos académicos, probablemente debido a la enorme influencia que ejercieron los ateneístas en el ámbito cultural posrevolucionario, así como a su extraordinaria habilidad para forjar la memoria del grupo. Al respecto señala Ricardo Pérez Montfort,

el Ateneo fue menos importante en su momento de lo que muchos de sus integrantes posteriormente blasonaron. Una vez insertos en las camarillas y grupos intelectuales posrevolucionarios, la mayoría estuvo de acuerdo en que el Ateneo había sido una especie de detonador intelectual y cultural revolucionario. Sin embargo, fue mucho más relevante, tanto en materia de renovación política como cultural, la labor de grupos como los anarcosindicalistas, los liberales o los propios demócratas.¹⁰²

Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos, se refirieron en distintos momentos al papel que jugó el Ateneo en la crítica del porfiriato e intentaron enmarcar su pensamiento y obra dentro de los cauces del movimiento revolucionario. Los tres señalaron, coincidentemente, que el grupo se había identificado con la inconformidad de buena parte de la sociedad frente al régimen y, por tanto, habían decidido luchar por una transformación radical desde la trincheras del pensamiento. A decir de Vasconcelos y Reyes, el Ateneo fue protagonista y consumidor de una revolución intelectual que, si bien no inició la revuelta popular, sí la acompañó. Vicente Lombardo Toledano vendría a completar el relato mítico del grupo al apuntar que los ateneístas fueron los primeros en romper con el mutismo del régimen de Díaz, oponiéndose a la moral opresiva del dictador, evidenciando la crisis espiritual que imperaba en los albores del siglo y trabajando a favor de la recuperación de México por los mexicanos. Según Lombardo, dicha crisis espiritual fue el verdadero origen del levantamiento armado.¹⁰³

en correspondencia con los ideales políticos de las clases medias que apoyaron a Madero, la que les permitió unirse a la revolución triunfante bajo la dirección de Vasconcelos quien, desde sus inicios, se ligó al movimiento maderista. El artículo citado fue reeditado recientemente en Fernando Salmerón, *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina, Op. Cit.* La cita corresponde a las páginas 34-35.

¹⁰² Ricardo Pérez Montfort, “Aproximaciones a la revolución de 1910 y su cultura” en *Proceso Bicentenario*, Núm. 10, Enero de 2010, p. 6.

¹⁰³ *Vid.* José Vasconcelos, “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país” (1911); Pedro Henríquez Ureña, “La revolución y la cultura en México” (1925); Alfonso Reyes, “Pasado inmediato” (1939); y Vicente Lombardo Toledano, “El sentido humanista

El Ateneo de la Juventud no fue el único grupo cultural que construyó una interpretación sobre sí mismo que a la larga se volvería oficial; también lo hicieron *Contemporáneos* e *Hiperión*. El problema en todo caso es que los testimonios y reflexiones dejados por los miembros de dichas agrupaciones fueron –y siguen siendo– tomados “a pie juntillas” por algunos estudiosos de la historia cultural mexicana, sin reparar en la necesaria crítica de fuentes, lo que redundó en el reforzamiento del mito. En este tipo de historiografía, cada grupo o “generación” se propone como subsidiaria de la anterior y se ubica al Ateneo como la matriz o núcleo originario de la cultura nacional, justamente por la valoración que se hizo de su oposición al positivismo, de su apuesta por construir una cultura auténtica que, a decir de los ateneístas mismos, elevara la calidad espiritual y moral de los mexicanos, así como de la labor educativa que realizaron al triunfo de la revolución maderista. Aquellos intelectuales que se alejaron de las preocupaciones nacionalistas fueron marginados del relato oficial o, en el mejor de los casos, notas discordantes y excepcionales de la tendencia cultural.

El *Hiperión* suscribió la tesis del Ateneo como precursor de la Revolución. Leopoldo Zea consideraba que la batalla contra la ideología del régimen porfirista había sido librada por los filósofos del grupo (Antonio Caso y José Vasconcelos) al proponer la “teoría del desinterés”, una propuesta filosófica que se basaba en la idea de libertad creadora y que era “desinteresada ante la riqueza”. Con esta teoría, decía Zea, Caso y Vasconcelos se opusieron al egoísmo calculador del positivismo y del darwinismo social que justificaba el predominio del fuerte sobre el débil. Además, ambos filósofos cuestionaron la existencia de leyes naturales inmutables, con lo que, según Zea, pusieron en jaque la fortaleza ideológica del gobierno y abrieron el camino a la transformación del orden social:

Estas teorías, si bien desde un punto de vista político no representaban un programa o una bandera, sin embargo, minaban las ideas sostenidas por los teóricos del Porfiriato, su filosofía. Al predicarse la mutabilidad de todo, incluyendo la materia, se predicaba también la mutabilidad del régimen que decía apoyarse en sus leyes.

de la Revolución Mexicana” (1930). Textos recopilados en Antonio Caso, *et. al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Prólogo, notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna, 3ª ed., México, UNAM, 2000, (Nueva Biblioteca Mexicana, 5).

[...] La Revolución mexicana realizaba en el campo de la realidad lo que con estas ideas se propugnaba en el campo de la cultura.¹⁰⁴

Por su parte, Emilio Uranga señalaba que “La exigencia de libertad espiritual que Antonio Caso levantaba frente a la estrechez positivista coincide, en el tiempo y en el sentido, con las exigencias de libertad política que el pueblo de México tradujo entonces como necesidad de lanzarse a un movimiento revolucionario. Son ambas expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad o sensación de parálisis y estancamiento. [...] Un filósofo, lo mismo que un campesino, sentía por aquellos días que algo los encarcelaba, que las formas de la sociedad los oprimían, los negaban, los entumecían.”¹⁰⁵

Pero lo que interesaba al *Hiperión* de Caso y Vasconcelos no era su posición frente al positivismo sino, como se ha dicho antes, señalar los orígenes de la indagación sobre lo propio y destacar aquella problemática que había dado pie a la creación de una filosofía de lo mexicano.

Antes de Zea, Ramos había dicho que Caso y Vasconcelos fueron los primeros intelectuales en hacer de México el centro de sus reflexiones filosóficas y, por tanto, en designar cuál era el camino que debía seguir la filosofía mexicana. Ambos filósofos argumentaban que el pensamiento mexicano había imitado irreflexivamente al pensamiento occidental, lo cual había propiciado que la nación se quedara estancada en un estado de inmadurez intelectual que –terciaba Samuel Ramos– alimentaba la falta de confianza que los mexicanos tenían de sí mismos. De igual modo, los ateneístas insistieron en que los problemas de México se debían en el fondo a la falta de unidad cultural y racial de la población, por lo que tocaba a los intelectuales investigar cuáles eran los perfiles que caracterizaban y definían al pueblo mexicano, no sólo para sentar las bases en las que había de descansar la nacionalidad mexicana, sino también para apuntalar las aportaciones mexicanas al pensamiento universal. En este sentido debía hacerse coincidir la búsqueda de lo propio con la aspiración de alcanzar lo universal, viejo problema que vemos

¹⁰⁴ Leopoldo Zea, “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, p. 151.

¹⁰⁵ Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico”, *Op. Cit.*, p. 543.

repetirse en la obra de Alfonso Reyes y Samuel Ramos, y del que el *Hiperión* hará eco.

Para el *Hiperión*, Vasconcelos representaba el primer intento exitoso por reunir la universalidad y la concreción mexicana en una propuesta filosófica. En *La raza cósmica* (1925), comentaba Zea, Vasconcelos había filosofado sobre la realidad que lo circundaba y había extendido sus reflexiones a América, elevando el ideal de mestizaje a categoría universal. Iberoamérica se constituía así en “el único pueblo capaz de realizar la universalidad tan anhelada por la Humanidad en toda su historia, debido a su capacidad para el mestizaje.”¹⁰⁶ Siguiendo esta línea argumentativa, los pueblos latinos estaban llamados a crear una auténtica cultura gracias a que habían sabido asimilar y mestizar su herencia europea con la indígena, no así los sajones que sólo buscaron implantar otra Inglaterra en suelo americano, destruyendo a los grupos étnicos que habitaban en su territorio.

El mito de la nueva raza volvió a ser tratado por Vasconcelos en *Indología* (1927), libro que en buena medida es ampliación del anterior y que intenta demostrar la unidad espiritual de la raza hispanoamericana a partir del análisis de las diferencias geográficas, históricas y raciales con respecto a la América del Norte, así como por la acumulación de datos históricos y generalizaciones más bien arbitrarias. Al final del libro, Vasconcelos profetizó el inminente advenimiento de esta nueva raza (que reemplazaría, según él, a las que tradicionalmente han forjado la historia) y recomendó el abandono de las filosofías aprendidas de fuera para que pudiera construirse una filosofía propia que liberara al espíritu y diera expresión a la raza.¹⁰⁷

El *Hiperión* no sólo coincidió en lo general con Vasconcelos, sino que retomó y actualizó sus tesis a fines de los años cuarenta, cuando se afirmó que la América Latina era la única que, por haber asimilado los valores de la cultura occidental, podía ofrecer esperanzas de salvación a un mundo desgarrado por la

¹⁰⁶ Leopoldo Zea, “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”, *Op. Cit.*, p. 159. Zea destacó también que los esfuerzos de Vasconcelos trascendieron el ámbito meramente reflexivo pues se preocupó por crear una propuesta educativa auténticamente nacional que, a la larga, fue tomada como modelo a seguir en el resto de los países latinoamericanos. Gracias a ambas vertientes de su pensamiento, el filosófico y el pedagógico, Vasconcelos se había convertido en un símbolo americano.

¹⁰⁷ Fernando Salmerón, “Los filósofos mexicanos del siglo XX: José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos”, *Op. Cit.*, p. 41-42.

Segunda Guerra Mundial. Para que ello se lograra había primero que liberarse del colonialismo cultural, conocer lo propio y definir los rasgos del pensamiento americano. Ello no significaba, desde la perspectiva del *Hiperión*, partir de cero, sino entender a la cultura europea como parte intrínseca al desarrollo cultural latinoamericano. En ese sentido, lo que para Caso y Vasconcelos era imitación del pensamiento europeo, para el *Hiperión* era adaptación a la circunstancia americana.

Ya en su libro *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (publicado entre 1943 y 1944), Zea rechazó la tesis de la imitación acrítica del pensamiento occidental por parte de los mexicanos. En su lugar, propuso la apropiación como mecanismo de adaptación del pensamiento europeo a la circunstancia mexicana. Sin embargo, Zea retomará el tema de la imitación en diversos momentos para justificar su posición frente a otras corrientes filosóficas. Tal fue el caso del marxismo, filosofía que Zea invalidó por no corresponder a la realidad mexicana y por poner abstracciones tales como “lucha de clases” por encima de la realidad encarnada en la noción de Patria. En este sentido, puede decirse que el *Hiperión* esgrimió a su conveniencia la tesis de la imitación pues aunque formalmente la cuestionó, en la práctica fue utilizada políticamente para cancelar el debate con otras corrientes que invalidaron la filosofía de la mexicanidad ya fuera por metafísica o por su cercanía con el existencialismo francés.

Ahora bien, regresando a Caso y Vasconcelos, es de notar que en los artículos de Leopoldo Zea, correspondientes al periodo del *Hiperión*, se omite señalar de modo explícito las divergencias entre estos dos filósofos con respecto a la mexicanidad y a la unidad hispanoamericana. Y es que Caso calificaba de ideal utópico la propuesta vasconceliana de la raza; contra ese ideal, Caso reclamaba la imperiosa urgencia de atender las cosas más próximas, entendiendo por ello a la Patria.

Así lo reconocía Zea en su ensayo “Antonio Caso y la mexicanidad”, donde apuntó que para el filósofo la patria se encontraba “por encima de cualquier otro ideal o idea, como lo podría ser la raza o la humanidad. La idea de una raza ibérica, o una raza hispanoamericana es un bello ideal, como lo es el de la humanidad; pero

antes de esto está México.”¹⁰⁸ Hacer de los ideales el centro de la reflexión filosófica era peligroso, advertía Caso, en tanto podían limitar el horizonte de percepción o ensancharlo sin medida, hasta disolver “en incolora vaguedad, la imperiosa urgencia de las cosas más próximas, que Dios nos puso a la mano para que las defendiéramos nosotros mismos, porque de las más lejanas no precisa que cuidemos.”¹⁰⁹

Lejos de apuntar las discrepancias entre ambos filósofos, Zea prefirió integrar sus posturas (de alguna manera los conceptos ideales de raza y patria así lo permitían): si para Caso la patria debía ir en primer término, es decir, debía ser la única realidad que preocupara al mexicano, ello no implicaba que del amor a la patria no se pudiera pasar al amor a la raza, y de éste al amor a la humanidad.¹¹⁰

Al sentir la solidaridad de la raza, la unidad de la cultura, las costumbres y la lengua, México se prolonga para los mexicanos, en donde quiera que la tradición y las costumbres reproducen la misma realidad social o una equivalente [...] La fórmula de nuestro patriotismo es la de nuestra raza; pero el axioma es México y el corolario la América Española. Es decir, lo primero y lo principal, es la realidad que nos sustenta; lo segundo, el ideal que nos inspira.¹¹¹

Así, de acuerdo con Zea, tanto Vasconcelos como Caso habían enseñado que la universalidad sólo se lograba cuando un pueblo atendía a sí mismo, y encontraba en su realidad las semejanzas que le unían con la realidad de otros pueblos.

¿Por qué el *Hiperión*, y más específicamente Leopoldo Zea, hizo coincidir a Caso y Vasconcelos? ¿Era realmente necesario torcer un poco sus argumentos para mostrar que ambos filósofos compartían una misma visión sobre las bases en que debía descansar la cultura nacional y la unidad hispanoamericana? Las respuestas a estas interrogantes tienen que ver con la manera como el *Hiperión* construyó la legitimidad de su propuesta filosófica de lo mexicano.

¹⁰⁸ Leopoldo Zea, “Antonio Caso y la mexicanidad” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 127. Este texto fue publicado originalmente en *Homenaje al maestro Antonio Caso*, Centro de Estudios Filosóficos, Editorial Stylo, 1947.

¹⁰⁹ Antonio Caso, “La Patria mexicana y la raza hispanoamericana” en *Excelsior*, 19 de abril de 1924, citado en *Ídem*.

¹¹⁰ Leopoldo Zea, “Antonio Caso y la mexicanidad”, *Op. Cit.*, p. 128.

¹¹¹ Leopoldo Zea, “La filosofía en México. Caso y la cultura latinoamericana” en *El Nacional, Suplemento cultural*, 27 de julio de 1947, p. 16. Aquí vemos reproducida la noción vasconceliana de Hispanoamérica como federación unida por la sangre, por la cultura derivada de la conquista y por la lengua. A lo anterior, Zea le da una vuelta de tuerca un tanto sorprendente: “sin la unidad de la raza que determina la plena conciencia de la especie y de la patria, la democracia es imposible.”

El *Hiperión* intentaba formular un nuevo acercamiento filosófico a un viejo problema. Por un lado, se servía de teorías y juicios enunciados por figuras intelectuales de gran peso en los ámbitos académico y cultural mexicano, con el objeto de sustentar su propuesta y ubicarla como el último eslabón de una cadena, la culminación del movimiento de reflexión sobre *el ser* nacional. Por el otro lado, al construir una historia en donde todos se sintieran representados (Caso, Vasconcelos, Reyes, Ramos), el *Hiperión* logró allanarse el camino al conseguir el apoyo de sus mentores. A cambio de su venia, estos intelectuales obtenían reconocimiento de los jóvenes hiperiones en conferencias, publicaciones, homenajes, etcétera, que reafirmaban el lugar central que les correspondía dentro de la historia nacional. En este sentido, mostrar la unidad y armonía entre el pensamiento de Caso y Vasconcelos, obviando cualquier tipo de diferencia, contribuía a reforzar la imagen que el Ateneo quiso mostrar de sí mismo.

No es casual tampoco que los hiperiones hayan evadido entablar cualquier tipo de discusión con los ateneístas. El espiritualismo cristiano de Antonio Caso se hizo a un lado, aquél que le llevó a proponer en *El problema de México y la ideología nacional* (1924) que la ideología constructora que debía sustituir al positivismo debía ser el cristianismo, pues éste era fórmula de solidaridad que servía a la articulación de una conciencia nacional.¹¹² Los problemas sociales de México, según Caso, eran en el fondo problemas de orden moral que la religiosidad podía resolver. El *Hiperión* podía estar medianamente de acuerdo con esta visión, en la medida en que también consideraba que los problemas sociales y culturales de México eran de carácter moral, pero lo resolvería por otros cauces: el grupo defendería una labor pedagógica nacional basada en una moral que afirmara la responsabilidad de los mexicanos sobre sí mismos y sobre la colectividad nacional.

Vasconcelos, por su parte, fue un crítico acérrimo de la fenomenología, una de las corrientes filosóficas de las que el *Hiperión* echó mano para fundar su filosofía de la mexicanidad. Antonio Zirión Quijano describe el desprecio, rayano en

¹¹² Fernando Salmerón, “Los filósofos mexicanos del siglo XX: José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos”, *Op. Cit.*, p. 59. Tanto Caso como Vasconcelos propusieron reorientar la vida de México de acuerdo con la emoción, pues lo racional era identificado como peculiar al sajón. Según el primero, los mexicanos debían ser desinteresados y caritativos, mientras que para el segundo la raza latina debía expresarse en términos de espíritu.

el encono, de Vasconcelos por la fenomenología y su variante existencialista, a la que llegó a calificar de abstraccionismo alejado de la vida concreta y de la ciencia contemporánea, intelectualismo más extremo y deformante, y “mediocre imaginaria conceptual carente de vida”.¹¹³ Ziriión señala que Vasconcelos se manifestó preocupado por el éxito que dicha filosofía tenía entre los estudiantes mexicanos, cuya difusión en América Latina atribuyó a la *Revista de Occidente* y a José Ortega y Gasset. Por estos medios, decía el ateneísta, México se contagió de un pensamiento decadente que traicionaba la vertiente tradicional de la escuela española, identificada con el misticismo católico y la Generación del 98, y que, por tanto, traicionaba las raíces del pensamiento mexicano.

En una alusión indirecta a Samuel Ramos, Vasconcelos sostuvo que Ortega era el mentor de una generación que renegaba de sus orígenes y "que propagó por nuestros cenáculos la tesis de Scheller [sic] sobre el resentimiento, sólo que atribuyendo a los argentinos y a los hispanoamericanos el tal complejo."¹¹⁴ La fenomenología era para Vasconcelos un auténtico peligro para la cultura mexicana que había que combatir a toda costa. A pesar de esta intención expresa, no encontré ningún artículo de Vasconcelos que polemizara con Ramos o con el *Hiperión*, ni tampoco algún comentario de parte de los aludidos que respondiera a la crítica de Vasconcelos, como sí lo hicieron con los neokantianos y marxistas que cuestionaron el método fenomenológico de la filosofía de la mexicanidad.

Por último, es de comentar que así como el *Hiperión* evitó discutir el espiritualismo cristiano de Caso, también eludió mencionar el fuerte hispanismo de Vasconcelos, incluso sus simpatías profascistas.¹¹⁵ Mientras que la posición de Vasconcelos sobre el tema del mestizaje privilegiaba la vertiente hispánica y criolla,

¹¹³ Antonio Ziriión Quijano, *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Mich., Red Utopía A.C., Jitanjáfora Morelia Editorial, 2004, (Fenomenología Serie, 1), p. 77.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 79-80. Esta cita y la anterior están tomadas de Vasconcelos, *Lógica orgánica*, México, El Colegio Nacional, 1945, p. xxiii.

¹¹⁵ Véase Ricardo Pérez Montfort, “*Por la patria y por la raza*” *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM, 1993, p. 59-60. El autor señala que Vasconcelos simpatizó con Francisco Franco durante la Guerra Civil Española, atacó al comunismo y a la expansión norteamericana y llegó a defender al régimen nazi en Alemania. El órgano en el que difundió estas opiniones fue la revista *Timón*.

a la que identificaba como factor de civilización y progreso,¹¹⁶ la del *Hiperión* se decantaba por la vertiente indígena, aunque sólo fuera para señalar los aspectos negativos de su carácter y cultura que habían pasado al mestizo. Como sea, la crítica del *Hiperión* sobre los discursos eurocentristas que negaban humanidad al mexicano estaba en abierta pugna con el conservadurismo hispanófilo de Vasconcelos.

El despertar al mundo: Alfonso Reyes y la inteligencia americana.

En 1953, cuando la filosofía de la mexicanidad ocupaba ya espacios de reconocimiento institucional y el grupo *Hiperión* empezaba a desintegrarse, Alfonso Reyes concedió una entrevista en la que se le preguntó su opinión sobre el tema de “lo mexicano”. Al respecto, Reyes comentó:

—¿Qué es lo mexicano? ¿Cómo es el mexicano? La interrogación no es de ahora. Le ha dado actualidad una escuadra de jóvenes filósofos que ha encarado recientemente la cuestión con un nuevo espíritu, desde un punto de vista superior y aséptico, y purgándola de todas las ruindades del “nacionalismo” [...] Sí, me refiero a los jóvenes que han iniciado la colección *México y lo Mexicano* dirigida por Leopoldo Zea.¹¹⁷

Más adelante, en la misma entrevista, Reyes contó que fue invitado a inaugurar dicha colección con un volumen que reunía sus principales reflexiones sobre México, el que recibió como título *La x en la frente*.

Cuando nadie se preocupaba de este asunto, yo, viajando por tierras extranjeras en mi servicio diplomático, muchas veces interrogué sobre tales cuestiones [...] Los jóvenes filósofos de que hablo no lo olvidaron, como lo olvidaron en cambio algunos ingratos amigos de mi propia generación que a toda costa se empeñaban en acusarme de no prestar atención a las cosas de nuestro país. Pero los jóvenes han sido justicieros, y me han reconocido el discreto y modesto valor de un precursor de buena fe, destinado, claro está, a ser pronto superado por las generaciones que lo siguen. Me alegro de no haber muerto sin ver que, en ese orden, se me haya hecho justicia.¹¹⁸

¹¹⁶ Véase Beatriz Urías, “‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo: el debate en torno al indigenismo (1948-1955) en *Historia y política*, Núm. 24, Madrid, Julio-Diciembre de 2010, especialmente las páginas 205-206.

¹¹⁷ Alfonso Reyes, “Entrevista en torno a lo mexicano” en *Marginalia. Segunda serie (1909-1954)*. México, Tezontle, 1954, p. 44.

¹¹⁸ *Ídem*.

Estos comentarios de Reyes ejemplifican a la perfección el éxito de los afanes del *Hiperión* por mostrarse como los continuadores de una tradición de pensamiento, pero sobre todo muestran los mutuos beneficios de la relación política entre mentor y discípulos que se señaló anteriormente. Tener a Alfonso Reyes como padrino de la colección *México y lo mexicano* corroboraba la seriedad del más importante proyecto editorial del *Hiperión*, particularmente si admitimos la estimación en que se le tenía a nivel internacional, la valiosa labor que realizó al frente de la Casa de España y el Colegio de México, y el que no se le conociera vínculo alguno con grupos políticos o corrillos académicos que pusieran en tela de juicio su proba dedicación al estudio y la difusión del conocimiento.¹¹⁹ El mismo Reyes avalaba, y alababa, la tarea emprendida por los hiperiones al comentar que éstos encaraban el problema del *ser* nacional “con un nuevo espíritu, desde un punto de vista superior y aséptico”, destinado a superar lo dicho hasta el momento.

En la otra cara de la moneda vemos a un Reyes agradecido con los hiperiones por haber rescatado de los entresijos de la memoria y las mezquinas disputas del pasado su contribución al conocimiento de lo mexicano; es decir, por haberle permitido saldar deudas con ese pasado y ocupar el puesto que por derecho le correspondía, el de precursor. Si en otro momento Reyes había sido denostado por su identificación con la perspectiva universalista o cosmopolita de la cultura nacional, ahora que ésta se enseñoreaba en la mayoría de los espacios de discusión académica y de difusión cultural, su figura ateneísta podría volver a brillar y sus aportaciones podrían ser re-conocidas por todos los mexicanos.

¿En qué consistió la disputa que, al sentir de Reyes, le escamoteó su reconocimiento como intelectual comprometido con México y sus problemas? ¿A qué se refiere con las “ruindades del ‘nacionalismo’”? Aclaremos estas cuestiones pues, sin duda, apuntan ya los préstamos que el pensamiento de Reyes dio a la filosofía de la mexicanidad.

¹¹⁹ Así lo reconocía el periodista y poeta campechano Alfredo Perera Mena, quien al comentar la aparición de *La X en la frente* dijo que el libro no tenía gran valor filosófico, como pretendían sus editores, pero que si éstos habían decidido inaugurar con él la colección “México y lo mexicano” era porque necesitaban del prestigio del autor. Véase “La X en la frente” en *México en la cultura*, 17 de agosto de 1952, p. 3 y 7.

La discusión de marras tuvo lugar en 1932 y fue bautizada por Guillermo Sheridan como “la polémica nacionalista”.¹²⁰ Esta querrela se dio en el campo de la literatura; su eje de discusión fue si la literatura mexicana debía dialogar con la que se producía en el Occidente moderno, o bien atenerse esencialmente a la realidad mexicana. Inició con el pretexto de una encuesta publicada por *El Nacional* en marzo de 1932, que llevaba por título “¿Existe una crisis en la generación de vanguardia?”, e involucró a dos bandos fundamentalmente: los “nacionalistas” (periodistas, políticos y escritores como Ermilo Abreu Gómez y Héctor Pérez Martínez) y los “cosmopolitas” (el grupo *Contemporáneos*¹²¹ y Alfonso Reyes). Si bien los principales dardos “nacionalistas” se lanzaron contra *Contemporáneos*,¹²² alcanzaron de refilón a Reyes, a quien se consideraba tutor del grupo.

Pérez Martínez inculcó a Reyes de haberse desprendido del espíritu del Ateneo, de mostrarse indiferente ante las exigencias de la literatura nacional y de ser un “devanador de rutas extrañas que nada agregan a lo nuestro”.¹²³ Reyes respondió con un folleto impreso en miméografo, *A vuelta de correo*, pues entonces se encontraba en Brasil en calidad de representante del Servicio Exterior Mexicano. Allí, el regiomontano alertó sobre los peligros de desentenderse de lo que pasaba en

¹²⁰ Véase Guillermo Sheridan, *México en 1932: La polémica nacionalista*, México, FCE, 1999.

¹²¹ Llamado así por la revista de homónimo nombre que editaban. Miembros de este grupo eran Jorge Cuesta, Salvador Novo, Rubén Salazar Mallén, Samuel Ramos, Bernardo Ortiz de Montellano, Xavier Villaurrutia, Gilberto Owen, José Gorostiza, Jaime Torres Bodet, Carlos Pellicer y Octavio G. Barreda.

¹²² La polémica puso en tela de juicio el trabajo literario de los contemporáneos, quienes se asumían como un grupo de vanguardia, al tanto de las corrientes literarias en boga en Europa. Esencialmente lo que se le criticaba a *Contemporáneos* era la ausencia de sensibilidad para los problemas sociales; su alejamiento de la retórica revolucionaria; el no reflejar en su obra las luchas del pueblo mexicano para conquistar su autodeterminación y menos aún ser una literatura sencilla, accesible al pueblo; elitismo y afeminamiento literario; y un cierto descastamiento o extranjería. Por su parte, los contemporáneos acusaron a sus detractores de estrechez mental; falta de crítica y rigurosidad en materia poética; de hacer del nacionalismo una camisa de fuerza; de creerse revolucionarios por el sólo hecho de hablar de la Revolución y de pretender subyugar la literatura a las exigencias del Estado. Abelardo Villegas y Guillermo Sheridan dan cuenta de otros motivos de la polémica: la susceptibilidad conservadora de muchos intelectuales de derechas e izquierdas, ofendidos por la homosexualidad manifiesta de algunos contemporáneos; así como la lucha política de distintos intelectuales que buscaban hacerse de un sitio en las nóminas oficiales. Así, la polémica de 1932 no sólo fue un combate por establecer las normas estéticas que debían modelar el “alma nacional” sino también las condiciones ideológicas a las que debían sujetarse los intelectuales aspirantes a burócratas. Véase Guillermo Sheridan, *Op. Cit.*, y Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993.

¹²³ Guillermo Sheridan., *Op. Cit.*, p. 95.

el resto de la tierra y apuntó las tareas que debían realizarse para lograr un conocimiento más amplio de la cultura mexicana.

En principio, Reyes recomendaba realizar un examen metódico de las influencias europeas sobre la literatura mexicana “a fin de que ello nos ayude a establecer aquella parte de originalidad inconsciente que elabora y muda las influencias haciendo oro de la ganga; a fin de que ello nos ayude a dibujarnos desde afuera, a conocer la fisonomía que damos, como quien se estudia en el espejo.”¹²⁴ Esta tarea podía llevarse también a otros ámbitos, por ejemplo a las doctrinas filosóficas y políticas que dirigieron al país en diversos momentos históricos.

Reyes rechazaba la postura nacionalista del “jicarismo”, aquella que hacía residir lo mexicano en el folklor, lo costumbrista y lo pintoresco. “Lo propio”, decía, era algo que se traía en el interior, por tanto, cada vez que los mexicanos se apropiaban de los beneficios de la cultura universal lo hacían necesariamente desde su propia experiencia. Además, insistía Reyes, no debía olvidarse que los verdaderos ideales de la cultura eran universales, ¿cuál si no sería la validez de las ciencias? Así, nada le resultaba extraño al mexicano, todo lo humano le competía y nutría su alma. Reyes concluía que “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo”.¹²⁵

Tanto los contemporáneos, como después los hiperiones, compartieron la perspectiva de Reyes sobre las “ruindades del ‘nacionalismo’”, “cerrado” y “chauvinista” que, según ellos, impedía la comprensión del mexicano y le negaba humanidad. El matiz se imponía. Efectivamente, resaltaba Leopoldo Zea, era necesario descubrir y describir los perfiles del alma mexicana para llegar a un mejor conocimiento de lo propio, pero no para regodearse en él, sino para usar ese conocimiento en la transformación positiva del carácter nacional, en la delimitación del “hombre de México dentro de la universalidad de que es parte”,¹²⁶ así como en la definición de los contenidos de lo que habría de ser una filosofía mexicana.

¹²⁴ Alfonso Reyes, “A vuelta de correo” en *La X en la frente. Textos sobre México*, México, UNAM, 1993, (Biblioteca del Estudiante Universitario, 114), p. 143.

¹²⁵ *Ibid.*, p.150.

¹²⁶ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 6ª ed., México, Porrúa, 2001, (Sépan cuantos, 269), p. 13.

Como lo hicieron con Caso y Vasconcelos, los hiperiones vieron en Reyes a un precursor de la filosofía de la mexicanidad, en atención a sus reflexiones acerca del habla y el sentir de los mexicanos, sus ensayos sobre la historia y la cultura de México, y sus postulados en torno a la dualidad cultura nacional-cultura universal.¹²⁷ Asimismo, Reyes les ofrecía una perspectiva distinta para pensar el problema de la imitación en la cultura mexicana, problema al que se habían referido Caso y Vasconcelos, y que se convertiría en lugar común a raíz de la aparición de *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos.

De entre los hiperiones que hicieron suyos los puntos de vista del regiomontano, fue Leopoldo Zea quien mantuvo una mayor deuda intelectual con él. Prueba de ello son las enormes correspondencias que guardan los textos de Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana” (1936) y “Ciencia social y deber social” (1941), con “En torno a una filosofía americana” (1942) de Zea,¹²⁸ textos que conectan la preocupación por lo mexicano con la del *ser* de América. La influencia que ejerció Reyes en el pensamiento de Zea en esta primera etapa de su producción académica no ha sido lo suficientemente explorada en los estudios que versan sobre ambos intelectuales. Por ello, y porque esta influencia fue fundamental para la conformación del corpus de ideas que dieron sustento a la filosofía de la mexicanidad, no está de más comentar dichos ensayos.

“Notas sobre la inteligencia americana” fue una conferencia que Reyes dictó en Buenos Aires en 1936.¹²⁹ La fecha es importante: enmarca el fortalecimiento del nazifascismo en Europa, el inicio de la Guerra Civil Española y la crisis económica de entreguerras. Esta coyuntura fue propicia para que algunos intelectuales, entre

¹²⁷ Algunos ejemplos son: “Silueta del indio Jesús” (1910), “Psicología dialectal” (1924), “México en una nuez” (1930), “La interrogación nacional” (1932), “Apodos” (1944) y “Reflexiones sobre el mexicano” (1944), entre otros.

¹²⁸ Otro vínculo ligó a ambos personajes desde fecha temprana: en 1939, el recién creado Colegio de México, bajo la dirección de Alfonso Reyes, le otorgó a Leopoldo Zea la primera beca institucional para que se dedicara exclusivamente a los estudios filosóficos. Como ya se comentó, más tarde el Colegio de México publicó las tesis de maestría y doctorado de Zea.

¹²⁹ La conferencia tuvo lugar en el marco de la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual (septiembre de 1936), sobre el tema “Relaciones actuales entre las culturas de Europa y la América Latina”. Fue publicada en la revista bonaerense *Sur*, Núm. 24, septiembre de 1936.

ellos Reyes, decretaran la crisis de la cultura occidental, y se reactivara la vieja imagen de la América utópica.

De acuerdo con el ateneísta, América era depositaria de lo mejor de una tradición de síntesis cultural y de pacifismo que hacían de ella el lugar propicio para regenerar la cultura occidental. Reyes sostenía que la inteligencia americana,¹³⁰ a diferencia de la europea, tenía una mayor vinculación con su sociedad, con la realidad y con las necesidades de su tiempo. De ese modo, en la actual crisis, “en el vuelco que a todos nos sacude hoy en día y que necesita del esfuerzo de todos, y singularmente de la inteligencia (a menos que nos resignáramos a dejar que sólo la ignorancia y la desesperación concurren a trazar los nuevos cuadros humanos), la inteligencia americana está más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil.”¹³¹

América, entonces, debía aprestarse a vivir “como si se preparase siempre a realizar el sueño que su descubrimiento provocó entre los pensadores de Europa: el sueño de la utopía, de la república feliz, que prestaba singular calor a las páginas de Montaigne, cuando se acercaba a contemplar las sorpresas y maravillas del nuevo mundo”.¹³² Europa podría sentirse segura de que no perdería contacto con su propia cultura, pues la mentalidad americana, decía Reyes, era naturalmente internacionalista, o mejor dicho, occidental:

Esto se explica, no sólo porque nuestra América ofrezca condiciones para ser el crisol de aquella futura “raza cósmica” que Vasconcelos ha soñado, sino también porque hemos tenido que ir a buscar nuestros instrumentos culturales en los grandes centros europeos, acostumbándonos así a manejar las nociones extranjeras como si fueran cosa propia. En tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria. [...] Nuestro nacionalismo connatural, apoyado felizmente en la hermandad histórica que a tantas repúblicas nos une, determina en la inteligencia americana una innegable inclinación pacifista. Ella atraviesa y vence cada vez con mano más experta los conflictos armados y, en el orden internacional,

¹³⁰ Reyes señaló que prefería evitar el concepto de “cultura americana” por los equívocos a que podría prestarse: entenderla solamente como una rama del árbol de Europa transplantada al suelo americano. En su lugar propuso la noción de “inteligencia americana”, que incluía la visión que los americanos tenían de la vida y sus modos de acción.

¹³¹ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana” en *El ensayo mexicano moderno I*, selección, introducción y notas de José Luis Martínez, 3ª. ed., México, FCE, 1991, p. 321.

¹³² *Ibid.*, p. 323.

se deja sentir hasta entre los grupos más contaminados por cierta belicosidad política a la moda.¹³³

El llamado de Reyes a despertar la inteligencia americana y recobrar el humanismo perdido por Occidente, cobró más urgencia con el arribo de la Segunda Guerra Mundial. Europa, solía decirse, estaba entregada a la abierta destrucción de todo lo que había construido, por ello América debía prepararse para el mundo nuevo que surgiría de las cenizas de esa destrucción. Según Reyes, la tarea de los intelectuales era doble. La más urgente era hacer oír su voz dentro del despacho de los gobernantes (viejo ideal platónico adaptado a los nuevos tiempos), reclamar “la función de consejeros que por derecho les corresponde”,¹³⁴ evitar contaminarse de ánimos bélicos, dictar los preceptos y valores en que debía fundarse la educación para la paz y la democracia, reflexionar sobre *el ser* de América, pacifista por vocación, sobre su sentido humano y sobre el papel que representaba en “este vuelco de la historia”. Esta tarea se ligaba con otra no menos imperiosa, la de asumir la misión que la historia le tenía destinada a América:¹³⁵ ser “continuadora de civilizaciones”, y por ello Reyes entendía la recolección de la herencia cultural europea y su traslado a los propios cauces americanos:

¹³³ *Ibid*, p. 322-323.

¹³⁴ Alfonso Reyes, “Ciencia social y deber social” en *Obras completas XI. Tentativas y orientaciones*, México, FCE, 1960, p. 108. Reyes usa indistintamente en este texto las nociones de intelectual, especialista y científico social, y les otorga la función de ser garantes de los valores y prácticas que aseguran la conservación de la vida en sociedad y la reproducción de la cultura. La relación de los científicos sociales con el Estado es, por definición de Reyes, libre de todo compromiso administrativo y burocrático, ajeno a prebendas y a la disputa de puestos, animada sólo por un compromiso ético.

¹³⁵ La idea de que los pueblos tienen una misión o destino que cumplir se repite en otros textos de Reyes. Por ejemplo, en el prólogo a su *Reloj de sol* (1926) Reyes manifestó la intención de emprender una serie de ensayos que tuvieran por divisa “En busca del alma nacional”, y cuyo programa fuera “extraer e interpretar la moraleja de nuestra terrible fábula histórica: buscar el pulso de la patria en todos los momentos y en todos los hombres en que parece haberse intensificado; pedir a la brutalidad de los hechos un sentido espiritual; descubrir la misión del hombre mexicano en la tierra, interrogando pertinazmente a todos los fantasmas y las piedras de nuestras tumbas y nuestros monumentos”, pues un “pueblo se salva cuando logra vislumbrar el mensaje que ha traído al mundo”. Tomado de la introducción de Stella Mastrángelo a Alfonso Reyes, *La X en la frente. Textos sobre México*, México, UNAM, 1993, (Biblioteca del Estudiante Universitario, 114), p. xxi. También los jóvenes hiperiones consideraban que la historia no era mera “superposición de azares mudos”, sino profunda voz de la vocación y del destino nacional.

Hijos de la cultura europea, nuestros países, a través de sacudimientos, han ido revelándose a sí propios su autenticidad histórica, y hoy por hoy podemos ya decir que nuestra América no quiere imitar, sino que aplica las técnicas adquiridas de Europa a la investigación de los fenómenos propios, lo cual, al mismo tiempo, le va revelando la posibilidad de nuevas técnicas americanas. Y esta es la operación en que nuestra ciencia debe insistir ante los sucesos mundiales.¹³⁶

Para Reyes había llegado la hora de América, y dentro de ella, la de México. Por los antecedentes de sus transformaciones sociales últimas, su temperamento nacional y su sensibilidad política, decía el ateneísta, México sería el escenario donde se produciría, antes que en cualquier otra parte, el alumbramiento de lo americano. El autor no entró en detalles ni ofreció argumentos que sustentaran tal aseveración, empero apuntó que México debía sacar elementos de la crisis actual para unificar su conciencia nacional, haciendo coincidir los intereses del pueblo mexicano con una representación del mundo. Y en esa representación debía caber el diálogo entre la cultura nacional y la universal, debía trocarse el “sentimiento de inferioridad” por una confianza, si no de superioridad, al menos de igualdad frente a lo europeo por estar el universalismo expresado mucho más eficazmente en la mentalidad americana.

Deborah Cohn ha señalado que la crisis cultural de posguerra y la desintegración de las relaciones tradicionales de poder en Occidente no acarrió cuestionamientos serios sobre la preeminencia que se concedía a la cultura occidental, también llamada cultura universal. Por el contrario, la opinión generalizada entre los intelectuales mexicanos era que la coyuntura del momento resultaba propicia para que el país y otras naciones de América Latina entraran de lleno al cauce de la cultura universal.¹³⁷ Ejemplo de ello es la posición de Reyes, pero también la de Octavio Paz, quien proponía desentrañar la relación de México con el mundo para situar al país dentro de la corriente histórica mundial. El *Hiperión* tampoco andaba lejos de esta visión.

Las tesis de Reyes en relación a lo americano fueron recuperadas por Zea y desarrolladas dentro de la filosofía de la mexicanidad, de modo tal que lo que en

¹³⁶ Alfonso Reyes, “Ciencia social y deber social”, *Op. Cit.*, p. 114-115. Este argumento también será enarbolado por el *Hiperión* cuando se le cuestione el uso de métodos y filosofías europeas para explicar lo mexicano.

¹³⁷ Deborah Cohn, “La construcción de la identidad cultural en México...”, *Op. Cit.*, p. 91.

Alfonso Reyes se mostraba como apuntamientos o atisbos a un problema, en Zea adquiriría el peso de una tarea generacional.

Como se mencionó anteriormente, es en el ensayo “En torno a una filosofía americana” (1942) donde se aprecia con mayor claridad la continuidad entre el proyecto de Zea y el esbozado por el ateneísta (insertar el pensamiento americano en el torrente de la cultura universal), pero con un nuevo giro: preguntarse por las ideas y valores propios a la América latina tendría por fin último desembarazarse del colonialismo cultural ejercido durante siglos por Europa y sentaría las bases para la creación de una filosofía propia.¹³⁸

Siguiendo a Reyes, Zea explicaba que, hasta el momento coyuntural abierto por la conflagración del 39, América se había resistido a ser ella misma, viviendo cómodamente bajo la sombra de la cultura europea. Pero ahora, que Europa representaba más un problema que una solución, y su cultura parecía haber quedado sepultada por los bombardeos, los americanos se enfrentaban al vacío. La pregunta que entonces empezaba a formularse en las mentes de los americanos era cómo crear una cultura propia, ¿de dónde tomar la semilla si lo precolombino parece ajeno y lo europeo le hace sentir al intelectual americano simple imitador? En esta cuestión veía Zea el principal tema de una filosofía americana.

Lo que nos inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente nuestro, lo americano. América se siente inclinada hacia Europa como el hijo hacia el padre; pero al mismo tiempo se resiste a ser su propio padre. Esta resistencia se nota en que a pesar de que se siente inclinada hacia la Cultura Europea al realizar lo que ella realiza se siente imitadora, no siente que realice lo que le es propio, sino lo que sólo puede realizar Europa. [...] El mal está en que sentimos lo americano, lo propio como algo inferior. La resistencia de lo americano hacia lo europeo es sentido como incapacidad. Pensamos como europeos, pero no nos basta esto, queremos además realizar lo mismo que realiza Europa. *El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que*

¹³⁸ La creación de una auténtica filosofía americana no es ni por mucho un interés exclusivo de Zea, sino una preocupación compartida con otros pensadores latinoamericanos de este periodo, como los argentinos Francisco Romero y José Luis Romero; el uruguayo Arturo Ardao; el peruano Francisco Miró Quesada; el colombiano Germán Arciniegas; el venezolano Mariano Picón Salas; y el cubano Raúl Roa.

*heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana.*¹³⁹

Debido a esta incapacidad de ser europeos, continuaba diciendo Zea, hoy América tiene una identidad propia que la salva de la crisis. “Qué sea este algo [esa identidad], es uno de los temas que debe plantearse una filosofía americana.”¹⁴⁰

A diferencia de Reyes, Zea consideraba que la idea histórica de América como utopía era una de las causas que originaban el sentimiento de inferioridad de los americanos, pues en vez de tratar de realizar lo propio, América se empeñaba en realizar la utopía europea. Sin embargo, convino con el regiomontano que los americanos debían colaborar en la tarea de construir nuevos valores que rigieran la vida de todos: “No sabemos qué valores puedan sustituir a los que vemos hundirse, pero lo que sí es seguro es que surgirán, y a nosotros los americanos corresponde colaborar en tal tarea.”¹⁴¹

Los hispanoamericanos, decía Zea, vivían constantemente ensayando y proyectando modelos políticos de acuerdo con ideologías siempre cambiantes, extraídas tanto de Europa como de Estados Unidos. El problema es que no existía un plan a realizar por todos los nacionales, sencillamente porque no había un sentido de nación, y no había un sentido de nación porque el americano se sentía inferior. Dicho lo anterior, Zea apuntaba sus baterías contra el enemigo común: el “nacionalista rabioso”.

Y no se piense que tiene sentido de Nación el nacionalista rabioso que habla de hacer una cultura mexicana, argentina, chilena o de cualquier otro país americano, excluyendo todo cuanto huelga a extranjero. No, en el fondo no tratará sino de eliminar aquello frente a lo cual se siente inferior. Este es el caso de quienes consideran que éste es el momento oportuno para eliminar de nuestra cultura todo lo europeo. Esta sería una postura falsa; queramos o no, somos hijos de la cultura europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el armazón: lengua, religión, costumbres; en una palabra, nuestra concepción del mundo y de la

¹³⁹ Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana” en *El ensayo mexicano moderno II*, selección, introducción y notas de José Luis Martínez, 3a ed., México, FCE, p. 328-329. Las cursivas son mías.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 329.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 338-339.

vida es europea. Desprendernos de ella sería desprendernos del meollo de nuestra personalidad.¹⁴²

Sólo siendo conscientes del legado europeo, afirmaba Zea, los americanos, y mexicanos en particular, podrían alcanzar una mayoría de edad; sólo siendo conscientes de sus verdaderas relaciones con la cultura europea, trocaríase el sentimiento de inferioridad en un *sentimiento de responsabilidad* que permitiría a América aportar su experiencia al cauce de la cultura universal. Para Zea, ello se traducía en reflexionar, desde la óptica americana, sobre los temas del hombre en general (el *Ser*, el Conocimiento, el Espacio, el Tiempo, Dios, la Vida, la Muerte, etc.), así como resolver los problemas que la propia circunstancia planteaba.¹⁴³

De la misma manera en que Reyes consideraba que “lo mexicano” se expresaba naturalmente, sin proponérselo, en toda obra realizada por mexicanos, Zea concluyó que “hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará con que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana a pesar del intento de despersonalización de los mismos. Si se intenta lo contrario, lo que menos se hará será filosofía.”¹⁴⁴

En conclusión, tanto Reyes como Zea trascendieron la preocupación sobre lo mexicano y la trasladaron a los terrenos más vastos del continente americano. El primero esbozó el camino que más tarde habría de recorrer el segundo. De este modo, Zea reclamó para Reyes no sólo el epíteto de precursor de la filosofía de la mexicanidad, sino también y sobre todo, el de haber sido el primer mexicano en demandar para todo el continente un puesto dentro de la cultura universal.

En un escrito posterior, de 1947, Zea intentó identificar los vasos comunicantes entre José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Samuel Ramos.¹⁴⁵ Con respecto a los dos ateneístas no había duda, pues ambos coincidían en que los americanos, por sus particulares condiciones históricas, eran mucho más aptos para

¹⁴² *Ibid.*, p. 332-333.

¹⁴³ Más adelante, en el texto *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Zea discurrirá en torno a los valores y experiencias que lo mexicano podría aportar a Europa. *Vid. Supra*. Capítulo III: *Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal*.

¹⁴⁴ Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana”, *Op. Cit.*, p. 340.

¹⁴⁵ Leopoldo Zea, “La filosofía en México. Alfonso Reyes y la inteligencia americana” en *Revista mexicana de cultura*, 20 de julio de 1947, p. 5.

alcanzar la universalidad anhelada, mientras que los europeos sólo veían hacia sí mismos, hacia su propia tradición cultural. Para Reyes, esta universalidad era el resultado de haber sabido adaptar todo tipo de pensamiento para dar respuesta a los problemas locales. Así pues, los americanos no imitaban pura y llanamente, sino que recreaban lo europeo al adaptarlo a sus propias circunstancias. Tesis ésta que, como se dijo anteriormente, fue desarrollada por Zea en su examen sobre las adecuaciones que sufrió el positivismo decimonónico bajo los cauces de la tradición política liberal mexicana.

Quien no coincidía con tales aseveraciones era Samuel Ramos, pero como se hiciera con Caso y Vasconcelos, estas discrepancias también fueron obviadas en los análisis del *Hiperión* sobre los antecedentes de la filosofía de lo mexicano. El mismo Reyes reprochó a Samuel Ramos que en su ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México* eludiera considerar las carencias materiales en la determinación del carácter del mexicano y que hubiera descansado dicho carácter en el famoso complejo de inferioridad.¹⁴⁶ Esta crítica no fue tomada en cuenta por el *Hiperión* y Ramos tampoco la rebatió. Como se ha intentando mostrar aquí, la lectura que Reyes tenía sobre el mexicano era bastante más positiva que la de Ramos; ésta última puede resumirse en tres postulados: el mexicano padece de un complejo de inferioridad, tiende a la imitación irreflexiva de todo lo que venga de fuera y su cultura es de evasión de la propia realidad.

En lo que sí concordaban todos los autores citados es que la cultura propia debía nutrirse del pensamiento europeo pero adaptado a su circunstancia. ¿Cuál era entonces la diferencia entre Reyes y Ramos? Que para el primero eso se venía haciendo desde siempre, mientras que para el segundo esa era una tarea por realizar. En medio de estas dos posturas estaba Zea, quien parecía no decidirse por ninguna, pues lo mismo defendía la tesis de la asimilación y adaptación que la de la imitación, o bien intentaba integrarlas bajo el argumento de que efectivamente había predominado en el pasado un sentimiento de inferioridad que hacía que se considerara como mala copia “lo que nos es propio, únicamente porque no se parece, porque no es igual a su modelo” europeo, pero ahora este sentimiento estaba

¹⁴⁶ Alfonso Reyes, “Reflexiones sobre el mexicano” (1944) en *Los trabajos y los días*, México, Ediciones Occidente, 1945, p. 271-274.

superado gracias a que se había tomado conciencia de las propias capacidades y responsabilidades, a que ahora México y América Latina se sabían universalistas y superiores a Europa.¹⁴⁷ ¿Cómo se logró esta fantástica transformación de la psique de miles de mexicanos y americanos? Es una de las preguntas que Zea no respondió.

El autoconocimiento: el perfil de Samuel Ramos.

Si Alfonso Reyes fue el puntal humanístico de la filosofía de lo mexicano, Samuel Ramos lo fue en su dimensión sociológica y psicológica. Su figura resumió las dos líneas de trabajo que interesaban a los hiperiones: la edificación de una filosofía mexicana y la revelación de la esencia del *ser* mexicano. En sus artículos y ensayos, los hiperiones destacaron la cercanía de Ramos con Caso y Vasconcelos –dada a partir de la relación maestro-alumno– que, según ellos, le llevó a plantearse el problema de la ausencia de una filosofía auténticamente mexicana. Siguiendo las enseñanzas de sus profesores, aunque distanciándose de su romanticismo filosófico, así como asimilando el pensamiento del español Ortega y Gasset, Ramos se esforzaría en mostrar cómo la meditación filosófica podía servir a la determinación de *lo que es y lo que puede ser* la cultura mexicana.

En distintos lugares de esta tesis se ha traído a colación *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), uno de los trabajos capitales de Samuel Ramos, probablemente el más leído en nuestros días, dentro y fuera de los recintos universitarios. En este libro Ramos se propuso explorar filosóficamente el pasado mexicano a fin de aclarar y explicar los rasgos específicos de la vida de México, así como construir una especie de caracterología del mexicano y su cultura. Esta obra fue sin duda la más comentada por el *Hiperión*, la piedra angular que sostendrá a los estudios sobre el carácter del mexicano. Dada la importancia de esta obra para el tema que nos ocupa, me detendré a describirla lo más brevemente posible a fin de identificar los puentes que se tienden entre ella y el trabajo del *Hiperión*.

¹⁴⁷ Leopoldo Zea, “La filosofía en México. Alfonso Reyes y la inteligencia americana”, *Op. Cit.*, p. 5.

Los antecedentes de *El perfil del hombre y la cultura en México* se remontan a 1932, año en que Ramos publicó los ensayos “Psicoanálisis del mexicano” y “Motivos para una investigación del mexicano”.¹⁴⁸ En estos trabajos, Ramos argumentó que sólo a partir del conocimiento del carácter del mexicano podían sentarse las bases para cualquier empresa de renovación cultural, pues lo que había predominado en la historia de México era la imitación de modelos de vida extranjeros alejados por completo de la realidad y de los problemas nacionales. Para tal propósito, el autor esbozó un camino metodológico basado en la psicología adleriana y junguiana.

Ramos rescató de Jung sus teorías sobre el “inconsciente colectivo” a fin de preguntarse por el mexicano como ser social y aplicar el método psicoanalítico al ser nacional. De Adler, Ramos retomó el análisis sobre el sentimiento de inferioridad en los niños y lo aplicó al mexicano bajo el supuesto de que la mayoría de los mexicanos desplegaban una serie de comportamientos y rasgos psicológicos que podían ser explicados desde el punto de vista señalado por Adler.¹⁴⁹

De esta manera, el autor afirmó que el mexicano padecía de un “complejo de inferioridad” que lo incapacitaba para transformar su realidad; este sentimiento se manifestaba en una exagerada preocupación por afirmar la personalidad, en el interés por todo aquello que implicara poder, en un afán inmoderado por sobresalir, así como en las ficciones que inventaba para resolver el conflicto entre sus aspiraciones y su realidad. Sin embargo, Ramos se cuidó bastante de no responsabilizar al mexicano actual por su carácter, explicando que la causa de su anormal conducta psíquica era producto del devenir histórico nacional.¹⁵⁰ “Al nacer

¹⁴⁸ Ambos ensayos fueron publicados en los números 1 y 2 (agosto y septiembre de 1932) de la revista *Examen*, dirigida por Jorge Cuesta. “Psicoanálisis del mexicano” fue incorporado a *El perfil del hombre y la cultura en México*, añadiéndosele una pequeña introducción y un apartado sobre el carácter del burgués mexicano.

¹⁴⁹ De acuerdo con Alfred Adler, discípulo de Sigmund Freud, el sentimiento de inferioridad aparece en etapas tempranas de la vida, cuando el niño percibe la insignificancia de su fuerza en comparación con la del padre. Este sentimiento puede nutrirse también de la percepción de tener defectos físicos, así como de experiencias sociales denigrantes. Según Adler, el sentimiento de inferioridad desaparece cuando se logra tener una idea más realista de las propias capacidades; sin embargo, aquellos individuos que no pueden lidiar con esas dificultades y desplegar una autoestima mínima, desarrollan un serio complejo de inferioridad que busca esconderse tras una sobreestimación de su personalidad y un excesivo instinto de poder.

¹⁵⁰ A pesar de que Ramos hizo descansar las deficiencias de la cultura mexicana en la historia, no se ocupó de fundamentar sus aseveraciones históricamente. Sus consideraciones sobre las distintas épocas de la historia de México descansaron, básicamente, en sus propias intuiciones. Más aún,

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 puede comprender un espíritu infantil.”¹⁵¹ Dicho de otra forma, la sumisión cultural en que surgió la nacionalidad mexicana, producto de la conquista española, originó una serie de sentimientos autodenigrantes en el mexicano¹⁵² que van a expresarse ¡tres siglos más tarde! pues, según Ramos, la Independencia, lejos de erradicar dichos sentimientos, los afianzó al tomar a Europa y Estados Unidos de América como modelos a seguir para la edificación de la nueva nación.

Ramos explicó que los mestizos y criollos que se adueñaron de la política en el siglo XIX deseaban poner a la nueva nación inmediatamente a la altura de la vieja civilización europea. Sin embargo, la enorme distancia que mediaba entre la realidad –aquello que en verdad se podía hacer– y los ideales –los objetivos que se esperaba alcanzar–, condujo inevitablemente a una desvalorización de lo propio y a la experimentación de un sentimiento de inferioridad. Entonces se puso en marcha un mecanismo psicológico de defensa: imitar esos modelos para crear una apariencia de cultura, sentirse en condiciones de igualdad con respecto a las civilizaciones “maduras” y liberarse de aquel sentimiento deprimente. Ramos encontraba en la

fueron sus tesis sobre el carácter del mexicano y la cultura en México las que orientaron la interpretación que hizo del pasado, un *a priori* sin fundamento que regirá también sus trabajos posteriores sobre la historia de la filosofía en México. Estas y otras críticas han sido advertidas por Carlos Lepe Pineda, “La caracterología de Ramos como principio explicativo de nuestra historia intelectual” en María del Carmen Rovira Gaspar, coord., *La tarea de Samuel Ramos y José Gaos. A 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras*. México, UNAM, 1994.

¹⁵¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 2003 (Colección Austral), p. 51. No puedo dejar de llamar la atención sobre la herencia positivista implicada en el párrafo citado, ni la correspondencia entre esta idea y aquella otra expresada por Alfonso Reyes más o menos en la misma época: “las repúblicas americanas nacieron bajo las inspiraciones de una filosofía política que, realmente, es una filosofía política para adultos.” Alfonso Reyes, “México en una nuez” (1930) en *La X en la frente*, *Op. Cit.*, p. 171.

¹⁵² A decir de Ramos, los indígenas conquistados se sintieron insignificantes frente a la fuerza, las armas, las instituciones y la cultura de los españoles. Asimismo, la vida social y la estructura político-económica de la Colonia, opresiva y llena de desigualdades e injusticias, fomentó el desarrollo del sentimiento de inferioridad tanto en los indígenas como en los mestizos y criollos en clara situación desventajosa frente a los privilegios de los peninsulares. *El perfil del hombre...*, *Op. Cit.*, p. 34-36.

obra constitucional mexicana del siglo XIX el más claro ejemplo de ese mimetismo.¹⁵³

El “complejo de inferioridad” sirvió a Ramos para encuadrar una serie de comportamientos negativos que, según él, se derivaban del intento por ocultar dicho complejo lacerante: la suspicacia ante todo y ante sí mismo como reflejo de su propia inseguridad; el “presentismo” (el mexicano vive al día porque no confía en sí mismo para elaborar proyectos a futuro); la malicia, el resentimiento y la susceptibilidad emocional; el machismo y las explosiones violentas del carácter; la indiferencia ante las leyes e instituciones; la desconfianza ante la eficacia de las ideas y la acción transformadora; el despilfarro, así como el aparente desprecio por la vida en tanto signo de valentía y poder.

El mexicano, bajo la lente de Ramos, era equiparable con un animal que, circunscrito al presente, no podía funcionar más que con el instinto. El mexicano de Ramos no reflexionaba porque nunca se detenía, no conocía de normas porque no pensaba en el futuro, estaba a merced de los vientos que soplaban y lo único que sabía hacer bien era morir. Debido a ello, añadía el autor, la sociedad mexicana presentaba rasgos caóticos, “su moral se rebaja hasta el grado de que la sociedad, no obstante su apariencia de civilización, semeja una horda primitiva en que los hombres se disputan las cosas como fieras hambrientas.”¹⁵⁴

Valga comentar que el tipo de mexicano que interesaba a Ramos era fundamentalmente el que se incluía en el grupo de blancos y mestizos urbanos, ya fuera de extracción popular (encarnado en la figura del “pelado”), o perteneciente a las clases más acomodadas (el “burgués”).¹⁵⁵ El autor argumentaba que el núcleo de

¹⁵³ Cabe aclarar que en el análisis de Ramos no se toman en cuenta los diferentes proyectos políticos en discusión a lo largo de todo el siglo XIX. Un esquemático y limitado modelo liberal, influido por los ideales de la Revolución Francesa, es el que Ramos toma como eje de sus reflexiones. De acuerdo con el autor, el modelo político y la cultura francesa llamaron la atención de los mexicanos gracias a que había una “predisposición psíquica” en ellos para comprender la cultura francesa, tan latina como la mexicana. *Ibid.*, p. 41-49.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁵ A ambos personajes, el “pelado” y el “burgués”, les destinó Ramos un apartado en su libro. El “pelado” era aquél que llevaba el “alma al descubierto”, por tanto, era incapaz de esconder su complejo de inferioridad. Él encarnaba los peores vicios y defectos de la sociedad mexicana, era el “desecho humano de la gran ciudad”, menos que un proletario. En cambio, el “burgués” era capaz de esconder sus sentimientos de menor valía tras la máscara de una cortesía exagerada, de una susceptibilidad patriótica y de una voluntad de poderío, así como en la construcción de una imagen

la sociedad mexicana estaba constituido por una clase media urbana que había sido, desde la colonia, con los criollos, y hasta el presente, con los mestizos, el verdadero eje de la historia nacional.¹⁵⁶ Juicio éste que vemos repetirse en los trabajos de los hiperiones sobre *el ser* nacional. Lo indígena no figuraba en su análisis, a no ser por los aspectos negativos que los indios habían aportado al carácter nacional, eminentemente mestizo.

Ramos juzgaba que los indios se mantenían en un estado de primitivismo y que desempeñaban un papel pasivo, por lo que la influencia que pudieran ejercer en el aspecto social y espiritual de México era reducida. En realidad, el primitivismo y la pasividad que Ramos asociaba con los indígenas no se distanciaba mucho de los rasgos que atribuía a los mexicanos mestizos; ni unos ni otros eran considerados sujetos históricos actuantes, acaso entes que cargaban pasivamente con el peso de la historia. Como Vasconcelos, Ramos decantaba sus preferencias hacia los criollos, a quienes consideraba los verdaderos directores de la cultura mexicana.

Ramos intuía que sus afirmaciones causarían cierto escozor entre sus lectores, así que desde la publicación de los dos primeros artículos intentó ponerse bajo resguardo de las críticas que pudiera recibir. Sin mucha pericia y haciendo gala de infinita soberbia, Ramos sostuvo que era innecesario reunir documentación sobre los hechos por él observados pues el lector honesto podría encontrar en sí mismo y en aquellos que le rodearan los datos adecuados para efectuar la comprobación de sus afirmaciones, esto es, que el mexicano padecía un complejo de inferioridad. Cualquier intento por probar lo contrario no sólo resultaría una labor imposible, sino que también sería muestra de la validez de su tesis: que los mexicanos prefieren el autoelogio y la ficción antes que confrontarse con una realidad desagradable y deprimente.¹⁵⁷

de sí mismo conforme al deseo de superioridad. El “burgués”, al igual que el resto de los mexicanos, no se esforzaba por mejorar, era reacio al cambio, desconocía el respeto y la disciplina, y se mostraba indiferente a los intereses de la colectividad.

¹⁵⁶ En contraste con esta idea, el Censo Nacional de Población de 1930 registró que el 70 por ciento de los habitantes de México se dedicaban a labores agrícolas. Dato tomado de Guillermo Sheridan, *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁵⁷ Samuel Ramos, “Motivos para una investigación del mexicano” en *Examen*, Núm. 2, 1 de septiembre de 1932, p. 9 y 10. En este mismo artículo se recomendaba a los lectores no enterados de las nuevas teorías psicológicas que leyeran la obra de Adler, en la que encontrarían demostradas con abundante documentación clínica las teorías que él empleaba. Con respecto a las críticas que

Por otra parte, Ramos afirmó, quince años antes que el *Hiperión*, que la intención de sus ensayos era moral: operar transformaciones en *el ser* del mexicano a partir del descubrimiento de lo que efectivamente era y no de lo que creía ser. Así que una vez diagnosticada la “enfermedad” que padecía el mexicano, procedía su curación. Ésta necesariamente provendría de la ruta trazada por el psicoanálisis: hacer consciente el problema para entonces poder enfrentarlo, o como decía Ramos: “Cuando el mexicano haya escapado del dominio inconsciente, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma. Será entonces el momento de comenzar una nueva vida bajo la constelación de la sinceridad.”¹⁵⁸ Como ya se ha señalado en este estudio, la creencia en que el combate a los complejos deprimentes del mexicano haría desaparecer su falso carácter o “máscara” –diría después Octavio Paz– fue una constante en los estudios de la mexicanidad, lo mismo el que sus autores asumieran el papel de diagnosticar aquellos males que aquejaban a la sociedad.

Hacer psicoanálisis nacional era tan sólo la primera parte de la propuesta profiláctica de Ramos, un primer paso que, para alcanzar el éxito, debía acompañarse de una eficaz intervención educativa y, más aún, de una radical transformación cultural. A exponer el camino que debía seguirse dedicó Ramos la segunda parte de su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*. Al igual que Caso y Vasconcelos, Ramos afirmó que la principal tarea de México era frenar la imitación de modelos ajenos y “doctrinas exóticas”, y elaborar una cultura propia que sólo podía ser humanista. Esa cultura auténtica, decía Ramos en alusión a los “nacionalistas” con los que debatía *Contemporáneos*, no podía estar centrada en sí misma, ni sostenerse en el pintoresquismo y el aislamiento del mundo civilizado, sino que debía estar en contacto íntimo con la cultura universal:

No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicanismo igualmente falso. Tal mexicanismo es el que, animado de un resentimiento contra todo lo extranjero, pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda la historia.¹⁵⁹

había recibido su primer artículo, “Psicoanálisis del mexicano”, aseguró que provenían del mismo sentimiento de inferioridad y que ellas eran el mejor argumento que podía obtener a su favor. Estos mismos “argumentos” fueron reproducidos en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 90

Reaparece así el eje central que estructura los trabajos de la mexicanidad, el conflicto cultura nacional-cultura universal. Problema que se traduce en cómo ser modernos sin perder la identidad. Haciendo eco de esta preocupación, Ramos sostendrá que México no podía seguir imitando a Europa pero tampoco podía negar su herencia histórica y racial, y mucho menos privarse de la asimilación de aquellos elementos que podrían beneficiar a la cultura mexicana. Lo que hacía falta en todo caso era “armonizar” el espíritu europeo, arraigado en México tras siglos de colonialismo y mestizaje, con las nuevas condiciones de vida y ambiente americanos.

El siguiente punto de anclaje sobre el que debía asentarse la “nueva” y auténtica cultura mexicana era, desde la perspectiva de Ramos, la religiosidad. Cuestión ésta que sorprende no por evidenciar el conservadurismo político del autor, por lo demás evidente en su perspectiva clasista y racista de lo mexicano, sino por haber discutido Ramos el espiritualismo de Caso, por atentar contra uno de los principios liberales que fueron intocados por el régimen emanado de la Revolución y, sobre todo, por omitirse en la mayoría de los estudios sobre el pensamiento de Ramos.

Ramos consideraba que la religión católica había sido el vehículo que permitió la entrada y arraigo de la cultura latina en Hispanoamérica, misma que moldeó los corazones y mentes de los hombres de estas latitudes conforme a lo mejor de sus tradiciones.¹⁶⁰ El catolicismo estaba tan arraigado en el alma y la cultura mexicana que, ni los embates reformistas de la segunda mitad del siglo XIX contra el poder eclesiástico, ni la implantación de la doctrina positivista en la educación, lograron eliminar el sentimiento religioso. Éste, según Ramos, quedó

¹⁶⁰ Otra de las contradicciones del discurso de Ramos: de acuerdo con él, la educación escolástica del periodo colonial fue responsable de la negativa mentalidad mexicana pues inhibió la voluntad e iniciativa personal de los americanos, colaboró en la conformación de súbditos sometidos a los principios de un “régimen totalitario” y generó un hábito inconsciente de esperar todo de Dios o del Gobierno, lo que explicaba la mala costumbre de imitar el pensamiento de otros pueblos para resolver los propios problemas. Empero, cuando Ramos intentó explicar a los jesuitas criollos del XVIII, sostuvo que la escolástica permitió el desarrollo de las facultades lógicas del mexicano, “dejando impreso en su inteligencia cierto don de claridad y precisión que caracteriza a la mente latina.” La escolástica, entonces, despertó el espíritu crítico y racional de los mexicanos, al mismo tiempo que formó su carácter sumiso, apático e imitativo. *Cfr.* Carlos Lepe Pineda, *Op. Cit.*, p. 103-107.

reprimido en el inconsciente y, mientras algunos miembros de la clase ilustrada buscaban darle salida mediante un endiosamiento de la ciencia, otros lo sublimaron y convirtieron en el sustrato de fondo de una nueva propuesta filosófica, acorde con el sentir de nuestra raza.¹⁶¹

El sujeto del que hablaba Ramos era, desde luego, el Ateneo de la Juventud. Sus miembros, decía, se avocaron a un proyecto de salvación moral: “la de levantar por todos lados la calidad espiritual del mexicano”, y cuyos filósofos, Caso y Vasconcelos, se enfrentaron a la tarea de construir una cultura mexicana humanista y universalista en concordancia con el esencial “espiritualismo de la raza”. Así, por mediación del Ateneo,

Nuestros pensadores se adhieren con entusiasmo a toda filosofía que afirma enérgicamente la vida en nombre de sus valores espirituales y se acercan a aceptar su sentido religioso. Su voz es la de la raza hispanoamericana, cuya tradición intelectual es una variación sobre el tema del espiritualismo. Cuando Vasconcelos da a la Universidad de México como lema “Por mi raza hablará el espíritu”, su pensamiento parece obedecer a una voluntad suprapersonal; se expresa como un inspirado cuya intuición ilumina súbitamente los misterios del inconsciente colectivo.¹⁶²

México andaba al fin tras la pista del camino correcto pero, una vez más, se topó con una enorme piedra que lo desvió de su destino. La obra educativa de la Revolución, argumentaba Ramos, terminó por abandonar la ruta trazada por Vasconcelos en favor de una enseñanza secundaria técnica de inspiración estadounidense que devino en el desdén por los estudios universitarios, el rechazo a la figura del intelectual y el abandono de la cultura. Los nacionalistas abonaron su grano de arena al despreciar todo lo proveniente de Europa, privando a México de influencias espirituales fecundas en las que apoyarse para cimentar dicha cultura. Como resultado de lo anterior se instaló un pragmatismo que reavivó la negativa psicología del mexicano (presentista, irreflexiva e instintiva).

¹⁶¹ José Enrique Rodó era para Ramos el ejemplo más notable de un idealismo impulsado por el sentimiento religioso, además de representar un pensamiento que integraba el helenismo, la confianza en la razón y el cristianismo, a la sensibilidad hispanoamericana y su ideal de unión política. La espiritualidad de Rodó, sostuvo Ramos, estremeció a los jóvenes americanos y, entre ellos, a los miembros del Ateneo de la Juventud.

¹⁶² *Ibid.*, p. 79-80.

Así, pues, lo que Ramos defendía era el retorno a una educación humanista de tintes cristianos, cuyos fines fueran fomentar el amor por la verdad y el conocimiento; oponerse a la concepción pragmática e instrumental del hombre en pos de una continua y serena reflexión sobre el sentido de la existencia humana y, en particular, de la existencia mexicana; descubrir el modo de ser del mexicano, sus deseos, capacidades y vocación histórica; animar el interés y respeto por las cosas mexicanas; combatir enérgicamente el complejo de inferioridad del mexicano; reencauzar a México en su vocación universalista; y, finalmente, levantar espiritualmente el ser caído del mexicano y colocarlo en el puesto de una humanidad superior o por lo menos mejor que la actual.¹⁶³

Estas propuestas ubicaban a Ramos dentro de un hispanismo moderado desde el cual se enfrentaba a los cambios que estaban teniendo lugar en la organización del Estado mexicano durante las décadas de los veinte y treinta. Por un lado, el filósofo veía con preocupación y hasta repugnancia la violencia y el desorden revolucionarios que imperaban aún en el país, y por el otro aborrecía un Estado cuyo poder era cada vez más centralizado, que hacía gala de una retórica radical y que se apropiaba de los espacios antes reservados a la Iglesia, que marginaba políticamente a un segmento de las clases medias y despreciaba a los intelectuales que no comulgaban con su proyecto de sociedad. Ramos reivindicaba la recuperación de la herencia hispánica, criolla y católica como medio para enfrentar la decadencia moral a la que, según él, había dado pie la Revolución.¹⁶⁴

Ramos concluía que el peligro de seguir posponiendo la definición de un auténtico pensamiento nacional, el conjunto de verdades propias al modo de ser mexicano, era que el país siguiera siendo propicio a la penetración de ideas extranjeras, como el socialismo y el jacobinismo de algunos grupos revolucionarios, que deformaban su fisonomía y creaban problemas mucho más difíciles de resolver.

¹⁶³ Sobre esto último véase el artículo de Juan Hernández Luna, “El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano”, *Op. Cit.*, p. 206. Ramos amplió sus reflexiones sobre el humanismo en un segundo libro: *Hacia un nuevo Humanismo. Programa de una antropología filosófica*, México, La Casa de España en México, 1940.

¹⁶⁴ Una síntesis de las distintas vertientes del hispanismo en el periodo, las críticas que le dirigieron al Estado posrevolucionario y sus distintas propuestas de organización social, puede encontrarse en Beatriz Urías, “‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo...”, *Op. Cit.*, y “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 72, Núm. 4, Octubre-Diciembre de 2010.

Sólo un humanismo renovado podría sentar las bases del clima espiritual que el mexicano necesitaba para, de una vez por todas, lavar sus anomalías psíquicas y encauzar su vida hacia la realización de su destino histórico.

A pesar de que *El perfil del hombre y la cultura en México* no fue bien recibido por la crítica del momento dado su acre diagnóstico sobre el carácter del mexicano y sus cuestionamientos a la obra revolucionaria, fue quizá el texto que mayor influencia tuvo en el medio intelectual de los años cuarenta y cincuenta. En 1951 el libro fue editado por tercera ocasión (la segunda edición corresponde a 1938), esta vez corregido y amentado, y un año después se reimprimió.¹⁶⁵ La tesis sobre el complejo de inferioridad del mexicano se convirtió en columna vertebral de un sin fin de artículos y ensayos que intentaban dilucidar la naturaleza del mexicano. Su popularidad incluso llegó a los encabezados de notas periodísticas que informaban sobre algún evento oficial, así como a las declaraciones de funcionarios gubernamentales.¹⁶⁶

Explicar la celebridad del libro de Ramos, los caminos que transitó y la recepción que obtuvo en distintos momentos sería tema de otro estudio, empero, con respecto al periodo de la filosofía de la mexicanidad pueden aventurarse algunas hipótesis. La atención renovada en la mexicanidad a fines de los años cuarenta, reflejo en parte del proyecto político y económico de Miguel Alemán y sus colaboradores, volvió a colocar en el centro de los reflectores la obra de Ramos. El libro se había escrito en un periodo que la retórica oficial alemanista calificaba de “destrutivo”, mismo que se decía superado por la llegada de un nuevo régimen “constructivo” que prometía resolver los problemas heredados del callismo y del

¹⁶⁵ Ramos añadió un prólogo en el que explicó la teoría de Adler y refutó las incorrectas interpretaciones que había recibido el libro en su momento, insistiendo en que por “complejo de inferioridad” no debía entenderse que el mexicano fuera realmente inferior, sino que se *sentía* inferior, y que ello era resultado de medirse con escalas de valor muy altas, pertenecientes a países de edad avanzada. Asimismo, Ramos añadió siete capítulos con la intención tanto de evitar nuevos equívocos como de ampliar sus argumentos: “La educación y el sentimiento de inferioridad”, “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, “La pedantería” y “Justo Sierra y la evolución política de México”. Desde 1951 y hasta 2003 la editorial Espasa-Calpe, en su colección Austral, ha reimpresso el libro 42 veces. En 1954 fue traducido al inglés por la Universidad de Austin, Texas.

¹⁶⁶ A manera de ejemplo, el encabezado de una nota de *El Nacional* (16 de junio de 1948), rezaba lo siguiente: “Es necesario abandonar el complejo de inferioridad comercial en México. No se debe desvalorizar lo propio, ni sobreestimar lo ajeno, dijo Ruiz Galindo. Trascendental discurso del Srío. de la Economía ante los Rotarios.”

cardenismo, así como poner a México a la altura de los pueblos más desarrollados. Asimismo, el diagnóstico de Ramos ofreció a un régimen cada vez más conservador la extraordinaria posibilidad de hacer descansar el origen de los problemas nacionales en la psique de los mexicanos, en su complejo de inferioridad, en su falta de voluntad para transformar positivamente la realidad y en su incapacidad para valorar lo propio. Las tesis de Ramos brindaron además un argumento “científico” para combatir las “doctrinas exóticas”, identificadas en este periodo con el comunismo y, en general, con cualquier alternativa política opuesta a la oficial.

A lo anterior se sumaban los afanes del *Hiperión* por develar la esencia de lo mexicano. Los mismos hiperiones, junto con otras figuras que siguieron de cerca o tomaron parte en las reflexiones sobre la filosofía de lo mexicano, pasaron por las aulas de Samuel Ramos y José Gaos, quien recién llegado a México leyó *El perfil...*, y encontró en sus páginas afinidad con la historia española, con el trabajo realizado por la “Generación del 98” y con el pensamiento de José Ortega y Gasset.

La cultura de nuestra patria [dijo Gaos refiriéndose al siglo XIX] nos había ofrecido a los españoles un espectáculo de inferioridad, comparativamente a la cultura europea occidental, que suscitaba reacciones análogas, denigratorias y compensatorias, a las expuestas por Ramos, pero que también fomentó movimientos de fuga hacia la cultura universal y esfuerzos de acción sobre el medio nacional como los de los intelectuales mexicanos: en España, por ejemplo, ejemplos máximos, se ha llamado a uno “la generación del 98”, es otro la obra literaria, docente y política de Ortega.¹⁶⁷

Gaos contribuyó a difundir el libro de Ramos al calificarlo de “verdadero compendio filosófico del país” y buena muestra del “notorio afán de México por llegar a la perfecta conciencia de sí mismo y por expresarse en forma ajustada a su real originalidad”.¹⁶⁸ En cursos y conferencias Gaos llamó la atención sobre la necesidad de cultivar una historia de las ideas en México que viniera a echar por tierra la falsa noción de que los mexicanos carecían de un pensamiento propio. Desde su punto de vista, esa historia debía revalorar la obra de Caso, Vasconcelos y Ramos, entre otros.

¹⁶⁷ José Gaos, “El perfil del hombre y la cultura en México” en *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 176. Este artículo fue publicado originalmente en *Letras de México* el 15 de junio de 1939. Gaos también encontró similitudes entre la forma de expresarse del “pelado” mexicano y la de los españoles.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 179.

Cuando el movimiento de la filosofía de lo mexicano alcanzó plena difusión, el transterrado español confesó su satisfacción por haber contribuido a su creación, al “haber valorado la obra de Ramos como no parece que lo hubiera hecho nadie hasta entonces [...]; haber orientado el trabajo personal de algunos jóvenes hacia lo nacional” y haber trabajado él mismo por difundir el pensamiento hispanoamericano, la filosofía de la vida, el historicismo y el existencialismo.¹⁶⁹

En conclusión, el ambiente político y cultural de los años cuarenta y cincuenta propició que *El perfil...* se leyera con otros ojos. Pronto el libro fue considerado como el primer estudio sistemático, metódico y hasta riguroso, científicamente hablando, de la naturaleza del mexicano; desde esa perspectiva, su autor fue señalado como el fundador de la corriente de ideas y reflexiones acerca de lo mexicano.

Los hiperiones siguieron la recomendación de su maestro José Gaos, en el sentido de que debían admitir “declaradamente el antecedente más específico y decisivo de esta su filosofía en el libro de Ramos”.¹⁷⁰ Así lo hicieron en no pocos escritos y conferencias en las que el grupo calificó esta obra como pionera de las investigaciones actuales sobre *el ser* del mexicano. El *Hiperión* apeló reiteradamente a las tesis de Ramos, ya reproduciéndolas tal cual, ya reelaborándolas, pero siempre acogiendo a ellas como argumento de autoridad. Fruto de la veneración a sus “predecesores” fue el esparaldarazo que obtuvieron de ellos, así, por ejemplo, Samuel Ramos señaló al *Hiperión* como una nueva generación de filósofos que prometía revolucionar la filosofía mexicana.¹⁷¹

Estar al día: José Gaos, los transterrados y su herencia.

Como se ha visto en las páginas anteriores, la filosofía de la mexicanidad se nutrió del pensamiento de algunos intelectuales mexicanos que antecedieron al *Hiperión*. El grupo articuló ese legado en su propuesta filosófica y lo señaló reiteradamente;

¹⁶⁹ José Gaos, “En torno a la filosofía mexicana” en *Op. Cit.*, p. 132, nota 9.

¹⁷⁰ José Gaos, “México, tema y reponsabilidad (Alfonso Reyes, Leopoldo Zea y Samuel Ramos)” en *En torno a la filosofía mexicana, Op. Cit.*, p. 156. El artículo fue publicado originalmente en *Cuadernos Americanos* en agosto de 1952.

¹⁷¹ Guadalupe de Rubens, “Situación de la filosofía mexicana contemporánea. Entrevista con Samuel Ramos” en *México en la cultura*, 21 de agosto de 1949, p. 7.

esto les permitió legitimar su proyecto y mostrarse como continuadores de una tradición de pensamiento sobre lo mexicano. Sin duda, ello fue factible debido a un clima intelectual constante en la primera mitad del siglo XX cuya preocupación fue el problema de la identidad nacional. Este análisis estaría incompleto si no se tomase en cuenta la influencia de los transterrados españoles, particularmente la de José Gaos, influencia que también fue señalada por los hiperiones en el relato que construyeron sobre sí mismos.

De acuerdo con el guión trazado por Leopoldo Zea, la filosofía mexicana había alcanzado cierta madurez académica gracias a la labor magisterial de Antonio Caso, pero no sería sino hasta la llegada del exilio intelectual español que México terminaría de ponerse al día en lo que al ámbito filosófico se refiere. Con los exiliados, decía Zea, llegaba lo ultimísimo de Europa: Husserl, Scheler, Dilthey y Heidegger. Y dentro de ese grupo de exiliados destacaba José Gaos: “La obra de este maestro vendrá a ser un eslabón más en la cadena que ya forman Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos.”¹⁷²

Varios investigadores han estudiado las relaciones que venían tendiéndose entre la escuela filosófica española y la mexicana, de manera tal que los filósofos expatriados encontrarían a su arribo suelo fértil para continuar con las tareas que estaban realizando en su tierra, así como para encarrilarlas hacia nuevos derroteros. Abelardo Villegas, por ejemplo, se encargó de analizar las correspondencias entre el programa filosófico de la generación española del 98 (una investigación sobre lo español, el trauma del fin del imperio y la reconstrucción de la identidad nacional), y lo que se proponía realizar la filosofía de lo mexicano.¹⁷³ En uno y otro lado del Atlántico, señaló Villegas, los intelectuales orientaban sus esfuerzos a un mismo proyecto: una meditación salvadora de la circunstancia a partir de la búsqueda esencial de lo propio. En ambos casos se percibía la influencia de José Ortega y Gasset.

¹⁷² Zea, “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años”, *Op. Cit.*, p. 163.

¹⁷³ Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 145-149.

Pero aunque los filósofos mexicanos habían mostrado interés desde temprana fecha por la obra de Ortega y Gasset,¹⁷⁴ e incluso ésta acompañó a Ramos en sus reflexiones sobre los mexicanos y su cultura, no será sino hasta la llegada de los intelectuales republicanos que la influencia del autor de las *Meditaciones del Quijote* y del *Tema de nuestro tiempo* se incremente y se torno mucho más amplia y puntual, precisamente por contar entre sus difusores a discípulos e interlocutores íntimos, como fue el caso de José Gaos.¹⁷⁵

Francisco Gil Villegas destaca que Ortega y Gasset fue apreciado en México fundamentalmente por su historicismo, y no por sus ideas explícitamente políticas. Ni la crítica mexicana, ni los filósofos de la mexicanidad se interesarían por *La rebelión de las masas*, probablemente porque ese libro no podía contar con la simpatía de un régimen que se identificaba con los cambios sociales y los valores detonados por una revolución que había sido protagonizada por las masas, aquellas que Ortega y Gasset condenaba.¹⁷⁶ ¿De qué manera entonces se adaptaron las tesis orteguianas a la academia mexicana? y ¿qué papel jugó Gaos en ello?

La afirmación “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” fue entendida por Gaos no tanto como un imperativo político, pues ni Ortega le daba ese sentido a su famosa frase,¹⁷⁷ sino como un proyecto de investigación en torno al pensamiento hispanoamericano y la realidad circundante,

¹⁷⁴ Suele atribuirse a José Romano Muñoz y a Samuel Ramos la introducción de Ortega y Gasset en México, empero, apunta Francisco Gil Villegas, la primera referencia impresa sobre el español se encuentra en un artículo de Alfonso Reyes de 1916, donde se comenta el libro *Meditaciones del Quijote*. Véase “Apuntes sobre José Ortega y Gasset. Crisis primera: la salvación del héroe” en *Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. IV, México, FCE, 1956.

¹⁷⁵ Para la relación entre Gaos y Ortega y Gasset pueden consultarse, además de los textos del mismo Gaos, los siguientes títulos: Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, *Op. Cit.*; Francisco Gil Villegas, “Ortega y el Hiperión mexicano”, *Op. Cit.*; Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano...*, *Op. Cit.*; y Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, México, Colmex, 1954.

¹⁷⁶ Francisco Gil Villegas, *Op. Cit.*, p. 191.

¹⁷⁷ Salvar las circunstancias significaba, para Ortega y Gasset, otorgar sentido a lo propio en relación con lo universal. En el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*, escribió Ortega: “la salvación no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretreído con ellos queda transfigurado, transustanciado, salvado.” Sólo teniendo plena conciencia de las circunstancias, afirmaba el filósofo español, el hombre podía rendir al máximo de su capacidad. Tomado de Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 147.

cimientos sobre los que se edificaría una filosofía propia y auténtica. Si acaso había algo de político detrás de estos objetivos, esto era el cuestionamiento del eurocentrismo que se escondía tras la noción de “filosofía universal”, una filosofía hecha por europeos, sobre inquietudes europeas, pero que se asumía como válida para todos los hombres.

En el apartado anterior se comentó el papel decisivo que jugó Gaos para la revaloración de *El perfil del hombre y la cultura en México*, sin embargo, a diferencia de Ramos, el transterrado español no adjudicaba al “complejo de inferioridad” la responsabilidad por la imitación de las corrientes de pensamiento extranjeras ni por el menosprecio de las obras propiamente mexicanas. De hecho, Gaos sostuvo que la filosofía mexicana fue y ha sido siempre plenamente original, pues incluso las distintas corrientes filosóficas europeas que arraigaron en suelo mexicano sufrieron un proceso de transformación al ser retomadas por los mexicanos. Argumento que fue bien aprendido por Zea.

Gaos explicó que el menosprecio por las producciones culturales propias era producto de la histórica dependencia política y cultural de América respecto a Europa.¹⁷⁸ Debido a esa subordinación, propios y extraños aplicaban a las obras mexicanas criterios más rigurosos de originalidad y método que los aplicados por los mismos europeos. Si las reglas del juego fueran parejas, acotó Gaos, “se descubriría, con decepción o con satisfacción, en todo caso con sorpresa y admiración, que ni los más grandes filósofos son tan sistemáticos ni metódicos como se piensa o se dice [...]”¹⁷⁹ El español insistió en que los países culturalmente hegemónicos emitían juicios de valor sobre sí mismos que eran repetidos por el resto del mundo, y que tendían a despreciar y a ignorar aquellas culturas que les eran ajenas.

Gaos evitó en todo momento adjetivar políticamente al eurocentrismo que describía y, en su lugar, puso el acento en los cantos de sirena que engatuzaban a los jóvenes americanos con las luminarias europeas:

Finalmente, el poder tiene entre los hombres un prestigio inmune a las variaciones de la distancia, mientras que la cercanía corroe lo no prestigiado por el poder –y así, los estudiantes mexicanos de Filosofía no suelen pensar en buscar ni siquiera en los

¹⁷⁸ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, *Op. Cit.*, p. 61.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 60.

máximos filósofos de su país lo que suelen creer encontrar incluso en mínimos profesores de la disciplina, pero que, ah, el uno es de la Sorbona, el otro ni de Academia de historia tan egregia.¹⁸⁰

A pesar de que Gaos advirtió que esta situación empezaba a cambiar a causa de la crisis europea y la emergencia de Estados Unidos como nueva potencia política y cultural (lo que, según él, beneficiaba indirectamente al resto del continente por la vía de la “solidaridad panamericana” y la recuperación del proyecto de la América utópica), no dejó de poner énfasis en la imperiosa necesidad de cultivar una historia de las ideas hispanoamericanas para hacer efectiva la emancipación cultural respecto a Europa y prevenirse de una futura sumisión a Estados Unidos. Gaos pensaba que mientras no se confeccionase una historia de la filosofía mexicana no habría una filosofía propiamente mexicana, México no se conocería a sí mismo ni se revaloraría con justicia, y menos aún podría perfeccionarse.

La cantidad de tesis que Gaos dirigió sobre temas relacionados con la historia de las ideas en Hispanoamérica,¹⁸¹ aunado a los relatos que dejaron sus discípulos sobre el método de trabajo del profesor,¹⁸² son prueba suficiente de la vital importancia que Gaos concedía a este tipo de investigaciones, lo mismo que del férreo protagonismo que asumió en tanto artífice y guía de la filosofía mexicana.

Gaos se propuso continuar en México la tarea que realizó Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente* (1923-1936), esto es, poner a disposición de los lectores de habla hispana las obras fundamentales de la filosofía europea, especialmente la alemana.¹⁸³ Así que además de ofrecer cursos sobre Hegel, Kant, Husserl, Dilthey,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸¹ Algunos ejemplos son las ya citadas tesis de Leopoldo Zea y Luis Villoro, así como las de Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*; Bernabé Navarro: *Introducción de la filosofía moderna en México*; Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal en México*; Vera Yamuni Tabush: *Conceptos e imágenes en el pensamiento de habla española*; Edmundo O’Gorman: *La invención de América*; Elsa Cecilia Frost: *Las categorías de la cultura mexicana*; Guillermo Palacios: *La idea oficial de la Revolución Mexicana*.

¹⁸² Al respecto puede consultarse el número especial que la *Revista de la Universidad de México* dedicó a Gaos (Vol. XXIV, Núm. 9, Mayo de 1970), y en el que se incluyen artículos de Justino Fernández, Luis Villoro, Abelardo Villegas, Alejandro Rossi, Andrés Lira González, entre otros.

¹⁸³ Tzvi Medin registra que de los 3000 ejemplares que se tiraban de la *Revista de Occidente*, la mitad se enviaban a América Latina. Allí se traducían y publicaban los trabajos más recientes de autores como Spengler, Jung, Freud, Max Scheler, Russell, entre otros. Además de la revista, la editorial Biblioteca de Ideas del siglo XX, también bajo la dirección de Ortega, publicó a Husserl y

Scheler y Mannheim (como antes lo hiciera Ortega en Argentina), Gaos emprendió la traducción española de *Ser y Tiempo* de Heidegger, obra que fue minuciosamente analizada en sus seminarios durante ocho años continuos (de 1943 a 1951 según testimonio de Justino Fernández).¹⁸⁴

Ni Villoro ni Zea encontraron contradicción entre las críticas de su maestro al eurocentrismo filosófico y el trabajo de difusión de las filosofías europeas que Gaos hizo en suelo mexicano, como tampoco parecieron percibir en Ortega y Gasset a uno de los máximos impulsores de dicho eurocentrismo en la América Latina del siglo XX, justamente, como señala Tzvi Medin, por el interés de éste de “poner al día” o “a la altura de los tiempos” a los círculos intelectuales latinoamericanos con respecto a las producciones culturales europeas en sus diversas manifestaciones (literarias, filosóficas, sociológicas, psicológicas, etcétera).¹⁸⁵

Villoro interpretó la labor magisterial de Gaos como un compromiso personal cuya meta era elevar a rango profesional la filosofía en México, ello en un momento en que la enseñanza de la filosofía se entendía como retórica más o menos literaria, apasionada y polémica, no como disciplina rigurosa.¹⁸⁶ En este sentido, decía Villoro, Gaos se propuso que los estudiantes mexicanos llegaran a dominar los métodos de trabajo más complejos de la filosofía contemporánea (y le faltó decir europea), y los aplicaran con seriedad científica a su propia circunstancia. De este modo, secundaba Zea, Gaos pugnó porque no se repitieran las filosofías de moda sin más, sino que se entendieran como metodologías de interpretación aptas para desarrollar un auténtico y original modo de filosofar. Al hacer filosofía rigurosa y metódica, aun cuando se tomara como eje de pensamiento lo enunciado por los filósofos europeos, los mexicanos expresarían su propia circunstancia. Idea ésta que comulgaba con la noción de lo propio defendida por Reyes, una especie de

Scheler. Sobre este tema y la recepción de Ortega y Gasset en Latinoamérica véase Tzvi Medin, “Una paradoja aparente...”, *Op. Cit.*

¹⁸⁴ Justino Fernández, “Los cursos del doctor Gaos” en *Revista de la Universidad de México, Op. Cit.*, p. 6.

¹⁸⁵ Ortega privilegió en América Latina la publicación de autores alemanes, al menos en lo que respecta a filosofía; él mismo así lo pregonó en su “Prólogo para alemanes” de *El tema de nuestro tiempo*, donde escribió que había “infectado” a toda Sudamérica de germanismo y había “anexionado” todo el mundo de habla española al “magisterio de Alemania”. Tzvi Medin, “Una paradoja aparente...”, *Op. Cit.*

¹⁸⁶ Luis Villoro, “Dos notas sobre Gaos” en *Revista de la Universidad de México, Op. Cit.*, p. 8.

intimidad psicológica que imprimía su huella indeleble a todo lo que los mexicanos hiciesen o pensasen.

Gaos fue el principal difusor de la fenomenología en México, pues le parecía un método riguroso digno de ser estudiado, así como un escalón de acceso al entendimiento de la obra de Heidegger. Por tanto, puede considerarse a Gaos como el responsable de que la fenomenología y el circunstancialismo y perspectivismo de Ortega y Gasset se entrelazaran decididamente con las preocupaciones de la filosofía nacional. Como apunta Villegas, ambas tradiciones servían a Gaos para replantear el camino por el que debía transitar la filosofía contemporánea.

La propuesta de Gaos era que la filosofía debía descender de las abstracciones presuntamente universalistas y dedicarse a la reflexión de lo concreto o circunstancial para extraer de sus entrañas los valores universales. Ello ya había sido postulado por Ortega y Gasset;¹⁸⁷ la novedad en Gaos era el método. La fenomenología aportaba un método de investigación sobre las esencias que partía de una descripción minuciosa de sus ejemplares particulares, tal y como había hecho Heidegger en *Ser y tiempo*:

[...] en su obra capital Heidegger se proponía realizar una ontología, es decir, una teoría acerca del ser en general, pero esta analítica del ser sólo podía realizarla desde el horizonte del ser que hace la pregunta ontológica, esto es, desde el horizonte del ser del hombre. Pero ambas analíticas, la del ser en general y la del ser del hombre en particular, tenían que comenzar, según los principios de la fenomenología, por una descripción de la vida cotidiana, del conjunto de fenómenos inmediatos familiares, concretos, en los cuales el ser se hace patente y se encubre al mismo tiempo. Por eso, entre otras cosas, *Ser y tiempo* es una descripción de la vida cotidiana.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ortega escribió: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época- es un órgano insustituible para la conquista de la verdad.” (Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. III, Madrid, Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, p. 200. Tomado de Tzvi Medin, “Una paradoja aparente...”, *Op. Cit.*). Este principio, asegura Medin, se entendió como la justificación de una filosofía latinoamericana que constituyera una perspectiva más de la realidad humana sin la cual era imposible elevarse a lo universal, y sin la cual la realidad humana se vería cercenada en una de sus expresiones esenciales.

¹⁸⁸ Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 149.

Aquí lo interesante es que para los filósofos mexicanos, e incluso para Gaos, eso inmediato, el conjunto de fenómenos circundantes que había que analizar, se identificaba plenamente con otra categoría: la nación.

El trabajo de difusión del existencialismo alemán realizado por los transterrados españoles sentó las condiciones propicias para la llegada de su versión francesa, la que se veía como una extensión, y sobre todo como un vuelco positivo de los planteamientos de Heidegger. Si bien, el existencialismo francés compartía con el alemán el tópico de la angustia del *ser* frente a la existencia, lo que interesaba a los hiperiones era la teoría moral enunciada por Sartre, así como el método fenomenológico de Merleau-Ponty.

El existencialismo se consideró entonces como un instrumento útil para forjar la ontología del mexicano. Así lo argumentaba Emilio Uranga:

Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a una moda. Nos ha guiado otro motivo [...] el proyecto de utilizar en un futuro, que quisiéramos que fuera inmediato, sus utilajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de la existencia humana en abstracto, sino de una existencia humana situada, en situación, de una existencia humana encuadrada en un *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso.¹⁸⁹

Asimismo, el *Hiperión* vió en el existencialismo una actitud filosófica que impelía a los individuos a tomar conciencia de su responsabilidad social y actuar conforme a ella. Quien mejor expuso este punto fue Leopoldo Zea en “La filosofía como compromiso”, texto que dio la pauta al resto de los hiperiones sobre el modo de enfocar sus reflexiones sobre el mexicano.

“El hombre –decía Zea– se debe todo a la comunidad. Es ésta la que le ha traído al mundo, le ha nutrido, le ha educado, le ha hecho partícipe de sus bienes y le ha puesto en posesión de sus derechos. La aceptación de todos estos bienes

¹⁸⁹ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y Letras*, Núm. 30, Abril-Junio de 1948, p. 240.

compromete al individuo con su comunidad.”¹⁹⁰ Así, el hombre se encuentra comprometido en una determinada situación concreta y, frente a ella, es libre de asumir cualquier actitud: conformidad o inconformidad, responsabilidad o irresponsabilidad. De acuerdo con Zea, esta es la base de la tesis de “libertad en situación” propuesta por Sartre, y bajo la cual el francés llamó a la burguesía europea a rendir cuentas, a responder ante los hechos con los que se comprometió y comprometió a los demás. Sin embargo, Zea estuvo lejos de trasladar la misma crítica sartreana de la burguesía hacia el caso mexicano, y mucho más lejos aun de seguir hasta sus últimas consecuencias la línea argumental de Sartre, que culminaba con un llamado a unirse al proletariado para construir una sociedad sin clases. En su lugar, Zea se deslindó de la apuesta política de Sartre y prefirió quedarse con un concepto de responsabilidad teñido de nacionalismo. Zea apuntó que si Sartre había reflexionado sobre la situación europea de posguerra y la crisis en que devino, tocaba a los filósofos hispanoamericanos preguntarse por su propia realidad, por la situación ante la que debían responsabilizarse, pues le resultaba evidente que “nuestra *situación* no es la de Jean-Paul Sartre. Nuestra *situación* no es la de la burguesía europea. Nuestra filosofía, si ha de ser responsable, no tiene que responder de los mismos compromisos que la filosofía europea contemporánea.”¹⁹¹

Existencialismo y filosofía de lo mexicano se conectaban así: el conocimiento de lo propio, de la cultura mexicana y *el ser* del mexicano, permitiría asumir la responsabilidad del pasado en el presente, pero sobre todo del futuro, pues daría respuesta a los problemas que planteaba la comunidad mexicana, la hispanoamericana y la humana en general. Si se lograba encontrar y definir este *ser* mexicano, tal y como se lo han propuesto “varios jóvenes amigos”, decía Zea, México tendría una filosofía propia y “sabremos también el *sitio* que nos corresponde dentro de la comunidad de pueblos. Y conociéndolo podremos asumir libremente su responsabilidad.”¹⁹²

¹⁹⁰ Leopoldo Zea, “La filosofía como compromiso” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 17. Este texto fue presentado en el ciclo de conferencias “Problemas de la filosofía contemporánea” organizado por la Facultad de Filosofía y Letras y el *Hiperión* en Octubre de 1948. El libro se halla dedicado a los fundadores del *Grupo Filosófico Hiperión*.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹² *Ibid.*, p. 37.

A modo de conclusión del recorrido realizado en este capítulo puede decirse que Caso, Vasconcelos, Reyes, Ramos y Gaos proporcionaron los ladrillos con los que el *Hiperión* construiría su filosofía de lo mexicano; para coronar la obra, y diferenciarse de lo que sus predecesores habían planteado, se añadiría un ladrillo más: la fenomenología y el existencialismo francés. Estas corrientes filosóficas fueron las últimas de las que abrevó la filosofía de lo mexicano, por lo menos declaradamente, y con ellas llegaba a su fin el relato sobre la tradición de pensamiento construido por el *Hiperión*. Lo cerraba, desde luego, la emergencia de su grupo, el nuevo protagonista de la historia, el que modelaría a la filosofía mexicana y descubriría, finalmente, las posibilidades de existencia del mexicano, armado, eso sí, con el legado intelectual de sus predecesores y con las nuevas herramientas filosóficas. O como escribió Zea en 1950: "... la generación que ahora empieza a destacarse en el campo de filosofía mexicana, es la más fiel heredera de todo ese pasado que hemos visto desfilar aquí. Pasado que arranca del nacimiento de la Revolución mexicana y que se expresa en maestros como Caso, Vasconcelos, Ramos, Gaos y otros."¹⁹³

¹⁹³ Leopoldo Zea, "La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años", *Op. Cit.*, p. 170.

TERCERA PARTE

ENTRECRUZAMIENTOS: LA DOCTRINA DE LA MEXICANIDAD Y LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

VI. El régimen de Miguel Alemán y la doctrina de la mexicanidad.

La propuesta filosófica del grupo *Hiperión* nació en un momento político clave, un periodo en el que se redefinirían las características del Estado mexicano, sus principios de organización y acción política, así como las relaciones que venía tendiendo con distintos sectores sociales. Un nuevo proyecto de desarrollo económico vendría a transformar las directrices que regían la vida del país. Ello requirió apelar a los principios del discurso nacionalista revolucionario para mantener la cohesión social y la autoridad estatal, si bien adaptados a los objetivos de modernización capitalista perseguidos por los gobiernos de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y, sobre todo, de Miguel Alemán Valdés (1946-1952). La retórica nacionalista se agudizó en este periodo y se puso especial énfasis en la unidad nacional y en *lo mexicano*, lo que a su vez era facilitado por la reciente conflagración mundial y sus secuelas políticas.

Explicar el surgimiento y la notoriedad que alcanzó la filosofía de la mexicanidad (y el movimiento de búsqueda y definición de *lo mexicano* que le siguió), demanda tomar en cuenta este contexto político, observar el juego de tensiones sociales, las aspiraciones de la clase política en el poder, los perfiles que irán modelando al Estado y los discursos que justificaron el nuevo orden social. Lo que se propone es entender a estas producciones culturales como parte de las transformaciones políticas, sociales, económicas y hasta demográficas que estaban teniendo lugar en el país, preguntando por los modos de participación de los intelectuales en la reconfiguración del Estado y por los vínculos entre el discurso nacionalista dominante y las tesis de la filosofía de lo mexicano. Cuestiones que serán examinadas en éste y el siguiente capítulo.

De la Unidad Nacional a la Mexicanidad.

A mediados del siglo XX todos los órdenes de la vida en México se encontraban inmersos en un proceso de transformación. Con Miguel Alemán Valdés al frente del Estado la utopía de industrialización y modernización fincada en el capital privado había cobrado carta de naturalidad entre la sociedad mexicana. El México de las nacionalizaciones, de los enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia, de los desfiles rojos, el que se preparaba para la democracia de los trabajadores y la instauración del socialismo, aquel país que tenía por interlocutores a los obreros y campesinos organizados, ese México era cosa del pasado. En su lugar, había carreteras, industrias, nuevos trazos urbanos, salas cinematográficas, centros de espectáculos, multifamiliares, almacenes departamentales, complejos turísticos, tractores y modernos sistemas de riego. Era el México del progreso, de la paz, la estabilidad y la armonía entre todas las clases sociales. Por lo menos era eso lo que se mostraba en los discursos oficiales. ¿Qué había pasado?

Los años cuarenta iniciaron en México con la instauración de un gobierno que se propuso emprender una serie de transformaciones políticas, económicas, culturales y sociales, en relación al régimen que le precedió. La segunda guerra mundial, además, fue aprovechada para reorientar las directrices de la economía nacional y acelerar la industrialización del país y el crecimiento urbano. A la larga ello permitió el desarrollo de una nueva burguesía, el avance de los intereses del sector privado y la consolidación de la clase media en el poder. Al mismo tiempo el Estado viró hacia posiciones más conservadoras, aumentó la dependencia económica de México con respecto a Estados Unidos y se inició un proceso de debilitamiento de la izquierda mexicana. La política de Unidad Nacional, puesta en órbita por el general Manuel Ávila Camacho, aún antes de ocupar la Presidencia de la República, fue una de las fuerzas impulsoras del cambio.

La Unidad Nacional se gestó durante los últimos años del gobierno de Lázaro Cárdenas como una estrategia para enfrentar los conflictos internos que amenazaban con romper la precaria estabilidad política del país. Y es que las principales medidas del gobierno cardenista (reforma agraria, expropiación petrolera, educación socialista y apoyo al movimiento obrero), al tiempo que

beneficiaron a grandes sectores populares, llegaron a despertar una activa oposición por parte de terratenientes, pequeños propietarios, industriales, campesinos y obreros no organizados en las corporaciones oficiales, empresarios, militares, eclesiásticos y parte de las clases medias, quienes veían lastimados sus intereses.¹ Estos grupos demandaban rectificar, por el camino de la moderación política y la restricción del intervencionismo estatal en la economía, la orientación que Lázaro Cárdenas había impreso a su gobierno, y amenazaban la paz social con airadas protestas e incluso con amagos de violencia. La contracción de inversiones y la fuga de capitales serían algunos de los problemas resultados de esta oposición, a los que el régimen debía dar pronta respuesta.²

Respecto al panorama internacional, el gobierno cardenista se manifestaba preocupado por la posibilidad de que el fascismo prestara una herramienta ideológica a algunos sectores de la oposición para enfrentarse al régimen, tal como estaba sucediendo con la Unión Nacional Sinarquista (UNS), organización que multiplicó sus redes en el campo gracias a la inconformidad de aquellos grupos campesinos que no se habían beneficiado con la reforma agraria.³ Si bien, la influencia del fascismo era reducida y sin muchas posibilidades de éxito, el gobierno calculaba que ésta podría convertirse en una amenaza mayor en caso de que las asociaciones de tendencias antidemocráticas decidieran aliarse para generar un clima de ingobernabilidad o para participar en la contienda electoral.

Por otra parte, Cárdenas se enfrentaba a las presiones extranjeras derivadas de la expropiación petrolera de 1938, mismas que se tradujeron en el intento por

¹ Una revisión puntual sobre los motivos del descontento entre estos sectores puede encontrarse en Ricardo Pérez Montfort, *“Por la Patria y por la Raza” La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 1993, p. 13-38, y en Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, Colmex, 1996, p. 13-47.

² Estos problemas, sumados al sobregiro de circulante y al descenso de la producción agrícola, produjeron un aumento de precios, particularmente de los artículos de primera necesidad que afectó especialmente a las clases medias y bajas urbanas. Entre 1936 y 1939 el índice de precios de los alimentos creció un 25.4%; el de vestidos, 28.9%; y el de artículos para el hogar, 33.4%; en contraste con el 13.2% que registraron los artículos para la producción. Véase Luis Medina, *Op. Cit.*, p. 40.

³ Sobre este asunto, así como la proliferación de grupos y partidos políticos de tendencias antidemocráticas, particularmente entre la clase media, véase el estudio citado de Ricardo Pérez Montfort, *“Por la Patria y por la Raza”*, *Op. Cit.*

boicotear la producción mexicana de petróleo, su venta en el mercado internacional, la entrada de capitales foráneos a México y el flujo del turismo, así como en el incremento de la carga impositiva a las importaciones mexicanas.

Este panorama obligó a Cárdenas a transitar por el camino de la moderación y a designar a un sucesor que contuviera la reacción de los sectores antedichos, evitando así que se agravaran los conflictos por los que atravesaba el país.⁴ El general Manuel Ávila Camacho, secretario de Guerra y Marina, parecía ser quien mejor respondía a esos deseos: ubicado en el centro del partido, resultaba un elemento neutro que podía unificar la diversidad de intereses de los grupos políticos más importantes de la sociedad mexicana, al mismo tiempo que podía garantizar la consolidación de las conquistas logradas en el terreno de las reformas sociales.⁵

Desde su primer acto oficial como precandidato del PRM a la presidencia, Ávila Camacho mostraría claramente la retórica conciliatoria que acompañaría a su campaña y, más tarde, a su administración. En ese acto Ávila Camacho señaló que las conquistas en materia laboral logradas hasta el momento por campesinos y obreros permitían pensar en la posibilidad de abrir los recursos del país a la iniciativa privada, siempre y cuando ésta respetara la soberanía económica de México. El precandidato cerró su arenga con un llamado a la unión de todos los mexicanos en los siguientes términos:

Hay algo que está más alto que nuestras luchas transitorias y es el sentimiento de la patria mexicana. Todo un pasado cargado de sacrificios y todo un porvenir de legítimas esperanzas, debe elevar en un movimiento de unión, el sentimiento genuino de la patria. Que nuestro patriotismo prepondere ante todo. Inspirándose

⁴ Desde fines de 1938 el gobierno asumió una serie de cambios en su política obrera y campesina: redujo el número de huelgas y la cantidad de hectáreas repartidas entre los campesinos, impidió la sindicalización de los trabajadores bancarios, otorgó exención de impuestos por cinco años a las “industrias nuevas y necesarias” e insistió en sus discursos que no se intentaba “bolchevizar al país” y que “el periodo de las reformas había concluido.” Enrique Semo, *coord., México, un pueblo en la historia. Vol. 5. Nueva burguesía (1938-1957)*, 5ª ed., México, Alianza, 1993, p. 68.

⁵ Al optar por Ávila Camacho (en lugar del general Francisco J. Múgica), Cárdenas confiaba en que el partido por él creado, el PRM, sería un instrumento lo suficientemente sólido como para garantizar la continuación de la obra revolucionaria y limitar las ambiciones de los sectores privados. Véase: “Roberto Blanco Moheno entrevista al general Lázaro Cárdenas” en *Impacto*, México, 22 de marzo de 1961, citado en Enrique Krauze, *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1966)*, México, Tusquets, 1997, p. 33-34.

en estas ideas todos los mexicanos unidos, formando un solo frente, consolidando nuestras riquezas materiales y espirituales que la Revolución nos ha entregado, debemos imponernos el mayor esfuerzo por engrandecer al país, acallando en nuestro espíritu todo sentimiento contrario a la verdadera justicia social.⁶

Como puede observarse en éste, y en casi todos sus discursos, Ávila Camacho hizo descansar la unidad de la nación en la idea de que todos los mexicanos compartían una misma historia y un mismo proyecto de futuro.⁷ El devenir histórico de los mexicanos, representado por los movimientos de Independencia, Reforma y Revolución, tenía como fin último el engrandecimiento de la patria. En ese pasado, que había costado sangre y sacrificios, unido a un anhelo de prosperidad y paz, descansaba la nacionalidad. La Unidad Nacional se presentaba así “como un ejercicio de voluntad utópica”;⁸ utópica en tanto la realidad no dejaba de mostrar el gran caudal de intereses perseguidos por los líderes políticos y por los representantes del capital, y utópica también porque apelaba a una sociedad heterogénea, compuesta por distintas clases sociales, pertenencias étnicas y herencias culturales, tanto como la de hoy día.

Hasta aquí, la Unidad Nacional no fue más que un discurso ambiguo dirigido a granjearse la simpatía y el apoyo en las urnas tanto de los sectores radicales como de los conservadores. Poco a poco ese discurso se llenó de contenidos, todos ellos relacionados con la política conciliatoria y el proyecto de modernización capitalista planteado por Ávila Camacho. Los temas más conflictivos del momento fueron puestos a revisión bajo la clave de fortalecer la unión de los mexicanos: las relaciones entre capital y trabajo; el respeto a la

⁶ *Excélsior*, 17 de abril de 1939, citado en Luis Medina, “Origen y circunstancia de la Unidad Nacional” en *Lecturas de política mexicana* [1977], México, Colmex / Centro de Estudios Internacionales, 1988, p. 109.

⁷ Ávila Camacho retomará esta idea en la redacción del Segundo Plan Sexenal del PRM, elaborado en noviembre de 1939, donde sostuvo que “el pueblo no es un conjunto heterogéneo de clases, cada una enconadamente defendiendo sus intereses, sino una gran unidad histórica, enraizada en el pasado y combatiendo por un porvenir común.” Como puede suponerse, esta frase tenía dos destinatarios; por un lado, la izquierda cardenista a la que se pedía contención en sus referencias a la lucha de clases, y por el otro, el sector privado al que se enviaba un mensaje de conciliación. Manuel Ávila Camacho, *PRM. 2º Plan Sexenal*, México, 1939, p. 26. Tomado de Ricardo Pérez Montfort, “La Unidad Nacional” en Jorge Javier Romero, coord., *La Secretaría de Gobernación: acción política del gobierno mexicano. Vol. III. La política interior y la estabilidad de la nación*, México, Secretaría de Gobernación, INEHRM, 2000, p. 128.

⁸ Ricardo Pérez Montfort, “La Unidad Nacional”, *Op. Cit.*, p. 125.

pequeña propiedad de la tierra y al ejido (con modificaciones sustanciales en cuanto a su forma de explotación); y el papel de la familia en la educación.

De este modo, en su campaña electoral, Ávila Camacho dio amplias muestras de su intención de corregir el rumbo del Estado e integrar al sector privado en el desarrollo de la producción agrícola e industrial,⁹ insistiendo en que su gobierno no toleraría los “excesos” del movimiento obrero, protegería a la pequeña propiedad y revisaría el artículo 3º constitucional. Incluso el candidato oficial llegó a anunciar que el reconocido líder comunista al frente de la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), Vicente Lombardo Toledano, no colaboraría en su futuro gobierno.

En efecto, ya como Presidente de la República, Manuel Ávila Camacho emprendió una serie de reformas políticas que etiquetó con el nombre de “rectificaciones”. En relación al campo, se ordenó la parcelación de los ejidos “con el fin de restar fuerza al colectivismo y aumentar el potencial productivo de la propiedad individual”,¹⁰ se derogó la ley que autorizaba al gobierno la expropiación de propiedades privadas en interés de la nación, y se iniciaron las “compensaciones” con tierras de riego a los propietarios “afectados indebidamente” por la administración cardenista. Asimismo se amplió la extensión de las “propiedades inafectables”; se dificultaron los trámites burocráticos para el reparto de tierras (el reparto disminuyó a la tercera parte de lo que se había registrado en el sexenio anterior y la calidad de las pocas tierras repartidas resultó en general inútil para las actividades agropecuarias); se dio marcha atrás en la

⁹ Cárdenas mismo colaboró a reducir los temores de este sector durante una gira por el norte del país en mayo de 1939. En esta gira, el Presidente se reunió con industriales y comerciantes de Monterrey, Saltillo y Ciudad Juárez, manifestándoles admiración por su laboriosidad y eficiencia, comprometiéndose a dar garantías para sus inversiones, así como a aplicar la ley para la solución de los conflictos laborales, y pidiendo también su cooperación para aumentar la producción. Esta actitud contrastaba con la mostrada por Cárdenas tres años antes, cuando afirmó, también en Monterrey, que los patronos eran un elemento social que podía ser sustituido por el gobierno. Asimismo, Ávila Camacho, envió a su coordinador de campaña, Miguel Alemán Valdés, a pactar con el Centro Patronal de Monterrey, a quien le ofreció la gubernatura de Nuevo León y la presidencia municipal de Monterrey a cambio de su apoyo. Véase, Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, *Op. Cit.*, p. 86 y 93, y Ariel José Contreras, “Estado y sociedad civil en el proceso electoral de 1940” en Carlos Martínez Assad, coord., *La sucesión presidencial en México, 1928-1988*, edición corregida y aumentada, México, Nueva Imagen, 1992, p. 116.

¹⁰ Ricardo Pérez Montfort, “La Unidad Nacional”, *Op. Cit.*, p. 129

dotación ejidal de algunas zonas de interés turístico, así como en las colindantes con ciudades importantes; y se invirtió en maquinaria y sistemas de riego que beneficiaron especialmente a los pequeños propietarios.¹¹

Con respecto al ramo laboral las cosas fueron un tanto diferentes, pues si bien el gobierno de Ávila Camacho intentó limitar la fuerza del movimiento obrero, la capacidad organizativa de éste y el poder que heredaba del régimen anterior, obligaba al presidente a no estirar demasiado la cuerda. Con todo, el gobierno logró reglamentar el derecho de huelga y fortalecer la capacidad arbitral del Estado, así como sustituir la idea de lucha de clases por la de justicia social, garantizada por un Estado benefactor y paternalista que recién daba forma al Seguro Social.

El cambio de programa, prioridades y objetivos del régimen se expresó en todos los niveles, incluyendo el cultural. El camino para conseguir la reforma al artículo 3º fue lento y tortuoso; ésta se concretó en 1945, cuando se logró eliminar la conflictiva orientación socialista de la educación impartida por el Estado. Aparejada a esta reforma se verificaron otros importantes cambios: la federalización de la enseñanza (que homologó los planes y programas de estudio que regían la educación urbana y rural); la eliminación de la educación mixta que reunía a niños y niñas en una misma aula; una atención mayor en los conocimientos académicos, en detrimento de la acción social (uno de los objetivos contemplados en la otrora Escuela Rural); la reducción del presupuesto destinado a la escuela rural e indígena y el cierre de algunos de sus planteles; mayor énfasis en la capacitación técnica y en las especializaciones propias a las industrias urbanas; la reapertura de centros educativos particulares, entre ellos los dirigidos por el clero; y la unificación del magisterio en el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Enseñanza (SNTE), lo que facilitó su control y pronta

¹¹ Todas estas medidas se realizaron con el apoyo de la Confederación Nacional Campesina (CNC), cuyos líderes, originalmente de filiación cardenista, fueron sustituidos por unos más proclives al nuevo gobierno. Frente a estas medidas, la resistencia campesina fue débil y aislada. Además, los campesinos tuvieron que enfrentarse a las guardias blancas que asolaban poblados y “persuadían” a los líderes agraristas para que no presentaran solicitudes de dotación, a las frecuentes corruptelas entre las autoridades locales y los latifundistas para impedir la acción agraria, así como a las artimañas legales para despojar a los ejidatarios de las tierras que les habían sido concedidas. *Vid.*, Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, Op. Cit., p. 249-254.

cooptación por parte del PRM. Los conceptos de paz, democracia, libertad, amor a la patria, familia, individuo, fraternidad, solidaridad internacional y, desde luego, unidad nacional, fueron los nuevos valores que orientaron a la educación impartida por el Estado.¹²

Como lo sugiere Rosa N. Buenfil Burgos, la idea de “rectificación” no era en absoluto gratuita ni azarosa; ésta evocaba “la noción de enderezar lo que estaba torcido [*deformado*], de corregir lo que estaba mal, [...] trayendo al camino correcto lo que se había desviado de él.”¹³ Es decir, recomponer el camino de la Revolución que el gobierno cardenista había trastocado. El concepto de “rectificación” embonaba con las frecuentes declaraciones de diputados, miembros del gabinete, editorialistas, periodistas, líderes del partido, etcétera, que se referían a las políticas cardenistas como “excesos demagógicos” o como experimentos sociales basados en “ideas exóticas” (léase socialismo y comunismo). Puesta la palabra en boca de Ávila Camacho se generaba la idea de que el presidente era tan sólo fiel interpretante de los verdaderos designios de la Revolución Mexicana; el encargado, por voluntad popular, de hacerlos valer, corrigiendo las equivocaciones de su predecesor.

Claro está que no sólo se trataba de “rectificar” las políticas cardenistas, sino dismantelar todas aquellas medidas económicas que estorbaran al proyecto de industrialización (tal fue el caso del impuesto a la “ganancia excesiva” y las leyes de nacionalización). En ese sentido, la intervención del Estado en la economía se orientó hacia la promoción de la empresa privada y la protección del capital, en

¹² Sobre los conflictos al interior del magisterio, los cambios en la SEP y el proceso de reorientación de la política educativa, véanse Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, *Op. Cit.*, p. 352 y ss.; Ernesto Meneses Morales, *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964. La problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes*, México, UIA / Centro de Estudios Educativos, 1988, p. 246 y ss.; Isidro Castillo, *México: sus revoluciones sociales y la educación*, Vol. 4, 2ª ed., México, UPN, Eddisa, 2002, p. 171 y ss.; Rosa Nidia Buenfil Burgos, *Argumentación y poder: La mística de la Revolución Mexicana rectificadora*, México, Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación, Plaza y Valdés, 2004, p. 148-157, 215-229 y 249-254; Fernando Solana, *coord.*, *Historia de la Educación Pública en México*, México, SEP, FCE, 1982, p. 306 y ss.

¹³ Rosa Nidia Buenfil Burgos, *Argumentación y poder...*, *Op. Cit.*, p. 234.

detrimento de trabajadores y campesinos.¹⁴ Del mismo modo, Ávila Camacho evitó hacer referencia a cualquier elemento que oliera a socialismo, ignoró el segundo plan sexenal de Cárdenas, se reconcilió con el país vecino del norte e inició una campaña anticomunista que terminaría, andando el tiempo, por marginar a la izquierda de los espacios políticos oficiales.

La Unidad Nacional no sólo fue un discurso justificador de las “rectificaciones” a la política obrera, agraria y educativa del gobierno de Lázaro Cárdenas; fue sobre todo una política clave para el afianzamiento y la institucionalización del poder político del Estado priísta. El corolario del viraje iniciado en los últimos años del sexenio cardenista fue la transformación del partido oficial, que en 1946 estrenó el flamante nombre de Partido Revolucionario Institucional e hizo de las clases medias, agrupadas en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), su principal base de apoyo.

Desde luego, estas transformaciones no tuvieron lugar de la noche a la mañana. Siguiendo, o mejor dicho, inaugurando, una de las reglas no escritas del juego político mexicano, aquella que recomienda no hablar mal del antecesor, Ávila Camacho reconoció que Cárdenas había logrado avanzar en el cumplimiento de las demandas sociales de la revolución, ampliando y vigilando los derechos de obreros y campesinos, y restituyendo a la nación la soberanía sobre sus recursos naturales. Ahora tocaba consolidar lo ganado en materia social, lo cual, desde la perspectiva de Ávila Camacho, sólo podría hacerse modernizando la economía bajo los auspicios del capital industrial privado, así como con la colaboración decidida de la clase trabajadora.¹⁵

A pesar de que Ávila Camacho anunciara en su discurso de toma de posesión que su llegada al poder abría una nueva etapa de la Revolución, no era

¹⁴ El apoyo que el Estado prestó al desarrollo industrial se materializó en exenciones fiscales a las nuevas industrias y “empresas necesarias”; en la creación de instituciones como el Fondo de Fomento a la Industria y la Comisión Federal de Fomento Industrial; en el incremento de fondos de las instituciones financieras, como el Banco de México y Nafinsa, destinados a apoyar al capital privado mexicano; y en la expedición de certificados de no nacionalización para brindar seguridad a pequeños y grandes propietarios, entre otras medidas.

¹⁵ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos*, Legislatura XXXVIII, Año I, Tomo I, Sesión del 1 de diciembre de 1940. Esta fuente fue consultada en su versión electrónica:

<http://cronica.diputados.gob.mx/DDebate/38/1er/Ord/19401201.html>

éste el momento de proponer medidas radicales ni imponer sin más un nuevo proyecto nacional. Había que ir con tiento, equilibrar las fuerzas políticas, negociar con los dirigentes sindicales, construir el consenso, evitar movilizaciones populares que pusieran en riesgo la precaria estabilidad política, aplacar los ánimos de quienes se sentían agraviados por los resultados electorales, revertir la impresión generalizada de que el nuevo gobierno carecía de la legitimidad que otorga el voto¹⁶ y, posteriormente, persuadir a la clase trabajadora de ceder algunas de sus conquistas en aras del “bien colectivo”. Para estos efectos sirvió la retórica de la Unidad Nacional y sus constantes llamados a la cooperación y la concordia a fin de construir la grandeza de la Patria:

Pueblo mexicano: La esperanzas de toda la nación nos aguardan. El gobierno que hoy inauguramos es el de todo el país, cuyas normas estarán por encima de sectarismos, dedicadas a servir el espíritu democrático, protegiendo todos los derechos e impartiendo para todos las amplias garantías de nuestras leyes sin distinción de credos políticos ni religiosos. Enfáticamente debemos comprobar que hemos borrado toda diferencia originada en la campaña política, pues el ejercicio de un derecho en una contienda electoral sólo merece de nuestra parte estímulo y respeto. Unamos nuestros esfuerzos y dispongamos nuestros corazones a la cooperación, a la concordia, con el sentimiento de que estamos forjando nuestro destino bajo una misma enseña. Pido con todas las fuerzas de mi espíritu a todos los mexicanos patriotas, a todo el pueblo, que nos mantengamos unidos, desterrando toda intolerancia, todo odio estéril, en esta cruzada constructiva de fraternidad y de grandeza nacionales.¹⁷

¹⁶ Las elecciones de 1940 pusieron de manifiesto lo dividida que se hallaba la sociedad mexicana. La campaña de Juan Andrew Almazán, en un principio identificado con las organizaciones de derecha, fue ganando adeptos incluso entre los llamados “sectores populares”, obreros y campesinos que rechazaban el sindicalismo oficial, comunistas decepcionados de los teje manejes de sus líderes, artistas e intelectuales revolucionarios (como Diego Rivera y Luis Cabrera). El almazanismo terminó radicalizando su discurso y poniendo mayor énfasis en las demandas sociales y democráticas de dichos sectores. El ambiente político preelectoral se tensó al punto de multiplicarse los enfrentamientos armados y el asesinato de militantes. Las elecciones fueron también violentas y se registraron irregularidades y violaciones al voto. Almazán y sus seguidores alegaron fraude ante los resultados abrumadores que otorgaron el triunfo a Ávila Camacho (cuestionables dada la aceptación popular que gozaba Almazán en los núcleos urbanos): 2, 476, 641 votos del candidato oficial contra 15, 101 de Almazán y 9, 840 de Sánchez Tapia. Almazán planeó realizar una revuelta militar y popular pero ésta no prosperó. Véase Enrique Semo, *coord., Op. Cit.*, p. 71; Ariel José Contreras, “Estado y sociedad civil en el proceso electoral de 1940”, *Op., Cit.*, p. 116-119; y Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, *Op. Cit.*, p. 117-131.

¹⁷ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados...*, *Op. Cit.*

En general, puede afirmarse que el sexenio 1940-1946 se caracterizó por un juego político en el que se enfrentaron los intereses de la derecha y la izquierda oficiales, siempre bajo la mediación del Estado. En este sentido, el gobierno procuró que las “rectificaciones” a las políticas cardenistas fueran introducidas gradualmente. Empero, la entrada de México a la contienda bélica internacional aceleró el proceso de transformaciones, ofreciéndole al régimen una coyuntura favorable para reforzar su tendencia moderada y lograr la “rectificación” del curso político sin provocar una ruptura con las organizaciones de masas y sus voceros políticos.

La Segunda Guerra Mundial permitió la delimitación de un enemigo externo que sustituyó al tradicional enemigo de la Revolución: *la Reacción* (identificada con la Iglesia y los sinarquistas, los conservadores, terratenientes, latifundistas, etcétera), lo que allanó el camino para la construcción del consenso interno. La guerra era presentada como la razón suprema que acreditaba cualquier medida oficial, interpelaba a las masas y justificaba los llamados a la unidad, la conciliación de clases y el autosacrificio de trabajadores, campesinos y pueblo en general.

La Unidad Nacional cobró entonces nuevos aires, orientándose a convencer a obreros y campesinos de deponer sus reivindicaciones en aras de aprovechar la coyuntura para industrializar el país y comprometerse en la lucha contra la amenaza fascista. En mayo de 1942, Ávila Camacho explicaba así la necesidad de una tregua social entre los factores de la producción:

Cuando se halla en peligro la perduración nacional, los intereses de clase deben coordinarse de tal manera que la unidad del conjunto se sobreponga, pues lo que saldrá aumentado o disminuido de esta crisis de la civilización no es un determinado sector de la población mexicana, sino México mismo. [En estas condiciones] es natural que volvamos los ojos al obrero y al campesino y que esperemos de ellos, de todos ellos, un absoluto espíritu de colaboración y solidaridad [...] que nos permitirá afrontar las difíciles circunstancias en que el destino nos ha colocado.¹⁸

¹⁸ Fragmento del discurso de Ávila Camacho en la conmemoración del Día del Trabajo. *El Popular*, 3 de mayo de 1942, p. 7. De lo que se esperaba del sector privado no se decía una sola palabra.

Con el pretexto de la guerra no sólo se llamó a los obreros a que trabajaran con ahínco para incrementar la productividad, también se instó a los campesinos a que dejaran de exigir tierras y cambiaran sus cultivos tradicionales por otros de exportación, se demandó a los maestros que pospusieran la lucha por mejorar sus condiciones de trabajo y regresaran a cumplir su sagrada misión en el aula, y se convocó a la conciliación de las facciones revolucionarias antagónicas. La amenaza bélica redundó en una devoción por la Unidad Nacional de la que participaron todos los sectores, incluyendo aquellos a quienes más golpeaba.¹⁹

Así, por ejemplo, a instancias del gobierno y con la aceptación de los principales líderes sindicales, las organizaciones obreras firmaron, en junio de 1942, un pacto en el que se comprometían a suspender las pugnas intergremiales, cooperar en la política gubernamental de dar la “batalla por la producción”, no realizar paros y huelgas mientras durara la guerra y aceptar el arbitraje presidencial en los conflictos obrero-patronales. Fruto de este pacto fue la conformación del Consejo Obrero Nacional (CON), integrado por las centrales obreras y los sindicatos independientes más importantes.²⁰ El sector obrero cedió en este pacto mucho más de lo que ganaba, pues a cambio de sus renuncias el Presidente sólo les otorgó una vaga promesa, hecha en declaraciones y discursos, de vigilar que los patronos no se aprovecharan de las circunstancias en perjuicio

¹⁹ Debo insistir en que la contención de las demandas de la izquierda revolucionaria radical (reparto agrario al mismo ritmo que el efectuado durante el gobierno cardenista, derecho de los trabajadores a la huelga política, ampliación de los derechos laborales, participación de sindicatos en las empresas y en la política, continuación del proyecto de educación socialista, entre otras), se encontraba ya en la base de las propuestas de campaña hechas por Ávila Camacho, pero ésta no pudo completarse sino hasta la entrada de México en la guerra, cuando el gobierno pudo liberarse de las ataduras que le imponía la misma política de moderación y cautela, y logró tener el control de los movimientos populares y de las fuerzas políticas disidentes.

²⁰ Miembros del CON fueron la CTM; la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), identificada por su anticomunismo a ultranza y su servilismo hacia el poder público; la Confederación Proletaria Nacional (CPN), que reunía a sindicatos descontentos con el oficialismo de la CTM; la Confederación General de Trabajo (CGT), de origen anarquista pero desde 1928 cercana a la postura ideológica de la CROM; la Confederación de Obreros y Campesinos de México (COCM), desprendida de la CROM; y el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME), de tradición democrática e independiente. Más tarde se adhirieron a este Consejo los sindicatos mineros y textiles. En síntesis, el CON reunió a poco más de un millón de trabajadores, cuyos líderes se pronunciaron a favor de la política económica y conciliatoria gubernamental.

de la economía obrera.²¹ El sector obrero tampoco logró obtener la más mínima garantía patronal que equivaliera al compromiso de tregua social contraído por él.

Por otra parte, el mismo día en que el gobierno mexicano declaró la guerra a las potencias del Eje publicó un decreto que suspendía las garantías individuales, además de que introdujo el delito de disolución social en la Ley de Prevenciones Generales.²² Este delito será fundamental para el control de la sociedad en los años venideros, incluso después de terminada la guerra. A pesar de que ambas normatividades cancelaban derechos políticos y podían fácilmente ser usados para reprimir a grupos opositores al régimen, el grueso de las organizaciones obreras no le presentaron resistencia, ni sus líderes pronunciaron palabra en contra; el genuino sentimiento antifascista de la izquierda mexicana se volcó en apoyo irrestricto al gobierno.²³ Pero no sólo los obreros cerraron filas en torno al gobierno, también lo hicieron campesinos, intelectuales, empresarios y miembros de la élite política.

La Unidad Nacional parecía haberse alcanzado el 11 de septiembre de 1942. Ese día se realizó un acto en el zócalo capitalino con motivo de la formación de la Asamblea de Acercamiento Nacional, que reunió por primera vez a los expresidentes Lázaro Cárdenas, Plutarco Elías Calles, Pascual Ortiz Rubio, Abelardo Rodríguez, Emilio Portes Gil y Adolfo de la Huerta, todos unidos en

²¹ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, Op. Cit., p. 305-306.

²² El 24 de octubre de 1941 el Congreso de la Unión aprobó las reformas a los artículos 129 y 145 del Código Penal, pero éstas no fueron publicadas en el Diario Oficial de la Federación sino hasta el 4 de septiembre de 1942. El artículo 129 sancionaba a quien proporcionara información a gobiernos extranjeros sobre las operaciones militares y planes de defensa de México; el artículo 145 incorporaba el delito de disolución social que castigaba a cualquier nacional o extranjero que realizara propaganda política, difundiera ideas, programas o normas de acción de cualquier gobierno extranjero con el objeto de perturbar el orden público (produciendo rebeliones, sedición, asonadas o motines), o de afectar la soberanía de México (obstaculizando el funcionamiento de las instituciones legítimas o propagando el desacato de los mexicanos a sus deberes cívicos). *Diario Oficial de la Federación*, 4 de septiembre de 1942, p. 5-7. Para el caso de la Ley de Prevenciones Generales ver *Diario Oficial de la Federación*, 13 de junio de 1942, p. 1-6, y 12 de septiembre de 1942, p. 1-6.

²³ Si bien hubo voces críticas dentro de la izquierda mexicana que llamaron la atención sobre los peligros que para el futuro de la Revolución traerían los cambios políticos que se operaban dentro del Estado, esta disidencia fue incapaz de articular un programa que aglutinara al conjunto de las fuerzas revolucionarias. Entre estos críticos se encontraban viejos cardenistas, como Narciso Bassols, que lucharon por la democratización del PRM y cuestionaron el apoyo indiscriminado que el gobierno daba a la iniciativa privada, así como el abandono de la reforma agraria.

torno al presidente en funciones. El mensaje era claro: unidad de las facciones revolucionarias y conciliación de clases para resolver los problemas del país, elevar la economía y luchar contra el fascismo. O como había expresado el mismo Ávila Camacho durante su campaña: “nuestra historia, nuestro presente y nuestro porvenir como nación libre están por encima de los intereses personales, de las necesidades de clase y de las ambiciones de partido.”²⁴

Cabe señalar que, a pesar de que esta ceremonia intentaba proyectar la imagen de unidad entre las facciones políticas revolucionarias, hasta el momento en pugna, la convivencia armónica de todos los miembros de la sociedad mexicana estaba muy lejos de ser real. El sexenio ávilacamachista no estuvo exento de conflictos obreros y magisteriales, ataques sistemáticos contra los comunistas mexicanos, carestía y falta de control en la especulación, corrupción y enriquecimiento ilícito de unos cuantos privilegiados por el proyecto de industrialización, tremendos abusos cometidos contra campesinos e indígenas, entre otras muchas injusticias que gritaban a los cuatro vientos que el país no formaba la unidad anhelada. Esa estaba bien para los discursos y las ceremonias cívicas.

Como puede verse la Unidad Nacional resultó ser un discurso demagógico que limó la fuerza política de sindicatos y organizaciones de izquierda, y consolidó una práctica iniciada años antes: la sujeción del movimiento obrero al Estado.²⁵ Al final del sexenio ávilacamachista, el Estado, con apoyo de las principales fuerzas políticas y sociales, había logrado cristalizar la cooperación y la aceptación de un proyecto económico que privilegiaba el poder del capital²⁶ y

²⁴ Fragmento de un discurso de campaña, tomado de Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993, p. 170.

²⁵ Cárdenas se granjeó la simpatía de los sindicatos más agresivos, como el de los electricistas y los ferrocarrileros, al apoyarlos durante los conflictos obrero-patronales de 1935. Estos sindicatos luchaban por cambiar la legislación del trabajo con un sentido más progresista. Cárdenas hizo del movimiento obrero su base de apoyo más importante, lo que le permitió apuntalar su poder frente a Plutarco Elías Calles y poner en marcha su proyecto económico nacionalista. A cambio, Cárdenas le otorgó importantes concesiones a las organizaciones obreras. Se creó así una “alianza histórica” que hacía coincidir los intereses de las organizaciones sindicales con los del gobierno.

²⁶ Rafael Loyola Díaz, *El ocaso del radicalismo revolucionario. Ferrocarrileros y petroleros: 1938-1947*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1991, p. 79. La CTM firmaría en abril de 1945 el Pacto Obrero Industrial que refrendaba la cooperación entre el movimiento obrero y los industriales para alcanzar el desarrollo económico del país.

convertía a las otrora combativas organizaciones obreras en instituciones castradas, útiles para el control de los trabajadores. Tendencia que se reforzaría durante el gobierno de Miguel Alemán.

Asimismo, bajo esta política, se logró dismantelar formalmente el “radicalismo” cardenista, frenar la reforma agraria, debilitar a los partidos de oposición, como el Partido Comunista Mexicano (PCM),²⁷ y dar entrada a una nueva élite política mucho más liberal y aliada a los intereses del sector privado. Mientras las organizaciones obreras y de izquierda sufrían un revés en su capacidad de maniobra política y la cuestión agraria más que un viraje sufría una regresión, el sector privado, organizado en confederaciones,²⁸ ganaba fuerza. La intervención de este sector en el diseño de un proyecto económico gubernamental que tenía como lema la “industrialización a toda costa”, fue auspiciada por el régimen ávilacamachista; ello le permitió a la iniciativa privada no sólo aumentar sus riquezas, sino también su capacidad para incidir en las políticas de Estado. En

²⁷ El apoyo irrestricto que el PCM dio a la Unidad Nacional fue severamente criticado por un alto porcentaje de militantes opuestos a la orientación reformista que Dionisio Encina le imprimía al partido. Los opositores a Encina fueron expulsados del partido, lo cual no sólo adelgazó la de por sí endeble fuerza de los comunistas mexicanos, sino que también mostró el distanciamiento entre el partido y los movimientos campesinos y obreros que, en 1943, se concentraban en la lucha contra la carestía y por la demanda de aumentos salariales. Las divisiones entre la izquierda mexicana y la subordinación de una parte de ella al proyecto ávilacamachista (y antes al cardenista), no sólo le hicieron perder autonomía respecto al Estado, sino que revelaron su incapacidad para construir una alternativa ideológica y política distinta a la planteada por un régimen que se decía heredero de la Revolución. Considero que esta incapacidad se explica por las mismas tesis socialistas que defendía dicha izquierda y su adscripción al modelo stalinista. Los socialistas mexicanos sostenían que la Revolución Mexicana, de carácter democrático burgués, era el primer paso hacia el socialismo. Las masas debían utilizar al Estado en provecho propio y colaborar con él para lograr una verdadera autonomía nacional que superara la situación semifeudal y semicolonial heredada del porfiriato. Así, el país alcanzaría el desarrollo capitalista necesario para la maduración del proletariado y la lucha de clases. Esta izquierda, además, tomó como paradigma el proyecto stalinista que se sustentaba en la construcción de un Estado omnisciente y vigilante cuyo concurso era fundamental para el buen desempeño de toda actividad social en beneficio de la revolución. Al ser transplantadas estas ideas al contexto particular de México, después del triunfo de una revolución popular, la izquierda identificó al Estado como la institución que impulsaría directa o indirectamente la revolución socialista, al ser el instrumento que consolidaría el capitalismo en México.

²⁸ Algunas de las más importantes fueron la Confederación de Cámaras Industriales (CONCAMIN), la Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio (CONCANACO), la Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX), la Confederación Nacional de la Industria de la Transformación (CANACINTRA), y la Asociación de Banqueros y de las industrias Textil, del Azúcar y del Hule.

conclusión, la eficacia del discurso de la Unidad Nacional, así como de las prácticas políticas que la acompañaron, sentaría las bases para la transformación del país y la llegada de un nuevo gobierno, aún más “moderado” que el de Ávila Camacho.

La Unidad Nacional surgió de manera coyuntural, primero para conciliar a los grupos políticos y económicos enfrentados al régimen cardenista y, posteriormente, para lograr la aceptación popular del nuevo proyecto industrializador. Con todo, los gobiernos posteriores harían de ella un proyecto definitivo, a pesar de que ya no existía la circunstancia del estado bélico. De este modo, se siguió hablando de la necesidad de mantener un espíritu unitario para poder enfrentar los retos de la posguerra y continuar aprovechando las ventajas que, en términos de industrialización, ofreció la guerra al país.²⁹

La llamada “doctrina de la mexicanidad” del régimen alemanista, más que sustituir a la Unidad Nacional, se construyó con sus mismas premisas, adecuándose al contexto de la Guerra Fría y dando un paso más adelante en la lucha contra lo que se consideró como “extremismos ideológicos” de derecha e izquierda. De la mano de la Unidad Nacional, la ideología mexicanista de Miguel Alemán contribuyó a reforzar los cambios iniciados durante el gobierno ávilacamachista: el impulso de un desarrollo económico basado en un liberalismo capitalista (apoyado en la iniciativa privada y con la participación activa del Estado), la neutralización de toda alternativa ideológica y política opuesta a la del partido oficial, el control de los resabios del sindicalismo independiente y, con ello, la creación de un Estado cada vez más centralista y autoritario.

Luis Medina ha señalado que la “doctrina de la mexicanidad” fue la respuesta del gobierno mexicano al plan Truman de 1947. Este plan fue presentado en el Congreso norteamericano por el presidente Harry S. Truman, siendo su objeto enfrentar las maniobras que la Unión Soviética estaba realizando en Grecia y Turquía. La propuesta de Truman fue apuntalar económica, financiera y militarmente a los países del bloque occidental para que hicieran frente al avance comunista. Dicha propuesta no careció de una justificación ideológica,

²⁹ Rafael Loyola, *El ocaso del radicalismo revolucionario*, *Op. Cit.*, p. 35.

presentándose como parte de una batalla general en la que se enfrentaban dos estilos de vida: la democracia y la libertad, frente al autoritarismo y el terror.³⁰

Siguiendo pues a Medina, el plan Truman tuvo un efecto inmediato en México pues permitió el recrudecimiento de la tendencia anticomunista de los círculos oficiales, así como la reorientación del partido de Estado.

La primera señal en este sentido, y sobre todo del giro ideológico que tomaría el PRI, fue la declaración de su secretario general Teófilo R. Borunda al inaugurar la convención de la CNOP: “Ni extrema izquierda ni extrema derecha”. Era ya un compromiso explícito de condenar al comunismo [...] en aquél mismo acto el general Rodolfo Sánchez Taboada, presidente del partido, anunció que de ahí en adelante el PRI no aceptaría a elementos pertenecientes a otros partidos, medida destinada a expulsar a los comunistas y a sentar un precedente para el futuro, cuando Lombardo creara el suyo.³¹

Si bien, la “doctrina de la mexicanidad” tuvo un fuerte componente anticomunista y ello tuvo que ver con la política estadounidense de contención al comunismo, es de comentar en relación al análisis de Medina, que los principios englobados en dicha doctrina fueron enunciados con anterioridad al Plan Truman e incluyeron mucho más que una toma de posición política frente al escenario bipolar de la Guerra Fría. Desde junio de 1945, fecha en que arranca la campaña electoral de Miguel Alemán, estos principios se fueron formulando como una continuación de la política de Unidad Nacional.

La *mexicanidad* fue el concepto que englobó todos los propósitos políticos del gobierno alemanista; el concepto en nombre del cual se siguió llamando al pueblo mexicano a trabajar sin descanso para aumentar la producción y la riqueza; el concepto que permitía al gobierno afirmarse como heredero y continuador de las luchas históricas de México. *Mexicanidad* era priorizar los intereses de la Patria por encima de los intereses particulares; *mexicanidad* era cooperación entre los sectores de la producción; *mexicanidad* era bucear en el fondo del “alma nacional” para encontrar la solución a los problemas que planteaba la realidad; *mexicanidad* era el rechazo a cualquier opción política que no fuera la encarnada en el partido

³⁰ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, Colmex, 1979, p. 176.

³¹ *Ibid.*, p. 176-177.

oficial; *mexicanidad* era sinónimo de Patria, Gobierno, Estado, Revolución, Respeto a las instituciones, Democracia.

La mexicanidad en campaña.

En su discurso de aceptación de la candidatura a la Presidencia de la República, postulada por la CTM aún bajo la influencia de Vicente Lombardo Toledano, Miguel Alemán fijó los lineamientos del que sería su gobierno, mismos que se ratificarían en su gira electoral, en las “conferencias de mesa redonda”³² y en el discurso de toma de posesión de su investidura presidencial ante el Congreso de la Unión.

Como ya se dijo, la situación de posguerra fue enunciada por el candidato como la circunstancia que imponía sacrificios y deberes a la nación, así como oportunidades para el desarrollo. Se avizoraba que el fin de la guerra iba a traducirse en la disminución del crecimiento económico que el país había experimentado en los años anteriores, pues los países con avanzada tecnología se darían a la tarea de recuperar sus mercados internos y externos. La industrialización y la “vigorización” del comercio exterior se plantearon entonces no sólo como las salidas a una posible debacle económica, sino también como un imperativo del pueblo que entendía que sólo así se lograría la independencia económica del país y, con ella, el fortalecimiento de las libertades cívicas: “El país entero reclama la industrialización de México”,³³ fue la frase que anticipó la que sería la prioridad del régimen alemanista.

³² Las mesas redondas fueron una nueva modalidad de campaña. Consistían en reuniones del candidato presidencial con representantes de las principales fuerzas productivas de las distintas regiones económicas del país para discutir los problemas económicos más importantes que aquejaban a la industria y recibir propuestas de solución. Alemán dio a estas conferencias un carácter fundamentalmente “apolítico”; no permitió que ninguna agrupación política participara en ellas (incluyendo el PRI) ni que se tocaran temas políticos. Un aura “profesional” acompañó a estas mesas, que excluyó el diálogo con organizaciones obreras, campesinas y populares. Véase Bertha Lerner de Sheinbaum y Susana Ralsky de Cimet, *El poder de los presidentes. Alcances y perspectivas (1910-1973)*, México, Instituto Mexicano de Estudios Políticos A. C., 1976, p. 207.

³³ “Discurso de Miguel Alemán aceptando la candidatura de la CTM a la Presidencia de la República. 7 de junio de 1945” en *Historia Documental del Partido de la Revolución, PRM-PRI, 1945-1950*, Vol. 5, México, PRI, Instituto de Capacitación Política, 1982, p. 48.

En relación a la apuesta por la industrialización, Alemán hizo saber que, aunque no se desestimaría la cooperación internacional, la solución a los problemas económicos nacionales debía venir de dentro. De este modo, Alemán se aprestó a reproducir uno de los argumentos centrales de la Unidad Nacional, el autosacrificio de los trabajadores, reformulado ahora bajo el principio de la mexicanidad, es decir que México se bastaba a sí mismo:

Debemos forjar condiciones de trabajo en México, tales que la mirada de nuestros trabajadores se vuelva cariñosamente hacia nuestro suelo, y hacia nuestras fábricas. Cuando la Revolución se inició y formuló su programa, no tuvo necesidad de acudir a fuentes extrañas. Bastó que cobráramos conciencia de nuestra situación y que el desprendimiento de nuestras voluntades respondiera sin escatimar ningún sacrificio. Asimismo, en estos momentos de prueba que la postguerra forzosamente nos acarreará, no debemos esperar que venga de fuera la salvación, ni ir afuera a buscarla, sino que debe bastarnos, y nos bastará, cobrar conciencia de la situación y responder a ella con determinación generosa.³⁴

Se trataba, de acuerdo con Alemán, “de que los diversos factores de la futura prosperidad colectiva cooperen entre sí”, y aunque aseguró que su gobierno velaría por el cumplimiento estricto de las obligaciones que los empresarios tenían con sus trabajadores, también advirtió a éstos que debían “tener conciencia de que las exigencias desproporcionadas redundan contra ellos mismos.” Dicho de otro modo, los obreros debían disciplinarse para provecho propio, pues sus demandas “desproporcionadas” podían ahuyentar a los hombres de empresa, sobreviniendo el desempleo y frenando el crecimiento económico. En palabras de Alemán: “la sola elevación de los salarios sería ruinoso para la industria y contraproducente para los mismos trabajadores si a ella no correspondiera el obrero con un incremento efectivo en su productividad y una mejora real en la calidad de la producción [...] tampoco serviría la sola elevación de los salarios si llega a faltar el trabajo.”³⁵

De igual modo, el candidato prometió continuar con el reparto agrario pero agregó que el principal reto del campo era garantizar su tranquilidad, haciendo

³⁴ *Ibid.*, p. 46-47.

³⁵ Citado en Teresa Aguirre y José Luis Ávila, “El cachorro de la revolución” en Enrique Semo, *coord.*, *México, un pueblo en la historia...*, *Op. Cit.*, p. 87.

cesar la “inquietud provocada por los enemigos del campesino.”³⁶ Al sector privado, tanto nacional como extranjero, se le aseguró en cambio que tendría la mayor libertad para invertir y abrir nuevos centros de producción, así como el derecho al disfrute de sus ganancias y la ayuda del Estado para su desarrollo. De manera velada Alemán indicó a los hombres de empresa que el Estado no realizaría más expropiaciones y que sabría controlar a los sindicatos obreros para que sus inversiones estuvieran a salvo “de las contingencias de la injusticia.”

Así, la nueva meta de la Unidad Nacional era, según Alemán, “la conquista de la prosperidad mexicana y de la libertad contra la miseria y contra el retraso cultural.”³⁷ Prosperidad que se pensaba en términos absolutamente económicos, mucho más centrados en la generación de riqueza que en un mejor reparto de la misma. Alemán no enunciaba un programa de contenido social más allá de los principios y derechos consagrados en la Constitución; la capitalización de la economía era garantía, casi automática, de la asunción del reino de la equidad y el mejoramiento social. En consecuencia, la Revolución Mexicana fue presentada en discursos y programas como algo consumado: en la medida en que las libertades cívicas y los derechos sociales estaban garantizados por la Constitución, tocaba ahora aumentar la producción para satisfacer las necesidades vitales del pueblo mexicano.³⁸ No es que la Revolución no siguiera adelante, sino como antes lo había afirmado Ávila Camacho, ésta iniciaba una nueva etapa, ahora de la mano de Miguel Alemán Valdés. “De la Revolución venimos y vamos con sus principios a abrir un nuevo capítulo en la historia de nuestro país”, diría Alemán en su discurso de toma de posesión.³⁹

³⁶ Aunque Alemán no explicó quienes eran los enemigos del campesino es de suponer que se refería, como después lo aclararía la CNC, a las guardias blancas de terratenientes y caciques, a la Unión Nacional Sinarquista y al Partido Acción Nacional (PAN). Véase “Postulación de Miguel Alemán a la Presidencia de la República por la CNC. 8 de julio de 1945” en *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 5, *Op. Cit.*, p. 113-114.

³⁷ “Discurso de Miguel Alemán aceptando la candidatura de la CTM...”, *Op. Cit.*, p. 49.

³⁸ *Doctrina Alemán*, México, Estado Mayor Presidencial, 1950, [s.p.] Este folleto recogió algunas de las frases pronunciadas por Miguel Alemán en diversos discursos y equiparó la “doctrina alemanista” con la “doctrina de México”.

³⁹ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos*, Legislatura XL, Año I, Tomo I, Sesión del 1 de diciembre de 1946. Versión electrónica: <http://cronica.diputados.gob.mx/DDebate/40/1er/Ord/19461201.html>

El primer presidente civil del México posrevolucionario se interesó por mostrar a todas luces que su gobierno efectivamente era de nuevo cuño. El gabinete presidencial sólo incluyó a dos generales, a los que se otorgó las carteras de Defensa y Marina, y no contempló a las diferentes fuerzas políticas dentro del medio oficial.⁴⁰ En cambio, sí fueron incorporados algunos representantes de la burguesía nacional, particularmente en las secretarías y puestos centrales de la economía del país: los empresarios industriales Antonio Ruiz Galindo y Nazario Ortiz Garza recibieron, respectivamente, la Secretaría de Economía y la de Agricultura; Ramón Beteta, economista y abogado financiero, fue nombrado secretario de Hacienda; otro empresario industrial, Antonio Bermúdez, fue designado gerente general de Pemex; y Carlos Novoa, ex presidente de la Asociación de Banqueros, fue puesto al frente del Banco de México.⁴¹ Alemán justificó su elección por la necesidad de tener a hombres de negocios, conocedores de su gremio, como piezas clave que facilitarían la cooperación del sector privado en el proyecto industrializador. Empero, la apuesta iba más allá, como lo demuestra el que la conflictiva cartera de Educación recayera sobre Manuel Gual Vidal, quien había sido miembro de la Asociación Nacional de Banqueros y se había desempeñado como secretario del Consejo Nacional Patronal durante el sexenio ávilacamachista.⁴² La elección de Gual Vidal no dejaba lugar a dudas del perfil que quería imprimirse a la educación pública; garantizaba que los intereses de los industriales mexicanos estuvieran representados en ese ámbito y que se diera mayor atención a la educación técnica.

Los medios oficiales explotaron favorablemente la imagen de un gabinete compuesto por jóvenes egresados de la Universidad, que ponían sus conocimientos jurídicos y técnicos en beneficio de las necesidades nacionales.

⁴⁰ A diferencia de Ávila Camacho, quien integró en su gabinete inicial a dos conocidos cardenistas (Luis Sánchez Pontón en la Secretaría de Educación e Ignacio García Téllez en la de Trabajo), a un político de filiación callista (Ezequiel Padilla en Relaciones Exteriores), y a otro ligado a Abelardo Rodríguez (Francisco Javier Gaxiola en la Secretaría de Economía). Véase Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, Op. Cit., p. 133-134.

⁴¹ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política de Miguel Alemán*, México, ERA, 1990, p. 45.

⁴² Dato tomado de Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, Op. Cit., p. 309.

Prácticamente ningún miembro del gabinete (con excepción del secretario de Relaciones Exteriores Jaime Torres Bodet) había ocupado antes un cargo similar, lo que, según Tzvi Medin, carecía de precedentes. Asimismo,

Esta renovación completa venía en último término a componer un gobierno 100% alemanista, sin pluralismos ideológicos limitados y sin sospechas de fidelidades a elementos políticos extragubernamentales. Y ello debía ser así desde el punto de vista del hombre de Veracruz, si quería contar con la fuerza necesaria para convertir en proyecto nacional a la coyuntura avilacamachista, desprendiéndose definitivamente del cardenismo.⁴³

Las primeras iniciativas gubernamentales se dirigieron a sentar las bases sobre las que se edificaría el nuevo régimen. En el mismo mes de diciembre de 1946, cuando tomó posesión, Alemán envió al Congreso una reforma al artículo 27º Constitucional que fue aprobada sin mayores objeciones por parte de la CNC. Esta reforma otorgó protección a la pequeña propiedad, elevando a rango constitucional el amparo agrario y el aumento de dotación de tierras. En los siguientes meses el gobierno destinaría una parte del gasto público a la construcción de obras de irrigación y al otorgamiento de créditos para la tecnificación y mecanización de la agricultura, sobre todo la destinada a los cultivos de exportación y producción de materias primas para la industria. También en ese mes Alemán reprimió los intentos del sindicato petrolero por realizar un paro nacional, al tiempo que el Congreso aprobaba la reforma al artículo 3º, eliminando al fin los resabios del proyecto educativo cardenista. Con estas medidas iniciales, el gobierno dejó en claro que la modernización del campo pondría mayor atención a la propiedad privada que a la ejidal y de subsistencia, que no se toleraría la subversión de los poderosos sindicatos de la industria, y que los tiempos del cardenismo habían quedado atrás.

El perfil que Alemán quería imprimirle a su administración requería contar, por un lado, con la aceptación de los diversos factores de la producción (ya fuera mediante el convencimiento, las prebendas o el sometimiento) y, por el otro, con

⁴³ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 46-47. Medin se refiere a Alemán como el “hombre de Veracruz” no sólo por haber nacido en ese estado, sino también porque fue gobernador del mismo.

una sólida plataforma institucional. Esta última la proveería el partido oficial, mismo que se modificaría sustancialmente para dar cobijo y sustento al proyecto de Miguel Alemán.

El partido oficial y la doctrina de la mexicanidad.

La “doctrina de la mexicanidad” enunciada por Alemán consistió básicamente en la idea de que el esfuerzo de los mexicanos y las raíces de la identidad nacional serían las claves que aportarían la solución a los problemas del país. En palabras del titular del Ejecutivo, la mexicanidad era el espíritu patriótico que orientaba su programa de gobierno:

Mexicanidad es 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. No nos consideramos ni superiores ni inferiores a otros pueblos. Afirmamos las características de nuestra propia personalidad, que tradicionalmente ha sido, además, franca, leal y amistosa para los otros países, sin distinción de razas, de credos o de organización jurídica o social.⁴⁴

Este discurso, repetido hasta el cansancio a lo largo del sexenio, aludía a una especie de mística nacional que pretendía mantener la cohesión social y conseguir la aprobación de un proyecto que vendría a transformar la vida del país. Como se verá en las siguientes páginas, apelando a la mexicanidad se buscaba obtener la aceptación de cualquier medida, cual si fuera dictada por la entraña misma del pueblo. Con este mecanismo, propio de los discursos nacionalistas, se invisibilizaba la dimensión política de dichas medidas, ocultando que éstas formaban parte de un proyecto específico. A propósito de esto, Alfredo Cruz Prados comenta lo siguiente en su trabajo sobre nacionalismo e ideología:

El nacionalismo, con su idea de una comunidad preexistente al Estado, constituida por factores culturales y permanente en el tiempo, supone claramente [una] concepción instrumentalista de lo político. El orden político que el nacionalismo exige para beneficio de la nación es un orden político al que, supuestamente, la

⁴⁴ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos*, Legislatura XL, Año I, Tomo I, Sesión del 1 de diciembre de 1946, *Op. Cit.*

nación no debe ni su existencia ni su identidad. Ese orden es, pues, un simple instrumento al servicio de una realidad ya dada y definida. [...] La concepción instrumentalista de lo político es lo que lleva, en momentos de crisis, de declive o insatisfacción, a buscar, como explicación y como salida de esa situación, una comunidad y una identidad subyacentes a lo político, que representen algo así como la verdad sobre nosotros mismos, la fuente escondida y olvidada de nuestras mejores energías, y que constituyan el sustrato vital de un nuevo orden político, verdaderamente legítimo y adecuado a nuestro ser, que servirá de cauce para el resurgir colectivo.⁴⁵

El discurso de la mexicanidad limitaba el ejercicio de la política a un ejercicio de autofidelidad en el que la lucha contra la opresión y la injusticia se resolvían en un mantenerse fiel al propio ser. Ello implicaba una renuncia a la actividad política, es decir al conjunto de mediaciones necesarias para la conciliación de las diferencias, la organización de la vida social y la eliminación de las desigualdades económicas y políticas. Así, la idea de que la mexicanidad aportaría la solución a los problemas específicos de la nación, comportaba, de un lado, la noción de singularidad (tanto del *ser* nacional como de la realidad en que éste se inscribía), siendo la otra cara de la misma moneda, la negación de la política como el camino para resolver los conflictos, así como el rechazo a cualquier solución ajena al “espíritu nacional”.

Al postular la mexicanidad como principio y norma de acción del gobierno se completaba la identificación simbiótica entre éste y la nación. Cualquier opción política distinta fue calificada de “ideología exótica”, cualquier acción política fuera de los cauces oficiales fue calificada de subversión a la patria, de traición al “espíritu nacional”, el mismo espíritu que daba aliento y cauce a la Revolución Mexicana. En el discurso nacionalista, lo perjudicial para la nación siempre viene de fuera, por tanto el remedio que se propone es evidente, su eliminación. El principal portavoz de este discurso condenatorio fue el partido oficial, el que enfocó sus baterías principalmente contra la “amenaza comunista”.

Al repasar la vida política de los primeros años de la década de los cuarenta es posible apreciar la introducción paulatina de un discurso anticomunista en algunos

⁴⁵ Alfredo Cruz Prados, *El nacionalismo. Una ideología*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 141.

sectores oficiales, empero no sería sino hasta el sexenio de Miguel Alemán que ese discurso cobraría carta de naturalidad y, más aún, sustentaría una campaña que se asemejó en mucho a una cacería de brujas. El partido oficial, reorganizado en 1946, contribuiría a ello al postular una directriz ideológica que condenó las “desviaciones de la izquierda radical”⁴⁶ y al iniciar un programa de reafiliación que depuró de las filas del partido a quienes militaban en otras organizaciones políticas. Ese partido respondió favorablemente al proyecto alemanista, no sólo por constituirse en la plataforma de lanzamiento de Miguel Alemán a la Presidencia, sino sobre todo porque su reestructuración estuvo dirigida a sentar las bases materiales e ideológicas para el afianzamiento de dicho proyecto.

A pesar de que las diferencias entre el Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y el Partido de la Revolución Institucional (PRI) fueron profundas, éste último mantuvo la función de ser pilar fundamental del Estado. El disciplinamiento de su amplia base social le permitió a los dirigentes políticos realizar su programa de reformas y subordinar a las organizaciones sindicales y campesinas al Estado.⁴⁷ En 1938, como en 1946, fue la acción del Estado la que definió la estructura y orientación del partido a fin de convertirlo en apoyo indiscutible del gobierno.

⁴⁶ En el sexenio de Ávila Camacho, la burocracia oficial hizo eco de las impugnaciones de la derecha al disociar el proyecto socialista de Cárdenas de *lo mexicano* y *lo revolucionario*, relacionándolo con lo extranjero. El problema es que el discurso nacionalista revolucionario, al que apelaba el Estado para legitimarse, aglutinaba a todas las figuras identificadas con la Revolución, así como a las realizaciones de cada uno de los gobiernos posrevolucionarios. La historia nacional se medía por la continuidad de la Revolución hecha gobierno. Así, desprenderse de Cárdenas y del socialismo no era sencillo, pues ello hubiera significado una traición a la tradición revolucionaria, máxime cuando los cardenistas habían resuelto magistralmente el problema de la identificación entre socialismo e ideología exótica, señalando que ese socialismo provenía de las entrañas mismas de la Revolución. Lo que se hizo entonces fue romper con la idea de que el socialismo era la fase subsecuente y natural de la Revolución, construyéndolo como un mero experimento social fracasado. Y, claro, había fracasado por que se trataba de una “influencia extraña”, “desprovista de arraigo en nuestro suelo”, ajena a la identidad mexicana. Con esta acrobacia retórica se salvaba a Cárdenas y a su legado (a nadie se le hubiera ocurrido atacar la nacionalización de la industria petrolera, el reparto agrario o las conquistas obreras), al mismo tiempo que se negaba su continuidad. Véase Rosa Nidia Buenfil Burgos, *Argumentación y poder...*, *Op. Cit.*, p. 166-169.

⁴⁷ Con respecto a las características del PRM sigo a Luis Javier Garrido, *El partido de la Revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, México, SEP, Siglo XXI, 1986, (Cien de México), especialmente las páginas 382-387.

El PRM se había concebido como un partido de masas que daba cabida a una multiplicidad de organizaciones ordenadas por sectores (obrero, campesino, militar y popular). La afiliación al partido era colectiva; ello redundó en una doble militancia que, lejos de perjudicar a este instituto, lo favoreció al permitirle ampliar su base. Así, por ejemplo, hubo organizaciones obreras, sindicatos de empleados del estado y juntas de profesores que tenían entre sus dirigentes y afiliados a miembros del PCM, que decidieron incorporarse al PRM por considerarlo un verdadero frente popular mexicano.⁴⁸ Justamente, al verificarse la transformación del partido en 1946, la nueva dirigencia propuso la reafiliación individual de sus militantes en lugar de la colectiva para eliminar esta base comunista y deshacerse de los “elementos indeseables”.⁴⁹

En la nueva orientación del partido se eliminó el principio de la lucha de clases como medio para superar el capitalismo, así como el objetivo de preparar al pueblo para una democracia de los trabajadores y, con ella, el acceso a un régimen socialista.⁵⁰ Las metas esenciales que proclamaba ahora el PRI eran la

⁴⁸ La construcción de frentes populares que lucharan contra el fascismo en ascenso y el establecimiento de alianzas temporales con las burguesías nacionalistas, fueron consignas dirigidas a todos los partidos comunistas por el VII Congreso de la Internacional Comunista de 1935. En el caso mexicano, ese objetivo se sumó al de combatir a las fuerzas “contrarrevolucionarias” que se oponían a la nacionalización de la industria. Sobre este asunto y sobre la militancia de miembros del PCM en el PRM, véanse Luis Medina, *Hacia el nuevo Estado. México 1920-1994*, 2ª ed., México, FCE, 1996, p. 147-153, y Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, ERA, 1996. p. 61 y ss.

⁴⁹ Véase “El P.R.I. se depura de quienes pertenecen a otros partidos” en *El Universal*, 13 de marzo de 1947, p. 1, y “Prosigue en el PRI la obra de depuración” en *El Universal*, 31 de marzo de 1947, p 1 y 7.

⁵⁰ En el estudio antes citado, Luis Javier Garrido sostiene que la retórica socialista del PRM en realidad no se correspondió con su acción política. El partido no tuvo un proyecto claro y mucho menos estructuras democráticas, lo cual quedó de manifiesto durante el gobierno de Manuel Ávila Camacho, cuando el partido se convirtió en el más firme sostén de la política de Unidad Nacional, aunque esta difería de los principios políticos del PRM. Por otra parte, la declaración de principios del PRI de 1946 mantuvo la tesis de la lucha de clases, si bien desapareció la construcción de un régimen socialista como objetivo al que aspiraba el partido. Esta declaración se reformuló en 1950 y otra vez en 1953. Los cambios que se introdujeron entonces sí representaron una posición sumamente diferente a la establecida por el PRM. La de 1950 reconocía la existencia de clases pero no el derecho de los trabajadores a luchar por el poder político (como se establecía en el punto 3 de la declaración de principios de 1938), y la de 1953 se limitaba a reconocer la necesidad de eliminar la desigualdad económica producto del capitalismo. Véanse las declaraciones de principios y los programas del PRM y del PRI en José Ángel Conchello, *et. al.*, *Los partidos políticos de México*, México, FCE, 1975, (Archivo del Fondo, 49-50-51).

conservación del sistema democrático de gobierno y el mejoramiento económico y cultural de las clases desheredadas, pero ya no por la acción decidida de los trabajadores sino por mediación del partido. Donde antes se postulaba la defensa de la propiedad agrícola colectiva, la nacionalización de las grandes industrias, la emancipación del proletariado, la educación socialista y la igualdad social entre hombres y mujeres, ahora se hablaba de armonizar al ejido con la pequeña propiedad, ofrecer oportunidades a la iniciativa privada para su desarrollo, orientar la educación con criterio avanzado y nacionalista, y fortalecer al municipio en tanto institución política “más directamente relacionada con la familia, el hogar y el individuo.”⁵¹ Si bien, el partido confirmaba su decisión de luchar contra toda forma de opresión, se eliminaba la caracterización del agente opresivo que, en el PRM, era la “clase privilegiada”.⁵² El cambio del lema oficial del partido, “Por una democracia de los trabajadores” a “Democracia y justicia social”, atestiguaba estas transformaciones.

La disolución del PRM y la fundación del PRI se llevaron a cabo el 19 de enero de 1946 en la Convención Nacional del Partido. El argumento que se esgrimió para justificar el cambio fue que la realidad nacional había dejado atrás al partido, por lo que era necesario adaptar su programa, su estructura y sus métodos, “a las exigencias del desarrollo económico y político del país.”⁵³ En esa misma Convención se eligió a Miguel Alemán como candidato a las elecciones presidenciales y se aprobó el Plan Federal de Gobierno para el sexenio 1946-1952, que no era otro que el formulado por Alemán durante su campaña. Así, como bien apunta Tzvi Medin, en lugar de que Alemán adoptara el programa del partido, era el partido el que adoptaba el plan de gobierno de Alemán.⁵⁴ El PRI nacía a imagen y semejanza de lo que sería el alemanismo.

⁵¹ “Reformas a la Declaración de Principios del PRI aprobadas por la 1ª Asamblea Nacional Ordinaria (1950)” en *Ibid.*, p. 463-464.

⁵² Tiziana Bertaccini, *El régimen priísta frente a las clases medias, 1943-1964*, México, Conaculta, 2009, p. 71.

⁵³ “Editorial de *El Nacional*. Disolución del PRM. 20 de enero de 1946” en *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 5, *Op. Cit.*, p. 249.

⁵⁴ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 44. El interés de Alemán de desprenderse del PRM y de toda conexión con el cardenismo, se observó durante su campaña electoral, dirigida por un comité completamente desligado del partido.

Algunos investigadores han señalado que el nuevo membrete del partido revelaba “algo más que la simple intención modernizadora de la burocracia política.”⁵⁵ La revolución “institucionalizada” requería del control de los impulsos radicales de obreros y campesinos en favor de una industrialización ligada a la promoción de intereses privados, de modo tal que se replanteará la estructura organizativa del partido a fin de limitar la capacidad de acción política de esos sectores y concentrar la toma de decisiones en los órganos de dirigencia.⁵⁶ Estas reformas acentuaron el carácter autoritario del partido en el poder y su vocación conservadora del *status quo*.

A lo largo de 1947, año en que se emprendió la campaña de reafiliación del PRI, el Gral. Rodolfo Sánchez Taboada, presidente del mismo, insistió en tres elementos claves para el fortalecimiento del régimen: la identificación del gobierno de Alemán con la Revolución Mexicana, la colaboración que todos los miembros del partido debían prestar a dicho gobierno, y el señalamiento de comunistas y conservadores como enemigos de la Revolución. Desde entonces y hasta el final del sexenio, Sánchez Taboada declararía una y otra vez que la “doctrina de la mexicanidad” era la norma suprema del partido. De hecho, todo el Programa Nacional del PRI para ese año se orientaría a propiciar el apoyo incondicional al gobierno de Alemán. Entre sus objetivos se encontraban: apoyar irrestrictamente las reformas al artículo 27 constitucional y buscar el desarrollo de la propiedad privada; difundir la “doctrina de la mexicanidad” postulada por Alemán, así como las realizaciones de su gobierno; orientar al pueblo para que hiciera suyo el programa agrícola e industrial; fortalecer la participación de las mujeres y los jóvenes en la vida pública;⁵⁷ informar a los niños y jóvenes sobre las

⁵⁵ Teresa Aguirre y José Luis Ávila “El cachorro de la revolución”, *Op. Cit.*, p. 90.

⁵⁶ Se introdujo, por ejemplo, la modalidad de delegaciones estatales, cuyos dirigentes, así como los candidatos a representación popular, eran elegidos cupularmente. A la par de lo anterior se obligó a las organizaciones sectoriales a “comprometerse” en no tener luchas electorales entre sí, pues lo que se buscaba era ampliar el marco de decisiones de los órganos centrales del partido. Véase, Teresa Aguirre y José Luis Ávila “El cachorro de la revolución”, *Op. Cit.*, p. 90, y Robert K. Furtak, *El Partido de la Revolución y la estabilidad política en México*, 2ª ed., México, UNAM, 1978, p. 46-47.

⁵⁷ El Programa constreñía la actividad política de las mujeres al espacio del municipio y ésta se pensaba como una extensión de sus obligaciones domésticas, es decir, la educación infantil, la economía del hogar, el combate a los vicios y la moralización. El partido se comprometía a

carreras técnicas que más necesitaba el país y buscar el apoyo de la iniciativa privada para la fundación de escuelas; emprender una campaña de divulgación del contenido de la Constitución en pro del respeto y la obediencia a la ley; reafiliar a los miembros del partido, así como reorganizar a los comités municipales y regionales para impedir “la intervención de influencias extrañas”.⁵⁸

Así pues lo que el PRI se proponía era “despertar un clima social de confianza y entusiasmo en torno al Gobierno y su programa de trabajo”,⁵⁹ depurar al partido de sus militantes más radicales, someter a sus miembros a la línea ideológica marcada por la dirigencia y propiciar la obediencia a las leyes. En ninguna parte del Programa se hacía un análisis, ni siquiera una breve mención, de los conflictos sociales, políticos y económicos del país. Todos sus puntos estaban destinados a sostener el proyecto alemanista, centrado única y exclusivamente en la industrialización y el fortalecimiento del patriotismo, entendido éste como lealtad al régimen. La Revolución quedaba reducida a una connotación desarrollista cuyo eje era el crecimiento económico y no precisamente la justicia social.

En ese sentido, el Programa del PRI comprendía que, para fortalecer el sentido de mexicanidad en la conciencia del pueblo debía iniciarse una campaña de difusión sobre las “hazañas de trabajo” gubernamentales (construcción de carreteras, ferrocarriles, presas, escuelas, hospitales y otras obras de infraestructura); sobre los técnicos, inventores y trabajadores manuales que manifestaban “la fuerza creadora de nuestro pueblo” y que representaban un

fundar escuelas que prepararan a las mujeres en economía doméstica, creación de pequeñas industrias, higiene y medicina familiar, así como en conocimientos geográficos, históricos y cívicos. Se trataba de que las mujeres tomaran conciencia de que el hogar “es la base y refugio de nuestra nacionalidad”, de modo tal que su intervención en las actividades extradomésticas debía hacerse “sin que por esto deje de ser la madre incomparable, la esposa abnegada y hacendosa, la hermana leal y la hija recatada del hogar mexicano.” Con respecto a los jóvenes ningún derecho político les era otorgado. Su “participación en la vida pública” comprendía la capacitación técnica para la explotación de los recursos naturales en beneficio de la industrialización; el otorgamiento de becas para estudios técnicos e industriales; el fomento del deporte como medio adecuado para que se alejaran de los vicios; y su participación en las fiestas cívicas y patrióticas. Véase “Programa Nacional del Partido Revolucionario Institucional para el año de 1947, aprobado por la Asamblea de Presidentes de Comités Regionales, durante los días 11, 12 y 13 de febrero” en *El Nacional*, 15 de febrero de 1947, p. 6.

⁵⁸ *Ídem.*

⁵⁹ *Ídem.*

modelo a seguir; sobre los héroes de “nuestras luchas por la libertad, la independencia, la soberanía y el progreso”; sobre los intelectuales, científicos y artistas “que han dado prestigio a nuestro país”; así como sobre el folklore nacional, los vestigios arqueológicos y las culturas indígenas. La mexicanidad entonces se describió como un sentimiento de orgullo por la historia y la cultura propias, sentimiento que conduciría a trabajar con ahínco por la grandeza del país y al que se asociaba con las iniciativas gubernamentales.

El PRI se concebía como una institución política que representaba el espíritu de la Revolución Mexicana y que tenía en la voluntad popular, plasmada en la Constitución, su verdadero programa.⁶⁰ Cualquier opción política distinta sería considerada antinacionalista, antipatriótica, ajena a la idiosincrasia mexicana. En ocasión de la II Asamblea de Presidentes de los Comités Regionales del PRI, que tuvo lugar a fines de octubre de 1947, Sánchez Taboada declaró:

[...] frente a las teorías gestadas en países extraños, en circunstancias diversas a las nuestras, afirmamos nítidamente el credo de la mexicanidad, ya que lejos de acatar otros dictados, creemos en México, en nosotros mismos y en nuestro destino. [...] lucharemos con todo vigor, tanto en contra de quienes desean una patria inmóvil fija en el pasado, como en contra de quienes haciendo alarde de malabarismos verbales tienden a imponer ideas que no están acordes con la realidad mexicana. [...] Díganles a todos, claramente, decididamente, que no somos comunistas, que no seremos imperialistas de ningún orden, que afirmamos nuestro credo y nuestra firme convicción por la democracia [...]⁶¹

En los años siguientes, la identificación de “extremistas de derecha e izquierda” como enemigos de la democracia y la Revolución, no sólo adquiriría matices más agresivos sino que además serían nombrados con una claridad que no dejaba lugar a dudas: el Partido Popular, formado por Vicente Lombardo Toledano, el Partido

⁶⁰ Al respecto señalaba Sánchez Taboada: “Lo real y verdadero es que la Constitución es el libro del pueblo. Representa la carta más completa y mejor de nuestra vida institucional [...] Hasta puede decirse que el pueblo mismo fue el que escribió la Constitución, con su puño y letra [...] Por eso se advierte en ella la sobriedad con que el pueblo habla, la sencillez y la rectitud con que procede el pueblo.” Véase “Discurso inaugural del Gral. Rodolfo Sánchez Taboada...” en *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 6, *Op. Cit.*, p. 84.

⁶¹ “Discurso de clausura pronunciado por el C. presidente del Comité Central Ejecutivo del partido Revolucionario Institucional, Gral. Rodolfo Sánchez Taboada” en *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 5, *Op. Cit.*, p. 608.

Comunista Mexicano y el Partido Acción Nacional, serían los principales blancos de ataque del discurso de la mexicanidad.

El terreno para convertir en enemigos declarados a quienes antes se habían manifestado dispuestos a cooperar con el gobierno e incluso apoyaron las candidaturas presidenciales de Manuel Ávila Camacho y de Miguel Alemán,⁶² se iría preparando con diversas acciones. La primera de ellas sería, desde luego, la refundación del partido, sus nuevas directrices ideológicas, su reestructuración interna y sus nuevos parámetros de afiliación.

Parte de dicha reestructuración fue la preeminencia que se otorgó a la clase media dentro del partido, agrupada desde 1943 en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), y definida ambiguamente como aquella parte de la sociedad cuya actividad no entraba en los sectores obrero y campesino. De filiación avilacamachista, la CNOP integraba a artesanos, comerciantes, transportistas, miembros de cooperativas, pequeños agricultores e industriales, colonos urbanos, ingenieros y técnicos, profesionistas, artistas, profesores universitarios, intelectuales, empleados al servicio del Estado, militares, trabajadores sin salario fijo, mujeres y jóvenes. De acuerdo con sus documentos programáticos, esta confederación seguía los principios de conciliación y unidad nacional; apoyaba la cooperación del capital extranjero en el desarrollo de la economía mexicana, así como la protección de los pequeños propietarios rurales, industriales, comerciales y ganaderos; y se pronunciaba por la defensa de los intereses de las clases medias.⁶³ Creada por voluntad presidencial, la CNOP cumpliría la función de dar al Presidente de la República un margen de maniobra

⁶² Tanto Vicente Lombardo Toledano como el PCM, bajo la dirección de Dionisio Encina, hicieron suyas dichas candidaturas. Lombardo Toledano incluso asumió la responsabilidad de “destapar” a ambos como candidatos de la CTM. Este apoyo se justificó con el argumento de que la facción progresista y nacionalista de la burguesía impulsaría un desarrollo industrial que contribuiría a eliminar los rasgos semif feudales y semicoloniales de México. Asimismo, con el apoyo dado a Alemán, Lombardo y el PCM pretendían incidir en la orientación del proyecto económico nacional y garantizar un lugar político para la izquierda. Los dirigentes comunistas que disintieron de esta política, como Hernán Laborde y Valentín Campa, fueron expulsados del PCM. Éstos se vincularon con la actividad sindical y se mantuvieron críticos al gobierno, lo que les valió la represión estatal.

⁶³ “Declaración de Principios de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares. 2 de marzo de 1943” en *Historia documental del Partido de la Revolución, PRM 1938-1944*, Vol. 4, México, PRI, Instituto de Capacitación Política, 1982, p. 490-493.

dentro del partido que pudiera contrarrestar la fuerza de los sectores obrero y campesino.

Por otro lado, la formación de la CNOP respondió a la necesidad de captar la fuerza política de la clase media y convertirla en instrumento de apoyo al régimen.⁶⁴ No olvidemos que, apenas unos años antes, la clase media era comúnmente calificada de reaccionaria y antimexicana, justamente por haber presentado resistencia a las medidas políticas que ponían bajo la órbita estatal los espacios que tradicionalmente se reservaban a la Iglesia y a la familia.⁶⁵ La oposición que algunos sectores de las clases medias presentaron al gobierno cardenista se vertió en las filas del PAN (fundado en 1938), en el apoyo a la candidatura de Juan Andrew Almazán en 1940 y en organizaciones de claros tintes conservadores como la Confederación de la Clase Media, el Comité Pro-Raza, la Asociación Mexicanista Revolucionaria y el Partido Revolucionario Anticomunista, por mencionar algunas.

No se pretende afirmar que toda la clase media fuera conservadora pero sí que la mayoría de ella había quedado marginada del partido oficial y reclamaba una mayor incidencia en la definición de políticas públicas. Además, si algo compartía buena parte de este sector con la burguesía era su rechazo al comunismo y a la intervención del Estado en la economía, así como la desconfianza hacia la política agraria y educativa del régimen cardenista. No es extraño entonces que estos sectores apoyaran decididamente la “doctrina de la mexicanidad”, principio aglutinador del proyecto alemanista y discurso de raigambre anticomunista.

Otro de los factores que incidieron en la creación de la CNOP fue el papel cada vez más preponderante que iba alcanzando la clase media en el ámbito

⁶⁴ Ávila Camacho se refería al sector popular como representante de las “fuerzas inactivas que era necesario encauzar constructivamente para la revolución mexicana.” (Citado en Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.* p. 252). Bertaccini cita también la opinión que el PRM tenía de las clases medias, entre la desconfianza y el reconocimiento de su importancia estratégica para el desarrollo económico del país. En el Segundo Plan Sexenal (1941-1946) podía leerse: “casi la totalidad de la clase media culta [...] posee muchos de los conocimientos técnicos necesarios a la nación y, en consecuencia y a pesar de su separación ideológica de la doctrina revolucionaria, ocupa numerosas posiciones de importancia en la gestión social, desde las cuales sirve [...] a los intereses contrarrevolucionarios.” (*Ibid.*, p. 267).

⁶⁵ Beatriz Urías, “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 72, Núm. 4, Octubre-Diciembre 2010, p. 600-601.

económico. El proyecto de industrialización y modernización del aparato productivo, aparejado a una rápida urbanización y a una mayor demanda de servicios, profesionistas y técnicos, devino en el crecimiento sin igual de esta clase social, lo que la colocaba en el centro de atención del gobierno.⁶⁶ La estructura económica del periodo impulsaba la expansión de este sector de la población; políticamente se le convertía en “el símbolo de la modernidad a la que el país se preparaba.”⁶⁷ De este modo, el viraje hacia posiciones más conservadoras por parte de los representantes del Estado, así como la prioridad industrializadora, ofrecía una oportunidad de reconciliación con las clases medias, cuyos valores y prioridades se asemejaban cada vez más a los propugnados por el gobierno.⁶⁸

El proceso de reconciliación con la clase media y su incorporación con pleno derecho al partido oficial, obligó a una redefinición de la identidad “clasemediera” que, por un lado, resolviera el problema de su heterogeneidad y, por el otro, la vinculara ideológicamente con la Revolución Mexicana. Ahora se le consideraría como la clase social en cuyo seno surgieron los oficiales y jefes del ejército revolucionario, los legisladores constituyentes, los artistas, educadores e intelectuales al servicio de la Revolución. Asimismo se procuró ligar a la clase media con obreros y campesinos mediante el argumento de que ésta se hallaba formada por individuos provenientes de los estratos populares que, por no olvidar sus orígenes humildes, conservaban los ideales revolucionarios y el espíritu de

⁶⁶ Para algunos datos porcentuales sobre el crecimiento de las clases medias urbanas y rurales entre 1940 y 1960, véase a Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.*, p. 217-224.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁸ Refiriéndose a la Confederación de la Clase Media de mediados de la década de los treinta, advierte Ricardo Pérez Montfort: “El máximo valor absoluto que enarbolaban estas agrupaciones era la patria, de la que se desprendían otros elementos como la tierra, la propiedad, el trabajo, la familia. A la idea de patria se unían los conceptos de sangre, honor y moral, acompañados con los de orden y ley. En dimensiones un tanto más terrenales estaban la Constitución y la bandera como símbolos de la patria y representantes del orden y la identidad.” Lo que solía destacarse de la Constitución era, además del orden, el ser garante de los derechos y las libertades del individuo. (Ricardo Pérez Montfort, *Por la patria y por la raza, Op. Cit.*, p. 77). Si bien, el gobierno alemanista no solía referirse a principios tales como la sangre y el honor, sí puede apreciarse la insistencia con que se hablaba de la Constitución como garantía de orden y unidad nacional, oponiéndola al peligro comunista. Del mismo modo, la retórica oficial del periodo insistía en el valor de la libertad individual, del sacrificio por la patria, de la familia como unidad primera de la nación y de los “derechos del hombre”, por encima de los derechos de los trabajadores.

servir a la superación del pueblo.⁶⁹ Por último, se le dotó de una identidad histórica, de una tradición gloriosa y de una misión.

Durante el sexenio alemanista en que, según Bertaccini, se completó el proceso de construcción de la identidad de la clase media y se volvió habitual la identificación entre ésta y el “sector popular”, la clase media organizada del partido se adjudicó el papel de protagonista de primer orden en las luchas revolucionarias de México. Este discurso identificó como miembros del sector popular a Miguel Hidalgo, José María Morelos, Mariano Matamoros, Hermenegildo Galeana, Nicolás Bravo, Benito Juárez, Melchor Ocampo, Francisco I. Madero, Venustiano Carranza, Álvaro Obregón, entre otros héroes “que forjaron los destinos de esta hermosa patria que nos cobija.”⁷⁰ Así, se apreció a la clase media como el “cerebro” revolucionario y progresista de la nación, la que respondió primero a los llamados de la patria y que estuvo dispuesta a sacrificarse por la liberación de los más humildes, de los campesinos primero y de los obreros después. En el orden de las prioridades libertadoras, el sector popular se colocaba al último, tocándole al fin su turno:

Pero al fin ya es tiempo de que el Sector Popular que fue sumamente generoso en liberar aquellos grupos, se liberara él mismo [...] de aquí tendrán que salir los bancos que hagan posible la mejor casa y habitación para nuestros colonos, [...] los bancos que liberen al pequeño propietario comerciante del agio malvado y pérfido que los tiene sumidos en la miseria; de aquí tendrán que salir las instituciones de crédito que hagan que nuestros artesanos [...] se conviertan en pequeños industriales, [...] de aquí también saldrá el intelectual verdadero de la Revolución, el que va encausando al País por etapas evolutivas de progreso continuo.⁷¹

El sector popular se veía a sí mismo como aquél que podía dirigir los destinos de la nación, adjudicándose una superioridad intelectual, cívica y técnica. En él se encontraban los profesionistas, intelectuales, científicos, técnicos y pequeños empresarios emprendedores, aquellos que el país necesitaba para alcanzar la meta modernizadora. Su misión, decían los líderes de la CNOP, era salvaguardar los

⁶⁹ Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.*, p. 256 y 273-274.

⁷⁰ Discurso del Gral. José Siurob en el mitin que celebró la conformación del Consejo General de la CNOP, citado en *Ibid.*, p. 276-277.

⁷¹ *Ibid.*, p. 278.

principios contenidos en la Constitución, dictar nuevas y mejores leyes en beneficio del pueblo, hacer efectiva la democracia, trabajar por el desarrollo económico del país, dar lustre a las expresiones artísticas, ampliar el conocimiento científico y, a partir de 1946, constituirse en el brazo derecho del Presidente Miguel Alemán. Esto último quedó expresado en el órgano informativo de la CNOP:

[...] esta generación histórica de Miguel Alemán, tiene un solo deber, una sola obligación, una consigna: trabajar. Trabajar cada día, cada hora, cada momento de su existencia por la rehabilitación económica, moral, de la Patria, y en esta gran tarea la Clase Media de los Pequeños Comerciantes, los Pequeños Agricultores, los Pequeños Industriales, las Mujeres, los Jóvenes, los Profesores e Intelectuales, los Artesanos, los Burócratas, los Cooperativistas, [...] su responsabilidad, deberes, obligación, es mayor todavía, ya que constituyen las Clases directoras del país. Con Juárez, con Madero, con Carranza, con Miguel Alemán, este Sector Vital del País ha tenido y tiene una responsabilidad histórica que cumplir.⁷²

Destino histórico y mística del trabajo fueron así dos de los principales componentes de la identidad que iba perfilando a la clase media “revolucionaria”. Por tratarse del sector menos conflictivo ideológicamente y más cercano a los fines que perseguía el gobierno, la CNOP sería llamada a ocupar la dirección política del partido.⁷³ En diciembre de 1947, Fernando López Arias, dirigente

⁷² “Actividades de la CNOP” en *Tribuna de la CNOP*, 1 de julio de 1948, citado en *Ibid.*, p. 284-285.

⁷³ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 182. Medina señala que el sector obrero se había debilitado por las pugnas internas, derivadas, en buena medida, por la división ideológica que acusaba la vida política mexicana una vez que fuera conjurada la amenaza del nazifascismo y se viniera abajo el pretexto de la Unidad Nacional. En marzo de 1947 se registró una ruptura al interior de la CTM; algunos sindicatos, como el ferrocarrilero, el tranviario, el de telefonistas y el de electricistas, se separaron de la CTM y formaron la Central Única de Trabajadores (CUT). Asimismo, Lombardo Toledano propuso la formación de un nuevo partido que agrupara a los núcleos obreros e intentó atraer a la CTM a sus filas. Al final, el riesgo fue conjurado y la CTM se mantuvo fiel al PRI y al gobierno, con el que estrechó lazos de colaboración. Por su parte, la CNC fue obligada a justificar las reformas al artículo 27 y, por si fuera poco, en 1947 se le impuso un nuevo dirigente, Roberto Barrios, todavía más conservador que el anterior (durante el gobierno de Ávila Camacho, Barrios fundó el Sindicato Nacional Autónomo de Trabajadores de la Educación, se opuso a la educación socialista y tuvo acercamientos con el PAN). Ambas medidas causaron malestar entre varias organizaciones campesinas. Tiziana Bertaccini señala también que el fortalecimiento de la CNOP durante los primeros años del alemanismo respondió a la desconfianza de los sectores obreros y campesinos ante la política económica gubernamental, así como ante la Ley electoral de 1946 que

nacional de la CNOP, señaló que la misión de esta organización era proporcionar los nuevos cuadros políticos del partido, enmendar los errores que los revolucionarios habían cometido en el pasado y servir de sostén al presidente Miguel Alemán.⁷⁴ De este modo, la Confederación se hizo portavoz de la “doctrina de la mexicanidad” y se sumó a la cruzada anticomunista emprendida en algunos círculos oficiales, así como en los espacios representativos de la burguesía.

La simbiosis entre clase media, *mexicanidad* y anticomunismo no pasó desapercibido a un agudo observador. En un artículo, aparecido el 31 de diciembre de 1947, se comentaba que a partir del mes de marzo de ese mismo año se había presentado un fenómeno novedoso en la vida política nacional:

Por una parte, la afirmación constante de lo que ha dado en llamarse “doctrina de la mexicanidad” y por otro lado, la exaltación reiterada de la clase media. La “mexicanidad”, que no es sino una reafirmación de los postulados de la Revolución, contiene la novedad de un rechazo categórico contra las ideas que se estiman ajenas a nuestra realidad, y un claro tono anticomunista; a tal grado se da esto último que mexicanidad y anticomunismo han acabado por identificarse. Además, se ha hecho depositaria y salvaguarda de esa mexicanidad a la propia clase media.⁷⁵

Al autor de estas líneas tampoco se le escapó la relación que tenía la política anticomunista del partido con el escenario internacional y con las condiciones impuestas por Estados Unidos a los países afectados por la guerra para el otorgamiento de apoyos económicos. Al respecto, el autor escribió:

Los observadores de la vida política nacional han señalado que esta especie de cruzada anticomunista nacional no es ajena a las directrices de la “guerra fría”, en su vertiente de contención del comunismo, y que además Estados Unidos ha

eliminaba la representación puramente sectorial. La CTM y la CNC vieron disminuidas sus curules a lo largo del sexenio, mientras que las de la CNOP fueron en aumento. Desde 1943 en adelante, la composición del Senado estuvo dominada por el llamado Sector Popular. De ese mismo sector provenían la mayoría de los gobernadores del país. Véase Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.*, p. 312-327.

⁷⁴ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 183.

⁷⁵ “Mexicanidad y clase media: López Arias” fue recogido en la *Historia documental de la CNOP, 1943-1959*, México, PRI, 1984, p. 222-223. No se señala ni su autor ni la publicación en que apareció.

manifestado claramente que su ayuda económica sólo será para los países que sepan preservar su independencia y sus instituciones democráticas.⁷⁶

De este modo se dejaba entrever que la adopción del anticomunismo y la insistencia en la democracia como sistema político que orientaba la vida del país tenía por fin último garantizar la obtención de recursos estadounidenses para dinamizar la economía nacional.

En marzo de 1947, momento al que se refiere el autor de los comentarios anteriores, Harry S. Truman, Presidente de los Estados Unidos de América, arribó a la ciudad de México para entrevistarse con el Presidente Miguel Alemán. Si bien, la “doctrina de la mexicanidad” había sido enunciada con anterioridad, esta visita, la primera que realizaría un presidente estadounidense a México, daría renovado impulso al discurso oficial anticomunista. Para el gobierno de México, la visita de Truman representaba una invaluable oportunidad para limar asperezas con Washington, negociar préstamos y apoyos económicos, y procurar la inversión de capitales estadounidenses en México.⁷⁷ En su discurso de bienvenida a Truman, Alemán habló de un pasado de relaciones conflictivas que había sido superado y pidió la “comprensión” de los norteamericanos para el esfuerzo industrializador que México estaba realizando, incluso se mostró dispuesto a recibir de buen grado sus inversiones, siempre y cuando éstas abandonaran “todo intento de hegemonía” y respetaran las leyes del país.⁷⁸

⁷⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁷ Felicitas López-Portillo señala que durante al gobierno de Miguel Alemán se abrigó la esperanza de que el triunfo de los aliados en la reciente conflagración mundial se resolvería en un mayor apoyo económico a los países atrasados. Sin embargo, estas esperanzas pronto se vieron rebasadas por una política estadounidense volcada hacia la recuperación económica de Europa y la contención del comunismo. El Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca “dio a entender en forma descarnada que los afanes de superación económica de los países latinoamericanos le importaban un camino al líder del mundo libre; su principal preocupación consistía en reaccionar ante las amenazas a su seguridad nacional por parte del expansionismo soviético y no en procurar el bienestar de su patio trasero. De ahí su insistencia en la necesidad de defensa continental y el rearme de nuestros ejércitos con material de deshecho de la guerra; con esto se liberaba de chatarra e inoculaba, de paso, la doctrina anticomunista.” Felicitas López-Portillo, “Las glorias del desarrollismo: el gobierno de Miguel Alemán” en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Nueva época, Núm. 19, Enero-Abril de 1991, p. 75-76. Véase también Blanca Torres, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Hacia la utopía industrial*, México, Colmex, 1984, p. 155-176 y 283-305.

⁷⁸ Citado en Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 161.

La llegada de Truman coincidió con el primer centenario de la invasión estadounidense a México. La visita fue entonces aprovechada para contrarrestar el viejo sentimiento antigringo de buena parte de la sociedad y afirmar una nueva era de amistad y colaboración entre ambos países, sustentada en las políticas de “buena vecindad” y del panamericanismo. No fue casual que Truman señalara que las intervenciones eran cosa del pasado ni que rindiera homenaje a los Niños Héroes, haciendo guardia en el obelisco del Castillo de Chapultepec,⁷⁹ tampoco fue casual que Alemán correspondiera al gesto un mes después, durante su visita a Washington, donde acudió al Cementerio de Arlington para honrar la memoria del Soldado Desconocido y donde también depositó una ofrenda floral en honor a George Washington.⁸⁰

La prensa mexicana acudió entusiasta al histórico encuentro entre los representantes de ambas naciones, no así los críticos del régimen.⁸¹ Un considerable número de artículos de opinión destilaron apoyo irrestricto al gobierno estadounidense en su lucha a favor de la libertad y en contra de la “amenaza roja”; asimismo, remarcaron que los tiempos del imperialismo estadounidense, que tanto daño hicieron a los pueblos latinoamericanos, habían quedado atrás; de paso, insistieron en que debía mostrarse al visitante “nuestra” orgullosa mexicanidad. Una mexicanidad que, por cierto, se expresaba en términos muy cercanos a lo que venían discutiendo los filósofos de lo mexicano.

⁷⁹ Acto que, según Alfonso Taracena, fue comentado en los periódicos como la cicatrización “para siempre [de] una vieja herida nacional” (*La vida en México bajo Miguel Alemán*, México, Jus, 1979, p. 105). Esta reconciliación parece quedar en entredicho por la misteriosa desaparición de la ofrenda floral depositada por Truman en la base del monumento y por el rumor que corrió en los días siguientes de que ésta había sido arrojada a las puertas de la embajada estadounidense. Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 165, n. 11.

⁸⁰ Según lo relata el propio Miguel Alemán Valdés en *Remembranzas y testimonios*, México, Grijalbo, 1987, p. 265, 269 y 275.

⁸¹ Los comunistas cuestionaron fuertemente el imperialismo estadounidense en esta nueva etapa de relaciones internacionales, mientras que Cosío Villegas, después de un lapso de entusiasmo inicial, alertó sobre el peligro de una mayor dependencia económica y señaló que los problemas de fondo entre los dos países no se solucionarían con declaraciones de amistad. Sobre este asunto, así como sobre las fricciones que pronto aparecieron en las relaciones entre ambos países, véase Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 165 y ss. Sobre la prensa mexicana como puntal de la campaña anticomunista de fines de los cuarentas a principios de los sesentas, y sobre la relación entre ésta, el gobierno alemanista y el Departamento de Estado norteamericano, véase Elisa Servín, “Propaganda y guerra fría: la campaña anticomunista en la prensa mexicana del medio siglo” en *Signos Históricas*, Núm. 11, Enero-Junio 2004.

La editorial del periódico *El Universal* del 3 de marzo de 1947, dedicada a comentar la relevancia de la visita de Truman, iniciaba sus líneas con una diatriba xenofóbica en contra de los pueblos orientales, a los que se culpaba de amenazar con la extinción de la cultura occidental y de la cristiandad, y señalaba que ante ese peligro los países occidentales, unidos por su común religión, no debían titubear en hacerles frente. Dado el debilitamiento de los países europeos, se decía en la editorial, correspondía a los americanos defender la cultura occidental y, para que ello fuera posible, las naciones americanas debían “suprimir las incomprensiones, los actos de fuerza torpe y los sentimientos que han empañado y amargado sus relaciones”,⁸² más aún, debían prestarse ayuda económica. Para cerrar, *El Universal* apuntaba:

Con decorosa alegría, sin exageraciones propias de quien se halla atacado por un incisivo sentimiento de inferioridad o de resentimiento, sin complicaciones, con viril franqueza, recibamos al distinguido huésped y procuremos hacerle grata su estancia entre las familias mexicanas. Mostremos al visitante lo nuestro, sin insistir en lo puramente decorativo y lo pintoresco y sin perdernos en la nota chini-charra. Procuremos que a su regreso, junto con la amistad personal de nuestro Presidente, lleve un buen conocimiento del mexicanismo auténtico, del que secularmente se ha forjado en el íntimo y recatado seno de los hogares; en las virtudes de nuestras mujeres y con el tesonero trabajo de los varones.⁸³

Excluyendo las notas de carácter religioso y de moral conservadora, esta editorial condensaba la posición de los círculos oficiales ante la visita de Truman. Genaro Fernández MacGrégor –jurista y rector de la Universidad Nacional entre 1945 y 1946– expresó en el mismo periódico que la visita del presidente estadounidense resumía el camino “de la hostilidad armada hacia la amistad comprensiva y sincera”⁸⁴ entre ambas naciones.

Fernández MacGrégor no se refirió al consabido complejo de inferioridad de los mexicanos, ni a su proverbial resentimiento, en cambio, prefirió alabar las virtudes de las dos razas que componen el mestizaje mexicano: coraje, rectitud y señoría española, espíritu sutil, cortesía y dignidad indígena. Y aunque señaló que

⁸² “Sección Editorial. Truman” en *El Universal*, 3 de marzo de 1947, p. 3.

⁸³ *Ídem*.

⁸⁴ Genaro Fernández MacGrégor, “Lo que encontrará en México el señor Presidente Truman” en *El Universal*, 3 de marzo de 1947, p. 3.

el pueblo mexicano no estaba aún preparado para ejercitar la libertad y la democracia, las que sin embargo amaba, Truman se convencería de que el primer gobierno civil, joven y universitario de México, descansaba su fuerza en el respeto de la ley y en la aspiración de construir la grandeza de México. Ese gobierno, concluía el autor, deseaba afianzar las buenas relaciones con Estados Unidos, así “que si los mexicanos recordamos la pasada historia de ambos países no lo hacemos con ánimo rencoroso, sino para darnos cuenta del camino recorrido con sangre, sudor y sacrificios, hasta la mutua comprensión y el afianzamiento de comunes fines [la defensa de la democracia].”⁸⁵

Por su parte, la Confederación de Obreros y Campesinos de México (COCM), adscrita a la CTM, interpretó la ayuda económica que Estados Unidos se aprestaba a dar a Grecia y Turquía como expresión de un genuino sentimiento de solidaridad con los pueblos débiles y amenazados por el totalitarismo soviético, el que pretendía esclavizar al mundo entero.⁸⁶ Aprovechando el foro, la COCM manifestó su apoyo a la “doctrina de la mexicanidad”, insistiendo en que el movimiento obrero mexicano no requería de “teorías exóticas” para desenvolverse puesto que tenía “un manantial inagotable de reivindicaciones en la Constitución que rige al país [...]”⁸⁷

La maquinaria constructora del consenso se había echado a andar. Prensa y gobierno hablaban de un México solidario con la política internacional norteamericana, y hacían malabares discursivos para cambiar la imagen negativa de Estados Unidos, popularmente arraigada tras un siglo de recordar la invasión norteamericana y la pérdida de buena parte del territorio nacional, por una más amistosa y cercana. Es cierto que la “doctrina de la mexicanidad”, y en general el discurso nacionalista revolucionario, se manifestaba en contra de cualquier tipo de imperialismo e intervencionismo en los asuntos internos del país, incluido el norteamericano, pero a partir de la visita de Truman ese intervencionismo sería leído como asunto del pasado, enfocándose las baterías del presente al caso

⁸⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁶ “Obreros mexicanos interpretan el discurso del Presidente Truman. Fue la expresión de un alto sentimiento de solidaridad y comprensión humana, dice la C.O.C.M. Nuestros proletarios no necesitan teorías exóticas” en *El Universal*, 17 de marzo de 1947, p. 1 y 6.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 6.

soviético. La defensa de la libertad y la democracia, según la propugnaba el vecino del norte, fueron los objetivos asumidos por el régimen alemanista en el contexto de la Guerra Fría, aunque por democracia Alemán entendiera “contar con un pueblo que tenga buena habitación, que coma bien y que se vista bien.”⁸⁸ Según Alemán, la democracia así entendida daba fuerza a los mexicanos para no aceptar ninguna filosofía exótica.

La confrontación entre Estados Unidos y la Unión Soviética fue sumamente redituable para México tanto en términos internos como en el ámbito de las relaciones internacionales. Hacia afuera México mantenía una cara de independencia frente a los intereses estadounidenses, lo que redundaba en el prestigio del régimen emanado de la Revolución. A diferencia de otros países latinoamericanos, que sufrían la injerencia norteamericana en materia política y económica, México gozó de la tolerancia del gobierno de Washington: siguió manteniendo relaciones diplomáticas con la URSS sin que Estados Unidos las objetara, incluso la diplomacia mexicana se anotó un punto a su favor al lograr detener la propuesta estadounidense de convertir a la Organización de Estados Americanos (OEA) en un bloque hemisférico anticomunista. Claro está que a cambio de esta relativa independencia de México en política internacional, sus gobiernos se comprometieron a mantener la frontera norte libre de inestabilidades y amenazas a la seguridad interna de Estados Unidos.⁸⁹

La reticencia del régimen mexicano a mostrarse abiertamente anticomunista, no coincidió con su política interna. El gobierno esgrimió un discurso anticomunista como coartada para legitimar la represión en contra de sindicatos independientes, grupos de izquierda (comunistas o no), dirigentes sociales y movilizaciones populares.⁹⁰ Esta represión fue clave para el afianzamiento del nuevo proyecto económico capitalista, así como para apuntalar el poder presidencial.

⁸⁸ *Excelsior*, 12 de junio de 1951, citado en Felicitas López-Portillo, *Op. Cit.*, p. 75.

⁸⁹ Lorenzo Meyer, “La guerra fría en el mundo periférico: el caso del régimen autoritario mexicano. La utilidad del anticomunismo discreto” en Daniela Spenser, *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*, México, SER, CIESAS, Porrúa, 2004.

⁹⁰ Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 12.

Los usos políticos de la doctrina de la mexicanidad: la exclusión de izquierdas y derechas.

Con la “doctrina de la mexicanidad” el PRI eliminó de tajo toda alternativa ideológica, social y política de connotación izquierdista que hasta entonces albergaba en su seno, al tiempo que postuló el crecimiento económico capitalista como esencial al progreso revolucionario. Por la misma razón, el PRI neutralizó a las fuerzas que representaban a los obreros y campesinos y le dio más peso a la clase media agrupada en la CNOP.⁹¹

La retórica de la mexicanidad también resultó útil para atacar y restar legitimidad a los partidos de oposición y a los movimientos sociales que demandaban un cambio en la orientación económica y social del régimen, así como para dismantelar a los sindicatos que luchaban por su independencia. La crítica interna ponía en duda el consenso del pacto entre gobernantes y gobernados. Por ello era más fácil y cómodo convertirla en una amenaza exterior: una conspiración comunista que pretendía imponer un gobierno sometido al yugo soviético. Ese era el sentido de la mexicanidad, el arma que el Estado empuñó, junto con una abierta política represiva, para someter a la disidencia, garantizar el orden social y facilitar la aceptación y cooperación de los diversos sectores sociales en el proyecto industrializador.

En la coyuntura de posguerra, mexicanidad fue prácticamente sinónimo de anticomunismo, razón por la cual tanto los círculos oficiales, como la burguesía y los grupos de derecha adoptaron esta doctrina con singular entusiasmo. De este modo, a la campaña anticomunista, en cuya vanguardia marchaba el PRI, se sumaron grupos empresariales y organizaciones civiles y confesionales (quienes ya venían combatiendo en estas lides), prácticamente toda la prensa y algunos intelectuales. Entre estos últimos figuraba el grupo *Hiperión*, como se verá en el siguiente capítulo.

⁹¹ Tzvi Medin, “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952” en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Universidad de Tel Aviv, Vol. 1, Núm. 1, Enero-Junio de 1990. Texto consultado en su versión digital: http://www.tau.ac.il/eial/I_1/medin.htm

El discurso anticomunista en México fue ganando espacios paulatinamente pero, sin duda, serían las políticas estadounidenses de Guerra Fría las que marcarían un parteaguas en el tono y proyección del discurso. Éste adquirió un cariz de extrema beligerancia a partir de 1947, cuando fue enunciada la doctrina Truman. Las medidas adoptadas por el gobierno estadounidense para erradicar la presencia “comunista” en su país inspiraron a más de uno en México. Así, por ejemplo, a raíz de la campaña de limpieza de “elementos comunistas” de la administración pública estadounidense (a cargo de la Comisión de Investigación de Actividades Antiamericanas), algunos senadores y diputados mexicanos intentaron acordar una ley encaminada a “extirpar el comunismo de las esferas oficiales”.⁹² Desde su perspectiva, todo comunista actuaba bajo las órdenes de Stalin, motivo por el cual no debían ejercer funciones reservadas a los mexicanos. El proyecto no prosperó. Acusa empero el cariz militante que adquirió la “doctrina de la mexicanidad”, al igual que el alineamiento del régimen a las directrices marcadas por el gobierno estadounidense. Esto último era reconocido abiertamente por la CONCANACO, organización que aplaudía que el Estado mexicano se decidiera a combatir los “extremismos ideológicos”, siguiendo la pauta que el Presidente de los Estados Unidos acababa de fijar para su propio país y para el continente entero.⁹³

En un ambiente como éste no es de extrañar que proliferaran grupos civiles anticomunistas. Uno de ellos, el Frente Popular Anticomunista de México, dirigido por Jorge Prieto Laurens y Arturo Amaya, pidió al Presidente de la República y a la Cámara de Senadores que abriera una investigación contra el PCM, y señaló a Cárdenas como el jefe de la “quinta columna stalinista”.⁹⁴ De hecho, Barry Carr señala que “Ya en los primeros seis meses del nuevo sexenio la

⁹² “Fintas en la ya iniciada lucha de ideas opuestas. Los senadores tendrán mañana una junta en la cual van a delinear la forma de suprimir de la Administración a los rojos” en *El Universal*, 25 de marzo de 1947, p. 1 y 6. Véase también la editorial del mismo día de *El Universal*, “Los comunistas y el gobierno”, p. 3.

⁹³ “Combatirá el comercio la doctrina comunista. Aplauda la campaña iniciada por Estados Unidos y se propone secundarla” y “Fintas en la ya iniciada lucha de ideas opuestas. Los grupos comunistas de México lanzarán un manifiesto para constituir un partido con que piensan superar al PRI”, ambos artículos en *El Universal*, 18 y 25 de marzo de 1947. Sobre la posición de las organizaciones empresariales mexicanas respecto al comunismo, véase Felicitas López-Portillo, “El discurso anticomunista de la burguesía mexicana durante el alemanismo” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, Núm. 22, Año 1989, México, UNAM, 1991, p. 205-220.

⁹⁴ *Excelsior*, 14 de marzo de 1947, citado en Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 25.

policía y unidades del ejército habían empezado a atacar a personalidades y organizaciones de izquierda con creciente frecuencia y descaro.”⁹⁵ Dionisio Encina, Secretario General del PCM, junto con otros miembros del partido, fueron detenidos en Torreón unos días antes del 1 de mayo de 1947, mientras que Blas Manrique, Secretario de Organización, corría la misma suerte en la ciudad de México.

Estas acciones formaban parte de una campaña anticomunista más amplia, coordinada por el coronel y senador Carlos I. Serrano, destinada a agradar a Estados Unidos para obtener su apoyo económico. Carr afirma que

En varias ocasiones durante 1948, la embajada de Estados Unidos recibió claros mensajes de un agente de inteligencia estadounidense retirado y asesor de Alemán sobre asuntos de seguridad, el coronel Rez Applegate, de que el gobierno de Alemán ‘sería extremadamente receptivo a una indicación directa de gobierno de Estados Unidos o a la embajada de Estados Unidos sobre cómo creemos que debe proceder contra los comunistas en México.’⁹⁶

A pesar de los constantes amagos, detención de líderes y declaraciones en su contra, el PCM no supo reaccionar a tiempo. Instalados aún en la tónica conciliatoria del sexenio anterior, los comunistas creían que su partido no podía ser disuelto, pues contaba con el aval de la Secretaría de Gobernación y de la Ley Federal Electoral, pero sobre todo porque su programa se apegaba a los lineamientos de la Unidad Nacional y de la Revolución Mexicana. Dionisio Encina se mostraba convencido de que el PRI no expulsaría a los comunistas de su seno pues de hacerlo tendría que expulsar a numerosos miembros y dirigentes de organizaciones obreras y campesinas, quienes se sujetaban a las normas y procedimientos de este instituto político.⁹⁷ Al parecer Encinas, como la mayoría de la izquierda oficial, no se había enterado que los vientos habían cambiado de dirección y que soplaban en su contra.

⁹⁵ Barry Carr, *Op. Cit.*, p. 155.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁹⁷ “La cruzada anticomunista según el color del cristal con que se mira. ‘Fenómeno de mecánica política’, dice José Clemente Orozco; ‘actuación de fuerzas imperialistas’, asegura Dionisio Encinas” en *El Universal*, 26 de marzo de 1947, p. 1 y 12.

La cruzada anticomunista se hizo más intensa en 1949 a raíz de tres episodios claves: el decreto de excomunión expedido por Pío XII a quienes profesaran, defendieran y propagaran la doctrina comunista; la política gubernamental en relación al PCM y los intentos de algunos sindicatos de la industria por constituir un nueva central obrera, independiente a la CTM.⁹⁸ En marzo de ese año Alemán anunció en una entrevista que su gobierno “combatirá al comunismo en el país con hechos, no con palabras.”⁹⁹ Y así lo hizo. Dos meses después, la Secretaría de Gobernación negó el registro electoral al Partido Comunista Mexicano. Esta decisión se hizo pasar como una demanda popular, para lo cual se movilizó a las organizaciones afines al régimen.¹⁰⁰

El ambiente anticomunista tocó a las puertas del recién creado Partido Popular (PP). Vicente Lombardo Toledano proponía reagrupar allí a las fuerzas democráticas y de izquierda bajo una concepción frentepopulista, a la vez que nacionalista y revolucionaria que no se limitaba a los grupos de orientación marxista. Lombardo imaginaba que el PP podría erigirse como una organización independiente, si bien dicha independencia quedaba en entredicho desde el momento en que éste anunció que el partido colaboraría con el gobierno, ya fuera para defenderlo ante los embates de la *reacción*, para respaldarlo en sus políticas acertadas o para criticarlo “constructivamente” cuando se desviara de los intereses populares (algo así como un *PP grillo* cuya función era ser la conciencia del gobierno).¹⁰¹ El programa político del PP no mencionaba en lo absoluto al

⁹⁸ Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 172-173.

⁹⁹ *Excelsior*, 22 de marzo de 1949, citado en Felicitas López-Portillo, “Las glorias del desarrollismo...”, *Op. Cit.*, p. 74

¹⁰⁰ Por ejemplo, el Secretario General del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana, Jesús Díaz de León, al que apodaban *el charro*, se dirigió en abril de 1947 a Ruiz Cortines para solicitar la disolución del PCM “por traidor al Gobierno y a la Patria”. (“El ‘Charro’ pidió la disolución del Partido Comunista” en *El Nacional*, 6 de abril de 1949, p. 1 y 6). De acuerdo con la nota periodística, Ruiz Cortines respondió que estudiaría la petición y que daría a conocer oportunamente el punto de vista gubernamental y legal sobre el asunto.

¹⁰¹ Salvador Novo confirma el carácter “propositivo” del PP al referir las discusiones del Comité Ejecutivo en las que se tomaría posición frente a la devaluación del peso de 1948: “No se trataba, había que hacerlo claro, de un partido de oposición como el Sinarquista o como Acción Nacional, para los cuales todo lo que hiciera el gobierno estaría siempre mal. El PP no lo criticaría todo, pero no podía dejar de censurar los pasos y las medidas erróneas y perjudiciales en cuanto las viera, y en cuanto su corrección oportuna pudiera enderezar el rumbo de un gobierno cuyos lineamientos generales aprobaba.” Salvador Novo, *La vida en México bajo el periodo*

socialismo, sino que pugnaba por una “democracia popular” y por un capitalismo de Estado, sin que tampoco se especificara si estas estrategias políticas conducirían eventualmente a la dictadura del proletariado. En palabras de Lombardo, el programa del PP:

de ninguna manera afectará la existencia de la propiedad privada, reconocida y apoyada en México por la Constitución de 1917; procurará, por todos los medios a su alcance, hacer más honda y más sólida la estructura democrática de la República; reconocerá el derecho de los patrones, pero reclamará una justa participación del pueblo mexicano en la riqueza que él produce con su esfuerzo y con su sudor.¹⁰²

Lombardo dio otras muestras al gobierno de que el carácter de su partido sería conciliador y en lo absoluto radical. Para empezar, desde 1945 Lombardo ya tenía pensado formar un partido político, previendo que los puentes de colaboración con Alemán iban a estar minados por la incompatibilidad de proyectos. Pero Lombardo era un hombre de Estado y no concebía la posibilidad de romper con sus instituciones. Antes prefirió apoyar a Alemán en los comicios de 1946, en la reforma al artículo 27º y en la descalificación del paro petrolero. Con ello, Lombardo pretendía obtener la anuencia de Alemán para crear su partido, y efectivamente la obtuvo, pero lo que Lombardo no previó es que ese apoyo escondía la intención de limpiar al PRI y a la CTM de las fuerzas lombardistas que la integraban.

En segundo lugar, Lombardo anunció que el objetivo principal del PP era mantener relaciones con todas las organizaciones sociales revolucionarias, incluido el PRI, para entre todos discutir y encontrar soluciones a los problemas del país. Por último, Lombardo invitó a hombres que tenían un pasado político ajeno a la izquierda cardenista a integrarse a las labores del órgano directivo del PP, como Octavio Véjar Vázquez y Salvador Novo. Además, logró obstaculizar las iniciativas de los elementos más radicales (Narciso Bassols y Víctor Manuel Villaseñor) que exigían una clara definición programática para el partido y el

presidencial de Miguel Alemán, Compilación y nota preliminar de José Emilio Pacheco, México, CONACULTA, 1994, p. 174-175.

¹⁰² *El Popular*, 7 de septiembre de 1946, citado en Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, Op. Cit., p. 120.

deslinde del gobierno y del PRI. En su lugar, Lombardo hizo de la Unidad Nacional el eje rector de su partido, esta vez enfocada a conjurar el peligro del imperialismo norteamericano. De allí que el PP se concibiera como “un partido popular pluriclasista que a la vez colaborara con los industriales progresistas y otras fuerzas nacionales, en contra de la reacción de los latifundistas y aquellos industriales, comerciantes y banqueros cuyos intereses coincidían con los del imperialismo norteamericano y se verían fortalecidos por los mismos.”¹⁰³

A pesar de las manifestaciones bienintencionadas de Lombardo, las reglas del juego habían cambiado y parte de él era neutralizar su liderazgo, aun indiscutido en 1947. Como se lo había prometido al embajador estadounidense en 1946, Miguel Alemán no integró a Lombardo ni a ninguno de sus allegados al gabinete presidencial.¹⁰⁴ Lombardo podía seguir denunciando los peligros del imperialismo norteamericano mientras Alemán daba garantías a Estados Unidos de que sería a ellos a quienes se les solicitaría ayuda para industrializar a México y no a la Gran Bretaña o a la URSS. Más aún, en 1947 Sánchez Taboada advirtió que expulsaría del PRI a todos los que colaboraran en la creación del PP. En ese mismo año Lombardo perdió la batalla por la CTM (la que pretendía llevarse al PP), y fue marginado de ella.¹⁰⁵ El PP nació así sin una base sindical seria y sin un proyecto ideológico definido, lo que pronto se traduciría en las renunciadas de Narciso Bassols y Víctor Manuel Villaseñor.

¹⁰³ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁰⁴ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 82-83. La declaración hecha al embajador estadounidense contrasta con las negociaciones que sostuvo Alemán con la izquierda cuando requirió de su apoyo para llegar a la presidencia. Barry Carr cita varios testimonios que señalan que Alemán le había prometido a Lombardo un número mayor de senadores y diputados para la CTM, así como el derecho a elegir al próximo secretario del Trabajo. Por su parte, el PCM confiaba obtener el apoyo de Alemán para siete candidaturas al congreso federal. Ninguno de ellos vio satisfechas estas esperanzas. Véase Barry Carr, *Op. Cit.*, p. 159-160

¹⁰⁵ Lombardo relata que el secretario general de la CTM, Fernando Amilpa, le informó que había sido presionado por el gobierno para mantener a la confederación dentro del PRI, asegurándole que, de desconectarse del PP, obtendría “todas las ventajas”, de lo contrario se atendería a las consecuencias. De este modo se echó para atrás el acuerdo logrado por Lombardo que establecía que la CTM apoyaría la creación de dicho partido y permitiría que sus miembros ingresaran a él. Véase, Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 75-77, y Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 136-142.

En esta nueva etapa de relaciones gubernamentales con la izquierda oficial, *El Universal* publicó una serie de notas informativas y artículos cuyo propósito era desprestigiar al líder de la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL). En marzo de 1947, en el contexto de las disputas al interior de la CTM por la renovación de su comité ejecutivo,¹⁰⁶ se acusó a Lombardo de haber defraudado al gobierno federal por la cantidad de 4,600,000 pesos,¹⁰⁷ y se anunció la creación de un Frente Único de Trabajadores Anticomunistas que tendría como propósito exclusivo oponerse a Lombardo, “el líder de los comunistas en México”.¹⁰⁸ Asimismo, el sector de la CTM que se autonombró “depurado” de influencias comunistas, dirigido por Tomás Palomino Rojas, declaró a Lombardo como traidor al movimiento obrero y a la patria por ser “orientador y conductor del movimiento soviético en el Continente.”¹⁰⁹ Meses más tarde, en diciembre de 1947, la CTM rompía todo vínculo con la CTAL, arguyendo que la política obrera del continente no podía estar subordinada a las consignas de Rusia, ni podía prestarse a su intención de capturar los puestos de mando de las industrias básicas del país. Así, la CTM se libraba de la tutela lombardista y se fortalecía el mando

¹⁰⁶ Sobre este asunto véase Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, Op. Cit., p. 123-134.

¹⁰⁷ La denuncia fue hecha por el Secretario General de la CPN, Enrique Rangel, bajo el argumento de que ese dinero se le había entregado a Lombardo a modo de subsidio para la capacitación técnica de los trabajadores inscritos en la Universidad Obrera de México (UOM). En su lugar, señalaba Rangel, Lombardo convirtió a la UOM “en centro de adiestramiento de agitadores para toda la América Latina” Véase *El Universal*, “Grave cargo de millones al líder de la CTAL”, 13 de marzo de 1947, p. 1, así como “Consignación del director de la Universidad Obrera”, 26 de marzo de 1947, p. 1 y 13. La respuesta de Lombardo puede consultarse en el mismo periódico en su edición del 15 de marzo (p. 7) y del 27 de marzo (p. 1 y 14). Lombardo señaló que los responsables de la campaña anticomunista eran los esbirros del imperialismo yanqui y manifestó nuevamente su confianza en la labor de Miguel Alemán.

¹⁰⁸ Este Frente fue promovido por Antonio Rivas, Secretario General de la CGT, quien pensaba incluir a la CPN, a la Confederación Nacional de Electricistas y a la CROM, entre otras. Véase “La cruzada anticomunista según el color del cristal con que se mira. Cambio de impresiones entre centrales para formar un Frente Único de Trabajadores con finalidades opuestas al extremismo” en *El Universal*, 26 de marzo de 1947, p. 1 y 25. Como puede observarse, el anticomunismo sirvió para catalizar las rivalidades entre organizaciones obreras y restar fuerza política, tanto a Lombardo como a la CTM, central que también era identificada como “nido de bolcheviques” que trabajaban en concordancia con los lineamientos del PCM y de “agentes extranjeros”. Al respecto véanse las declaraciones de la COCM, publicadas en *El Universal*, el 21 de abril de 1947.

¹⁰⁹ “En la ‘Depurada’ se afirmó que el líder de la C.T.A.L. es orientador y conductor del movimiento soviético en el Continente” en *El Universal*, 28 de marzo de 1947, p. 1.

de los “cinco lobitos”,¹¹⁰ con ellos esta confederación entraba en una nueva etapa que habría de caracterizarse por una mayor sumisión al gobierno y una estridente retórica anticomunista.

Luis Barrón ha apuntado que desde los años veinte el binomio liberal-conservador fue intercambiado por el de revolucionario-reaccionario, lo que sustituyó la vieja disputa alrededor de los avances del liberalismo y el proceso de laicización e impuso la idea de una “revolución amenazada por sus enemigos”.¹¹¹ Sin embargo, podría pensarse en un tercer elemento añadido por los gobiernos postcardenistas a la pareja revolucionario-reaccionario, el de “radical de izquierda”. Enemigos de la Revolución y “extranjerizantes” no sólo serán los “reaccionarios” asociados con el fascismo y la derecha sinarquista o panista, sino también los comunistas (de hecho o de supuesto). En ese sentido podrían leerse las acusaciones que el PRI dirigió al Partido Popular de Lombardo.

El PRI calificó al PP de ser un partido sin arraigo popular, crecido “bajo el viento asfixiante del llamado marxismo criollo, fuera de la atmósfera pura y vital de la patria.”¹¹² El PP, según Sánchez Taboada, era “el partido de la gente sin patria, de los huérfanos de nacionalidad, de los que espiritualmente se encuentran desterrados de su propio país.”¹¹³ Para el dirigente del PRI sólo podía haber dos partidos en México, el progresista y el reaccionario, y ya se sabe con cuál de ellos estaban los verdaderos revolucionarios.

En oposición al PP, el PRI se definía como un partido que sí respondía a la realidad mexicana, que era fiel imagen de la nación, “con sus miserias y grandezas, sus virtudes y sus defectos, sus alegrías y sufrimientos”, que había sabido interpretar los anhelos del pueblo a lo largo de la historia, pues éste mismo partido había sido “insurgente en la lucha de la Independencia, republicano y federalista en nuestro proceso de integración patriótica, liberal en la etapa de la Reforma y revolucionario desde el movimiento de 1910.”¹¹⁴ Parafraseando al

¹¹⁰ El término se refiere al grupo reunido en torno a Fidel Velázquez, integrado por éste, Fernando Amilpa, Luis Quintero, Alfonso Sánchez Madariaga y Jesús Yurén.

¹¹¹ Citado en Beatriz Urías, “Una pasión antirrevolucionaria...”, *Op. Cit.*, p. 603.

¹¹² “Síntesis del informe general de Sánchez Taboada en la primera asamblea del PRI. 2 de febrero de 1950” en *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 5, *Op. Cit.*, p. 631.

¹¹³ *Ídem.*

¹¹⁴ *Ídem.*

pintor y miembro del partido comunista, David Alfaro Siqueiros, para el PRI no había más ruta que la suya, una ruta sancionada por los grandes episodios históricos que, de acuerdo con el discurso oficial, habían forjado a la nación: sólo los apátridas y extranjerizantes podían militar en una causa diferente. Partido, Nación y Revolución se presentaban como una misma cosa, razón por la cual Sánchez Taboada podía afirmar:

Frente a teorías importadas de países extraños, en circunstancias diversas a las nuestras, afirmamos nítidamente el credo de la mexicanidad, ya que lejos de atacar otros dictados, creemos en México, en nosotros mismos y en nuestro destino. Declaramos nuestra franca militancia al lado del pueblo. Desde esta tribuna sagrada, afirmamos sin titubeos ni vacilaciones, como un juramento ante la historia, ante la faz de la Nación, ante nuestros muertos y ante nuestros vivos, que lucharemos con todo vigor contra quienes haciendo alarde de malabarismos verbales y jugando con las ideas tienden a imponer teorías que no están acordes con la realidad mexicana.¹¹⁵

Más allá de la grandilocuencia retórica de Sánchez Taboada, puede constatarse en la prensa del periodo los regulares ataques al PP y a su líder, quien a lo largo del sexenio fue perdiendo posiciones políticas, no obstante mantenerse leal al régimen.¹¹⁶ La salida de Lombardo de la CTM y del PRI, desde luego beneficiaban al gobierno de Alemán en tanto le permitía desembarazarse de la izquierda oficial, la que ahora pasaba a jugar en el terreno de la oposición sin que el gobierno se sintiera obligado a tomarla en cuenta para formar coaliciones o negociar con otras fuerzas políticas.

La izquierda mexicana, ya se dijo, no entendió a tiempo la magnitud de los cambios que tenían lugar en el México de la posguerra. Anclados en la “alianza histórica” con el Estado cardenista y en la consigna de Unidad Nacional de Ávila Camacho, los socialistas defendieron la tesis de que era necesario posponer la

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 631-632.

¹¹⁶ Esta lealtad era reconocida en las esferas oficiales. El secretario de Relaciones Exteriores, Roberto Córdova, intentó apaciguar los resquemores de Washington respecto a las actividades políticas de Lombardo refiriéndose a él como un hombre dócil: “VLT no es un hombre peligroso para el gobierno. Siempre está dispuesto a pactar con el gobierno. Siempre que se pone particularmente inmanejable, el Presidente sólo tiene que llamarlo y Lombardo acepta hacer lo que el Presidente quiere.” Informe fechado en enero de 1947, citado en Barry Carr, *Op. Cit.*, p. 160.

lucha por la instauración de la dictadura del proletariado para llevar a término la Revolución Mexicana, la que era definida como una revolución democrático-burguesa que permitiría consolidar el capitalismo de Estado y la industrialización del país, superando así la subordinación de México con respecto al imperialismo norteamericano.¹¹⁷ De este modo los socialistas mantuvieron expectativas exageradas sobre los beneficios del desarrollo económico derivado de un supuesto pacto con la burguesía nacional progresista, y subestimaron la fuerza que cobraría el anticomunismo con la Guerra Fría. En opinión de Barry Carr, “Esto contribuyó a la velocidad con que la izquierda fue marginada por la represión política y por las derrotas que sufrió en el terreno sindical durante la era alemanista.”¹¹⁸

El régimen alemanista intentó imponer por todos los medios una “paz social” que infundiera confianza a los inversionistas nacionales y extranjeros. Este propósito había sido expresado por el Presidente en su discurso de toma de posesión, en el que aseguró que mantendría los intereses del país por encima de los particulares o de grupos, evitaría los paros ilícitos y usaría todos los medios legales para mantener la paz en el campo. A pesar de la advertencia, obreros, campesinos y sectores populares desafiaron al gobierno con paros y movilizaciones, y pusieron en entredicho la tan cacareada época constructiva, ordenada y pacífica de la Revolución.

La respuesta del régimen a este desafío corrió a cargo de una estrategia combinada que contribuyó al fortalecimiento del autoritarismo gubernamental: el uso de la propaganda anticomunista para deslegitimar a estos movimientos e influir en la opinión pública; el descabezamiento de los sindicatos independientes (ferrocarrilero, petrolero, minero) y su reemplazo con líderes charros; la represión

¹¹⁷ Esta tesis había sido enunciada desde mediados de la década de los treinta, a raíz del VII Congreso de la Internacional Comunista, y fue confirmada en las mesas redondas de los marxistas que tuvieron lugar en el Palacio de Bellas Artes en 1947. Este evento fue convocado por Lombardo con el fin de unificar a la izquierda en torno al PP. Entre los participantes a estas mesas se encontraban miembros del PCM, la Universidad Obrera, la Acción Socialista Unificada (asociación que agrupó a los miembros expulsados del Partido Comunista, como Hernán Laborde, Valentín Campa y Miguel Ángel Velasco, y a viejos cardenistas de izquierda), así como el Grupo Insurgente (al que pertenecía José Revueltas). Sobre las discusiones que sostuvieron estos grupos, véase Barry Carr, *Op. Cit.*, p.164-171.

¹¹⁸ Barry Carr, *Op. Cit.*, p.157.

a golpe de macanas, así como la persecución y criminalización de la disidencia bajo un manto jurídico. No eran estos tiempos propicios para pensar en arrancarle concesiones al gobierno por medio de la presión de movimientos organizados.

A los pocos días de haber tomado posesión, Alemán demostró que no negociaría con los sindicatos de la industria, justo aquellos que en primera instancia necesitaba de su lado para llevar a cabo sus planes modernizadores. Alemán ordenó al ejército que requisara las instalaciones petroleras de todo el país para acabar con un paro general de trabajadores que demandaban una nivelación de salarios. Los líderes nacionales y seccionales del sindicato petrolero fueron despedidos y se reformó el contrato colectivo de trabajo a fin de garantizarle a la empresa un margen de maniobra para reducir personal de planta, designar personal de confianza y contratar con terceras personas las obras de desarrollo de la empresa sin la intervención del sindicato.¹¹⁹

Al año siguiente, en 1947, las ruedas del aparato represivo estatal se aceitaron con la inauguración de la Dirección Federal de Seguridad (DFS), encargada de dar protección al titular del Ejecutivo, investigar y contrarrestar posibles actos de sabotaje político y económico, así como de supervisar las actividades disidentes del movimiento obrero y de la izquierda. La creación de la DFS evidenció los vínculos entre México y Estados Unidos en el área de inteligencia y seguridad. Seguía el modelo del *Federal Bureau of Investigation* (FBI): realizaba intervenciones telefónicas con equipo y ayuda proporcionada por ese organismo, el que también se encargó de entrenar a los agentes de la nueva dirección policiaca. Prueba del tipo de actividades que le estaban destinadas a esta oficina fue el ataque al edificio del Sindicato de Ferrocarrileros (STFRM) en octubre de 1949, realizado por elementos de la DFS bajo la dirección de Carlos I. Serrano, uno de los más oscuros consejeros del Presidente.¹²⁰

Más adelante, en 1950, este aparato se reforzó con la modificación del artículo 145 del Código Penal, referido a la disolución social. Como ya se dijo, esta disposición fue introducida en el sexenio ávilacamachista para enfrentar la

¹¹⁹ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 152-158.

¹²⁰ Barry Carr, *Op. Cit.*, p. 153-154.

emergencia bélica, pero ahora fue ampliada para penalizar a quienes cometieran actos de sabotaje contra establecimientos industriales, propagaran ideas, normas de acción o programas de cualquier gobierno extranjero, subvirtieran la vida institucional del país o perturbaran el orden y la paz pública.¹²¹ La reforma del artículo 145 fue comentada en la prensa, donde se afirmó que su objetivo era acabar con “tantas huelgas ilícitas” y “paros locos” que afectaban la economía del país,¹²² pero como se ve los objetivos de la reforma iban mucho más lejos. Desde entonces, y por lo menos hasta la década de los setenta, esta contribución de Alemán a la “seguridad interior” (la DFS y la ampliación del delito de disolución social) resultará extraordinariamente útil al Estado mexicano para someter a la disidencia y mantener la hegemonía del uso de la violencia, como nos lo recuerdan tantos episodios lamentables de la historia reciente del país, desde la terrible represión de que fueron objeto los movimientos magisterial y ferrocarrilero a fines de los años cincuenta, pasando por el 68 y la guerra sucia que le siguió.

Con este andamiaje el régimen alemanista enfrentó la agitación política que privaba en el país, como los mítines y manifestaciones contra funcionarios gubernamentales que tuvieron lugar en 1948 con motivo del alza de precios, la carestía y la devaluación de la moneda.¹²³ Lázaro Cárdenas se refirió a este ambiente en su diario del 24 de agosto de ese año:

La actitud desairada del público capitalino contra funcionarios del gobierno al aparecer en las pantallas de los cines, las numerosas murmuraciones en diferentes sectores y los chascarrillos y cuentos que en impresos se hacen circular y que se deben en gran parte al malestar producido por el alza de los artículos de consumo y a la imbécil conducta de los llamados amigos, no es tan seria ni tan grave para el gobierno y para el país, como lo es el hecho de que el propio gobierno llegue a perder la serenidad y a revelar en sus actos desconfianza hacia el pueblo.

¹²¹ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos*, Legislatura XLI, Año II, Tomo I, Sesión del 21 de diciembre de 1950. Esta fuente fue consultada en su versión electrónica:

<http://cronica.diputados.gob.mx/DDebate/41/2do/Ord/19501221.html>

¹²² Véase *El Nacional* del 20 de diciembre de 1950: “Trascendental iniciativa de reformas al Código Penal, envió Alemán a las Cámaras” (p. 1 y 6) y del 21 de diciembre 1951: “El Senado aprobó las reformas al Código Penal vigente, con dispensa de trámites” (p. 1 y 8). En esta última nota se comenta que por tratarse de un asunto urgente y de obvia resolución se dispensaron los trámites y se votó nominalmente la iniciativa del Ejecutivo.

¹²³ La devaluación de 1948 es examinada por Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 119-131.

Rodear al gobernante de guardias numerosas y de vigilancia excesiva y torpe y tolerar que “policías especiales” desarrollen un espionaje rapaz y humillante por todo el país, con la intervención de la Embajada Norteamericana, que por todas partes quiere ver ‘comunismo’, no son condiciones propias para fortalecer a un régimen como el de México, que cuenta con un pueblo que sabe inclinarse ante la serenidad y el sacrificio.¹²⁴

Antes de que la inflación reinante produjera más movilizaciones y paros del sector obrero independiente, el gobierno se apresuró a tomar medidas preventivas. Entre octubre de 1948 y finales de 1949, los sindicatos de la industria (ferrocarrileros, petroleros y mineros), agrupados en la coalición de la CUT,¹²⁵ sufrieron los peores embates del gobierno. Estos sindicatos fueron purgados de sus líderes mediante la fuerza bruta y la manipulación de las divisiones internas, lo que daría lugar al llamado “charrismo” sindical. Alemán ya lo había advertido en marzo de 1948 cuando señaló ante los trabajadores de la COCM que el movimiento obrero debía deponer sus reivindicaciones salariales para hacer frente al “momento angustioso por el que atraviesa el país”, así como ante la posibilidad de una nueva guerra internacional. Por ello, el movimiento obrero debía alejarse “de toda doctrina ajena a los principios políticos de nuestra Constitución Política, que es enseñanza de norma y justicia, de patriotismo y progreso.”¹²⁶

Luis Gómez Z., líder de los ferrocarrileros y cabeza de la CUT, fue sustituido por “el Charro” Jesús Díaz de León. Los líderes del sindicato (Gómez

¹²⁴ Lázaro Cárdenas, *Obras. I. Apuntes 1941-1956*, Vol. 2, México, UNAM, 1986, p. 304. Los “amigos” a los que se refiere Cárdenas eran los funcionarios del gobierno. “¡Que se larguen los amigazos del presidente!” fue uno de los lemas de protesta en las manifestaciones en contra del alza de precios. En algunos medios impresos se publicaron artículos sobre los amigos y colaboradores de Alemán “que habían transformado sus oficinas públicas en agencias de negocios particulares.” Véase Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 49.

¹²⁵ Entre 1947 y 1948 estos tres sindicatos rompieron con la CTM, motivados por las medidas que la dirección iba tomando en el sentido de negarles representatividad en el Comité Nacional. Estos sindicatos se oponían también al perfil que los “cinco lobitos” le estaban imprimiendo a la CTM. En enero de 1948 las tres agrupaciones firmaron un pacto de solidaridad y ayuda mutua. En esa ocasión señalaron que el cargo de comunistas les tenía sin cuidado y que el verdadero enemigo del desarrollo industrial de México era el imperialismo yanqui. La CUT también integró a telefonistas, electricistas, tranviarios, trabajadores de aviación y similares, productores de maíz, cementeros, dinamiteros y empleados del Nacional Monte de Piedad. Véase Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 123-129 y 142-144.

¹²⁶ *El Nacional*, 23 de marzo de 1948. Citado en Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1925. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 147.

Z., Pedro Sánchez Castorena y Valentín Campa) fueron aprehendidos bajo la acusación de desfalco. Más aún, con la complacencia de las autoridades, Díaz de León tomó a punta de pistola las oficinas centrales del sindicato y las de aquellas secciones en las que los independientes tenían mayor presencia. Como ya se apuntó, los agentes especiales de la DFS participaron en la toma de las instalaciones. La Secretaría del Trabajo terminó por reconocer a Díaz de León como secretario general del sindicato, quien se apresuró a depurar las últimas secciones sindicales rebeldes. Acto seguido, Alemán dictó una serie de drásticos acuerdos para la reestructuración de la empresa ferroviaria; al igual que en el caso petrolero, se modificó el contrato colectivo de trabajo para darle un mayor margen de acción a la empresa y control sobre sus indisciplinados trabajadores. Con estas acciones la CUT quedaba prácticamente muerta.¹²⁷

Los últimos intentos de los sindicalistas por conformar un frente independiente se dieron en 1949 con la formación de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), que incorporó a la lombardista Alianza de Obreros y Campesinos de México (AOCM) y a los sindicatos petrolero y minero. La nueva organización se definió ideológicamente como de izquierda, adoptó la tesis de la lucha de clases, el internacionalismo proletario y la lucha contra el “gangsterismo sindical”. No es necesario abundar en detalles para imaginar el destino que le deparaba a la UGOCM. En menos de seis meses la central fue desactivada: la Secretaría del Trabajo le negó el registro al tiempo que se valió de las disputas intergremiales para minar el liderazgo de los dirigentes nacionales.¹²⁸

Sirva lo expuesto hasta aquí para mostrar que la política obrera seguida por Alemán fue la de desbaratar toda amenaza de sindicalismo independiente y combativo, así como conseguir, mediante diversas estrategias, la colaboración incondicional del sector obrero al proyecto económico desarrollista. Para lograr este objetivo, el gobierno contó con el invaluable apoyo de la CTM, una vez depurada de lo que Fernando Amilpa bautizó como el “lombardocomunismo”, pero también de la prensa, la cual magnificó los riesgos de la supuesta amenaza

¹²⁷ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 161-170 y Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 96-100.

¹²⁸ Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 171-175.

comunista, asegurando que ésta se infiltraba en los espacios laborales para provocar la subversión.

De acuerdo con Elisa Servín, el gobierno delegó a la prensa un papel que él mismo estaba incapacitado para representar con plenitud, pues si bien el gobierno aceptaba su vocación anticomunista tampoco quería echar por tierra la pretendida condición democrática y nacionalista del régimen.¹²⁹ Efectivamente, puede observarse un tono mesurado en el discurso de Miguel Alemán, seguramente para no desequilibrar demasiado la balanza. Su reiterada oposición a las “doctrinas exóticas” rara vez iban acompañadas de condenas con nombre y apellido. Pero si esto pasaba en el nivel del discurso público, en los entresijos del poder gubernamental la situación era muy distinta. Miguel Alemán apoyó económicamente al combativo Frente Popular Anticomunista de México, organización que llegaría a trascender las fronteras nacionales para jugar un papel fundamental a nivel regional.¹³⁰ Además, Servín documenta que desde la Presidencia de la República, algunas oficinas gubernamentales y la embajada estadounidense, fluyeron jugosos pagos hacia la prensa a fin de garantizar su colaboración en el proceso de difamación de comunistas, líderes sindicales y partidarios de Lombardo.¹³¹ Así, escribe Servín, “La prensa fue entonces el espacio para que el discurso anticomunista del régimen se expresara con toda estridencia y contribuyera así a inclinar a la opinión pública hacia una creciente intolerancia hacia los *rojos comunistas*.”¹³²

Con un lenguaje maniqueo y persecutorio la prensa preparó el terreno para la represión sindical. Servín apunta que unos días antes del asalto a las oficinas del sindicato ferrocarrilero, *Excélsior* publicó en primera plana una nota titulada

¹²⁹ Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 21.

¹³⁰ Sobre el trabajo realizado por esta organización en Latinoamérica, así como sus ligas con el Estado mexicano y norteamericano, véase la investigación de Mónica Naymich López Macedonio, *Redes ocultas y visibles del Anticomunismo en Latinoamérica*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005. Por otra parte, Olga Pellicer de Brody, comenta la participación de Alemán en el Frente Cívico de Afirmación Revolucionaria, organización que combatió la influencia de las “doctrinas exóticas” en México y que se opuso al Movimiento de Liberación Nacional. De esta autora véase *México y la revolución cubana*, México, Colmex, 1972, p. 102-103.

¹³¹ Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 27.

¹³² *Ibid.*, p. 21.

“Tenebrosos fines persiguen los comunistas criollos para trastornar la paz en México”; allí se reproducía la opinión del Comité Nacional Democrático de Lucha contra el Comunismo, el que aseguraba que los comunistas mexicanos pretendían apoderarse del control de las industrias básicas “para servir al imperialismo ruso en caso de que llegue a estallar la tercera guerra mundial”. Este organismo hacía un llamado a todos los mexicanos para combatir y denunciar a los comunistas antes de que pudiera lamentarse la pérdida de la nacionalidad.¹³³

Ya fuera en editoriales, columnas o notas informativas (sumamente editorializadas), la mayoría de la prensa continuó atacando durante todo el sexenio a las organizaciones obreras independientes, al PCM, al PP y, en general, a todos los movimientos sociales que cuestionaban una u otra política gubernamental o que mantenían una opinión crítica frente a la bipolaridad abierta por la Guerra Fría. *El Nacional*, por ejemplo, publicó dos notas en septiembre de 1949 que calificaban de *comunizante* al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación por contar entre sus miembros a convocantes del Congreso Pro-Paz Continental, también llamado Congreso Interamericano de Paz, que se celebraba en la capital.¹³⁴

Unos meses después comenzó a movilizarse a la opinión pública en contra de la UGOCM, que estaba por realizar su primera convención, y en particular contra Valentín Campa. Con base en unos supuestos documentos encontrados en la casa del ex líder ferrocarrilero, Campa y sus partidarios fueron acusados de preparar un plan “tendiente a provocar en México un movimiento sedicioso de ideología extremista para substituir al Gobierno, transformar el orden constitucional e imponer en la República un régimen comunista.”¹³⁵ Parte de ese plan, se afirmaba en la prensa, era conseguir la unidad de los trabajadores mineros, ferrocarrileros, electricistas y tranviarios en un Congreso de Unidad Obrera que

¹³³ Tomado de *Ibid*, p. 27. El artículo en cuestión apareció el 11 de octubre de 1948.

¹³⁴ Véase *El Nacional* del 8 de septiembre de 1949, específicamente: “El jefe del PRI hizo enérgicas revelaciones. Quiénes son los que colaboran en un congreso de cariz comunizante” (p. 1 y 7) y “La convicción revolucionaria de Miguel Alemán, constituye amplia garantía para el cumplimiento de los postulados de la Revolución” (p. 1 y 8).

¹³⁵ “Campa y sus partidarios ejecutaban hace tiempo un plan de carácter sedicioso” en *El Nacional*, 14 de diciembre de 1949, p. 1. La acusación fue hecha oficialmente por el Procurador del Distrito y Territorios Federales, Franco Sodi.

pensaba unirse a la CTAL, utilizar el alza de algunos artículos de consumo y la devaluación del peso para provocar un estado de agitación en las masas, tomar el control de los sindicatos y aprovecharse de los campesinos “a los que llaman ‘pequeño burgueses’”. Por último, se atribuía a los colaboradores de Campa la organización de la última huelga petrolera y de los movimientos estudiantiles en Monterrey y Morelia, cuyos fines no eran otros que desestabilizar al gobierno. Para que no cupiera ninguna duda del macabro complot de Campa, se puntualizaban los objetivos de su plan:

I.- Fijar fecha para demostraciones simultáneas en todo el país, tomando como pretexto la carestía de la vida, la necesidad de aumentar el salario mínimo u otras razones análogas. II.- Alentar a la clase obrera para que aumente sus demandas económicas hasta que se convenza de que sólo un Gobierno marxista puede convenirle. III.- Apoyar y ahondar las pugnas entre los diversos partidos políticos que militan en la República. IV.- Llegar a la acción directa en contra del PAN y los sinarquistas, destruyendo, cuando menos, los periódicos ‘La Nación’ y ‘El Orden’, y V.- Participar en las elecciones municipales con el sólo fin de atraerse adeptos y provocar disensiones, preparando su intervención para la política nacional.¹³⁶

Como era de esperarse, esta nota desencadenó una serie de reacciones “espontáneas” de rechazo que tuvieron cabida en la prensa. El 15 de diciembre, *El Nacional* afirmó que el proletariado en general condenaba cualquier intento por alterar el orden constitucional o por derrocar a un régimen que había probado ser amigo de los obreros.¹³⁷ Por su parte, el presidente del PRI declaró que no le sorprendía el plan de Campa puesto que esa era la manera como operaban los comunistas en México y agregaba, en clara referencia a la “doctrina de la mexicanidad”, que:

La tortuosidad de sus propósitos hace que sea tal el vacío que los rodea, que su propio ambiente les ha impedido encontrar el ansiado eco popular que ambicionan. Habiendo elegido el equivocado camino de querer desarraigar los sentimientos patrióticos del mexicano para suplantarlos con doctrinas contrarias a

¹³⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹³⁷ “Los trabajadores luchan por su unificación y bienestar dentro de las leyes del país” en *El Nacional*, 15 de diciembre de 1949, p. 1 y 8. Las opiniones recogidas por el periódico corresponden supuestamente a sindicalistas de la industria eléctrica, minera, ferroviaria, telefónica y textil.

nuestra nacionalidad, han caído en el más completo descrédito y esto ha contribuido para afianzar en el corazón de los buenos mexicanos la fe en la historia de su Patria y en la tradición heroica de su pueblo. Por esto, frente a ellos, nuestro Partido sostiene que seremos mejores revolucionarios en la medida en que seamos mejores mexicanos. Nuestra Revolución ha nacido de las necesidades, de los ideales y de las tradiciones históricas de nuestra Patria. No necesitamos leyes o banderas ajenas; nuestra salvación está dentro de nuestro territorio, a la luz de nuestra historia y sólo merced al esfuerzo de nuestra propia voluntad. Jamás podríamos defender los intereses de la humanidad traicionando los intereses de nuestra Patria.¹³⁸

El mismo periódico comentó que Campa desmintió las acusaciones mediante una carta, enviada desde presidio a los principales diarios metropolitanos. *El Nacional* no se tomó la molestia de reseñar su contenido y, en cambio, insistió en recordarle al público lector que Campa enfrentaba una acusación de fraude por varios millones de pesos y que su situación jurídica se agravaba con el descubrimiento del archivo en que constaban los preparativos “para la comisión de hechos delictuosos.”¹³⁹

La campaña anticomunista enfocó sus baterías en 1950 contra los resabios del movimiento sindical independiente y contra los estudiantes. Nuevamente se usó el argumento de que las huelgas y los “actos de sabotaje” en la minería, en los ferrocarriles y en otras industrias resultaban una grave amenaza para la estabilidad económica del país, y nuevamente se responsabilizó a los comunistas, en particular a Lombardo, Encinas, Campa y Gómez Z., de estar detrás de los disturbios.¹⁴⁰ En ningún caso la prensa especificó cuáles eran las demandas de los inconformes, pero eso sí se encargó de desestimarlas.

¹³⁸ “En México no necesitamos las leyes ni las banderas ajenas” en *El Nacional*, 15 de diciembre de 1949, p. 8.

¹³⁹ “Los trabajadores luchan por su unificación...”, *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁴⁰ Esta vez el portavoz de la denuncia fue el líder de la CROM, Luis N. Morones, quien entregó documentos pretendidamente probatorios de la conjura comunista en contra del gobierno y pidió al gobierno que tomara medidas conducentes para detener la campaña intensiva de agitación política de este grupo. Véase, por ejemplo, “Huelgas y sabotaje son amenaza grave para la estabilidad nacional” (p. 1 y 7), “Que los rojos tratan de provocar el caos. Morones entrega documentos en apoyo de sus aseveraciones” (p. 1 y 15) y “Se reprime la agitación comunista. Tropas en trenes contra los agitadores” (p. 1), publicadas en *Novedades* el 3 de marzo de 1950, así como “Siguió Morones con sus denuncias contra los comunistas de México” en *Novedades*, 27 de marzo de 1950, p. 8.

Con todo, la campaña anticomunista no logró evitar las manifestaciones de descontento de algunos sectores obreros y estudiantiles por la política del régimen y en solidaridad con Valentín Campa. Aunque la prensa minimizó y condenó los acontecimientos de la marcha del 1 de mayo de 1950, igual dejó testimonio de las consignas que pedían la libertad de Campa y que insultaban a “el Charro” Díaz de León, o que demandaban la nacionalización de la industria eléctrica, defendían “el derecho de huelga con la huelga misma” y clamaban por aumentos salariales que les permitieran enfrentar la carestía.¹⁴¹

Por otra parte, los estudiantes de las escuelas normales rurales se movilizaron en ese mismo año para protestar por el cierre de sus escuelas, el abandono presupuestal y la disminución de becas. Estudiantes de la Normal Nacional, del Politécnico y de la Universidad Nacional se solidarizaron con los normalistas rurales, extendiendo el movimiento a la capital del país. El tratamiento que la prensa le dio a los estudiantes inconformes siguió el probado guión anticomunista. De este modo, se argumentó que los estudiantes eran manipulados por elementos comunistas que perseguían fines contrarios a la educación,¹⁴² tales como “alterar el orden público y de sembrar la agitación entre las masas juveniles de México.”¹⁴³

En conclusión, la “doctrina de la mexicanidad” y su retórica nacionalista y anticomunista resultó de suma utilidad al gobierno para restar legitimidad a aquellos movimientos y organizaciones que se opusieron a las políticas oficiales o que desafiaron con sus aspiraciones de independencia sindical a un régimen que pedía mesura en las reivindicaciones obreras. La manera como el alemanismo enfrentó a la disidencia no se limitó a un mero plano discursivo. Cuando las estrategias mediadoras y disuasivas fallaron se echó mano de una abierta política represiva (legalizada con la modificación del artículo 145° del Código Penal), como sucedió a los líderes ferrocarrileros, a los manifestantes de la marcha alterna

¹⁴¹ “En el desfile del 1° de Mayo se abogó por el uso moderado del derecho de huelga. La CTM recomendó usar tal arma sólo en casos extremos. Un cuarto de millón de obreros manifestó ayer su identificación con los principios revolucionarios” en *Novedades*, 2 de mayo de 1950, p. 1 y 10.

¹⁴² “Plan comunista de agitación entre los jóvenes estudiantes” en *Novedades*, 26 de marzo de 1950, p. 1 y 5.

¹⁴³ “La Escuela Normal Nal. resolvió no solidarizarse con los rurales; condena general de la huelga” en *Novedades*, 30 de marzo de 1950, p. 1.

del 1º de mayo de 1952 o a los henriquistas en los días posteriores a la elección presidencial de ese año.¹⁴⁴ De este modo Alemán logró desembarazarse de la izquierda oficial y radical, marginar a grupos sociales de la participación política y apuntalar el autoritarismo de Estado. El discurso anticomunista seguiría probando su eficacia en los sucesivos gobiernos de Adolfo Ruiz Cortines, Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordaz.

El combate a los “extremismos ideológicos de derecha e izquierda” no fue de igual magnitud para unos y otros. El pacto del gobierno alemanista con la burguesía, los sectores medios y la Iglesia atemperó los ataques del régimen contra los “enemigos históricos de la Revolución”, aquellos que solían caracterizarse de manera muy general e indefinida en *la Reacción*. Estos sectores tenían en común con el régimen alemanista el interés por disminuir la influencia de los comunistas y de la izquierda oficial dentro del gobierno y del aparato sindical, del mismo modo que se sentían atraídos por un proyecto económico que se abría a una mayor participación de la iniciativa privada.

Ya en el sexenio anterior se había notado un profundo cambio en la política de Estado con respecto a la Iglesia y sus organizaciones. Manuel Ávila Camacho no había tenido ningún empacho en proclamar abiertamente su catolicismo ni en atender la demanda de agrupaciones como la Unión Nacional de Padres de Familia en relación al cambio de orientación del artículo 3º constitucional.¹⁴⁵ Ello favoreció los lazos de cooperación entre la Iglesia y el Estado, mismos que se fortalecieron con el arribo de Miguel Alemán al poder. La tendencia de Alemán a la moderación, el respeto a la libertad de credo y la reorientación del PRI hacia un

¹⁴⁴ Algunas organizaciones obreras se dieron cita el 1º de mayo de 1952 para realizar un desfile paralelo al oficial que provocó la cólera del Presidente. Los obreros fueron agredidos por fuerzas policiacas frente al edificio de Bellas Artes con un saldo de dos muertos y varios heridos. A pesar de la violencia policiaca, la prensa responsabilizó a los comunistas de haber provocado el incidente. En ese año de relevo presidencial se acusó a los candidatos de oposición, Vicente Lombardo Toledano y Miguel Henríquez Guzmán, de ser agentes al servicio de Moscú. Al día siguiente de la elección, el gobierno reprimió la llamada *Fiesta de la Victoria* de los henriquistas en el Hemiciclo a Juárez. La prensa justificó la medida y “reveló” que los henriquistas preparaban una revuelta armada con apoyo de los comunistas. Véase Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 32-34.

¹⁴⁵ Luis Medina, “Origen y circunstancia de la idea de unidad nacional”, *Op. Cit.*, p. 114.

nacionalismo anticomunista tenían satisfecho al episcopado mexicano. Al respecto señala Roberto Blancarte:

La ideología de la mexicanidad, así como la mayoría de las tesis alemanistas, coincidía con las posiciones nacionalistas y la doctrina social del episcopado mexicano. La Iglesia [...] buscaba la moderación en las demandas obreras y la justa retribución de los empresarios, negaba la lucha de clases y proponía la moderación y la concordia entre ellas. Al mismo tiempo, los obispos reclamaban una política más acorde con la realidad nacional (lo que, desde su punto de vista, debía llevar a la aceptación del catolicismo como parte esencial de la nacionalidad) y un rechazo de las intromisiones de las grandes potencias de la posguerra en los asuntos internos del país.¹⁴⁶

El panorama descrito por Roberto Blancarte y Enrique Krauze respecto a la relación entre Iglesia y Estado no deja lugar a dudas del giro antijacobino que estaba tomando la política y los –nuevos– políticos mexicanos. En la era alemanista, los conductores de la nación, los integrantes del gabinete presidencial, eran en su mayoría los compañeros de banca de Miguel Alemán en sus otrora años de estudiante en la Facultad de Derecho y Jurisprudencia: abogados de clase media y alta, amigos con los que Alemán había fundado despachos y negocios y que lo habían acompañado durante su ascendente carrera política.¹⁴⁷ Como señala Krauze, los “suaves licenciados de la generación alemanista” se encontraban en las antípodas del radicalismo jacobino de los años veintes y treinta y “consentían de buena gana que sus familias acudieran a misa, sus esposas ayudaran pecuniariamente a la Iglesia y sus hijos se educasen en los prestigiados colegios

¹⁴⁶ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE, El Colegio Mexiquense, 1992, p. 110.

¹⁴⁷ Véase la semblanza de Krauze sobre Miguel Alemán en *La presidencia imperial*, *Op. Cit.*, p. 91 y 92, 101-103, 110-113. A principios de los treinta, Alemán formó un despacho de abogados con sus amigos Gabriel Ramos Millán, Manuel Ramírez Vázquez y Rogerio de la Selva. En un principio se dedicaron a litigar a favor de trabajadores y sindicatos, al tiempo que emprendían negocios, los más fructíferos en el ramo de la venta de inmuebles y en el de la construcción. La compañía “Fraccionamientos México” llevó la modernidad, revestida de lujosas residencias y amplios fraccionamientos, a Cuernavaca y a la zona conurbana de la ciudad de México, en los llanos de Anzures, Polanco, Lomas de Chapultepec y la que sería Ciudad Satélite. Más adelante, Alemán y sus amigos, fijarían su mirada empresarial en el turismo, particularmente en Acapulco, con la salvedad de que, para este momento, Alemán ya era Presidente de la República. En ese sentido, es conocida la proverbial corrupción del gobierno de Alemán, quien se sirvió del poder para hacer negocios y enriquecer a sus amigos.

confesionales de los hermanos maristas o las monjas del Sagrado Corazón.”¹⁴⁸ Estos eran los nuevos revolucionarios, los que se habían bajado del caballo para subirse al cadillac.

La Iglesia no tuvo problema alguno para realizar actividades de propaganda, emitir publicaciones (que circulaban con permiso oficial) o iniciar campañas de moralización y censura de ciertos espectáculos y producciones filmicas, como tampoco tuvo inconvenientes para abrir colegios y celebrar ceremonias religiosas en espacios públicos. A cambio de la cordialidad gubernamental, la Iglesia apoyó algunas iniciativas del Estado, como la campaña contra la fiebre aftosa de 1947, que ayudó a calmar el descontento entre campesinos y ganaderos por el sacrificio de cabezas de ganado.¹⁴⁹

El discurso oficial antiderechas quedó reducido a los pronunciamientos del PRI contra el PAN, sobre todo en tiempos de elecciones, así como en contra de la UNS. Cabe mencionar que el gobierno eximió a la Iglesia de tener vínculos con la UNS, prueba de las buenas relaciones que se tendieron entre ambas instituciones. Asimismo, es de comentar que aunque la actividad política del PAN fue tolerada, ello no significa que haya sido respetada. Al respecto escribe Krauze:

Para el PAN, en efecto, los atropellos electorales eran el “pan nuestro de cada día”: en Zacoalco, Jalisco, en 1951, un grupo de propagandistas del PAN fue detenido “por instrucciones del señor presidente de la República”, que supuestamente declaraba “anticonstitucional” toda actividad política de oposición; un año más tarde, en Oaxaca, el candidato panista a la presidencia, Efraín González Luna, sufrió el boicot de sus mítines y el encarcelamiento de sus simpatizantes; en Toluca, los taxistas de la ciudad tocaron los claxons de sus autos hasta acallar al candidato del PAN; en Puebla, el candidato a diputado por el II distrito electoral, Guillermo López Guerrero, amaneció asesinado.¹⁵⁰

A esta lista podrían sumarse las denuncias de fraude electoral realizadas por el PAN en las elecciones intermedias de 1949, mismas que fueron desestimadas por *El Nacional* por “falta de pruebas concretas” y por haber sido redactadas “uno o

¹⁴⁸ Enrique Krauze, *Op. Cit.*, p. 142.

¹⁴⁹ Roberto Blancarte, *Op. Cit.*, p. 108.

¹⁵⁰ Enrique Krauze, *Op. Cit.*, p. 153.

dos días antes de ser entregadas a los periodistas y, por lo mismo, antes de las elecciones.»¹⁵¹

En la batalla ideológica por las definiciones políticas, el PAN era identificado por sus opositores como un partido reaccionario. Del mismo modo como el PRI se arrogaba la representación de la tendencia progresista y popular de la historia nacional, al PAN se le imponía la continuidad directa con “el partido conservador”. Al PAN se le colgaron sanbenitos tales como el ser heredero de quienes habían asesinado a Hidalgo y Morelos, así como de quienes apoyaron las pretensiones imperiales de Iturbide e integraron el grupo cortesano de Díaz.¹⁵² Poco importaba que el Estado hubiera virado hacia posiciones más conservadoras, acercándose notoriamente a las reivindicaciones de un partido que se había fundado para oponerse al “radicalismo” cardenista y que se nutría de la doctrina social de la Iglesia católica, o que el PRI compartiera muchos de los principios que orientaban al PAN,¹⁵³ igual se le insistía en ver como un partido antimexicano cuyo principal objetivo era el mismo que los comunistas: destruir el sistema

¹⁵¹ “La Revolución Mexicana aplastó otra vez al Partido Conservador. Para el PAN y el PP no hubo elecciones ayer. En lugar de votos presentan quejas e intentan cubrir su impotencia” en *El Nacional*, 4 de julio de 1949, p. 1 y 8. Claro está que para los círculos oficiales las elecciones habían sido ejemplares por su limpieza, organización, orden y participación ciudadana. El secretario de Gobernación, Adolfo Ruiz Cortines, y el dirigente del PRI, Sánchez Taboada, se felicitaron por el “progreso cívico del pueblo mexicano”, no obstante haberse aceptado la inconsistencia del padrón electoral y la incapacidad de los representantes de casilla para actuar conforme a la ley electoral. Al respecto véase las notas de *El Nacional* del mismo día, así como Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, *Op. Cit.*, p. 81-84.

¹⁵² Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.*, p. 79.

¹⁵³ Quizá la única diferencia evidente entre el partido oficial y el PAN era que este último no reprimía su adscripción abiertamente hispanista y religiosa. Por lo demás, ambos concebían a la iniciativa privada como “la más viva fuente de mejoramiento social”, cuyo desenvolvimiento debía ser promovido y garantizado por el Estado; compartían la tesis de que el Estado debía intervenir lo menos posible en la economía, que la libertad de enseñanza y de conciencia no debía ser restringida en absoluto, que la lucha de clases era nociva para la nación y que el municipio debía mantener su independencia. Pero, sobre todo, ambos coincidían en señalar la desviación o inautenticidad, en términos de historia nacional, del proyecto socialista del cardenismo. Cabe señalar asimismo que el PAN se sentía hijo de la Revolución Mexicana, particularmente del maderismo, y que se encontraba más interesado en constituirse en una corriente crítica al gobierno que en arrebatarle el poder al partido oficial. El PAN apoyó la campaña de Unidad Nacional de Ávila Camacho y reconoció las “medidas positivas” del gobierno alemanista, aunque mantuvo una opinión crítica frente a las reformas de los artículos 3º y 27º constitucional, por no satisfacer sus demandas. Véase Teresa Aguirre y José Luis Ávila, “El cachorro de la revolución”, *Op. Cit.*, p. 94-95.

constitucional y suprimir las libertades que tanta sangre habían costado a los mexicanos.

El partido oficial usó estratégicamente la existencia del PAN no sólo para afirmar su mexicanidad revolucionaria, sino también para transferir a un “enemigo externo” la responsabilidad por la crisis económica que atravesó el país en 1948. Si bien, la crisis respondía a múltiples factores, desde la recuperación económica de los Estados Unidos (y la consecuente disminución de exportaciones mexicanas) hasta el agotamiento de las reservas de dólares, pasando por una importante fuga de capitales, que condujeron finalmente a la devaluación del peso,¹⁵⁴ el PRI señaló a los partidarios del PAN como los responsables de la carestía y el alza de precios. En enero de 1949, Sánchez Taboada señaló que el principal propósito de su partido para ese año era combatir a los “banqueros de Acción Nacional”, cuya “mentalidad de agiotistas les impide comprender los problemas populares.”¹⁵⁵

No obstante, quien recibió la mayor andanada de ataques fue la Unión Nacional Sinarquista, fundada en 1937 y que agrupaba a la derecha radical, miembros de la clase media rural católica y campesinos que habían participado en las guerras cristeras. A pesar de que Salvador Abascal, fundador y dirigente de la UNS, recordara en sus memorias el fino trato que le propinó Miguel Alemán, secretario de Gobernación en el sexenio 1940-1946,¹⁵⁶ la organización no dejó de estar bajo la mirada celadora del gobierno. Habiendo quedado atrás los tiempos de la Unidad Nacional, el gobierno alemanista promovió la cancelación del registro del brazo político de la UNS, el Partido Fuerza Popular. En diciembre de 1948 Fuerza Popular organizó un mitin en el Hemiciclo a Juárez. Los ánimos exaltados de los sinarquistas defenestraron al “héroe de la Reforma”, cuya estatua fue encapuchada. Ese fue el pretexto que otorgó al gobierno la posibilidad de eliminar

¹⁵⁴ Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 119-131.

¹⁵⁵ “El PRI luchará contra los banqueros de Acción Nacional. Propósitos del partido para el año 1949, según Sánchez Taboada” en *El Nacional*, 5 de enero de 1949, p. 1 y 8.

¹⁵⁶ En palabras de Abascal: “las dos veces que hablé con el Lic. Alemán en Gobernación me trató con suma finura, sin pretender imponerme absolutamente nada, sólo queriendo convencerme de que él y el Presidente Ávila Camacho eran tan patriotas y tan enemigos del comunismo como nosotros.” Salvador Abascal, *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980, p. 276.

del panorama político al partido sin que ello apareciera como una decisión autoritaria.

La cancelación del registro fue leída por la prensa oficial como un acto necesario de defensa de la nacionalidad y la democracia que, por lo mismo, había registrado el apoyo de las fuerzas vivas de la nación. La Comisión Permanente de Gobernadores de los Estados de la República se dirigió al Presidente en los siguientes términos: “Las actuales condiciones de la Nación exigen el esfuerzo de todos los ciudadanos para lograr la resolución de sus problemas a base de trabajo y unidad, y por ello quienes atentan contra nuestra nacionalidad, movidos por intereses partidaristas, deben ser desplazados de toda actuación de carácter electoral.”¹⁵⁷ El mensaje culminaba con la adhesión de los gobernadores al régimen de Alemán, el “que se ha distinguido por la defensa de nuestra mexicanidad, plasmada en nuestra Constitución.”¹⁵⁸

Del mismo modo, se aprovechó la conmemoración anual de la Constitución de 1917 para mostrar el repudio de la familia revolucionaria a los sinarquistas. La apelación a la mexicanidad y una retórica autoritaria fueron las notas características de los discursos de quienes se reunieron en el Hemiciclo a Juárez, tanto para celebrar a Venustiano Carranza y resarcir la figura de Benito Juárez, como para respaldar al gobierno presidido por Miguel Alemán.¹⁵⁹ El orador principal, Rodolfo Sánchez Taboada, fustigó a los “oficiantes de sectarismos confesionales” y, de paso, a “los servidores vergonzantes de fuerzas extrañas a nuestro medio” (los comunistas), a quienes advirtió que el PRI trabajaría para

¹⁵⁷ “Los gobernadores apoyan la cancelación del registro al partido Fuerza Popular” en *El Nacional*, 2 de febrero de 1949, p. 1. Véase también la editorial de *El Nacional*, “Persecución, no: Respeto a la Ley” del mismo día, p. 5.

¹⁵⁸ “Los gobernadores apoyan la cancelación del registro al partido Fuerza Popular”, *Op. Cit.*

¹⁵⁹ El evento fue organizado por el PRI y siguió al pie de la letra el guión acostumbrado: en el estrado se acomodaron secretarios de Estado, entre ellos el de Gobernación, altos funcionarios del partido, diputados, senadores y representantes de organizaciones obreras, campesinas y populares. Se contó con la participación de los alumnos de las escuelas primarias del Distrito Federal y, por supuesto, con el de los sectores organizados del partido, cuyos contingentes portaban mantas con “espontáneas” y sentidas leyendas: “Hidalgo, Morelos y Juárez, forjadores de la nacionalidad”, “La agitación contra el Régimen es traición a la Patria”, “En este día reafirmamos la fe y la confianza que hemos depositado en nuestro Presidente Alemán”. Véase la crónica del evento en *El Nacional*, “Apoteótico homenaje a Juárez. Más de 200,000 personas asistieron al acto de afirmación revolucionaria. El Sr. Adolfo Ruiz Cortines, Secretario de Gobernación, presidió la ceremonia cívica”, 6 de febrero de 1949, p. 1 y 8.

obligarlos “a que se sometán, sin reservas ni evasivas, al espíritu de la ley y [para que] reconozcan la fuerza de las instituciones establecidas.”¹⁶⁰

Lo interesante del discurso de Sánchez Taboada no era tanto la identificación de sinarquistas y comunistas como enemigos de la Revolución y por ende del pueblo, pues esta frase era ya un lugar común en los discursos oficiales. Más bien, Sánchez Taboada hacía saber al “pueblo” que ambos grupos eran sus enemigos justamente porque pretendían usar la violencia y la iniquidad para borrar las leyes que otorgaban derechos y beneficios a los más humildes.¹⁶¹ Que los sinarquistas eran una de las caras de la *Reacción* no resulta sorprendente como sí el que en ella se incluyera a los comunistas, lo que terminaba por despojarles de toda identidad política y de toda base popular.¹⁶² El pueblo mexicano sólo podía identificarse con sus mexicanísimos representantes y con sus mexicanísimas instituciones, por ello, Sánchez Taboada concluía su discurso con la siguiente sentencia: “nada debemos temer si caminamos con el Presidente Alemán abrazados al pueblo y con el pueblo abrazados a la Constitución.”

Pero regresando a la crónica del evento, *El Nacional* apuntó que el acto había sido expresión simbólica de un sentimiento colectivo de absoluto apoyo a “nuestra tradición histórica”, así como a los “representantes de nuestras luchas libertarias”. El redactor del rotativo señalaba que la fidelidad del pueblo a dicha tradición se había manifestado en pancartas, hojas impresas y entusiastas aplausos a los oradores, lo que permitía concluir que el mitin “fue una aprobación al

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 1.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶² Despojada de toda orientación política bien podía relacionarse a los comunistas con grupos de clara tendencia fascista y anticomunista, como ocurrió en marzo de 1949, en ocasión de un mitin protagonizado por Acción Revolucionaria Mexicanista, mejor conocida como los “camisas doradas”. En esa ocasión hubo quien afirmó que “Los Dorados” actuaban conforme a la perversa línea de Dionisio Encina y el PCM (“Piden la disolución de los Dorados. Una maniobra igual a la sinarquista” en *El Nacional*, 29 de marzo de 1949, 2ª Sección, p. 1 y 3). *El Nacional* tuvo que aclarar que las tesis de los comunistas, sinarquistas y los dorados eran diferentes entre sí pero su fanatismo y sus conexiones con el exterior los colocaban en un plano de igualdad moral (“El comunismo tiene tesis filosófica. Los Dorados son sablistas y la UNS, retrógrada” en *El Nacional*, 29 de marzo de 1949, 2ª Sección, p. 1 y 3). Así, una vez definidos como enemigos de la Revolución, poco importaba que estos grupos fueran contrarios y hostiles entre sí.

acuerdo de cancelar el registro del grupo político ‘Fuerza Popular’ dictado por la Secretaría de Gobernación.”¹⁶³

La mexicanidad fue así el caballito de batalla que condujo a la exclusión de toda alternativa política e ideológica a la representada por la oficialidad revolucionaria, ya estuviera a la izquierda o a la derecha del PRI. No sobra insistir que este mecanismo consolidó el autoritarismo del Estado posrevolucionario pues, como se ha visto hasta aquí, la retórica de la mexicanidad se acompañó de medidas políticas tendientes a debilitar la cohesión de los trabajadores, controlar sindicatos y campesinos organizados, disminuir la base social de los partidos políticos de oposición, cuando no simplemente eliminarlos, así como reprimir a los movimientos sociales que demandaban un cambio en la administración del Estado. Estas medidas fueron la contrapartida del proyecto alemanista que buscaba fortalecer a la burguesía nacional, lo mismo que favorecer la introducción de capitales norteamericanos para financiar su apuesta por la “modernización industrial” de México. Aquél lema del positivismo decimonónico, “orden y progreso”, volvía a instalarse como norma de un régimen preocupado por asegurar la tranquilidad social necesaria al crecimiento económico del país.

La tendencia que otorgó a la burguesía un papel político y económico preeminente se fue desarrollando en los sexenios posteriores, y también se fue acentuando la lógica del poder centralizado y antidemocrático. Como señala Luis Javier Garrido, el Programa de Acción del PRI, reformulado en 1953, resumía tanto la vocación caudillista del poder como la disposición a asimilar la Nación al Estado: “Nuestra bandera es la Revolución Mexicana; nuestro programa la Constitución Política de 1917 y nuestra acción seguirá la trayectoria nacional señalada por el Presidente Ruiz Cortines.”¹⁶⁴ Toda disidencia será leída, a partir de este momento, como un ataque a las instituciones nacionales.

¹⁶³ “Hombres, mujeres y niños ante el Hemiciclo ayer. Fervor patriótico de la multitud en gran manifestación” en *El Nacional*, 6 de febrero de 1949, p. 8.

¹⁶⁴ Luis Javier Garrido, “El nacionalismo priísta” en Cecilia Noriega Elío, coord., *El nacionalismo en México (VIII Coloquio de antropología e historia regionales)*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1992, p. 270.

Los usos económicos de la doctrina de la mexicanidad: el desarrollo económico capitalista como garante del progreso.

La “doctrina de la mexicanidad”, en tanto síntesis del proyecto alemanista, tuvo una importante faceta económica que se tradujo en un reiterativo llamado a los mexicanos a plegarse en torno a los nuevos derroteros de la Revolución. La Revolución, solía decirse en discursos y proclamas, había dejado atrás su etapa destructiva y transitaba, de la mano de Miguel Alemán, por un camino constructivo. El desarrollo económico era postulado como la llave para la solución de los grandes problemas nacionales y la consolidación de la unidad nacional, centrada en la comprensión, por parte de todos los sectores sociales, de que sus intereses específicos y su bienestar estarían garantizados por la producción de riqueza. La tarea que el Estado se atribuía era la de orientar técnica y científicamente el desarrollo económico, señalando con toda objetividad las áreas susceptibles de explotación y crecimiento, sin que ello significara abandonar la administración de aquellas empresas que se consideraban estratégicas para el país.¹⁶⁵

El pragmatismo desarrollista de Alemán se hizo visible desde su campaña electoral y también, desde entonces, se hizo lo posible por neutralizar todo atisbo ideológico. Las mesas redondas, de las que se habló anteriormente, sirvieron a ese propósito: lo político, decían sus organizadores, no tenía cabida en esas reuniones entre el candidato y los representantes de los diferentes sectores económicos. Asimismo, la composición del gabinete presidencial quiso mostrar una imagen de especialización administrativa. El país, parecía querer decir Alemán, ya no estaría en manos de generales trasnochados o políticos improvisados, sino de profesionistas, técnicos, industriales e intelectuales de probada experiencia.

Que la Revolución Mexicana transitaba por su etapa constructiva resulta una buena metáfora para describir el ímpetu “constructivo” del régimen alemanista: construcción de carreteras, aeropuertos, líneas ferroviarias, presas, refinerías y oleoductos, complejos residenciales, multifamiliares y nuevas industrias. “La preocupación del régimen –escribe Felicitas López-Portillo– será

¹⁶⁵ Blanca Torres resume el programa económico de Alemán en *Op. Cit.*, p. 25-31.

económica y a ella deberá supeditarse todo lo demás.”¹⁶⁶ La prioridad era capitalizar la economía, mejorar la infraestructura para las comunicaciones y la industria, tecnificar el campo, aumentar la producción de manufacturas aprovechando las materias primas nacionales, impulsar a la iniciativa privada, crear riqueza. La fórmula desarrollista concebía que la industrialización completaría la independencia económica de México, permitiendo con ello consolidar las demandas de la Revolución y sentar las bases materiales para el mejoramiento de los niveles de vida de la sociedad. Sin embargo, la fórmula no contempló un mejor reparto de la riqueza, o mejor dicho, sí lo hizo, pero la postergó hacia un futuro indefinido:

Esta etapa es decisiva en el porvenir de nuestro país. Su fortalecimiento económico nos dará base para lograr la felicidad de nuestro pueblo y nos llevará a realizar no solamente lo fundamental –producción agrícola y desarrollo industrial– sino también, y a su tiempo, mejores comunicaciones, escuelas, hospitales, nutrición, vestido y habitaciones para nuestro pueblo.¹⁶⁷

Mientras el futuro promisorio llegaba, los trabajadores tenían que resistir estoicamente la reducción del poder adquisitivo de sus salarios, la inflación, la carestía y el recorte del gasto social devengado por el Estado.¹⁶⁸ Insistamos pues en que los beneficios del proyecto modernizador alemanista se concentraron en un pequeño sector de la sociedad: los propietarios rurales dedicados a la exportación y producción de materias primas para la industria, así como los capitalistas nacionales y extranjeros que generaron grandes utilidades gracias a los diversos apoyos estatales. Al finalizar el sexenio era ya evidente que la tasa de crecimiento económico no se reflejaba en una mejor distribución del ingreso. Según datos citados por Tzvi Medin, en 1950 el 10 % de las familias mexicanas más privilegiadas percibían el 49% del ingreso nacional, y dentro de este 10% un 2.4%

¹⁶⁶ Felicitas López-Portillo, “Las glorias del desarrollismo...”, *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁶⁷ Primer informe de gobierno del Presidente Miguel Alemán Valdés (1 de septiembre de 1947), citado en *Ibid.*, p. 79.

¹⁶⁸ De acuerdo con James W. Wilkie, durante el sexenio alemanista el gasto social se redujo de 21 a 17% del presupuesto. En 1952 la cifra bajó a un 11.2% del presupuesto, el más bajo desde 1927. Datos citados en Felicitas López-Portillo, “Las glorias del desarrollismo...”, *Op. Cit.*, p. 84.

percibía el 32.3% del total del ingreso nacional. En contrapartida, el 80% de las familias alcanzaba un 40.2% del ingreso nacional.¹⁶⁹

El alemanismo se amparó en la “doctrina de la mexicanidad” para cimentar la confianza de la sociedad en la reorientación de las directrices y prioridades del gobierno. Por un lado se hacía descansar dicha reorientación en una sentida demanda popular, que Alemán, fiel a la Nación, recogía y daba cauce, y, por el otro, se llamaba a los mexicanos a abandonar sus complejos y taras morales para reconocer en sí mismos la fuerza necesaria para salir adelante. Esta doctrina compelia a los mexicanos tanto a sentirse optimistas por la obra gubernamental, como a comprometerse en las tareas de “recuperación nacional”, lo que significaba, para los trabajadores, el deponer sus reivindicaciones y sacrificarse para construir la gran nación. Distintas frases pronunciadas por Alemán a lo largo de su periodo presidencial así lo constatan:

Trabajar y crear riqueza con nuestro esfuerzo es el signo de mexicanidad que identifica nuestro progreso y será lo único que nos dé abundancia, creándose así una economía fuerte y conveniente para la nación. [...] La fe en nosotros mismos es la fuente que nos debe inspirar para las realizaciones nacionales. [...] El patriotismo bien entendido consiste en el trabajo fecundo para producir lo que necesitamos, mejorar la existencia del pueblo, dignificar las instituciones sociales y políticas y prestigiar la nación. [...] La nación entera ha determinado que el país se industrialice. Esta obra es fundamental para el afianzamiento de nuestra independencia económica; de ahí depende que se fortalezca nuestra economía nacional en provecho de cada familia. [...] Abrigo la convicción de que tanto el movimiento obrero como los empresarios progresistas, en esta etapa del desarrollo del país, alientan con firmeza un patriótico sentido de responsabilidad sin el cual no podría realizarse la industrialización que la nación reclama, para fundar en ella el bienestar a que legítimamente aspira nuestro pueblo.¹⁷⁰

Este conjunto de citas ejemplifica la simbiosis que el régimen estableció entre mexicanidad, industrialización, trabajo y progreso. Si en términos políticos la “doctrina de la mexicanidad” postulaba que las soluciones a los problemas propios debían buscarse en el seno mismo del ser nacional y no en “doctrinas exóticas”, en lo tocante a los problemas económicos, la mexicanidad partía de la convicción de

¹⁶⁹ Tzvi Medin, *El sexenio alemanista...*, Op. Cit., p. 119-120.

¹⁷⁰ *Doctrina Alemán*, Op. Cit., s.p.

que el bienestar se construiría con el esfuerzo y el trabajo comprometido de todos los mexicanos. Al respecto comenta Felicitas López-Portillo:

La doctrina de la mexicanidad, que ensalzaba los valores propios del mexicano [...] tenía como premisa la de que, echando mano de nuestras tradiciones y con el apoyo de nuestra peculiar idiosincrasia, los mexicanos podíamos salir adelante, pero sin olvidar que sin el trabajo fecundo y creador nada se lograría. Confianza en nosotros mismos, en nuestras fuerzas, en nuestra historia, en el legado de la revolución, que se remontaba a su vez al grito de Dolores de 1810, a la guerra de Reforma y de Intervención, luchas libertarias que desembocaban en la revolución de 1910 [...]"¹⁷¹

Como parte del mismo discurso se hacía hincapié en la necesidad de cambiar la mentalidad del mexicano, aquella que los filósofos de la mexicanidad habían definido en un primer momento como atávica, conformista, acomplexada, irresponsable, apática y desesperanzada. “La norma debía ser una mentalidad dinámica, que buscara su mejoramiento material y moral, que vislumbrara el futuro con esperanzas de cambio”.¹⁷² La campaña de Recuperación Económica Nacional, puesta en marcha por el gobierno en marzo de 1947, muestra el modo como esta intención se revistió de contenidos. Esta campaña estaba dirigida a reactivar la producción nacional, estancada después de la guerra a raíz de la recuperación industrial y agraria de Estados Unidos.

Reproduzco dos carteles de la campaña. El primero fue publicado en la prensa el 13 de marzo de 1947 (Anexo, Figura 1). Lleva por título “Fe en México” y muestra a una mujer descalza que porta la bandera de México y camina decididamente hacia una fábrica. La siguen una línea de trabajadores que alzan el brazo, algunos empuñando un martillo y otros un azadón. El cartel reproduce la siguiente leyenda “La patria necesita tu esfuerzo”.¹⁷³ El mensaje es diáfano y no requiere de mucha interpretación: la Patria necesita del esfuerzo de los trabajadores y campesinos para lograr la recuperación económica, misma que se efectuará mediante la industrialización.

¹⁷¹ Felicitas López-Portillo, “Las glorias del desarrollismo...”, *Op. Cit.*, p. 78-79.

¹⁷² *Ibid.*, p. 79.

¹⁷³ *El Universal*, 13 de marzo de 1947, p. 17.

Más rico en términos discursivos es el segundo cartel, “¡Esto se acabó!” (Anexo, Figura 2), que apareció el 26 de marzo del mismo año. En él se muestra la imagen estereotípica del indio agachado: un hombre sentado en el piso con las rodillas flexionadas y en posición encorvada, vestido con sarape, huaraches y un gran sombrero que le tapa la cara. Esta imagen es cruzada con un gran tache que refuerza el título del cartel, “¡Esto se acabó!”. Debajo de la imagen se lee lo siguiente:

México fue simbolizado, durante mucho tiempo, por la figura de un indio dormido, indolente, como aplastado por la miseria. En diarios y revistas, en artículos de cerámica, la figura del indio dormido fue reproducida en todo el mundo. Sentimos dolor de vernos interpretados así.

Pero, ¡ESO SE ACABÓ!

El pueblo mexicano despierta y se levanta, listo a ganar una batalla más: la batalla de la RECUPERACIÓN ECONÓMICA DE MÉXICO. El fruto de la victoria será la prosperidad y la abundancia.

El mundo habla ya de México como de un país despierto, en marcha, activo, entusiasta y fuerte. Usted es parte de este México.

TRABAJE MÁS. PRODUZCA MÁS.

Ayude a borrar el triste recuerdo del indio dormido.

Al pie del cartel se reproducía una frase de Miguel Alemán: “...estamos convencidos de que con la cooperación de los industriales, de los agricultores y de los trabajadores, el Estado asegurará al pueblo de México un porvenir sin intranquilidades.- MIGUEL ALEMÁN”.¹⁷⁴

Es evidente que este cartel apelaba al orgullo nacional; justo por su registro sentimental pretendía ser una herramienta que tocara las fibras sensibles de los mexicanos, alentándolos a trabajar sin desmayo. En este discurso el pasado se identificaba como una etapa en la que privaba la miseria y la indolencia de los mexicanos, simbolizada en la figura del indio agachado, mientras que el presente se atisbaba como una etapa de grandes realizaciones, cuyos frutos se cosecharían en el futuro. Para rematar el mensaje, la frase de Alemán indicaba a los mexicanos que, de comprometerse con esta labor, el Estado tendría las bases para realizar su trabajo. De este modo se transfería la responsabilidad por el crecimiento

¹⁷⁴ *El Universal*, 26 de marzo de 1947, p. 10.

económico al “pueblo mexicano” y se hacía nulo comentario sobre el papel que tocaba jugar al Estado.

En refuerzo de lo anterior y en el contexto de la misma campaña, el secretario de Economía, Antonio Ruiz Galindo, señaló públicamente que el origen del atraso económico del país radicaba en la irresponsabilidad de los mexicanos, en la falta de confianza hacia sí mismos (o hacia los productos nacionales que, para el caso, era lo mismo), así como en una pobre educación “que no permite al pueblo distinguir lo superfluo de lo necesario”.¹⁷⁵ Según Ruiz Galindo, por esas consideraciones la campaña de recuperación económica tenía como principal objetivo “estimular la fe en nosotros mismos”, pues de “la recuperación de esta fe habrá de depender el engrandecimiento de la patria, perseguido apasionadamente por el Gobierno del licenciado Miguel Alemán y el pueblo.”¹⁷⁶

Así, los nuevos sacerdotes de la Nación prometían el paraíso a cambio de fe. No había falla en la ideología, pues siempre podría argumentarse que si la desigualdad económica y la pobreza persistían era debido a la poca fe que los mexicanos tenían en la Nación, a su irresponsabilidad e, incluso, a su “complejo de inferioridad”:

Me he referido en muchas ocasiones al complejo de inferioridad con que comerciantes y consumidores consideran nuestros productos industriales, en relación con los similares extranjeros. La persistencia de esta propensión a desvalorizar lo propio y sobreestimar lo ajeno es otro de los graves obstáculos que importa despojar del menor pretexto en que pueda fundarse, ya que representa uno de los factores más negativos y perjudiciales no sólo para el crecimiento de la industria, que es indispensable acelerar, sino también para la subsistencia normal de la misma.¹⁷⁷

Pero ¿qué debía entenderse por responsabilidad? Para el secretario de Economía, responsabilidad era consumir los productos que se fabricaban en México. En cambio, para el secretario de Trabajo, Andrés Serra Rojas, responsabilidad era no cometer “paros indebidos” ni buscar conquistas laborales por caminos distintos a

¹⁷⁵ “Recuperación Nacional” en *El Nacional*, 13 de marzo de 1947, p. 3.

¹⁷⁶ *Ídem*.

¹⁷⁷ “Es necesario abandonar el complejo de inferioridad comercial en México. No se debe desvalorizar lo propio, ni sobreestimar lo ajeno, dijo Ruiz Galindo” en *El Nacional*, 16 de junio de 1948, p. 1.

los permitidos por la ley, responsabilidad era tener un alto sentimiento del deber que se traducían en dejar de lado la intransigencia, la marrullería y la incompreensión entre los factores de la producción.¹⁷⁸ La “doctrina de la mexicanidad” postulaba la cooperación entre patrones y obreros y calificaba de comunista, con la consabida retahíla de adjetivos negativos, todo acto contrario.

La prensa oficialista no sólo fustigó a los contumaces radicales de izquierdas y derechas, ni se dedicó exclusivamente a leerle la cartilla a los obreros insumisos, también estableció modelos a seguir. Según Alberto Morales Jiménez, cronista de *El Nacional* y futuro ganador del primer lugar en un concurso sobre historia de la Revolución Mexicana organizado por el PRI, los campesinos ejidatarios de La Laguna eran ejemplo de responsabilidad, patriotismo y mexicanidad. En ocasión de la visita de Alemán a la Comarca Lagunera, en junio de 1948, Morales Jiménez escribió un extenso artículo de prosa inflamada que daba cuenta de los abusos y penurias que sufrieron los campesinos de la región hasta antes de la Revolución y el reparto agrario. Gracias a esa acción revolucionaria, los ejidatarios de La Laguna eran hoy orgullosos de sí mismos, convirtiéndose en un modelo social de comportamiento:

Alguna vez, en el Congreso de la Unión, el Presidente dijo que el patriotismo y la mexicanidad, no sólo es veneración a nuestros muertos ilustres, sino que, además, es labor constante por engrandecer a México. Estos hombres del Ejido de Albia son consecuentes con el pensamiento presidencial. Son patriotas en la medida en que trabajan por heredar a sus hijos un país sin miserias de ninguna naturaleza. [...] La mexicanidad tiene aquí, por súbditos, a todos los laguneros y también a todas las laguneras. Unos y otros aman a la patria, sin complicaciones ni arrebatos líricos. Ellos roturando la parcela para la próxima siembra de trigo; ellas lavando la ropa familiar a la orilla de los canales o guisando el menudo norteño o enseñando las primeras palabras al hijo que ya, de vez en cuando, se extravía en los algodones cercanos.¹⁷⁹

¹⁷⁸ “Sección Editorial. El sentimiento del deber” en *El Universal*, 1 de abril de 1947, p. 3. La editorial recoge el discurso de Serra Rojas en el acto de apertura del congreso cetemista de ese año.

¹⁷⁹ “De entre las ruinas del latifundio que bañaba el Nilo mexicano, emergió un emporio agrícola. Con el espíritu revolucionario de la mexicanidad más pura, el ejido mecanizado ganó la batalla de la producción en La Laguna.- Impresiones de viaje. Por Alberto Morales Jiménez” en *El Nacional*, 10 de junio de 1948, Segunda sección, p. 1 y 3.

Artículos como éste exhibían a una comunidad sin conflictos, feliz gracias a la justicia revolucionaria y fiel creyente del régimen;¹⁸⁰ daban ejemplo de las bondades de la “doctrina de la mexicanidad”, que hacía del trabajo sinónimo de patriotismo; exaltaban la labor de un gobierno que seguía apelando a los principios de justicia social proclamados por la Revolución y procuraban, con todo ello, construir la confianza de la sociedad en el proyecto modernizador del régimen. Confianza que, por cierto, en ese año se encontraba bastante mermada por la devaluación. Probablemente por esas razones esta misma crónica volvería a publicarse el 1º de octubre de 1948 en el “Calendario Cívico Mexicano” de *El Nacional*, bajo el título “El Presente”.

Todos los proyectos de construcción de obra pública del gobierno fueron presentados en términos de mexicanidad. Liberar de la miseria y la ignorancia a millones de mexicanos, consolidar la unidad nacional, llevar los dones de la civilización a los lugares más apartados del país, así como abrir mercados que redundaran en beneficio de la economía nacional, fueron los argumentos más socorridos, todos ellos inscritos dentro de la doctrina postulada por Alemán.¹⁸¹ En ese sentido, mexicanidad era otro modo de llamar a un nacionalismo desarrollista que apoyó a la iniciativa privada y que destinó al Estado la tarea de impulsar aquellos sectores económicos en los que ésta no podía funcionar. De hecho, la creación de infraestructura y el mejoramiento de los transportes, junto con el suministro a bajo precio de la energía eléctrica y el petróleo, fueron demandas reiteradas de los grupos empresariales. Sin estos apoyos, sostenían dichos grupos, difícilmente podía llevarse a cabo la industrialización y la ampliación del mercado interno.¹⁸²

La iniciativa privada se sirvió expresamente de la “doctrina de la mexicanidad”. Más allá de los beneficios que dicha doctrina reportaba a los

¹⁸⁰ El mismo artículo concluía con la siguiente frase: “Pasarán los años y siempre recordaremos que un día –en 1948– llegó a la Laguna un Presidente que pregonaba los elevados principios de la mexicanidad y que fue comprendido por miles de campesinos a quienes la Revolución en 1936 los había rescatado de la miseria de la disolución.”

¹⁸¹ Véase, por ejemplo, “Editorial. El camino, la cultura y la riqueza” en *El Nacional*, 4 de febrero de 1949, p. 5, y “Las nuevas vías de comunicación afirman el concepto de nacionalidad mexicana. Viva emoción del Presidente al consumir la unidad del país” en *El Nacional*, 27 de mayo de 1950, p. 1 y 5

¹⁸² Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 92.

empresarios, por sus constantes llamados a deponer la lucha de clases y a consumir productos nacionales, no faltaron las campañas privadas que se acogieron a la retórica oficial. Así, por ejemplo, la Asociación Mexicana de Turismo, que incluía a representantes gubernamentales, paraestatales y compañías privadas, tanto nacionales como estadounidenses,¹⁸³ apeló a los dúctiles principios de la mexicanidad para convencer a la población de hacer turismo nacional y cooperar con el fomento de esta industria, poniendo en práctica la “tradicional hospitalidad” mexicana.

Esta campaña insistió en que el turismo no sólo representaba una importante entrada de divisas, sino que también permitía mostrar al mundo entero “los notorios adelantos del país y el anhelo nacional de superación”, además de que favorecía la unidad nacional y estimulaba “el amor a la patria y el interés en la solución de sus problemas”. Conservar lo propio frente a las “transformaciones extranjerizantes” pasaba de norma identitaria a jugosa ganancia: “Debemos además hacer todo esfuerzo por mantener incólume nuestra fisonomía propia y los valores puros de la mexicanidad, no sólo por patriotismo y tradición, sino porque las transformaciones extranjerizantes deforman el más preciado de nuestros atractivos de turismo: Ser México!”¹⁸⁴

Lo paradójico de esta petición es que el país y, en particular la ciudad de México, experimentaba, hacia fines de los años cuarenta, la introducción masiva de artículos de consumo estadounidenses. Como lo mostró Salvador Novo en su crónica *Nueva grandeza mexicana*, los años de guerra significaron el auge de los negocios, del crecimiento urbano y del desarrollo de muchas fortunas –si bien la mayor parte de la población no disfrutó los beneficios de ese flujo de dinero. La

¹⁸³ La Asociación Mexicana de Turismo tenía entre sus miembros al ex representante de E.U.A. en México, George Messersmith, y al secretario de Economía, Antonio Ruiz Galindo, además de la Cámara Nacional de Comercio y empresas de diversa índole (hoteles, restaurantes, transportes, agencias de viaje, centros nocturnos, compañías de seguros, bancos, etcétera). Entre las empresas destacan: American Airlines, Aeronaves de México, Asociación Nacional de Fabricantes de Cerveza, Compañía Hulera Goodrich Euzkadi, Compañía Mexicana de Aviación, Compañía Mexicana Luz y Fuerza Motriz, S.A., Ford Motor Company, Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey, The National City Bank, Wells Farge & Company Express, S.A., Sanborns Hnos. S. A., y algunas paraestatales como Pemex y Ferrocarriles Nacionales.

¹⁸⁴ “El turismo ayuda a nivelar la balanza de pagos. Produce al país más de mil millones de pesos anuales” en *El Nacional*, 29 de noviembre de 1949, p. 7. Se trata de una inserción pagada por la Asociación Mexicana de Turismo.

fisonomía de la ciudad de México se modificaba radicalmente con la construcción de vías rápidas de comunicación, la apertura de espacios nocturnos de diversión y almacenes departamentales, la inauguración de salas cinematográficas que lo mismo proyectaban las películas de Emilio *el Indio* Fernández que las de Hollywood, la llegada impetuosa de nuevas modas musicales (mambo, swing, boogie y twist) y objetos de consumo norteamericanos, como los electrodomésticos, los cigarrillos “de carita” (Lucky Strike, Camel y Chesterfields) y la Coca Cola, que llenaron el espacio urbano de anuncios en inglés.¹⁸⁵ A pesar de que no faltó quienes se escandalizaran por la relajación de la moral a ritmo de mambo y por la penetración paulatina del *american way of life*, la modernidad invitaba a los mexicanos a “ponerse al día”, a consumir lo nuevo.

Esta tendencia continuó una vez terminada la contienda bélica, cuando Estados Unidos reanudó su producción civil y sus exportaciones. En contrapartida al incremento de importaciones estadounidenses, México redujo sus exportaciones de minerales, fibras, productos agrícolas y artículos manufacturados hacia aquel país.¹⁸⁶ Esta situación, aunada a la repatriación de un número significativo de “braceros” mexicanos y la consiguiente disminución de remesas (por lo menos hasta que la guerra de Corea reactivó la demanda de jornaleros en el vecino país del norte), haría del turismo una de las principales entradas de divisas. No pocos hombres de negocios, algunos metidos a políticos, como el grupo cercano a Miguel Alemán, encontraron en este sector una oportunidad para incrementar sus capitales. Justamente estos años fueron los del desarrollo del complejo turístico de Acapulco, y del despunte de Tijuana y Ensenada, además de la mercantilización del “arte popular” para extranjeros.

¹⁸⁵ Salvador Novo, *Nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, 2ª ed., México, CONACULTA, 2001, (Cien de México). Además, Salvador Novo dejó constancia de los hábitos de los sectores privilegiados de la sociedad en sus crónicas periodísticas, recopiladas por José Emilio Pacheco bajo los títulos *La vida en México en el periodo presidencial de Manuel Ávila Camacho* y *La vida en México en el periodo presidencial de Miguel Alemán* (México, CONACULTA, 1994). Véase también Ricardo Pérez Montfort, “La calle de los mestizajes o el rincón originario de los estereotipos. La ciudad de México 1940-1968” en *Juntos y medio revueltos. La ciudad de México durante el sexenio del general Cárdenas y otros ensayos*, México, Ediciones ¡UnioS!, 2000.

¹⁸⁶ Para un balance de la política económica del alemanismo en relación al comercio exterior, véase Blanca Torres, *Op. Cit.*, p. 143-154.

Alemán dispuso algunas medidas arancelarias proteccionistas del mercado interno para hacerle frente al desequilibrio que presentaba el comercio exterior. Sin embargo, la necesidad de contar con créditos, tecnología, insumos y maquinaria estadounidenses, las condiciones del acuerdo comercial suscrito con Estados Unidos en 1942, la aplicación desordenada e incongruente de la política proteccionista, la corrupción de funcionarios, así como la dinámica misma de un proyecto que tenía a la modernización capitalista como eje, arrojaron resultados muy distintos.¹⁸⁷

En ese sentido, bien puede pensarse, como lo hace Tzvi Medin, que la “doctrina de la mexicanidad” funcionó como una compensación simbólica o, si se prefiere, como manto retórico frente a la profundización de la dependencia económica de México en relación a los Estados Unidos.¹⁸⁸ De ese país provenía el grueso de las inversiones extranjeras y la mayoría de los productos que se requerían para la industrialización, por no mencionar los artículos de lujo. Y a ese país fluían la mayoría de las exportaciones mexicanas. Dicho de otro modo,

¹⁸⁷ Algunos empresarios industriales, sobre todo los afiliados a la Canacindra, demandaron al gobierno de Alemán una mayor protección frente a la competencia extranjera que contemplaba la reducción de impuestos y exenciones fiscales, la ampliación de créditos baratos y a largo plazo, y la anulación de los contratos colectivos de trabajo a fin de abaratar los costos de producción. Otros grupos, como la CONCANACO y la Asociación de Banqueros, se opusieron las restricciones arancelarias pues afectaban la capacidad de compra de productos importados, necesarios para el desarrollo de ciertas ramas de la industria. El gobierno mexicano trató de satisfacer estas peticiones. No canceló los contratos colectivos de trabajo pero sí estableció controles salariales y redujo los gravámenes de algunos insumos industriales. Por otra parte, el tratado comercial que México y Estados Unidos suscribieron en 1942 dificultó el establecimiento de un sistema proteccionista. Este acuerdo había congelado o reducido los aranceles de un determinado número de productos que ambos países intercambiaban normalmente. En diferentes momentos el gobierno mexicano quiso renegociar las condiciones del acuerdo pero su par norteamericana se negó, pues favorecía una política librecambista. En 1947 México logró aumentar las tarifas impositivas a artículos de lujo (automóviles, radios, electrodomésticos, ropa, muebles y alfombras), y en 1950 se dio por terminado el tratado. Un año después, con motivo de la guerra de Corea, se aflojaron los controles sobre la importación. Como sea, algunos inversionistas estadounidenses habían encontrado la manera de franquear la barrera proteccionista, por ejemplo, estableciendo subsidiarias en México que se dedicaban al ensamblaje de partes producidas en las casas matrices. Incluso hubo compañías multinacionales que recibieron la protección que el gobierno debía dar a las industrias mexicanas “nacientes”. Sobre estos asuntos, véase el libro citado de Blanca Torres, p. 43-47, 87-101 y 226-235.

¹⁸⁸ Sigo a Tzvi Medin en este argumento. Véase “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952”, *Op. Cit.*

Estados Unidos era el mercado más importante para los productos mexicanos, así como el principal proveedor para México.¹⁸⁹

El Presidente Alemán bien podía enunciar que México se bastaba a sí mismo para enfrentar sus problemas, pero lo cierto es que la colaboración económica con los Estados Unidos fue uno de los pilares que sostenían el proyecto de crecimiento económico. Como se señaló anteriormente, ello implicaba alinearse a los intereses norteamericanos del momento, cuestión que Alemán dejó muy en claro cuando le aseguró al embajador de Estados Unidos que el petróleo mexicano estaría a su disposición en caso de emergencia bélica,¹⁹⁰ pero sobre todo con su estrategia de contención de aquellos sindicatos independientes y líderes de izquierda que se pronunciaban a favor de un nacionalismo económico y por un esquema de desarrollo menos dependiente de la esfera económica estadounidense.¹⁹¹

La mexicanidad como rectora moral de las campañas cívicas y las producciones culturales.

La transformación del régimen de la Revolución en el sentido que se ha expresado en las páginas anteriores, trajo consigo la adecuación de los dispositivos ideológicos del poder a los principios de la “doctrina de la mexicanidad”.¹⁹² Las

¹⁸⁹ De acuerdo con datos recabados por Blanca Torres, en 1952 el 79% de las exportaciones mexicanas tenían por destino los Estados Unidos, mientras que el 82% de las importaciones provenían de ese mismo país.

¹⁹⁰ Según carta del embajador norteamericano con fecha del 21 de enero de 1947, citada en Tzvi Medin, *Ibid.*

¹⁹¹ Elisa Servín, *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁹² Me valgo de la noción de dispositivo empleada por Michel Foucault, esto es la red de relaciones que se pueden establecer entre discursos heterogéneos y no exclusivamente lingüísticos (instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, etc.). Así, por ejemplo, un discurso particular puede funcionar como programa de una institución, o como elemento para ocultar o justificar una práctica (podría ser el caso de una práctica moral, académica, política, etc.). El dispositivo, entonces, es una formación que responde a una urgencia, es decir, que cumple una función estratégica. En el caso de la “doctrina de la mexicanidad” la urgencia se refiere a la necesidad de conformar un cuerpo y una identidad ciudadana que responda al proyecto modernizador e industrializador del régimen, y la estrategia a la puesta en práctica de distintos mecanismos que condujeran a la consecución de dicho objetivo. En opinión de Gilles Deleuze, un dispositivo, para Foucault, es una máquina para hacer ver y para hacer hablar, que produce subjetividades e

campañas cívicas, los concursos nacionales, las exposiciones gubernamentales y la edición de folletos, entre otros, se orientaron a la difusión de la “doctrina de la mexicanidad” y contribuyeron así a modelar un ideal o “deber ser” ciudadano. Estas actividades fueron impulsadas tanto por el gobierno como por el partido en el poder, a través de sus dependencias, secretarías y órganos de difusión, como el periódico *El Nacional*. Este rotativo abonó su granito de arena al proponer concursos para la redacción de libros de texto de Geografía e Historia y al publicar “calendarios cívicos nacionales”, editoriales de espíritu patriótico y “encuestas de opinión” sobre las directrices que debía seguir la cultura mexicana, por no mencionar la publicidad que daban sus páginas a las obras gubernamentales.

Lo que de común tenían estas iniciativas era la exaltación de las “esencias patrias” con una intención claramente pedagógica. En primera instancia se trataba de sustentar la unidad nacional en un conjunto de rasgos históricos y culturales que debían ser reconocidos por todos los mexicanos como parte de su identidad histórica, una identidad que se proyectaba en el presente y se identificaba palpablemente con el gobierno en turno. Esta intención unificadora comportaba también la necesidad de crear una ciudadanía que orientara su acción dentro de los marcos institucionales y respondiera a las exigencias de lo que se concebía como una nación moderna, no obstante a esa “ciudadanía” se le escatimara el derecho a la organización y la participación política fuera de los estrechos márgenes

implica prácticas. Por otra parte, valga aclarar que Foucault no pensó al poder únicamente como una fuerza de dominio que se ejerce de arriba hacia abajo, sino que se interesó más por la serie de relaciones de poder multidireccionales que penetran en todos los órdenes de la vida social y determinan todo tipo de relaciones personales y hasta las actividades más rutinarias. Aun cuando Foucault evitó hablar de ideología (y prefirió la noción de discurso), me parece pertinente recuperar este concepto para dar cuenta que los ejercicios de poder pueden ser ideológicos, de lo contrario se correría el riesgo de que la noción de poder se perdiera en una trama omnipresente que no informa sobre nada. En ese sentido, el término ideología resulta útil para distinguir aquellas prácticas y luchas del poder que son centrales a la vida social en un determinado momento, de aquellas que no lo son. Bajo estas consideraciones, la ideología no se concibe como “falsa conciencia”, sino como un tipo de discurso-práctica destinado a conformar a los sujetos y que expresa una posición estratégica de grupos o clases. Así, por “dispositivos ideológicos del poder” me refiero a los usos prácticos de los discursos que buscan producir y modelar a los sujetos, ordenar una formación social y asegurar la reproducción de las relaciones de dominación. Véase Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” en Deleuze, *et. al., Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990; y Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005 (especialmente páginas 26-29).

dibujados por los regímenes posrevolucionarios. En segunda instancia, y ligado a lo anterior, estas iniciativas se propusieron difundir las obras materiales del gobierno y el “ideario” del Presidente Miguel Alemán, es decir, funcionaron como medio de propaganda gubernamental. En ese sentido, no resulta sorprendente que, desde temprana fecha, “doctrina de la mexicanidad”, “doctrina de México” y “doctrina alemanista” fueran utilizadas como sinónimos, o que en vísperas de la sucesión presidencial de 1952, Rodolfo Sánchez Taboada declarara que para lograr el desarrollo del país era necesario “alemanizar a todo México”, puesto que “alemanizar significaba por antonomasia hacer un México mejor.”¹⁹³

Al principio de este capítulo se comentó la responsabilidad que asumió el partido oficial en la tarea de difundir la ideología de la mexicanidad. En 1947, el mismo año en que el PRI emprendió su campaña de reafiliación y dictó sus nuevos parámetros de acción militante, Sánchez Taboada anunció el inicio de una amplia y fervorosa cruzada cívica destinada a orientar al pueblo “para elevar la responsabilidad ciudadana y la conciencia democrática de la nación.”¹⁹⁴ La difusión del contenido de la Constitución política de 1917 fue uno de los principales ejes que articularon esta cruzada,¹⁹⁵ a la que se sumó la elaboración de cartillas cívicas ilustradas con pensamientos e imágenes que reforzaran el sentido de responsabilidad y cooperación del pueblo en la transformación de la vida nacional.

¹⁹³ Citado en Teresa Aguirre y José Luis Ávila, “Rebelión en el PRI” en Enrique Semo, *coord., México, un pueblo en la historia...*, *Op. Cit.*, p. 103.

¹⁹⁴ “Programa Nacional del Partido Revolucionario Institucional para el año de 1947...”, *Op. Cit.*, p. 6.

¹⁹⁵ Entre las actividades que se anunciaron para este fin se encuentran las siguientes: una edición popular y masiva de la Constitución; la formación de grupos de estudio encargados de divulgar el contenido de la Constitución; la publicación de una breve historia de la misma y la redacción de comentarios sencillos que la explicaran; la organización de ceremonias en todo el país para conmemorar el 5 de febrero; la realización de una gran campaña para fortalecer entre el pueblo el sentimiento de respeto y obediencia a la Ley Suprema del país; dar a conocer la estructura política de la República, los poderes de la Unión y los Estados, así como los artículos constitucionales que garantizan las libertades individuales; la organización de concursos entre los miembros de partido y distintos sectores sociales sobre asuntos referentes a la historia y contenido de la Carta Magna; y la preparación de literatura especial sobre el mismo tema para que fuera utilizada en discos, spots, carteles, murales, impresos, cine y radio. Véase *Ibid.*

Sin embargo, en el contexto de la lucha anticomunista, la Constitución de 1917 representó menos un código de leyes que un argumento político. Lo que se valoraba de la Constitución era su capacidad para condensar la esencia de la mexicanidad, el contener en sus páginas la solución a todos los problemas nacionales. La autenticidad de la Carta Magna radicaba en haber nacido “de nuestros propios estudios, de nuestras propias doctrinas”,¹⁹⁶ en ser absolutamente ajena a las influencias extranjeras, así como en sustentar la unidad nacional en el bienestar de las mayorías mexicanas “sin atacar [los] intereses legítimos de las minorías.”¹⁹⁷

La noción de ciudadanía del PRI se limitaba asimismo a la configuración de un sujeto nacional que respondiera a los dictados gubernamentales. En sus documentos programáticos se establecía que “La participación activa, responsable y entusiasta de los mexicanos en la obra económica, cultural y política del gobierno, es la mejor garantía para el progreso y la existencia democrática de la Nación.”¹⁹⁸ De allí que en los siguientes años el PRI se abocara no sólo a distribuir 200,000 ejemplares de la Constitución y cerca de un millón de folletos de divulgación referentes a las principales figuras y acontecimientos históricos nacionales, sino que además instruyera a sus secretarías de prensa y propaganda, acción agraria, acción obrera, juvenil y femenil para que difundieran el “ideario mexicanista del señor Presidente de la República.”¹⁹⁹

En este mismo periodo la burocracia política estableció una serie de disposiciones tendientes a apuntalar la religión de la patria. En febrero de 1947 Miguel Alemán dispuso que el himno nacional se cantara una vez por semana y de frente a la bandera en las escuelas públicas y particulares. Inmediatamente la SEP ordenó la publicación de un folleto con la letra del himno nacional para que fuera

¹⁹⁶ Mónico Neck, “Apuntes de actualidad” en *El Nacional*, 13 de marzo de 1947, p. 3.

¹⁹⁷ *Ídem*.

¹⁹⁸ “Programa Nacional del Partido Revolucionario Institucional para el año de 1947...”, *Op. Cit.*, p. 6.

¹⁹⁹ Tomado de Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 181. Véase también “Síntesis del informe general de Sánchez Taboada en la primera asamblea del PRI. 2 de febrero de 1950” en *Historia documental del Partido de la Revolución...*, Vol. 5, *Op. Cit.*, p. 629.

repartido en todos los planteles educativos, así como en las agrupaciones obreras y campesinas que lo solicitaran.²⁰⁰

Un año después, en septiembre de 1948, la Dirección General de Enseñanza Primaria en los Estados y Territorios emitió una serie de recomendaciones oficiales para las celebraciones de fiestas patrias y fechas cívicas. Estas recomendaciones tenían por objetivo hacer de la escuela un centro irradiador del patriotismo y de la educación cívica de cada comunidad. Así, por ejemplo, con respecto a la conmemoración de la Independencia, se pidió a los maestros que se entrevistaran con las autoridades, organizaciones y miembros de la comunidad donde se asentaba su escuela para que dieran a conocer la importancia de conmemorar esta fecha, explicándoles el significado actual de la independencia y la democracia en México, haciéndoles ver los peligros que las amenazaban, y hablándoles de los problemas más urgentes del país, así como de la necesidad de mantener vivo el sentimiento patrio. De acuerdo con la SEP, los maestros debían hacer notar a los vecinos “que así como los Héroes de la Independencia y de todas nuestras luchas han sacrificado sus mejores esfuerzos y hasta su vida, también nosotros tenemos el deber de cooperar al progreso y al engrandecimiento de nuestro pueblo.”²⁰¹

A propósito de estas disposiciones, el periódico *El Nacional* anunció en la misma fecha su intención de contribuir con la SEP en la tarea de “vigorizar el sentimiento cívico del pueblo mexicano”, mediante la publicación mensual de un “Calendario Cívico” que aspiraba “a expresar el sentimiento colectivo de rendir culto a la Patria de modo sistemático para fortalecer la mexicanidad”.²⁰² La elección de un calendario para cubrir estos propósitos demuestra el modo como suele materializarse el discurso nacionalista que articula una lectura del pasado, concebida sólo en términos nacionales, con la idea de que existe un sujeto originario colectivo cuyo espíritu dirige los destinos de la nación, y que es necesario mantenerse leal a ese espíritu para alcanzar la felicidad y el progreso. *El*

²⁰⁰ “Será obligatorio en las escuelas cantar nuestro himno patrio” en *El Nacional*, 16 de febrero de 1947, p. 1.

²⁰¹ “Fiestas Patrias” en *El Nacional. Suplemento de Educación. A cargo de la SEP*, Núm. 1, 19 de agosto de 1948, p. 6.

²⁰² Clemente López Trujillo, “Señales” en *El Nacional*, 13 de septiembre de 1948, p. 3.

Nacional explicaba que el objetivo del “Calendario Cívico” era recordar los sucesos y personajes determinantes de la historia de la nación pues ello otorgaba “caracteres de juicio para determinar la ruta que debe seguirse en el futuro”.

Para que no cupiera ninguna duda de que el rumbo que el país seguía bajo la dirección del gobierno de Alemán estaba en plena correspondencia con el espíritu de la nación, el primer “Calendario Cívico” de *El Nacional* incluyó una reseña del último informe presidencial, así como del “ideario” del Presidente Miguel Alemán. Al lado de estas notas se publicaron semblanzas de algunos mexicanos ilustres (Rafael Lucio, Francisco Clavijero, Justo Sierra, Antonio León y Gama, los Niños Héroes y José Mariano de Michelena); fragmentos del pensamiento político y social de José María Morelos; artículos sobre el Congreso de Chilpancingo, el culto a la Bandera, el significado social y humano de la Independencia, el Ejército Trigarante; y, por último, el poema “Suave Patria” de Ramón López Velarde.

Cantar el himno nacional y rendir homenaje a la bandera una vez a la semana, participar en las actividades conmemorativas de las fiestas patrias, leer las efemérides del “Calendario Cívico”, son ejercicios repetitivos y disciplinarios que permiten encauzar simbólicamente una idea de patria estrechamente ligada a la de ciudadanía. Se trata de dispositivos pedagógicos orientados a la conformación de un sujeto nacional más obediente y menos resistente políticamente hablando, identificado con un ideario de *lo mexicano* que era concebido a su vez como sostén y principio de acción de las instituciones gubernamentales, dispuesto al trabajo en beneficio del progreso de la patria.

Desde luego, la enseñanza de la historia y de la geografía jugaban un papel importante en esta pedagogía de la patria. A fines de noviembre de 1948, la Secretaría de Educación Pública, la Comisión Permanente de Gobernadores de los Estados y el periódico *El Nacional* convocaron a los historiadores a participar en el “Gran Concurso Nacional para la Redacción de Textos de Geografía y de Historia de los Estados y Territorios de la República Mexicana para uso de los alumnos de las Escuelas Primarias.” Según las bases del concurso, los libros debían orientarse a “crear y cimentar el sentimiento de solidaridad nacional y de mexicanidad” en los niños. Los textos de Historia debían centrarse en las luchas

“de nuestro pueblo para forjar la Patria Mexicana, para lograr la Independencia Económica y Política del País, el establecimiento de un régimen democrático y la instauración de normas más justas de convivencia social”, mientras que el propósito de los de Geografía era dar a conocer las características del medio “donde el hombre vive y se desenvuelve transformándolo para que sirva mejor a sus intereses vitales”.²⁰³

Los organizadores del concurso pretendían que los libros de Geografía aportaran información para futuros trabajos de aplicación social y económica: los recursos naturales de cada región que no eran explotados, los sitios en los que se podía construir y los que eran susceptibles de ser cultivados, el tipo de actividades comerciales que podían favorecerse, etcétera. De acuerdo con la convocatoria, este objetivo buscaba responder a los deseos de todos los mexicanos, incluidos los más humildes, que habían manifestado el deseo de superarse y de hacer a un lado los prejuicios que antes los hicieron indiferentes a todo adelanto económico. La escuela debía entonces enseñarle al pueblo que la riqueza de la patria no descansaba en sus espléndidos recursos naturales, más fantasiosos que reales, sino en una población pródiga “que ha resistido y ha triunfado [frente a] todas las adversidades y que tiene que aplicar la ciencia y un gran sentido de organización para explotar los recursos potenciales que sólo serán alcanzados mediante el esfuerzo y la intensa laboriosidad.”²⁰⁴

Respecto a los libros de Historia, la convocatoria del concurso establecía que la atención debía centrarse en “el factor determinante de la gigantesca etapa que se denomina Revolución Mexicana”, enfatizando sus características regionales. También en este caso el objetivo estaba puesto en el presente. Dado que la Revolución era enunciada como un proceso en marcha, su estudio debía fortalecer la nacionalidad y el ejercicio de la ciudadanía, así como ofrecer un

²⁰³ “Gran Concurso Nacional para la Redacción de Textos de Geografía y de Historia de los Estados y Territorios de la República Mexicana para uso de los alumnos de las Escuelas Primarias” en *El Nacional*, 30 de noviembre de 1948, p. 6. Las bases del concurso establecían que los mejores trabajos serían publicados por *El Nacional* en ediciones populares y sus autores recibirían mil pesos, así como un diploma firmado por el Presidente de la República. El jurado estaría integrado por un representante de cada gobierno estatal, un representante de la SEP y otro del periódico. La premiación se realizó el 13 de diciembre de 1950; la crónica del evento apareció al día siguiente en *El Nacional*.

²⁰⁴ “Gran Concurso Nacional...”, *Op. Cit*, p. 6.

marco de acción para la solución de los problemas económicos y sociales. Dentro de los contenidos a tratar se incluían la vida institucional, la legislación agraria y el derecho obrero, la lucha antiimperialista y la industrialización, la unidad nacional, el desarrollo de la mexicanidad, entre otros.²⁰⁵

A decir de Thomas Benjamin, 1949 fue un año clave para la construcción de una historia oficial de la Revolución. Hasta esa fecha, la mayoría de las obras históricas que tenían por tema el proceso revolucionario se caracterizaban por su faccionalismo, es decir, por reivindicar a alguno de los grupos revolucionarios. A lo largo de los años treinta y cuarenta, apunta Benjamin, fue en aumento el rechazo a la historia partidista y, en consecuencia, se publicaron algunas obras que comprendían una visión de conjunto del movimiento social revolucionario.²⁰⁶ Pero la innovación de 1949 fue el involucramiento del Estado y su partido político en la edificación de una historia revolucionaria unificada.

En el mes de septiembre el PRI convocó al Concurso de Historia de la Revolución Mexicana, que premiaría a la obra que mejor diese cuenta de una idea íntegra de los principales sucesos de la Revolución.²⁰⁷ El triunfador fue Alberto Morales Jiménez, profesor normalista y periodista de *El Nacional*. Su *Historia de la Revolución Mexicana* fue publicada en 1951, reeditada en varias ocasiones e incluida en la lista oficial de libros de texto.²⁰⁸ En el discurso de premiación, José López Bermúdez, Secretario General del PRI, señaló que los criterios de elección de la obra ganadora fueron que estuviera escrita para el pueblo (no para los eruditos), y que presentara a la Revolución como un proceso “unido al destino de

²⁰⁵ En correspondencia con los objetivos del concurso, el programa de Civismo para la segunda enseñanza se proponía, desde 1946, formar individuos productivos (estimulando el conocimiento de las profesiones técnicas que la patria requería), y enfatizaba la importancia de la conciliación y el arbitraje para resolver los conflictos obrero-patronales. Este programa ya hacía eco del discurso sobre la etapa constructiva de la Revolución. *Educación Nacional. Revista mensual*, Año II, Vol. III, Octubre de 1946, México, SEP.

²⁰⁶ Thomas Benjamin, *La Revolución Mexicana. Memoria, Mito e Historia*, México, Taurus, 2003, p. 185-199.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 199. El jurado del concurso estuvo integrado por Félix F. Palavicini, Luis Chávez Orozco, Jesús Romero Flores y Diego Arenas Guzmán.

²⁰⁸ Alberto Morales Jiménez, *Historia de la Revolución Mexicana*, introducción del ingeniero José López Bermúdez, 3ª ed., México, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, SEP, 1963. La primera edición corrió a cargo del PRI y fue de 25,000 ejemplares. En 1959, el secretario de Educación la aprobó como obra de consulta, por lo que cada escuela del país debía contar con una copia.

la tierra mexicana”, vivo y abierto al futuro.²⁰⁹ En este libro, la Constitución de 1917 representaba el triunfo de la Revolución y sus demandas sociales, y enseñaba que respetar sus preceptos era garantía de la vigencia de la Revolución, así como de la conservación de la paz y el fortalecimiento del progreso de México.²¹⁰ Otros aspectos del relato oficial de la Revolución fueron incluidos en esta obra, cuya tercera edición, por cierto, cerraba con un resumen del gobierno de Álvaro Obregón al de Adolfo López Mateos. Benjamin sintetiza de la siguiente manera el discurso de Morales Jiménez:

La *Revolución* era una fuerza histórica reificada, la tercera fase de la revolución nacional de México que había comenzado con la Guerra de Independencia y continuado en la Reforma. Era popular, nacionalista y democrática. Había comenzado con los precursores, pero triunfado en 1911 gracias al inamovible compromiso de Francisco I. Madero con la democracia. La lucha armada de 1910-1911, y de nuevo la de 1913-1914, no había sido más que una campaña del pueblo en contra de la reacción. Desdichadamente, la reacción, una y otra vez, había demostrado ser capaz de dividir a *la Revolución*. Éste era el significado de los Tratados de Ciudad Juárez, de la rebelión zapatista en contra del gobierno de Madero y, posteriormente, del cisma revolucionario dentro del movimiento constitucionalista. Todas las facciones revolucionarias, sin embargo, contribuyeron a sintetizar lo que se convertiría en la Constitución de 1917. Tiempo después, *la Revolución* se transformó a sí misma para convertirse en gobierno y así distribuir la tierra, construir centros de salud y escuelas rurales, organizar a los obreros para defender sus derechos e intereses, modernizar la agricultura y la industria y continuar cumpliendo la promesa de *la Revolución Mexicana*.²¹¹

Antes del Concurso de Historia, el PRI organizó otras dos iniciativas relacionadas con la Revolución Mexicana. En principio convocó a poetas y cuentistas a participar en los primeros Juegos Florales de la Revolución,²¹² concurso que se

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 13

²¹⁰ *Ibid.*, p. 153-154.

²¹¹ Thomas Benjamin, *Op. Cit.*, p. 200.

²¹² El primer lugar en poesía lo obtuvo Rubén Bonifaz Nuño por “Canto a la Revolución” y el primer lugar en cuento fue otorgado a Jorge Carrión por “Vuelta a la tierra”. Ambos trabajos fueron publicados en la *Revista mexicana de cultura*, los días 27 de febrero y 6 de marzo de 1949. El dinero de los premios fue donado por el Presidente de la República, Miguel Alemán; el secretario de Educación Pública, Manuel Gual Vidal; el regente de la Ciudad de México, Fernando Casas Alemán; el secretario de Gobernación, Adolfo Ruiz Cortines; el presidente del PRI, Rodolfo Sánchez Taboada; y el líder de la CNOP, Fernando López Arias. Véase “Los fallos

repitió en 1950.²¹³ Posteriormente preparó un Concurso Nacional de Oratoria de la Revolución cuyo propósito era, además de exaltar los ideales de la Revolución, “estimular a la juventud para el estudio de los problemas nacionales”. El temario de este concurso incluyó aspectos prioritarios del programa de gobierno de Miguel Alemán, así como del Plan de Acción del PRI para ese año.²¹⁴ Más que un canto a la Revolución, tal parece que este concurso se propuso alabar las obras del gobierno alemanista y difundir sus principios doctrinarios. Este certamen también volvió a convocarse en 1951.

Como puede observarse, 1949 fue un año de intensos trabajos dedicados a la Revolución, a los que se sumaría una cantidad ingente de homenajes a Cuauhtémoc, cuyos restos aseguraba haber descubierto la profesora Eulalia Guzmán en Ixcateopan, Guerrero. La Cámara de Diputados declaró a Cuauhtémoc como “símbolo de nuestra nacionalidad” y del “valor y la entereza de nuestra raza”, ello a iniciativa del diputado y Secretario General del PRI, Téofilo R. Borunda, quien, en su alocución, hizo de Cuauhtémoc emblema de mexicanidad:

[...] Cuauhtémoc –espíritu de la raza, sangre de nuestro pueblo y expresión de lo mexicano–, es hoy más que nunca emblema sólido de la mexicanidad y el enlace para unir el pasado, el presente y el porvenir en torno a un ideal permanente: hacer de México, desde sus raíces hasta sus proyecciones, un pueblo celoso de sus derechos y amante fervoroso de sus valores tradicionales.²¹⁵

Uno tras otro se sucedieron discursos, desfiles, concursos escolares, veladas artísticas, ofrendas florales y guardias de honor, conferencias, “caravanas

en el concurso del PRI” y “Emotiva velada del PRI en el teatro de Bellas Artes” en *El Nacional*, 1 y 15 de febrero de 1949.

²¹³ “Se organizan otros juegos florales” en *Novedades*, 28 de marzo de 1950, p. 6.

²¹⁴ Entre los temas a desarrollar se contemplaba el contenido social de la Constitución de 1917; los derechos y deberes de los jóvenes y de las mujeres; la definición, formas y expresiones de la mexicanidad; el sentido del patriotismo; la situación de los trabajadores antes y después de la Revolución; los resultados de la Reforma Agraria; la importancia de las obras de irrigación, comunicación y transporte para el desarrollo económico y la integración de la nacionalidad; la recuperación económica de México y las nuevas orientaciones políticas del país. Véase “El PRI convoca a un Concurso Nacional de Oratoria de la Revolución para septiembre” en *El Nacional*, 17 de junio de 1949, p. 1 y 8. Las pruebas finales del concurso se realizaron en enero de 1950.

²¹⁵ “Cuauhtémoc será declarado el símbolo de la nacionalidad y objeto de grandioso homenaje” en *El Nacional*, 5 de octubre de 1949, p. 1 y 8.

patrióticas” a Ixcateopan, etcétera.²¹⁶ La Comisión Organizadora de la Jornada Nacional de Homenaje a Cuauhtémoc (integrada por la SEP, el Sindicato Nacional de Redactores de Prensa y la Asociación Mexicana de Periodistas), decretó que el “Año de Cuauhtémoc” iniciaría el 20 de noviembre de 1949 y culminaría exactamente un año después, dando paso a un intenso programa de actividades en conmemoración del héroe azteca.²¹⁷

El entusiasmo inicial pronto se vio empañado por una polémica sobre la autenticidad del hallazgo, pues las dos comisiones encargadas de autenticar los restos (la primera formada por miembros del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y la segunda por académicos e investigadores de distintas instituciones), emitieron dictámenes negativos,²¹⁸ no obstante, las celebraciones en honor a Cuauhtémoc sirvieron a la afirmación mexicanista de la conciencia nacional. Incluso se le atribuyó el papel de ser el primer gobernante mexicano que se preocupó por construir la unidad nacional y hasta se dijo que el “hallazgo de Ixcateopan” contribuiría a superar el complejo de inferioridad diagnosticado por Samuel Ramos.²¹⁹ La pasión nacionalista que despertó el “descubrimiento de los

²¹⁶ Véanse las notas registradas por *El Nacional* en los meses de octubre a diciembre de 1949.

²¹⁷ “Se inicia el ‘Año de Cuauhtémoc’ el 20 de noviembre” en *El Nacional*, 10 de noviembre de 1949, p. 1 y 8, y “El ‘Año Cuauhtémoc’ en el interior de la República. Recomendaciones de la SEP” en *El Nacional*, 23 de enero de 1950, p. 1 y 2.

²¹⁸ El dictamen de la primera comisión fue rechazado unánimemente. El secretario de Educación Pública nombró una segunda comisión, presidida por Arturo Arnáiz y Freg (Colegio de México), Alfonso Caso (Instituto Indigenista Interamericano), José Gómez Robleda (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM), Rafael Illescas Frisbie (Escuela de Ciencias Químicas, UNAM), José Joaquín Izquierdo (Instituto Nacional de Investigación Científica), Wigberto Jiménez Moreno (Seminario de Cultura Mexicana), Julio Jiménez Rueda (Archivo General de la Nación), Pablo Martínez del Río (Instituto de Historia de la UNAM), Pedro C. Sánchez (Instituto Panamericano de Geografía e Historia), Manuel Toussaint (Colegio Nacional e Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM) y Manuel Gamio (a título personal). El dictamen de esta comisión tampoco fue aceptado por Eulalia Guzmán, quien solicitó un nuevo peritaje a los investigadores Alfonso Quiroz Cuarón, José Gómez Robleda y Liborio Martínez. Éstos se pronunciaron a favor de la autenticidad de los restos. Véase “La verdad, el más digno tributo a Cuauhtémoc. Cómo quedó integrada la nueva comisión que dictaminará sobre el hallazgo de Ixcateopan” en *El Nacional*, 7 de enero de 1950, p. 1 y 5, y “Sí son de Cuauhtémoc los restos humanos hallados en Ixcateopan” en *El Nacional*, 28 de febrero de 1950, p. 1 y 5. Cabe mencionar que *El Nacional*, todavía en octubre de 1951, se afanaba por presentar la mayor cantidad de pruebas posibles para confirmar la validez del supuesto hallazgo.

²¹⁹ Manuel Lerín, “Cuauhtémoc signo de nuestra nacionalidad” en *El Nacional*, 21 de octubre de 1949, p. 3 y 6.

restos de Cuauhtémoc” provocó acendrados ataques contra los miembros de las comisiones dictaminadoras. José Luis Martínez así lo recuerda:

El ser o no partidarios de los restos de Cuauhtémoc se consideró cuestión patriótica. Antes y después de rendir su fallo, los miembros de la comisión fueron agredidos por la prensa con hostilidad estruendosa. “Se nos describió –comenta Arnáiz y Freg– como un conjunto de ‘traidores’ y en algunas publicaciones llegó a exigirse que –por serlo– fuéramos fusilados por la espalda.”²²⁰

Ya en los apartados anteriores se comentó que en el año de 1949 se había profundizado la cruzada anticomunista, misma que condujo a la cancelación del registro del PCM y al combate abierto a los sindicatos independientes. Además, en ese año se verificaron las elecciones intermedias al Congreso, por lo que arreció la ofensiva contra el PP y el PAN. En ese contexto, los concursos y homenajes antedichos jugaron una papel fundamental en la legitimación del orden social pues plantearon una línea de continuidad entre los “padres fundadores” y el régimen posrevolucionario,²²¹ contribuyeron a afianzar la identificación entre Revolución, Estado y partido oficial, difundieron los principios de la “doctrina de la mexicanidad” de Miguel Alemán y procuraron exaltar los sentimientos patrióticos de la población. Como apunta Luis Medina, en “todas estas actividades se hacía lo posible por resaltar los valores nacionales, tratando de integrar y transmitir la idea

²²⁰ Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort, *comps., Historiadores de México en el siglo XX*, México, FCE, 1996, p. 352. La polémica formó parte de la discusión sobre cuáles eran las verdaderas raíces de la identidad nacional (la hispánica o la indígena), misma que venía dándose de manera especial desde que se anunciara el descubrimiento de los restos de Hernán Cortés a fines de 1946. En ese entonces la comisión formada por miembros del INAH emitió un dictamen positivo. En relación a los restos de Cuauhtémoc, la prensa publicó no pocos artículos de opinión que se oponían a los “historiadores hispanistas” y defendían a Cuauhtémoc como el verdadero fundador de la nacionalidad mexicana. Véase, por ejemplo, en *El Nacional*: Raúl Arias, “El Tlacatecutli Cuauhtémoc” (7 de octubre de 1949); Moisés Ochoa Campos, “Ixcateopan de Cuauhtémoc” (9 de octubre de 1949); Antonio Magaña Esquivel, “Cuauhtémoc, un representativo” (2 de noviembre de 1949); y Agustín Cué Cánovas, “Cuauhtémoc. Una moderna interpretación” (30 de noviembre, 2 y 5 de diciembre de 1949).

²²¹ Para muestra un botón: en relación al dictamen de la primera comisión investigadora de los restos de Cuauhtémoc, *El Nacional* atacó, en su editorial del 5 de noviembre de 1949, a los representantes de “las tendencias reaccionarias” y de la “hispanidad nazifranquista” que deseaban ver derrotado al “héroe sublime de la mexicanidad”. Cuauhtémoc –como Hidalgo, Morelos, Juárez, Madero y Zapata–, militaba al lado del partido de los revolucionarios mexicanos, mientras que Cortés, Iturbide, Maximiliano, Díaz y Huerta se colocaban en el partido de los opresores y reaccionarios.

de que para todos nuestros problemas había soluciones propias que habría que desentrañar del seno mismo del ser nacional.”²²² Asimismo, la memoria de Cuauhtémoc venía a “robustecer el espíritu nacional”, recordándole a los mexicanos que la herencia del héroe se encontraba viva en el alma y la cultura mexicanas. De allí se extraería la fuerza moral y el espíritu libertario para enfrentar a los enemigos de la Revolución y construir la grandeza de la nación.

A la par de los concursos, campañas y jornadas cívicas, el gobierno se preocupó por difundir ampliamente sus trabajos y logros. Así, se organizó una exposición para dar a conocer a los capitalinos las obras realizadas en los primeros tres años del mandato alemanista. La “Exposición Objetiva Presidencial” se llevó a cabo del 4 de septiembre al 20 de noviembre de 1949 en el Estadio Nacional, contó con la participación de todas las secretarías de Estado, departamentos y gobiernos estatales, y tuvo como lema “México progresa. El gobierno informa”.²²³ Maquetas, cuadros comparativos, gráficas, estadísticas, fotografías, películas documentales, productos naturales, maquinaria industrial, equipos militares y policíacos, etcétera, quisieron mostrar la imagen de un México moderno, pujante y abierto al exterior, así como a una administración honesta, empeñada en elevar el nivel social, económico y educativo de los mexicanos de acuerdo con los principios de la Revolución.²²⁴

En los años siguientes continuó la ofensiva publicitaria del gobierno, ya no mediante exposiciones sino con la edición de miles de folletos que reunían el ideario mexicanista del Presidente y las principales realizaciones del régimen. Dos de los más importantes, por su amplia distribución, fueron *Doctrina Alemán*, editado en 1950 por el Estado Mayor, y *Por México*, publicado en 1951 por la Secretaría de Educación Pública.

En el apartado anterior se citaron las tesis económicas contenidas en *Doctrina Alemán*, pero el folleto contenía también una serie de consignas que

²²² Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización...*, *Op. Cit.*, p. 181.

²²³ “Mañana inaugura el Ejecutivo la Gran Exposición” en *El Nacional*, 3 de septiembre de 1949, p. 1 y 8.

²²⁴ La descripción de la muestra y la crónica de su inauguración puede leerse en “El esfuerzo constructivo del régimen de Alemán plasmado en honda realidad” en *El Nacional*, 5 de septiembre de 1949, p. 1, 4 y 8.

apuntaban al mantenimiento irrestricto del orden político, como aquella que señalaba que “El conjunto de nuestras instituciones jurídicas, políticas y sociales es la obra maestra realizada en la historia por el pueblo de México. Nuestro deber es conservarlas intactas en un ambiente de libertad”, o esta otra: “Con egoísmos, con indiferencia, con arbitrariedad o con ideologías extrañas a los principios de la Revolución Mexicana sólo lograremos frutos de retroceso y miseria.”²²⁵ Frases como estas son indicativas del carácter autoritario del gobierno, el que no cejaba en establecer códigos de conducta para la población que cancelaban toda acción política transformadora.

Por otra parte, Teresa Aguirre y José Luis Ávila han señalado que *Por México* apareció justo cuando se rumoraba que Alemán quería reelegirse, así que en sus páginas no sólo se exaltaba la labor presidencial sino que también se indicaba el carácter inconcluso de ésta.²²⁶ Sin embargo, el destino que se dio a esta publicación permite pensar que su objetivo no se limitaba a la conformación de una opinión pública favorable a la reelección de Alemán. Al respecto, *El Nacional* informó que el folleto estaba dirigido a los niños y jóvenes estudiantes, y que, por orden del secretario de Educación, Manuel Gual Vidal, se distribuiría en todas las escuelas del país para que fuera utilizado como instrumento de enseñanza cívica. La idea era que los educandos conocieran la realidad mexicana actual, los principios de la “Doctrina Alemán”, lo que el Presidente había hecho en beneficio del país, lo que faltaba por hacer y el compromiso que se esperaba de ellos en el futuro. De este modo, *Por México* se proponía inspirar una ética del trabajo, así como asegurar la continuidad del proyecto alemanista y el disciplinamiento de las jóvenes generaciones en torno al Estado. En palabras de *El Nacional*:

El niño podrá comprender que la Revolución Mexicana inspira la obra del régimen y su esencia democrática, sustentada en el principio de la legalidad, que la honestidad administrativa, la justicia impartida con rectitud, son factores indispensables para el progreso de México; que la tarea del Gobierno se desarrolla sin actitudes retóricas, pues está centrada en la realidad física y social del país; que la conquista de la riqueza del suelo de México es para beneficio de la nación;

²²⁵ *Doctrina Alemán, Op. Cit.*, s.p.

²²⁶ Teresa Aguirre y José Luis Ávila, “Rebelión en el PRI”, *Op. Cit.*, p. 104. Sobre la reelección fallida de Alemán, véase Enrique Krauze, *Op. Cit.*, p. 114-116

que los trabajadores son la base del bienestar social y el factor humano es la riqueza más valiosa de la Patria.²²⁷

La distribución de este folleto estuvo vinculada a otra campaña cívica, llamada también “Por México”, que se desarrolló en las escuelas primaria y secundaria, y que insistió en la divulgación de la tesis alemanista respecto a que el trabajo de todos los mexicanos permitiría fortalecer la economía nacional y elevar los niveles de vida de los obreros y campesinos.²²⁸ En el caso de las escuelas secundarias se pidió a los alumnos que realizaran trabajos sobre los recursos naturales del país y las potencialidades productivas de cada región, poniendo especial énfasis en el proyecto industrializador del gobierno.²²⁹

Es sabido que el régimen alemanista dio un fuerte impulso a la educación técnica, manual y profesional, acorde al modelo industrializador que se buscaba implantar, y que propició el concurso de la “alta cultura” y las profesiones liberales en la apuesta modernizadora.²³⁰ Sin embargo, haría falta un estudio más profundo de los aspectos educativos del periodo, que permita observar hasta qué grado se adaptaron los propósitos de la educación a la “doctrina de la mexicanidad”.²³¹ Una revisión de los planes y programas de estudio, así como de otros materiales pedagógicos, serviría también para saber si las tesis, valores y juicios sobre *lo mexicano* expresados por intelectuales, académicos y escritores repercutieron en los ámbitos escolares y en el diseño de políticas públicas de

²²⁷ “Se divulgará en un folleto por todo el país la doctrina del Lic. Alemán” en *El Nacional*, 23 de febrero de 1951, p. 8.

²²⁸ “Cruzada gubernamental para forjar el espíritu cívico en la niñez mexicana” en *El Nacional*, 11 de abril de 1951, p. 1 y 8.

²²⁹ *Memoria de la SEP. 1951-1952. Que presenta al H. Congreso de la Unión el titular de la misma, C. Lic. Manuel Gual Vidal*, México, SEP, 1952, p. 44 y 185.

²³⁰ Los lineamientos generales del programa educativo de Alemán pueden consultarse en *Programa educativo del Lic. Miguel Alemán y Diez discursos sobre educación pronunciados por el Lic. Manuel Gual Vidal, Secretario de Educación Pública*, México, Departamento de Publicidad y Propaganda, SEP, 1947.

²³¹ Resulta significativo que José Ángel Cenicerros, secretario de Educación Pública durante la gestión de Adolfo Ruiz Cortines, se haya ostentado como autor de una “teoría de la mexicanidad” que, según él, guiaba los trabajos de la SEP. Cenicerros recogió muchos de los planteamientos de la filosofía de lo mexicano en sus ensayos y artículos periodísticos. Véase Fernando Solana, coord., *Historia de la educación pública en México*, México, SEP, FCE, 1982, p. 347-350, y José Ángel Cenicerros, *Educación y mexicanidad. Discursos, páginas cívicas*, México, SEP, 1957.

educación.²³² Esta investigación requiere de un tratamiento extenso que sobrepasa los objetivos del presente trabajo. Sirva entonces lo expuesto hasta aquí para apuntar algunos de los dispositivos empleados por el Estado para hacer de la escuela un espacio de reproducción de la ideología del régimen, así como de adiestramiento de los futuros ciudadanos, o mejor dicho, de la futura fuerza de trabajo.

Del mismo modo en que la educación se orientó a asegurar la reproducción de la ideología dominante –a través de la enseñanza de la historia, el civismo y la geografía, las campañas cívicas y otros rituales patrióticos– los medios de información ligados al Estado atiborraron a los lectores con dosis diarias de nacionalismo y moral cívica, incluso en aquellos temas relacionados con el campo artístico.²³³ En ese sentido, los discursos sobre la cultura y las manifestaciones

²³² Pueden anotarse algunos datos que justifican la pertinencia de una investigación sobre el tema apuntado. Samuel Ramos participó en la Comisión Revisora y Coordinadora de los Planes Educativos y Textos Escolares, formada en 1944. Probablemente por ello es que se incorporó en los programas escolares el objetivo de eliminar el complejo de inferioridad de los educandos. El programa de Historia de México de educación secundaria (aprobado en 1946) tenía entre sus finalidades: “Cooperar, por medio de las enseñanzas de la historia, a borrar el complejo de inferioridad, haciendo que los estudiantes se den cuenta de los ejemplos de sobriedad, de sacrificio patriótico y de tesón en el trabajo que en muchas ocasiones nos dan nuestros ancestros.” (*Educación Nacional, Revista mensual*, núm. 16, México, SEP, Octubre de 1946, p. 3). Por otra parte, algunos estudiosos del problema educativo plantearon que mostrar a los niños un panorama optimista de la vida (el futuro promisorio de progreso económico y de unidad nacional), y fomentar el ejercicio físico y la higiene mental, serían el camino para formar futuros hombres de honda responsabilidad social. La psicología auxiliaría a la educación para reprimir o sublimar los sentimientos y actitudes negativas propias del carácter nacional, así como para enfrentar con éxito los retos planteados en el presente. El conocimiento profundo de la psicología del mexicano debía servir no sólo para orientar la acción educativa y profiláctica del Estado, sino también para conocer los problemas psicológicos de los profesores, pues éstos repercutían en los alumnos. Para el doctor Alfonso Campos Artigas, de la Clínica de la Conducta de la SEP, la reforma educativa debía empezar en la Escuela Normal, donde debía atacarse el “sentimiento de inferioridad” de los profesores, ya que ese desequilibrio emocional los llevaba a fomentar en los infantes “valores sociales que no corresponden a la realidad mexicana”. Véase Manuel de la Torre, “La psicotecnia, urgencia educativa” en *El Nacional*, 4 de abril de 1949, y “Tono de la educación en México” en *El Nacional. Suplemento de Educación*, 7 de abril de 1949.

²³³ Es el caso de las encuestas realizadas por *El Nacional* sobre “el naufragio de la canción popular mexicana” a causa de la intromisión de las canciones comerciales “obscenas”, como el mambo y lo que se denominó “pachuquismo” (Junio y Julio de 1949), o sobre la inmoralidad en el cine nacional (Octubre de 1949), así como de la polémica en torno a la mexicanidad de la pintura de Rufino Tamayo (Julio de 1948). En los artículos reunidos en *La vida en México en el periodo presidencial de Miguel Alemán*, Salvador Novo dio cuenta de la opinión de la prensa y de algunos círculos intelectuales respecto a la mexicanidad de algunas producciones culturales.

artísticas tampoco fueron ajenas a la “doctrina de la mexicanidad”, ya fuera para rechazar la intromisión de “influencias extranjeras” que deformaban la cultura nacional, para alabar la mexicanidad de las producciones artísticas o para destacar el carácter universalista de las obras mexicanas. En la medida en que prácticamente todas las expresiones culturales del periodo fueron leídas bajo una u otra clave, es necesario realizar también en este rubro una amplia investigación que de cuenta de las características específicas de esos discursos en relación con las distintas lecturas que se dieron a la “doctrina de la mexicanidad”, lecturas que hicieron del campo artístico y cultural un campo de batalla en el que la apelación a esa abstracción denominada *mexicanidad* era premisa suficiente para validar o rechazar la pertinencia de ciertas producciones.

Me he detenido extensamente en el análisis de los usos ideológicos de la “doctrina de la mexicanidad” en sus aspectos políticos, económicos y culturales, con el objeto de identificar el contexto que hizo posible la emergencia del grupo *Hiperión* y la filosofía de lo mexicano. Considero que ello es fundamental para comprender el modo como dicha filosofía se vinculó con la ideología del periodo y sirvió para apuntalar el nuevo proyecto de organización social. Esta cuestión será examinada en el siguiente capítulo.

VII. El *Hiperión* y la ideología política del alemanismo (o de la filosofía de lo mexicano como ideología de Estado).

El *Hiperión* y los intelectuales cercanos a su proyecto jugaron un papel muy importante en el proceso de reconfiguración de las relaciones socioeconómicas y políticas del Estado mexicano posrevolucionario. El inicio de este proceso puede situarse en los últimos años del gobierno de Lázaro Cárdenas, cuando se registró un giro conservador en el gobierno a fin de mantener a flote la estabilidad social y económica; continuó en el periodo gubernamental siguiente con la “rectificación” de las políticas cardenistas; y terminó por acentuar sus rasgos conservadores en el sexenio alemanista. La filosofía de lo mexicano no fue en absoluto ajena a la

retórica de la *Unidad Nacional* y de la *Mexicanidad* con las que se pretendió generar la aceptación de la sociedad en torno al cambio de objetivos y prioridades del régimen. Si se realiza una lectura cruzada de los enunciados que dieron forma a dicha retórica con los postulados del *Hiperión* sobre lo mexicano, inmediatamente saltan a la vista una serie de paralelismos. Es en ese sentido que puede considerarse a la filosofía de lo mexicano como parte constitutiva de la ideología política del grupo en el poder.

Antes de adentrarnos en el examen de esos paralelismos es preciso abrir un paréntesis para aclarar el modo como se recupera aquí el concepto de ideología. Por ideología entiendo un cuerpo discursivo que organiza y significa las prácticas y vivencias cotidianas, y que pretende modelar la subjetividad de los individuos para legitimar y reproducir un cierto orden social.²³⁴ La ideología no es un cuerpo de enunciados fijos y estables, sino que, para mantener su vigencia, recurre a estrategias de resignificación que garantizan la continuidad de la dominación. Así, por ejemplo, la ideología de la Revolución Mexicana, en tanto legitimadora del Estado posrevolucionario, varió de acuerdo a los proyectos políticos que afirmaron sus distintos gobiernos, pero nunca esa variación fue radical, es decir, que unos enunciados desplazaran a otros. Si bien se buscó darle un significado único y total al movimiento revolucionario iniciado en 1910, el discurso sobre la Revolución llegó a albergar distintas interpretaciones sobre sus alcances y contenidos, muchas veces en disputa o conviviendo de manera conflictiva, pero cada una justificando un proyecto político específico.

La definición de ideología antes esbozada, se contrapone en parte a la noción de ideología como *falsa conciencia*, un cuerpo de ideas falsas, ajenas a una realidad plena y positiva, enunciadas con el fin de enmascarar la realidad y hacer posible la dominación de una clase social sobre otra. El problema con esta definición clásica del marxismo es que supone que, debajo de la ideología, existe una realidad verdadera que está a la espera de que el velo de la opresión ideológica caiga para que ésta emerja plenamente. El otro problema de esta noción, señalado en su momento por Antonio Gramsci, es que no considera que la “conciencia” de

²³⁴ Vid. *Supra*. Capítulo VI: *La mexicanidad como rectora moral...*, nota 192.

los oprimidos suele incorporar, de manera más o menos contradictoria, los valores de la ideología dominante a los valores de su experiencia práctica.²³⁵

Ahora bien, si se acepta que la ideología tiene que ver con la legitimación del orden social y, por tanto de las relaciones de poder, entonces no puede eludirse cierto carácter de ocultamiento o disfraz implícito a la ideología, no tanto de la realidad verdadera, como de la dominación política. Terry Eagleton aclara esto cuando apunta aquellas estrategias que, de acuerdo con esta definición, se interrelacionan en el proceso de legitimación del poder:

Un poder dominante se puede legitimizar por sí mismo *promocionando* ciertas creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento, quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma. Tal “mistificación”, como es comúnmente conocida, a menudo adquiere la forma de enmascarar o suprimir los conflictos sociales, de lo que se desprende el concepto de ideología como una resolución imaginaria de contradicciones reales.²³⁶

La ideología política del régimen alemanista, vertida en los principios de la “doctrina de la mexicanidad”, se correspondió punto por punto con las estrategias apuntadas por Eagleton. La Revolución Mexicana fue enunciada como el orden natural que regía a la sociedad. En la coyuntura de los tiempos de posguerra, la Revolución demandaba el camino de la industrialización y la modernización del aparato productivo, así como el compromiso de todos los factores de la producción para eliminar las desigualdades económicas y alcanzar el reino del mejoramiento social. Asimismo, ese orden excluyó y denigró toda alternativa ideológica opuesta al otorgarle el calificativo de “exótica”, y oscureció la diversa y conflictiva realidad social al encuadrarla dentro de los límites de la unidad nacional.

La filosofía de lo mexicano, por su parte, construyó un discurso que tendió a borrar las diferencias étnicas, culturales, sociales, políticas y económicas para

²³⁵ Terry Eagleton presenta en *Ideología. Una introducción (Op. Cit.)*, un buen estudio de las distintas definiciones que se han dado al concepto de ideología así como las discusiones teóricas que cada una de ellas ha planteado, incluyendo los matices y acepciones dadas por los intelectuales marxistas.

²³⁶ *Ibid.*, p. 24-25. Eagleton no desconoce que esta definición es incompleta pues no toda creencia etiquetada de ideológica está asociada a un poder político *dominante*.

ofrecer un proyecto único de nación basado en una identidad igualmente única que, a su vez, descansaba en *un* carácter, *una* historia y *una* cultura compartidas. La filosofía de lo mexicano concibió a la Revolución Mexicana como la etapa última (trascendente y natural) del proceso histórico de conformación de la unidad nacional, misma que daba sentido y significado a la vida de los mexicanos. Esta filosofía hizo coincidir las características del *ser* mexicano con los rasgos constitutivos del sistema político; rechazó cualquier ideología o sistema de pensamiento que no estuviera en concordancia con el “espíritu mexicano”; contribuyó a establecer los rasgos de un “deber ser” nacional acorde con los requerimientos exigidos por el proyecto económico del régimen; excluyó y marginó culturalmente a los sectores sociales y grupos étnicos que no encajaban en las categorías del “deber ser” moderno e hizo depender el futuro de la nación en la toma de conciencia de los mexicanos sobre su *ser* y su grandioso destino. En este sentido, los estudios sobre la mexicanidad formaron parte de lo que Roger Bartra llamó un “metadiscurso mítico” tendiente a sustituir la reflexión sobre la democracia política por la ilusión de una cohesión social de corte irracional. Más que describir el *ser* del mexicano, la filosofía de la mexicanidad describió el modo como éste era contenido y dominado.

Con lo anterior no se pretende afirmar que la filosofía de lo mexicano haya sido un efecto o exhalación de la “doctrina de la mexicanidad”. Por el contrario, lo que se propone es considerar esta producción cultural como parte constitutiva del contexto histórico-social y del entramado ideológico del periodo. Los enunciados de la filosofía de lo mexicano formaron parte del orden discursivo en el que se sustentó el régimen político alemanista y, en ese sentido, contribuyeron a legitimar el orden social y el proyecto político-económico que se buscaba afianzar. Dicho de otro modo, en nombre de una filosofía el *Hiperión* realizó una lectura política de los problemas nacionales que contribuyó al sostenimiento del proyecto alemanista, y al revés, el modelo político del periodo determinó su lectura filosófica sobre *lo mexicano*. Parafraseando a Marta Saade, la pregunta de los filósofos por la mexicanidad surgió en los espacios de definición política, económica, cultural e intelectual de la sociedad, en los escritorios y en las plazas públicas de los grupos

hegemónicos, incluidos los intelectuales, científicos, políticos, profesionales.²³⁷ Así, no es que la política haya incidido de manera unidireccional en la academia o que la academia lo haya hecho en la política, sino que ambos campos se encuentran estrechamente interrelacionados. Puede decirse, en descargo de los hiperiones, que éstos no se propusieron constituirse en el brazo filosófico del régimen, sin embargo sus tesis y propuestas sí derivaron en ello.

Los rasgos caracterológicos del mexicano y su responsabilidad en el atraso nacional.

En 1952 Leopoldo Zea invitó a Fernando Salmerón a presentar su ensayo “Una imagen del mexicano” en el ciclo de conferencias organizado por la Universidad de Nuevo León, dedicado al tema “México en busca de su realidad”, así como en los cursos de invierno que se llevaron a cabo ese mismo año en la Facultad de Filosofía y Letras. Este ensayo había sido preparado por Salmerón para acreditar un curso de José Gaos. El profesor les había solicitado a sus alumnos que realizaran un ejercicio de descripción fenomenológica; Salmerón entonces tomó como objeto de atención una de las imágenes con las que, según él, el mexicano gustaba de representarse. Esa imagen es la que suele conocerse con el nombre de “indio agachado” o “indio triste”.

Para Salmerón, esta imagen, caracterizada por un hombre sentado en el suelo, con las rodillas recogidas y rodeadas por sus dos brazos, envuelto en un sarape y cubierto con un sombrero de grandes alas, se reproducía en objetos de uso cotidiano, en caricaturas y en la obra de artistas de renombre, como Diego Rivera, justamente porque en ella el pueblo se reconocía a sí mismo.²³⁸ Según el filósofo, lo atractivo de esta figura era que sintetizaba la actitud vital del mexicano, obviamente una actitud de inmovilidad, quietud, pasividad, silencio y desinterés,

²³⁷ Marta María Saade Granados, *El mestizo no es “de color”*. *Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)*, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2009, p. 16.

²³⁸ Fernando Salmerón, “Una imagen del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 41-42, Enero-Junio de 1951, p. 175.

una metáfora del modo como el mexicano se relacionaba, o mejor dicho, no se relacionaba con la realidad.

Salmerón presentaba esta imagen del mexicano unida indefectiblemente a la vegetación y la tierra de la región central del país, como si las características de esa naturaleza se fundieran con el hombre que habitaba la tierra y lo moldearan a su imagen y semejanza:

[...] órganos que crecen iguales y paralelos, cuyo destino es señalar los límites y separar los hombres de los hombres; magueyes que abren sus pencas a flor de tierra; nopales cubiertos de púas agresivas; biznagas a un tiempo tímidas y ariscas. Vegetación hostil, en todo tiempo dispuesta a la defensa con blindaje de espinas, dura e inmóvil para el viento, unida para siempre a una tierra seca y estéril –tierra que ha perdido sus lagos y sus bosques–, como si no quisiera abandonarla. En esta circunstancia y no en otra, encontramos la nítida silueta de nuestro mexicano: inmóvil y callada, como una más de las especies vegetales.²³⁹

Del análisis de esta figura Salmerón extrajo las siguientes conclusiones. En primer lugar, que el mexicano ha renunciado a la palabra, quizá la más grave de todas las renunciadas, explicaba el autor, porque es con ella que el hombre se apropia del universo, lo ordena y lo vuelve amigable, con ella el hombre se comunica, dialoga con otros y construye comunidad. Así, el mexicano ha preferido ignorar la existencia de los otros para sumirse en el aislamiento y la soledad. En segundo lugar, que el mexicano ha renunciado a la acción y al pensamiento, ha suprimido tanto sus sentidos como la actividad intelectual con que se percibe el mundo. Su actitud expresa una reacción de recogimiento y defensa, una vuelta al seno materno que lo oculta y lo pone a salvo de la amenaza del mundo circundante. En tercer lugar, y a manera de conclusión, que el mexicano ha renunciado a ser sí mismo. No es que el mexicano prefiera la muerte, sentenciaba Salmerón, su afán es más radical, su voluntad es no nacer, no llegar a ser.

¿Cuál era entonces el sentido de la vida del mexicano para el autor de estas reflexiones? Ninguno... hasta el momento. Salmerón no encontró condena en ello, sino apertura de posibilidades. Ofreció una salida y, para ello, esbozó un intento de explicación histórica sobre el porqué el mexicano había optado por *no ser*. Decía

²³⁹ *Ibid.*, p. 177.

Salmerón: “El mexicano de nuestra imagen plástica, se ha levantado *a veces* y se ha entregado a la acción.”²⁴⁰ El problema es que cada proyecto de vida que se le presentó al mexicano no tenía el más mínimo contacto con el pasado: “esto han sido, en la historia de México, esos tres grandes movimientos que se llaman Independencia, Reforma y Revolución. Han sido, respectivamente, independencia de un pasado histórico, reforma y negación de un pasado histórico, y revolución contra un pasado histórico.”²⁴¹ Sin asideros con el pasado y sin un proyecto de futuro que no fuera el de lucha constante, lucha destructiva de todos contra todos, el mexicano optó en distintos y repetidos momentos por encerrarse en sí mismo.

La salida para Salmerón era la superación de la violencia mediante la aceptación de la realidad y del pasado histórico, lo que entrañaba, en primer lugar, conocer dicho pasado y, en segundo lugar, integrar una comunidad firme, con horizontes claros, realidades ciertas y fuerzas amigas. Y agregaba:

Pero la comunidad y el mundo que dan sentido a la acción no se pueden conseguir traídos de otros rumbos, ni cabe esperar que nazcan de la tierra, ni hay otro modo de tenerlos que si nosotros mismos no sabemos crearlos; y esta creación sólo es posible de una manera, por la expresión, por la palabra.

El problema del hombre de México es problema de conocimiento y expresión. Solamente una firme voluntad de conocimiento y expresión puede, al contacto con la realidad, apoderarse de ella y hacer nacer el lenguaje original de un mundo nuevo.²⁴²

El texto que someramente he descrito de Fernando Salmerón sintetiza en buena medida el tipo de lectura que la filosofía de la mexicanidad hizo de *el ser* nacional, sus estrategias metodológicas, su proyecto de salvación y la idea que del “pueblo” se habían formado sus autores. La imagen estereotípica del “indio agachado” (consagrada, de acuerdo con Roger Bartra, por Diego Rivera y reproducida en incontables figurillas destinadas, en buena medida, al consumo turístico), era tomada como fuente de información sobre los rasgos de carácter, las actitudes y los valores del mexicano. La imagen estaba asociada con el ámbito de lo rural y con el indígena campesino del altiplano central, pero en la literatura de la

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 186. Las cursivas son mías.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 187.

²⁴² *Ibid.*, p. 188.

mexicanidad se convertía en un modelo que identificaba al resto de los mexicanos. De esta identificación se autoexcluía el sector ilustrado al que pertenecía el autor del análisis de la imagen, pues es evidente que éste no se percibía como parte del conjunto por él descrito.

La lectura que se hizo de esta imagen como simbólica del carácter mexicano, descansó sobre una serie de juicios valorativos que asociaban lo mexicano con rasgos que bien pueden denominarse primitivos, irracionales e incivilizados: el hombre mimetizado con la naturaleza agreste y hostil, ajeno al tiempo y a la comunidad de los seres humanos, que no interactúa con el medio que lo rodea, no piensa, no siente, no se mueve, no produce nada. Esta imagen grotesca contiene una gran potencia simbólica: es ejemplar pues representa un modelo de conducta que no puede inscribirse dentro de ninguna sociedad; es explicativa en tanto constituye el chivo expiatorio de las fallas del Estado (una imagen a la que puede responsabilizarse por la situación que guarda el país en un momento en que el discurso político impele a aumentar la producción); es legitimadora de las relaciones de dominio y explotación (si existe desigualdad es debido a la falta de voluntad de los mexicanos para cambiar su situación socioeconómica, es decir, el pobre es pobre porque quiere); y es estimulante en la medida en que ofrece un contraste a la conciencia de modernidad y progreso que busca arraigarse en la sociedad. No es casual que el gobierno alemanista haya usado la imagen del “indio agachado” acompañada del lema “¡Esto se acabó!”, como estandarte de la campaña de Recuperación Económica Nacional de 1947.

Al mexicano representado en esta imagen se le ofrecía un camino para su salvación. La filosofía de lo mexicano lo invitaba a asumir con responsabilidad su pasado y su presente, a construir un proyecto auténtico que sólo podía surgir del conocimiento de lo propio y a entregarse activamente a su realización. Propósitos éstos que se conectaban con los de la “doctrina de la mexicanidad” y su llamado a buscar en el seno mismo de *el ser* nacional la respuesta a los problemas que planteaba la realidad, así como a trabajar esforzadamente por el futuro próspero de la patria.

Con la diferencia obvia de lenguajes, filosofía y “doctrina de la mexicanidad” establecieron que era una necesidad impostergable cambiar la

mentalidad del mexicano por una más dinámica y responsable. El lenguaje de la “doctrina de la mexicanidad” era político y, como tal, apelaba, urgía, demandaba a los mexicanos dejar atrás los complejos y taras morales que anclaban al país al subdesarrollo, abrazar los valores positivos de la identidad y confiar en las tareas propuestas por el régimen pues éstas conducirían a un mejor futuro. Esa confianza debía traducirse en un mayor esfuerzo productivo, así como en el abandono de toda actitud individualista y de toda ideología contraria a la tradición histórica de la nación. Los intereses de la patria estaban por encima de los intereses individuales.

Por su parte, la filosofía de lo mexicano, con un lenguaje reflexivo propio de su disciplina, proponía a los mexicanos abandonar las actitudes inauténticas, como la desgana, trocarla por una confianza en sí mismos y por una actitud responsable en lo social, así como comprometerse con la realización de proyectos auténticos, es decir, acordes con la realidad nacional. Tzvi Medin apunta que el circunstancialismo orteguiano adoptado por la filosofía de la mexicanidad, aunado al “ambiente de optimismo” frente al desarrollo económico impulsado por Alemán, remitió a estos filósofos a identificar la “salvación” de la propia circunstancia con el proyecto gubernamental.²⁴³ Sin embargo, creo que Tzvi Medin no advirtió, o por lo menos no insistió lo suficiente, en que ese “ambiente de optimismo” no era más que una proyección discursiva del propio régimen que la prensa oficialista contribuía a reproducir. Las manifestaciones de descontento provocadas por la carestía y el alza de precios, la represión gubernamental a los sindicatos y otros movimientos sociales, o bien la crítica que algunos intelectuales y medios impresos independientes (como Daniel Cosío Villegas y la revista *Presente*) hicieron sobre la corrupción de la burocracia administrativa y el aumento de la dependencia económica de México respecto a Estados Unidos,²⁴⁴

²⁴³ Tzvi Medin, “La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952”, *Op. Cit.* Medin sostiene que el optimismo del que se contagió el *Hiperión* explica porqué su filosofía no adoptó los sentimientos de frustración, angustia y desesperación que caracterizan al existencialismo filosófico europeo. Por el contrario, esa misma filosofía se convirtió, en manos de Zea, en el instrumento que describía el umbral de una nueva época esperanzadora para América.

²⁴⁴ La revista *Presente* era dirigida por Jorge Piñó Sandoval. En sus páginas se publicaron artículos que desnudaban la corrupción de Miguel Alemán y su gabinete. De acuerdo con Enrique

son algunos ejemplos que contradicen la imagen de un México próspero, optimista y sin conflictos.

La figura del “indio agachado” revela como ninguna otra la mecánica que opera en los estudios sobre el mexicano. Ya en el segundo capítulo se comentó que los rasgos de carácter que el *Hiperión* atribuyó al mexicano tenían una larga historia que se nutrió de un corpus de imágenes, discursos y estereotipos que desde el siglo XIX venían recreándose sin cesar, mismos que se actualizaron con las aportaciones de diversos intelectuales, escritores y artistas del México posrevolucionario. En ese mismo capítulo se indicó que el *Hiperión* realizó una *inversión de valores*, gracias a la cual pudo convertir en virtudes incomprendidas aquellos vicios y defectos de carácter que se le adjudicaban al mexicano. No obstante lo anterior, la caracterización negativa de *el ser* mexicano continuó presente en los textos de los hiperiones, ofreciéndose como explicación de las peculiaridades de la cultura mexicana y de las características de la vida social.

A pesar de que el *Hiperión* se propuso prestar atención a los modos de comportamiento y de sentir de los mexicanos, nunca consideró las condiciones sociales y económicas que constituían el fundamento de las experiencias de los individuos concretos. Con ello no se quiere decir que, de haber tomado en cuenta dichas condiciones, su lectura sobre *el ser* del mexicano hubiera resultado más acertada; simplemente es de apuntar una característica de la filosofía de la mexicanidad. La abstracción en que descansan este tipo de estudios hace desaparecer toda problemática real entre las clases y grupos sociales, negándose a considerar las relaciones económicas, políticas y sociales que constituyen el entramado significativo de la vida en sociedad, pues hacerlo equivaldría a rechazar cualquier esencia explicativa de ella. El mexicano que se va descubriendo en los ensayos de esta filosofía es un personaje completamente desligado de los

Krauze, el gobierno usó recursos de “persuasión” sutiles contra la revista, como la supresión de entregas de papel (recuérdese que el gobierno atraía para sí el monopolio de la importación y distribución de papel), hasta que la reprimió definitivamente y obligó a su director a exiliarse en Argentina. La revista siguió saliendo clandestinamente hasta que Piñó Sandoval se avino con Alemán y regresó a dirigir noticieros cinematográficos para el gobierno (véase Enrique Krauze, *La presidencia imperial...*, *Op. Cit.*, p. 139-140). Por su parte, Daniel Cosío Villegas calificó al gobierno de Alemán de neoporfirista. Sus críticas serán abordadas más adelante.

problemas sociales, sin un anclaje espacio-temporal y sin ninguna adscripción política, aunque no por ello menos inquietante.

Emilio Uranga señaló que al *Hiperión* no le interesaba hacer una crítica social pues consideraba que los problemas de México se derivaban del modo de ser de los mexicanos y nada más. Uranga defendió, ante quienes apuntaban la necesidad de tomar en cuenta problemas de índole político y social en los estudios sobre *el ser* nacional, que la mirada sobre el mexicano debía ser interior, a la manera lópezvelardiana.²⁴⁵ De este modo, el análisis del conflicto social fue suplantado por uno más intimista. El carácter psicológico (u ontológico) de los pueblos se consideró como el verdadero motor de la historia.

Agustín Yáñez, uno de los autores recuperados por el *Hiperión*, propuso el resentimiento como fenómeno explicativo de los avatares históricos de México, un sentimiento que pasaba de generación en generación, originando juicios de valor, actitudes y hábitos falsos, que suplantaba la afirmación por la negación y la acción por la reacción, y empujaba a los individuos a actuar de una determinada manera. Según Yáñez, el resentimiento de los indios frente a sus crueles élites gobernantes y frente al imperio mexicano fue aprovechado por los conquistadores españoles para afirmar su dominio; el resentimiento de los criollos por las prerrogativas que la Corona otorgaba a algunos devino en la falsedad de las instituciones coloniales; el resentimiento de los grupos desfavorecidos por la Independencia (los conservadores afectados en sus privilegios, los insurgentes insatisfechos y los ciudadanos desilusionados) produjo que se buscaran formas exóticas de organización y se implorara la intervención extranjera. Éstas son algunas de las formas del resentimiento descritas por Yáñez, quien concluyó que este sentimiento amagaba al *ethos* nacional, y había que combatirlo con urgencia para evitar que siguiera contaminando el organismo social.²⁴⁶

²⁴⁵ Véase Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano. (Comentarios a una conferencia de José Alvarado)” en *México en la cultura*, 18 de marzo de 1951, p. 3. Alvarado sostuvo que uno de los problemas a los que se enfrentaba el mexicano era que la riqueza se la apropiaban otros. Según el autor ello generaba un sentimiento de contradicción en el mexicano que sólo podría resolverse si la riqueza pasaba a manos de los mexicanos.

²⁴⁶ Agustín Yáñez, “Propensión mexicana al resentimiento” en *México en la cultura*, 6 de marzo de 1949, p. 3.

Como hemos visto, la filosofía de la mexicanidad presentó al mexicano como un ser irresponsable, carente de axiología, desconfiado, zozobante, resentido, sentimental, inactivo, desganado, melancólico, resignado, etcétera. Todos estos adjetivos tienen en común que pertenecen al ámbito de las emociones y los sentimientos, y que en los discursos sobre la mexicanidad suelen ir aparejados con las nociones de *lo irracional* y *lo primitivo*. Así, por ejemplo, Samuel Ramos consideraba que el mexicano era un ser sentimental e intuitivo, poco adiestrado para la ciencia o cualquier otra actividad racional. Según él, ello se debía a una herencia racial española:

[...] recordemos que, según las razas, no tiene la inteligencia la misma preponderancia respecto a otras fuerzas anímicas como la voluntad y el sentimiento. [...] Es bien conocida la opinión de que la raza hispánica, a la que nosotros pertenecemos, no se ha destacado en la historia por sus obras de pensamiento, lo que implica, desde luego, que sea una raza ininteligente [sic]. Esto significa nada más que ha asumido la dirección de la vida otra fuerza espiritual distinta, que es el sentimiento, o, más exactamente, la pasión. La inteligencia existe, sólo que subordinada, esclavizada a otros impulsos más poderosos [...] Por lo menos, éste parece ser el caso para el grupo de los mexicanos.²⁴⁷

No muy lejos andaba Emilio Uranga de Ramos cuando decía que “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.”²⁴⁸

Lo emotivo y lo sentimental bien podían ser referidos a la parte indígena que a la parte española del mestizo, como aspectos negativos del carácter del mexicano o como aspectos positivos, particularmente si se trataba de oponer “lo latino” a “lo anglosajón”. En ese caso la sentimentalidad se convertía en una virtud frente al pragmatismo y el frío cálculo de las sociedades industrializadas. A ello

²⁴⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 2003, (Colección Austral), p. 132-133.

²⁴⁸ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIV, Núm. 2, Marzo-Abril de 1949, p. 136.

apuntaba Leopoldo Zea en su análisis sobre el modo como se relacionaban los pueblos occidentales con la técnica, en contraste con el modo mexicano.²⁴⁹

Estas notas nos introducen a una dimensión de la filosofía de la mexicanidad que ha sido tratada por Roger Bartra en *La jaula de la melancolía*: el conflicto entre modernidad y tradición que se percibe cual telón de fondo en las imágenes de lo mexicano, así como la función legitimadora de la dominación a la que sirven estos estereotipos.

El conflicto entre modernidad y tradición está mediado por una serie de elementos discursivos y simbólicos propios de la cultura occidental que, aplicados al caso mexicano, revelan la futilidad de un proyecto como el de la filosofía de la mexicanidad y su pretensión de “liberar” al mexicano de aquellos discursos colonizadores que le escamoteaban humanidad. El modo como se caracterizó *lo mexicano* tuvo que ver con una estrategia occidental de definición de la otredad, aquella que analizó Edward Said en su estudio sobre el orientalismo y que Bartra reconoció en el libro citado. Si Occidente se imagina civilizada, moderna y racional, el Otro se construye como salvaje, tradicional e irracional; si Occidente se piensa corrompida por el exceso de técnica, el Otro representa la inocencia, el paraíso perdido al que se puede acudir para recobrar el sentido de lo humano. Si la otredad es la antinomia de la mismidad entonces no es de extrañar que la estructura de estos discursos sea dicotómica, como se muestra en prácticamente todos los ensayos de la filosofía de la mexicanidad: Accidentalidad-Sustancialidad, Irresponsabilidad-Responsabilidad, Nacionalismo-Universalidad; Tradición-Modernidad; Lo latino-Lo anglosajón, etcétera. El primer elemento de cada pareja estaba asociado con *lo mexicano*, mientras que el segundo con *lo occidental*. De este modo, la filosofía de la mexicanidad formó dos cadenas de significación. *Lo mexicano*: accidental, irresponsable, nacionalista, tradicional, latino. *Lo occidental*: sustancial, responsable, universal, moderno, anglosajón.

En su análisis sobre los estereotipos de lo mexicano, Bartra observa que a los mexicanos se les asigna la noción de tiempo que Occidente concede a los hombres primitivos: un tiempo edénico que transcurre apacible y lento, en

²⁴⁹ Vid. *Supra*. Capítulo III: *Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal*.

oposición al tiempo lineal, dinámico y progresivo de la modernidad. De allí se desprende la idea de que el mexicano trata al tiempo con indiferencia, base misma del mito que sostiene que el mexicano desprecia la muerte.

Para la mente civilizada, el primitivo trata al tiempo con desprecio e indiferencia; el salvaje y el bárbaro son definidos por su lentitud natural y su abulia. De aquí proviene también la idea de su desprecio por la muerte: “La indiferencia del mexicano ante la muerte –dice Octavio Paz– se nutre de su indiferencia ante la vida.” Pues en la medida en que el valor de la vida se mide en términos de ese *quantum* o fluido homogéneo, medible y divisible en partes iguales –como define Lévy-Bruhl el *tiempo occidental*–, es evidente que en un espacio vital que parece inmóvil y cruzado por líneas de tiempo cualitativamente distintas entre sí, carece de valor a los ojos de la mente occidental moderna.²⁵⁰

La filosofía de la mexicanidad recurrió constantemente a esta noción de tiempo para describir los modos no modernos de comportamiento del mexicano y la mezcló con otra idea, la del mexicano como un ser sin sentido. La frase de Octavio Paz (“La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida”) resume una idea que parece repetirse una y otra vez en los textos sobre lo mexicano: está presente en la interpretación de la imagen del “indio agachado” y en el capítulo de *El perfil del hombre y la cultura en México* que Samuel Ramos dedicó al “egipticismo” indígena. Este epíteto fue utilizado por Ramos para describir el hieratismo y la rigidez del arte prehispánico (“como si la dureza de la piedra hubiera vencido la fluidez de la vida”²⁵¹) y por transposición del arte a la cultura que lo creó, sirvió a Ramos para describir al indígena como inmóvil, pasivo, apático e insensible ante todo lo que lo rodeaba. Ramos llegó a escribir: “No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad.”²⁵² De este modo, el autor concluyó que el indígena era incompatible con una civilización cuya ley era el devenir y que ello había sido heredado a los mestizos: “Como un influjo mágico, el ‘egipticismo’

²⁵⁰ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003, p. 62. La cita de Paz pertenece a *El laberinto de la soledad*.

²⁵¹ Samuel Ramos, *Op. Cit.*, p. 37.

²⁵² *Ibid.*, p. 36.

indígena parece haberse comunicado a todos los hombres y cosas de México, que se oponen a ser arrastrados por el torrente de la evolución universal.”²⁵³

Para Emilio Uranga, la idea que el mexicano tiene de la muerte se corresponde con la idea que tiene de la vida: estéril y sin sentido. La muerte, según Uranga, no le representa al mexicano la culminación de su vida, sino apenas un tránsito hacia otra cosa, del mismo modo la vida del mexicano se caracteriza por su improvisación y por su incapacidad para llevar a término los proyectos que emprende a lo largo de ella. “La vida mexicana –afirmaba Uranga– no exige derechos ni los tiene: es gratuita, ‘abandonada’, entregada a sus propios impulsos”,²⁵⁴ por ello la muerte no le parece al mexicano injusta dado que no considera que la vida pueda alcanzar la plenitud. Así, la muerte no puede impedirle al mexicano que cumpla una misión, pues el mexicano carece de toda misión, ni puede arrebatarse nada, pues el mexicano no tiene nada. Octavio Paz lo decía de similar manera: “El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. [...] La muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra. Las ignora.”²⁵⁵

Uranga contrastaba este modo mexicano de sentir la muerte con el norteamericano, para el que la muerte es inminente, próxima y personal. Para el norteamericano, la vida

debe realizar el máximo esfuerzo por cumplir su misión en el menor tiempo posible. Parece como si el Dios de los norteamericanos concediera un plazo perentorio, un tiempo mínimo a la vida. Se impone, en este caso, el rendimiento supremo, el hacerlo todo rápidamente. [...] El temor a la muerte expresa el miedo de morir antes de haber agotado las experiencias de la vida.²⁵⁶

Lo interesante de este contraste es la oposición entre un tiempo mexicano, “eterno”, inmóvil, que no transcurre y, por tanto, carente de sentido, y un tiempo norteamericano, ágil, dinámico, apremiante, lleno de experiencias y significados.

²⁵³ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁴ Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte” en *México en la cultura*, 3 de septiembre de 1950, p. 3

²⁵⁵ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, 3ª ed., México, FCE, 2002, (Colección Popular, 471), p. 63.

²⁵⁶ Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte”, *Op. Cit.*

Primitivismo y Modernidad. La caracterización del mexicano que se desprende de la supuesta relación que guarda con el tiempo forma parte de un discurso colonizador, un *topos* recurrente que se aplica a los pueblos no occidentales y que, probablemente, tiene en la literatura de viaje uno de sus espacios privilegiados de enunciación aún en nuestros días.²⁵⁷ Bartra ejemplifica esta relación para el caso asiático de la siguiente manera:

La “cultura Europa” así veía a los bárbaros del norte, a los eslavos, verdaderos representantes del asiatismo dentro de la civilización: “Lo que denominamos fatalismo y resignación del pueblo ruso no parece ser otra cosa en el fondo que esta despreocupación del porvenir. ¿Para qué inquietarse?, piensa. Nada cambiará el mal *presente* y ¿qué importa el *mañana*?” En la misma línea se habla de su “melancolía”, “apatía natural”, “resignación pasiva”, “indolencia” y “falta de energía y voluntad”.²⁵⁸

Y añade:

La indiferencia por la muerte, en Europa, ha sido asociada tradicionalmente al fatalismo aldeano y a la cultura oriental, que se acerca a Occidente desde el norte: “Uno de los rasgos más originales de muchos rusos –dice Fouillé– es el considerar la muerte hasta con tranquilidad. La *indifferentia mortis* es, por otra parte, una de las virtudes bárbaras.”²⁵⁹

Samuel Ramos y Octavio Paz no vacilaron en valerse del estereotipo asiático para definir al mexicano del campo. El primero apuntó que la vida monótona y rutinaria de la época colonial contribuyó a perpetuar la inercia de la voluntad del mexicano y destruir en él todo ímpetu de renovación: “Este ritmo se ha conservado en México hasta nuestros días, pudiéndose observar en la vida de los pueblos, que se

²⁵⁷ Así caracterizó Ryszard Kapuscinski a los pueblos nativos de América del Sur, África y Asia: “en todas partes veremos el mismo panorama de gentes sentadas que permanecen inmóviles durante horas enteras en unas sillas viejas, en unos tablones de madera, en unas cajas de plástico, a la sombra de olmos y mangos, apoyadas contra las paredes de las chabolas, las vallas y los marcos de las ventanas, independientemente de la hora del día y de la estación del año, de si hace sol o llueve, gentes aturdidas e indefinidas, gentes en un estado de somnolencia crónica, que no hacen nada excepto permanecer allí sin necesidad y sin objetivo, y también sumidas (podemos suponer) en una postración mental.” Ryszard Kapuscinski, *El imperio*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2007, (Compactos, 427), p. 210-211.

²⁵⁸ Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 64-65. La cita pertenece al libro *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos* del francés Alfred Fouillé (Madrid, Daniel Jorro, 1903).

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 75.

desliza con una lentitud semejante a la *inmutabilidad de los pueblos asiáticos*.²⁶⁰ Por su parte, Octavio Paz señaló que la sensación de extrañeza y desconcierto que el hermetismo del mexicano produce a los extranjeros “no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables.”²⁶¹

Ahora bien, suponer que el mexicano es un ser pasivo, desganao, que vive al día porque carece de proyectos (y cuando los tiene son inauténticos), que es indiferente ante la vida y ante la muerte, que no le interesa hacer comunidad, etcétera, es equipararlo a un animal salvaje e irracional. El mexicano muere como animal, sin temor, porque vive como animal. “Matamos –decía Octavio Paz en un acto de retórica autoinclusión– porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor.”²⁶² Así, la literatura sobre el carácter del mexicano somete a los sujetos a un proceso de deshumanización que justifica las relaciones de dominación. En el mejor de los casos no se les deshumaniza sino que se les infantiliza, se les observa como seres inmaduros que pretenden alcanzar su madurez imitando a los adultos, a los pueblos europeos. En uno y otro caso esta literatura le niega conciencia al mexicano, le despoja de su condición misma de sujeto y lima todas sus potencialidades transformadoras, su capacidad para ser agente de cambio. Recordemos que, según Uranga, la desgana que afectaba al mexicano se traducían en un rechazo a hacer historia.

Tiene razón Bartra cuando sostiene que la fisonomía del alma mexicana, presente en la literatura de la mexicanidad, no es más que una proyección cultural de la imagen que una parte de la élite ilustrada y política se ha formado del “pueblo”. Se trata de una mirada de clase pues, si bien, en principio cabría suponer que el concepto de *el mexicano* es una abstracción que permitiría incluir a *todos* los mexicanos, una lectura atenta de este tipo de literatura revela que en realidad el mexicano del que se habla es el campesino, el indígena, el pelado, el pachuco, el relajiento, el obrero, tipos que representan a las clases populares del campo y de la ciudad. Además, en el momento en que se identifica a las clases medias y a la

²⁶⁰ Samuel Ramos, *Op. Cit.*, p. 36. Las cursivas son mías.

²⁶¹ Octavio Paz, *Op. Cit.*, p. 72.

²⁶² *Ibid.*, p. 63.

burguesía nacional como los agentes progresistas e integradores de la nación (como lo hacían Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Octavio Paz),²⁶³ queda más que claro que el resto de la sociedad es percibida como un lastre y, en el mejor de los casos, receptiva a la acción benéfica de los grupos dominantes.

Desde luego, como apunta Bartra, esa imagen “no procede de la investigación científica, sino de la historia de la cultura nacional”,²⁶⁴ o mejor dicho, del complejo entramado de representaciones y discursos que dieron forma al nacionalismo cultural posrevolucionario, particularmente en el periodo que se estudia aquí. En esa imagen del mexicano hay algo que se percibe como amenazante. ¿Cómo no va a resultar atemorizante un mexicano que se presume resentido, desconfiado, inmoral o carente de valores, sentimental, que se siente inferior o insuficiente, que desprecia las ideas y responde exaltadamente, que mata porque desprecia la vida propia y ajena? ¿Qué puede esperarse de ese mexicano?

Resulta que no sólo había melancolía y pasividad en el alma del mexicano. La historia parecía demostrar que *a veces* el mexicano se levantaba y se entregaba a la acción, como decía Fernando Salmerón, y que cada vez que ello sucedía el país se entregaba a una espiral de violencia que dividía a la nación e impedía su avance:

Las palabras del doctor Zea expresan claramente esa impresión que todos tenemos de la Revolución de 1910, como de una lucha de guerrilleros, de franco-tiradores, lucha de todos contra todos; impresión que se puede extender a muchos otros

²⁶³ Para Samuel Ramos, la cultura criolla encarnaba las mejores realizaciones humanas de México y representaba la mejor posibilidad que tenía el país de ser salvado. Leopoldo Zea consideraba que el papel de la burguesía que emergió a raíz de la Revolución era darle al país orientación, orden e integración. Esta clase era la responsable de las obras materiales que empezaban a surgir por todo el país y cuyo beneficio empezaban a sentir los grupos sociales más desfavorecidos. Por su parte, Paz señaló al inicio de su afamado libro que el objeto de sus reflexiones era el grupo de mexicanos que tenían conciencia de su ser mexicano, un grupo bastante reducido, el único activo —que no se entregaba a la inercia indoespañola, y que cada día modelaba más al país a su imagen y semejanza. Valga comentar que Paz en realidad no se ocupó de ellos, sino de aquellos que “no tenían conciencia de sí”, es decir, las clases populares. De Ramos véase, “En torno a las ideas sobre el mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951, p. 114; de Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 6ª ed., México, Porrúa, 2001, (Sépan Cuántos, 269), p. 122-123; y de Paz, *El laberinto de la soledad...*, *Op. Cit.*, p. 13-14.

²⁶⁴ Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 92.

aspectos de la vida mexicana en que todo es propicio para la dispersión: la economía, la política, el arte, la filosofía, etc., son fuerzas que dividen. Luchas individuales y destructivas de un pueblo empeñado en desconocerse, luchas sangrientas de solitarios que niegan su realidad y su pasado histórico, interrumpida por largos periodos de retroceso, de silencio, de voluntad de no ser, de no llegar a ser.²⁶⁵

Los alquimistas de la mexicanidad observaban con azoro que en el fondo de la apesadumbrada y sentimental alma mexicana existía un potencial insospechado de violencia destructiva que era necesario conjurar para que pudieran aflorar las instituciones.²⁶⁶

En su análisis de *El laberinto de la soledad*, Jorge Aguilar Mora se vale de una cita de Carlos Monsiváis para explicar el funcionamiento ideológico de la Revolución en un grupo de intelectuales, la llamada generación del 15. Aguilar Mora encuentra que este esquema puede aplicarse a Paz. Asimismo vale para el discurso del *Hiperión* y algunos otros intelectuales del periodo:

Estos intelectuales [...] frente al movimiento revolucionario se manifiestan de modo dual: se apasionan y lo niegan, saben que de él derivarán su fuerza vital y rechazan sus elementos populares, consagran su novedad y buscan –ecos del spencerismo– igualar la idea de una evolución “mística” con la de una revolución. Para entenderse con la Revolución (innegable y aplastante), primero la vuelven eso, “la Revolución”, un monolito, un todo homogéneo, una entidad indivisible. A continuación se lanzan a erradicar, a desvanecer ideológicamente cualquier efecto de la violencia y su capacidad de engendrar cambios positivos, lo que equivale a negar causas *materiales* al movimiento de 1910.²⁶⁷

²⁶⁵ Fernando Salmerón, *Op. Cit.*, p. 187-188.

²⁶⁶ Cabría suponer que los melodramas sociales que popularizó el cine mexicano de los años cuarenta y cincuenta respondían de alguna manera a este imperativo. La famosa trilogía de Ismael Rodríguez (*Nosotros los pobres*, *Ustedes los ricos* y *Pepe el Toro*, filmadas entre 1947 y 1952) difundió un estereotipo del mexicano ciudadano y de barrio popular o de vecindad encarnado en la simpática figura de Pedro Infante: un hombre pobre, honrado, leal, noble, dulcificado y sufriente, pero que era capaz de progresar. Trama narrativa y estereotipo ofrecían un modelo moral de conducta dirigido a las clases populares, determinaban lo deseable socialmente, ocultaban la violencia de la desigualdad social y proponían la resignación ante la suerte que a cada quién tocó vivir. Se trata de un discurso que lima el potencial subversivo del mexicano y le ofrece a cambio un sucedáneo consolador para enfrentar la estructura clasista de la sociedad.

²⁶⁷ Citado en Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, México, ERA, 1991, p. 50.

El *Hiperión* tampoco pudo sustraerse a considerar la Revolución en sus estudios sobre el mexicano. No podía ser de otra manera. El discurso ideológico de la Revolución permeaba todos los ámbitos de la vida pública, principio y fuente de legitimación del Estado. Pero en el caso del *Hiperión*, como en el de la generación del 15, la Revolución de la que se hablaba era una revolución, si se me permite la expresión, “blanqueada” de sus elementos populares y de la que se había eliminado la violencia. La filosofía de lo mexicano consideró que la historia de México había sido un suceder de revoluciones, momentos iniciáticos de la nación en los que el pueblo se levantó para luchar contra la opresión. La Revolución representaba el último momento. La lucha había concluido. Tocaba ahora cimentar lo ganado, construir instituciones, caminar por la senda del progreso y el desarrollo, alcanzar la modernidad. Ello sólo podía lograrse si existía un proyecto auténtico, apegado a la realidad, y si se transformaba la energía violenta y atávica del mexicano en energía productiva. Había pues que cambiar la mentalidad del mexicano, modelarla de acuerdo a las exigencias de la modernidad, tal cual lo proponía la “doctrina de la mexicanidad”.

En el contexto político mexicano de mediados de siglo XX, los estudios filosóficos sobre la mexicanidad ofrecieron un discurso al servicio del proyecto modernizador capitalista del Estado. El mexicano fue descrito como un ser primitivo y salvaje, incapacitado para la modernidad y el dominio de la técnica, que le impedía al país alcanzar su “salvación” o “destino”, justamente el de constituirse en una nación moderna e industrializada. Ese mexicano encarnaba todos los lastres que frenaban la grandeza nacional. Pero al mismo tiempo, ese arcaísmo era lo que dotaba de una fisonomía propia a la nación, lo peculiar *nuestro*, la tradición, el fondo al que se podía volver para recobrar el sentido de lo humano.²⁶⁸ De allí que, por un lado, se ofrezca al mexicano el camino del

²⁶⁸ Ariel Rodríguez Kuri propone observar a la filosofía de lo mexicano como representación intelectual (casi inconsciente para sus autores) de los cambios que estaban teniendo lugar en el México de fines de los cuarenta: la urbanización acelerada. Detrás de la mirada de estos filósofos se asoma la angustia frente a la pérdida de un mundo familiar, la ansiedad frente al desarraigo y las asperezas de la sociedad industrial y urbana modernas. La filosofía de lo mexicano “fue el testimonio de que la vida moderna era frágil, precaria, y de que la cultura mexicana debía buscar la manera de dotarla de sentido en medio de la incertidumbre del cambio.” Rodríguez Kuri señala que en esta apreciación continúa y extrema el argumento planteado por Bartra en *La jaula de la*

sacrificio de sí mismo, de su mentalidad sentimental, resentida e irresponsable para alcanzar la paz social, la estabilidad y el progreso económico, al tiempo que se propone *lo mexicano* como vía de salvación para un Occidente en crisis.

Por último, no sobra insistir en ello, la filosofía de la mexicanidad contribuyó a la legitimación del Estado mexicano moderno y sus instituciones cada vez más autoritarias y represivas al hacer del carácter del mexicano la fuente de todos los males de la nación. Ninguna crítica a las políticas que impulsaba el gobierno se asomó por sus páginas, ninguna referencia a los conflictos políticos y sociales que brotaban por todo el país. Los rasgos de carácter y los modos de comportamiento que se le atribuyeron al mexicano fueron recuperados por los representantes de la burocracia gubernamental para explicar por qué el país no alcanzaba el desarrollo y el mejoramiento de los niveles de vida de los trabajadores que la política industrializadora había proyectado. La irresponsabilidad de los mexicanos, la falta de confianza en sí mismos, el complejo de inferioridad, fueron tópicos recurrentes en los discursos de los funcionarios del gobierno alemanista para exponer el origen del atraso económico y justificar una política cuya prioridad no fue acortar la brecha de la desigualdad social.

Recordemos pues que la “doctrina de la mexicanidad” llamaba a los mexicanos a abandonar sus complejos y taras morales para confiar en sí mismos, a cobrar conciencia de la situación nacional, a buscar soluciones en el seno de la propia identidad sin acudir a fuentes extrañas, y a trabajar sin descanso por la recuperación económica de México. Por su parte, la filosofía de la mexicanidad proponía a los mexicanos “entregarnos a la tarea de realizar un mundo cultural y material de acuerdo con nuestras posibilidades [en lugar de] lamentarnos de nuestra incapacidad para no ser tanto o más que Europa en el terreno cultural, o tanto o más que los Estados Unidos en el terreno material.”²⁶⁹ Sólo ajustando

melancolía. Véase “Urbanización y secularización en México: temas y problemas historiográficos (ca. 1960s-1970s) en Alicia Mayer, coord., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, Vol. I, México, UNAM, 2007, p. 109.

²⁶⁹ Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *Conciencia y posibilidad...*, *Op. Cit.*, p. 141.

nuestros proyectos a nuestras circunstancias, posibilidades y medios –decía Leopoldo Zea– “Podremos sentirnos, *como de hecho empezamos a notar*lo, seguros, completos, firmes, abiertos, optimistas, y con capacidades para las cuales, apenas ayer, nos considerábamos negados.”²⁷⁰

Un nuevo mexicano para una nueva nación: la unificación nacional, el deber ser del mexicano y la conformación de ciudadanía.

La ceremonia de inauguración de cursos de la Universidad, correspondiente al año de 1947, revistió particular interés para los universitarios. Ese año asistiría a la celebración el nuevo Presidente de la República, el primer presidente civil después de la Revolución y el primero también que se formó en las aulas de la máxima casa de estudios. En el momento en que se llevó a cabo esta ceremonia, a principios de febrero, Miguel Alemán Valdés estaba iniciando el tercer mes de su gestión al frente del gobierno. Su participación en este evento protocolario sería la primera de muchas otras en las que Miguel Alemán haría gala de su extracción universitaria y refrendaría sus aspiraciones respecto a la función social que debía cumplir su *alma mater*.

La ceremonia tuvo lugar en Bellas Artes el día 7. El discurso central del evento fue pronunciado por Francisco González de la Vega, catedrático de la Escuela Nacional de Jurisprudencia y procurador general de la República, quien vinculó los objetivos y propósitos de la Universidad con los principios de la “doctrina de la mexicanidad”. En su alocución, el catedrático apuntó que la tarea de los universitarios era responder a la obra de recuperación y salvación nacional convocada por el Presidente, mediante la realización de lo auténticamente mexicano. Con ello, González de la Vega quería decir que el papel de la Universidad era mantenerse atenta a las necesidades nacionales, dirigiendo su trabajo hacia el mejoramiento colectivo y contribuyendo “a que pensemos, sintamos y vivamos los mexicanos con arreglo a la tradición, a la esencia y al destino de lo mexicano”, aunque cuidando de propugnar un nacionalismo cerrado

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 143. Las cursivas son mías.

y ciego a las necesidades internacionales.²⁷¹ Según el orador, era responsabilidad de la Universidad descubrir los rasgos del alma nacional, fincar los valores eternos mexicanos y exaltar los aspectos superiores del espíritu mexicano que permitieran forjar una auténtica nacionalidad.

La ceremonia de inauguración de cursos de 1947 y el discurso de González de la Vega son apenas un indicio de que la relación entre la Universidad y el Estado posrevolucionario estaba cambiando. Si, como dice Héctor Aguilar Camín, la Universidad fue relegada del ámbito del poder a causa de la desconfianza que sentían los caudillos revolucionarios hacia una institución que provenía de los tiempos porfiristas, con Miguel Alemán la Universidad recuperaba el derrotero que le había marcado Justo Sierra: ser el surtidor de la inteligencia al servicio del Estado y constituirse en el “cerebro de la nación”.²⁷² Así parecía refrendarlo el presidente del PRI en octubre de 1947: “No menospreciamos la inteligencia; por el contrario, hemos llamado insistentemente a los hombres de pensamiento para que nos orienten en la teoría, siempre fecunda, para hacer de México un país grande y respetado por el espíritu de su raza.”²⁷³

Y no sólo la Universidad recuperaba sus viejos privilegios. Casi la totalidad de la *intelligentsia* mexicana se vio beneficiada por una política que Enrique Krauze calificó como de “chambas y más chambas”: puestos secundarios en secretarías de Estado (especialmente la de Relaciones Exteriores) y de primer orden en los institutos nacionales recién creados (el de Bellas Artes, el Indigenista y el de Antropología), becas de investigación en el Colegio de México, estancias en la Casa de México en París, apoyos financieros para la realización de congresos internacionales y para viajes de intercambio académico, así como para publicaciones culturales y de corte científico, patrocinios estatales para los artistas, a los que se sumarían los premios nacionales.²⁷⁴ Con todo ello, el régimen de

²⁷¹ Francisco González de la Vega, *Lo mexicano y la Universidad*, México, Imprenta de Miguel N. Lira, 1947, p. 18.

²⁷² Enrique Krauze, *La presidencia imperial...*, *Op. Cit.*, p. 145.

²⁷³ *Historia Documental del Partido de la Revolución...*, *Op. Cit.*, Vol. 5, p. 605.

²⁷⁴ El Premio Nacional en Artes, Ciencias y Letras comenzó a otorgarse en el año de 1945. Lo recibió Alfonso Reyes. En el periodo gubernamental de Alemán el premio fue dado a los pintores José Clemente Orozco (1946) y Diego Rivera (1950), a los compositores Manuel M. Ponce

Alemán “había logrado en seis años lo que Porfirio en treinta: la subordinación indirecta de los intelectuales ‘agarrados por las tripas’.”²⁷⁵

El optimismo alemanista del que se contagiaron los intelectuales, referido por Tzvi Medin, no sólo se explica por la valoración positiva del desarrollo económico impulsado por el régimen ni, como se apuntaba páginas arriba, por la eficacia de la propaganda oficial, también se explica por la apertura de espacios culturales y académicos que resolvieron para muchos el problema de la subsistencia económica sin tener que sacrificar el desempeño profesional. Algunos ejemplos del agradecimiento que la *intelligentsia* le brindó a Alemán por el apoyo de su gobierno a la cultura fueron el doctorado *Honoris Causa* que le otorgó la Universidad en 1950, el nombramiento de Primer Académico de la Lengua dado por los asistentes al Primer Congreso de Academias de la Lengua Española (realizado en la ciudad de México en 1951), y el banquete que en su honor le ofrecieron maestros, alumnos y exalumnos de la Escuela Nacional Preparatoria en 1952.

Con el discurso de la “doctrina de la mexicanidad” el régimen procuró enlazar el quehacer intelectual con el deber patriótico. La indagación sobre lo mexicano se avenía como ningún otro proyecto intelectual del momento al llamado político de consolidar la unidad nacional y engrandecer a la patria, coyuntura que explica en muy buena medida el éxito que tuvo el movimiento de autognosis encabezado por el *Hiperión*. La ideología del régimen concebía a la unidad nacional como una especie de mística que debía orientar los trabajos de toda la sociedad: a la Universidad correspondía aportar el conocimiento de lo auténticamente mexicano y ofrecer soluciones a los problemas nacionales dentro de ese espíritu; al Estado le tocaba sentar las bases materiales y construir la infraestructura necesaria para unir a la nación; y al resto de la sociedad se le asignaba la tarea de trabajar a favor del crecimiento económico del país, evitando darle mayores quebraderos de cabeza al gobierno. La filosofía de lo mexicano también se inscribía dentro de esa mística.

(1947) y Calendario Huizar (1951), al médico Maximiliano Ruiz Castañeda (1948) y al escritor Mariano Azuela (1949).

²⁷⁵ Enrique Krauze, *La presidencia imperial...*, *Op. Cit.*, p. 152.

Desde fechas tempranas, cuando apenas el proyecto de la filosofía de la mexicanidad comenzaba a tomar forma y González de la Vega pronunciaba su discurso ante los universitarios, Leopoldo Zea ya consideraba que la preocupación por lo mexicano y la apuesta por configurar un pensamiento propio, iniciada por Antonio Caso y Samuel Ramos, se objetivaba “en nuestros días [...] como doctrina de la Mexicanidad”.²⁷⁶ Para Zea, la característica principal de esta doctrina era que pretendía romper la dependencia cultural de la nación con respecto a Occidente, esa dependencia que se había ido enquistando tras siglos de imitar modelos extranjeros, para así responder única y exclusivamente a la realidad nacional. Filosofía y “doctrina de la mexicanidad” se unían en el interés común de encontrar soluciones a los problemas nacionales, partiendo de la misma experiencia nacional, y ambas planteaban la mexicanidad como un “ideal a realizar”:

Hacia el logro de la mexicanidad tiende ahora todo esfuerzo educativo, desde el que se inicia con la alfabetización hasta el que culmina con la alta cultura universitaria. La mexicanidad es como un sinónimo de realismo; porque la realidad que nos es más inmediata y, por ende, la que mejor conocemos, es México. Una nueva generación de hombres de ciencia, técnicos, artistas, pensadores y políticos, orientan sus trabajos hacia el conocimiento de México.²⁷⁷

Zea concibió a la filosofía de lo mexicano como el brazo cultural de la “doctrina de la mexicanidad”, la que aportaría un marco general para la realización de lo auténticamente mexicano. Asimismo, Zea estableció una línea divisoria entre dos grandes etapas de la historia de México: la primera caracterizada por un *no ser* auténtico, por imitar las ideas extranjeras para satisfacer la necesidad de construir la nación y ponerla al mismo nivel que las naciones civilizadas; la segunda etapa caracterizada por el afán de conocer lo propio y construir proyectos acordes a la realidad nacional. La línea entre una y otra etapa la constituía desde luego la Revolución Mexicana, pero no la revolución de 1910, ni siquiera los gobiernos sucesivos de Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, sino la

²⁷⁶ Leopoldo Zea, “La filosofía en México. Samuel Ramos” en *Revista mexicana de cultura*, 11 de mayo de 1947, p. 4. Véase también del mismo autor, “Antonio Caso y la mexicanidad” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.

²⁷⁷ Leopoldo Zea, “México y su independencia cultural” en *El Nacional*, 13 de abril de 1947, p. 3.

revolución encauzada por el régimen mexicanista de Miguel Alemán, el que se asoció, como se verá más adelante, con un renacimiento de la nación, el inicio del periodo constructivo de la Revolución.

Ahora bien, según Zea, para que la mexicanidad dejara de ser un “ideal a realizar” y se convirtiera en una realidad permanente debían efectuarse una serie de tareas. Una de las más importantes era la incorporación del indígena a la nación: “Esto es ahora, más que nunca necesario si se quiere hacer realidad la doctrina de la Mexicanidad. Para que exista la Mexicanidad es menester que sólo existan mexicanos. Es menester que no se hable más de indios y blancos, de criollos y mestizos: sólo de mexicanos.”²⁷⁸ Es así como, para Zea, la condición indispensable para alcanzar la unidad nacional pasaba por la eliminación de toda diferenciación racial. El trasfondo de esta propuesta no era tanto eliminar un racismo dañino, como hacer del indígena un sujeto productivo. En ese sentido, Zea apuntaba que hablar de indios y blancos “equivale a negar a una gran parte de nuestra población su incorporación a las tareas nacionales, equivale a destruir la nacionalidad.”²⁷⁹

Zea sostenía que el indígena consideraba el trabajo como una afrenta. La razón de ello se encontraba en la Conquista y en el sometimiento de los indígenas por los españoles, un sometimiento que continuó después de la Independencia aunque con nuevos amos. La Revolución, afirmaba el filósofo, rompió al fin con esa situación, pero sin haber logrado aún devolverle la confianza al indígena. Por esa razón, era una tarea impostergable hacerle comprender al indígena que él era una parte viva de la nación y que la educación, la industrialización y la capacitación técnica eran para su provecho personal. Había pues que orientar las fuerzas indígenas, dormidas tras siglos de opresión, pero potencialmente violentas, “hacia una obra constructiva”. De este modo, Zea concluía:

[...] si se aclara bien lo que la Mexicanidad representa, lo que para cada mexicano, sin distinción política, social y racial, representa, se habrá establecido una mística social capaz de poner en actividad fuerzas por varios siglos dormidas. La actitud violenta del mexicano, ahora tan sólo expresada en gritos nacionalistas,

²⁷⁸ Leopoldo Zea, “México y la unidad racial” en *El Nacional*, 30 de marzo de 1947, p. 3.

²⁷⁹ *Ídem*.

tendrá su mejor expresión en la acción. El indígena no dormitará más cuando comprenda que en el mejoramiento de México va el suyo propio.²⁸⁰

Estas palabras de Zea manifiestan, una vez más, la coincidencia de propósitos entre el pensamiento rector de la filosofía de la mexicanidad y la ideología del régimen alemanista: de un lado, la construcción de la unidad nacional apoyada en la imposición de la uniformidad racial y en una mística que desvanecía la conflictiva diversidad social; del otro lado, la configuración de un mexicano apto para el proyecto capitalista industrial. En realidad, ninguno de estos dos objetivos fueron privativos del régimen alemanista, sino que fueron parte medular de la constitución del Estado nacional moderno, mismo que se fue proyectando al término del movimiento armado revolucionario. Bastantes años antes que Leopoldo Zea, Manuel Gamio había expresado que “Cuando [...] hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, las fuerzas que hoy oculta el país en estado latente y pasivo, se transformarán en energías dinámicas inmediatamente productivas y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad [...]”²⁸¹ Lo interesante entonces es preguntarse por el modo específico en que se articularon ambos propósitos en el marco de la reconfiguración del proyecto de Estado que se verificó durante el alemanismo, tanto en la doctrina como en la filosofía de la mexicanidad.

La filosofía de lo mexicano fue una expresión del México mestizo, urbano y de clase media que emergía a finales de los años cuarenta, una filosofía más cercana a la revolución institucional que a la agrarista. Para el Estado mexicano ya no se trataba de repartir tierras entre los campesinos, sino hacer del campo un espacio productivo y moderno (proyecto al que responderían las reformas al artículo 27 constitucional llevadas a cabo por los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, las propuestas de desarrollo del Papaloapan y del Tepalcatepec, así como las medidas de mecanización, irrigación y cultivo de materias primas requeridas por la industria).

²⁸⁰ *Ídem.*

²⁸¹ Manuel Gamio, *Antología*, 3ª ed., México, UNAM, 1993, p. 35.

La filosofía de lo mexicano contribuyó a legitimar este cambio, si bien de manera indirecta, al identificar al campesino indígena como un ser atrasado e indolente, así como al sustentar una noción de mestizaje que eludió tomar en cuenta las relaciones de poder y los conflictos entre grupos y clases sociales. Emilio Uranga, por ejemplo, sostenía que la apropiación de la riqueza nacional por parte de la burguesía local y extranjera no representaba un problema para el grueso de la población, como lo pensaba José Alvarado. Llevando su posición un poco más lejos de lo que podrían atreverse públicamente los representantes del poder político, Uranga decía: “No se trata de que pase la riqueza de una mano a otra sino de que pase a una mano capaz de hacerla crecer al ponerle el trabajo propio.”²⁸²

Horacio Cerutti ha insistido en que la concepción de dependencia cultural de Leopoldo Zea, y en general de la literatura sobre lo mexicano, evitó referirse al problema de la marginación y la explotación de la burguesía nacional hacia las masas empobrecidas.²⁸³ Por el contrario, la filosofía de lo mexicano pensó a la burguesía rural e industrial como el sector social más capacitado para encarnar un proyecto de nación y consolidar la unidad nacional.

En *El Occidente y la conciencia de México*, Zea estableció que la diferencia fundamental entre la burguesía mexicana del periodo porfirista y la que surgió a raíz de la Revolución era que la primera se dejó embargar por el imperialismo económico occidental, sometiéndose a los intereses de una burguesía extranjera. En cambio, la nueva burguesía, en tanto fruto del movimiento revolucionario, asumió que su papel era unificar al país social, política y económicamente, y que la “reorganización de la nación tenía que realizarse por otras vías que las de la imitación servil de clases que le eran extrañas por la diversidad de sus situaciones.”²⁸⁴ De este modo, continuaba Zea, la emergente burguesía comprendió que no podría construir una economía nacional si no atendía a los elementos que la propia realidad del país le proporcionaba, es decir, si no se

²⁸² Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano (Comentarios a una conferencia de José Alvarado)”, *Op. Cit.*

²⁸³ Horacio Cerutti, “Pensador ¿incómodo?” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año XVIII, Vol. 5, Núm. 107, Septiembre-Octubre del 2004, p. 146.

²⁸⁴ Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 118.

apoyaba en las fuerzas indígenas, integrándolas a la nación así como orientándolas hacia la producción y el consumo. Esta lógica fue la que condujo al reparto de la tierra y a la formación de “comunidades agrarias o pequeñas propiedades *según las circunstancias*”, pues ellas serían, “con el futuro, los sostenes de la economía a que tendría que dar una industrialización como la proyectada por la nueva burguesía mexicana.”²⁸⁵

Es de notar que la explicación de Zea, si bien se pretende histórica, evade toda ubicación temporal. Sus argumentos están en función del momento político en que escribe, marcado por la exaltación de un proyecto económico que apuesta a la industrialización y a la creación de infraestructura con el apoyo preponderante de la iniciativa privada. Zea hace de la historia un proceso único y coherente que parte de una idea o fenómeno preconcebido, que a su vez explica que todo lo que sucede, sucede en conformidad con esa idea o fenómeno; lo que Hannah Arendt definiría como parte del pensamiento ideológico.²⁸⁶ El modelo económico que impulsa el Estado mexicano de mediados de siglo es naturalizado en el relato de Zea al volverlo el fundamento del proyecto de nación surgido de la Revolución. Ya no serán los campesinos, y menos los obreros, los sujetos privilegiados de la Revolución sino la burguesía. El discurso de la Revolución, en Zea, va perdiendo su base popular y se va elitizando, fiel reflejo de lo que sucede en los espacios concretos del poder político, como es el caso del PRI a través de la CNOP.

Zea distingue a la burguesía como la clase social que “ha tomado la dirección de la nación”, cuyos intereses son los de toda la nación, “intereses en los cuales se juega, no sólo el porvenir de la nueva burguesía, sino también el de la clase campesina y obrera de México.”²⁸⁷ Y es que, según el autor, esta burguesía ha dirigido su actividad hacia dos frentes: evitar la subordinación de su clase ante la gran burguesía occidental al tiempo que se satisfacen las necesidades económicas de la nación. Lo que le ha permitido a la burguesía lograr este equilibrio es, siguiendo a Zea, su espíritu mestizo, caracterizado por su elasticidad

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 119. Las cursivas son mías.

²⁸⁶ Véase Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2004. especialmente el capítulo XIII, páginas 569-571.

²⁸⁷ Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 119.

(su capacidad de adaptación, su vivencia al límite de todas las posibilidades).²⁸⁸ Así, cuando lo ha estimado conveniente, la burguesía ha efectuado grandes repartos de tierra, como en el periodo cardenista, o bien ha frenado ese reparto, como en tiempos recientes, pero en cualquier caso lo que la ha dirigido es el empeño por mantener la soberanía económica de la nación, al tiempo que “absorber y subordinar los intereses de grupos económicos, políticos y sociales hasta ayer ajenos a este espíritu nacional”.²⁸⁹

El mestizo, que había sido definido como el sujeto de la nación, se integraba con Zea en la clase burguesa y ésta a su vez adquiriría la condición de mediadora entre las necesidades internas de la población no mestiza y el juego de la política internacional. La burguesía, mestiza y nacionalista, empujaba al país hacia los derroteros de su histórico destino. Según Zea, gracias a la audaz y dinámica actividad de esta burguesía, el mestizaje social, cultural y étnico se iba realizando, y junto con él, la modernización y el progreso económico de la nación:

La industrialización del país va transformando los hábitos y costumbres de una gran parte de la población campesina que es ahora atraída a las ciudades. Las vías de comunicación, cada vez más amplias, van rompiendo con tradicionales formas de vida que aún recordaban a la Colonia. Los lugares más apartados de la República se ven invadidos por la febril actividad mestiza que, a su vez, va mestizando, en todos los sentidos, a otros grupos tanto sociales como étnicos. Grandes zonas del país a las que la Revolución ha llevado la mecanización en sus diversas formas, se van transformando para dar origen a otras formas de explotación por lo que respecta a tierras y a la industrialización de sus productos. Comunidades indígenas, a las cuales ni la violencia de la Revolución de 1910 había alterado, se ven obligadas a transformarse para adaptarse al nuevo ritmo de vida que les impone, por ejemplo, la construcción de grandes sistemas de irrigación como los del Papaloapan, o los del Tepalcatepec. En estas zonas ese modo de sentir y actuar, propio del mestizaje, se hace patente en la forma como se van creando las ya extraordinarias construcciones. Urgidos por el tiempo, sin poder esperar el necesario para el mejor éxito de sus construcciones, se aventuran

²⁸⁸ Recuérdese que en *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), Leopoldo Zea realizó una *inversión de valores* que consideró como rasgos positivos aquellos que en un primer momento habían sido definidos como negativos. Los sentimientos de zozobra, inseguridad y *accidentalidad* en el mexicano se convirtieron en *permanencia creadora*, en capacidad para actuar frente a situaciones inesperadas (sobre este asunto remito al lector al Capítulo III). En *El Occidente y la conciencia de México* (1953) Zea da un paso más adelante al atribuirle esas características a la burguesía mestiza.

²⁸⁹ Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 120.

en ellas y, al tener éxito, van creando formas de trabajo que sólo la audacia, o una paciente experiencia podrían ofrecer. Se construye al borde de la catástrofe, se juega el todo por el todo y... se triunfa.²⁹⁰

La conclusión del libro de Zea resolvía el problema que habían planteado los intelectuales mexicanos desde, por lo menos, finales del siglo XIX en relación al “problema indígena”, comprendido éste como una amenaza para la integración nacional. La desigualdad social producto de la diferencia racial se zanjaba mediante el mestizaje, ya no planteado en términos biológicos, sino culturales y económicos. Lo que los antropólogos mexicanos, como Manuel Gamio y Othón de Mendizabal, se afanaban por resolver mediante el estudio de la población indígena y el diseño de políticas públicas “integracionistas”, igualmente mestizófilas,²⁹¹ en Zea aparece como una cuestión prácticamente solucionada gracias a la intervención de la burguesía. De tal suerte, señalaba el autor, la actividad de esta clase social había logrado que la vida y la mentalidad “al parecer incommovible de varios pueblos indígenas” adquiriera los rasgos dinámicos del emprendedor espíritu mestizo; los indígenas al fin se incorporaban a la gran obra nacional y la mexicanidad se constituía en un hecho.

Según Zea, esa intervención había resultado asimismo benéfica para resolver otro de los problemas nacionales, el del sentimiento de inferioridad. En ese sentido, Zea señalaba que, al cumplirse el ideal mestizo, el mexicano había dejado de sentirse inferior por su raza. El mexicano había comprendido que su inferioridad material “se debe a una serie de hechos económicos a la cual se puede llegar a poner fin.”²⁹² El mexicano había dejado de sentirse menoscabado en su humanidad pues ahora sabía que sus reducidas posibilidades económicas podían ser transformadas mediante el conocimiento de los resortes de la economía que lo habían colocado en esa situación (el imperialismo occidental), poniendo su empeño en la defensa de sus derechos sobre el subsuelo así como en acrecentar la

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 122-123.

²⁹¹ Véase el estudio de Marta María Saade Granados, *El mestizo no es “de color”*. Ciencia y política pública mestizófilas, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, 2009, especialmente el capítulo II “Indigenismo y mestizofilia”.

²⁹² Leopoldo Zea, “El Occidente y la conciencia de México” en *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 126.

riqueza nacional mediante una labor constructiva. Gracias a esta toma de conciencia, México se había incorporado de manera auténtica en la Humanidad.²⁹³

El Occidente y la conciencia de México fue publicado en 1953. Este dato es importante porque permite entender políticamente el cambio de perspectiva de Zea sobre lo mexicano. Lo que Zea había apuntado en 1947 como una tarea a realizar para hacer efectiva la mexicanidad (el desvanecimiento del indio en el espíritu mestizo, así como la toma de conciencia del propio ser y de la propia realidad), en esta obra aparece como algo logrado.²⁹⁴ ¿Qué fue lo que permitió el cambio? El mismo texto aporta las claves de la respuesta. Cuando Zea habla de la actividad de la burguesía se refiere, sin nombrarla, a la obra desplegada por el gobierno de Miguel Alemán: industrialización, construcción de nuevas vías de comunicación, mecanización del campo, sistemas de irrigación (Papaloapan y Tepalcatepec). Se trata pues de una lectura política que valora de manera entusiasta las realizaciones del sexenio que acababa de terminar, y a las que Zea atribuyó la responsabilidad por el cambio de mentalidad del mexicano, así como por haber logrado la unificación nacional.

Resulta interesante contrastar esta perspectiva de Zea con la opinión que se vertía en la prensa oficial sobre el gobierno de Miguel Alemán. Tan sólo un ejemplo de la identificación entre “pueblo” y gobierno: el periodista Moisés Ochoa Campos escribió una semblanza panegírica del “presidente de la mexicanidad” en la que destacó su carácter limpio de complejos, optimista, alegre y seguro del buen porvenir de la patria. Según el periodista, estas cualidades se habían proyectado sobre el suelo nacional, y hoy podía decirse que, gracias a la labor del Presidente de la República, ha surgido “la definición nacional de la mexicanidad en el ideario y en la acción, en la cultura y en la conducta, en la ciudadanía y en la administración, en la producción y en el consumo.” El mexicano ha cambiado su “rostro fiero o amargo, trágico o resignado” por un

²⁹³ *Ibid.*, p. 127.

²⁹⁴ Vale la pena recordar que en “Responsabilidad del mexicano”, texto de 1949, Zea apuntó que el problema del mexicano es que no lograba ajustar las partes internas de su ser, la indígena y la española. Ello conducía al mexicano a imitar lo ajeno para darse *sustancialidad*, lo que a su vez era el origen de las actitudes negativas del mexicano: sentimiento de inferioridad, irresponsabilidad, resentimiento, desconfianza, simulación, etcétera. *Vid. Supra*. Capítulo III: *Leopoldo Zea: del carácter negativo del mexicano a “lo mexicano” como categoría universal*.

rostro sonriente. Las obras de irrigación, la edificación de escuelas, la construcción de vías ferroviarias y de caminos hacen “sonreír a los poblados antes sumidos en el retraimiento y el olvido.” Si antes el mexicano retaba a la muerte, hoy reta a la vida. “Y esta sonrisa en la conducta y en la mentalidad del mexicano, la debemos a Miguel Alemán.”²⁹⁵

En conclusión, la perspectiva que conectó explícitamente la caracterización del mexicano con el perfil alemanista que supuestamente iba dibujando a la nación estuvo presente tanto en la propaganda del régimen como en la filosofía de la mexicanidad. Esta última consideró a la obra realizada por el gobierno como el escenario en el que resurgiría el mexicano, liberado ya de sus ataduras morales y con un proyecto de vida auténtico que le permitiría integrarse al concierto de naciones civilizadas. Además de Zea, Emilio Uranga y Samuel Ramos dejaron asentada por escrito esta opinión; para el primero, el sólido desarrollo material del país y la confianza en la labor del gobierno sembraban un ambiente propicio para que surgiera la esperanza en el porvenir, mientras que, para el segundo, las fuerzas constructivas del país impulsaban la aparición de un hombre nuevo, confiado en sí mismo, emprendedor de las obras más audaces y optimista ante el futuro.²⁹⁶

El discurso político y filosófico de la mexicanidad postuló que la unidad nacional era la divisa a seguir. La unidad nacional estaba por encima de los intereses de cada grupo, pues antes que cualquier otra pertenencia identitaria o de cualquier conflicto de clase, se era mexicano. La mexicanidad, como ya vimos, estuvo ligada a la condición mestiza. Por esa vía se superaba la atávica herencia indígena pero se conservaba la parte de su cultura que hacía del mexicano un ser excepcional; por esa vía también se resolvía la fuerte desigualdad social que imperaba en el país. La unidad nacional se completaba con las políticas públicas del Estado (educación, salud, construcción de infraestructura, desarrollo económico); con la actividad de una enérgica y activa burguesía nacionalista; y con la participación de los intelectuales empeñados en orientar al país hacia la

²⁹⁵ Moisés Ochoa Campos, “El presidente de la mexicanidad” en *El Nacional*, 1 de febrero de 1950, p. 3 y 8.

²⁹⁶ *Vid. Supra*. Capítulo II: *El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo*.

realización de lo auténticamente mexicano. La unidad nacional se sustentaba en una historia y una cultura común a todos los mexicanos, y era pues condición de progreso y esperanza de la patria:

Nuestra unidad no sólo es política es dogma que se aplica en todas las direcciones, todas las metas y todos los tiempos. Unidad solidaria que abarca, en un macizo credo de mexicanidad, todos los estratos sociales de la población, todas las calidades raciales del hombre mexicano, y todas las orientaciones del pensamiento. Unidad solidaria de las regiones que se agrupan en el mapa territorial y humano de México, para la cohesión del progreso económico total. Unidad solidaria con el pasado histórico y hacia el futuro social del país [...] Esta es la unión solidaria y firme que va robusteciendo, en el tiempo y en el espacio, nuestra personalidad auténtica y duradera.²⁹⁷

Como en tiempos de Ávila Camacho, se siguió apelando a la unidad nacional para convencer a los trabajadores a deponer sus reivindicaciones en beneficio de la nación y a sacrificarse por el interés colectivo. Esta idea, la del interés colectivo, implicó la construcción de una ciudadanía también acorde a la ideología del régimen, una ciudadanía más centrada en los deberes hacia la patria que en los derechos políticos, tal y como se estudió en el capítulo anterior. Ahora bien, la filosofía de lo mexicano aportó su granito de arena en la tarea de definir ese “deber ser” ciudadano.

Desde su conformación, el grupo *Hiperión* anunció que su interés no se orientaba exclusivamente a comprender los resortes internos que movían el alma del mexicano, su condición ontológica, sus formas específicas de actuar y de sentir, los rasgos de su carácter y su moralidad. Ese conocimiento debía sentar las bases para proyectar lo que el mexicano podía y debía llegar a ser. En “Génesis y proyecto del existencialismo en México” Luis Villoro escribió: “Anima al Grupo *Hiperión* un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. [...] Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un

²⁹⁷ Discurso de Agustín García López, secretario de Comunicaciones y Obras Públicas, en el banquete anual de la Asociación Mexicana de Caminos, presidida por el también director del periódico *Novedades*, Rómulo O’Farril. “Los compromisos de Miguel Alemán con el pueblo se han cumplido con exceso. Fuerte y encauzada dinámica acelera el progreso del país. Unidad para la realización de la magna labor” en *El Nacional*, 14 de marzo de 1951, p. 4.

sentido tanto individual como social.”²⁹⁸ Con estas palabras se dejaba asentado que el objetivo final de la autognosis del mexicano era transformar la realidad y operar cambios positivos en la vida de la colectividad. Este tema ya se ha tocado en los capítulos anteriores y sólo resta insistir en algunos aspectos del proyecto moral del *Hiperión* en relación a los postulados de la “doctrina de la mexicanidad”.

Uno de los denominadores comunes a los trabajos de la filosofía de la mexicanidad es la caracterización del mexicano como un ser irresponsable. Ricardo Guerra señaló que el mexicano construía proyectos de vida imaginarios; Jorge Portilla analizó el fenómeno del relajo desde el punto de vista moral y lo significó como un comportamiento que impedía la acción y obstaculizaba la consolidación de una comunidad auténtica; Emilio Uranga se refirió a la desgana como la verdadera tara del carácter sentimental del mexicano, la estrategia que éste seguía para no comprometerse con nada ni con nadie; y Leopoldo Zea resumió las reflexiones de sus compañeros en “El sentido de responsabilidad en el mexicano”. Allí, Zea explicó que la irresponsabilidad era el horizonte donde actuaba el mexicano y que fruto de esta actitud era su falta de compromiso ante la sociedad y ante la historia.²⁹⁹

¿Qué debía hacer el mexicano para asumir una actitud responsable? La filosofía de la mexicanidad postuló que la salvación del mexicano era reconocer la realidad circundante, depurándola de todos aquellos discursos u actitudes postizas, para, a partir de allí trazar un proyecto común que orientara su actuación. De manera paralela, la “doctrina de la mexicanidad” insistió en que la salvación de México debía surgir de dentro, por lo que había que partir de un conocimiento profundo del alma mexicana, así como de la realidad del país. De acuerdo con el discurso de la mexicanidad, el proyecto modernizador, para tener éxito, debía por fuerza adecuarse a la nacionalidad, a las necesidades económicas y a los recursos del país.

²⁹⁸ Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 36, Octubre-Diciembre de 1949, p. 241.

²⁹⁹ Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 135.

Para trocar la irresponsabilidad en responsabilidad era necesario, según los hiperiones, que el mexicano se enfrentara a sus propias lacras y asumiera una actitud ética ante sí mismo y ante la sociedad, lo que equivalía a decir que el mexicano debía combatir aquellos sentimientos que operaban negativamente en su carácter. ¿Cómo podría construirse una auténtica comunidad si sus miembros preferían dejar todo para mañana, si se evadían mediante el relajo o anteponían la desconfianza y el resentimiento a cualquier propuesta de mejoramiento social? Los hiperiones concibieron que la tarea de la filosofía por ellos propuesta era mostrarle al mexicano cuáles eran los aspectos negativos de su ser que minaban el desarrollo de la nación, así como descubrirle las potencialidades de su carácter, mientras que el papel del Estado era aplicar políticas públicas que coadyuvaran a tal propósito. En ese sentido, Uranga planteaba que “en cuanto se consiguiera dar al mexicano por educación una idea clara de lo que ha de ser en su figura egregia de modelo humano [...] su disposición a adecuarse al ideal rendiría frutos de insospechada excelencia.”³⁰⁰

En relación a estos planteamientos puede pensarse a la filosofía de lo mexicano, en su vertiente caracterológica, como un instrumento que intenta intervenir los cuerpos y definir patrones de conducta para la reproducción del sistema social. A eso se refería la intención expresa del *Hiperión* de operar transformaciones morales en *el ser* del mexicano. La relación entre este discurso y la construcción de ciudadanía pasa por el código de normalización que esta filosofía propone. La filosofía de lo mexicano configura y delinea al mexicano como un ser enfermo que requiere ser sanado, para lo cual debe ser inscrito en un orden, debe responder a los requerimientos de lo deseable que le demanda la parte no enferma de la sociedad, esto es plegarse a una vida cívico-moral y mantener un alto espíritu de cooperación en beneficio del interés colectivo. Dicho de otro modo, esos requerimientos no podrían ser otros que aquellos que conforman una ética del trabajo acorde con lo que Max Weber llamó “el espíritu del capitalismo”, y que Bolívar Echeverría definió como “la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción

³⁰⁰ Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano (Comentarios a una conferencia de José Alvarado), *Op. Cit.*

de la riqueza social, de un tipo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad que sea capaz de adecuarse al mejor funcionamiento de esa vida capitalista.»³⁰¹

El requerimiento ético emanado del sistema económico capitalista es de entrega al trabajo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva, de búsqueda de un beneficio estable y continuo.³⁰² Siguiendo a Echeverría, estos rasgos configuran una identidad moderna que se manifiesta no sólo en el trabajo, sino en una serie de cualidades que visibilizan al hombre productivo, por ejemplo, una apariencia física limpia y ordenada, tanto del cuerpo como del entorno, la propiedad en el lenguaje, la compostura de gestos y movimientos, entre otros.

La identidad moderna de la que habló Echeverría toma forma y se vuelve normativa mediante la articulación de una serie de preceptos que buscan enmarcar la acción de los ciudadanos. La educación cívica impartida por el Estado constituye uno de los dispositivos privilegiados para la difusión de esos preceptos. Desde esta premisa, la *Cartilla moral* de Alfonso Reyes, escrita en 1944 para apoyar la campaña de alfabetización del gobierno de Ávila Camacho, constituye un buen ejemplo del modo como se objetiva tanto el requerimiento ético capitalista, como la demanda de orden y estabilidad social necesario para su implantación.

La *Cartilla moral* estaba dirigida a los educandos adultos, aunque Reyes estableció que también podía ser accesible a los niños debido a su sencillo y ameno lenguaje. Se dividía en pequeñas lecciones ilustradas con citas literarias o ejemplos entresacados de la vida cotidiana a modo de explicación de conceptos morales más generales. Reyes iniciaba su texto apuntando que el objetivo de la educación era infundir el bien y que ese bien no debía confundirse con la obtención de beneficios personales. El autor definía el “bien” como un ideal de justicia y virtud que, en ocasiones, imponía el sacrificio de los anhelos personales y aún de la propia vida. Así, desde las primeras páginas se establecía que el bien

³⁰¹ Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud” en Diego Lizarazo Arias, coord., *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007, p. 15.

³⁰² *Ídem*.

implicaba el sometimiento del individuo a un orden mayor, que en ocasiones era descrito como un orden moral y en otras como un orden político y social.

La apreciación del bien suponía el acatamiento de una serie de “respetos morales” sin los cuales sería imposible vivir en sociedad. ¿Cuáles eran esos “respetos morales”? En primer lugar, Reyes establecía el cuidado de uno mismo. Este precepto se vinculaba con las nociones de higiene, frugalidad, decoro y prudencia. Eso respecto a la limpieza del cuerpo. En relación a la limpieza del alma, Reyes consideraba el descanso, el esparcimiento y el buen humor, aunque cuidando siempre de no caer en la baja, así como la práctica del culto a la verdad. El segundo “respeto” era a la familia, base de la sociedad y primer asiento de los derechos y obligaciones de las personas, que, además, enseñaba el respeto que se debía guardar a los mayores. En tercer lugar venía el respeto a la sociedad, que se manifestaba en la observación de la ley, la urbanidad, la cortesía y el rechazo de la violencia. Enseguida venía el respeto por la patria o nación.

La patria, aclaraba Reyes, no debía confundirse con el Estado pues, a diferencia de éste, la patria se constituye en una forma superior y primigenia que trasciende en el tiempo. El respeto por la patria “va acompañado de ese sentimiento que todos llevamos en nuestros corazones y se llama patriotismo: amor a nuestro país, deseo de mejorarlo, confianza en sus futuros destinos.”³⁰³ Este “respeto” debía impulsar a hacer todo lo que se pudiera por la nación: trabajar, luchar por ella y, en caso extremo, ofrendar la propia vida. Reyes también apuntaba que una de las obligaciones que imponía el patriotismo era detener a los enemigos de la nación, fueran estos países con ambiciones imperialistas (Reyes escribe esto en el contexto de la segunda guerra mundial), o bien, lo que ambigualmente definió como “enemigos de la libertad”: “cuando, en el seno de un país libre, los enemigos de la libertad atacan esta libertad valiéndose de las mismas leyes que les permiten expresar sus ideas aviesas, el espíritu de la libertad exige que se les castigue.”³⁰⁴

En quinto lugar, Reyes hablaba del respeto a la especie humana. Este deber se conjugaba con el amor a sus adelantos materiales y técnicos, así como con el

³⁰³ Alfonso Reyes, *Cartilla Moral*, México, FCE, 2004, p. 43.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 45.

respeto al trabajo humano, a todo lo creado por el hombre. Los ejemplos proporcionados por Reyes en este renglón lo mismo incluían actos que encajarían en lo vandálico que manifestaciones de inconformidad social:

Romper un vidrio por el gusto de hacerlo, destrozar un jardín, pintarrajar las paredes, quitarle un tornillo a una máquina, todos éstos son actos verdaderamente inmorales. Descubren, en quien los hace, un fondo de animalidad, de inconsciencia que lo hace retrogradar hasta el mono. Descubren en él una falta de imaginación que le impide recordar todo el esfuerzo acumulado detrás de cada obra humana.³⁰⁵

El respeto a la naturaleza y el respeto a “lo divino”, o lo que se escapaba a la voluntad del hombre, eran los últimos preceptos morales abordados por Reyes. Este último “respeto” se vinculaba con la actitud de resignación ante “el arrastre de las circunstancias”, ante las desgracias y contratiempos traídos por fenómenos naturales, o bien ante el sufrimiento inevitable de la existencia humana.

Los “respetos morales” de Reyes buscaban modelar a los futuros sujetos políticos de la nación, una lista de lo que se esperaba del buen ciudadano y que se resumía en la siguiente cita: “El bien nos obliga a obrar con rectitud, a decir la verdad, a conducirnos con buena intención. Pero también nos obliga a ser aseados y decorosos, corteses y benévolos, laboriosos y cumplidos en el trabajo, respetuosos con el prójimo, solícitos en la ayuda que podemos dar. El bien nos obliga asimismo a ser discretos, cultos y educados en lo posible.”³⁰⁶ El buen ciudadano debía pues ser un sujeto domesticado, productivo, apto para la vida moderna y, sobre todo, respetuoso del orden.

La *Cartilla moral* de Reyes descansó en una concepción de ciudadanía universal propia de un pensamiento ilustrado, sin reparar en lo racial o político, sino simplemente apelando a lo racional. En contrapartida, el proyecto filosófico del *Hiperión* buscó introducir una variante. En lugar de partir de un proyecto abstracto de “deber ser” al que el mexicano debía adecuarse, empezar por el conocimiento del modo concreto de ser del mexicano para entonces poder modificarlo y, en dado caso, potenciarlo. En ambos casos se trataba de plegar la

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 57.

vida moral del mexicano hacia un “deber ser” que reprodujera el orden económico y político establecido, sustentado sobre una base nacionalista o patriótica. Empero, no sobra insistir, la concepción de Reyes en este texto se acerca más al mexicano como una tabla rasa sobre la que puede escribirse un “deber ser”, mientras que el *Hiperión* concibe al mexicano como un ser ya configurado por una serie de deformaciones histórico culturales que deben ser eliminadas para que surja como un sujeto responsable de su realidad social.

Según el *Hiperión*, el mexicano sólo podría alcanzar su mayoría de edad si dejaba de buscar modelos de conducta fuera de sí mismo. El pensamiento europeo ya no podía darle las claves al mexicano para resolver sus propios problemas, no sólo porque ello reproduciría la *inautenticidad* de la cultura mexicana, sino porque, además, ese pensamiento estaba en crisis. Solos, abandonados, “encerrados” en nosotros mismos, se preguntaba Emilio Uranga, “¿bajo que horizonte ideológico hemos de militar? ¿Cuál es esa noción clave, verdadera bóveda, en cuya concavidad hemos de inscribir nuestra acción cotidiana?” Y respondía: “La respuesta está ya dada implícitamente en algo que hemos dicho antes [...] lo mexicano es la idea que nos dirige, aquella idea que presta unidad a nuestros quehaceres. Lo mexicano es hoy, como fue en el siglo XVIII la Ilustración, la noción rectora de nuestra cultura.”³⁰⁷ Si para la filosofía de la mexicanidad, el mexicano sólo podía salvarse a sí mismo bajo el horizonte de su mismidad, y ese era el punto de partida para alcanzar la universalidad de lo moderno, entonces su “deber ser” tenía que partir también de una profilaxis interior que permitiera el resurgimiento de la nación y su adecuación al ideal universal.

Así, el énfasis en la nación, antes que en el contrato social, se hermanó en la filosofía de la mexicanidad con una moralidad que demandaba a los mexicanos la aceptación de metas e ideales colectivos, la reorientación de sus fuerzas destructivas en una obra constructiva, la confianza en sus propias capacidades creadoras, el trabajo como principio y norma de acción para transformar la vida nacional, así como la eliminación de todas aquellas determinaciones identitarias

³⁰⁷ Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano” en *Historia mexicana*, Vol. 1, Núm. 3, Enero-Marzo de 1952, p. 408-409.

que estorbaran al *ethos* capitalista (la inactividad, la desgana, la melancolía, el relajo, el dispendio, la falta de interés por el presente y por el futuro, etcétera). Este “deber ser” del mexicano quedó entonces enmarcado dentro del modelo económico impulsado por el Estado.

En un significativo texto de 1952, “Optimismo y pesimismo del mexicano”, Emilio Uranga estableció una conexión entre la confianza y la mística del trabajo que la filosofía de lo mexicano deseaba infundir en *el ser* nacional, con aquella que el régimen político solicitaba a los mexicanos:

Hemos aprendido la gran lección ética de que no hay riqueza que valga sin esfuerzo humano. En lo que se confía no es en lo que se tiene, sino en lo que se debe hacer, en la tarea por realizar. [...] Un siglo de amarga pérdida nos ha puesto enfrente de una patria que no está bien “dotada”, sino más bien ingratamente dotada. Hoy se nos pide, no tanto una confianza en lo que de hecho exista, cuanto más bien en lo que hayamos de realizar con un trabajo que no se puede permitir desmayo y abandono.”³⁰⁸

Al decir que la patria no estaba bien “dotada”, Uranga hacía eco del discurso toral del régimen alemanista: pensar al territorio nacional como un cuerno de la abundancia era una simple ilusión.³⁰⁹ El país no era rico en recursos naturales, la mayoría de su suelo era semidesértico y los grandes ríos que pudieran servir para la irrigación eran pocos, así la mayoría de las cosechas del país dependían del temporal. Esta valoración justificó las medidas gubernamentales para aumentar la productividad agrícola vía apoyo a la agricultura privada altamente tecnificada, así como a la construcción de modernos sistemas de riego con capital público. Pero también ese fue uno de los argumentos centrales del discurso de la mexicanidad. En nombre de las carencias materiales del país se llamaba a los mexicanos a redoblar sus esfuerzos por hacer crecer la riqueza nacional, base para la independencia económica de la nación y la continuidad de las conquistas sociales logradas por la Revolución. Así lo expresaba Miguel Alemán en febrero de 1951 ante la dirigencia del PRI: “No hay conquista social segura si no se tiene una base económica en qué apoyarse. Por ello, todos los mexicanos debemos trabajar sin

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 408.

³⁰⁹ Felicitas López-Portillo, *Op. Cit.*, p. 76.

descanso. Los problemas que afrontamos son grandes; pero el final será satisfactorio. Hay que tener fe inextinguible en la grandeza de México.”³¹⁰

Fe en la patria, confianza en las propias capacidades, optimismo ante el futuro, responsabilidad y apego a la realidad circundante, trabajo arduo y constante, abandono de “ciertos complejos de un México de antaño”,³¹¹ fueron así los rasgos demandados al mexicano por la ideología de la mexicanidad. El discurso político del gobierno de Miguel Alemán y los aportes de la filosofía de lo mexicano enmarcaron en ese sentido un “deber ser” de la sociedad destinado al mejor funcionamiento del proyecto económico capitalista.

Lo propio versus lo exótico.

La propuesta de crear una filosofía propia y auténtica que diera respuesta a los problemas planteados por la realidad nacional devino en una crítica a lo que Emilio Uranga llamó “cultura de la imitación” para referirse a una actitud que supuestamente se había presentado de manera recurrente entre los mexicanos. Recordemos que el *paradigma de la imitación* fue central en el pensamiento de José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos, y que dicho paradigma se ofreció como una explicación del devenir histórico político de México, así como del carácter psicológico de los mexicanos.

Como antes lo hicieran Alfonso Reyes y José Gaos, el grupo *Hiperión* cuestionó formalmente el *paradigma de la imitación* y propuso sustituirlo por el de la *asimilación* (en realidad el mexicano no había imitado pura y llanamente el pensamiento europeo sino que lo había adaptado a sus propias circunstancias). Sin

³¹⁰ Citado en *Ibid.*, p. 77.

³¹¹ Esta cita corresponde a un discurso de Alemán que dice así: “Debemos sacrificar cualquier cosa personal en beneficio de la patria. Debemos hacer un esfuerzo por contribuir con el mundo a resolver los problemas que nos amenacen y podemos hacerlo puesto que tenemos la libertad, tenemos una juventud vigorosa y tenemos una legislación avanzada y también porque somos ya mayores de edad [...] mi Gobierno exhorta a todos los mexicanos, para que tengamos mayor responsabilidad y hagamos un esfuerzo para que México sea grande, y esté al nivel de los países adelantados del mundo. Debemos, en la actualidad, hablar de un México nuevo con 25 millones de habitantes y olvidar ciertos complejos de un México de antaño. “Vibrante exhortación del Presidente Miguel Alemán a todos los mexicanos. Debemos hablar de un México nuevo, olvidando el de antaño” en *El Nacional*, 9 de marzo de 1951, p. 5.

embargo, en la práctica, los hiperiones transitaron de uno a otro paradigma sin llegar a decidirse plenamente por alguno de los dos. Esta ambivalencia, que se percibe en distintos artículos y ensayos, es producto en parte de otra tensión no resuelta, la oposición entre nacionalismo y universalismo, pero también puede explicarse en términos políticos.

La tesis de que el mexicano sólo había sabido imitar fue recuperada por el *Hiperión* para justificar su posición frente a aquellas corrientes filosóficas que cuestionaban la pertinencia de una filosofía de lo mexicano tal y como el grupo la proponía. Teóricamente, el *Hiperión* podía sostener que la cultura mexicana debía nutrirse del pensamiento occidental, asimilándolo a la propia experiencia y a la realidad nacional, pero se negó a aceptar que otras filosofías, distintas a la suya, pudieran colaborar en esa tarea. El marxismo no fue la excepción. El *Hiperión* invalidó esta doctrina filosófica con el argumento de que nada tenía que ver con la realidad mexicana y con las aspiraciones y necesidades de la nación.

La “lucha de clases”, en tanto noción explicativa del entramado histórico-social, chocaba a una filosofía que trataba de apuntalar el concepto de “mexicanidad” por encima de cualquier otra distinción identitaria. Ni la diversidad cultural, étnica y social, ni el conflicto entre clases, sectores y grupos tenían cabida en una filosofía que pretendía aprehender la singularidad de *lo mexicano*, y para la cual los problemas de México, o venían de fuera (el imperialismo, el eurocentrismo, la crisis de posguerra), o eran producto de la incapacidad de los mexicanos para asumirse como sujetos responsables de su propia realidad.

La filosofía de lo mexicano proponía también que, para construir esa cultura *auténtica* mexicana, había que emanciparse del colonialismo cultural y quitar los velos que empañaban la verdadera realidad nacional. Desde una lectura histórica, el *Hiperión* argumentaba que la imitación de ideologías extranjeras había sido el origen de las actitudes *inauténticas*, las que impedían que México se encontrara consigo mismo. En el caso del siglo XIX esas ideologías fueron el liberalismo “a ultranza” y el positivismo de los “científicos”, pero en el contexto de mediados de siglo XX se refirieron al marxismo.

Leopoldo Zea siguió a Antonio Caso respecto a la posición que habría de tomar la filosofía de lo mexicano en relación a los “remedios exóticos”, esto era,

para Caso, la aplicación de ideas y proyectos extranjeros con los que se había pretendido modificar la realidad nacional y que, por lo mismo de ser ajenos, habían arrojado nefastos resultados. En ese rango entraba la democracia y el federalismo que se pretendieron instaurar en el siglo XIX,³¹² así como la doctrina socialista a la que se apelaba en el XX. Sobre esta última, Caso pensaba que, en tanto teoría, el socialismo postulaba una verdad indudable al reivindicar los “bienes humanos inculcados a los desposeídos por los poderosos”, pero que “su aplicación a nuestro medio histórico y orgánico tropezará [...], con tantos obstáculos, o más, como halló la democracia en el siglo XIX.”³¹³

Zea advertía que, con estas palabras, Caso criticaba la “actitud socializante del Callismo con fines ideológicos”.³¹⁴ Una crítica que, dicho sea de paso, también fue compartida por Samuel Ramos y que justamente animó la escritura de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Lo curioso es que la crítica de Caso al proyecto político esbozado por el régimen callista fue actualizada por Zea a fines de los años cuarentas para refrendar la *mexicanidad* como única posibilidad de salvación nacional, ligando incluso el llamado de Caso a volver los ojos sobre la realidad nacional con lo que ya se encontraban realizando “nuestros actuales gobernantes”. De este modo, Zea escribió que Antonio Caso era “el paladín de esa doctrina que ahora cunde y a la que hemos dado el nombre de Mexicanidad. La misma doctrina que anima a nuestros pintores, poetas y novelistas; la misma doctrina que empieza a animar a nuestros actuales gobernantes.” Según él, “la ideología mexicana” tenía “su origen en el escepticismo a que dieron lugar doctrinas extrañas a nuestra realidad. [...] surgida de la decepción a que condujeron doctrinas imitadas sin cordura.”³¹⁵

³¹² De acuerdo con Caso, el proyecto democrático del XIX estaba destinado al fracaso puesto que no se había resuelto el problema de la diferenciación racial heredado de la Conquista. Véase Leopoldo Zea, “Antonio Caso y la mexicanidad” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, p. 138-139.

³¹³ *Ibid.*, p. 139-140.

³¹⁴ Leopoldo Zea, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 39.

³¹⁵ Leopoldo Zea, “Antonio Caso y la mexicanidad”, *Op. Cit.*, p. 142. En términos similares, si no es que exactamente iguales, Zea se refirió al legado de Samuel Ramos: “lo mexicano, lo que en nuestros días se está objetivando como doctrina de la Mexicanidad, se anticipa también en la obra filosófica de este pensador.” Véase “La filosofía en México. Samuel Ramos” en *Revista mexicana de cultura*, 11 de mayo de 1947, p. 4.

Leopoldo Zea rechazó la teoría política socialista siguiendo el argumento de Caso de que ésta no había surgido de las entrañas de la patria, sino que procedía de la evolución de la conciencia europea, razón por la cual no podía ofrecer una solución válida a los problemas del país. En ese sentido, justo es decirlo, Zea se cuidó bastante de negar la filosofía marxista en tanto herramienta teórica, a diferencia de Samuel Ramos, quien escribió en el prólogo a la tercera edición de su afamado libro lo siguiente:

He combatido la seducción que ejercen ideas o sistemas extranjeros de varios órdenes, porque no responden a las necesidades del país, y sí pueden contrarrestar los impulsos elevados del alma mexicana. Todas las ideas y regímenes políticos que pretenden convertir al hombre en un animal de rebaño, anulando su libertad; toda concepción materialista que considere al hombre como a un ser puramente instintivo, explicando sus funciones psíquicas como efecto de necesidades biológicas, ya sean sexuales, alimenticias o de poder, son fuerzas que propenden hacia la infrahumanidad.³¹⁶

Los filósofos de la mexicanidad pocas veces se refirieron de manera directa a la filosofía marxista. De hecho, en los años en que el *Hiperión* se desarrolló, el marxismo no tenía una fuerte base académica en la Facultad de Filosofía y Letras como sí la tenía, por ejemplo, el neokantismo. En cambio, fuera de los muros de la facultad la situación era distinta. En el nivel político, el socialismo, el comunismo y el marxismo, entendidos como sinónimos, eran caracterizados por los representantes del poder como una amenaza a la nación. El *Hiperión* tampoco entró en un debate abierto con los marxistas en ese terreno, sin embargo ello no impidió que su filosofía sirviera al propósito de restar legitimidad a una apuesta política diferente a la del régimen al calificarla de “doctrina extraña” o “remedio exótico”.

Lo “exótico”, lo ajeno, lo que no correspondía “a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad”,³¹⁷ como decía Caso y como refrendaba Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, no tenía cabida en la organización política y social de la nación. Según este pensamiento nacionalista, la felicidad de los individuos sólo podía

³¹⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, *Op. Cit.*, p. 17.

³¹⁷ Leopoldo Zea, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 39.

alcanzarse si éstos se identificaban plenamente con las demandas, creencias, valores y formas de vida particulares de la nación a la que se pertenece por nacimiento y a la que se está conectado por un pasado y un futuro. De manera paralela a este discurso, la doctrina alemanista postulaba que “El pueblo mexicano no puede ser comunista en atención a sus tradiciones de libertad y de mexicanidad. Los mexicanos tenemos características muy nuestras. El ideal de México es que prevalezca el culto a nuestras grandes tradiciones y al amor a la patria, mediante el trabajo y el esfuerzo diario para crear una gran nacionalidad.”³¹⁸

Filosofía y “doctrina de la mexicanidad” se conectaban una vez más, reiterando ambas que lo mexicano era la fuente de la que debía abreviar cualquier iniciativa. Para los teóricos de la mexicanidad la línea de demarcación ideal entre la imitación y la realización de un auténtico modo de ser mexicano era la Revolución Mexicana. Es importante insistir en que el *Hiperión* pensó a la Revolución como el camino auténtico que debía seguir la nación en tanto ello contribuía al apuntalamiento de un discurso que ligaba Revolución con gobierno y que hacía descansar las características del sistema político mexicano en una supuesta identidad nacional. Mientras que el comunismo era considerado como algo venido de fuera, el proyecto económico alemanista se presentaba como una versión naturalizada de la Revolución.

Si bien el marxismo no fue objeto de atención por parte de los hiperiones, no puede decirse lo mismo en el sentido contrario. Políticos e intelectuales cercanos al marxismo presentaron críticas a la filosofía de lo mexicano tanto por su base existencialista, como por la lectura que realizaba del *ser* nacional. El interés de los marxistas por discutir los principios filosóficos y las tesis de la mexicanidad fue frustrado por el grupo *Hiperión*, el cual, en la mayoría de los casos, optó por guardar silencio ante las objeciones que se le dirigían desde la izquierda. No obstante, la voz de los marxistas, al igual que la de los neokantianos, pone en duda la percepción de que la filosofía de lo mexicano fue recibida con absoluto

³¹⁸ “‘En México no existe el problema comunista’ No deberían confundirse ciertas demandas de mejoramiento social con esa doctrina. El país no desea lucha ideológica; quiere trabajo, dijo el Lic. Alemán.” en *El Nacional*, 12 de junio de 1948, p. 1.

entusiasmo congratulatorio, una percepción que fue alimentada por la prensa y los espacios académicos que proyectaron el trabajo del *Hiperión*. Pero, sobre todo, estas críticas manifiestan el ambiente de confrontación política que se estaba dando en el ámbito público.

La lucha ideológica que se libraba en la arena política tuvo su correlato en los espacios intelectuales. Algunos intelectuales y políticos de izquierda veían con preocupación a una filosofía que apuntalaba un proyecto de nación con el que no comulgaban y que le hacía el juego al régimen al descalificar el socialismo por “exótico”. Otros deseaban, además, que se comprendiera que el marxismo no sólo representaba un proyecto político sino también una teoría que podía coadyuvar al análisis y solución de los problemas de México. En lo político y en lo académico los marxistas luchaban para que su voz no fuera cancelada o estigmatizada por el anticomunismo oficial reinante. De allí la importancia de entablar una discusión con una filosofía que reconocían como hegemónica, cuando no trataban simplemente de evidenciarla como *falsa conciencia*.

Existieron diversas posiciones respecto al existencialismo y la filosofía de la mexicanidad dentro del grupo que, genéricamente, he agrupado con el nombre de marxistas mexicanos y que incluye a algunos comunistas militantes, como Hernán Laborde, así como a escritores y académicos como José Mancisidor, José Revueltas, Pablo González Casanova, Francisco López Cámara y el ex-hiperión Joaquín Sánchez MacGrégor.³¹⁹ Estas posiciones serán examinadas a continuación, sólo valga adelantar que todas ellas coincidían en que el *Hiperión* no prestaba atención a las determinaciones histórico-sociológicas en sus análisis sobre *el ser nacional*.

³¹⁹ Enrique González Rojo también apuntó algunas críticas al *Hiperión*, específicamente al trabajo de Emilio Uranga. Su planteamiento central podría resumirse así: el análisis ontológico del mexicano es secundario frente a un problema mucho más acuciante, la insuficiencia económica del mexicano. El resto de sus observaciones se refieren a aspectos muy puntuales del libro de Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, y por esa razón no son incluidas en este apartado. Mención aparte merecen los apuntes de Gustavo Valcárcel, poeta y marxista peruano que llegó a México como exiliado político en 1951. Aunque no puede considerarse a Valcárcel como parte del grupo de los marxistas mexicanos, considero que su crítica se inserta dentro del debate abierto por éstos. Remito al lector interesado a la consulta de estos textos: Enrique González Rojo, “¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?” en *Cuadernos Americanos*, vol. LXIX, núm. 3, Mayo-Junio de 1953 y Gustavo Valcárcel, “La comprometedor filosofía de Leopoldo Zea” en *Revista mexicana de cultura*, 31 de agosto de 1952, p. 1 y 3.

La mayoría de las críticas que se hicieron a la filosofía de lo mexicano desde un marxismo militante se centraron en la disputa entre idealismo y materialismo dialéctico, el primero caracterizado como falsa conciencia-dominio burgués, y el segundo como verdadera conciencia-liberación de los oprimidos. Asimismo, rechazaron la posibilidad de hacer una filosofía de lo mexicano bajo el argumento de que el sujeto universalmente válido era el proletariado, cuyas diferencias nacionales pasaban a un segundo plano frente a sus objetivos internacionales. Esta crítica descansaba en la tesis marxista sobre el sentimiento nacional como expresión de una *falsa conciencia*, una ideología generada, conscientemente o no, por la dominación económica de la burguesía para retener el control de la sociedad que, a su vez, radicaba en la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado.³²⁰

El existencialismo, en tanto filosofía política sartreana, les parecía a estos críticos una teoría que desvirtuaba los principios marxistas y que escondía una concepción burguesa de la realidad. Para José Mancisidor, el existencialismo sartreano era una filosofía de la intelectualidad burguesa europea pensada a modo para no tener que tomar partido por “los acuciantes problemas de nuestros días”, prefiriendo reducir esos problemas a meras “disensiones académicas, a ejercicio de iniciados, a santo y seña de un pequeño círculo cuya digestión no debe ser interrumpida por los gritos de la multitud ni los ruidos de la calle.”³²¹ Estos intelectuales, miembros de la clase social y económica dominante, decía Mancisidor, no se decidían entre aceptar el viejo mundo burgués o defender el nuevo mundo del proletariado, eligiendo entonces una tercera salida que terminaba por darle la espalda al “mundo real de los hechos sociales”. De manera similar, Hernán Laborde consideraba que el existencialismo pretendía engañar a las masas al hacerles creer que existía una tercera vía para la solución de los problemas político-sociales en que se debatía el mundo de la posguerra, pero en realidad su

³²⁰ Isaiah Berlin, “Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 1992, p. 422.

³²¹ José Mancisidor, “El existencialismo, filosofía de la evasión” en *Revista mexicana de cultura*, 3 de abril de 1949, p. 1. La segunda parte del artículo fue publicado el 10 de abril del mismo año.

propuesta terminaba por servir a la reacción puesto que repudiaba las soluciones revolucionarias por crearlas inútiles y estériles.³²²

La crítica de Mancisidor y Laborde al existencialismo sartreano no terminaba aquí. Esta crítica puede resumirse en los siguientes puntos: el existencialismo no contempla la causalidad y las determinaciones históricas en sus explicaciones de los procesos sociales; repudia la lucha y la acción revolucionaria como vía para la transformación social; niega en los hechos la solidaridad al postular que el hombre se encuentra aislado e irremediamente solo frente a un mundo que es contemplado como absurdo, gratuito y contingente; sostiene una concepción de libertad que no toma en cuenta las circunstancias sociales y políticas que condicionan la vida de los individuos; manifiesta desprecio por el pueblo (Sartre pinta a los personajes populares de sus novelas como inmorales y decadentes); y plantea un falso humanismo dado que parte de una idea esencialista del hombre.

Laborde le pedía a los jóvenes hiperiones que, en lugar de justificar una filosofía “oportunista” y apuntalar “un orden que se desploma sin remedio” (el orden burgués), se dedicaran “a elaborar, no precisamente una filosofía mexicana o iberoamericana, sino más bien las formas de aplicación del materialismo dialéctico, filosofía universalmente valedera, a este trozo del mundo en que vivimos”. Mejor que pusieran “su habilidad y su ciencia al servicio del proletariado, que es la clase del porvenir, la clase llamada a regenerar y salvar el mundo con todos sus valores culturales.”³²³

Estos cuestionamientos no pasaron desapercibidos a Emilio Uranga, si bien sólo decidió responder a la crítica que se hacía del existencialismo, y ello dentro del marco del debate que él y su grupo venían sosteniendo con los neokantianos. Con un tono didáctico, Uranga explicó los principios básicos de la fenomenología

³²² Hernán Laborde, “La filosofía en México. El existencialismo, filosofía reaccionaria” en *Revista mexicana de cultura*, 19 de junio de 1949, p. 6 y 14.

³²³ Hernán Laborde, “La filosofía en México. El existencialismo, filosofía reaccionaria. II” en *Revista mexicana de cultura*, 26 de junio de 1949, p. 15.

existencialista y su búsqueda por describir *el ser*, más que proponer un *hacer*, y refutó la idea de que el existencialismo era un falso humanismo.³²⁴

Como ya se dijo, es notorio que al *Hiperión* no le interesó polemizar por escrito con los marxistas, como sí lo hicieron con los neokantianos. Esta falta de interés manifestaba si no cierto desdén por las ideas de sus oponentes, al menos la intención de no entrar en un debate abiertamente político; en cualquier caso los marxistas no fueron considerados interlocutores válidos. Francisco López Cámara advirtió el rechazo de los “existencialistas mexicanos” a debatir sus posturas y señaló que éstos se limitaban a responder a sus críticos con argumentos tales como el que no alcanzaban a comprender el pensamiento de Heidegger o de Sartre. Por esa razón, López Cámara comparaba a este grupo con una “camarilla” de iniciados que creían poseer “el verdadero secreto de la verdadera interpretación.”³²⁵

Lo cierto es que no faltaron algunos comentarios descalificadores de parte de los hiperiones hacia sus críticos de izquierda, un par de frases, cazadas al vuelo, que quedaron registradas en la prensa. Por ejemplo, en ocasión de los Cursos de Invierno de 1951, dedicados a “El mexicano y su cultura”, Emilio Uranga advirtió del peligro de incorporar las posiciones de extrema izquierda y de extrema derecha al debate sobre lo mexicano. Esas tendencias, decía Uranga, refiriéndose a los marxistas y a los “fascistas”, desviaban el análisis científico y filosófico hacia sus propios intereses políticos: “Los marxistas están empeñados en ver en la búsqueda de lo mexicano una de las ‘maniobras’ más peligrosas de la ‘burguesía imperialista’ y los ‘fascistas’ nos quieren urgir a conservar las ‘esencias’ de la nacionalidad en urna teórica que luego quieren transportar a las casillas electorales.”³²⁶

Un tanto distinta fue la lectura que José Revueltas y Pablo González Casanova realizaron sobre la filosofía de la mexicanidad; la primera desde la base del

³²⁴ Emilio Uranga, “Existencialismo y responsabilidad” en *Revista mexicana de cultura*, 24 y 31 de julio de 1949.

³²⁵ Francisco López Cámara, “La mistificación existencialista” en *México en la cultura*, 8 de junio de 1952, p. 3.

³²⁶ Rosa Castro, “Qué es y cómo es lo mexicano? Algunos escritores extranjeros lanzan al mundo un México totalmente falso!” en *Hoy*, 14 de abril de 1951, p. 38. Véase también Salvador Reyes Nevares, “La polémica sobre el mexicano” en *México en la cultura*, 29 de abril de 1951, p. 3-5.

materialismo histórico y la segunda desde un punto de vista sociológico. La historia fue el punto de partida de ambos, la que les autorizó a decir que *el mexicano* era una abstracción inventada por los filósofos y que los rasgos de carácter que se le atribuían eran absolutamente arbitrarios.

En “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, ensayo de 1950,³²⁷ Revueltas rechazó las definiciones psicologistas, caracterológicas y ontológicas del mexicano porque no tomaban en cuenta las condiciones materiales de vida que determinaban su conciencia, su organización social y política, sus costumbres y su ideología. Sin embargo, Revueltas no se opuso a pensar *lo nacional*, como tampoco desdeñó la posibilidad de descubrir formas específicas del comportamiento de los mexicanos, sólo que éstas últimas, pensaba el autor, debían explicarse a partir de las condiciones históricas, económicas y sociológicas siempre cambiantes.

Revueltas consideraba que debía historiarse el proceso de integración de la nacionalidad mexicana, y a ello dedicó las páginas de este ensayo. Pasó revista a los grandes hitos del relato histórico liberal (la Conquista, la Independencia, la Reforma, el Porfiriato y la Revolución), pero desde un doble punto de vista: de un lado, el conflicto entre las relaciones de propiedad y las fuerzas de producción que tuvo lugar en cada periodo y, del otro, la constitución de una comunidad nacional vinculada por un mismo idioma, territorio, economía y cultura, insistiendo a su vez en las condiciones históricas de explotación y dominio que hicieron del mestizaje el fenómeno llamado a concretar la integración nacional.

De este análisis, Revueltas concluyó que la nacionalidad mexicana había nacido “bajo el peso de una doble condición adversa, que consiste, por una parte, en la opresión española, y por otra, en la existencia de los grandes estados nacionales que ya han podido surgir en el mundo, gracias a la abolición del feudalismo”.³²⁸ Ese retraso histórico obligó a la nacionalidad mexicana a

³²⁷ Este ensayo fue publicado por primera vez en la revista *Filosofía y Letras* (Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950) y leído como conferencia el 7 de marzo de 1951, en el marco de los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras. Se reprodujo en el periódico *Excélsior* los días 2, 4, 8 y 9 de mayo de 1951.

³²⁸ José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950, p. 271.

plantearse tareas superiores (como la de realizar su revolución burguesa) que no coincidían con el estado de desarrollo de su infraestructura económica. El porfirismo, decía Revueltas, no sólo no transformó las relaciones de propiedad en un sentido antilatifundista, sino que además abrió las puertas del país a la penetración del capitalismo imperialista.

Por último, Revueltas puntualizaba que en el momento presente coexistían dos fenómenos que no se habían presentado en épocas anteriores, el imperialismo y el socialismo, y que planteaban a la nacionalidad mexicana el problema de elegir entre su extinción y su supervivencia.

Con la existencia del socialismo en el mundo, la contradicción entre la superestructura ideológica, cultural y política, y la infraestructura económica, ha dejado de ser una barrera infranqueable para los pueblos. Pueblos secularmente atrasados, como el pueblo chino, han podido colocarse, no obstante su atraso, a la altura de las más avanzadas formas de organización política. El mexicano no es un caso aparte en el panorama mundial. [...] el México revolucionario de hoy, que pudo integrarse en 1910 y realizar al mismo tiempo sus reformas sociales, será el mismo que florezca sin límites, como ser nacional, dentro del ser universal del hombre, en el mundo socialista del mañana.³²⁹

Revueltas veía al mexicano como expresión de lo particular que se integraba dialécticamente en lo universal, es decir, como forma de existencia del hombre en general, “resultado de un conjunto de fenómenos económicos, sociológicos e históricos que tienen características peculiares en cada comunidad, a pesar de que el proceso de su aparición esté regido por leyes universales únicas.”³³⁰ Y por leyes universales únicas, Revueltas se refería al proceso de aparición de la *conciencia nacional* como una forma *prácticamente determinada* de la conciencia del ser humano, un “proceso universal de transformación, integración y desintegración del hombre, localizado en un punto concreto del tiempo y el espacio, que hace posible a una comunidad formularse respecto a sí misma y respecto a las demás, el concepto más o menos absoluto de “lo francés’, ‘lo inglés’, ‘lo mexicano’, etc.”³³¹

³²⁹ *Ibid.*, p. 273.

³³⁰ *Ibid.*, p. 258.

³³¹ *Ibid.*, p. 257-258.

A pesar de que la relación dialéctica vista por Revueltas entre el ser universal y el ser particular era compartida por los hiperiones, existía una diferencia de principio y de conclusión. Revueltas consideraba en su análisis el desarrollo general del mundo contemporáneo para comprender la especificidad que éste revestía en el caso concreto de México, mientras que los hiperiones se concentraban en las formas específicas de la vida del mexicano para después apuntar que éstas eran parte de lo universal. Si para el *Hiperión* el mexicano debía aportar sus experiencias al caudal de la cultura universal, para Revueltas, en cambio, era la incorporación de un proyecto socialista lo que permitiría a México superar su atraso histórico y sobrevivir como comunidad nacional.³³²

Pablo González Casanova coincidió con Revueltas en que las investigaciones sobre la conciencia del mexicano resultarían problemáticas en tanto no se comprendiera que ésta era un fenómeno histórico que debía ser estudiado con los métodos de las ciencias sociales, pero además, en tanto no se comprendiera que el estudio de la conciencia era insuficiente para conocer la cultura de un pueblo. En su opinión, ninguna supuesta naturaleza humana debía ser considerada como base para el estudio de las sociedades humanas concretas e históricas. En ese sentido, González Casanova advertía que los estudios que se centraban en lo distintivo del carácter del mexicano corrían el peligro de caer en un “racismo metafísico, tan proscrito hoy como el racismo biológico”:

³³² En 1947 José Revueltas escribió el ensayo “Crisis y destino de México” para responder a los planteamientos de Daniel Cosío Villegas sobre la crisis de la Revolución Mexicana. Este texto ya prefiguraba el análisis sociohistórico de “Posibilidades y limitaciones del mexicano”. Revueltas coincidió en que los problemas señalados por Cosío Villegas ponían en riesgo no sólo a la Revolución, sino que también eran expresión de una “crisis de la nacionalidad”, cuyo origen era estructural, provocado por el retraso histórico con que el país decidió dar forma a su propia nacionalidad y emprender su desarrollo capitalista. Revueltas sostuvo en ese entonces que, para solucionar la crisis actual, debía escogerse de entre los grupos de obreros, profesionistas, campesinos e industriales patriotas a los hombres más capacitados para constituirse en la “conciencia de la nacionalidad”. Organizado en un partido político, este grupo selecto lograría influir en el desarrollo del país. De manera optimista, Revueltas afirmaba que el atraso histórico del país desaparecería de golpe cuando el imperialismo fuera borrado de la faz de la tierra, lo cual, decía, no tardaría en suceder. Véase José Revueltas, “En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México”, en *Obras completas de Daniel Cosío Villegas. La crisis de México*, México, Clío, 1997.

Hablar sólo del carácter de un pueblo, de lo que trae en la mente, para decir lo que un pueblo es, corresponde exactamente en lo mental, a lo que en lo material se ha hecho al declarar que una raza es inferior o superior. Por eso el análisis de los mexicanos no puede partir solamente de lo que los distingue, de lo que es *tradición* en su mente, sino de lo que los semeja a otros grupos humanos, de sus ideales y necesidades, de sus luchas creadoras, de su mundo histórico.³³³

González Casanova observaba otros dos problemas fundamentales en la filosofía de la mexicanidad, ambos producto de pensar lo mexicano como algo excepcional, único o singular. El primero de ellos tenía que ver con la negativa a reconocer que aquello que se identificaba como “lo propio” se había constituido con “lo ajeno”, que las “entrañas” de lo mexicano, como las llamaba el autor, eran también “extrañas” y, por lo mismo, no podían separarse, no podía concebirse lo mexicano fuera de su relación dialéctica con el mundo, histórico y universal. Esta crítica contenía una dimensión ética y política: para construir un México mejor que el actual era menester abandonar una actitud contemplativa y de conformidad “con nuestra suerte, nuestro ser y nuestro México”, había que dejar de verse el ombligo, apreciar las experiencias del mundo todo y entablar una sana discusión sobre el tipo de sociedad que se deseaba alcanzar.

El segundo problema estaba relacionado con la tesis de que existía una esencia mexicana que autorizaba a hablar del mexicano en singular. Al respecto González Casanova planteaba que cuando se decía que “el mexicano es” esto o aquello, lo que se estaba proponiendo era un sujeto “transexistente”, una esencia a la que sólo después se le atribuye un modo de ser constitutivo o accidental. Así, se inventaba un mexicano intemporal, inespacial y ajeno a las categorías sociales o trascendente a ellas. “Y lo que resulta todavía menos legítimo, todavía más escandaloso, es el que partiendo de la idea de un mexicano que es constitutivamente así o asado [...] se haga la historia, la sociología, la antropología de los mexicanos que están en su tiempo, en sus tierras, en sus labores y sus luchas.”³³⁴

³³³ Pablo González Casanova, “El mirlo blanco. Ensayos de una filosofía provinciana” en *Cuadernos Americanos*, Num. 2, Marzo-Abril de 1952, p. 79. Este ensayo fue presentado como conferencia el 6 de febrero de 1952 en la Facultad de Filosofía y Letras, dentro del ciclo “El mexicano y sus posibilidades”.

³³⁴ *Ibid.*, p. 82.

Por otra parte, González Casanova planteó la necesidad de revisar la historia del nacionalismo en México, la manera en que se pensó en cada etapa histórica el problema de lo propio frente a lo ajeno. Le interesaba mostrar cómo se había ido desvirtuando el sentido humanista de la crítica a la influencia de las ideas extranjeras en la vida política nacional; cómo se había pasado de un nacionalismo que, en los albores de la Revolución, se oponía al imperialismo cultural, a un nacionalismo conservador, ciego ante las injusticias sociales y pertrechado en un discurso que despreciaba aquello que no había surgido de las entrañas mexicanas.

En los albores de la Revolución mexicana, y con posterioridad, hubo una crítica de lo europeizante, de lo científico, de lo universal. [...] Criticaban los revolucionarios en lo europeizante el descuido de nuestra realidad, el desentendimiento en que se hallaba la *ciencia* de los problemas concretos del México de entonces. [...] Más tarde el sentido humanista de esa crítica fue paulatinamente desapareciendo. Del indigenismo se fue pasando al mexicanismo, de la negación de las injusticias que se hacían a los indios se fue pasando al elogio de los indios, hasta llegar a la negación de las injusticias históricas, esqueléticas. Del nacionalismo antiimperialista se fue pasando a un nacionalismo tradicionalista o bien descriptivo, a un nacionalismo que pontifica sobre lo que es extranjero y lo rechaza *a priori*, o bien que se fija sólo en las características de una conciencia del mexicano, de una conciencia que le es dada.³³⁵

De alguna manera, González Casanova equiparaba este nacionalismo tradicionalista de la mexicanidad con el de los conservadores del siglo XIX, quienes, decía el autor, descalificaron las tesis de sus opositores liberales tachándolas de “exóticas”, “ultramarinas” y “utópicas”. Así, González Casanova defendía, en lo político y en lo intelectual, la pertinencia de echar mano de las experiencias y las teorías extranjeras que pudieran servir a México, tal y como, en su opinión, había sucedido en el periodo posterior a la Independencia.

Finalmente, González Casanova se preguntaba de dónde venía este deseo de los filósofos de lo mexicano por encontrar lo típico, lo distintivo, lo privativo y original de la conciencia nacional. Y en su respuesta se adelantaba algunos años al análisis de Roger Bartra sobre la reformulación de aquellos mitos y estereotipos occidentales con los que se pretendía explicar la identidad nacional. La valoración

³³⁵ *Ibid.*, p. 75.

de América y de los americanos como especiales, distintos y originales; el mito del buen y mal salvaje (espejo de lo bueno y malo europeo); así como la mirada de los viajeros extranjeros eran, a decir de González Casanova, las fuentes de donde abrevaban las tesis sobre el peculiar modo de ser de los mexicanos. Esa mirada había estado presente desde el nacimiento de América y continuaba aún ejerciendo una enorme influencia en la idea que los americanos tenían de sí mismos: “extranjero fue el primero que habló de la soledad de los americanos, el conde Keyserling; extranjero el que habló del ‘mañana’ mexicano; extranjero el que habló del fatalismo mexicano, etc.”³³⁶

El problema, para González Casanova, no era la existencia de una mirada occidental sobre lo americano y lo mexicano, sino la reproducción acrítica de sus valores, juicios y categorías “en nuestras filosofías antiguas y de moda”. Desde su punto de vista, esa falta de análisis, aunada a las intuiciones pasajeras, las generalizaciones frívolas y los datos aislados erigidos en doctrina sobre lo que *el mexicano es*, lo único que habían logrado era hacer mala filosofía, así como construir un “enteleco del mexicano que en nada corresponde a la realidad de los mexicanos.”³³⁷ González Casanova llamaba a los filósofos mexicanos interesados en el problema de *el ser* nacional, a comportarse como filósofos, esto es a analizar las bases y los presupuestos de sus proposiciones “antes de decir que cualquier cosa es esto o aquello o lo de más allá”.³³⁸ Asimismo, los impelía a no perder de vista el anclaje de la historia,

[...] porque se es andando y nada más que andando. Porque si se habla de un ser que no anda se habla de una entelequia. Y no hay que hacerse ilusiones de que sea posible detener un momento y en un sitio el andar para analizarlo. Estos andadores no se detienen ni un minuto. Por eso al hacer un análisis de los mexicanos, cualquier análisis, hay que ver hacia dónde andan, cuáles son los sentidos diversos de su andar, y cómo reaccionan, cómo piensan, cómo quieren unidos y separados y opuestos en sus andares, en los momentos precisos, unidos y separados en el interior mismo del seno mexicano, y en el exterior, con los demás hombres, en un momento dado, en una situación determinada y cambiante.³³⁹

³³⁶ *Ibid.*, p. 78.

³³⁷ *Ibid.*, p. 83.

³³⁸ *Ídem.*

³³⁹ *Ibid.*, p. 84.

Todas estas consideraciones y cuestionamientos, trazados por el futuro autor de *La democracia en México* (1965), si bien fueron presentados en uno de los ciclos de conferencias organizados por el *Hiperión*, no merecieron puntual respuesta de parte del grupo. Lo que llamó su atención fue la crítica de González Casanova acerca de que la filosofía de la mexicanidad hacía del mexicano un ser abstracto dotado de una conciencia singular. Fernando Salmerón contestó a González Casanova que la búsqueda del *ser* mexicano “lejos de implicar una separación de la universalidad, es el único camino de llegar a ella” y que, efectivamente, el mexicano era un ser concreto y en situación; por eso, porque el mexicano es considerado como una expresión concreta de lo humano, “lo que ahora realizan los investigadores de lo mexicano, es un esfuerzo por aportar experiencias de lo humano a lo que en filosofía se llama lo universal.”³⁴⁰ Con estos comentarios Salmerón reprodujo al pie de la letra la perspectiva de Zea, quien, además, admitía, frente a González Casanova, que no podía hablarse de un mexicano promedio pero sí de *el mexicano* como expresión concreta de una comunidad nacional y de un proyecto a realizar.³⁴¹

Los hiperiones tampoco se dignaron responder seriamente a las objeciones planteadas por su ex-compañero Joaquín Sánchez MacGrégor al existencialismo y a la filosofía de la mexicanidad. Sus cuestionamientos trascendieron el ámbito de la teoría al punto de señalar la existencia de un vínculo entre los planteamientos de los hiperiones y las peculiaridades del régimen político. Y es justamente por ello que se extraña una réplica articulada por parte del grupo *Hiperión*. Quizá la marginalidad del lugar desde el que Sánchez MacGrégor enunció su crítica fue la causa de que los hiperiones hicieran caso omiso de ella.

La opinión de Sánchez MacGrégor nos llega mediada por la voz de López Cámara, quien publicó en la prensa cultural la reseña del curso impartido por el ex-hiperión en la Universidad Obrera de México, “El existencialismo en Europa y

³⁴⁰ Fernando Salmerón, “Los cursos de Invierno en la Facultad de Filosofía y Letras” en *Revista mexicana de cultura*, 17 de febrero de 1952, p. 2.

³⁴¹ Véase Leopoldo Zea, “Escila y Caribdis en la cultura mexicana” en *México en la cultura*, 14 de septiembre de 1952, p. 3 y 5. La respuesta de Zea fue comentada en el Capítulo II: *El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo*.

en México”, que tuvo lugar en 1952.³⁴² Para López Cámara, la relevancia de este curso radicaba en que al fin se explicaban “las causas y el significado ideológico” de la “escandalera existencialista” que privaba en el ambiente cultural e intelectual de los años recientes.

El ruido aparatoso que durante algún tiempo lograron hacer los existencialistas mexicanos mediante conferencias, artículos periodísticos, ensayos, radio, etc., en torno al existencialismo francés y a una pretendida “visión” existencial del mexicano, hizo creer a muchos que aquella filosofía había arraigado definitivamente en México. Su popularidad era tal, que casi no hubo periódico o revista en que no se publicara alguna colaboración sobre temas existencialistas. En las tertulias, en los corrillos literarios, en las “peñas” de intelectuales no se discutía de otra cosa. [...] Y aunque el denominador común de todos ellos era su honda preocupación por el “ser” del mexicano, cada uno en lo personal hacía esfuerzos desesperados por llegar a ser original y sorprendente. Su “originalidad”, por supuesto, no podía consistir en otra cosa que en llegar a encontrar en el mexicano alguna faceta “ontológica” no descubierta aun por los otros. Alegrementemente, con elegancia, con ingenio, nuestros existencialistas se avalanzaron [sic] a destazar al mexicano. La arremetida fue en verdad impresionante; la sociedad entera se conmovió, quedó admirada, estupefacta...³⁴³

Sánchez MacGrégor inició sus conferencias con el examen de las filosofías que el *Hiperión* había empleado para construir y cimentar su propuesta de investigación: el historicismo de Ortega y Gasset y el existencialismo. Del primero apuntó que su historicismo carecía de todo fundamento humano. La historia para Ortega, opinaba Sánchez MacGrégor, se hallaba movida tan sólo por impulsos naturales (como el deseo de vivir), así como por las minorías selectas, los grupos escogidos como generaciones, a quienes se les atribuía un papel histórico decisivo. Las clases sociales y sus luchas no significaban nada para Ortega.

³⁴² Algunos de los planteamientos de Sánchez MacGrégor sobre el existencialismo alemán ya habían sido presentados en 1951 en un artículo intitulado “Otra vez el existencialismo” (*Revista mexicana de cultura*, 15 de julio de 1951, p. 1 y 6). Este artículo refiere la publicación en español de *Ser y tiempo* de Heidegger, obra traducida por José Gaos, y presenta algunas críticas al pensamiento del filósofo alemán, al que vincula con el nazismo. Véase Capítulo IV: *El descubrimiento de la “familia académica”*.

³⁴³ Francisco López Cámara, “El existencialismo en Francia y México” en *Revista mexicana de cultura*, 14 de diciembre de 1952, p. 4. En este artículo se reseña la segunda parte del curso de Sánchez MacGrégor, mientras que las primeras sesiones se resumen en “La mistificación existencialista”, *Op. Cit.*

Respecto a la filosofía existencialista sartreana, la crítica de Sánchez MacGrégor no se distanciaba de la realizada por Mancisidor y Laborde: una filosofía idealista, demagógica y burguesa; despegada de las experiencias y problemas de las grandes masas actuales; que condenaba toda acción humana al fracaso y que planteaba una noción de libertad acotada a la posibilidad de elección de los individuos, ignorando así las determinaciones y los conflictos sociales que limitaban dicha libertad.

Una vez “desmontados” los puntales teóricos del *Hiperión*, Sánchez MacGrégor se ocupó del grupo y de su propuesta filosófica. El ex-hiperión señaló la falta de creatividad intelectual de los existencialistas mexicanos, a los que acusó de no tener nada “original” que añadirle a los grandes tópicos del existencialismo francés. Su existencialismo, decía, se ha reducido a tratar de aplicar la temática y los principios ontológicos de éste a la realidad mexicana.³⁴⁴ Asimismo, Sánchez MacGrégor observó una serie de inconsistencias en las tesis del *Hiperión* sobre *el ser* nacional, mismas que atribuyó al interés del grupo por congraciarse con el poder político a fin de incorporarse al cuerpo social dirigente. “Los virajes demagógicos y acomodaticios de los existencialistas mexicanos no pueden ser más elocuentes”, rezaba el artículo de López Cámara.³⁴⁵

En principio, Sánchez MacGrégor percibía un problema en relación al objeto de estudio de la filosofía de lo mexicano. No le quedaba claro cuál era la razón por la que se consideraba al mexicano del altiplano y del siglo XX como un

³⁴⁴ Eli de Gortari hizo una crítica similar al *Hiperión*, refutando también el argumento con el que solía defenderse el grupo ante quienes le cuestionaban que usara una filosofía europea para investigar *lo mexicano*: “Dicen que, al indagar la constitución del mexicano, por eso mismo, y sin más, ya están haciendo filosofía mexicana. Y sin embargo, para ello se valen de lo que les parece el último grito de la moda europea, en lo que se refiere a corrientes filosóficas. Pertrechados con el existencialismo francés, hablan de explorar el sentido y las tendencias del mexicano. Imitando un modo de pensar decadente, quieren ingeniárselas para producir una cultura nueva; sin advertir que, de ese modo, cuando más lograrán una novísima edición del primero, aunque sin correcciones ni aumentos. [...] la asimilación sólo es fructuosa cuando ocurre al través de un proceso crítico, que hasta ahora no han siquiera intentado.” Por otra parte, es de comentar que Eli de Gortari no vaciló en caracterizar al *Hiperión* como una mafia: lo que decía uno, lo recogía el otro y lo pasaba al de más allá, y así hasta volver a iniciar la cadena. De ese modo, señalaba este crítico, en su reducido grupo se producía y consumía todo lo que necesitaban. Ese bastarse por completo a sí mismos terminaría por dejarlos en la indigencia. Eli de Gortari, “Una filosofía autosuficiente” en *México en la cultura*, 18 de marzo de 1951, p. 3 y 4.

³⁴⁵ Francisco López Cámara, “El existencialismo en Francia y México”, *Op. Cit.*, p. 4.

modelo unificante de las diferencias regionales e históricas entre los mexicanos. Los argumentos ofrecidos por Emilio Uranga, y que ya se comentaron en el segundo capítulo, no le parecían a Sánchez MacGrégor suficientes para zanjar la cuestión. Como ya se ha dicho, esta crítica fue una constante: Pablo González Casanova, José Revueltas y el mismo José Gaos, entre otros,³⁴⁶ plantearon esta misma objeción. Pero Sánchez MacGrégor observaba un problema más, el de la *inversión valorativa* propuesta por el *Hiperión*.

El joven filósofo apuntaba que la primera visión sobre *el ser* del mexicano ofrecida por el *Hiperión* resultaba inadecuada a la clase social en el poder. El mexicano del primer análisis de Uranga, recordaba Sánchez MacGrégor, era definido como un ser que se debatía entre la pura emotividad, la inactividad y la introversión permanente, que se desquiciaba con el mundo que había construido al percatarse que éste no tenía mayor fundamento que el de la imaginación y, que, por tanto, caía en un “inevitable desasosiego”, “una incurable desazón”. El mexicano, planteaba entonces Uranga, era insuficiencia, soledad anonadante, inseguridad, escisión del espíritu, impotencia, zozobra, todo lo cual revelaba “un ser al par menesteroso y roto”.³⁴⁷ El mexicano de la burguesía, decía Sánchez MacGrégor, no podía quedar encuadrado dentro de estas categorías tan derrotistas, sobre todo en vísperas de unas elecciones presidenciales. Había pues que cambiar el panorama.

Así, “esta primitiva ‘ontología’ se transforma como por arte de magia” e inesperadamente aparece la segunda visión sobre el mexicano: “El hombre de nuestro país ya no es tan ‘menesteroso y roto’; no es ya un ser zozobante, hundido en su insuficiencia constitutiva, sino un ser esperanzado y lleno de confianza en el porvenir.”³⁴⁸ Nuestros existencialistas, seguía diciendo Sánchez MacGrégor, habían transfigurado al mexicano de la noche a la mañana, olvidándose de sus

³⁴⁶ Por ejemplo, Gustavo Valcárcel señaló que eran tan diferentes las características de los mexicanos (de Oaxaca con respecto al de Veracruz, del tabasqueño con respecto al capitalino, etcétera), que “estoy plenamente convencido de que un hijo de Mérida o de la Huasteca tiene más similitudes psicológicas con un peruano o un cubano, en comparación con sus paisanos de la altiplanicie.” Gustavo Valcárcel, *Op. Cit.*, p. 2.

³⁴⁷ Francisco López Cámara, “El existencialismo en Francia y México”, *Op. Cit.* p. 4 y 6. La frase entrecomillada es de Uranga.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 6.

primeros análisis, y “cosa curiosa, ahora son ellos precisamente quienes reprochan a otros pensadores ilustres el haber pintado con tan negros rasgos al mexicano.”³⁴⁹ Para sustentar lo anterior, Sánchez MacGrégor traía a la memoria fragmentos del artículo de Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano”.

Sánchez MacGrégor explicaba que, para modificar de buenas a primeras una teoría del mexicano que supuso desde el principio una estructura más o menos permanente de *el ser* nacional, hubo que cambiar esa estructura, dando paso a la tesis de que el mexicano no podía quedar determinado por una configuración precisa, pesimista u optimista, y asegurando que lo que caracterizaba al mexicano era su elasticidad, su capacidad para acomodarse a las circunstancias siempre cambiantes. “El concepto ‘técnico’ es el de oscilar.”³⁵⁰ Sánchez MacGrégor concluía que si acaso estas características explicaban algo era el carácter de la pequeña burguesía, clase social a la que pertenecían los filósofos de la mexicanidad:

[...] esa pequeña burguesía que, suspirando día y noche por introducirse en las clases elevadas, trata de volverse, efectivamente, acomodaticia, oportunista, “oscilante”, “pendular”, “elástica”. Una pequeña burguesía de “mil caras, tantas como la movable circunstancia le impone”, que mientras vio cerradas las puertas doradas de la gran burguesía, se sumió en la soledad en la que se “palpa la suprema impotencia de nuestro ser, nuestra imposibilidad de comprenderlo”, pero ahora que cree verlas abiertas se “inclina a pensar con optimismo en el ser del mexicano” y siente llegado el momento en el que “suben a primer plano otras meditaciones que permiten hablar de una atmósfera de esperanza y de porvenir.”³⁵¹

Estos últimos comentarios de Sánchez MacGrégor pueden resultar excesivos e injustos si se toman al pie de la letra. Difícilmente puede sostenerse que la intención del grupo *Hiperión* al proponer su *inversión de valores* era insertarse en la “gran burguesía” mexicana. Sin embargo, lo que Sánchez MacGrégor advirtió fue el trasfondo político que subyacía en el cambio de perspectiva del *Hiperión* sobre lo mexicano: el paso de una imagen negativa del mexicano a una positiva, explicable por la extraordinaria propaganda del régimen político, por la valoración

³⁴⁹ *Ídem.*

³⁵⁰ *Ídem.*

³⁵¹ *Ibid.*, p. 10. Las frases entrecorilladas fueron escritas por Emilio Uranga y Leopoldo Zea.

optimista y alegre, por no decir acrítica, que los intelectuales hacían de la labor gubernamental, pero, sobre todo, por el carácter ideológico de una filosofía que terminó por empatar los rasgos de *el ser* mexicano con el nuevo perfil político y económico del Estado, y que vio en la burguesía al nuevo sujeto, dinámico, aglutinador y transformador de la nación.

Se ha querido mostrar en este apartado que las críticas marxistas ejemplifican, en primer lugar, una falta de consenso entre los intelectuales mexicanos en relación a los estudios de la mexicanidad y, en segundo lugar, que esas críticas deben ser inscritas dentro del marco más amplio del debate político que se libraba fuera de la academia y del que, sin embargo, la academia no fue ajeno. El trabajo intelectual no se da en un espacio intocado por la política, como si el pensamiento y las ideas no se produjeran y reprodujeran en espacios sociales definidos, como si no se entrelazaran con otras configuraciones discursivas y como si no respondieran a los requerimientos sociales. El campo intelectual siempre es un campo de batalla político. En él se enfrentan distintas lecturas socio-históricas de la realidad, proyectos que tienen implicaciones políticas e incluso el prestigio social de los intelectuales. El debate político de la *mexicanidad* configuró un clima del que difícilmente podían sustraerse quienes pretendieran hacer escuchar su voz en el ágora pública, sin embargo, las condiciones en que se dio ese debate condujeron a la cancelación de la voz de los marxistas y, en general, de cualquier forma de pensar que no se inscribiera dentro de la *mexicanidad*.

La identidad nacional y su relación con las características del sistema político mexicano.

Uno de los elementos que distingue al discurso nacionalista es la alianza que se establece entre la identidad nacional y las peculiaridades o formas específicas en que se desenvuelve el Estado. Desde el punto de vista del nacionalismo, el orden político debe corresponderse punto por punto con el sujeto colectivo que conforma la nación de modo tal que su acción política coincida con la realidad nacional, pues de lo contrario se corre el peligro de la descomposición y la inautenticidad.

El principio de legitimidad al que apelaron los gobiernos posrevolucionarios fue, obviamente, el de ser heredero de la Revolución, pero también de aquellas otras dos luchas fundantes de la nación mexicana, la Independencia y la Reforma. El Estado se fincó así sobre la idea de que era representante legítimo de las masas populares, de sus luchas y aspiraciones históricas, y si bien ese Estado varió en función de los distintos proyectos de organización política y económica que fueron desarrollando los sucesivos gobiernos posrevolucionarios, no pudo dejar de apelar a esa idea como fundamento de las relaciones de dominación.

Algunos otros rasgos del sistema político que fue emergiendo y afirmándose hacia la segunda mitad del siglo XX también fueron señalados como inherentes a la identidad nacional, estableciéndose una relación estructural entre dicha identidad y las instituciones y formas de organización políticas. La literatura sobre *lo mexicano* contribuyó a la configuración de este discurso al apuntar la existencia de un modo originario de *ser* que se desenvolvía inmutable a lo largo del tiempo y que imprimía su huella indeleble a todo aquello que fuera realizado por los miembros de la comunidad nacional.

Se ha insistido en otras partes de esta tesis que la filosofía de la mexicanidad transfirió la responsabilidad por los problemas nacionales al *ser* del mexicano, a su alma cercenada, sentimental y quebradiza, pero asimismo hizo coincidir los rasgos caracterológicos del mexicano con las características de sus instituciones políticas. Así lo confirmaba Salvador Reyes Nevares cuando aseguró:

El mundo es en México perceptible como frágil, y esta característica predomina sobre todas las otras que puedan atribuírsele. El mundo nuestro es, en efecto, quebradizo e inestable casi por definición. Nuestras instituciones no han llegado nunca, a lo largo de nuestra historia, a ser tan seguras como para que se confíe en ellas así como se puede confiar en esas sólidas formaciones de la sociedad inglesa, o de la francesa por ejemplo.³⁵²

La fragilidad y la desconfianza fueron algunas de las notas señaladas por Uranga como constitutivas del alma mexicana. En el párrafo citado de Reyes Nevares

³⁵² Salvador Reyes Nevares, “La búsqueda de lo mexicano” en *México en la cultura*, 3 de julio de 1949, p. 3

estos rasgos esenciales describían asimismo la inestabilidad de sus instituciones políticas. De este modo la propuesta de Uranga sobre la *accidentalidad* ontológica del mexicano funcionaba como explicación de sus instituciones débiles o fallidas, al contrario de lo que sucedía con las “sólidas formaciones” europeas, producto de su presunta *sustancialidad*. Siguiendo la línea argumentativa de Uranga, esa que proponía a los mexicanos aceptar su *accidentalidad* para poder abrirse a todas las posibilidades del *ser*, cabría preguntarse si, para el *Hiperión*, esa supuesta inestabilidad de las instituciones mexicanas más que un rezago o problema era en realidad una virtud incomprendida. Considero que la respuesta que se de a esta pregunta nos ayudará a discernir hasta qué punto la filosofía de lo mexicano coadyuvó a la construcción de un discurso político que explicó y justificó las prácticas antidemocráticas del Estado mexicano que comienza a configurarse en este periodo.

El caudillismo-presidencialismo, la corrupción del aparato administrativo y la existencia de una democracia *sui generis* fueron algunos de los rasgos señalados por el *Hiperión* como constitutivos del sistema político mexicano. Cabe aclarar que no existe ningún ensayo escrito por los hiperiones dedicado al análisis exclusivo y sistemático de las características del Estado posrevolucionario ni de las relaciones políticas de los mexicanos. Sin embargo, la perspectiva que tuvieron sobre estas cuestiones se cuela entre las páginas de sus textos sobre *el ser* nacional, especialmente en los casos de Jorge Portilla y Leopoldo Zea. Portilla continuó con la ruta ontológica trazada por Emilio Uranga respecto a la *accidentalidad* como sustento de la organización política y social mexicana, mientras que Zea explicó las peculiaridades del sistema político nacional a partir de una lectura “histórica”.

En “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” (1949), Jorge Portilla acudió al análisis filosófico del tipo de relaciones sociales que demanda la modernidad a fin de situar la experiencia mexicana. Señaló que el modo de “ser con otros” que propone la vida moderna arroja al individuo a ser “uno cualquiera”: uno cualquiera de los votantes de unos comicios, de los depositantes de un banco, de los compradores de un almacén, de los asistentes a un espectáculo, de los que

manejan las herramientas de una fábrica, etcétera.³⁵³ En su opinión, esta experiencia constriñe las relaciones sociales humanas y abandona a los hombres a una existencia comunitaria abstracta, vacía, solitaria. Portilla opuso a este tipo de relaciones las de una comunidad verdadera, fincada no en un “nosotros”, sino en un “nosotros dos”, “tú y yo”. Según Portilla, este era el tipo de comunidad ensayada por los mexicanos, quienes se refugiaban frecuentemente “en el seno de pequeñas comunidades fundadas en relaciones interindividuales de amistad que llevan la dirección y dan el tono en la política y en todo lo demás, aún en la vida cultural.”³⁵⁴

Portilla explicaba que esta dimensión de la vida comunitaria del mexicano se debía a que éste proyectaba la fragilidad y la zozobra de su *ser accidental* sobre la realidad. Como ésta se le presentaba incierta, el mexicano prefería no comprometerse con ella en un plano general y abstracto, en cambio, optaba por ligarse con otros hombres de manera personal: “No sabemos a qué atenernos respecto a nuestra posición en la totalidad pero sí sabemos a qué atenernos dentro de un pequeño círculo más o menos cerrado de amigos, colegas o asociados.”³⁵⁵ Rápidamente se advierte en estas palabras una explicación “ontológica” del caudillismo-presidencialismo.

El hiperión consideraba que la adhesión del mexicano a un caudillo era reflejo de esta *accidentalidad*. El caudillo era concebido como un hombre que “galvanizaba” las voluntades de sus seguidores en su propia persona y asumía el riesgo de una determinada acción. El caudillo era “la única fuerza real capaz de superar el equilibrio muerto de los odios y las prevenciones políticas.”³⁵⁶ Sin embargo, insistía Portilla, la adhesión del mexicano a un caudillo era la adhesión a un hombre y no a un mito o fuerza mística –como sucedía en la Alemania nazi, la Italia fascista y la España franquista.

³⁵³ Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, FCE, 1984, p. 134. Reaparece pues el conflicto de la filosofía de lo mexicano frente a la vorágine y el desarraigo que plantea la vida moderna, tema analizado por Roger Bartra y Ariel Rodríguez Kuri. *Vid. Supra.* nota 268.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 130.

³⁵⁵ *Ídem.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 135.

El instinto de comunidad es aquí el deseo de que el mundo nos salga al encuentro como una persona, no como una persona colectiva velada y siempre trascendente a sus manifestaciones, sino como tal o cual persona, con un rostro, con un nombre propio y con un estilo personal concreto; a la cual podemos ver y por la cual podemos ser vistos, cuya mano podríamos estrechar y con quien podemos trabar conversación. Nuestra historia es la de unas cuantas individualidades señeras que emergen de tiempo en tiempo sobre el pantano quieto de las sordas pugnas políticas. Es la historia de la acción de los caudillos y de sus seguidores personales. Los mexicanos no creemos tanto en el liberalismo como en Juárez; no tanto en el orden y el progreso cuanto en Porfirio Díaz; no tanto en la reforma agraria y el movimiento obrero cuanto en Zapata y en Cárdenas; y el liberalismo, el orden y el progreso, la democracia, la reforma agraria y obrera no existen si no existen Juárez, Díaz, Madero, Zapata o Cárdenas. El pecado político verdaderamente grave no es tanto el cambiar de ideología o de programa cuanto la infidelidad personal a un caudillo.³⁵⁷

Dejemos por el momento el análisis de Portilla. Más adelante volveremos sobre él. Por ahora valga señalar que Leopoldo Zea recuperó la mayoría de estos planteamientos en *Conciencia y posibilidad del mexicano* y les dio un sustento “histórico”. En ese libro Zea planteó que las características geográficas de México, la falta de comunicaciones y la desigualdad social impidieron la formación de un espíritu de comunidad nacional en el siglo XIX. Bajo esas condiciones, la idea de nación carecía de sentido para el mexicano y, por lo mismo, la idea de Estado le resultaba una ajena abstracción. Este panorama se veía reforzado por una serie de “descalabros históricos”, decepciones, engaños y abusos que llevaron al mexicano a desconfiar de los grandes proyectos de transformación social. Así, los mexicanos optaron por establecer relaciones políticas mediadas por lo afectivo y personal, cuestión que explicaba el fenómeno del “caudillismo” y más tarde del “presidencialismo” en México. De esto ya se habló en el Capítulo III y sólo resta subrayar los significados político-simbólicos de los análisis de Portilla y de Zea, así como inscribirlos en el marco de la reconfiguración del Estado que se verifica a mediados del siglo XX.

El sistema político priísta se afianzó, desde sus inicios, sobre la base de la figura presidencial. Recuérdese que el partido oficial se había transformado hacia 1946

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 135-136.

justo para servir de apoyo incondicional a Miguel Alemán y su proyecto modernizador. Esta vocación de inquebrantable lealtad hacia el Presidente continuará en los sexenios subsecuentes, plegándose las estructuras del partido al servicio del Ejecutivo. Desde luego, ello no significa que el Estado posrevolucionario y sus instituciones de representación política carecieran de un complejo sistema de mediaciones formales e informales para negociar con los distintos actores sociales y fuerzas políticas del país, reunidas o no en el seno del partido oficial. Si bien, el Presidente de la República se encontraba lejos de ejercer un dominio político absoluto, como lo propusieron algunos estudios sobre el presidencialismo mexicano,³⁵⁸ lo cierto es que en el nivel de las representaciones simbólicas y de los discursos lisonjeros, su figura era exaltada hasta el paroxismo. El Presidente encarnaba a la Patria y a sus héroes, máximo artífice de los destinos de la nación, defensor de la vocación democrática de la Revolución, garante del bienestar general y árbitro supremo del pueblo, la primera y última palabra en cualquier asunto.

En su estudio sobre el mito del presidencialismo mexicano, Juan Espíndola Mata apunta que la institucionalización del poder político surgido de la Revolución, implicó también la institucionalización de las exaltaciones retóricas del poder presidencial.³⁵⁹ Los discursos que reverenciaban al Presidente, enunciados en su mayoría por los representantes del partido oficial y de la opinión pública, secretarios de Estado, líderes gremiales y hasta uno que otro intelectual, condujeron al afianzamiento del mito sobre la omnipotencia del Ejecutivo. Este

³⁵⁸ Uno de los estudios decisivos sobre el absolutismo presidencial del régimen priísta fue el de Daniel Cosío Villegas, *El sistema político mexicano* (México, Joaquín Mortiz, 1972). Cosío Villegas propuso que dicho régimen se caracterizaba por dos elementos centrales: un partido oficial, no único, pero sí predominante hasta un grado abrumador; y un Presidente de la República con facultades extraordinarias y recursos ilimitados. Juan Espíndola Mata señala que el ensayo de Cosío Villegas recogió la opinión de algunos otros intelectuales nacionales (Octavio Paz) y extranjeros (Frank Tannenbaum, Howard F. Cline, Frank Brandenburg), elaboradas hacia los años sesenta y principios de los setenta, al tiempo que abrió toda una corriente de estudios sobre las características del presidencialismo mexicano que reforzaron la idea de que la figura presidencial, en México, ejercía un poder sin límites (Enrique Krauze, Gabriel Zaid, Jesús Silva Herzog Márquez, Federico Reyes Heróles, entre otros). Véase Juan Espíndola Mata, *El hombre que lo podía todo, todo, todo. Ensayo sobre el mito presidencial en México*, México, Colmex, Centro de Estudios Internacionales, 2004, (Jornadas, 144), p. 27-37.

³⁵⁹ Juan Espíndola Mata, *Op. Cit.*, p. 26.

mito funcionó como un arma política de dominación y control pues contribuyó a reforzar la imagen de un poder extraordinariamente amplio al que difícilmente podía oponérsele alguna resistencia, un poder avalado por *todos y cada uno* de los mexicanos *auténticos* puesto que provenía del único partido que enarbolaba el programa de la Revolución y de la mexicanidad, que albergaba a la *familia revolucionaria* y que había sido ungido con el voto popular. En el sentido contrario, la figura del Presidente, en tanto encarnación del poder absoluto, se convertía también en chivo expiatorio: a él se le podía culpar de los infortunios y las malas decisiones una vez que dejara el cargo y fuera suplantado por un sucesor. El correlato del discurso que mitificaba la investidura presidencial fue el ocultamiento de la realidad política del país, es decir, la construcción de una imagen de la sociedad como ente pasivo, resignado, desconfiado y acomplejado por sentimientos de inferioridad o insuficiencia.

Jorge Hernández Campos ha hecho notar que la consolidación del presidencialismo en México coincide con el auge histórico del liderazgo carismático a fines de la década de los años treinta (con la asunción de figuras como Benito Mussolini, Adolf Hitler, Francisco Franco y Joseph Stalin) y que, en ese sentido, es a Lázaro Cárdenas a quien toca explotar el culto a su propia personalidad en tanto guía y conductor de la sociedad revolucionaria.³⁶⁰ Esta interpretación entra en conflicto con la perspectiva de algunos otros estudiosos del presidencialismo mexicano, como Arnaldo Córdova, quien se resiste a identificar la dominación del Estado posrevolucionario como una dominación carismática tal cual la planteó Max Weber.³⁶¹

Para Córdova, la función del presidencialismo fue el disciplinamiento de las fuerzas locales (caudillos), del Ejército y de la sociedad mexicana dentro de los márgenes corporativos del Estado. Este presidencialismo tuvo poco que ver con la dominación carismática de la que hacen gala los caudillos pues, a diferencia de aquella, el presidencialismo se sustentó en un orden constitucional, lo que garantizó la institucionalización, permanencia y transmisión pacífica del poder

³⁶⁰ Jorge Hernández Campos, “El fin del mito presidencial” en Enrique Florescano, *coord.*, *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 2001, p. 52-53.

³⁶¹ Véase Max Weber, *Economía y sociedad. Teoría de la organización social*, México, FCE, 1997.

político encarnado en el partido oficial. El presidencialismo descansó en la renovación electoral y no en un líder único (aunque en el discurso el ungido pareciera ostentar cada seis años poderes extraordinarios), cuyas medidas y acciones debían justificarse constitucionalmente para ser legítimas. Más que rendirse culto a la personalidad del Presidente, según Córdova, se promovió el culto a la institución presidencial. No obstante, Córdova reconoce la herencia del caudillismo en este sistema de poder, herencia que consistió en un tipo de educación política que fomentó la imagen del Presidente como padre protector y seguro conductor del pueblo. Por último, Córdova sostiene que este sistema de identificación simbólica del poder fue promovido por los regímenes posrevolucionarios para desestimar cualquier alternativa de cambio político y que, en ese sentido, expresó el autoritarismo del Estado.³⁶²

Más allá de las discusiones historiográficas en torno al tema del presidencialismo, sus orígenes, límites y características, mito y/o realidad palmaria, conviene entenderlo como un discurso político efectivo que formó parte del entramado ideológico en el que se sustentó el poder del Estado posrevolucionario y que promovió un tipo específico de educación político-ciudadana. Este discurso no fue ajeno a la producción simbólica de las élites intelectuales. En ese sentido, destaca la apreciación de Hernández Campos, quien sostiene que fue en el periodo gubernamental de Miguel Alemán cuando, “en coincidencia nada fortuita [...] con la doctrina de ‘la mexicanidad’”,³⁶³ empezó a configurarse en los ámbitos intelectuales el mito del presidencialismo como manifestación intemporal del *ser* nacional. Y es allí donde la filosofía de lo mexicano tuvo mucho que decir.

El presidencialismo como intrínseco al *ser* mexicano se justificó en un discurso histórico-filosófico, hecho a modo, que lo mismo se remontó a las culturas prehispánicas (Octavio Paz), a la Conquista y Colonización (Samuel Ramos), que al siglo XIX (Leopoldo Zea). En *El perfil del hombre y la cultura en México*, así como en *El laberinto de la soledad*, Ramos y Paz adujeron que la tradicional pasividad indígena, aunada a los sentimientos de menor valía y de

³⁶² Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, México, Era, 1994, p. 45-61.

³⁶³ Jorge Hernández Campos, *Op. Cit.*, p. 54.

frustración de la raza vencida, explicaban la sumisión y apatía generalizada en el país, caldo de cultivo para la asunción de un poder fuerte que condujera los destinos de la nación. Paz llevó un poco más lejos sus reflexiones en *Postdata* (1969), donde explicó el presidencialismo posrevolucionario como una continuación del arquetipo azteca del tlatoani, cuyo poder político se definía por ser impersonal, sacerdotal e institucional, y al que los mexicanos estaban esencialmente ligados a pesar de las vicisitudes históricas. Asimismo, Paz usó la imagen de la pirámide como modelo de dominación del Estado (por cierto, bastante difundida a principios del siglo XX por la oposición política al régimen porfirista): en la punta el jerarca y en la base la sociedad sacrificada.

Por su parte, Zea significó al Presidente de la República como el máximo caudillo y el máximo amigo de los mexicanos, a quien le competía resolver todos los problemas, quien debía responder por todo lo que se hacía, a quien se alababa o se culpaba por lo que pudiera sobrevenir a cada miembro de la comunidad mexicana.³⁶⁴ El Presidente cargaba con todas las preocupaciones y a él le correspondían todas las soluciones: “El Presidente de la República es visto, y *de hecho lo es*, como el máximo hacedor y proveedor de todas las necesidades sociales. Entendiendo éstas como las necesidades de todos y cada uno de los mexicanos. Estas necesidades, por su concreción pueden ser de toda clase, aun aquellas que podrían parecer más ajenas al interés del Estado.”³⁶⁵

Lejos de ser una figura representativa que obraba en nombre de la Nación, el Presidente era, según Zea, expresión máxima del único tipo de acción política que tenía cabida en México dadas sus condiciones socio-históricas, la única relación política concreta que podía establecerse en una sociedad como la mexicana, llena de inseguridades, imprevisiones y zozobras. Siguiendo a Frank Tannenbaum, Zea señalaba que la permanencia en el poder del Presidente de la República dependía de su capacidad para hacer y realizar “todo y cuanto el mexicano quiere que se haga y se realice.”³⁶⁶ Extraña manera de Zea de afirmar

³⁶⁴ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 29-30.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 30. El subrayado es mío.

³⁶⁶ *Ídem.* En la interpretación de Zea la Revolución de 1910 se había alzado contra un gobierno formado por un grupo de amigos que veía al resto de los mexicanos como enemigos, y había

que el Presidente era un legítimo representante de la voluntad popular, extraña porque esa función no descansaba en un contrato social, como lo supone el sistema democrático, sino en un pacto personal no escrito entre gobernante y gobernados. Así, decía Zea, los mexicanos “no han sometido sus pasiones, como en otros pueblos, a la ley; sino al gobierno, a lo que éste implica como relación afectiva.”³⁶⁷

Como ya se dijo en el Capítulo III, esta situación no le pareció condenable a Zea. El hiperión sostuvo que el “caudillismo” era necesario en una sociedad cuyos individuos se afanaban cotidianamente por arrancarle el sustento cotidiano a una tierra y a un clima hostiles. En esas condiciones, el mexicano abandonaba la preocupación por el futuro a un amigo o grupo de amigos en quienes confiaba y a quienes les otorgaba la misión de planificar y crear los medios para que algún día lo liberaran de lo cotidiano y le permitieran hacer historia.³⁶⁸ Dado que el mexicano carecía de tiempo para ocuparse de lo político, el caudillo-presidente cumplía esa función de manera temporal.

En relación con esto último, Jorge Hernández Campos apunta que el mito presidencial se basó en la idea de que la centralización del poder en manos del Ejecutivo era una situación *temporal*, un recurso necesario para permitir que la sociedad alcanzara su madurez política y pudiera, eventualmente, ejercer con todo derecho el ideal republicano democrático.³⁶⁹ Zea fue uno de los intelectuales que contribuyó a forjar esta conceptualización del presidencialismo: provisional, en tanto se anhela un verdadero Estado democrático, pero necesario dadas las circunstancias socio-históricas de México.

Más aún, Zea sostuvo que las relaciones políticas que históricamente habían tendido los mexicanos con sus caudillos y gobernantes eran el punto de partida para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, que ligara a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas, incontrolables y deshumanizadas (como parecía suceder a las sociedades occidentales), y que salvara a México de “la anarquía, la inseguridad plena e irresponsabilidad en que

logrado ampliar el círculo de amigos que formaba el Gobierno a todos los mexicanos, llevando así la justicia social a toda la sociedad (p. 32).

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁶⁸ *Ídem.*

³⁶⁹ Jorge Hernández Campos, *Op. Cit.*, p. 48.

estamos siempre propensos a caer ineludiblemente.”³⁷⁰ Zea consideró que este tipo de relaciones políticas podían convertirse en un modelo exportable a los países occidentales que enfrentaban una crisis originada en la deshumanización y el maquinismo social. En palabras de Guillermo Hurtado: “La moraleja que parece desprenderse de lo dicho por Zea es que el sistema político mexicano –fruto de una revolución única en la historia por sus consecuencias ontológicas– es nuestra respuesta a la democracia deshumanizada de Occidente y a la anarquía del tercer mundo.”³⁷¹ La observación de Hurtado es igualmente aplicable al caso de Portilla, quien argumentó que la relación “viva y verdadera del hombre con el hombre” era la respuesta del mexicano a la dualidad política planteada por Occidente: individualismo vs. colectivismo (que era otro modo de llamar al enfrentamiento entre capitalismo y socialismo). Para Portilla, esta salida *mexicana* era válida para fincar una “comunidad auténtica”.

La alternativa entre individualismo y colectivismo nos resulta extraña y aún repugnante. La soledad nos quiebra y nos aniquila en la zozobra; la mera sociedad sin rostro y sin calor nos hiela por la desconfianza. Sabiamente nos negamos a elegir en tal alternativa y echamos en buena hora por este tercer camino del diálogo que se cierne entre los extremos, entre los cuales se halla varada la vida contemporánea. Tercer camino que no es una mera vida intermedia entre aquellos extremos sino “el hecho fundamental de la vida humana”.³⁷²

³⁷⁰ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 67. Claro que, de acuerdo con Zea, hacía falta que la sociedad mexicana dejara de abandonarse a la voluntad de un caudillo y adoptara un alto sentido de responsabilidad individual pero, en su opinión, esto se estaba logrando gracias a la conciencia de *mexicanidad* que iba cundiendo por todas partes, es decir al “conocimiento que vamos adquiriendo sobre nuestra historia y su sentido, sobre nuestra realidad y los múltiples problemas que plantea”, así como sobre los proyectos de los que podían hacerse responsables los mexicanos (*Ibid.*, p. 35). En el contexto político en que Zea escribe esto, así como en el marco general del libro que se viene comentando, la conciencia de *mexicanidad* no es otra que la que se ha adquirido gracias a la acción combinada de un movimiento de autognosis con un gobierno constructivo, el de Miguel Alemán, empeñado en responder a los problemas y necesidades del país desde los linderos de lo propio, así como en darle una orientación racional y planificada a la Revolución. Puede percibirse entonces que, en realidad, no hay una crítica en los planteamientos de Zea hacia el fenómeno del presidencialismo, pues no deja de observar al Ejecutivo como máximo agente de transformación política. La noción de Zea sobre el tema de la responsabilidad no pasa por la inclusión ciudadana en el ejercicio político democrático.

³⁷¹ Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad” en *Diánoia. Anuario de Filosofía. Instituto de Investigaciones Filosóficas*, Año XL, Núm. 40, 1994, p. 279-280.

³⁷² Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, *Op. Cit.*, p. 137. Para hacerle justicia al autor es necesario comentar que, en su defensa de la “tercera vía mexicana”, propuso la extensión horizontal de las relaciones personales y afectivas a todos los miembros de la

La lectura realizada por Zea y Portilla sobre el fenómeno del “caudillismo” y del “presidencialismo” mexicano se sustentó en un mecanismo de transferencia, en el que los supuestos rasgos de la identidad nacional pasaban al ámbito de las relaciones políticas. Con este mismo mecanismo ambos terminaron por naturalizar la corrupción del sistema político mexicano, así como por avalar la idea de que en México existía una democracia *sui generis*, tan singular como singulares eran los hombres que la habían creado y tan elástica como la capacidad del mexicano para actuar ante situaciones inesperadas.

Así como la *accidentalidad* era la nota ontológica que explicaba el tipo de relaciones políticas –personales y afectivas– del mexicano, también era un rasgo que, en opinión de Portilla, se traducía en prácticas como la mordida, el cohecho, el regateo y la “casa chica”. “Hechos típicos y cotidianos” que expresaban el desvanecimiento de las instituciones (estatales, comerciales y familiares) frente a la primacía de las relaciones interindividuales como medio fundamental para satisfacer las necesidades e intereses personales.³⁷³ Siguiendo esta misma línea interpretativa, Zea explicó que la corrupción del aparato administrativo era resultado de los sentimientos de inseguridad y zozobra que acompañan al mexicano desde que éste surgiera como tal mexicano. Estos sentimientos, aseguró Zea, orillaron al mexicano a depositar su confianza en individuos cercanos, más que en la ley y las instituciones, lo que redundó en la conformación de una comunidad ligada por relaciones de amistad y parentesco. Resultaba entonces natural que este tipo de comunidad buscara eludir la formalidad política y la maquinaria burocrática en la resolución de sus asuntos cotidianos, “a través del establecimiento de contactos con las personas claves en los asuntos que se quiere arreglar; arreglos que se obtienen por amistad o cohecho, como la ‘mordida’.”³⁷⁴ Y, por esta razón también, eso “que se ha expresado en los últimos años de nuestra vida política con el nombre de ‘amiguismo’”,³⁷⁵ no era otra cosa que una de las manifestaciones del peculiar modo de ser del mexicano.

comunidad nacional y no únicamente a la vertical entre gobernantes y gobernados. Desde su punto de vista sólo así podría construirse una “comunidad perfecta”.

³⁷³ *Ibid.*, p. 127.

³⁷⁴ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 67.

³⁷⁵ *Ídem.*

Cabe acotar que con frases como esta última Zea se refería tangencialmente a las acusaciones que se dirigían en contra de Miguel Alemán por el modo como había organizado su gabinete político: “amigos” metidos a funcionarios que, en nombre del proyecto económico modernizador, habían convertido el servicio público en una agencia de negocios, lo que les valió el apodo popular de “Alí Babá y los cuarenta ladrones.”³⁷⁶ En 1953, el periodista y fundador de la revista *Siempre!*, Francisco Martínez de la Vega, hacía un balance nada halagüeño del sexenio alemanista:

El alemanismo es la apoteosis, la cumbre de la burocracia. No es una teoría política sembrada en el corazón del pueblo y llevada hasta el triunfo, río arriba, contra la oposición de los poderosos. Es una fórmula práctica para utilizar los recursos del poder en beneficio de un grupo. Alemán y su equipo supieron emplearla para convertir en sumisos servidores a los líderes obreros; en cómplices a los banqueros y capitanes de la industria. El poder y el dinero fueron las únicas ramas alemanistas y uno y otro sobornaron, combatieron y rindieron resistencias. El alto clero brindó su apoyo a cambio de disimulos sobre claras restricciones constitucionales; los banqueros compartieron una prosperidad restringida a círculos cerrados y los pocos líderes que no se plegaron a las consignas de Palacio fueron a meditar su error a la cárcel.³⁷⁷

A más de la crítica que en su momento se dirigió a la administración alemanista (y que también fuera externada por Adolfo Ruiz Cortines para deslindarse de su antecesor y adosarle la responsabilidad por la devaluación del peso de 1954³⁷⁸), algunos de los historiadores que han estudiado el funcionamiento de dicho gobierno en sus aspectos informales no han vacilado en señalarlo efectivamente por su portentosa corrupción.³⁷⁹ Tampoco han faltado análisis sobre el sistema

³⁷⁶ Ricardo Pérez Montfort, “La calle de los mestizajes...”, *Op. Cit.*, p. 147. Respecto a la corrupción del gobierno alemanista y los negocios de sus “amigos” puede consultarse el libro de Stephen R. Niblo, *Mexico in the 1940's: Modernity, Politics and Corruption*, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 2001, p. 212-216 y 253-360, así como Enrique Krauze, *La presidencia imperial...*, *Op. Cit.*, p. 111-113. En el capítulo anterior se citó también un comentario de Lázaro Cárdenas sobre las manifestaciones populares en contra de los “amigos” del Presidente en el contexto de la devaluación del peso de 1948. *Vid. Supra.*, nota 124.

³⁷⁷ Francisco Martínez de la Vega, “Que sea un turista más en el mundo” en *Siempre!*, Vol. 1, Núm. 6, 1 de agosto de 1953, p. 24.

³⁷⁸ Ariel Rodríguez Kuri, “El presidencialismo en México. Las posibilidades de una historia” en *Historia y política*, Núm.11, Enero-Junio de 2004, p. 142-143.

³⁷⁹ Es el caso de los estudios citados de Stephen R. Niblo y Enrique Krauze, además de María Antonia Martínez, *El despegue constructivo de la Revolución. Sociedad y política en el*

político posrevolucionario que apuntan a la corrupción como uno de los mecanismos sobre los que se asentó el Estado mexicano.³⁸⁰

Con todo, lo que interesa señalar aquí es el modo como la filosofía de lo mexicano contribuyó a naturalizar la corrupción al hacerla parte de un modo originario de *ser*. Es en ese sentido que puede afirmarse que algunas de las tesis de esta filosofía prestaron un invaluable servicio al régimen pues implícitamente plantearon que los rasgos que definían al sistema político mexicano provenían de la esencia misma del *ser* nacional, y que la democracia “a la mexicana”, con su presidencialismo y su corrupción, contenía una dosis de ilegalidad que ampliaba positivamente los márgenes de acción del Estado en beneficio de la sociedad.³⁸¹ Sin embargo, bien apunta Stephen R. Niblo, en un sistema jerárquico y autoritario (como el de la *revolución institucionalizada*), la corrupción refuerza los patrones de sumisión y dominación, y muestra que la prioridad de los representantes del poder público es responder a las redes personales, antes que a los reclamos de la sociedad.³⁸²

Gracias al mecanismo de *inversión de valores*, la indiferencia del mexicano ante las leyes e instituciones de la que habló Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*, se trastocó en signo positivo, virtud incomprendida del modo político mexicano. Lo mismo sucedió en el caso del “presidencialismo”, fenómeno que incluso llegó a ser señalado por Zea como necesario a la etapa de consolidación de la unidad nacional por la que, según él,

alemanismo, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2004; Felicitas López-Portillo Tostado, *Estado e ideología empresarial en el gobierno alemanista*, México, UNAM, CCYDEL, 1995; Elisa Servín, “El movimiento henriquista y la reivindicación de la Revolución Mexicana” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Núm. 1, Primavera de 1999; entre otros investigadores.

³⁸⁰ Por ejemplo, Roger Bartra, “La crisis del nacionalismo” en *Oficio mexicano*, México, Conaculta, 2003, (Lecturas Mexicanas, Cuarta Serie), p. 95-129.

³⁸¹ Que la corrupción administrativa le parecía a Zea un mal menor en comparación con los logros de la Revolución, se advierte en un artículo temprano. En una conferencia sustentada ante la Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas en septiembre de 1946, Zea sostuvo que dentro de las críticas que se le podían hacer a la Revolución estaban las grandes fortunas que se habían amasado bajo su sombra, sin embargo dichas fortunas se habían obtenido a partir de la especulación en el área de servicios: construcción de carreteras, escuelas, hospitales, presas, etc., y que, al final, esos servicios quedaban en pie para disfrute de los mexicanos. Véase “México en Iberoamérica” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, p. 95.

³⁸² Stephen R. Niblo, *Op. Cit.*, p. 254.

atravesaba el país. Así, aquello que algunos observaban como una falla o debilidad de las instituciones, para el *Hiperión* no era tal, simplemente era la forma política en que se expresaba la mexicanidad.

En conclusión, la interpretación ofrecida por la filosofía de la mexicanidad sobre las relaciones políticas de los mexicanos formó parte de un complejo entramado ideológico que eludió la discusión sobre la democracia política y ofreció en su lugar la ilusión de una cohesión social de corte irracional.³⁸³ El planteamiento de que los mexicanos habían modelado sus instituciones y sus relaciones políticas de acuerdo a los rasgos que definían su *ser*, equivalía a asegurar que no podía existir otro tipo de organización política que la vigente porque ello iría en contra de la identidad nacional. Como es sabido, este discurso fue enarbolado por el PRI, organismo político que se arrogó la verdadera representación de *lo mexicano*.

El periodista y militante del PRI, Mario Ezcurdia, explicaba en 1968 que el triunfo consecutivo de ese partido en las elecciones se debía a que era “el más mexicano” de los partidos políticos, puesto que los mexicanos habían modelado al PRI a su imagen y semejanza:

[...] tarea no realizada por filósofos, sociólogos y psicólogos, es la definición del mexicano [...] Cuando esa labor se realice habrá de encontrarse un paralelismo claro entre el mexicano como ente individual y las costumbres e instituciones más persistentes y determinantes en la vida del país. Entre ellas, indudablemente, estará el PRI que, para decirlo en términos del materialismo dialéctico, constituye una superestructura de la sociedad mexicana actual.³⁸⁴

Por otra parte, si el mexicano, bajo la lente del *Hiperión*, se describía como un ser irracional y pasivo era pues de esperar que se le inscribiera en una dinámica que le negaba capacidad para el ejercicio de la política. No sobra insistir que esta lectura produjo una imagen desarticulada y débil de la sociedad, sometida a la voluntad transformadora del Estado (refractado en la persona del Presidente y en el partido oficial) que sabía dar cauce legítimo a la expresión popular, lo que terminaba por

³⁸³ Esto mismo fue señalado por Roger Bartra en *La jaula de la melancolía...*, *Op. Cit.*, p. 15-23.

³⁸⁴ Mario Ezcurdia, *Análisis teórico del Partido Revolucionario Institucional*, México, Costa-Amic, 1968, p. 161. Citado en Tiziana Bertaccini, *El régimen priísta frente a las clases medias*, *Op. Cit.*, p. 31-32.

ocultar la lucha social, así como por avalar y justificar un sistema político que se perfilaba ya por su carácter antidemocrático y autoritario.

A manera de cierre puede traerse a colación la tesis que Hugo Díaz Thomé presentó en los Cursos de Invierno de 1952, organizados por el *Hiperión* y dedicados a “El mexicano y sus posibilidades”: “[...] entre nosotros la democracia cobra tintes sui géneris. La voluntad del pueblo se ha manifestado con eficacia en todos los casos [pero] en todos los movimientos importantes el caudillo, u el hombre de gobierno, ha tenido que ser un intérprete y un ejecutor de aquella voluntad.”³⁸⁵

El discurso sobre la Revolución Mexicana y la justificación del alemanismo.

La década de los años cuarenta fue testigo de una variación en el discurso oficial sobre la Revolución Mexicana que comprendió la inclusión de los propósitos de gobierno de Manuel Ávila Camacho y de Miguel Alemán Valdés. La puesta en marcha del proyecto de modernización capitalista requirió de una nueva retórica política que sustituyera a la anterior. Esta nueva retórica fue crucial como estrategia de persuasión y aceptación de los cambios introducidos en la orientación del Estado. Refiriéndose a la política ávilacamachista de Unidad Nacional, que llamó a los obreros a deponer sus reivindicaciones de clase, Rosa N. Buenfil Burgos opina que sin esa estrategia “sería muy difícil comprender cómo medidas tan impopulares como las diseñadas durante la guerra fueron aceptadas por una población que apenas dos años antes era invitada a pensar y comportarse en forma tan distinta a la que se promovía en los años cuarenta.”³⁸⁶ Si se toma en cuenta que en este periodo aún estaba fresca la memoria de la revolución armada, así como la experiencia popular organizativa de los años treinta —aunque animada y protegida por el Estado—, quedaba claro que la implantación del nuevo orden

³⁸⁵ La conferencia de Díaz Thomé fue reseñada por Salvador Reyes Nevares en “El realismo político del mexicano, su religiosidad y otras cosas” en *Revista Mexicana de Cultura*, 2 de marzo de 1952, p. 12.

³⁸⁶ Rosa Nidia Buenfil Burgos, *Argumentación y poder: La mística de la Revolución Mexicana rectificadora*, México, Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación, Plaza y Valdés, 2004, p. 157. En este interesante trabajo la autora realiza un análisis exhaustivo de las transformaciones del discurso nacionalista revolucionario en el sexenio avilacamachista.

social no podía descansar sobre la mera imposición de la voluntad de los sectores oficiales. La reorientación del discurso sobre la Revolución Mexicana, principio de unión social trascendental, mito fundacional del régimen político y fuerza legitimadora del Estado, jugó un papel de primer orden en este proceso.

Durante el sexenio avilacamachista tres elementos claves se introdujeron en el discurso sobre la Revolución. El primero de ellos tenía que ver con la política de Unidad Nacional. Este elemento se plasmaba en una peculiar lectura de la historia de México, una que establecía que el principal propósito de los tres episodios revolucionarios de México (Independencia, Reforma y Revolución) había sido el de unir a todos los sectores de la sociedad mexicana en una sola meta, la consolidación y el engrandecimiento de la patria. En la ceremonia del 20 de noviembre 1943, el Presidente del país afirmó:

Vivir es cambiar incesantemente; pero cambiar dentro de horizontes que garanticen la continuidad de los aprendizajes y los valores inmortales del ser y la sociedad. México así lo entiende. Por complejas que sean las dificultades que en el futuro tenga que superar, está resuelto a vencerlas en nombre de los principios que, nacidos durante la Independencia, se ilustraron en la Reforma y cobraron incontrastable amplitud humana en el crisol de la Revolución principiada en 1910. [...] Las [ideas] que nuestros predecesores nos legaron continúan firmes. Y el homenaje más entusiasta que podemos rendirles en este instante es prometerles –y prometernos– que ningún sacrificio será obstáculo suficiente para que desistamos de hacer de México lo que ellos soñaron que México fuese: una tierra justa, en la que todas las nobles iniciativas hallen asiento y en la que el progreso elimine al cabo esas dos vergüenzas inseparables: la inmoderada fortuna y la miseria sin redención. [...] la obra genuina de México debe contar con dos elementos fundamentales: voluntad de trabajo y espíritu de conciliación. Poco a poco, del desorden en que nuestras luchas se sucedieron, ha surgido para nosotros la certidumbre de que hay conceptos en los que no caben ya discrepancias particulares; normas que no se traducen en hechos sino merced a la colaboración de todos los núcleos y de todas las personas; metas que únicamente se alcanzan dentro de un ámbito de absoluta fraternidad.³⁸⁷

El segundo elemento fue la disociación entre el proyecto socialista del cardenismo y la Revolución Mexicana. En los años treinta, el socialismo había sido concebido por el sector en el poder como un orden social y político netamente mexicano, es

³⁸⁷ “Quienes creen que la Revolución llegó a su término, se engañan” en *El Nacional*, 20 de noviembre de 1943. Tomado de Begoña Hernández y Lazo, coord., *Celebración del 20 de noviembre. 1910-1985*. México, INEHRM, 1985, p. 242 y 243.

decir, desprendido de la Revolución, pero a partir del sexenio ávilacamachista el socialismo empezará a ser identificado como un experimento social ajeno a la tradición histórica de México que, por lo mismo de ser ajeno a la idiosincracia nacional, había fracasado.³⁸⁸

El reordenamiento de las prioridades del Estado trajo consigo el fortalecimiento de la veta liberal del nacionalismo revolucionario. La democracia se sobrepuso a otros de los objetivos identificados con el movimiento revolucionario de 1910 (*vgr.* justicia social y reparto agrario) y ésta fue vista como el sistema de valores adecuados a la nación. Sin embargo, la noción misma de democracia sufrió una modificación respecto a lo que por ella se había entendido durante el gobierno cardenista, esto es, una democracia de los trabajadores para llegar a un régimen socialista, íntimamente ligada a la participación de las masas organizadas en el partido oficial y sostenida bajo el derecho de los trabajadores a contender por el poder público a fin de usarlo en interés del mejoramiento de su clase.³⁸⁹ En su lugar, por democracia se entendió el “encauzamiento de la lucha de clases en el seno de las libertades y leyes [...] que nos induce constantemente a la colaboración indispensable para alcanzar el progreso y la grandeza económica del país”,³⁹⁰ la representación de los sectores populares en el partido y el respeto a las instituciones nacionales (ideas que quedaron plasmadas en la Declaración de Principios del PRI de 1946).³⁹¹

Por último, se introdujeron conceptos relacionados con la liberalización económica y la inversión privada para la industrialización del país, misma que fue presentada como requisito indispensable para lograr el bienestar nacional. De la mano de lo anterior se incorporó al discurso revolucionario un conjunto conservador de valores morales, culturales y educativos. A modo de ejemplo,

³⁸⁸ *Vid. Supra.* Capítulo VI: *El partido oficial y la doctrina de la mexicanidad*, nota 46.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 185-192. Véase también la Declaración de Principios y el Programa del PRM de 1938 en José Ángel Conchello, *et. al.*, *Op. Cit.*

³⁹⁰ Fragmento del discurso pronunciado por Ávila Camacho en la inauguración del Segundo Congreso Nacional de la CTM, en febrero de 1941. Tomado de Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al ávilacamachismo*, *Op. Cit.*, p. 139.

³⁹¹ Al hacer la comparación entre los objetivos del partido oficial correspondientes a los años 1938 y 1946, así como la noción de democracia que albergaban, no se pretende negar que el partido oficial, desde sus fases más tempranas, ejerció un fuerte control sobre las organizaciones populares.

valgan los siguientes fragmentos del discurso de toma de posesión de Ávila Camacho como Presidente de la República:

Cifraremos nuestra seguridad de expansión económica principalmente en las energías vitales de la iniciativa privada. [...] Así esperamos consolidar *nuestra herencia de reivindicaciones*, usándolas para desenvolver la riqueza, acrecentar nuestra producción y darle a la patria la fuerza de una sólida economía y al pueblo la oportunidad de una vida mejor.

La nación desea la prosperidad; pero no la prosperidad a secas. [...] Queremos una prosperidad con justicia sobre la cual se exalten los *valores espirituales* de México. [...] nos esforzaremos por que las *virtudes características de la familia mexicana, de honor, de devoción filial, de fraternidad*, se mantengan incólumes, haremos que en todos los hogares subsista el *sentimiento de la buena voluntad* como expresión de auténtico espíritu democrático.³⁹²

Con estos elementos, el discurso sobre la Revolución Mexicana cambió sustancialmente. La democracia se opuso al socialismo, mientras que la industrialización y la modernización fueron las nuevas prioridades de la Revolución, a las que se construyó como el punto de convergencia de todos los intereses y se les colocó por encima de las conquistas obreras y campesinas.

El régimen alemanista dio continuidad a este discurso, manteniendo la idea de Unidad Nacional como propósito fundamental de la Revolución con todo y su respectiva carga de conciliación de clases para aumentar la riqueza nacional. Este discurso se fortaleció con algunos otros elementos que ya fueron apuntados en el capítulo anterior: me refiero a la incorporación de las clases medias y de la burguesía como protagonistas del movimiento revolucionario; el rechazo de los “extremismos ideológicos” de izquierda por ser contrarios a la ideología revolucionaria; la orientación desarrollista dada a la Revolución, así como la apuesta de que el país se integraría mediante la construcción de infraestructura; por último, la afirmación de la Revolución como alternativa o camino propio frente a las opciones políticas que desgarraban al mundo de la posguerra (“doctrina de la mexicanidad” vs. capitalismo imperialista y socialismo).

³⁹² *Diario de los Debates*, Cámara de Diputados, XXXVIII Legislatura, 1 de diciembre de 1940. Esta fuente fue consultada en su versión electrónica: <http://cronica.diputados.gob.mx/> Las cursivas son mías.

Asimismo, la idea de que la Revolución Mexicana iniciaba su etapa constructiva de la mano de Miguel Alemán fue proyectada en innumerables discursos oficiales a modo de exaltación y justificación de la nueva orientación económica del régimen.

No pocos “hombres de ideas” colaboraron en darle forma y contenido al discurso sobre la Revolución enarbolado en este periodo de transformaciones capitales para el país, sobre todo a raíz de que la vitalidad de la Revolución Mexicana fuera puesta en duda por algunos otros reputados intelectuales, como Jesús Silva Herzog y Daniel Cosío Villegas. Los filósofos de la mexicanidad participaron en el debate sobre la vigencia o crisis de la Revolución, abierto por estos críticos, y contribuyeron con sus opiniones a sustentar el mito de la *revolución permanente* en su etapa *constructiva*.

La confección y consolidación del concepto de *revolución permanente*, una revolución que trasciende el periodo armado y se convierte en gobierno, desplegándose incesantemente hacia el futuro, correspondió al grupo de los sonorenses, especialmente a Plutarco E. Calles. Dicha idea no sólo se expresó en los discursos oficiales, sino que también se proyectó en monumentos, celebraciones y libros de historia, constituyéndose en uno de los elementos simbólicos a los que se acudiría para dar sentido comunitario al pasado y a un proyecto orientado hacia el futuro, al igual que para dar legitimidad a los actos del régimen.³⁹³ Festejar el inicio de la revolución, y no su término, era de hecho apelar a un proyecto que estaría siempre en proceso de construcción.

El discurso de la *revolución permanente* condensó diversos proyectos (y personajes) políticos procedentes del movimiento revolucionario de 1910, empero una de las características que le dieron unidad y solidez a este discurso fue la inclusión de las demandas sociales de la revolución (*tierra, libertad, sufragio*

³⁹³ Algunos de los estudios que bordan sobre el tema son: Thomas Benjamin, *La Revolución Mexicana. Memoria, mito e historia... Op. Cit*; Guillermo Palacios, “Calles y la idea oficial de la Revolución Mexicana” en *Historia Mexicana*, Vol. XXII, Núm. 3, Enero-Marzo de 1973; Héctor Aguilar Camín, *Saldos de la revolución: cultura y política de México, 1910-1980*, México, Nueva Imagen, 1982; y Ramón Reséndiz García, “Del nacimiento y muerte del mito político llamado Revolución Mexicana: tensiones y transformaciones del régimen político, 1914-1994” en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXIII, Núm. 67, Enero-Abril de 2005.

efectivo, justicia, equidad, democracia, reparto agrario, educación popular, movimiento obrero). Si bien el significado que se daba a estas demandas podía variar de acuerdo a los procesos políticos coyunturales y a los actores que las enunciaran, siempre fueron referente obligado en la construcción de proyectos nacionales y en la definición política de los regímenes posrevolucionarios. Así, la permanencia de estas demandas sociales en la agenda política del Estado manifestaba la continuidad y vitalidad del mito de la *revolución permanente*, pero en “los momentos de su debilitamiento u ocaso, es decir, ante la evidencia del incumplimiento de las promesas convertidas en agenda gubernamental, la pregunta que tendrán que responder tanto la clase política como los intelectuales del régimen será la siguiente: ¿Ha muerto la Revolución Mexicana?”³⁹⁴ Ese momento llegó a fines de los años cuarenta.

Jesús Silva Herzog y Daniel Cosío Villegas pusieron en duda el discurso de la *revolución permanente* en dos sendos ensayos: “La Revolución mexicana en crisis” (1943) y “La crisis de México” (1947).³⁹⁵ Algunos años después, ambos dieron a la Revolución Mexicana por definitivamente muerta. El primero publicó en 1949 un artículo cuyo título no dejaba lugar a dudas: “La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico”³⁹⁶ mientras que el segundo pronunció una conferencia en 1960, ante un público estadounidense, que iniciaba con una frase lapidaria: “Sinceramente creo que el pueblo mexicano sabe desde hace mucho tiempo que la Revolución Mexicana está muerta, aunque no comprenda, o comprenda sólo a medias, porqué se oculta este hecho en vez de difundirse.”³⁹⁷

A riesgo de cometer una injusticia contra estos dos autores, el diagnóstico elaborado por ellos puede sintetizarse de la siguiente manera: 1) los regímenes postcardenistas abandonaron paulatinamente el proyecto social revolucionario; 2) las medidas destinadas a alcanzar la modernización e industrialización nacional

³⁹⁴ Ramón Reséndiz García, *Op. Cit.*, p. 145.

³⁹⁵ Jesús Silva Herzog, “La Revolución mexicana en crisis” en *Cuadernos Americanos*, Año 2, Vol. II, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1943. El artículo de Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, también fue publicado en *Cuadernos Americanos*, pero aquí se consultó en *Obras completas de Daniel Cosío Villegas. La crisis de México*, México, Clío, 1997.

³⁹⁶ Jesús Silva Herzog, “La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico” en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLVII, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1949.

³⁹⁷ Daniel Cosío Villegas, “La revolución mexicana, entonces y ahora” en Stanley R. Ross, *ed.*, *¿Ha muerto la Revolución Mexicana?*, 2ª ed., México, Premiá Editora, La red de Jonás, 1978.

devinieron en un “neoporfirismo” que amenazaba con sumir al país en una mayor desigualdad social y económica; 3) tanto la burguesía nacional como los intereses económicos de las grandes potencias internacionales tenían una participación extraordinaria en la orientación de la política económica nacional; 4) otros de los problemas que aquejaban a México eran la corrupción de los políticos y la desintegración moral de los líderes que se identificaban con la Revolución; el presidencialismo y la ausencia de una verdadera democracia (que propiciara la participación política de la sociedad y fortaleciera a los partidos independientes); el sometimiento del movimiento obrero y de la prensa a los designios presidenciales; el avance de la derecha y del clero en la educación básica; una reforma agraria incompleta; y el aumento de la dependencia económica de México respecto a Estados Unidos (que a su vez amenazaba la supervivencia de la identidad nacional).

Estas críticas provocaron indignadas respuestas por parte de los viejos revolucionarios preocupados por los logros inalcanzados de la Revolución, así como por quienes guiaban a México en su nuevo camino: los profesionistas constructores del proyecto económico del régimen, los intelectuales que compartían el optimismo por el desarrollo modernizador y los políticos que buscaban identificarse con los lineamientos de la tradición revolucionaria.³⁹⁸ Entre

³⁹⁸ Cosío Villegas y Silva Herzog no fueron los primeros intelectuales en cuestionar el desvío de los objetivos revolucionarios en la conducción política del país. En la década de los años treinta, Luis Cabrera, Jorge Cuesta, Manuel Gómez Morín y el mismo Samuel Ramos presentaron objeciones al gobierno cardenista desde una posición liberal, en lo absoluto ajena a la tradición revolucionaria. Intelectuales de derecha también dirigieron críticas al Estado posrevolucionario. Es el caso de Jorge Vera Estañol, Alfonso Junco, José Fuentes Mares, entre muchos otros. Puede suponerse entonces que el revuelo causado por los artículos de Cosío Villegas y Silva Herzog respondió a que su diagnóstico le representaba al grupo en el poder un desafío mayor: la crítica provenía de dos respetados intelectuales, adscritos a la tradición revolucionaria, que habían participado en la construcción de las instituciones posrevolucionarias. Recuérdese que Silva Herzog fue subsecretario de Educación Pública con Cárdenas y subsecretario de Hacienda con Ávila Camacho, además de ser cofundador, al lado de Cosío Villegas, del Fondo de Cultura Económica y de El Colegio de México. Cosío fue también secretario general de la UNAM (1929), director de la Escuela Nacional de Economía (1933-1934), miembro del Consejo de Administración del Banco de México y del Banco Nacional Hipotecario y de Obras Públicas (1933-1939), entre otros cargos y representaciones diplomáticas. De este modo, la crítica al desvío de la Revolución no venía de un partido opositor (el PAN, por ejemplo), ni de una organización reaccionaria y fascista como la Acción Mexicanista Revolucionaria o la ultracatólica Unión Nacional Sinarquista, sino desde dentro de las filas revolucionarias.

el extremo de quienes plantearon la muerte de la Revolución y quienes defendían su vigencia a ultranza, se abrió un abanico de posturas ricas en matices, dando vida así a un debate que duraría por lo menos hasta la década de los años sesenta.³⁹⁹

En general, puede afirmarse que el debate sobre la vigencia-crisis-muerte de la Revolución descansó en ideales políticos y, por tanto, fue un espacio para la confrontación de proyectos de organización social, un pretexto para tomar posición frente al viraje operado a nivel de Estado así como para imaginar futuros posibles. Empero, la mayoría de los discursos que se inscribieron en este debate, ya fuera para defender o para cuestionar los logros de la Revolución, fueron caras de una misma moneda, pues todos ellos hicieron eco de una compleja ideología revolucionaria creada para dar sentido a las prácticas sociales. Esta ideología presentó a la Revolución como una realidad trascendental, de orden superior e incuestionable. Ninguna postura en el debate logró sustraerse a esa mística y revisar críticamente los elementos simbólicos que la constituían, o bien, proponer su sustitución por otros valores que rigieran la organización social. La Revolución y su amplio y polisémico conjunto de conceptos (*democracia, tierra, libertad, reparto agrario, identidad nacional, independencia, justicia social, etc.*) fueron principio y fin al cual apelaron todos los que participaron en este debate, incluidos aquellos que se identificaban con el socialismo.⁴⁰⁰

Entre los muchos argumentos que entonces se esgrimieron para defender la permanencia de la Revolución destaca uno por su simpleza: la Revolución Mexicana, a diferencia de la francesa o rusa, careció de un programa ideológico o filosófico que pudiera ser traicionado. De los hiperiones fue, una vez más, Leopoldo Zea quien mejor desarrolló este argumento, al punto que podría reconocérsele como una de sus principales aportaciones a la ideología del régimen

³⁹⁹ Enrique Krauze computa sesenta y ocho respuestas a “La crisis de México” de Cosío Villegas, la mayoría de ellas poco favorables al autor y bajo el ánimo de defender la vigencia de la Revolución en tanto fruto de las aspiraciones populares. Véase Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas: una biografía intelectual*, México, Joaquín Mortiz, 1980, p. 151. Una buena compilación, aunque incompleta, de aquellos ensayos que se inscribieron en este debate fue realizada por Stanley R. Ross, *Op. Cit.*

⁴⁰⁰ Por ejemplo, Narciso Bassols y José Revueltas. Del primero véase “El problema político de la Revolución Mexicana”, y del segundo “En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México”, ambos compilados en *Obras completas de Daniel Cosío Villegas..., Op. Cit.*

posrevolucionario. Con todo, ello no significa que el resto del grupo *Hiperión* enmudeciera frente al debate sobre la vigencia-crisis-muerte de la Revolución, por el contrario, se pronunciaron a favor de su vigencia.

En *Conciencia y posibilidad del mexicano* Zea sostuvo que la Revolución había sido un estallido popular que no tenía otra fuente de inspiración ideológica que la realidad viva, tal cual se le presentaba al mexicano. “Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspiración y reflexión.”⁴⁰¹ Esa realidad estaba plagada de injusticias múltiples y concretas (hambre, falta de tierra y de participación política), que padecían los hombres igualmente diversos y concretos. Así, la única consigna ideológica de la Revolución, su única aspiración, era resolver los problemas que, desde los tiempos de la Colonia, se le presentaban al mexicano. Ninguna aspiración de carácter universalista se hizo patente en ella.

Si se leen y analizan los diversos programas y planes revolucionarios que surgieron dentro de la Revolución, se podrá ver cómo en ninguno de ellos cabe abstracción alguna. No se ve en ellos sino un afán de servir a problemas concretos. Ninguno habla de resolver los problemas de la Humanidad en abstracto; sólo se refieren a los problemas que hombres concretos en situación igualmente concreta se planteaban.⁴⁰²

Los objetivos de la Revolución se presentaban entonces de manera abierta y móvil, adecuándose a las circunstancias concretas pero cambiantes. Si algo unificaba a todos los revolucionarios era la aspiración de un México mejor, aunque también en este caso esa aspiración podía dotarse de contenidos diferentes. Así lo escribió Zea:

Todos y cada uno de los revolucionarios mexicanos aspiraron y aspiran a realizar un México mejor, un México en el que la mayoría de los mexicanos pueda alcanzar el máximo de oportunidades que haga su felicidad. Pero no se trata de oportunidades a secas, de simples palabras, sino de *sus* oportunidades, las oportunidades de cada uno. Se aspira a lo que se llama una *mejoría*; pero esta mejoría deberá depender, en cada caso, de lo que cada uno de los mexicanos considere, en particular, como lo mejor.⁴⁰³

⁴⁰¹ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 18

⁴⁰² *Ídem.*

⁴⁰³ *Ídem.* Las cursivas son de Zea.

De acuerdo con esta caracterización (que por cierto desvanecía hasta el infinito el sentido mismo de un movimiento revolucionario), Zea consideró que el rasgo esencial de la Revolución era su capacidad mudable para definir proyectos y planes acordes con las circunstancias y los problemas de cada momento, de manera tal que “su vigencia dependerá de la capacidad que tengan sus hombres para ir resolviendo los cambiantes problemas que la realidad les vaya planteando”. Bajo esta óptica, la Revolución continuaría viva siempre que el ideal de un México mejor, “de acuerdo con lo que por tal vayan entendiendo las nuevas generaciones que aspiren a su realización”, se mantuviera en pie. Por esta razón, añadía Zea, “al cabo de cuarenta años aun se habla de la Revolución Mexicana, sin que tal cosa, necesariamente, implique simple demagogia.”⁴⁰⁴ Con estas palabras, nos dice Tzvi Medin, Zea legitimó filosóficamente

la pretensión de continuar hablando en nombre de una Revolución permanente y de la posibilidad de ir cambiando sus objetivos específicos en el transcurso del tiempo sin perder su carácter revolucionario. Nada más, absolutamente nada más, podrían haber pedido los integrantes de la joven generación alemanista en el poder que proclamaban que con ellos la revolución continuaba, pero entrando en una nueva etapa desarrollista y liberal en lugar del previo socialismo cardenista.⁴⁰⁵

A la tautológica pero eficaz definición de Zea, se acogieron tanto el gobierno alemanista como los subsecuentes. Por ejemplo, Rodolfo Sánchez Taboada, en su discurso del 20 de noviembre de 1948, señaló: “La Revolución se proyecta con firmeza hacia el futuro y ningún obstáculo podrá detenerla. La Revolución es eterna, mientras haya necesidades que satisfacer, mientras haya un dolor que suprimir y una lágrima que enjugar, habrá Revolución.”⁴⁰⁶ Un año después la primera Asamblea Nacional del PRI justificó así las modificaciones a la Declaración del Principios de ese partido: “Hemos llegado al convencimiento así de que los principios, como las personas, exigen una renovación para ponerse a

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁵ Tzvi Medin, “La mexicanidad política y filosófica...”, *Op. Cit.*

⁴⁰⁶ “El proceso histórico del movimiento de 1910 fue desglosado en la solemne velada de Bellas Artes” en *El Nacional*, 21 de noviembre de 1948. Tomado de Begoña Hernández y Lazo, *coord.*, *Op. Cit.*, p. 307.

tono con las nuevas modalidades de la vida nacional [...]”.⁴⁰⁷ Pero quien mejor expresó la postura del gobierno respecto a la vigencia de la Revolución y su cambio de objetivos fue Manuel Germán Parra, subsecretario de Economía:

La Revolución Mexicana [...] no ha muerto ni fracasado. No puede morir, mientras no se consumen sus dos grandes objetivos históricos: la independencia económica de la nación y el desarrollo del capitalismo en el país. Y no puede haber fracasado un movimiento social que, en casi media centuria, ha sentado ya las bases de la liberación nacional, ha destruido el feudalismo y la esclavitud, y está edificando, mediante la industrialización, una sociedad moderna, que pueda llegar a ofrecer al pueblo mejores condiciones de existencia.⁴⁰⁸

A principios de la década de los sesenta, la definición puesta en órbita por Zea sobre la Revolución era ya un lugar común. El discurso de la *revolución permanente* se había solidificado, convertido en mito político; en él puede percibirse la aportación ideológica de Zea. En ocasión del Cincuentenario de la Revolución, el senador Natalio Vázquez Pallares afirmó:

La Revolución Mexicana tuvo siempre y tiene hoy una doctrina económica, social y política propia, creada no en el laboratorio de las ideas abstractas, sino en la constante creación frente a la realidad. Su teoría es producto de la vida Mexicana, que fluye y cambia, que se desenvuelve y diversifica, que nace y se desarrolla siempre creando nuevas formas. Es por esto mismo [...] por lo que la Revolución Mexicana, a cincuenta años de haber principado, muestra existencia vigorosa, porque rejuvenece sus tesis, y frente a las realidades nuevas, dicta soluciones nuevas sin perder su objetivo central: formar una nación independiente de hombres libres y donde impere la justicia social.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ “Idearios mexicanistas” en *La República*, Núm. 19, 1 de diciembre de 1949, p. 9. Citado en Tiziana Bertaccini, *Op. Cit.*, p. 71.

⁴⁰⁸ Manuel Germán Parra, “La Revolución inicia una nueva etapa” en Stanley R. Ross, *Op. Cit.*, p. 155.

⁴⁰⁹ “En una reverente ceremonia la Nación recibió ayer los restos del Apóstol de la Democracia” en *El Nacional*, 21 de noviembre de 1960. Tomado de Begoña Hernández y Lazo, *coord., Op. Cit.*, p. 433-434. Sin ánimo de ser exhaustiva pero con la intención de mostrar la trascendencia en el tiempo de esta estrategia retórica, pueden traerse a colación las palabras de Mario Moya Palencia, Secretario de Gobernación de la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976): “Cuando hablamos de la Revolución, hablamos de una revolución que se mantiene viva como impulso transformador; de una revolución inconclusa, pero no en el sentido de movimiento frustrado o trunco, sino en el de proceso de cambio que aún no culmina [...]; en tanto que sus métodos, como métodos revolucionarios, son adaptables y cambiantes y se van perfeccionando en la medida en que resultan más adecuados para cumplir su cometido.” Véase “La Revolución

Ahora bien, otro de los elementos que se introdujeron en la década de los cuarenta al discurso nacionalista sobre la Revolución Mexicana fue la idea de que ésta había iniciado su etapa constructiva con Miguel Alemán; esto es que había superado la violencia revolucionaria y se afanaba en un orden sostenido bajo la ley, el orden, la paz, la democracia, la unidad nacional y el progreso económico sostenido en el desarrollo industrial. El concepto de *revolución permanente* se nutría así con el de *revolución constructiva* y se afirmaba que ahora existía una conciencia y un plan racional que daba dirección a la Revolución, lo que permitiría superar la etapa de la pura acción inmediata. Este argumento se expresó para enmarcar el nuevo proyecto de nación dentro del cauce revolucionario, al tiempo que planteaba una distancia positiva respecto del régimen cardenista. De ese modo, Rodolfo Sánchez Taboada llegó a señalar:

El aumento de la producción agrícola, el incremento de la industrialización, la enorme magnitud de las obras públicas, la defensa de nuestra economía nacional, el impulso a la educación pública, la afirmación de la libertad, de la legalidad y de la mexicanidad que imperan y protegen los intereses de todos los sectores sociales, son prueba evidente del sentido reciamente constructor de la etapa alemanista de la Revolución.⁴¹⁰

Ya antes se ha comentado que el *Hiperión* no fue ajeno al optimismo proclamado por el gobierno alemanista, al punto que percibieron las realizaciones de éste como signos positivos de las transformaciones que tenían lugar en el alma del mexicano. También Samuel Ramos compartió esta lectura. En un discurso que hizo eco de la revolución constructiva, Ramos llegó a identificar al periodo cardenista como el último reducto de la destrucción, la ruina, el caos y el desorden revolucionario, sólo para después afirmar que “Cuando apenas está en sus comienzos la segunda mitad del siglo XX, las fuerzas constructivas del país han dominado la etapa destructura y surge un México vigoroso con una fisonomía propia sin precedentes

Mexicana no es sólo un grandioso hecho histórico, sino un sistema de vida dinámico y vigente: Moya Palencia” en *El Nacional*, 21 de noviembre de 1971. Tomado de *Ibid.*, p. 489.

⁴¹⁰ “Unánime aprobación en todos los círculos al informe del Presidente de la República” en *El Nacional*, 3 de septiembre de 1949, p. 8.

en la historia.”⁴¹¹ Por su parte, Leopoldo Zea defendió en un par de artículos la interrelación entre la etapa constructiva de la Revolución y el alemanismo. Veamos lo que al respecto señaló.

En “Crítica y autocrítica de la Revolución Mexicana”, así como en “El orden y sus interpretaciones” (ambos de 1947), Leopoldo Zea se preocupó por deslindar lo que consideró la justa crítica presentada por Cosío Villegas en “La crisis de México”, de la crítica destructora realizada por los “enemigos” de la Revolución. Zea entonces interpretó que los cuestionamientos provenientes de la derecha querían acabar con la obra revolucionaria, mientras que los de Cosío Villegas y Silva Herzog sólo pugnaban por que se hicieran valer sus postulados. Y la voz de estos “intelectuales progresistas” era sana porque recordaba cuál era el camino a seguir.

Sin embargo, Zea desestimó los planteamientos de Cosío Villegas, primero, al indicar que éstos eran muestra de que la Revolución se encontraba plena y vigorosa, y después al vincular las realizaciones del gobierno alemanista con un ejercicio de autocrítica realizado por la Revolución misma. Ese ejercicio de autocrítica era el que permitía a la Revolución aprender de sus errores y reorientar su camino (como si la Revolución fuera una persona, pues sólo una persona tiene la facultad de autocriticarse). Con este argumento, también esgrimido en los discursos de la burocracia política, Zea restó valor a la crítica que se dirigía al Estado (la que venía de “dentro” y la que venía de “fuera” de la Revolución), por no mencionar que hacía patente la identificación entre Revolución, Gobierno y Presidente.

Zea rechazó que la política seguida por Alemán en materia sindical, religiosa y electoral fuera afín a los programas de la derecha, relacionándola con una nueva etapa de construcción revolucionaria, basada en la ley y el orden, que pretendía resolver los problemas del pasado:

Esta autocrítica de la Revolución se hace sentir muy especialmente en muchos de los actos de su Gobierno, muy especialmente en el actual. Autocrítica que las

⁴¹¹ Samuel Ramos, “El mexicano de medio siglo” en *México en la cultura*, 8 de junio de 1952, p. 8. Como se recordará este texto no es otro que el discurso de inauguración del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas.

derechas se empeñan en mostrar como coincidencia con los propios principios que dicen sustentar. No pueden entender que también dentro de la Revolución se puede hablar de ley y orden, porque suponen que esta ley y este orden han de ser entendidos a la manera como los entendió el llorado porfirismo: la ley y el orden puestos al servicio de una casta. [...] De ahí que, cuando la Revolución, en una etapa que ya pretende ser constructiva, utiliza este lenguaje, las derechas consideran que está en una etapa de arrepentimiento, de autodestrucción.⁴¹²

Zea señaló también que quienes creían que la Revolución había sido traicionada no eran más que “extremistas” de izquierda, convencidos de que la Ley, el Orden y el Bien Común eran conceptos propios del discurso de las derechas. Así se explicaba que dichos “extremistas” relacionaran a Alemán con la derecha, lo que obviamente era un error, producto de una actitud infantil que se negaba a aceptar el desarrollo evolutivo de la Revolución Mexicana, que no deseaba que ésta transitara por una etapa de organización ni que cambiara de terminología, aún cuando la voluntad del pueblo era recoger los frutos de una lucha que tantos sacrificios le había demandado. Esos radicales no podían “imaginar un Orden al servicio de todos los mexicanos; una Ley protegiendo todos los intereses; un Trabajo en el que participen todos, y un Bien Común que no sea simplemente el de un grupo.”⁴¹³ En cambio, volvía a insistir Zea, el gobierno de la Revolución entendía esos conceptos de una manera amplia de modo que podía llamar al orden y al trabajo tanto a industriales como a trabajadores. Desde su punto de vista ello sólo podía significar una cosa: que la “revolución ha superado su etapa combativa [y] ahora entra en una etapa de construcción, de orden”.⁴¹⁴ Por último, Zea planteaba el argumento que después desarrollaría en otros textos, esto es que la Revolución no había muerto porque seguían vivas las aspiraciones de justicia y mejoramiento social pero que ésta debía “adaptarse a la nueva realidad de la cual ha sido motor.”

Luis Villoro también defendió la vigencia de la Revolución Mexicana, sólo que su postura fue más ambigua y menos militante que la de Zea, aunque no

⁴¹² Leopoldo Zea, “Crítica y autocrítica de la Revolución Mexicana” en Stanley R. Ross, *Op. Cit.*, p. 142-143. El artículo fue publicado inicialmente en *El Nacional* el 6 de abril de 1947.

⁴¹³ Leopoldo Zea, “El orden y sus interpretaciones” en *El Nacional*, 27 de abril de 1947, p. 5.

⁴¹⁴ *Ídem.*

menos política. En “La repetición de la Revolución”⁴¹⁵ Villoro no habló de una continuidad en los términos de un proyecto que se actualiza a cada momento, sino de etapas sucesivas. La primera, según él, se caracterizó por ser popular e irreflexiva. Era la del movimiento armado, la de la “bola” que quiso destruir el orden porfiriano. La segunda consistió en dar dirección al movimiento triunfante. En ésta las masas irreflexivas se agruparon en torno a caudillos (desde Zapata hasta Cárdenas), quienes intentaron construir un orden positivo, diferente al que la Revolución había negado. Asimismo, en esta etapa se hicieron patentes dos tendencias: una de izquierda, idealista y abstracta, que recogía las demandas populares pero que no tomaba en cuenta las circunstancias reales del país y, por tanto, carecía de posibilidades de triunfo; y otra de centro, encabezada por una pequeña burguesía que tenía conciencia clara de sus fines y mayores posibilidades de realización, que se acoplaba a las condiciones fácticas o reales del país. La tendencia de centro triunfó y la Revolución se estabilizó en un punto medio que conjugó el proyecto popular y el de la pequeña burguesía pero a costa del sacrificio de algunas aspiraciones populares.

La tercera etapa y última de la Revolución, de acuerdo con Villoro, era la actual, la consolidación del orden nuevo. Esta etapa se caracterizaba por el desarrollo de una burguesía criolla, el disfrute de los primeros rendimientos de las industrias expropiadas, la estabilización de la balanza de pagos, el incremento de las vías de comunicación, la promesa de un mejoramiento de la producción agrícola y el adelanto en la educación pública. Si, para Villoro, esto representaba el cumplimiento de muchas de las aspiraciones revolucionarias, así como la culminación del esfuerzo de las generaciones anteriores, también era cierto que quedaban pendientes de satisfacción algunas demandas del proyecto de izquierda: concluir la reforma agraria, abrir espacio al movimiento obrero para que recobrar su fuerza, consolidar la democracia y repartir equitativamente la riqueza.

Villoro planteó que para que el proyecto popular y de izquierda arraigara nuevamente y se satisficieran estas demandas, era necesario repetir la Revolución, no por la vía armada, sino volviendo a proyectar hacia el futuro los fines populares que le dieron origen. Sin embargo, puntualizó Villoro, para que ello tuviera éxito

⁴¹⁵ Publicado en *México en la cultura*, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

era necesario esperar a que la tercera etapa llegara a su culminación, pues sólo así quedarían asentadas las condiciones de posibilidad del nuevo orden social. En otras palabras, lo que Villoro proponía no era muy diferente a la fórmula desarrollista pregonada por el gobierno de Alemán: para repartir la riqueza primero hay que generarla.

La lectura de Villoro sobre la Revolución Mexicana parece, en principio, cercana a la de algunos marxistas mexicanos (como Lombardo Toledano), quienes sostenían que la lucha por la instauración del socialismo debía estar precedida por la consolidación del capitalismo de Estado y la industrialización del país. Empero, Villoro no hablaba de socialismo, ni de lucha de clases, sino de la necesidad de atender aquellas demandas que habían dado origen al movimiento revolucionario. Tampoco señalaba que la Revolución se hubiera apartado de su camino, por el contrario valoraba favorablemente los logros económicos de lo que calificó como el “proyecto de centro”, y los consideraba una base necesaria para dar cumplimiento a las aspiraciones populares. La tesis de Villoro es que cada etapa de la Revolución contenía a la anterior y engendraba a la siguiente, y si en la segunda etapa el “proyecto de izquierda” había fracasado es porque aún no existían ni las bases materiales para hacerlo posible ni una dirección clara hacia dónde caminar. La izquierda se había quedado en el plano de lo ideal, sin atender a las circunstancias específicas del país. En la tercera etapa esas bases se estaban consolidando por lo que era factible pensar que la Revolución ahora sí daría cabal cumplimiento a las anteriores demandas sin menospreciar ni aniquilar los logros del “centro”.

Las posiciones de Zea y Villoro respecto a la *revolución permanente* diferían en muchos aspectos, incluidos de lenguaje, empero ambos coincidían en que ésta seguía vigente, que se encontraba en su etapa constructiva y que continuaría en el futuro siempre y cuando los hombres de la Revolución supieran atender las circunstancias nacionales. Quien sí ofreció una interpretación diferente de la Revolución, ajena a la discusión política, fue Emilio Uranga.

La perspectiva de Uranga sobre la Revolución fue de corte intimista, y como tal bastante mistificadora y esencialista. De hecho, para Uranga la Revolución significaba algo más que lo histórico y lo político; la Revolución era

sinónimo de identidad, aquello que el poeta López Velarde había revelado en “Novedad de la patria”, una esencia que debía convertirse en realidad cotidiana. Así lo decía el hiperión:

López Velarde nos incita a “reflexionar” no a charlar [sobre la revolución]. A convertir esa novedad de la patria en asunto de cada día, a repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde. La tarea es pues, vigilar y velar porque la esencia de lo que la revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente vivida y ensayada en situaciones cotidianas.⁴¹⁶

La Revolución, así definida por Uranga, concernía a los individuos que podían responsabilizarse por ella, no a una “masa anónima y gregaria.” La Revolución era parte de la identidad del mexicano, algo que se llevaba por dentro, que definía la subjetividad de cada persona (“Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución.”⁴¹⁷), así que su vigencia dependía de que cada individuo reviviera las posibilidades de la Revolución en su interior, que se mantuviera viva en tanto la fuente del *ser* del mexicano. Descubrir qué era esa intimidad de la Revolución, esa realidad que produjo y que dotaba de sentido a la existencia cotidiana de todos los mexicanos, era tarea de los filósofos. Como puede advertirse, este modo de hablar de la Revolución se correspondía con el propósito de la filosofía de lo mexicano: desenmascarar la realidad de la revolución o, lo que es lo mismo, del *ser* del mexicano, para asumir una actitud responsable ante ella.

Juan José Reyes ha señalado que en este texto Uranga criticó la pompa y el boato del alemanismo, así como a la Revolución institucionalizada.⁴¹⁸ Esta apreciación se basa en dos fragmentos del ensayo de Uranga. En el primero se compara la perspectiva de López Velarde sobre la patria (antes de la Revolución la patria aparecía “pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica

⁴¹⁶ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana” en *México en la cultura*, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

⁴¹⁷ *Ídem*.

⁴¹⁸ Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo. El mexicano visto por Emilio Uranga y Jorge Portilla*, México, Ediciones Sin Nombre, Conaculta, 2004, p. 50-54.

en el pasado”, después de la Revolución surgió “una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”) con la realidad de mediados de siglo:

Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico. En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre. La grandeza empieza a rondarnos bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada en el olvido.⁴¹⁹

En el segundo fragmento, Uranga analiza el significado que ha cobrado la Revolución en los tres nombres dados al partido oficial con el objeto de comprender el modo como se le ha interpretado y el sentido que debe dársele a una investigación sobre lo mexicano.

El primero se llamó “Partido Nacional Revolucionario”. Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. [...] Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la Revolución Mexicana. A nuestro entender es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la revolución. Lo mexicano es aquí definido por la revolución. Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución. Finalmente se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es en este caso creadora de instituciones, se ha solidificado, se ha “oficializado”. La revolución se invoca como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con pristinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones.⁴²⁰

La apreciación de Juan José Reyes, si bien está fincada en las palabras mismas de Uranga, y éstas podrían interpretarse como un distanciamiento del discurso que ligó a la Revolución con las instituciones gubernamentales, no creo que deban tomarse por definitivas y menos como indicio de una actitud crítica frente al gobierno de Miguel Alemán o frente al régimen priísta. Apenas dos años después de la publicación de este texto, Uranga dio a la prensa “Optimismo y pesimismo del mexicano” que, como ya se comentó, avaló la identificación entre pueblo y

⁴¹⁹ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *Op. Cit.*

⁴²⁰ *Ídem.*

gobierno e hizo eco del discurso sobre la *revolución constructiva*.⁴²¹ Una historia de las ideas que busque atender el contexto social en que éstas se producen no debería pedirle coherencia al pensamiento de un autor, pero tampoco debería obviar sus transformaciones, muchas veces coyunturales. En ese sentido, no está de más traer a colación el virulento artículo que Uranga dirigiera en 1961 a Cosío Villegas, en el contexto de la intensificación del debate sobre la vigencia de la Revolución, a raíz de las celebraciones del Cincuentenario.⁴²² De acuerdo con Javier Wimer, Uranga venía desempeñándose desde 1958 como asesor de la Presidencia de la República.⁴²³ En ese entonces Uranga no se cansó de acusar de contrarrevolucionario y de reaccionario a Cosío Villegas por cada párrafo escrito en “La crisis de México”, pues, desde su perspectiva, criticar al Estado revolucionario era criticar a la Nación.⁴²⁴ A modo de ejemplo, va este fragmento:

⁴²¹ *Vid Supra*, Capítulo II: *El carácter del mexicano: entre el pesimismo y el optimismo*, y en este mismo capítulo: *Un nuevo mexicano para una nueva nación: la unificación nacional, el deber ser del mexicano y la conformación de ciudadanía*.

⁴²² A la par de los discursos y celebraciones oficiales dedicados a festejar el cincuenta aniversario de la Revolución, aparecieron una serie de artículos y ensayos críticos que cuestionaron duramente los logros pregonados por el régimen. Además de la conferencia dictada por Cosío Villegas, “La revolución mexicana, entonces y ahora”, pueden citarse los artículos publicados en la revista *Política* entre septiembre y noviembre de 1960 (escritos por Carlos Fuentes, Enrique González Pedrero, Francisco López Cámara, Fernando Carmona, entre otros), así como el seminario de reflexión sobre la ideología revolucionaria organizado por la UNAM. En este seminario, el historiador Moisés González Navarro presentó un trabajo que fue publicado un año más tarde en *Historia mexicana* bajo el título “La ideología de la Revolución Mexicana” (Abril-Junio de 1961). Allí equiparó la etapa vigente de la Revolución con un verdadero Termidor, en el que la utopía revolucionaria había cedido ante la reiteración vacía de los *slogans* revolucionarios, destacando también el predominio de los intereses de la burguesía sobre los de campesinos y obreros. Emilio Uranga, a la sazón periodista de *Siempre!*, dedicó varios artículos a refutar la opinión de los “izquierdistas” agrupados en *Política*, así como los ensayos de González Navarro y Cosío Villegas.

⁴²³ Javier Wimer, “La muerte de un filósofo” en *Revista de la Universidad de México*, Nueva época, Núm. 17, Julio de 2005, p. 29.

⁴²⁴ Guillermo Hurtado cita la opinión que Uranga expresó sobre la Revolución en el contexto de una encuesta realizada por *Cuadernos Americanos* en 1959 (que después reprodujo en su debate con Cosío Villegas). Dicha encuesta versó sobre la situación “actual” de la Revolución, así como el papel de los grupos revolucionarios e intelectuales en el futuro. En ese entonces Uranga sostuvo que la Revolución debía poner en orden a la burguesía y que ello se lograría fortaleciendo la estructura del Estado vigente. Asimismo apuntó: “La tesis central del Partido ‘oficial’ me parece correcta: salvaguardar la unidad nacional, y se podría añadir: poner al Estado a su servicio. El Estado y la Nación lograron, con la Revolución, identificarse. La Revolución fue expresión de una nación, se modelaron mutuamente... y se salvarán o morirán juntos.” Véase de Hurtado, “Un

Cosío inicia su ensayo con esta contundente afirmación: “México viene padeciendo hace ya algunos años una crisis que se agrava día con día... La crisis proviene de que las metas de la Revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece ya de sentido.” ¿Esto lo escribió un reaccionario, un enemigo de la Revolución Mexicana? Quizás se deba responder: un enemigo reaccionario de la Revolución Mexicana.⁴²⁵

De las tres lecturas del *Hiperión* expuestas aquí sobre la Revolución, la que tuvo mayores paralelismos con la ideología del grupo en el poder fue la de Leopoldo Zea. Recordemos que su análisis sobre la Revolución Mexicana no se limitó a la defensa de la *revolución permanente y constructiva*, sino que también identificó a ésta con la nacionalidad, el mestizaje, el rechazo a las ideologías extranjeras, la constitución de una auténtica burguesía nacional que unificaba al país y las características del sistema político mexicano –ideas igualmente explícitas en el discurso del régimen sobre la mexicanidad. Pero tampoco está de más recordar que el pensamiento de Zea se nutrió de manera importante del trabajo realizado por sus compañeros de grupo, así como del de otros intelectuales mexicanos, entre ellos, Octavio Paz.

Octavio Paz no suele ser considerado como filósofo de la mexicanidad por dos razones fundamentales: porque no realizó estudios profesionales en filosofía y porque no formó parte del grupo *Hiperión* ni participó activamente en el “movimiento de autognosis” de fines de los cuarenta y principios de los cincuenta. En ese periodo Paz se encontraba radicado en Estados Unidos y sus relaciones con la *intelligentsia* mexicana eran básicamente epistolares. Sin embargo, *El laberinto de la soledad* no fue en lo absoluto producto de una mente solitaria, ajena a los temas, preocupaciones y lecturas que ocupaban a los intelectuales en México. Los mismos textos filosóficos que entusiasmaban a los hiperiones, y con los que construyeron su propuesta metodológica de investigación de lo mexicano (Ortega y Gasset, Heidegger, Sartre, Toynbee, entre otros), aparecen perfilados en las

antecedente de *El Espectador*: críticas a la Revolución mexicana en 1959” en *Literatura mexicana*, Vol. XXI, Núm. 2, 2010, p. 22.

⁴²⁵ Emilio Uranga, “Las ‘ideas’ de Daniel Cosío Villegas” en *Siempre!*, 5 de julio de 1961, p. 24 y 25.

páginas de *El laberinto*, tal cual lo ha mostrado Grínor Rojo.⁴²⁶ Además, como el mismo Paz lo expuso (a veces explícita y otras implícitamente), su libro se nutrió de la obra de José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, José Gaos, Rodolfo Usigli, Agustín Yáñez, Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Carrión y otros, de tal modo que *El laberinto* puede ser visto como una síntesis extraordinaria de las ideas que se encontraban circulando en el México de mediados de siglo sobre la identidad y la historia nacionales –aunque sin duda recreadas de manera original.

Octavio Paz y el *Hiperión* fueron cercanos, se leyeron y comentaron. Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Luis Villoro se refirieron a Paz en sus textos, y Paz, conocedor del trabajo que los hiperiones realizaban, dedicó unas páginas de su libro a proponer algunos caminos para el mejor desarrollo de una filosofía de lo mexicano. Ahora bien, hacer un análisis exhaustivo de *El laberinto de la soledad*, similar al que se ha intentado hacer aquí de la obra del *Hiperión*, sobrepasa los límites de esta tesis. Queda esa tarea pendiente, como también la de desanudar las relaciones entre el *Hiperión* y Paz, sus lecturas filosóficas y sus metodologías compartidas, las coincidencias y distanciamientos entre sus tesis y propuestas, pero sobre todo el modo como se inscribió *El laberinto* en el marco de la reconfiguración del Estado mexicano que tenía lugar hacia mediados de los años cuarenta. En ese sentido, puede ya afirmarse que Octavio Paz no sólo apuntaló una serie de imágenes estereotípicas sobre la identidad nacional, sino que también contribuyó notablemente a la edificación del discurso sobre la *revolución permanente y constructiva*, así como a la justificación ideológica del proyecto económico alemanista. A reserva de un trabajo más completo sobre el tema, valgan unos cuantos comentarios al respecto.

Al igual que el *Hiperión*, Paz consideró a la Revolución Mexicana como un estallido de la realidad que reveló el verdadero *ser* del mexicano, un *ser* que se había mantenido oculto a lo largo de toda su historia.⁴²⁷ La Revolución, pensaba el

⁴²⁶ Grínor Rojo, “Contra *El laberinto de la soledad*” en *Revista Universum*, Universidad de Talca, Chile, Núm. 18, 2003.

⁴²⁷ Esa historia, para Paz, iniciaba con la Reforma, cuando México logró al fin romper con su pasado colonial y afirmar un proyecto de nación. El problema con la Reforma, según el autor, es que no respondió a la realidad mexicana sino que la oprimió con sus rígidos esquemas liberales.

escritor, fue auténticamente popular y original justamente por carecer de un programa previo, pues aunque tuvo algunos precursores intelectuales ninguno de ellos tuvo la capacidad de articular un nuevo proyecto histórico de nación. Por esa misma razón la Revolución Mexicana se distinguió de su hermana moderna (la rusa), y aun de las independencias americanas y de la Reforma juarista, que sí tuvieron un proyecto de alcance nacional basado en teorías que aspiraban a la universalidad. En síntesis: “La ausencia de precursores ideológicos y la escasez de vínculos con una ideología universal constituyen rasgos característicos de la Revolución y la raíz de muchos conflictos y confusiones posteriores.”⁴²⁸

Paz no se apartó de todas aquellas interpretaciones que hacían de la Revolución “una súbita inmersión de México en su propio ser”, una “búsqueda de nosotros mismos” y, en consecuencia, un rechazo “a todo esquema propuesto desde afuera”.⁴²⁹ Esta lectura justificaba desde luego la necesidad de encontrar un modelo propio que organizara la vida social y que a su vez insertara a México dentro de la universalidad de la que era parte, aspiración que Paz compartía y que, como se verá a continuación, creyó concretarse en el momento en que escribió el libro, hacia fines de los años cuarenta.

En el último capítulo de *El laberinto de la soledad*, Paz señaló que para comprender la Revolución era necesario “verla como parte de un proceso general que aún no termina.”⁴³⁰ Como todas las revoluciones modernas, añadió, la Mexicana se propuso liquidar el régimen feudal, transformar al país mediante la industria y la técnica, superar la dependencia política y económica, así como instaurar una democracia social: “En otras palabras: dar el salto que soñaron los liberales más lúcidos, consumir efectivamente la Independencia y la Reforma,

El Porfiriato ahondó en el liberalismo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias, lo que terminó por arrancarle al pueblo su vida religiosa y su cultura popular. Además, el Porfiriato fue un periodo histórico inauténtico porque se valió de la imitación de ideas venidas de fuera (el positivismo). Octavio Paz, *El laberinto de la soledad...*, *Op. Cit.*, p. 139-146.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 149. Los conflictos y confusiones a los que se refiere Paz fueron la recuperación del programa liberal por parte de los revolucionarios (pues la falta de ideas los hizo incapaces de formular un sistema coherente que respondiera a las confusas aspiraciones populares) y, más adelante, la adopción de un socialismo marxista (p. 159 y 168). Ninguno de estos proyectos tenía que ver con la realidad de México, operándose una vuelta a la inautenticidad. Recuérdese que ese diagnóstico se encuentra en Caso, Ramos y Zea.

⁴²⁹ Las frases entrecomilladas provienen de *El laberinto de la soledad*, p. 160 y 162.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 188-189.

hacer de México una nación moderna. Y todo esto sin traicionarnos. [...] La Revolución iba a inventar un México fiel a sí mismo.”⁴³¹ A pesar de los avances que se habían logrado, y que Paz enumeró, ninguno de estos propósitos se había cumplido a cabalidad. Paz creía que ello no era imputable a los hombres revolucionarios, sino más bien a lo ambicioso de sus metas: la Revolución había querido realizar en un santiamén lo que a la burguesía europea le llevó 150 años conquistar. Mas aún, a diferencia de Europa o de Estados Unidos, en México la riqueza material o estaba en manos extranjeras o simplemente no se explotaba. Aquí había que empezar a transformar al país “desde antes del principio”.

Con estos planteamientos Paz continuaba el discurso sobre la *revolución permanente*, apuntando que si ésta seguía en pie era porque sus objetivos aun estaban por cumplirse. Asimismo, Paz limitó dichos objetivos al crecimiento económico del país vía la industrialización, a la construcción de una nación moderna, así como a la instauración de una democracia que calificó de “social” sin explicar claramente a qué se refería con ello, manifestando de este modo una idea de Revolución atendida a su versión liberal, tanto por sus intenciones como por ser continuadora de las dos revoluciones anteriores, la de Independencia y la de Reforma.

Por otra parte, Paz no desconoció la existencia de algunos peligros graves que amenazaban las conquistas logradas en los últimos años por la Revolución, tales como la posibilidad de una nueva concentración monopólica de la tierra, las condiciones de miseria en que vivían muchos campesinos y el desarrollo de un sector de la burguesía que deseaba convertir al gobierno en la expresión política de sus intereses. Paz también señaló problemas relacionados con las condiciones geográficas del país (carencia de suficientes tierras cultivables) y con la dinámica misma del crecimiento económico (falta de industrias y centros de producción que absorbieran el excedente de mano de obra que iba multiplicándose a la par del aumento demográfico). Si bien Paz parecía coincidir con buena parte del diagnóstico realizado por Silva Herzog y Cosío Villegas sobre la crisis de la Revolución, en realidad, los problemas que él observaba no fueron considerados insuperables. De hecho, sostuvo que éstos estaban en vías de solución gracias al

⁴³¹ *Ibid.*, p. 189.

cambio de orientación del Estado y al incremento de la clase media, “cruda e ignorante desde el punto de vista cultural y política pero llena de vitalidad.”⁴³² Problemas legados por los gobiernos de Carranza a Cárdenas, como la sujeción y la corrupción del movimiento obrero, cedían también ante la creciente energía de las agrupaciones obreras que estaban logrando recobrar su autonomía, desplazar a sus dirigentes corruptos e instaurar una democracia sindical. “Este movimiento puede ser una de las fuerzas decisivas en el renacimiento de la vida democrática”,⁴³³ decretó Paz, al parecer sin llegar a percibir que el movimiento obrero se encontraba justo en las antípodas y que aquellos que luchaban por la independencia sindical estaban perdiendo la batalla frente al control estatal.

Otro factor positivo de la reorientación del Estado, según Paz, fue la incorporación de un sector de técnicos que “a través de avances y retrocesos, audacias y concesiones, continúan una política de interés nacional, congruente con el pasado revolucionario.”⁴³⁴ Asimismo, opinó que la intervención del Estado en la conducción de la economía había resultado benéfica pues ella devino en el aceleramiento de las fuerzas productivas y la consolidación de un capitalismo nacional en apenas unos cuantos años. “Gracias a esta política nuestra evolución es una de las más rápidas y constantes en América. [...] Quizá el síntoma más significativo sea la tendencia a crear una ‘economía diversificada’ y una industria ‘integrada’, es decir, especializada en nuestros recursos.”⁴³⁵

Por último, Paz señalaba que debía seguirse con la política de industrialización y construcción de infraestructura para completar la independencia económica del país y disminuir las desigualdades sociales. Si bien, en ningún momento Paz nombró al gobierno en turno sí es evidente que su análisis resultaba un espaldarazo a la política económica alemanista, excepto quizá por una cuestión: la preeminencia de las inversiones privadas estadounidenses en la capitalización de México. Por el contrario, Paz se pronunciaba a favor de una alianza de países subdesarrollados (asiáticos, africanos y latinoamericanos) cuya finalidad fuera promover un cambio en la política económica internacional que

⁴³² *Ibid.*, p. 194.

⁴³³ *Ídem.*

⁴³⁴ *Ídem.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 195.

obligaba a estos países a vender baratas sus materias primas y que destinaba poco dinero para préstamos. Con un capital proveniente de organismos financieros internacionales, sostenía Paz, México estaría en mejores condiciones de llevar adelante su programa de modernización al tiempo que afirmaría su independencia respecto al vecino del norte.

Las últimas páginas de su libro, Paz las dedicó a realizar un balance político del siglo XX. Pasó revista a los sistemas políticos occidentales: el socialismo “real existente”, las democracias capitalistas, los fascismos y los recientes movimientos de liberación nacional de los países “periféricos”. Su conclusión fue que la salida a la crisis de posguerra estaba en sintonía con los esfuerzos realizados por los países recién liberados del colonialismo imperialista –como en Asia y África– o de dictadores –como en América Latina–, y que esa salida no era otra que la que venía ensayando la Revolución Mexicana: nacionalismo, reforma agraria, conquistas obreras, partido oficial (abierto a todos los que desearan intervenir en la cosa pública, tanto de derecha como de izquierda), un Estado decidido a llevar a cabo la industrialización para saltar del feudalismo a la modernidad, así como la decisión de incorporarse a la historia mundial.⁴³⁶

Lo que llamaba la atención de Paz sobre estos movimientos políticos era justamente la ausencia de modelos preconcebidos, el abandono de la imitación y la búsqueda de autenticidad: países que tenían todo por hacer, que se enfrentaban a la realidad sin más recursos que lo propio, que podían inventar “ideas nuevas para estas nuevas y extrañas realidades” del siglo XX, que tenían muchísimo que aportar a un mundo desgarrado por la incertidumbre, la falta de asideros intelectuales y la crisis cultural ¿Acaso esta lectura era distinta a la de Zea? ¿distinta de aquella que señalaba que la Revolución Mexicana representaba un camino alternativo a los modelos políticos que atenazaban al mundo de la

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 203-204. La idea de que la Revolución Mexicana se inscribía dentro de la insurrección global de los pueblos colonizados y que, en ese sentido, se relacionaba con los movimientos de liberación nacional de la posguerra, también fue prefigurada por Leopoldo Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano* y en *El Occidente y la conciencia de México*. Dicha visión será desarrollada posteriormente por Zea y, de acuerdo con Guillermo Hurtado, será impulsada por éste durante su paso por la Dirección General de Asuntos Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores. El gobierno de Adolfo López Mateos, y otros posteriores, asumirán esta lectura de la Revolución como parte de una política internacional de acercamiento a los países del Tercer Mundo. Véase Guillermo Hurtado, “Un antecedente de *El Espectador...*”, *Op. Cit.*, p. 23.

posguerra, y que la experiencia mexicana, al filo de todas las posibilidades y en permanente zozobra, podía enseñarle a vivir a un mundo que había perdido todas sus seguridades?

Recordemos entonces las archicitadas palabras que cierran el libro de Paz y que Zea reprodujo en *Conciencia y posibilidad del mexicano*:

[...] hemos llegado al límite: en unos cuantos años hemos agotado todas las formas históricas que poseía Europa. No nos queda sino la desnudez o la mentira. Pues tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto; frente a nosotros no hay nada. Estamos al fin solos. Como todos los hombres. [...] Somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.⁴³⁷

Vemos que en muchos aspectos las tesis de Zea y de Paz sobre la Revolución se tocan. Resulta complicado, y hasta vacuo, intentar atribuirle la paternidad de estas ideas a alguno de los dos. Es más útil comprender estos discursos como parte de un entramado ideológico que empezó a consolidarse en este periodo y que se fue construyendo con diversas aportaciones, algunas de ellas presentes en el discurso nacionalista y en la obra de algunos intelectuales desde la década de los años veinte, y otras posteriores al periodo cardenista. Como sea, no sobra insistir en que el análisis que ambos realizaron sobre la situación de México hacia fines de los cuarenta y principios de los cincuenta contribuyó a la legitimación del régimen posrevolucionario, así como del proyecto político alemanista y su vocación “modernizadora”.

La revolución mexicana (así, con minúsculas) fue un acontecimiento disruptivo, caótico y violento, que sólo después fue capturado, limitado y encerrado en plazos para hacerlo inteligible, para neutralizar la violencia desatada y construir un nuevo pacto social. Desde diversos espacios y con la participación de los nuevos actores políticos e intelectuales, la revolución adquirió sentido y significado. Sus objetivos y protagonistas fueron determinados, se le otorgó un inicio y un fin a la violencia,

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 209-210. También Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...*, *Op. Cit.*, p. 52-53.

se le encerró en etapas definidas y se le insertó en un relato histórico e identitario que hundía sus raíces en el pasado originario de la nación. Una vez normalizada, la revolución se convirtió en *la* Revolución, misma que fue proyectada hacia un futuro indeterminado.

El discurso sobre la Revolución no albergó una sola lectura. Los significados y contenidos que se le dieron a ese discurso fueron debatidos y confrontados desde diversas posiciones y proyectos de organización social, fiel espejo de lo que sucedía en la arena política. En el proceso de construcción del Estado posrevolucionario un nuevo perfil se fue asomando hacia principios de los años cuarenta y, con él, un discurso de nuevo cuño sobre la Revolución Mexicana, un discurso que ponía mayor énfasis en el concepto “Mexicana” y menos en el de “Revolución”.⁴³⁸ Este discurso, que terminó por *institucionalizar* a la revolución, fue proyectado en los espacios oficiales del régimen político, en el aparato educativo y en los medios de difusión a su alcance, y también fue rebatido por algunos sectores de la sociedad inconformes con la orientación del Estado. No obstante su voz fue relegada a espacios marginales, ésta continuó pugnando por hacerse escuchar.

El *Grupo Filosófico Hiperión*, al igual que muchos otros intelectuales, contribuyeron a la reconfiguración del mito de la Revolución en su grafía moderna, capitalista e institucional. La Revolución fue identificada con una ideología de Estado y no ya con un movimiento social que tuvo demandas y actores específicos. Esa ideología dividió a la revolución en dos grandes etapas: la del movimiento armado, dirigido a destruir el orden porfiriano, y la de la revolución hecha gobierno. Esta última, a su vez, fue subdividida en dos: la primera fase dominada por la violencia, el desorden y la inautenticidad, y la

⁴³⁸ En esta idea sigo a Tzvi Medin, quien escribió: “el desarrollismo capitalista venía a recrear a México, económica, social y políticamente, y al desear mantener la paz social, neutralizando la confrontación clasista, necesitaba de la manipulación nacionalista, e inclusive ‘revolucionaria’, para mantener e imponer la cohesión social y la autoridad estatal. En la ‘Revolución Mexicana’ en los cuarenta se pasa a acentuar esencialmente lo de ‘Mexicana’; es la época de la mexicanidad.” Véase de este autor “Una paradoja aparente: eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. Identidades de América Latina II*, Universidad de Tel Aviv, Vol. 5, Núm. 2, Julio-Diciembre de 1994. Texto consultado en su versión digital:

http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=756&Itemid=279

segunda caracterizada por la instauración de un orden constructivo, fincado en la paz, la legalidad, la unidad nacional, el desarrollo económico y la autenticidad. El gozne entre esas dos etapas no fue otro que la llegada al gobierno del primer presidente civil de la Revolución. Se enunciaba que, con Miguel Alemán al frente del Estado, México atravesaba por un renacimiento, el del hombre nuevo, confiado y optimista, dispuesto a dejar atrás todos sus lastres y a encararse, responsablemente, con el futuro de la nación y hasta de la humanidad.

La confianza que los hiperiones depositaron en el proyecto alemanista y la cercanía de su pensamiento con la ideología mexicanista oficial, quedó confirmada en el apoyo que le brindaron a la candidatura de Adolfo Ruiz Cortines, a quien consideraron la mejor garantía de la continuidad de la *revolución constructiva*.⁴³⁹ El “Manifiesto a la Nación” del 1 de julio de 1952, firmado por 580 intelectuales, artistas y profesionistas, entre los que se contaban Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Agustín Yáñez, señalaba lo siguiente (nótese la convivencia de los tradicionales objetivos de la Revolución con los nuevos elementos discursivos de corte conservador):

Concluido hace años el período violento de reivindicaciones revolucionarias, el esfuerzo público ha venido aplicándose a consolidar las instituciones que amparan los derechos individuales y las garantías sociales.

La etapa constructiva de la Revolución Mexicana mantendrá su vigencia en tanto subsistan las aspiraciones que debe satisfacer. Sus metas inmediatas son el robustecimiento del régimen de Derecho que estimule la cooperación responsable y cordial entre gobernantes y gobernados, asegurando el respeto a la vida, a la libertad, a la justicia, al trabajo y al *decoro de las gentes*; el reconocimiento de la *superioridad que se funda en el mérito*; la *convivencia civilizada*; el abatimiento de las desigualdades sociales, en especial aquellas que se originan en la insuficiencia cultural y económica; la justa distribución del ingreso nacional; la elevación del nivel de vida; el mejor aprovechamiento de los recursos nacionales; el desenvolvimiento armónico de las actividades económicas; el incremento de las formas culturales que definen la fisonomía nacional y contribuyen a la elevación del pueblo.⁴⁴⁰

⁴³⁹ Debe excluirse de esta opinión a Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez MacGrégor. Como se comentó en el Capítulo I: *El fin de un proyecto y la dispersión del grupo*, Villoro y Guerra decidieron mantenerse al margen de la campaña electoral de Ruiz Cortines, mientras que Sánchez MacGrégor militaba ya en la oposición de izquierda.

⁴⁴⁰ “Manifiesto a la Nación” en *El Nacional*, 1 de julio de 1952, p. 7. Las cursivas son mías.

EPÍLOGO (A MODO DE CONCLUSIÓN)

Que la cultura no es algo estático que pasa de generación en generación, sino que se crea y recrea activamente, es hoy un criterio aceptado en los espacios académicos. Antonio Gramsci lo pensó de ese modo en los tempranos años veinte del siglo pasado. Conforme al pensamiento marxista, Gramsci sostenía que la cultura estaba íntimamente vinculada a las relaciones económicas fundamentales pero, además, concebía a la cultura como un espacio en permanente creación y conflicto, en el que interactuaban de manera compleja, y muchas veces contradictoria, las representaciones culturales de los grupos subalternos (cultura popular) y las de las élites dominantes (cultura hegemónica), y en el que se enfrentaban distintos proyectos de organización social.

En sus escritos de la cárcel, Gramsci señaló que toda clase o grupo social dominante requería construir una cultura que representara su visión del mundo para ejercer la hegemonía, es decir, para obtener y organizar el consentimiento de los dominados. Lo mismo sucedía con aquellas clases o grupos sociales emergentes que, si bien no eran dominantes, aspiraban a la hegemonía, como era el caso del proletariado. En ambos casos los intelectuales jugaban un papel crucial pues era a ellos a quienes tocaba aportar los elementos de la nueva cultura.¹ A esos intelectuales Gramsci los llamó “orgánicos” para diferenciarlos de los “tradicionales”.²

Desde mi punto de vista, el concepto de “intelectual orgánico” no deja de tener cierta utilidad para pensar en las relaciones que se establecen entre los

¹ En estas notas sobre Gramsci me valgo fundamentalmente del texto de Kate Crehan, *Gramsci, cultura y antropología* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004), especialmente el capítulo dedicado a los intelectuales y la producción de cultura.

² Una palabra sobre el significado de “intelectual” para el autor. Gramsci definió a los intelectuales como aquellos responsables de producir y/o transmitir el conocimiento a otros. Los intelectuales no son tanto los que piensan, como aquellos cuyos pensamientos se invisten socialmente de cierto peso y autoridad. En ese sentido, el intelectual responde a una función social: la de asegurar, aunque sea mínimamente, la reproducción de un modo determinado de ver el mundo. Por otra parte, Crehan apunta que Gramsci no limitó su mirada a los intelectuales en tanto individuos sino que abarcó también el sistema de relaciones (instituciones y prácticas) donde se produce un conocimiento socialmente reconocido, así como la posición que los individuos ocupan en ellas. Kate Crehan, *Op. Cit.*, p. 152-154.

intelectuales y un determinado proyecto de organización social, y específicamente en el papel que el grupo *Hiperión* jugó en el proceso de apuntalamiento del orden político y social mexicano que surgió hacia mediados del siglo XX. Veamos pues cuáles eran las funciones que Gramsci adjudicó a los intelectuales orgánicos, especialmente en el caso de los que se vinculaban a las clases o grupos dominantes.³

Para Gramsci, los intelectuales orgánicos son aquellos que mantienen una relación fundamental y estructural (no meramente fortuita, secundaria o contingente), con una determinada clase o grupo social que es consciente de sus fines. Esta relación no es inmediata, sino que está “[...] ‘mediatizada’ en diversos grados, por todo el tejido social y el complejo de superestructuras, del que los intelectuales son precisamente ‘funcionarios’.”⁴ En ese sentido, los intelectuales orgánicos vinculados a las clases y grupos dominantes colaboran de manera fundamental en el sostenimiento de las relaciones de dominación en la medida en que éstas no pueden descansar exclusivamente en un sistema político formal ni en el aparato de coerción operado por el Estado, sino que deben ir más allá, deben jugar en el campo de las configuraciones culturales a fin de garantizar el consenso social y evitar en lo posible el uso de la fuerza.⁵

De acuerdo con Gramsci, la hegemonía de un determinado proyecto de organización social implica la construcción de un liderazgo moral, político e intelectual en la vida social, un liderazgo que difunda una particular visión del

³ Para el caso de los intelectuales orgánicos vinculados a las clases y grupos emergentes, puede consultarse a Kate Crehan, *Ibid.*, p. 158-181, así como Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 159-162.

⁴ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edición de Quintin Hoare y Geoffrey Nowel Smith, Londres, Lawrence & Wishart, 1971, p. 6. Citado en español en Kate Crehan, *Op. Cit.*, p. 158. Recuérdese que el vocabulario marxista utiliza el concepto de superestructura para referirse a las ideas, creencias, sistemas legales y demás elementos del sistema cultural que sostienen la estructura económica de la sociedad. Para Gramsci, empero, la cultura no es un simple reflejo de las relaciones económicas, sino que es un sedimento que se genera continuamente a lo largo de la historia. “En otras palabras –apunta Crehan– los modos de ser y vivir en el mundo que consideramos cultura serían las formas concretas que adopta la interacción de múltiples procesos históricos en determinadas coyunturas.” (*Ibid.*, p. 93). De este modo, la vinculación “orgánica” entre las relaciones económicas y la cultura sólo puede comprenderse en contextos históricos concretos.

⁵ Eric R. Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, p. 67.

mundo y que equipare los intereses del individuo, grupo o clase social con los intereses de la sociedad en general.⁶ Las instituciones del Estado (en especial el aparato educativo público y los medios oficiales de comunicación), así como los intelectuales orgánicos relacionados con éste, sistematizan y reproducen esas concepciones de la realidad que posibilitan el funcionamiento del sistema de poder. Estos intelectuales son pues constructores y organizadores de la “persuasión” y el consenso social y, en ese sentido, participan activamente en la vida práctica, lo que no excluye desde luego la competencia entre éstos por la definición y orientación de las políticas públicas.

Ahora bien, dado que la hegemonía nunca es total y que existe una constante lucha por la primacía de una determinada concepción del mundo (o proyecto de organización social), los intelectuales orgánicos cumplen entonces una segunda función: la de desestimar aquellas interpretaciones contrarias a las dominantes y, en caso extremo, legitimar el uso de la violencia estatal para asegurar el orden social, así como el disciplinamiento de quienes disienten.⁷

Hasta aquí las notas sobre el pensamiento gramsciano. A lo largo de este trabajo se ha propuesto una lectura de la filosofía de lo mexicano enmarcada por los cambios políticos, económicos y sociales que estaban teniendo lugar en el México de los años cuarenta y cincuenta. Sin ánimo de repetir lo que se ha dicho en estas páginas sobre el *Grupo Filosófico Hiperión* y sus planteamientos sobre *lo mexicano* quiero destacar, a modo de conclusión, la contribución del grupo a la creación de una cultura hegemónica que sustentó y justificó las relaciones de dominación que se afianzaron en este periodo.

⁶ *Ibid.*

⁷ Cabe mencionar que los “intelectuales tradicionales” son, para Gramsci, aquellos que tuvieron inicialmente vínculos orgánicos con determinadas clases y grupos pero que terminaron por convertirse en un grupo social en sí mismo y para sí mismo, independiente de la lucha por la hegemonía. Es el caso, por ejemplo, de los eclesiásticos, quienes, en palabras de Gramsci, se ven a sí mismos como parte de “una continuidad histórica no interrumpida por los cambios más complejos y radicales de las formas políticas y sociales.” (Citado en Kate Crehan, *Op. Cit.*, p. 161). De este modo, lo que distingue básicamente a los intelectuales orgánicos de los tradicionales es el papel que juegan los primeros “en el *proceso* de producción y reproducción o transformación del poder”. (*Ibid.*, p. 163). Sin embargo, y esto es importante resaltarlo, los grupos que aspiran a la dominación luchan asimismo por asimilar y conquistar ideológicamente a los intelectuales tradicionales.

La filosofía de la mexicanidad, tal cual la concibió el *Hiperión*, se construyó sobre un sustrato de discursos, imágenes y representaciones de *lo mexicano* que venían formulándose desde fines del siglo XIX y que se complementaría con las aportaciones de intelectuales y artistas ligados en mayor o menor medida al Estado posrevolucionario. Los ensayos sobre México y lo mexicano de Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Samuel Ramos y Agustín Yáñez fueron reconocidos por el *Hiperión* como principales antecedentes de la filosofía de la mexicanidad, aunque también ésta abrevó de las teorías racialistas decimonónicas, así como de la antropología y la literatura nacionalistas. Estos elementos fueron rearticulados por el *Hiperión* en una propuesta de investigación sobre *lo mexicano* (que conjugó también diferentes métodos del análisis filosófico, como el historicismo, el existencialismo y la fenomenología), así como en una particular lectura sobre la identidad nacional. Dicho de otro modo, los filósofos de la mexicanidad construyeron sus valoraciones sobre *lo mexicano* apoyándose en ciertos temas, enunciados y trabajos considerados como “correctos” y, a su vez, esas valoraciones ejercieron influencia en nuevos escritores e intelectuales preocupados por develar los rasgos de la identidad nacional. Como lo propone Edward W. Said para el caso del *orientalismo*, la *mexicanidad* (en tanto discurso identitario) se constituyó como una forma regularizada de escribir, de ver y de estudiar *lo mexicano* dominada por perspectivas intelectuales, prejuicios ideológicos, coyunturas e imperativos políticos.⁸

El trabajo realizado por el *Hiperión* tuvo una fuerte proyección en los espacios académicos y extraacadémicos debido a la conjunción de diferentes factores: 1) la inserción de la filosofía de la mexicanidad dentro de la vieja preocupación nacionalista por descubrir los rasgos que definían la cultura y la identidad mexicanas, reforzada ahora por la reciente conflagración mundial y la idea de que la cultura occidental se encontraba en crisis; 2) la profesionalización de los estudios filosóficos en México y, con ella, la creación de nuevos espacios para la investigación y discusión de temas y problemas relativos a esta disciplina, así como el otorgamiento de recursos económicos a estudiantes y profesores; 3) los aportes del exilio intelectual español que ayudarían a renovar las perspectivas

⁸ Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002, p. 273.

de análisis sobre el problema de la identidad nacional; 4) las estrategias de las que el *Hiperión* echó mano para construir su imagen y lograr ocupar un espacio estratégico de enunciación dentro de los ámbitos académico y cultural; 5) el apoyo personal e institucional que el *Hiperión* obtuvo de sus maestros y mentores; 6) la apertura mostrada por el gobierno alemanista hacia la Universidad y el patrocinio estatal dado a las instituciones educativas e iniciativas orientadas a la difusión de la cultura y 7) la cercanía ideológica de los planteamientos de la filosofía de la mexicanidad con la “doctrina de la mexicanidad”.

El arribo en el poder de Miguel Alemán Valdés y su equipo conformado por miembros de la burguesía nacional, “técnicos” y profesionistas universitarios de clase media, trajo consigo un nuevo proyecto de organización política y de desarrollo económico que vino a redefinir las características del Estado posrevolucionario, así como las relaciones que venía tendiendo con la sociedad mexicana. Sin duda, el proceso de transformación del Estado iniciaría mucho antes, hacia los últimos dos años del gobierno cardenista, pero su nuevo perfil quedaría definido justamente en el periodo gubernamental de Miguel Alemán. Éste se caracterizaría por detentar el monopolio de la violencia; hacer del partido oficial la única opción de representación política formal; marginar o reprimir toda expresión de lucha política de oposición; concebirse como principal instrumento del cambio social; promover la industrialización y la urbanización como base del desarrollo económico; ser detonador y protector de las instituciones asociadas con el capitalismo e imponer a la población códigos de conducta acordes a esos requerimientos económicos. El Estado mexicano moderno unificó la diversidad étnica y cultural del país en torno al concepto de nación mestiza y se estableció como depositario de la identidad nacional y las aspiraciones históricas del pueblo mexicano. Asimismo, el Estado se asoció con la idea de desarrollo económico y de progreso modernos, con lo científico y civilizado. En nombre de ese desarrollo se legitimaron sus políticas autoritarias y represivas.

La “doctrina de la mexicanidad”, montada sobre los principios del discurso nacionalista revolucionario pero adaptados al objetivo de modernización capitalista perseguido por el gobierno, fue una pieza clave para justificar la reconfiguración del pacto social surgido de la revolución mexicana, así como el

viraje de la clase política hacia posiciones más conservadoras. Dicho en términos gramscianos, la *mexicanidad* fue el orden discursivo en que descansaron las nuevas relaciones de dominación, el que representaba la visión del mundo y las aspiraciones del grupo en el poder, con el que se pretendía fortalecer el liderazgo político y moral del gobierno y obtener así la aceptación social del cambio de objetivos y prioridades del régimen.

La *mexicanidad* política encontró también sustento en la producción simbólica de las élites culturales. Los miembros del grupo *Hiperión*, junto con otros intelectuales cercanos al “movimiento de búsqueda de *lo propio*”, proporcionaron los elementos en que habría de descansar la nueva cultura hegemónica, contribuyendo en diferentes grados al apuntalamiento de un proyecto de Estado y sociedad que ya no tenía como interlocutor privilegiado a las masas revolucionarias, campesinas y obreras, sino a las clases medias y a la burguesía nacional.

La lectura del *Hiperión* sobre el carácter del mexicano, su cultura, su historia y sus relaciones políticas estuvo mediada por una posición de clase, de raza y hasta de género que no ocultó sus tintes despectivos hacia los sectores populares de la sociedad. Esta lectura ofreció una imagen de México como nación eminentemente mestiza y unificada en torno a las características culturales del centro del país. Por un lado, ello contribuyó a sustentar el modelo centralista del Estado que sometió a las regiones a su designio y, por el otro, avaló una serie de discursos, prácticas y políticas públicas “integracionistas” dirigidas a los pueblos indios que no pueden menos que calificarse de racistas y de las que el Estado fue – y sigue siendo– principal agente y portavoz. La caracterización negativa de *lo indígena*, presente en la filosofía de la *mexicanidad*, así como su lectura de los pueblos indios (problema y obstáculo para la unidad nacional), fue heredera y continuadora de una cultura mestizófila que terminó por profundizar la marginación política y económica de los indígenas, y que aún hoy sigue operando en contra de sus demandas autonómicas y el reconocimiento de sus derechos colectivos.

No sólo los indígenas fueron objeto de una caracterización negativa por parte de los estudios de la *mexicanidad*. El mexicano, entendido casi siempre

como mestizo, urbano y perteneciente a las clases bajas, fue descrito como un ser lleno de complejos y taras morales, incapaz para la modernidad, el trabajo productivo, la vida en comunidad y el ejercicio responsable de la ciudadanía. De este modo, los grupos sociales que hasta antes de los años cuarenta y cincuenta eran concebidos como las masas revolucionarias, creativas y agentes de transformación social, regresaban a ocupar el lugar que el liberalismo decimonónico les había asignado: el de masas disfuncionales que debían ser intervenidas a fin de adecuarlas a las demandas de la vida moderna y civilizada.

Parafraseando a Edward W. Said⁹ puede decirse que México fue *mexicanizado*, no sólo porque las élites políticas e intelectuales “descubrieron” que México era mexicano, sino porque se podía conseguir que lo fuese (aunque desde luego ello no autoriza a pensar en la aceptación pasiva de este discurso por parte de la sociedad).¹⁰ O como solía decir el *Hiperión*: la mexicanidad era un “ideal a realizar”. En otras palabras, la *mexicanidad* fue un discurso que promovió una educación cívica y reguladora de la sociedad y que, por tanto, apeló a la difusión de un conjunto de normas, hábitos, principios de acción y de comportamiento en cuya elaboración participaron los intelectuales.

En ese sentido, la filosofía de la mexicanidad y su apuesta por operar transformaciones morales en el *ser* del mexicano, puede verse como parte de una campaña moralizadora mucho más amplia, ésta dirigida por el Estado, que diseñó políticas educativas, sanitarias, indigenistas, jurídicas, etcétera, orientadas a la configuración de un “deber ser” ciudadano enmarcado dentro del modelo económico fomentado por el Estado. La filosofía de la mexicanidad hizo eco de ese proyecto. El *Hiperión* deseaba modelar la subjetividad del mexicano para que éste aceptara una serie de valores, normas de conducta y tareas comunes, mismos que le eran demandados paralelamente por el régimen: trabajo productivo y

⁹ Edward W. Said, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁰ Si bien no puede afirmarse que el discurso filosófico y político de la *mexicanidad* haya sido asimilado acríticamente por la sociedad, tampoco puede negarse que la reproducción de este discurso en los espacios educativos y en los medios masivos de comunicación, así como en ensayos y estudios pretendidamente científicos sobre la identidad nacional, coadyuvó a la conformación de un imaginario social lleno de lugares comunes sobre lo mexicano. Faltaría un estudio que permita vislumbrar el modo como dicho discurso fue recibido o, en su caso, reapropiado por la sociedad en su conjunto. El presente trabajo sólo ha tenido por objeto el análisis de la *mexicanidad* en tanto discurso de las élites políticas e intelectuales.

confianza en las instituciones; abandono de actitudes irresponsables, destructivas, individualistas y contrarrevolucionarias; colaboración de clases en beneficio de la nación; obediencia a las leyes; orgullo por la historia y la cultura propias; rechazo de las ideologías exóticas. Lo que se demandaba era pues el disciplinamiento de la sociedad en torno al Estado.

La intención expresa del *Hiperión* de ofrecer una filosofía de salvación revela asimismo el modo como los miembros del grupo asumían plenamente el papel de intelectuales orgánicos. Su función, según ellos mismos, era mostrarle al mexicano los vicios de su carácter, salvarlo de sí mismo y brindarle un sentido a su existencia, es decir, el camino hacia una cultura propia y auténtica, al igual que un proyecto de futuro comprometido con el bienestar de la comunidad y en concordancia con las posibilidades *reales* de la situación nacional.

La perspectiva del *Hiperión* sobre el mexicano perpetuó en buena medida la imagen de un “pueblo niño” que requería el concurso de las clases dirigentes, políticas e intelectuales para alcanzar su madurez y colocarse a la altura de las naciones desarrolladas. Negarle al mexicano capacidad para el ejercicio *racional* de la política produjo entonces la idea de una sociedad débil y desarticulada que sólo podía someterse a la voluntad transformadora del Estado, legítimo representante de la voluntad popular en tanto había surgido de la Revolución. Aunque sólo fuera retóricamente, ese mexicano no sería ya concebido como agente de cambio, sino como beneficiario de las políticas de la “Revolución hecha gobierno”.

Si bien, la filosofía de la mexicanidad no pudo desprenderse del discurso que hacía del *pueblo* el protagonista de la Revolución, lo cierto es que no vaciló en otorgarle a las clases medias y a la burguesía “nacionalista” el papel de dirigir y ordenar el proceso social puesto en marcha por el estallido revolucionario. La Revolución misma fue “blanqueada” de su base popular, de la violencia que la acompañó y de los reclamos sociales de los que fue expresión. No dejó de plantearse como un proceso permanente, pero eso sí, ordenado en las instituciones nacionales, dirigido por un “gobierno constructivo” y abierto a los proyectos que las clases dirigentes fueran afirmando en lo sucesivo.

Por otra parte, la filosofía de la mexicanidad hizo coincidir la naturaleza de la cultura con las peculiaridades del sistema político, al tiempo que hizo descansar el origen de los problemas de la nación, como la desigualdad social y económica, en el carácter atávico e irresponsable del *ser* del mexicano, o en el mejor de los casos como resultado del colonialismo y la dependencia histórica de México. El presidencialismo, la corrupción política y la democracia “a la mexicana” fueron rasgos de las instituciones y formas de organización políticas que el *Hiperión* identificó tanto con un modo originario de *ser*, como el resultado de las vicisitudes históricas de la nación. Los hiperiones señalaban que estos rasgos debían ser eventualmente abandonados, pero por lo pronto eran necesarios para consolidar la unidad nacional. En contradicción con lo anterior, pero en congruencia con su *inversión de valores*, los hiperiones llegaron a plantear que el sistema político mexicano podía convertirse en un modelo útil a Occidente, cuyas democracias eran deshumanizadas. Discursos como éste no hacían más que legitimar y promover una cultura política antidemocrática y autoritaria pues establecían una relación intrínseca entre las esencias nacionales y las prácticas políticas de los gobiernos posrevolucionarios.

Más aún, asimilando y proyectando el discurso ideológico que empataba la identidad nacional con la Revolución y las instituciones emanadas de ella, la filosofía de lo mexicano rechazó toda posición política contraria a la oficial al caracterizarla de *inauténtica* o ajena al “espíritu nacional”. Así, no es exagerado afirmar que, desde la perspectiva de esta filosofía, el mexicano sólo podía ser priísta pues ese partido era el único que representaba lo verdaderamente mexicano y, por tanto, revolucionario.¹¹ No obstante algunos miembros del *Hiperión* llegarían a militar en las filas de la oposición de izquierda (como Luis Villoro y Joaquín Sánchez MacGrégor), en los años en que el grupo se mantuvo activo los hiperiones trabaron una relación estructural con el régimen alemanista, al que

¹¹ Es de comentar la relación que Gramsci estableció entre los intelectuales orgánicos y el partido político, entendido este último como la encarnación de una cultura concreta en un sentido amplio, el espacio donde se forja una ética y una política conforme a una particular concepción del mundo. Si los intelectuales orgánicos elaboran una determinada cosmovisión, entonces es en el marco del partido político donde dicha cosmovisión se transforma en una fuerza histórica. Kate Crehan, *Op. Cit.*, p. 171.

consideraron expresión de *mexicanidad* y escenario en el que resurgiría el mexicano, liberado ya de sus ataduras morales y con un proyecto de vida auténtico que le permitiría integrarse al concierto de naciones civilizadas. Una vez concluido el periodo presidencial de Miguel Alemán no quedaba más que apoyar, como de hecho lo hizo la mayor parte del grupo, al candidato oficial, quien continuaba expresándose en los términos de la “doctrina de la mexicanidad”.¹²

En conclusión, la filosofía de lo mexicano fue una de las variantes en que se manifestó el nacionalismo posrevolucionario. Se trató de un discurso clave para la legitimación del Estado y la búsqueda del consentimiento de la sociedad respecto al programa alemanista. Los autores de esta filosofía naturalizaron los intereses de la clase política y económica en el poder al hacerlos parte de la *mexicanidad*, es decir, al equipararlos con los intereses y las necesidades de la sociedad. La unidad y la identidad nacionales se colocaron por encima de la discusión en torno al proyecto político que debía regir al país y la construcción de una sociedad democrática y participativa, así como respetuosa de su diversidad étnica, cultural y social.

No está de más resaltar que la actividad del *Hiperión* fue favorecida por el Estado. Los hiperiones obtuvieron diversos tipos de facilidades para la difusión de su trabajo: colaboraciones en la prensa oficial, apoyo para publicar la colección “México y lo mexicano” y para organizar conferencias y congresos, recursos para asistir a eventos nacionales e internacionales de carácter académico y becas de estudio en el extranjero.¹³ Considero que el interés del régimen por impulsar al

¹² No faltó quien encontrara paralelismos entre *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Leopoldo Zea y el discurso político de Adolfo Ruiz Cortines. Véase Salvador Calvillo Madrigal, “Tres minutos” en *El Nacional*, 16 de junio de 1952, p. 3.

¹³ La mayoría de las iniciativas y actividades académicas realizadas por el *Hiperión* fueron referidas en el primer y cuarto capítulo de este trabajo. Junto con las que allí se citaron deben considerarse las siguientes: en 1951, Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Eduardo García Maynez conformaron la delegación mexicana del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Perú; en 1952 Portilla realizó un viaje a Estados Unidos donde presentó una serie de conferencias, según lo notificó la prensa cultural; y en 1953, Zea, Uranga y Portilla, entre otros filósofos mexicanos, como Vasconcelos y García Maynez, viajaron a La Habana para asistir al encuentro “Conversaciones Filosóficas Interamericanas” organizado por la Sociedad Cubana de Filosofía. Véase “Autores y libros” en *México en la cultura*, 15 de julio de 1951 y 13 de julio de 1952, p. 7, así como Eusebio Castro, *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960). Historia de la Sociedad Mexicana de Filosofía y del XIII Congreso Internacional de Filosofía (Ab ovo). (Mesa redonda de Filosofía e Hiperión)*, México, [edición del autor], 1989, s. p.

Hiperión no sólo se explica por una coincidencia ideológica, sino también por una política exterior de apertura económica y cultural. De alguna manera, los intelectuales mexicanos mostraban los logros culturales y educativos de la Revolución, representando un México pacífico, ordenado y pujante, con instituciones sólidas y con una vida intelectual y cultural intensa, interesado en establecer todo tipo de contactos con el exterior. En ese sentido, podría pensarse a los miembros del *Hiperión* como embajadores culturales de un México nuevo, cosmopolita y moderno, un México que demandaba su lugar en el concierto mundial. No es casual que en 1952 Leopoldo Zea fuese designado Director de Cooperación Intelectual de la Secretaría de Educación Pública.¹⁴

Asimismo, es de comentar que la proyección internacional del *Hiperión* descansó en buena medida en otros dos factores que, si bien, no fueron desarrollados en esta tesis, vale la pena dejar asentados en espera de un estudio más cuidadoso. Me refiero, en primer lugar, al esfuerzo por construir una filosofía latinoamericana compartido por intelectuales de distintos países del subcontinente y, en segundo lugar, al estrechamiento de vínculos académicos entre México, Estados Unidos y el resto de América Latina como parte de la política del panamericanismo en el contexto de posguerra.¹⁵ La fundación Rockefeller, que ya en las décadas de los veinte y treinta promovería el intercambio cultural entre los países del continente americano con fines políticos,¹⁶ nuevamente impulsó la

¹⁴ Una de las primeras actividades de Zea en ese cargo fue organizar la recepción del filósofo británico Arnold Toynbee, quien viajó a México en 1953 invitado por el mismo Zea. Ese año Zea también recibió una invitación de la UNESCO para visitar sus oficinas en París. Estos datos provienen de la autobiografía intelectual de Zea, publicada en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Núm. 89, 1988) y recuperada en <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/zea2.htm>

¹⁵ Ejemplo de dicho intercambio académico fue la realización del III Congreso Interamericano de Filosofía en enero de 1950, con sede en México y cuyo comité organizador contó con la participación de los hiperiones. El Congreso reunió a figuras representativas de la filosofía en México y América: Francisco Romero y Risieri Frondizi (Argentina), Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy (Perú), Mercedes García Tudirí y Roberto Agramonte (Cuba), Andrés Avelino (República Dominicana), David Baumgardt y Cornelius Krusé (Estados Unidos), Manfredo Kempff Mercado (Bolivia), entre otros. El Congreso contó con el apoyo de la UNESCO, el Instituto Mexicano-Norteamericano de Relaciones Culturales, la Sociedad Norteamericana de Filosofía, el IFAL y la SEP. Las actividades y discusiones del Congreso fueron reseñadas por *El Nacional*.

¹⁶ Véase Guillermo Palacios, “Relaciones académicas entre México y Estados Unidos, 1937-1945” en Alicia Azuela y Guillermo Palacios, *coords., La mirada mirada. Transculturalidad e*

creación de centros culturales,¹⁷ otorgó becas de estudio y financió proyectos de investigación sobre temas latinoamericanos. Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Jorge Portilla disfrutaron de esas becas. El primero la recibió en 1945-1946 y la utilizó para realizar una estancia de seis meses en Estados Unidos, así como para viajar durante un año por países latinoamericanos.¹⁸ Uranga, en cambio, fue becado en 1950 para ampliar sus estudios en universidades estadounidenses, mientras que Portilla recibió la beca en 1953 para escribir *La fenomenología del relajó*.¹⁹

Por último, es importante aclarar que, al señalar a los miembros del grupo *Hiperión* como intelectuales orgánicos, no se está proponiendo verlos como una especie de mercenarios al servicio del Estado. Por el contrario, aquí se ha ensayado una lectura diferente. Lo que se ha propuesto a lo largo de las páginas de esta tesis es considerar la producción de la filosofía de lo mexicano como parte constitutiva de la ideología del Estado posrevolucionario, específicamente en el momento en que éste reconfigura sus relaciones con la sociedad mexicana. La “organicidad” del *Hiperión* descansó en la contribución de su trabajo a la legitimación y el fortalecimiento del proyecto político y económico que el grupo en el poder buscaba afianzar, así como de los fundamentos del nuevo Estado. En

imaginarios del México revolucionario, 1910-1945, México, UNAM, Colmex, 2009; Alicia Azuela, *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social. México, 1910-1945*, Zamora [Mich.], El Colegio de Michoacán, FCE, 2005 (especialmente las páginas 275-328); así como Alejandro Ugalde, *The presence of Mexican Art in New York between the World Wars: Cultural Exchange and Transnational Propaganda*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Columbia University (Graduate School of Arts and Sciences), 2003.

¹⁷ Es el caso del Mexico City Writing Center (fundado en 1950). En el Capítulo I: *Quehaceres e iniciativas* se comentó que el *Hiperión* fue invitado por este centro para participar en una mesa redonda de discusión sobre el tema de la responsabilidad del artista ante la sociedad.

¹⁸ Durante su viaje, Zea trabó contacto con filósofos de Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Brasil, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y Cuba, quienes formarán una red intelectual que será fundamental para la articulación de una filosofía americana, así como para la difusión internacional del trabajo de Zea. Fruto de ese viaje será la publicación del libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), al igual que la formación de un núcleo de investigadores latinoamericanos que participarán en los encuentros interamericanos de Filosofía y que darán vida en 1956 a la serie *Historia de las ideas en América*, coordinada por Zea y publicada bajo el sello del Fondo de Cultura Económica dentro de la colección *Tierra Firme*. Por gestión de Silvio Zavala (en ese momento delegado permanente de México en la UNESCO), la colección fue patrocinada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y la Fundación Rockefeller. Véase <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/zea/zea2.htm>

¹⁹ Véanse las siguientes notas informativas en *México en la cultura*: “Notas de cultura. Filosofía”, 17 de septiembre de 1950, p. 7 y “Autores y libros”, 30 de agosto de 1953, p. 2.

ese sentido, hubo una estrecha relación entre el discurso filosófico y el discurso político de la *mexicanidad*, ambos formaron parte de los dispositivos ideológicos del poder con que se pretendió delinear a la sociedad, así como asegurar la reproducción de las relaciones de dominación.

Debo insistir en que el *Hiperión* no se planteó conformarse como un grupo intelectual orgánico, pero su trabajo apuntó al sostenimiento del régimen. Tampoco debe perderse de vista que, al menos durante el tiempo en que el *Hiperión* creó y difundió su filosofía, la mayoría de sus miembros creyó ver representadas sus aspiraciones en el proyecto político que tomaba forma hacia el momento en que escribían.²⁰ En el intenso debate de posguerra, y ante la disyuntiva político-económica impuesta por un mundo bipolar, el *Hiperión* identificó el programa alemanista como una alternativa, un camino propio y auténtico que permitiría escapar tanto de los peligros de la libre competencia capitalista y el individualismo a ultranza, como del socialismo y la lucha de clases. Sin embargo, en la práctica, el *Hiperión* terminó por validar un proyecto vertical, el de un sistema político caracterizado por un fuerte autoritarismo, así como el de una burguesía mucho más preocupada por enriquecerse a sí misma que en contribuir al desarrollo económico y social de la nación.

La filosofía de lo mexicano fue abandonada por sus cultivadores al despuntar la década de los años cincuenta, no obstante el trabajo del *Hiperión* y allegados continuaría influyendo en generaciones posteriores de escritores y

²⁰ No está de más recordar la filiación priísta de Salvador Reyes Nevares, quien pertenecía a la Rama de Escritores y Periodistas de ese partido político. Leopoldo Zea, Emilio Uranga y Jorge Portilla refrendarían en los años venideros su apoyo al régimen. Todos ellos desempeñarían cargos públicos dentro de la estructura política priísta, ya fuera al interior del partido y/o en sus distintos gobiernos (*Vid. Supra.* Capítulo I, nota 50). Es de comentar que Zea trabajó a principios de los años sesenta con el Secretario General del PRI del D. F. para editar una colección de libros titulada “México y el mexicano”. Según Zea allí conoció a Adolfo López Mateos, quien le pediría que elaborara un breve discurso para ser pronunciado al aceptar su candidatura a la Presidencia de la República (Edgar Montiel, “Entrevista a Leopoldo Zea. Travesía en busca de la razón americana” en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, Vol. XLI, Núm. 424, Mayo de 1986, p. 16). Sería largo de exponer aquí la prolífica actividad pública de Leopoldo Zea, remito al lector interesado al libro de José Luis Gómez-Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, así como a la página web <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/index.htm> (coordinada por el mismo autor).

psicólogos dedicados a desentrañar el perfil del alma nacional.²¹ Otro tanto podría decirse de las reflexiones antropológicas, históricas y políticas del *Hiperión*. Así, la obra que legaron los hiperiones no fue en absoluto menor ni quedaría al margen de la cultura en México, aun cuando a fines de los años cincuenta resurgirían una serie de voces críticas que cuestionarían la demagogia del discurso en que se amparaba el régimen de la *revolución institucional* y demandarían transformaciones democráticas.²²

A la larga, y a pesar de que no todos los hiperiones lo hubiesen deseado, sus planteamientos sobre *lo mexicano* quedarían incorporados no sólo al conjunto de mitos e imágenes estereotípicas de la identidad nacional, sino sobre todo al complejo entramado ideológico que dio sustento al Estado mexicano moderno.

²¹ A modo de ejemplo puede citarse a Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano* (1971) y Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana* (1972). Las obras sobre psicología del mexicano fueron citadas en el Capítulo I: *El fin de un proyecto y la dispersión del grupo*. Las preocupaciones y perspectivas del *Hiperión* respecto a *lo mexicano* quedarían a su vez consagradas en el *Laberinto de la soledad*, obra que lograría trascender en el tiempo y que aún hoy es referencia obligada para propios y extraños deseosos de “comprender” el ser del mexicano. Por otra parte, es de comentar que el programa propiamente filosófico del *Hiperión* (crear una filosofía auténtica que prestara atención a la propia circunstancia y se opusiera al eurocentrismo cultural) seguiría vigente, no ya limitado a la experiencia mexicana, sino ampliado al campo de la filosofía latinoamericana.

²² Me refiero, por un lado, a las manifestaciones de descontento obrero de 1958-1959, especialmente al movimiento magisterial y ferrocarrilero, así como a las luchas campesinas en el sur del país (vgr. las de Rubén Jaramillo y Genaro Vázquez). Por otro lado, a la crítica de intelectuales, académicos y escritores de izquierda, influida en parte por la Revolución Cubana, como los agrupados en las revistas *El Espectador* (1959) y *Política* (1960), entre los que, por cierto, se encontraban Luis Villoro, Carlos Fuentes, Enrique González Pedrero, Víctor Flores Olea, Manuel Marcué Pardiñas, Pablo González Casanova, Carlos Monsiváis y otros. Asimismo, es de considerar a la nueva literatura mexicana dentro del espectro de voces que se distanciaban del discurso oficial de la Revolución: las novelas de Carlos Fuentes, *La región más transparente* (1958) y *La muerte de Artemio Cruz* (1962), Luis Spota, *Casi el paraíso* (1956) y Jorge Ibarguengoitia, *Los relámpagos de agosto* (1964).

ANEXO

Figura 1



Fuente: *El Universal*, 13 de marzo de 1947, p. 17.

Figura 2



Fuente: *El Universal*, 26 de marzo de 1947, p. 10.

SIGLAS

AOCM	Alianza de Obreros y Campesinos de México
CANACINTRA	Confederación Nacional de la Industria de la Transformación
CGT	Confederación General de Trabajo
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNOP	Confederación Nacional de Organizaciones Populares
COCM	Confederación de Obreros y Campesinos de México
CON	Consejo Obrero Nacional
CONCAMIN	Confederación de Cámaras Industriales
CONCANACO	Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio
COPARMEX	Confederación Patronal de la República Mexicana
CPN	Confederación Proletaria Nacional
CROM	Confederación Regional Obrera Mexicana
CTAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
CTM	Confederación de Trabajadores Mexicanos
CUT	Central Única de Trabajadores
DFS	Dirección Federal de Seguridad
IFAL	Instituto Francés de la América Latina
PAN	Partido Acción Nacional
PCM	Partido Comunista Mexicano
PP	Partido Popular
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRM	Partido de la Revolución Mexicana
SEP	Secretaría de Educación Pública
SME	Sindicato Mexicano de Electricistas
SNTE	Sindicato Nacional de Trabajadores de la Enseñanza
STFRM	Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana
UGOCM	Unión General de Obreros y Campesinos de México
UNS	Unión Nacional Sinarquista
UOM	Universidad Obrera de México

FUENTES CONSULTADAS

HEMEROGRAFÍA CITADA

- **Periódicos y suplementos culturales**

El Nacional

El Nacional. Suplemento de Educación

El Popular
El Universal
Excélsior
México en la cultura (suplemento cultural de *Novedades*)
Novedades
Revista mexicana de cultura (suplemento cultural de *El Nacional*)

- **Revistas**

Cuadernos Americanos
Educación Nacional. Revista mensual. Secretaría de Educación Pública.
Examen
Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.
Historia mexicana. El Colegio de México.
Hoy
Política
Revista de la Universidad de México
Siempre!

- **Publicaciones oficiales**

Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos.
Diario Oficial de la Federación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABASCAL, Salvador. *Mis recuerdos. Sinarquismo y colonia María Auxiliadora*, México, Tradición, 1980.
- AGUILAR CAMÍN, Héctor. *Saldos de la revolución: cultura y política de México, 1910-1980*, México, Nueva Imagen, 1982.
- AGUILAR MORA, Jorge. *La divina pareja. Historia y mito en Octavio Paz*, México, Era, 1991.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra en México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural, 1946.
- ALBA, Víctor. *Las ideas sociales contemporáneas en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- ALEMÁN VALDÉS, Miguel. *Remembranzas y testimonios*, México, Grijalbo, 1987.
- AZUELA DE LA CUEVA, Alicia. *Arte y poder. Renacimiento artístico y revolución social. México, 1910-1945*, México, El Colegio de Michoacán, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 2003.

- *Oficio mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, (Lecturas Mexicanas, Cuarta Serie).
- BELTRÁN VILLEGAS, Miguel Ángel. *El MLN: Historia de un recorrido hacia la unidad (México: 1957-1967)*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.
- BENJAMIN, Thomas. *La Revolución Mexicana. Memoria, mito e historia*, Traducción de María Elena Madrigal Rodríguez, México, Taurus, 2003.
- BERLIN, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Traducción de Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- *Las raíces del romanticismo*, Edición de Henry Hardy, Traducción de Silvina Marí, Madrid, Taurus, 2000.
- BERTACCINI, Tiziana. *El régimen priísta frente a las clases medias, 1943-1964*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2009.
- BEVERLEY, John. "La persistencia del subalterno" en *Revista Nómadas*, Núm. 17, Bogotá, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Octubre, 2001.
- BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, 1992.
- BOURRICAUD, Francois. *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1990.
- BUENFIL BURGOS, Rosa Nidia. *Argumentación y poder: La mística de la Revolución Mexicana rectificadora*, México, Programa de Análisis Político del Discurso e Investigación, Plaza y Valdés, 2004.
- BURKE, Peter. "El 'descubrimiento' de la cultura popular" en Raphael Samuel, ed., *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.
- CAMP, Roderic A. *Los intelectuales y el Estado en el México del Siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CÁRDENAS, Lázaro. *Obras. I. Apuntes 1941-1956*, Vol. 2, México, UNAM, 1986.
- CARR, Barry. *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996.
- CARRIÓN, Jorge. *Mito y magia del mexicano y un ensayo de autocrítica*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1970, (Ensayos sobre el mexicano).
- CASO, Antonio, et. al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Prólogo, notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna, 3ª ed., México, UNAM, 2000, (Nueva Biblioteca Mexicana, 5).
- CASTILLO, Isidro. *México: sus revoluciones sociales y la educación*, Vol. 4, 2ª ed., México, Universidad Pedagógica Nacional, Eddisa, 2002.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- CASTRO, Eusebio. *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960). Historia de la Sociedad Mexicana de Filosofía y del XIII Congreso Internacional de Filosofía (Ab ovo). (Mesa redonda de Filosofía e Hiperión)*, México, [edición del autor], 1989.
- CENICEROS, José Ángel. *Educación y mexicanidad. Discursos, páginas cívicas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1957.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio. "Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas" en *Revista de Hispanismo Filosófico*, Núm. 6, 2000.

- *Filosofar desde nuestra América*, México, Miguel Ángel Porrúa, UNAM, 2000.
- “Pensador ¿incómodo?” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año XVIII, Vol. 5, Núm. 107, Septiembre-Octubre del 2004.
- COHN, Deborah. “La construcción de la identidad cultural en México: nacionalismo, cosmoplitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968” en Kristine Vanden Berghe y Maarten van Delden, eds., *El laberinto de la solidaridad: Cultura y política en México (1910-2000)*, Amsterdam, Rodopi, 2002, (Foro Hispánico, 22).
- “The Mexican Intelligentsia, 1950-1968: Cosmopolitanism, National Identity, and the State” en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, University of California Press, Vol. 21, Núm. 1, Winter 2005.
- CONCHELLO, José Ángel, et. al. *Los partidos políticos de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, (Archivo del Fondo, 49-50-51).
- Confrontaciones, Los narradores ante el público / Segunda serie*, México, Joaquín Mortiz, 1967.
- CONTRERAS, Ariel José. “Estado y sociedad civil en el proceso electoral de 1940” en Carlos Martínez Assad, coord., *La sucesión presidencial en México, 1928-1988*, edición corregida y aumentada, México, Nueva Imagen, 1992.
- CÓRDOVA, Arnaldo. *La formación del poder político en México*, México, Era, 1994.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel. *El sistema político mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1972.
- *Obras completas de Daniel Cosío Villegas. La crisis de México*, México, Clío, 1997.
- CREHAN, Kate. *Gramsci, cultura y antropología*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. *El nacionalismo. Una ideología*, Madrid, Tecnos, 2005.
- CURIEL, Fernando. *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1998.
- *Sigloveinte@lit.mx. Amplio tratado de perspectiva generacional*, México, UNAM, 2008.
- CHÁVEZ, Ezequiel A. “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Revista Positiva*, Núm. 3, 1 de marzo de 1901.
- *3 conferencias. La vida y la obra de tres profesores ilustres de la Universidad Nacional de México*, México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937.
- DELEUZE, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?” en Deleuze, et. al., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- DÍAZ RUANOVA, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*. México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982.
- Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM. Edición electrónica:
<http://www.ccydel.unam.mx/PensamientoyCultura/Biblioteca%20Virtual/diccionario/hiperion.htm>
- Doctrina Alemán*, México, Estado Mayor Presidencial, 1950.

- Dos años y medio del INBA. I.* México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1950.
- EAGLETON, Terry. *Ideología. Una introducción*, Traducción de Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 2005, (Surcos, 9).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. “Imágenes de la blanquitud” en Diego Lizarazo Arias, coord., *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007.
- ESCALANTE, Evodio. “Joaquín Sánchez MacGrégor, el maestro, el filósofo” en Adalberto Santana y Silvia Soriano, coords., *Poder y contrapoder: homenaje a Joaquín Sánchez Macgrégor*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM, 2008.
- ESCURDIA, Mario. *Análisis teórico del Partido Revolucionario Institucional*, México, Costa-Amic, 1968.
- ESPÍNDOLA MATA, Juan. *El hombre que lo podía todo, todo, todo. Ensayo sobre el mito presidencial en México*, México, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, 2004, (Jornadas, 144).
- ESTRELLA, Alejandro. “La revista *Dianoia* como nexo de las redes filosóficas mexicanas” en Aimer Granados, coord., *Las revistas en la historia intelectual de América Latina. Redes, política, sociedad y cultura*, México, UAM-Cuajimalpa, [en prensa].
- FERNÁNDEZ, Justino. “Los cursos del doctor Gaos” en *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXIV, Núm. 9, Mayo de 1970.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Ariel, 2001.
- FÉRRIZ ROURE, Teresa. “Fernando Benítez, la prensa cultural mexicana y el exilio republicano” en *Arrabal*, Núm. 1, 1998. Versión digital: <http://www.raco.cat/index.php/Arrabal/article/view/140451/191990>
- FLORESCANO, Enrique y Ricardo Pérez Montfort, comps. *Historiadores de México en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FOUILLÉ, Alfred. *Bosquejo psicológico de los pueblos europeos*, Madrid, Daniel Jorro, 1903.
- FURTAK, Robert K. *El Partido de la Revolución y la estabilidad política en México*, 2ª ed., México, UNAM, 1978.
- GAMIO, Manuel. *Antología*, 3ª ed., México, UNAM, 1993.
- GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- GARCÍA CANTÚ, Gastón y Gabriel Careaga, *Los intelectuales y el poder (Conversaciones)*, México, Joaquín Mortiz, 1993.
- GARRIDO, Luis Javier. “El nacionalismo priísta” en Cecilia Noriega Elío, coord., *El nacionalismo en México (VIII Coloquio de antropología e historia regionales)*, Zamora [Mich.], El Colegio de Michoacán, 1992.
- *El partido de la Revolución institucionalizada. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945)*, México, Secretaría de Educación Pública, Siglo XXI, 1986, (Cien de México).
- GIL VILLEGAS, Francisco. “Ortega y el Hiperión mexicano” en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana (Actas de las segundas jornadas celebradas*

- en *El Colegio de México en noviembre de 1996*), México, El Colegio de México, 1999.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “El mirlo blanco. Ensayos de filosofía provinciana” en *Cuadernos Americanos*, Año XI, Núm. 2, Marzo-Abril de 1952.
- GONZÁLEZ DE LA VEGA, Francisco. *Lo mexicano y la Universidad*, México, Imprenta de Miguel N. Lira, 1947.
- GONZÁLEZ ROJO, Enrique. “¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano” en *Cuadernos Americanos*, vol. LXIX, núm. 3, Mayo-Junio de 1953.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis. *La ronda de las generaciones. Los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicana*, México, Secretaría de Educación Pública, 1984.
- GUERRA, Ricardo. “Una historia del *Hiperión*” en *Los Universitarios*, Nueva época, Vol. 12, Núm. 18, Octubre de 1984.
- HERNÁNDEZ CAMPOS, Jorge. “El fin del mito presidencial” en Enrique Florescano, coord., *Mitos mexicanos*, México, Taurus, 2001.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan. “El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 45-46, Enero-Junio de 1952.
- “Primeros estudios sobre el mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950.
- *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual, vida y obra)*, Morelia [Mich.], Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1982.
- *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, UNAM, 1956.
- HERNÁNDEZ Y LAZO, Begoña, comp. *Celebración del 20 de noviembre. 1910-1985*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985.
- Historia documental de la CNOP, 1943-1959*, México, Partido Revolucionario Institucional, 1984.
- Historia documental del Partido de la Revolución, PRM, 1938-1944*, Vol. 4, México, Partido Revolucionario Institucional, Instituto de Capacitación Política, 1982.
- Historia Documental del Partido de la Revolución, PRM-PRI, 1945-1950*, Vol. 5, México, Partido Revolucionario Institucional, Instituto de Capacitación Política, 1982.
- Historia Documental del Partido de la Revolución, PRI, 1951-1956*, Vol. 6, México, Partido Revolucionario Institucional, Instituto de Capacitación Política, 1982.
- HOBSBAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1997.
- HURTADO, Guillermo. “Dos mitos de la mexicanidad” en *Diánoia. Anuario de Filosofía. Instituto de Investigaciones Filosóficas*, Año XL, Núm. 40, México, UNAM, 1995.
- *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.

- *El Hiperión. Antología*. México, UNAM, 2006, (Biblioteca del Estudiante Universitario, 141).
- “Un antecedente de *El Espectador*: críticas a la Revolución mexicana en 1959” en *Literatura mexicana*, Vol. XXI, Núm. 2, 2010.
- ILLADES, Carlos. *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Sello Bermejo, 2005.
- Itinerarios filosóficos. Correspondencia José Gaos / Alfonso Reyes, 1939-1959 y Textos de José Gaos sobre Alfonso Reyes, 1942-1968*, compilación y notas de Alberto Enríquez Perea, México, El Colegio de México, 1999.
- KAPUSCINSKI, Ryszard. *El imperio*, 2ª ed., Barcelona, Anagrama, 2007, (Compactos, 427).
- KNIGHT, Alan. “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940” en *The idea of Race in Latin America*, Austin, University of Texas, 1990.
- KRAUZE, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976.
- “Cuatro estaciones de la cultura mexicana” en *Vuelta*, Núm. 52, Noviembre de 1981.
- *Daniel Cosío Villegas: una biografía intelectual*, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)*, México, Tusquets, 1997.
- LEPE PINEDA, Carlos. “La caracterología de Ramos como principio explicativo de nuestra historia intelectual” en María del Carmen Rovira Gaspar, coord., *La tarea de Samuel Ramos y José Gaos. A 50 años de la apertura de la cátedra de Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1994.
- LERNER DE SHEIMBAUM, Bertha y Susana Ralsky de Cimet, *El poder de los presidentes. Alcances y perspectivas (1910-1973)*, México, Instituto Mexicano de Estudios Políticos A.C., 1976.
- LOMNITZ, Claudio. “Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad: breve arqueología de unidad nacional en México” en *Prismas, Revista de historia intelectual* [En línea], Vol. 14, Núm. 1, Junio de 2010. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-04992010000100001&lng=es&nrm=iso
- LÓPEZ MACEDONIO, Mónica Naymich. *Redes ocultas y visibles del Anticomunismo en Latinoamérica*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005.
- LÓPEZ-PORTILLO TOSTADO, Felicitas. “El discurso anticomunista de la burguesía mexicana durante el alemanismo” en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, Núm. 22, Año 1989, México, UNAM, 1991.
- *Estado e ideología empresarial en el gobierno alemán*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1995.
- “Las glorias del desarrollismo: el gobierno de Miguel Alemán” en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Nueva época, Núm. 19, Enero-Abril de 1991.

- LOYOLA DÍAZ, Rafael. *El ocaso del radicalismo revolucionario. Ferrocarrileros y petroleros: 1938-1947*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1991.
- *Una mirada a México. El Nacional, 1940-1952*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996, (Cuadernos de Investigación, 25).
- MARTÍNEZ, José Luis. *El ensayo mexicano moderno I*, 3ª ed. corregida y aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MARTÍNEZ, María Antonia. *El despegue constructivo de la Revolución. Sociedad y política en el alemanismo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- MEDÍN, Tzvi, *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política de Miguel Alemán*. México, Era, 1990.
- La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán. 1946-1952” en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* [En línea], Universidad de Tel Aviv, Vol. 1, Núm. 1, Enero-Junio de 1990. Disponible en: http://www.tau.ac.il/eial/I_1/medin.htm
- *Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía de América Latina*. México, UNAM, 1983.
- “Una paradoja aparente: eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* [En línea], Universidad de Tel Aviv, Vol. 5, Núm. 2, Julio-Diciembre de 1994. Disponible en: http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=756&Item%09id=279
- MEDINA, Luis. *Hacia el nuevo Estado. México 1920-1994*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México, 1979.
- *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, 1996.
- “Origen y circunstancia de la Unidad Nacional” en *Lecturas de política mexicana*, México, Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México, 1988.
- Memoria de la SEP. 1951-1952. Que presenta al H. Congreso de la Unión el titular de la misma*, C. Lic. Manuel Gual Vidal, México, Secretaría de Educación Pública, 1952.
- MENESES MORALES, Ernesto. *Tendencias educativas oficiales en México, 1934-1964. La problemática de la educación mexicana durante el régimen cardenista y los cuatro regímenes subsiguientes*, México, Centro de Estudios Educativos, Universidad Iberoamericana, 1988.
- MEYER, Lorenzo. “La guerra fría en el mundo periférico: el caso del régimen autoritario mexicano. La utilidad del anticomunismo discreto” en Daniela Spenser, *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1978.

- MONSIVAÍS, Carlos. *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*, México, El Colegio de México, 2010.
- “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en *Historia General de México 2*, 4ª ed., México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1997.
- MONTIEL, Edgar. “Entrevista a Leopoldo Zea. Travesía en busca de la razón americana” en *Universidad de México. Revista de la UNAM*, Vol. XLI, Núm. 424, Mayo de 1986.
- MORA MARTÍNEZ, Roberto. “Joaquín Sánchez Macgrégor (1925)” en Mario Magallón Anaya, coord., *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2006.
- MORALES JIMÉNEZ, Alberto. *Historia de la Revolución Mexicana*, introducción del ingeniero José López Bermúdez, 3ª ed., México, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, Secretaría de Educación Pública, 1963.
- NIBLO, Stephen R. *Mexico in the 1940's: Modernity, Politics and Corruption*, Wilmington, Del., Scholarly Resources, 2001.
- NOVO, Salvador. *La vida en México en el periodo presidencial de Manuel Ávila Camacho*, Compilación y nota preliminar de José Emilio Pacheco, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- *La vida en México en el periodo presidencial de Miguel Alemán*, Compilación y nota preliminar de José Emilio Pacheco, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- *Nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la ciudad de México y sus alrededores en 1946*, 2ª ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, (Cien de México).
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*, México, Porrúa, 1992.
- *Obras completas*, Vol. III, Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983.
- PALACIOS, Guillermo. “Calles y la idea oficial de la Revolución Mexicana” en *Historia Mexicana*, Vol. XXII, Núm. 3, Enero-Marzo de 1973.
- “Relaciones académicas entre México y Estados Unidos, 1937-1945” en Alicia Azuela y Guillermo Palacios, coords. *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*, México, El Colegio de México, UNAM, 2009.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2002, (Colección Popular, 471).
- PELLICER DE BRODY, Olga. *México y la revolución cubana*, México, El Colegio de México, 1972.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo. “Aproximaciones a la revolución de 1910 y su cultura” en *Proceso Bi-Centenario*, Núm. 10, Enero de 2010.
- *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2000.

- *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2ª ed., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2003.
- *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.
- *Juntos y medio revueltos. La ciudad de México durante el sexenio del general Cárdenas y otros ensayos*, México, Ediciones ¡Uníos!, 2000.
- “La Unidad Nacional” en Jorge Javier Romero, coord., *La Secretaría de Gobernación: acción política del gobierno mexicano. Vol. III. La política interior y la estabilidad de la nación*, México, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2000.
- “Por la patria y por la raza” *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*, México, UNAM, 1993.
- “Un nacionalismo sin nación aparente (La fabricación de lo típico mexicano, 1920-1950)” en *Política y cultura*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, núm. 12, Verano de 1999.
- PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Programa educativo del Lic. Miguel Alemán y Diez discursos sobre educación pronunciados por el Lic. Manuel Gual Vidal, Secretario de Educación Pública*, México, Departamento de Publicidad y Propaganda, Secretaría de Educación Pública, 1947.
- RAMOS, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 2003 (Colección Austral).
- “En torno a las ideas sobre el mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951.
- *Hacia un nuevo Humanismo. Programa de una antropología filosófica*, México, La Casa de España en México, 1940.
- RESÉNDIZ GARCÍA, Ramón. “Del nacimiento y muerte del mito político llamado Revolución Mexicana: tensiones y transformaciones del régimen político, 1914-1994” en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXIII, Núm. 67, Enero-Abril de 2005.
- REVUELTAS, José. “En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México” en *Obras completas de Daniel Cosío Villegas. La crisis de México*, México, Clío, 1997.
- “Posibilidades y limitaciones del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 40, Octubre-Diciembre de 1950.
- REYES, Alfonso. “Apuntes sobre José Ortega y Gasset. Crisis primera: la salvación del héroe” en *Obras completas de Alfonso Reyes IV*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- *Cartilla Moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

- “Ciencia social y deber social” en *Obras completas de Alfonso Reyes XI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- “Entrevista en torno a lo mexicano” en *Marginalia. Segunda serie (1909-1954)*. México, Tezontle, 1954.
- *La X en la frente. Textos sobre México*, Introducción de Stella Mastrángelo, México, UNAM, 1993, (Biblioteca del Estudiante Universitario, 114).
- “Notas sobre la inteligencia americana” en *El ensayo mexicano moderno I*, selección, introducción y notas de José Luis Martínez, 3ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- “Reflexiones sobre el mexicano” en *Los trabajos y los días*, México, Ediciones Occidente, 1945.
- REYES, Juan José. *El péndulo y el pozo. El mexicano visto por Emilio Uranga y Jorge Portilla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Ediciones Sin Nombre, 2004.
- REYES NEVARES, Beatriz. “Salvador Reyes Nevares” en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, Año VII, Vol. 5, Septiembre-Octubre de 1993.
- RODRÍGUEZ, Miguel. “¡Oh Raza Grande!” en Alicia Azuela y Guillermo Palacios, coords., *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*, México, El Colegio de México, UNAM, 2009.
- RODRÍGUEZ KURI, Ariel. “El presidencialismo en México. Las posibilidades de una historia” en *Historia y política*, Núm. 11, Enero-Junio de 2004.
- “Urbanización y secularización en México: temas y problemas historiográficos (ca. 1960s-1970s) en Alicia Mayer, coord., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, Vol. I, México, UNAM, 2007.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, José. *El Ateneo de la Juventud y la revolución*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1979.
- ROJO, Grínor. “Contra *El laberinto de la soledad*” en *Revista Universum*, Universidad de Talca, Chile, Núm. 18, 2003.
- ROMANELL, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, México, El Colegio de México, 1954.
- ROSS, Stanley R., ed. *¿Ha muerto la Revolución Mexicana?*, 2ª ed., México, Premiá Editora, La red de Jonás, 1978.
- RUIZ GAYTÁN DE SAN VICENTE, Beatriz. *Apuntes para la historia de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, 1954.
- SAADE GRANADOS, Marta María. *El mestizo no es “de color”. Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)*, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002.
- *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996.
- SALMERÓN, Fernando. *Filosofía e historia de las ideas en México y América Latina*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2007.
- *Obras, VIII. Fernando Salmerón en semblanzas y homenajes*, selección y prefacio de Carlos Montemayor, México, Colegio Nacional, 2004.

- “Una imagen del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 41-42, Enero-Junio de 1951.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín. *Acoso a Heidegger*, México, Editorial Cajica, 1969.
- SEMO, Enrique, coord. *México, un pueblo en la historia. Vol. 5. Nueva burguesía (1938-1957)*, 5ª ed., México, Alianza, 1993.
- SERVÍN, Elisa. “El movimiento henriquista y la reivindicación de la Revolución Mexicana” en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Núm. 1, Primavera de 1999.
- “Propaganda y Guerra Fría; la campaña anticomunista en la prensa mexicana del medio siglo” en *Signos Históricos*, núm. 11, Enero-Junio de 2004.
- SHERIDAN, Guillermo. *México en 1932: La polémica nacionalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- SIERRA, Justo. *Evolución política del pueblo mexicano*, México, La Casa de España en México, 1940. Edición electrónica de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/evolucion-politica-del-pueblo-mexicano--0/>
- SILVA HERZOG, Jesús. “La Revolución mexicana en crisis” en *Cuadernos Americanos*, Año 2, Vol. II, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1943.
- “La Revolución Mexicana es ya un hecho histórico” en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLVII, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1949.
- SOLANA, Fernando, coord. *Historia de la Educación Pública en México*, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- TARACENA, Alfonso. *La vida en México bajo Miguel Alemán*, México, Jus, 1979.
- TENORIO TRILLO, Mauricio. *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México, Tusquets, 2009.
- TORO, Alfonso. “La influencia de la raza negra en la formación del pueblo mexicano” en *Ethnos*, Tomo I, Núm. 8-12, Noviembre de 1920.
- TORRES, Blanca. *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Hacia la utopía industrial*, México, El Colegio de México, 1984.
- UGALDE, Alejandro. *The presence of Mexican Art in New York between the World Wars: Cultural Exchange and Transnational Propaganda*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Columbia University (Graduate School of Arts and Sciences), 2003.
- URANGA, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, Introducción de Luis Villoro, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.
- “El mexicano perfilado filosóficamente” en *Proceso*, Núm. 627, 7 de noviembre de 1988.
- “El pensamiento filosófico” en *México, 50 años de revolución*, 1ª ed. resumida, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- “Ensayo de una ontología del mexicano”, publicado en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIV, Núm. 2, Marzo-Abril de 1949.
- “José Gaos: personalidad y confesión” en *Cuadernos Americanos*, Año XXVIII, Vol. CLXVI, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1969.

- “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, abril-junio de 1948.
- “Notas para un estudio del mexicano” en *Cuadernos Americanos*, Núm. 3, Mayo-Junio de 1951.
- “Optimismo y pesimismo del mexicano” en *Historia mexicana*, Vol. 1, Núm. 3, Enero-Marzo de 1952.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz. “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)” en *Revista de Indias*, Vol. LXV, Núm. 234, 2005.
- *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007.
- “‘Méjico’ visto por el conservadurismo hispanófilo: el debate en torno al indigenismo (1948-1955) en *Historia y política*, Núm. 24, Madrid, Julio-Diciembre de 2010.
- “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 72, Núm. 4, Octubre-Diciembre de 2010.
- USIGLI, Rodolfo. *El gesticulador y otras obras de teatro*, México, Secretaría de Educación Pública, 1983, (Lecturas mexicanas, 5).
- VASCONCELOS, José. *Lógica orgánica*, México, El Colegio Nacional, 1945.
- VILLEGAS, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *La filosofía de lo mexicano*, 3ª ed., México, UNAM, 1988.
- “Polémica de las mafias” en *Proceso*, Núm. 798, 17 de febrero de 1992.
- VILLORO, Luis. “Dos notas sobre Gaos” en *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXIV, Núm. 9, Mayo de 1970.
- *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- “El sentido actual de la filosofía en México” en *Revista de la Universidad de México*, Enero de 1968.
- *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*. México, El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- “Génesis y proyecto del existencialismo en México” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 36, Octubre-Diciembre de 1949.
- *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Educación Pública, 1987, (Lecturas mexicanas, Segunda Serie, 103).
- WEBER, Max. *Economía y sociedad. Teoría de la organización social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- WIMER, Javier. “La muerte de un filósofo” en *Revista de la Universidad de México*, Nueva época, Núm. 17, Julio de 2005.
- WOLF, Eric R. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.
- ZAID, Gabriel. *De los libros al poder*, México, Océano, 1998.

- ZEA, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, 6ª ed., México, Porrúa, 2001, (Sepan cuantos, 269).
- “Gaos en el recuerdo” en *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras*, Año I, Núm. 3, Octubre de 1979.
- *Homenaje al maestro Antonio Caso*, Centro de Estudios Filosóficos, Editorial Stylo, 1947.
- “José Gaos y la filosofía mexicana” en *Cuadernos Americanos*, Año XXVIII, Vol. CLXVI, Núm. 5, Septiembre-Octubre de 1949.
- *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.
- “En torno a una filosofía americana” en *El ensayo mexicano moderno II*, selección, introducción y notas de José Luis Martínez, 3a ed. corregida y aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ZERMEÑO, Guillermo. “La invención del intelectual en México” en Roberto Blancarte, coord., *Culturas e identidades*, México, El Colegio de México, 2010, (Los grandes problemas nacionales, 16).
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Morelia [Mich.], Red Utopía A.C., Jitanjáfora Morelia Editorial, 2004, (Fenomenología Serie, 1).
- ZOLLA MÁRQUEZ, Emiliano. *Estado, antropología e indígenas en el México posrevolucionario*, Tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

PÁGINAS WEB

Proyecto Ensayo Hispánico, 1997-2011. Pagina WEB coordinada por José Luis Gómez-Martínez. ISBN 0-9763880-0-6. “Repertorio de Ensayistas y Filósofos. Leopoldo Zea.” <http://www.ensayistas.org/filosofos/mexico/zea/index.htm>