

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
CAMPUS GUANAJUATO

El grupo Hiperión y su análisis del ser del mexicano

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LIC. FABIÁN GÓMEZ ARREDONDO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

LEÓN, GUANAJUATO, ENERO, 2020

A Karla por acompañar mi camino.

Índice

Introducción	p. 4.
Capítulo 1. La formación de la tradición mexicanista cultural posrevolucionaria	p. 10.
Capítulo 2. El indigenismo de Luis Villoro desde el fenómeno del mestizaje	p. 24.
Capítulo 3. El accidente de Emilio Uranga y la comunidad mexicana en la Revolución permanente	p. 51.
Conclusiones	p. 70.
Bibliografía	p. 75.

Introducción

En las siguientes páginas se desarrolla desde la óptica de una filosofía mexicana, el estudio de la construcción del discurso de la mexicanidad que tiene sus antecedentes en la tradición del pensamiento mexicano del Ateneo de la Juventud y se estructura filosóficamente en el grupo Hiperión con la interpretación del movimiento revolucionario a mediados del siglo XX. Esta investigación tiene sus raíces en el interés por el pensamiento mexicano, expresado ya en otros trabajos personales y previos sobre el positivismo mexicano durante el porfiriato que, aunque de carácter más histórico, afirman la necesidad de escudriñar los discursos políticos y filosóficos que son parte del debate cotidiano y configuran a la filosofía mexicana.

Los autores que sirven como base de esta tesis, se ubican en un momento de ebullición del espíritu nacional en donde las expresiones, de apellido *mexicanas* o *nacionales*, se dicen en el campo de la literatura, el muralismo, la música y la poesía, como elementos culturales en un cuadro de comprensión histórica específico –es decir, *circunstancial*– que se adscribe al discurso revolucionario en su retórica interna, aquel complejo mítico de figuras y símbolos que entiende a la identidad como la suma de los valores y bienes de un cúmulo de individuos dispersos en el reconocimiento en un sujeto: *el pueblo mexicano*, que en su versión trascendental se dibujará en la huidiza figura del *mestizo*.

La investigación parte de la primera lectura histórica de la Revolución mexicana, cuando inicia el proceso de construcción de la nación desde la promulgación de la Constitución en 1917. Quienes vivieron el momento revolucionario –la masa de obreros y campesinos en contra de la burguesía hacendaria y política– tomaron las armas para combatir un sistema político envejecido, agotado en su idea de progreso y cientificismo social: el porfiriato. Es así que los pensadores mexicanos, en este caso específico el Ateneo de la Juventud, se dedicaron a combatir el positivismo representado por la clase política porfirista en el grupo de Los Científicos, para lo cual su pensamiento se nutrió de la metafísica, la filosofía de la cultura y la estética. El objetivo no fue sólo destruir la base de la filosofía porfirista, sino proponer la creación de un pensamiento que surgiera de las expresiones particulares del mexicano. En un momento en que la revolución ha develado al alma mexicana que se manifiesta en sus creaciones artísticas y culturales, se establece igualmente un ideario político propio, un

nacionalismo revolucionario que se vive como etapa histórica privilegiada: una historia que inició con la llegada de los españoles a América, una formación humanista en el pensamiento; que luego da paso al proyecto criollo de la Independencia, crear una España nueva en América; pasa por el liberalismo mexicano, el divorcio del Estado y la Iglesia y concluye con la Revolución, última de las expresiones mexicanas que a lo largo de su historia han manifestado su funcionamiento interno en el anhelo por la libertad, nota específica de la acción y el pensamiento americano.

En el primer capítulo se trabaja la tradición sobre la mexicanidad –desde una lectura de historia de las ideas que comprende como sus coordenadas de estructuración a la *tradición*, la *polémica* y el *discurso*– que va del Ateneo de la Juventud hasta el Hiperión cuya tarea se resuelve en la propuesta de *autognosis*. Esto adquiere relevancia entendiendo que el movimiento revolucionario ha sido peleado sin ninguna ideología que lo dirija y más bien determinado por las tensiones del espíritu en busca de libertad, lo que provoca que deba interpretarse en los marcos de su dinámica propia y no en relación con otras revoluciones, así dota al discurso de *originalidad*, desdeñadas las demás posibilidades porque el problema de la política y la filosofía en el país hasta ese momento había sido interpretado a partir de ideas importadas y ajenas a la realidad mexicana.

Desde la filosofía entonces se presenta una lectura cultural. Los autores que abren la presente investigación son Antonio Caso y José Vasconcelos. Del primero se explica la forma de *existencia como caridad* en su discusión con el positivismo, entendida su forma de existencia como *economía* que llevó al mexicano hasta el punto de hallarse atomizado en individualidades egoístas durante el porfiriato, interactuando no por medio del amor, como él propone, sino por fines materiales. Inspirado por una fuerza vital (de la *Evolución creadora* de Bergson) Antonio Caso encuentra que la respuesta para el problema de la división cultural se hallará en los cambios operados a partir de una moral específica que inspire la democracia mexicana a crear valores propios a los sujetos con la intensión de que se perpetúen los ideales revolucionarios que sostienen el mito del *pueblo mexicano*. Vasconcelos, por su parte, plantea desde una visión estética, la realidad del mestizaje que escapa de los discursos de la blanquitud en una apuesta por la mezcla de los mejores caracteres espirituales entre las razas posible sólo en América.

Samuel Ramos es otro autor que compone la investigación, éste estudia la cultura del mexicano en donde encuentra un “sentimiento de inferioridad” originario del trauma de la conquista, que ha provocado una imitación del mexicano a lo largo de la historia que le impide expresar su ser en libertad. El movimiento histórico permite ahora al mexicano comprenderse para operar transformaciones morales desde el descubrimiento de su espíritu, de sus valores, los cuales puede tratar como propios una vez hecho conciencia de ellos. En *El perfil del hombre y la cultura en México*,¹ Ramos propone un nuevo humanismo que se manifieste a través de un proyecto educativo y nacional que opere a través de “la cultura que está unida a ciertas características históricas y psíquicas de hombres determinados; en otras palabras, toda cultura es el resultado de condiciones históricas que imponen comportamientos específicos que son la base para la creación humana”.²

Por último, José Gaos se presenta en la tesis como parte clave y fundamental del tránsito de la filosofía en México de esta tradición, realizando un esfuerzo por rigORIZAR el proceder filosófico y admitir en sus dimensiones históricas el trato de las ideas filosóficas, comprendidas sólo a partir de la categoría de José Ortega y Gasset de *circunstancia*. El pensamiento mexicano que iba preguntándose por lo propio desde la cultura y el arte, toma un lugar especial en las aulas filosóficas de la Universidad Nacional. Es en el reducto de *Mascarones* que se origina el movimiento del grupo filosófico Hiperión, conformado por cuatro autores que aquí se estudian: Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea y Jorge Portilla; además en las discusiones sobre el tema de la mexicanidad y como parte de la relación con Gaos, o parte transitoria del grupo filosófico, Vera Yamuni, Joaquín Sánchez McGregor, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Nevares y otros.

El segundo capítulo aborda la relación entre la historia de las ideas y la historia intelectual. En este momento se trae a cuenta a Ana Santos Ruíz que realizó en 2017 un estudio *El Grupo filosófico Hiperión* que, siguiendo a Roger Bartra a través de las redes del poder político que tejen ideologías que acaban por legitimar un régimen, identifica el discurso de la mexicanidad o *filosofía de lo mexicano* con el gobierno de Miguel Alemán Valdés (1946-1952) en su

¹ Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México D.F, UNAM, 1966, p. 81.

² Toscano, Medina, “La filosofía de la cultura mexicana de Samuel Ramos”, en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo UMSNH, Michoacán, 1997, p. 273.

enunciación de la *doctrina de la mexicanidad* que promete, a través de un discurso de unificación nacional, conciliar los intereses de las diferentes facciones con el propósito de encaminar al país a un proyecto moderno de industrialización capitalista. Sin embargo, la doctrina acaba en la afirmación de una nación que ha generado una nueva burguesía, en cuyo discurso revolucionario caben todas las aspiraciones sociales. Sin ideología por la cual se peleó la Revolución, la tarea será interpretarla y dotarla de un sentido ya que ha triunfado (triunfo no propuesto en sus orígenes) a la vez que queda expuesta el alma mexicana para el proceso de conocimiento que permite operar cambios culturales. Ana Santos pone de manifiesto las formas políticas en que el discurso del grupo Hiperión abona a la conciliación de facciones que clausura el disentiimiento político y filosófico por una postura que afirma la Revolución como proyecto civilizatorio mexicano.

La obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950),³ se estudia aquí de manera tal que, más allá de su entramado intelectual que se afirma en su influencia en la política nacional, se expresa como reflexión filosófica que discute sobre lo indígena –lo presenta como “lo otro” que acaba por conformarnos en un proceso de reconocimiento dialéctico– desde el historicismo como tarea generacional (salvar su circunstancia) y lo comprende en la apertura a la dignidad de la historia que se percibe en los marcos de referencia de cada proyecto civilizatorio y no a uno en específico. En este caso, el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista que se vive en lo cotidiano a manera de un *ethos* realista expuesto por Bolívar Echeverría, el mexicano halla su forma histórica en el *mestizo* revolucionario como sujeto de la identidad nacional; dibujado por la pluma de la *Raza cósmica* este sujeto no se define en la raza, se adivina en su forma cultural más cercana a un proyecto estético que pretende ensalzar los elementos que no son la suma de la dignidad de cada uno, sino la trascendencia de un sujeto nuevo que ha de vérselas con su mundo para el cual la historia le ha dotado de sentido. En una confrontación con Luis Villoro y Echeverría, se expresa el espíritu mestizo desde un *ethos* barroco que le viene de la manifestación de un elemento clásico dormido, en su forma indígena a través del proyecto jesuita alternativo a la modernidad capitalista: el proyecto civilizatorio barroco. En estos términos el mestizo en su práctica codifica

³ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, México D. F., 2014.

los símbolos que le vienen de su pasado indígena, su presente mexicano y su proyecto histórico criollo (la conquista de su libertad); un proceso de «codigofagia» que le permite devorar sentidos –y *sin sentidos*– y conforman su manera particular de vérselas con el mundo. El mestizo se propone como sujeto particular de la investigación porque el tratamiento sobre el fenómeno del mestizaje en sus expresiones diferentes, adquiere en la mexicanidad una idea de un mestizaje cultural, en donde en esta figura se concilia el trauma de la historia a la manera de la recuperación de un valor originario, o sea que en el mestizo se halla la síntesis dialéctica del proceso histórico del sujeto mexicano, un sujeto en extrema comunicación tanto con su propio ser en la propuesta de autoconocimiento (que estaría compuesto de dos partes que no alcanzan a formar una sola sustancia) como con “el otro”.

En el capítulo 3 se sigue persiguiendo el trazo del Hiperión, ahora tras las huellas de Emilio Uranga, se presenta la investigación de Tania Navarrete que descubre las estrategias éticas dentro del análisis del ser en su existencia como *accidente*. La autora termina por apuntar cómo todo el discurso del *Análisis del ser del mexicano* (1952) contiene, desde el historicismo de Dilthey que le ubica en un espacio-tiempo común, una dimensión específica que hace al accidente responder a una realidad donde el futuro se resuelve: el azar. Es éste último el que desde su horizonte de comprensión humana, zozobranante, advierte al sujeto una forma de estar *nepantla*, es decir, pertenecer a dos sustancias (el pagano y el creyente, la vida y la muerte), *estar en medio* y optar por la radical opción de exagerar la paradoja hasta sus límites sociales que en su resultado se plantea como una *inversión de valores*. A través de un proceso de *autognosis* (previo se consideraba como *autoconocimiento*) el mexicano halla que su existencia pertenece a un modo de ser particular, el accidente, y como tal su tarea es *autoaccidentalizarse* para hacer presente el proyecto histórico que le permite dicho modo de ser: la revolución permanente. En ésta halla tres formas representativas del espíritu revolucionario que en la segunda manera, la del Partido de la Revolución Mexicana PRM, encuentra la posibilidad de concebir a la Revolución como proceso *íntimo* ya que en la realidad social se ha gastado en habladurías.

Por último, se menciona a Leopoldo Zea y a Jorge Portilla. Al primero en la intención de la retórica revolucionaria por mantener una especie de conciencia sobre la revolución que abra al

mexicano las posibilidades de su acción libre. Ello implica la necesidad de mantener viva y *permanente* al movimiento, es decir, que ésta quede de referente perpetuo para alumbrar al ser mexicano, al mestizo, que entre su *ethos* barroco presente en el proceso del mestizaje, su modo de ser accidente y la perpetuidad de su revolución, caracteriza a su ser una forma de estar arrojado al mundo, una condición de pertenecer a ese lugar en medio, no estar aquí ni estar allá, como el Hiperión, entre el cielo y la tierra, en calidad contemplativa hasta que la maquinaria se ponga en acción y operen las transformaciones que resultan del proceso mismo de autognosis. En el transcurso de la investigación se irán develando los mecanismos ideológicos y las reflexiones filosóficas que construyen el discurso de la mexicanidad apuntando en las conclusiones a la pregunta por la filosofía mexicana en el presente.

Capítulo 1. La formación de la tradición mexicanista cultural posrevolucionaria

Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: Llega a ser el que eres.

José Ortega y Gasset

El presente capítulo recoge la tradición del pensamiento mexicano del grupo Hiperión. El camino toma de referencia inicial el ensayo de Emilio Uranga: “50 años de filosofía en México”. Ahí el autor realiza un recuento de la primera mitad del siglo XX como historia del pensamiento que forma la síntesis de su grupo; parte de la crítica que el Ateneo de la Juventud hace a la ideología positivista, pasa por Vasconcelos hasta llegar a la *conciencia reflexiva* del mexicano de Samuel Ramos; es entonces en 1948 que el grupo recién formado se asume parte de la tradición de un *despertar académico de la filosofía*.⁴

Es necesario y no sólo pertinente el rodeo histórico y filosófico que se pretende a continuación, pues en el pasado nacional se vislumbra la configuración de un pensamiento mexicano que desemboca en la discusión sobre el nacionalismo, la patria, el espíritu y el alma mexicanas. Cabe mencionar de antemano que el recorrido pasa sobre los debates clásicos de la filosofía en México, dando por supuesto algunas afirmaciones de la historiografía oficial ya que desde ella esta investigación conduce sus indagaciones, la crítica de fondo se va mostrando entre una directriz cultural (Ateneo) y un segundo momento identificado como ontológico (Hiperión).

El primer asunto historiográfico ronda el papel del Ateneo en la Revolución mexicana. Una postura inicial afirma la acción directa (Lombardo Toledano) y es pronto desplazada por la defensa de que en el plano de las ideas es donde se libra su batalla (Antonio Caso), considerándose aquella arena separada del plano material para sumarse a la certeza de que nuestra revolución ha sido peleada sin ideologías—como lo fue en seguida la Revolución rusa— lo

⁴ Uranga, Emilio, “50 años de Filosofía en México”, en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas, México, 2013.

que implica por una parte que el Ateneo no haya tenido una acción en primera línea y además, que su filosofía, si acaso, formuló una crítica al positivismo. Una nueva directriz del debate se muestra como síntesis de considerar aquella arenga como *clima de ideas*⁵ y contribuye a identificar que la pelea no se libra en el plano de ideológico, o que éste no es sino el resultado de la discusión material de pensamiento que responden a su circunstancia.

El Ateneo de la Juventud desarrolla su filosofía en el momento que la Revolución estalla y se establece entre la dicotomía de un “positivismo decadente” y una revolución social bárbara que se desborda en una avalancha de luchas del pueblo. De la primera toman una postura *disidente* (Rovira); de la segunda se ubican en una posición *neutral* (Hurtado), no pretenden ni mucho menos forjar el ideario de la Revolución ni se forman como intelectuales orgánicos del movimiento.⁶

Su crítica al positivismo mexicano parte del análisis que en la realidad ha ejercido la implementación del modelo positivista como ideología ligada al poder y representada en su dimensión pragmática por los Científicos. El porfiriato se caracterizó por haber favorecido al capital interno y a la inversión extranjera generando una clase social hacendada dueña de la tierra y las empresas y con un gran poder político local, resultando en el empobrecimiento del campesinado, la migración forzada, la desaparición de la pequeña propiedad y la represión a la oposición política.⁷ Se gobierna con base en la ciencia, al lema de *Orden y progreso*, donde el segundo es de naturaleza material, y el *orden* se persigue desde una “intervención estratégica” en la que la ciencia, por medio de la educación y de su instrumento, la Escuela Nacional

⁵ Hurtado, Guillermo, *La Revolución Creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016, p. 3. Comprende esta categoría como “elementos que interactúan para formar un sistema en constante cambio”.

⁶ Ana Santos Ruíz, citando a Pérez Montfort acerca del debate sobre la acción revolucionaria del grupo intelectual menciona que “el Ateneo fue menos importante en su momento de lo que muchos de sus integrantes posteriormente blasonaron [...] 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”, lo que confirma lo que ya sabemos: la participación de grupos de diferentes ideologías en la Revolución y por otro, la línea directriz del debate que niega su importancia en el movimiento. “Aproximaciones a la revolución de 1910 y su cultura”, en Santos Ruíz, Ana, *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas editores, Ciudad de México, 2015, p. 184.

⁷ Véase González Luis, “El liberalismo triunfante”, en *Historia general de México*, Colegio de México, México D.F., 2000, pp. 633-706.

Preparatoria ENP, pretende *disciplinar* al sujeto en el gobierno de sí mismo.⁸ La estructura política así no se pregunta por la gobernabilidad, pues está asumida ya en el discurso ideológico en la forma del político al servicio del porfiriato, es decir, un gobierno basado en el cientificismo social pretende que por medio de la educación lleguen al poder aquellos personajes mejor preparados en cosas de ciencia en obediencia al progreso histórico. Sin embargo, esta filosofía se enfrenta a un residuo de *irracionalidad* que no puede ser comprendido por la naturaleza misma de sus leyes históricas ¿cómo habría pues el sujeto de dirigirse en libertad si ésta depende de su obediencia, la cual no puede cumplir a cabalidad porque en el discurso histórico, México no es lo suficientemente maduro para conducirse democráticamente?

Ante este panorama político, la Revolución mexicana adquiere dimensiones no propuestas a conciencia, cada acción es respuesta de un problema *urgente*, la avalancha de sucesos desde el levantamiento armado de Francisco I. Madero va resolviéndose en lo inmediato, aunado a la mirada clásica de que la revolución nace sin ideas, entonces permanece sin ideas y surge de los sentimientos. Al objetivo de destrucción de la estructura administrativa porfirista le es necesario el ataque directo al pensamiento científico que le brinda su legitimidad política. No se afirma que el Ateneo sea revolucionario, ellos no se lo proponen así, no toman el papel de intelectuales de la revolución, más bien su acción revolucionaria es filosófica y lo que es lo mismo, su filosofía es revolucionaria entendiendo que ataca las bases filosóficas del régimen que la Revolución pretende socavar para la construcción de instituciones, dentro de las que participan los intelectuales del Ateneo.

La idea importada por Gabino Barreda directamente de Francia encontró terreno fértil en el liberalismo triunfante, México transitaba por su periodo ilustrado y estaba encaminado a la madurez nacional. Ello debía ser demostrado al exterior. Para eso Porfirio Díaz organiza ferias, eventos internacionales y abre consulados en Europa, pretende poner a la mirada extranjera un México en paz y en desarrollo tras luchas bárbaras intestinas e intervenciones extranjeras. Se ha hecho cargo del problema clásico del siglo XIX entre liberales y conservadores. El Ateneo voltea la mirada, inspirado una nueva generación por el *Ariel* de Enrique Rodó que ve la luz en

⁸ Palti, Elías José, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, véase “Parte II. El modelo estratégico de la sociedad civil (1854-1900)”, pp. 291-466.

1900 y condena la imitación ciega de la cultura materialista de Estados Unidos. El grupo defiende la metafísica, afirma que el positivismo no puede aprehender la realidad en *fórmulas* (Justo Sierra postulaba esta tesis). Toda su propuesta se carga a la idea de *libertad*. Frente a una libertad que se encuentra limitada por el orden, por las leyes, se opone una que nace de lo más profundo, de los sentimientos, que no puede ser definida desde la razón, sino expresada en lo individual y accesible desde la intuición.

Para Antonio Caso, el proyecto histórico de la modernidad mexicana está fundado en dos *falsas* premisas: la primera es la idea de progreso y la segunda que las causas y leyes históricas están encima de las decisiones libres e individuales. Leyendo la historia en clave moderna, el sujeto se coloca bajo la lupa de la ciencia para ser transformado y alcanzar un grado de civilización positivo. Una idea *ajena* significa una cultura que no tiene enteramente que ver con la realidad cotidiana de México. Propone un cambio de valores, que la base de la civilización no sea material, sino ideal, más cercana al alma latina y así comprender la realidad en sus dimensiones y posibilidades humanas. Este cambio plantea un viraje del papel del intelectual, éste no se dedica al trabajo político como los Científicos, o meramente pedagógico –entendido como simple transmisión de herramientas *útiles* de la ENP— sino a la reflexión sobre el papel del sujeto dentro de la *nación*. No significa que esto sea exclusivamente trabajo filosófico, pues además de pertenecer al campo del arte, la literatura o la poesía, la reflexión sobre lo propio ha recorrido un largo camino desde la disertación teológica sobre el alma del indígena y bondades de la naturaleza hasta el ensayo filosófico y la propuesta política y filosófica que se encuentra en la prensa.

Desde el momento de la Independencia, México se había enfocado en comprender su lugar en el mundo, sus primeros conflictos fueron por el reconocimiento internacional, cedido por Francia y Gran Bretaña antes que España –impedido por haber sido un virreinato, el conflicto entre Carlos IV y Fernando VII y por supuesto la influencia de la Iglesia católica—por su necesidad de comerciar y establecer un nuevo dominio sobre América, resistió y lo logró en ocasiones gracias al vecino país del norte con quien también perdió la mitad del territorio en una guerra de conquista. Todo ello atravesado por los conflictos ideológicos internos que polarizaba la ya de por sí dividida nación. Para Antonio Caso, el problema de la Revolución es

social y tiene que ver con esta diligencia de ideas importadas. La solución es simple, pensarse a sí mismos, es decir, al sujeto nacional como sujeto histórico, capaz de dar cuenta de sus propios problemas y hacerse cargo de ellos. La ayuda no vendrá más del exterior. México demostraba su madurez ya no en el desarrollo económico, sí en su movimiento social, aquel que da cuenta del espíritu. Siguiendo la filosofía intuicionista de inspiración bergsoniana⁹, Caso “justifica la validez de lo espiritual dentro del mismo campo de lo empírico”.¹⁰

Por la parte de la presente investigación, siguiendo a Guillermo Hurtado, se asume que, en efecto, Antonio Caso al formular su pensar acerca de la revolución, asiste con una filosofía de la democracia mexicana con una crítica a Justo Sierra sobre el papel del positivismo en la democracia, que en su opinión no apunta a resolver el problema de base que es la realización *libre* del individuo, pues se apega a una concepción liberal clásica de que es otorgar la libertad al sujeto para realizarse a sí mismo. La revolución permite una visión *humanista* de la libertad mexicana: además de proteger los derechos constitucionales, se *proporcionan los elementos*: tierra y educación. Al tratar la democracia como un problema moral, el sujeto entrega su individualidad –en un trabajo *desinteresado*– a la comunidad. Para Caso el problema de México es la atomización de la sociedad mexicana (“escasa densidad y diversidad cultural”¹¹) la solución se vislumbra en la unificación cultural, no material –a ésta no puede dar respuesta en la configuración revolucionaria de facciones y caudillos que ahora ha formado una nueva burguesía revolucionaria–. El idealismo del autor se identifica como una *democracia ética* y es su amor al prójimo lo que le lleva a sostener otro mito nacional de reciente formación: el pueblo mexicano.

La obra de Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, analiza puntos nodales del pensamiento de Augusto Comte como la idea de los tres estados, a los cuales opone tres esferas de la vida humana: “la primera es la económica; la segunda es

⁹ Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*, Héctor Albenti traductor, editorial Siglo XX, Buenos Aires, sin fecha. En su visión histórica comprende que “la duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente” p. 50.

¹⁰ Rovira Gaspar, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 2ª edición, México, 2010, p. 304.

¹¹ Hurtado, *op. cit.*, 2016, p. 364.

estética: del desinterés; y la tercera es la moral: de la caridad”.¹² Para Caso, el porfiriato representa la existencia como economía. Un individuo guiado por el principio de economía permanece en dicha esfera de la vida porque la *razón* es su límite. Éste es también un principio de la vida biológica: “es un hecho indudable, sólo el que se alimenta puede crecer, o mejor, sólo la sobrealimentación produce el crecimiento que, por ser capitalización, siempre se realiza a expensas de los demás.”¹³ La hipótesis de Caso es que este principio biológico representa el egoísmo en la esfera económica humana que plantea obtener el mayor beneficio con el mínimo de esfuerzo contestando que “la máxima utilidad nunca podrá fundamentar la mínima justicia”.¹⁴

La existencia como economía que protagoniza el porfiriato es la forma más sutil de un egoísmo exacerbado que sin un planteamiento moral no puede llevar más que al resultado inevitable de una parálisis social. Siguiendo a Bergson, el autor de *La existencia* afirma que la razón no organiza una explicación científica de la realidad sino al revés, es el mundo que dota por medio de la vida a la razón como una prolongación de la existencia biológica (una *Evolución creadora*). Frente a la existencia como economía plantea Caso la idea natural del *juego*, que pareciera un despilfarro de energía frente al mínimo esfuerzo. La reflexión sobre el juego pertenece a una actividad artística y estética de la que surge un punto de vista moral: *la existencia como desinterés*. Por el camino estético se pasa a en tercer lugar a la *existencia como caridad*, siendo ésta la forma más valiosa de la existencia ya que contradice la existencia como economía al plantear el mayor esfuerzo con el menor beneficio, así el egoísmo desaparece y la acción cobra un sentido moral y libertario, la esfera de la vida es apertura, donación.

La idea de Caso invierte los tres estados de Comte: “el económico o biológico bien puede ser identificado con el científico comtiano, sólo que en vez de situarlo en el nivel superior, lo pone en el inferior, el desinteresado es el metafísico, pues parte de ser una lucha, en él se ven las cosas como son [...] y la caridad con todo su significado es el estado teológico de Caso, pero en vez de situarse en el nivel inferior es la suprema de las actitudes”.¹⁵ Abelardo Villegas asume

¹² Hurtado, *op. cit.*, 2016 p. 71.

¹³ Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, pp. 39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

que es la contraparte de los tres estados de Comte; sin embargo Antonio Caso quiere pasar sobre ellas y desmontarlas, pues la *existencia* como desinterés no supera a ninguna de las anteriores, en el pensamiento científico no se asume que exista la posibilidad de que el amor, el estado teológico, sea la primera etapa de una civilización.

Para Caso, la democracia, si corre en el discurso científico, organiza la realidad en torno a un *interés* específico, a una existencia egoísta que termina en el sustento de una clase social: la económica. Si por el contrario, se mueve en el espacio lúdico, entrará en conflicto hasta llegar a su esfera revolucionaria, aquella que necesita sacrificar su mundo por el acceso estético de la intuición abriendo paso a la síntesis: el *desinterés* del individuo que dona todo su ser, toda su existencia a la *caridad*. Su filosofía se aleja del materialismo —desconfía de él por ser un movimiento proletario de masas, como si la Revolución no tuviera en su seno al campesinado— y en su propuesta idealista recurre al cristianismo, la salvación del pueblo de Dios es colectiva, pero surge del arrepentimiento individual (*toma de conciencia*) y sólo así, al amor por el prójimo. Según Antonio Caso el amor es la máxima virtud del desinterés y por tanto, la máxima virtud de una comunidad que desea *libertad*. En esta aspiración —que no es un fin sino la realización misma de la existencia— el sujeto libre (sin leyes científico-sociales) es capaz de dirigir y hacerse cargo de su propio destino, de *crearlo*.

De esta fuerza vital —por definición inmaterial— José Vasconcelos toma impulso para la *Raza cósmica*. No es la mezcla de las razas la que degrada el alma como lo concebían los escolásticos para defender a la pureza, sino *La evolución creadora*¹⁶ de Bergson, que resulta en una síntesis absoluta entre la razón (el pensamiento científico) y la emoción (el poético) donde se reúnen los mejores aspectos de las razas del mundo en la genética mexicana, pues es el mestizo el sujeto capaz de asumir ambas en su interior —lo ha hecho desde la Conquista aunque en un plano histórico negativo— y potencializar sus sensibilidades, amor y fe, en interrelación humana en el plano sensible y corporal, es decir, *estético*.

Un mundo en el que occidente ha perdido su brújula civilizatoria al estallar los grandes ideales con la primera guerra, aunado a las ideologías que pretendían conquistar aquel continente, América cobra visibilidad como referente para proponer un proyecto histórico que

¹⁶ Bergson, Henri, *Obras escogidas. La evolución creadora*, José Antonio Miguez traductor, Biblioteca Premios Nobel, Madrid, sin fecha.

nazca de su propia realidad. A México le “falta el *patriotismo* verdadero que sacrifique el presente por el porvenir”,¹⁷ una *emoción* que se identifica en la constitución ontológica que no pierde de vista que se le impone necesario una primera condición: el no poder renegar de lo propio y una segunda: asistir a lo universal. En un tiempo interno, individual, que marca un *ritmo* particular de la marcha histórica, preocupan los cambios culturales, morales y espirituales. “Fue Vasconcelos quien proveyó a la Revolución mexicana de una filosofía de *reivindicación nacional*, que no sólo le dio a los mexicanos un instrumento ideológico para defenderse del imperialismo, sino un horizonte de universalidad que les permitiera encontrar en su movimiento social una manifestación de las aspiraciones más altas de la humanidad.”¹⁸ Debe comprenderse esta apertura en sentido estético, *verdadera dimensión de su filosofía* (Uranga) que se nutre pragmáticamente de la aventura, pues asegura que en el viaje asume una visión del *paisaje* latinoamericano como clave de su identidad.

En su propuesta moral, Vasconcelos fue revolucionario en su última etapa,¹⁹ firmada la Constitución²⁰ se concibe un *nuevo modelo del intelectual* comprometido, desde la política se formula como una *revolución educativa* por medio del programa de publicaciones de la SEP cuya ideología consistió en entregar cultura al pueblo mexicano. Sobre esto Guillermo Hurtado se pregunta:

¿Cómo describirla? Digamos que era una ideología humanista, de inspiración clásica y universal, pero también iberoamericana, popular, incluso vernácula; una ideología moralizante, pero no conservadora o religiosa, sino promotora de una moral fundada en la búsqueda de la verdad, en el amor al prójimo, en una espiritualidad sin dogmas; una ideología revolucionaria, por su puesto, pero no por ello tiránica, vengadora o destructora, sino por el contrario, liberadora, justiciera, edificante; una ideología redentora, lo que quiere decir que pugnaba por que cada persona sin

¹⁷ Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Porrúa editorial, México D.F, 2015, p. 7.

¹⁸ Hurtado, *op. cit.*, 2016, p. 320.

¹⁹ *La revolución creadora* recorre el andar histórico de Antonio Caso y Vasconcelos y utiliza una cronología más o menos oficial, divide en etapas y describe las actividades públicas de cada uno. Esta última etapa comprende de 1924 a 1929 y es la época en que Vasconcelos viaja alrededor de Latinoamérica exponiendo sus ideas estéticas. También es cuando la Revolución vira hacia la institucionalización y se desembara de los ideales maderistas que dieron origen a la revolución.

²⁰ Guillermo Hurtado habla de cuatro formas de nacionalismo en la revolución: política, defiende su soberanía; económica; cultural, postula un pensamiento genuino, y social que procura la unidad y la identidad. La Constitución de 1917 “no expresa una ideología específica previa, pero tiene una dimensión ideológica en la que se combinan de manera original principios liberales con otros principios *estatistas, socialistas, anticlericales y nacionalistas*” *op. cit.*, 2016, p. 177.

importar su edad, género, raza o condición social, pudiera desarrollar sus capacidades individuales, despertar su inteligencia, su creatividad, su sensibilidad, y todo ello para ser más sanos, más felices, más plenos.²¹

El proyecto Educativo de José Vasconcelos tuvo un impacto positivo desde sus primeros años y el impulso que otorgó a la Revolución en la construcción de su discurso social se formalizó por medio de la educación, un rubro que se iba modificando desde su base, las enseñanzas positivas de la Escuela Nacional Preparatoria, y que se suma a la corriente cultural de la enseñanza superior con la Universidad Nacional cuyo lema, *Por mi raza hablará el espíritu*, pondrá en alto la enseñanza de las humanidades, filosofía, arte y cultura en los programas educativos. “El maestro, el arte y el libro fueron los demiurgos a partir de los cuales Vasconcelos desarrolló un *ethos* civilizador en el plano de la cultura y la política que tenía como inspiración la idea de «México mestizo», la promoción iconográfica de la cultura indígena y un algo ecléctico iberoamericanismo arielista”.²²

El caso de Samuel Ramos recorre por la misma senda, se nutre de la filosofía de la cultura que viene del romanticismo y señala la crisis del progreso, concepto afianzado históricamente como fundamento temporal del proyecto civilizatorio moderno y que México tuvo de sostén del poder de los científicos, cuyo discurso ideológico no permitía encontrar las bases del *orden* en una historia tan avezada por décadas de conflictos, el progreso entendido como movimiento natural de la historia occidental que abre el horizonte hacia el futuro “homogéneo y vacío”²³.

Sobre la cultura, Javier Corona habla de una “sucesión de momentos contradictorios” que van conformando la problemática cultural del devenir histórico nacional. Ciertos momentos marcan la cultura mexicana, el primero corresponde a la Colonia como un problema de castas, y pasa en la Independencia a una sociedad abierta de un proyecto heredado de la ilustración francesa y norteamericana que forman las bases del liberalismo mexicano instaladas en una sociedad criolla y un momento barroco.

El cambio cultural más significativo –por ser orgánico– se presenta con la Revolución mexicana. La cultura “es la forma de vérsela con las cosas” (Javier Corona) e implica que el ser

²¹ Hurtado, *op. cit.*, 2016, p. 227.

²² Funes, Patricia, *Las ideas políticas en América Latina*, El Colegio de México, Ciudad de México, 2018, p. 113.

²³ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (trad.), “Tesis XIII”, Editorial Ítaca y Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D. F., 2008, p. 51.

humano no tenga un *sentido* otorgado por la naturaleza, sino que debe crear su realidad según los valores que caractericen su circunstancia. En la escuela sociológica la cultura es algo *vivo y trágico* (Georg Simmel), en psicología es un *malestar en la cultura* (Freud) que se le impone el *principio de realidad*, en la filosofía de Ernst Cassirer el hombre y la mujer son *animales simbólicos* y la cultura su *unidad funcional*. A diferencia del hombre de ciencia que se dedica a la investigación de un proceso donde la *repetición* cobra necesidad para su validez, la filosofía tiene una doble tarea, a la par de que interpreta el pasado como un *proceso civilizatorio* debe asumir también el momento histórico como expresión del presente, o sea, una *circunstancia* específica en la que los objetos culturales, irrepetibles en la realidad, comparten escenarios “que articulan la vida y el lenguaje con el trabajo” como actividad primigenia. Es posible de esta forma, partir de lo que le es propio a la creación de los objetos culturales –o de un presente comprendido como mundo simbólico que debe ser interpretado como nota especial de la naturaleza humana– y pensar en lo universal como el escenario de tensión entre *cosmovisiones*. Se permite entonces una *transvaloración*, por ejemplo, en la educación por medio de la cual se pretende formar *valores culturales* acorde a la historia nacional que admite el sentido de comunitarismo como parte fundamental de nuestra identidad a diferencia del individualismo característico de la sociedad norteamericana (“autónomos perfectos, pero sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimientos, es decir, sin alma”²⁴). O sea que los valores universales a los cuales toda cultura tiene acceso en un proceso de transformación y tensión de la realidad comunicativa en su forma política, cultural, económica, etcétera, debe configurarse acorde a la realidad inmediata, es decir, que sea expresión de los más profundos valores y sentimientos del alma mexicana.²⁵

El mito del trauma de la Conquista se sostiene en un discurso que va de la formación –y transformación– de la cultura referido a *die Bildung* alemana por medio de la educación que afirma según Scheler, un *nuevo humanismo* (“cada momento histórico tiene su propio humanismo construido de perspectivas humanísticas del pasado”)²⁶ y toma los valores

²⁴ Ramos, *op. cit.*, p. 80.

²⁵ Corona Fernández, Javier, coordinador, “La transición a la Modernidad: elementos para una filosofía de la cultura en México”, en *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Universidad de Guanajuato y Miguel Ángel Porrúa editoriales, México, 2014, pp. 49-78.

²⁶ Ramos, *op. cit.*, p. 102.

humanistas de la cultura hispánica que se han configurado desde el núcleo en el catolicismo mexicano con su estética barroca. La cultura criolla sin embargo ha padecido un “europeísmo falso” –piensa también un mexicanismo falso en su versión *pintoresca*– y una imitación a los ideales norteamericanos. La Revolución muestra el rostro verdadero detrás de la *ficción* que le impone al mexicano su sentimiento de inferioridad, su valor más importante es sincerarse consigo mismo; arrepintiéndose de sus pecados y asumiendo su penitencia está dispuesto a vivir por la *pasión*, por la libertad.

El universo humano se comprende en el horizonte cultural, debe *crear* su mundo y a la vez *dotarlo* de sentido, interpretarlo por medio de un proceso cognoscitivo, un “cotidiano construirse”. Por ello Corona afirma que el objetivo era crear una *nación* a la par que un *nacionalismo*. Éste fue nutriéndose de expresiones artísticas de diversa naturaleza, entre música, drama y poesía; el arte plástico cobra una potencia especial, la Revolución coloca al arte y a la cultura a nivel mundial, para Ramos significa que “cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma. Será entonces el momento de comenzar una nueva vida bajo la constelación de la sinceridad, porque, dice R. Darío: «Ser sincero es ser potente».”²⁷ La propuesta de Ramos se dirige como obra pedagógica. Si bien es necesario acudir a la formación de la cultura, este objetivo se logra sólo mediante la transmisión de valores culturales con los cuales cada individuo –y aquí reniega de la idea de masas– se hará responsable de sí mismo.

La acción educativa cobra su referente negativo con el grupo Hiperión pues aunque éstos la conciben como pilar de la cultura mexicana, es necesario para ellos apuntar y analizar al ser del mexicano antes de proponer un proyecto pedagógico como había sucedido hasta entonces que era más bien formar al hombre mexicano a la par que a su cultura. El proyecto positivista pretendía, como se ha mencionado, educar al individuo en la ciencia de *autogobierno* y su herramienta de análisis son las leyes del progreso. A diferencia de esta concepción filosófica política, Ramos anota que la historia nacional nos ha colocado frente al norteamericano, con ello el mexicano ha desarrollado un complejo de inferioridad al querer imitar sus valores que de no hacer ello consciente, o sea, de no traerlo al presente, no se podrá actuar sobre sí para

²⁷ *Ibid.*, p. 101.

transformar las condiciones culturales. El otro, el español, norteamericano o anglosajón deja de ser el responsable de división nacional y es el mexicano en esta historia que debe hacerse responsable de sí; decide tomar el camino de la cultura porque la consciencia reflexiva es necesaria para descubrir valores nuevos que guíen la historia mexicana. Ramos propone, en esta configuración de los códigos de conducta a través de la tensión, una *inversión de valores*; es decir, que el mexicano asuma su carga mítica del pasado en actitud radical para develar en el presente el rostro humano del mexicano. El sujeto nacional tiene un objetivo: hacerse cargo, “el deber será el motor que mueve a los hombres hacia la perfección”.²⁸

José Gaos es el personaje que más hondo y más directamente influyó en el grupo Hiperión. Además de haber sido su profesor, les acompañó a lo largo de los años y contribuyó a profesionalizar la filosofía en México. Parte de una revaloración de Samuel Ramos y a diferencia de éste, el pensamiento mexicano ha sido siempre original en su preguntar (*parcial y diseminado* en sus primeras elucubraciones durante la Colonia) por el pensamiento y cosmovisión *en y de* América, así el sentimiento de inferioridad no imita al anglosajón por carecer de sentimientos propios, sino en su pensar ha asumido y hecho propios ciertos valores *importados*. Gaos utiliza categorías –transterradas como él mismo– para asumir la originalidad del pensamiento mexicano. A partir de él, la filosofía en México toma un ímpetu profesionalizante; desde la organización de ciclos de conferencia, publicación de revistas académicas y un largo discutir con sus alumnos, afirma la necesidad de un rigor filosófico que sigue a su maestro español José Ortega y Gasset quien representa para la juventud hispanoamericana el cambio en el filosofar de un aparato espiritual y romántico al rigor intelectual de la filosofía europea. Aunado al pensamiento español, Gaos contribuye a la germanización de la disciplina de los años 30 y para Uranga, Gaos es “el que más ha hecho por rigorizar la filosofía”.²⁹

En su trato de Historia de las Ideas, José Gaos comprende que la filosofía mexicana es original en el sentido que las ideas que le expresan, importadas, se *adaptan* a las *circunstancias* de la región. Es decir, la categoría de *circunstancia* que se comprende desde el horizonte de Ortega y Gasset, es la que determina la forma en que se modifica y transforma el pensamiento

²⁸ Rovira Gaspar, *op. cit.*, p. 367.

²⁹ Uranga, *op. cit.*, p. 132.

en las relaciones históricas del sujeto. Según la idea que se importe en México y encuentre ciertas condiciones históricas para su desarrollo, tomará una forma particular, en este caso de Ortega y Gasset es la idea de la libertad como “el modo de ser radical”³⁰ que se expresa en la forma moderna de *vivir* históricamente. Esta libertad individual que se manifiesta a partir de la forma que le ha determinado su circunstancia y dentro de la cual halla su espacio de acción y posibilidad, es el elemento inmanente del *pensamiento*. Entendiendo así la historia de las ideas se permite trabajar con una base más cercana al pensar latinoamericano que se desprende de la subordinación del pensamiento que ha sido acotado por la cultura hegemónica europea y que en México se refleja en la misma negación del pensamiento auténtico por parte de la filosofía académica contemporánea, que no admite la posibilidad de referir un pensamiento propio que no se postule a sí mismo como universal y por ello, trascendental. A todo esto, y para concluir el presente capítulo se trae a colación la cita de un texto de Carlos Oliva que indaga la relación entre la tradición y la trascendencia.

Pero en una segunda vista, se observa que el llamado objeto americano, que manifiestan por igual todos los pensadores, en algunos casos es sólo una imagen que poco a poco se desenfoca para dejar ver un objeto trascendente, a modos de pantalla, que explicaría y daría razón del objeto americano. Cito a Gaos: «el tradicionalismo no puede dejar de tener por objeto a los objetos trascendentes. Mas los tiene por objetos justamente por tener por objeto del pensamiento que le influye en ese punto: la constitución y reconstitución de los países independientes requiere la referencia a los objetos trascendentales» [...] De todo esto, podemos enunciar una de las principales tesis que Gaos postulara en aquel trabajo: el pensamiento hispanoamericano es predominantemente una pedagogía, de ahí la importancia de la forma. Pero más aún, una pedagogía política que se define en un horizonte ético y, primordialmente, estético.³¹

Así el transcurrir del pensamiento mexicano cobra sentido porque no se enfrenta a una afirmación del propio pensamiento a partir de sí mismo, sino que siguiendo el objeto trascendente: la Historia (como la llama Gaos con mayúscula) se acude a los objetos

³⁰ Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Porrúa editores, México D. F., 1986, menciona que “No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia”, p. 129, ese vivir, característica de la modernidad, se comprende como *existir* en los discursos que aquí analizamos y cobran una dimensión existencialista con el Hiperión.

³¹ Oliva Mendoza, Carlos, *Hermenéutica del relajo y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea*, UNAM, México D. F., 2013, pp. 30-31.

inmanentes a la circunstancia que requiere, en referencia a la *autognosis* de Emilio Uranga, conocerse, “ni sólo de conocerse y revalorarse, sino, y más fundamentalmente, de seguir confeccionándose, perfeccionándose a sí mismo”.³²

Este corto transitar por medio siglo de pensamiento tiene su origen como se ha mencionado, en la Revolución mexicana. Es ella la que devela la posibilidad del pueblo de México de hacerse cargo de su nación. La filosofía se presta para resolver los problemas nacionales y no sólo sistemáticos (trascendentales les llama Gaos) y le compete a los pensadores en México hacer las preguntas adecuadas que guíen al país en ciernes por la senda de la modernidad en un proyecto civilizatorio. Pronto el ideario emanado del movimiento social arremete contra sus bases políticas creando una nueva burguesía (y un nuevo modelo del intelectual) y del Estado se conserva sólo la letra de la Constitución. El desarrollo histórico le obliga a resolver todos los problemas en lo urgente y lo inmediato pues la Revolución al no tener ideas importadas para definirse, debe abrir su propio camino, interpretarse. La temporalidad del mexicano va por el tránsito entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas, ambos momentos se abren y el presente se torna radical, su movimiento será únicamente definido por la libertad.

³² Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza editorial mexicana, México D. F., 1980, p. 66.

Capítulo 2. El indigenismo de Luis Villoro desde el fenómeno del mestizaje

*Las pallas, aquenando hondos suspiros,
como en raras estampas seculares,
enrosarian un símbolo en sus giros.
Luce el Apóstol en su trono, luego;
y es, entre inciensos, cirios y cantares,
el moderno dios-sol para el labriego.*

Cesar Vallejo

Del camino abierto por el Ateneo de la Juventud hasta José Gaos llega al grupo Hiperión en 1946 llega la tarea heredada de continuar las reflexiones filosóficas con la novedad de lo mexicano. El ímpetu revolucionario cobra nuevas dimensiones nacionalistas. La música del compositor Carlos Chávez Ramírez, la novela de Mariano Azuela, el muralismo y las artes han expresado el espíritu mexicano para ser delineado luego por la filosofía. Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla y Leopoldo Zea son algunos de los personajes que en su juventud entregaron su energía en comprender lo mexicano en un proceso de *autognosis* con el fin de operar una transformación que surja de lo más íntimo, de un lugar que había estado ocupado por entender lo propio desde lo ajeno y vaciado de contenido ahora con la Revolución mexicana. El movimiento revolucionario, según lo expuesto en el apartado anterior, resultó para la filosofía la posibilidad de la crítica al positivismo y su idea de progreso. Los filósofos de la mexicanidad –identificados así los personajes del grupo aunque afuera también los haya– retoman este abordaje sobre lo propio en actualización del pensamiento propuesto por Samuel Ramos. Emilio Uranga se desprende del *sentimiento de inferioridad* para afirmar que más allá de una jerarquía axiológica en la que se identifique un nivel de vida inferior con una sumisión, el mexicano padece de un *sentimiento de insuficiencia* que no pretende saciar, pues no hay algo que lo llene, la suficiencia le viene de “un obrar cotidiano”. El mexicano es para estos pensadores un proyecto que va construyéndose a sí mismo a la par que interpreta su sentido histórico. Su filosofía ha sido vista así como una filosofía de la cultura; sin embargo, la propuesta del Hiperión tiene alcances mayores y comprenderla en torno a la cultura es

restringir al ser el acceso a lo universal, además de definir el carácter mexicano por valores propiamente estudiados del carácter del mexicano y no acudir a su dimensión *existencial*.

Para comprender el papel que ha jugado en la vida política y en la historia del pensamiento mexicano el Hiperión, cabe mencionar a manera de ejemplo a desarrollar a continuación, el caso de Luis Villoro. Este pensador escribe su texto *Los grandes momentos del indigenismo en México*³³ en 1950 y en él comprende a partir de tres momentos, la conciencia sobre lo indígena que ha tenido el no indígena y en este caso, el que ha estado del otro lado caracterizado el primero como el evangelizador y conquistador peninsular, luego el criollo y en el último momento, el *mestizo* que asume todo el pasado indígena en sus consideraciones filosóficas para el México del presente. En ello construye un discurso en el que el pasado se manifiesta vivo y en una lectura marxista asume al indígena en la categoría social del proletariado en la búsqueda de su libertad que es la misma que la del mestizo. En esta indagación por lo originario se comprende el movimiento nacional por pensar en lo propio y según el Ateneo, con categorías adecuadas a la realidad mexicana que en ciertas disciplinas como en la plástica o la música, se explora de igual manera una manifestación de arte americano que comprende, parafraseando a Carlos Chávez, la propuesta artística que construye cada individuo y que no sería posible sin una capacidad especial: el sentido universalista del arte.³⁴ O sea que para progresar –en este sentido se refiere a un progreso en la historia de la música como enriquecimiento de técnicas– el arte mexicano se ha nutrido de un amplio espíritu prehispánico en ritmos y sonidos que se recuperan como parte de un pasado presente manifiesto en el andar cotidiano del mexicano en su religión y festividades de barrio que expresan el carácter pero que en una versión nacionalista se muestra limitado. El camino del arte se desprende en su origen de sus particularidades, de su exploración en el pasado histórico –abordado desde horizontes de interpretación forzosamente establecidos desde un futuro triunfante– apunta a exponer lo universal desde el espíritu que trasciende la nación contorneada por los mitos nacionales. Lo indígena representa una dimensión histórica en la trascendencia que le imprime al mestizo en su relación con el otro.

³³ Villoro, *op. cit.*

³⁴ Véase Chávez, Carlos, “Arte mexicano” en *Memoria del Colegio Nacional*, tomo VII, año 1952, número 7, disponible en www.carloschavez.com.mx

La discusión sobre lo mexicano se agotó con la misma fuerza que llegó a dominar la discusión académica y cultural sobre lo propio al punto de haberse considerado como una *moda intelectual*. Más allá de este calificativo cada uno de sus miembros transitó hacia 1952 por caminos diversos entre el periodismo y la academia, mientras que su recorrido filosófico, en el caso de Luis Villoro pasó por la filosofía analítica con el objetivo de hacer riguroso el estudio por medio del análisis del lenguaje. Luego volvió a pensar y actuar por la liberación del indígena en su intercambio epistolar con el subcomandante insurgente Marcos, colaborando como mediador entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

El estudio de la filosofía en México y América representa varias situaciones a definir, algunas de carácter formal que se refieren a la forma que adquiere el pensamiento situado, otras de carácter metodológico sobre la manera de abordar dicho pensamiento. Tras comprender que la tradición filosófica se ha enfocado en lo propiamente mexicano a fin de operar transformaciones sociales en el proceso de autoconocimiento, el grupo Hiperión se enfrenta a otro problema. Para Ana Santos Ruíz el proyecto de la filosofía de la mexicanidad sirvió para legitimar el régimen político posrevolucionario de Miguel Alemán Valdés, el cual a partir de su *doctrina de la mexicanidad* pretende resolver los conflictos sociales dirigiendo esfuerzos a una unión nacional. En el caso de Luis Villoro, afirma, su postura indigenista busca acercar al indígena al proyecto mestizo y resolver con ello *el problema del indio*, de su atraso y su alejamiento, “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» es decir, para que sirvieran de mejor manera al proyecto de Estado moderno, caracterizado por la búsqueda de un desarrollo económico bajo el modelo capitalista”.³⁵

Herencia de la Unidad Nacional a la que convoca el gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), la “doctrina de la mexicanidad” representada por el sucesor Miguel Alemán Valdés (1946-1952), se perfila como discurso creador de identidad de un país desestructurado

³⁵ Santos Ruíz, *op. cit.*, p. 111. La nota cita a Beatriz Urías.

socialmente, proponiendo la unión basada en la historia compartida y un mismo sentido hacia el futuro: el progreso industrial.

La ideología mexicanista de Miguel Alemán fue así una herramienta útil que contribuyó a reforzar los cambios iniciados durante el gobierno avilcamachista: 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.³⁶

Así según la autora, el grupo Hiperión, llegará a fortalecer el discurso de la legitimación de un proyecto de Estado nacional, consecuencia de la participación del país en un desarrollo histórico mundial de la posguerra en la modernidad capitalista. La pretensión política de unificación de facciones resultó en palabras de Aureliano Ortega, una “retórica igualitaria” a partir de cuatro mitos oficiales que no se originan desde el poder, pero tienen entre ellos el mismo sentido, son: la construcción de la noción de pueblo mexicano, cuya implicación supera el recurso de lucha de clases; una forma dispersa de razón histórica en miras a formular un relato histórico único; dicho relato incluye al mundo indígena como acercamiento a la sabiduría del mundo; y por último, la postura afirmativa por la institucionalización.³⁷

Ahora se reconoce que la tesis de Ana Santos bosqueja la manera en que los trabajos de los hiperiones están tejidos como un entramado discursivo que legitima un régimen posrevolucionario. Su investigación, de naturaleza de historia intelectual, estudia la forma en que se componen los discursos en la relación cotidiana de sus representantes. La tradición de la historia intelectual tiene múltiples rostros en México, uno de ellos es Elías José Palti, profesor argentino que estudia los procesos discursivos de legitimación política en el siglo XIX mexicano desde su doctorado en California, cuya escuela es definida por sí mismo como *nueva historia intelectual*, sosteniéndose por la *historia* de Pocock y recuperando los recursos retóricos

³⁶ *Ibid.*, pp. 245-246.

³⁷ Cfr. “Desvelado sin embargo el fundamento mítico de aquella presunción identitaria, lo que comúnmente se exhibe es una descarnada lucha por la hegemonía social y cultural en la que participan todas las clases sociales en posibilidad de hacerlo; es decir, aquellas que en razón de su conciencia y su desarrollo histórico son capaces de reconocer sus propios intereses y de articularlos en un programa de transformación y dominio social”: clase terrateniente, pequeña burguesía agraria e industrial, campesinado, clase obrera y una élite intelectual pequeñoburguesa. Aureliano Ortega Esquivel (coord.), *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Universidad de Guanajuato y Miguel Ángel Porrúa editoriales, México, 2014, pp. 34-35.

clásicos. Palti estudia cómo un autor, en sus condiciones de posibilidad real, pudo decir lo que dijo, o sea que los discursos son “acciones simbólicas” que se dan en “contextos específicos de enunciación”. Desde este análisis arroja su crítica a la historia de las ideas:

De este modo, una historia de los *lenguajes políticos* proveería un marco para concebir cómo las tensiones propias de un periodo dado se despliegan en el interior de los discursos y pueden eventualmente dislocarlos, desestabilizando su lógica interna y régimen de funcionamiento (lo que Pocock define en términos de “irrupción de la temporalidad” en el pensamiento político); de esta manera se evitan las concepciones mecanicistas de las relaciones entre “ideas” y “realidades”, que lleva a ver a las primeras meramente como representaciones, más o menos distorsionadas, de las segundas. Tal empresa requiere, sin embargo, de otras categorías analíticas distintas a las disponibles dentro de la tradición de historia de ideas.³⁸

Elías Palti estudia las tensiones de los discursos por medio de la prensa mexicana. A diferencia de Leopoldo Zea que propone el positivismo como ideología del porfirismo representada por los Científicos, Elías Palti analiza la transformación del discurso positivista en torno a su discusión pública, desde Ignacio Ramírez a Gabino Barreda, cada uno de ellos con una visión particular de la filosofía de Comte en diálogo con otros spencerianos o darwinianos mexicanos. Palti dirá que Leopoldo Zea comprende el decurso de la filosofía como un proceso mecanicista en donde existen las ideas en un plano superpuesto a la realidad, a la cual entran forzando su discurso teniendo que adaptarse a la circunstancia. Ana Santos comprende su estudio de la filosofía del Hiperión como parte de las *redes imaginarias del poder político*³⁹ que se tejen en un entramado de “prejuicios y lugares comunes”⁴⁰ sobre lo mexicano. Su objetivo es “identificar los vínculos entre el discurso nacionalista político y los planteamientos de la filosofía de lo mexicano, preguntando por el modo en que dichos planteamientos contribuyeron a la creación de una cultura hegemónica que dio sustento a las nuevas relaciones de dominación”.⁴¹

³⁸ Elías Palti, *op. cit.*, p. 38.

³⁹ Bartra, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, Pre-textos, Valencia, 2009.

⁴⁰ Urías Horcasitas, Beatriz, en Santos Ruíz, Ana, *op. cit.*, p. XII.

⁴¹ Santos Ruíz, *op. cit.*, p. 4.

La propuesta del presente trabajo no es contradecir la tesis de Ana Santos o Roger Bartra⁴² sobre esta construcción discursiva del lenguaje político que inicia por crear un pensamiento nacional que acaba por legitimar un régimen político; no obstante, se adscribe en torno a la indagación de la historia de las ideas filosóficas en México, tratando de comprender que a diferencia de la escuela clásica de Pocock y la vertiente norteamericana, la historia de las ideas forma parte de una tradición de pensamiento en México, con lo que se busca responder a Guillermo Hurtado acerca de los problemas por cultivar una filosofía mexicana que van por un lado a la falta de tradición que implica siempre estar generando nuevos modelos explicativos y por el otro poco diálogo filosófico. Así esta propuesta recorre el pensamiento de largo alcance desde la concepción clásica de idea como “una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto”.⁴³ Entonces no es posible analizar una idea indeterminada separada de la circunstancia, ya que una idea no tiene un *sentido* sino más bien es acción, existe cuando *funciona* en la realidad. La actualización corre hacia Carmen Rovira Gaspar donde se comprende además de los conceptos de *importación* y *adaptación* de José Gaos, que estas ideas son configuraciones históricas, o sea que están compuestas del entramado práctico de la circunstancia presente a la que buscan dar respuestas en forma de “polémicas” que ponen en tensión el “discurso” filosófico comprendido “«como un decir de carácter explicativo y resolutivo de un problema y representativo, a su vez, de una posición filosófica, ideológico-política, religiosa y en general cultural».”⁴⁴ Además se entiende que ningún pensamiento puede darse como radicalmente novedoso y se presenta como el resultado de indagaciones particulares que cada problema –abordado por el Hiperión como inquietudes generacionales– haya tocado como proyecto histórico. La filosofía mexicana no es

⁴² Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Penguin Random House, México D. F., 2014.

⁴³ Ortega y Gasset, *Idea para una historia de la filosofía*, en *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Sarpe editorial, Madrid, 1984, p. 128.

⁴⁴ González Vega, Fernando, “Dificultades y alcances epistemológicos de la historia y la filosofía en la construcción del pensamiento mexicano del siglo XX”, en *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Esquivel Ortega, Aureliano, y Corona Fernández Javier, coordinadores, Universidad de Guanajuato y Miguel Ángel Porrúa editoriales, México, 2014, pp. 49-78.

una escuela de pensamiento sino una “tradición” filosófica, la cual –en seguimiento al ensayo de Fernando González Vega– está fundado en el humanismo americano:

[...] del siglo XVII y XIX que “tienen como fin el respeto a la esencialidad del ‘otro’, esto es comprender al otro en su mismidad, sin intentar, ni siquiera suponer, una imposición de valores. Respetar su dignidad”. Considera Rovira que este humanismo mexicano es “antipoder”, vivido desde una postura anticolonialista y antiesclavista, “que abraza a todos los hombres, sin distinción de raza y cultura”. Aclara Rovira los alcances de este humanismo: tiene como fin primordial la felicidad del hombre y la paz en su conciencia, así como la paz y la unión entre los hombres”.⁴⁵

El objetivo de esta precisión sobre la historia de la filosofía en México es una actualización del pensamiento cuya discusión se pinta imprescindible cada que se aborda a la filosofía desde una región particular, en específico de la mexicana que debe considerar su *originariedad* en el fundamento de su universalidad. No un humanismo cargado de esencias, advierte Uranga, sino asistiendo en aparejar: “Nos abrimos con pareja originariedad a lo humano y a lo mexicano y en la comprensión de esta condición bilateral reside el fundamento de muchas de nuestras actitudes”.⁴⁶ Para cerrar este episodio se entiende que la investigación –aunque se asume parte de la tradición de la historia de las ideas– sigue a la historia intelectual para comprender las relaciones de dominación del discurso ideológico del Hiperión; aunque este proceder, este revelar los mecanismos de dominación de una idea están inscritos en los márgenes mismos del análisis intelectual que comprende como tensiones –vistas como polémicas por la historia de las ideas– las relaciones entre el discurso y el poder, configuraciones de pensamiento que necesariamente parten de la afirmación de una relación entre una filosofía y ciertos mecanismos de poder, siendo que una de las características de la filosofía mexicana, se ha mencionado, es su pragmatismo, por lo que esta relación se encuentra tan en todo momento que hay cabida de reflexión filosófica.

Para continuar con el estudio se presenta enseguida una investigación sobre el caso de Luis Villoro que servirá para ir determinando los puntos nodales del presente trabajo, que consiste en el análisis de las ideas filosóficas de cuatro autores en su circunstancia mexicana del siglo XX y el desarrollo de su discurso.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁶ Uranga, *op. cit.*, p. 58.

Por ahora se trabaja el quehacer de Luis Villoro y su análisis de *Los grandes momentos del indigenismo en México* en tres partes. La primera es una introducción al libro, una reseña de él y una exposición de los grandes momentos, acompañada de la literatura que se ha escrito sobre la obra y una crítica general. La segunda parte es un diálogo entre el tercer momento del indigenismo de Luis Villoro y el *mestizaje cultural* visto desde el discurso de Bolívar Echeverría a través del *ethos barroco* y su definición de la cultura. En la última parte a manera de conclusión se desarrolla una crítica ya no enfocada específicamente en lo mexicano, sino en el lugar que ocupa el mestizaje cultural y el *ethos barroco* en el concierto de la modernidad capitalista global.

La labor filosófica desarrollada por el grupo Hiperión sobre el ser del mexicano forma parte de un clima de ideas particular de la posrevolución mexicana, en la que destaca un humanismo que parte de lo particular, es decir, lo mexicano, y se dirige a lo humano en general. Villoro voltea la mirada al indigenismo como tema esencial para comprender el fundamento ontológico del ser del mexicano, alejándose de los intentos anteriores de asimilar la realidad desde categorías ajenas a la circunstancia histórica.

Los grandes momentos del indigenismo en México publicado en 1950 llega al presente según Rodrigo Díaz como un clásico en el tema.⁴⁷ La propuesta central del libro es inspeccionar la relación que han tenido diversos actores sociales como el sacerdote peninsular, el criollo, o el mestizo con el otro: el indígena. El autor aclara en este análisis que el otro le sirve a manera de espejo en el que se comprende y con ello, se establece una relación de dominación presente en la realidad social. Realizar esta investigación a setenta años de la publicación manifiesta una problemática, trabajar las categorías históricas del indigenismo en el presente. A ello se suma otro problema de la misma índole, desarrollar la investigación como una propuesta histórica para el presente, siendo ya muy avanzado el trato de Luis Villoro a lo largo de su vida con el indigenismo, manteniendo una coherencia en su discurso sobre temas principales como “la comprensión metafísica de la alteridad, los límites y alcances de la razón, el vínculo entre el conocimiento y el poder, la búsqueda de la comunión con los otros, la reflexión ética sobre la

⁴⁷ Rodrigo Díaz Cruz, “Itinerarios de Villoro: del indigenismo hacia una ética de la cultura”, en Leyva Martínez, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016, p. 201.

injusticia, la defensa del respeto a las diferencias culturales, y la dimensión crítica del pensamiento filosófico”⁴⁸

Villoro ha transitado dentro de su labor filosófica por tres grandes momentos. Un primer periodo historicista-existencialista en el cual atiende los principios históricos que condicionan una circunstancia y en el punto existencialista, trasciende al primero en cuanto *acaecer* para centrarse en el *ser*. Este primer momento de su vida es cuando escribe el libro aquí expuesto y posteriormente su inquisición filosófica pasa a un periodo fenomenológico-analítico, que recorre con Husserl de un positivismo lógico a la filosofía analítica, contradiciendo su etapa historicista centrándose en la filosofía como un quehacer riguroso. Su tercer periodo es de multiculturalismo y diálogo intercultural que se abre paso desde el surgimiento del movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN solidarizándose con éste y entablando un diálogo epistolar con el entonces Subcomandante Marcos.⁴⁹ En 2008, Villoro dicta una conferencia en la Universidad de Guanajuato, “Para un proyecto de nación” es el título de su exposición que parte de observar el país dividido por la exclusión del indígena en un contexto globalizante y propone la idea de comunidad como construcción alternativa a la destrucción liberal. Javier Corona Fernández, que acudió a la conferencia, menciona el trabajo:

Como una forma de organización que, tal como lo plantea el sistema hegeliano tendría que concebirse como una figura que supera conservando. Es decir, que mantiene los logros del liberalismo occidental pero que hace frente al creciente individualismo destacando los valores y ventajas de la comunidad. En el nuevo proyecto de nación se superan los rasgos posesivos y exclusivistas liberales, proponiendo en cambio la reivindicación del bien común y la solidaridad; frente a la explotación de la naturaleza, la comunión con el entorno; frente al etnocentrismo, el conservadurismo.⁵⁰

Con todo ello Luis Villoro se posiciona como un intelectual comprometido con la realidad mexicana, desde causas sociales, la construcción de un proyecto de nación y la renuncia a una

⁴⁸ Guillermo Hurtado, “Presentación. Retratos de Luis Villoro”, en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Luis Villoro. Pensamiento y vida: homenaje en sus 90 años*, Siglo XXI editores: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo UMSNH, México, 2014, p. 12.

⁴⁹ Gabriel Vargas Lozano, “La evolución filosófica de Luis Villoro”, en Leyva Martínez, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016, pp. 27-28.

⁵⁰ Javier Corona entregó al autor de esta investigación una pequeña reseña personal de la conferencia de 2008.

posición de privilegio en la academia. A propósito menciona Gustavo Leyva y Jorge Rendón en una publicación destinada a la recapitulación del recorrido de Luis Villoro en su bregar por una filosofía comprometida: Villoro se afanó por pensar la democracia y, en general, la articulación de la política en una sociedad emanada del proceso de la Revolución mexicana, que se orientara por los principios de la justicia. Su vida toda, en ese sentido, fue un andar permanente en favor de una reflexión filosófica profesional y rigurosa, y a partir de allí, contribuir a la construcción de una sociedad mexicana libre y justa.⁵¹ Comprendiendo el recorrido villoriano en su largo caminar por los problemas sociales de la nación mexicana atendidos desde una perspectiva histórica y filosófica, es tiempo de dirigir el esfuerzo hacia una mirada distinta de *Los grandes momentos del indigenismo en México* partiendo de una exposición de sus planteamientos centrales.

La obra de Villoro se inaugura con la pregunta por el ser del indio que se manifiesta ante la conciencia mexicana. En este punto hay dos aspectos cruciales: el ser del indígena por un lado, y por el otro una conciencia que asume el autor como aquellos que se ocupan por la primera sin ser ellos mismos. Es decir, aparece en la conceptualización un doble aspecto ideológico, la elevación a conceptos del mundo indígena, y la interpretación que el no indígena hace de ellos. En una definición más precisa dice que el indigenismo es “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”.⁵² Un tercer aspecto relaciona al ser del indígena y la conciencia mexicana: su historicidad.

El desarrollo de la conciencia indigenista que sigue el autor está representado por tres grandes momentos de la historia mexicana, el primero es Conquista y colonia, el segundo la Independencia, y el tercero la Revolución. Cada uno de ellos está personificado por diversos autores que manifiestan un tipo de conciencia específica de su momento histórico.

Cabe destacar –y en esto estaríamos de acuerdo con la autora Ana Santos Ruíz– que el proyecto del indigenismo desarrollado por Villoro, y también el intento desde el Estado por trabajar el tema –que abordan como *problema indígena*– contienen todas una dimensión

⁵¹ Cfr. Leyva, Gustavo, y Rendón, Jorge “Introducción”, en Leyva Martínez, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016, p. 15.

⁵² Villoro, *op. cit.*, 2014, p. 13.

política explícita que no podemos separar en ningún momento de su configuración conceptual, pues atiende y responde directamente a ésta que en su desarrollo más puro alcanza la formación del Estado-Nación mexicano, cuyo objetivo es configurar una nación moderna en que se puedan identificar sus ciudadanos, para ello habrá que atraer lo indígena a su proyecto modernizador.

En el primer gran momento lo indígena es manifestado por la Providencia (iluminado por la palabra de Dios) y una cosmovisión hispánica del medioevo propia del encuentro entre el español y el indio. Hernán Cortés aparece en la escena como un conquistador medieval y un humanista tomando el papel de *revelador* de las tierras americanas. Las civilizaciones indígenas se exhiben ante su actitud de expectante descubridor, interesado por todas las minucias culturales en afán de comprender a la gente conquistada, elevando el espíritu indígena hasta quejarse de las injusticias que cometen otros españoles; no las presenta él como inferiores, sino como iguales con base en el derecho de gentes, justificando el dominio pero no desde alguna supuesta superioridad. En este dominio muestra el conquistador herencia de los cruzados con la divina tarea de llevar la cruz y la espada a un pueblo engañado por el demonio.

En el primer momento aparece Cortés, y junto a él, fray Bernardino de Sahagún. El indio queda atrapado entre las Escrituras engañado por Lucifer, deidad prehispánica representada por Tezcatlipoca. Estas ideas las abstrae del diabólico lenguaje indígena y la ceremonia del fuego nuevo en la que se renueva el pacto con el inframundo cada 52 años por medio de la sangre del sacrificio y los rituales que le acompañan. Los indígenas tuvieron los medios, según Sahagún, de haber conocido a Dios por su presencia en la naturaleza y lo rechazaron cayendo en el pecado y la idolatría. Con ello se han merecido el castigo divino. Es una dimensión *sobrenatural* y la única opción aparente es la evangelización y la destrucción del mundo divino indígena. Por el lado de la dimensión *natural* se muestra a partir de sus leyes, cultura, arte, industria y calidad moral la revelación del indígena, pero no es posible salvar esta dimensión si con la destrucción de su dimensión sobrenatural deba perecer también ésta.

Es necesario puntualizar que Luis Villoro en su comprensión de la conciencia indigenista, propone una segunda dualidad expresada como *pueblo ante sí*, referido a la historicidad que mantiene el pueblo indígena en sí mismo, y la de *pueblo ante la historia*, elemento concedido

como el punto en el que el indígena aparece ante la historia universal alumbrado por la palabra divina. Esto importa porque si bien la existencia del pueblo indígena con su historicidad es necesaria para comprender su mundo cultural, no es sino hasta que aparece frente al español que le otorga un sentido en el curso de la historia universal.

Siguiendo a Villoro, el indígena tiene un propósito universal: lograr la salvación del pecado a condición de sacrificar su cultura. Lo indígena es alumbrado desde Europa, es ella quien le muestra su sentido histórico y lo hace con un criterio revelante particular: la Providencia. Europa es quien muestra el pecado, no lo introduce. En este mostrar de la historia indígena brota la tragedia: como pueblo ante sí aparecía ignorante pero una vez que se le ha exhibido la verdad –como a Edipo– no le queda más opción que hacerse cargo de su responsabilidad.

Si el primer momento se caracteriza por el contacto entre el yo como español con una misión divina frente al Otro como instancia revelada a la historia universal, en el segundo momento el criterio revelante que era la Providencia, pasa a ser la *razón*.

El primer autor que presenta en el segundo momento es el criollo jesuita Francisco Javier Clavijero que comprende a la razón como la pauta de valoración universal. Ante ello, sin afirmar superioridad de ninguna de las dos partes aún, asegura que si Europa se juzgara a sí misma con base en la razón como lo ha hecho con América, “se encontraría bien desgraciada”. Con la razón como criterio que ilumina lo indígena, la dimensión sobrenatural sahumana queda eliminada y el humanismo “alcanza aquí su máxima expresión: mil personajes sufren y luchan creando ellos mismos su propia historia”.⁵³

Europa, en su juicio al indígena por medio de la razón, ha reducido su historicidad a mero hecho, ha eliminado su posibilidad de trascendencia como *pueblo ante sí*, ha impuesto un alejamiento histórico donde el pasado está sólo como pasado y el presente queda ante proyectos ajenos al indio. El criollo, por su parte, comprende que su lugar en América se muestra dependiente histórico del europeo, apareciendo como simple espejo a *ojos prestados* frente a la razón, pues al juzgar a Europa con la misma vara que se le ha medido, no hace más que manifestar su sujeción. Necesita el criollo una substancia ajena al europeo para enturbiar el espejo. “Pues bien, tal realidad queda simbolizada por el indio. Lo indígena es lo más diverso de

⁵³ *Ibid.*, p. 109.

lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida”.⁵⁴

Otro autor es Fray Servando Teresa de Mier, quien se distancia de Clavijero en el sentido que la historia no queda alumbrada por la razón sino por la providencia de una manera específica, pues la religión, los mitos e incluso las divinidades americanas son las mismas que las cristianas donde Quetzalcóatl fue Santo Tomás, el discípulo incrédulo que ha llevado noticia del cristianismo hasta América. “Así se otorga un privilegio a América, un ser-ante-la-Historia, anterior al de Europa, y se le despoja a ésta el privilegio de ser reveladora del ser”.⁵⁵

Manuel Orozco y Berra como tercer autor de este segundo momento centra su investigación en una historia entendida como progreso con un criterio científico que signifique “una ley válida en cualquier sociedad”. Así, desencanta de todo misticismo lo indígena y el papel divino está suscrito al relato histórico. Sin la dimensión sobrenatural que le otorgó Sahagún, queda restringido a la dicotomía sociológica entre civilización o barbarie y la historia indígena queda oscura, terrible, sin ninguna dimensión humana sirviendo apenas de interés arqueológico. Se ha disuelto lo indígena en lo universal como todas las sociedades y ha desaparecido la dualidad *pueblo ante sí y pueblo ante la historia* por el proyecto civilizatorio ilustrado. El único interés que le presta el criollo al indígena es como compañero que ha nacido en América y de ello se sirve sólo mientras sea patriota en su defensa frente al invasor extranjero; “por ella, los indígenas, una vez más, quedan perfectamente divididos y sellados en dos grupos: los patriotas y los traidores [...]. La historia, antes lejana y fría, conviértese, de súbito, en instrumento de ataque y defensa”.⁵⁶

En este segundo momento el indígena es asumido como pasado propio por el criollo. Iluminado por la razón es elevado a “ejemplo clásico” por Clavijero en el concierto de la historia universal. Orozco y Berra “lleva hasta su límite” la idea de que la razón –iluminada por Clavijero para “huir de la acotación europea”– presenta al indígena en una singularidad ajena al criollo, si acaso le sirve será para salvar a su patria de la mirada extranjera. “Se quita al indígena toda

⁵⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁵ Beorlegui, *op. cit.*, p. 611.

⁵⁶ Villoro, *op. cit.*, 2014, p. 179.

dimensión de futuro, así fuera simplemente prestada”⁵⁷ y pierde su posibilidad histórica de una representación en sí mismo e incluso de un andar en la historia universal porque “se ha petrificado, mineralizado en las manos del historiador”.⁵⁸ Abandonado a su suerte entra en la arena pública frente al europeo y al criollo con la batalla perdida de antemano por las leyes de evolución histórica en condición de bárbaro.

El tercer momento es una vuelta en la mirada del indigenismo en que América busca juzgarse a sí misma. Ya no quiere las herramientas del criollo para medirse frente a Europa. Ni la razón ni la providencia funcionan ahora como criterios que revelen el ser del indígena y en este ensimismamiento, México se comprende como nación y se observa socialmente escindida. Para Francisco Pimentel existen en 1864 dos pueblos incluso enemigos en un mismo territorio.⁵⁹ Molina Enríquez propone que para comprenderse como nación es necesaria la unificación tanto espiritual como material.⁶⁰ La escisión social que encuentra su origen desde el inicio del choque entre españoles y americanos se ha mantenido de esa forma hasta la segunda mitad del siglo XIX por causa de los conservadores, aseveración arrojada por el liberal Francisco Bulnes que describe como enemigos del progreso al criollo conservador y al criollo nuevo nacidos en el porfiriato.⁶¹

En este punto Villoro aclara que hay una diferencia entre el “mestizo”, que entrecomillado “se caracteriza más por elementos políticos que raciales”,⁶² o sea como grupo burgués que necesita la unión y para ello al indígena pues su meta política es mantener el poder de la nación en ciernes que sólo él es capaz de sostener en su frente contra el criollo. “Éste, portador de un mensaje de patria y unidad ofrece al indio la más alta misión: la de unirse a él en su tarea salvadora [...] Exigir la unidad, no es más que exigir el acto que habría de patentizar la realización de su plan personal y, por tanto, de su dominio.”⁶³ El segundo, mestizo sin comillas hereda del primero el proyecto de la integración del indígena pero se comprende más allá de los límites políticos; aunque cabe destacar que el concepto del mestizo contiene en sí mismo ya

⁵⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁶¹ *Ibid.*, p. 189.

⁶² *Ibid.*, Nota a pie, p. 189.

⁶³ *Ibid.*, pp. 192 y 193.

una relación de dominio con el indígena porque el mestizo, más allá del sujeto histórico, es un proceso, un fenómeno de mestizaje, racial en su inicio, cultural en su versión moderna.

Luego, el mestizo busca reconocerse a sí mismo pero no puede hacerlo desde su interior, necesita una sustancia real que esté fuera de sí y establece como realidad al otro, al indígena que en la alteridad encuentra la vía para su reconocimiento. Sin embargo es una vía paradójica pues a la vez que externo y distinto, es su propio reflejo. Lo indígena es lo no mestizo por su radical diferencia que requiere una “alteridad que hacia él señale”.⁶⁴ En este sentido el mestizo se impone ante el indio como su proyecto cultural, “lo manifiesta como una realidad que aspira a completarse en el mestizo”⁶⁵ pero necesita, a su vez, que el indio acepte su tarea y termina enajenándose porque es su único resquicio personal.

Llegando al final del libro, el tercer momento aparece con un nuevo indigenismo, el indigenismo contemporáneo que se refiere a una propuesta social con autores como Manuel Gamio, comprendiendo que el indígena, aunque alejado culturalmente, es en realidad algo que le pertenece al mestizo como parte de su propio pasado. El tercer momento se caracteriza por la particularidad de que el indigenismo pasa de una concepción de raza a una de clase social. El concepto de raza se modifica al desaparecer con la independencia la categoría de castas. El propósito es entender una nueva lectura de la condición social y al respecto nos dice el autor: “el indigenismo es, pues, accidentalmente un movimiento indianista, esencialmente un movimiento liberador contra la opresión. Su problema será, por tanto, económico y social”⁶⁶ y su solución, junto al mestizo, la praxis libertaria.

Con el paso de *Los grandes momentos* se trata de realizar un acercamiento al tema central ideológico en el tratamiento dialéctico realizado por Luis Villoro en el cual, el primer momento representa un acercamiento negativo al indígena por medio de la providencia, para dar paso a la antítesis en la que aparece el indígena lejano históricamente como mero pasado, y positivo en su valorización. En el tercer momento la valorización es positiva porque existe un acercamiento; el indígena se ha aproximado al mestizo y es una superación de los otros grandes momentos pasados quedando como síntesis del proceso histórico en la conciencia.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 199.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 218.

Ahora bien, la propuesta está encaminada al tratamiento del tercer momento expuesto para pensarle específicamente en relación a un concepto que llega de Bolívar Echeverría: el *mestizaje cultural*. Para comenzar es necesario comprender que este concepto sirve al autor para el trato de su cuádruple *ethos* histórico de la modernidad. Pese a la dificultad aparente de relacionar el proyecto de Villoro de un sujeto histórico particular, que ya podríamos denominar *mestizo*, con el fenómeno conceptual comprendido en Echeverría como *mestizaje* en la figura de un *ethos* particular, es menester señalar que el trato realizado se encamina al largo aliento de la investigación del grupo Hiperión.

En este último punto hago dos señalizaciones. La primera es que el grupo filosófico Hiperión, al referirse al *mexicano*, lo hace con relación a un mexicano particular, mestizo, posrevolucionario del altiplano central y pretende con ello incluir a la totalidad de la población nacional. La segunda es que en ese sentido, al hablar de *mestizaje* se hace referencia a un proyecto igualmente posrevolucionario e indigenista –como ya se apuntó anteriormente– de resolver el problema del atraso indígena en la integración cultural y económica que consistió sin más en *blanquear*⁶⁷ a la población integrándola a la vida nacional.

Pensar lo barroco junto a Bolívar Echeverría significa tomar una actitud de desacato frente a la modernidad capitalista. Inclinarsé por la opción de la complicidad de la dificultad de vivir el mundo en su contradicción más pura: el hecho capitalista que presenta una crisis civilizatoria:

Una crisis porque, en primer lugar, la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene –es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza–, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exacerba justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser.⁶⁸

⁶⁷ Sobre el tema de la blanquitud existe una postura que afirma en México un proceso tal durante el porfiriato, esta categoría, a decir de Echeverría, “no es en principio una identidad de orden racial; la pseudoconcreción del *homo capitalisticus* incluye sin duda, por necesidades de coyuntura histórica, ciertos rasgos étnicos de la blancura del «hombre blanco», pero sólo en tanto que encarnaciones de otros rasgos más decisivos, que son de orden ético, que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de sobrevivencia”, Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, editorial Era, México D. F., 2010, p. 11.

⁶⁸ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, p. 35. Sobre la *forma natural* y la *forma de valor*, Echeverría en otro texto dice: “Según la *Critica económica política* de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes, dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la ‘forma natural’ de la vida y su mundo y la del modo o la ‘forma de valor’ (económico abstracto) de los mismos. Son, además, dos ‘lógicas’ de las cuales la segunda, la del ‘valor’, está

Identificada la crisis de la modernidad capitalista, la teoría propuesta por el autor es su cuádruple *ethos* histórico, que es “la forma de vérselas con el mundo”. Define al primero y al dominante como *ethos* realista que se identifica afirmativamente con el hecho capitalista, el segundo es el *ethos* romántico como el contrario del realista, el tercero es el *ethos* clásico y vive la espontaneidad de la realidad capitalista de manera resignada y por último, el *ethos* barroco, que “trata de una afirmación de la ‘forma natural’ del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital”.⁶⁹

Ahora bien, Bolívar Echeverría lee la historia del mestizaje desde un lugar diferente al de Villoro. Para el primero, el mestizaje no es un proyecto a realizar a la forma del indigenista y que Agustín Basave identifica con el concepto de *mestizofilia*, proceso que inicia después de la independencia y se concreta en su versión moderna en la posrevolución, desde la apreciación por lo indígena como pasado vivo y el mestizo como sujeto a realizar en el que el indígena encuentra su tarea. Echeverría más bien lo observa desde el presente, como un resultado accidental de la historia y un proceso cultural: “sólo en la medida en que una cultura se pone en juego, y su ‘identidad’ se pone en peligro y entra en cuestión sacando a la luz su contradicción interna, sólo en esa medida defiende sus posibilidades de darle forma al mundo”.⁷⁰

Sobre este tema se volverá al final del apartado. Por ahora interesa asistir a otra cuestión del mismo autor: la idea de modernidad entendida como un proyecto civilizatorio que se identifica con la historia europea. Se comprende, siguiendo a Bolívar, que se está y se desarrolla la vida individual en la modernidad capitalista. Sin embargo, halla que no es la única forma de modernidad pero que sí es la que ha triunfado sobre las demás. ¿Qué otra forma de la modernidad puede existir? ¿no es sinónimo modernidad y capitalismo? Echeverría encuentra otra proyecto alternativo, la primera en América Latina que surge en la época barroca y se identifica con otro proceso histórico de índole político-religioso de la primera época: la Compañía de Jesús en el proceso de contrarreforma.

permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la ‘natural’, o de ‘subsumirla’” en *Modernidad y blanquitud*, p. 110.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 81.

Este proceso de “un largo siglo xvii” (Villoro), que va de 1588 hasta la expulsión en 1767, involucra por tanto dos historias. La segunda historia es la de la Compañía y la primera es, de alguna forma, la historia de la Europa americana como proyecto criollo, no tanto como la inserción de todo un modo de vida económico político en territorio americano, sino de una forma un *re-hacer* la civilización en la cual se identifica la idea del humanismo renacentista y de los primeros evangelizadores de crear una utopía americana que da un giro en el siglo xvii, mismo que inicia un *drama original* marcado por el abandono peninsular a la suerte propia del continente americano, cambiando demográficamente de estar habitado por indígenas mayoritariamente, a estar poblado más por mestizos; en lo económico la disminución de Carreras de Indias y explotado más por el comercio ilegal, bandolero, y en la explotación del suelo americano en el cambio de la encomienda por las haciendas.⁷¹

La segunda historia, la de la Compañía de Jesús, se identifica con el proyecto de la Iglesia Católica después del Concilio de Trento en un proyecto de contrarreforma donde “su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad [...] y posee su propia visión de lo que ella debe ser *en su novedad*”.⁷² La característica principal de la teología jesuita es que el mundo es el lugar no sólo de sacrificio frente al pecado, sino donde la perdición y la salvación pueden darse de igual manera a partir de la *libertad*.

La teología jesuita llega a dar al traste con toda una concepción medieval teológica con el propósito de salvar el papel de la iglesia católica en la intervención divina que la reforma había derrumbado en su concepción de la salvación por medio de la fe y que Bolívar, siguiendo a Max Weber, identifica como el desencantamiento del mundo y propone el autosacrificio del presente por el paraíso futuro. Mientras que la salvación para los jesuitas tiene que ver con el lugar que ocupa Dios en el mundo presente.

Recordando el indigenismo de Bernardino de Sahagún, los indígenas estaban condenados de antemano al pecado, habían nacido en él y eran completamente culpables de ello, pues habían ignorado las señales divinas y la conquista espiritual era resultado de la ayuda providencial en contra de la peor herejía. Llegado al siglo xviii, el jesuita Francisco Javier Clavijero realiza una

⁷¹ *Ibid.*, pp. 63 y 64.

⁷² *Ibid.*, p. 65.

defensa del indígena haciendo a un lado la postura providencial como criterio revelante como era con Sahagún y propone más bien la pauta infalible y universal con que el europeo alumbraba el aspecto sobrenatural de la razón.

Clavijero se ubica en el lugar especial entre la primera etapa jesuita en América y, como criollo expulsado, escribiendo desde Europa defendiendo su tierra natal del Viejo Mundo. Su ataque principal está dirigido a las calumnias que recaen a la América en general de autores irresponsables que ni siquiera la han conocido. Luis Villoro comprende que con la obra de Clavijero “se trata en realidad de una contienda contra todo un punto de vista peculiar de muchos europeos, contra todo un sistema de ver el mundo y la historia”.⁷³

Esta defensa se concreta con el mismo criterio europeo que pretende juzgar a América. La razón universal como instrumento de dominio más bien occidental, es devuelto hacia Europa que se fragua como arquetipo civilizatorio universal. Manifiesta Clavijero que si se juzgara la historia europea como se ha hecho con la americana, se encontrarían a ellos mismos bien desgraciados frente a ejemplos de crueldad, superstición, vicios y perfidia. Por medio de la razón, se elimina del indio toda dimensión sobrenatural para descansar plenamente en una visión histórica en la que no habrá distinción fuera de la naturaleza entre el indio y el europeo, y toda calumnia al indio será una ofensa a la humanidad.

De donde el indio no sólo ya no aparece culpable, sino que incluso será capaz de cooperar con sus virtudes a la elevación del género humano; más aún: podrá aparecer en muchas ocasiones como ejemplo digno de ser imitado por todo hombre. De hecho la historia nos lo presenta como un modelo clásico que se añade al tradicional acervo de la historia universal, modelo capaz de ser seguido, en su heroica conducta, por todo ser racional.⁷⁴

Estas palabras sobre Clavijero llevan a postular lo indígena como “modelo clásico”. Ya no sólo queda detrás el pasado pecaminoso y demoniaco del indio sino que al ser encauzado hacia el criterio revelante de la razón, aparece lo indígena como digno de ser copiado en ciertos aspectos, sobre todo la virtud y la honradez. Pone el ejemplo de gobernantes como Netzahualpilli quien ante el quebranto de la ley por parte de su hijo, se ve obligado a darle muerte pues si no hay perdón para sus vasallos, tampoco lo habrá para sus seres cercanos. Así,

⁷³ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 110 y 111.

también ejemplos negativos que muestra la historia sobre tiranos llevan a Clavijero a mostrar el rostro más humano de la tierra americana, juzgando a partir de la historia y no de la providencia.

El pasado indígena aparece como glorioso en su dimensión natural. La teología de la Compañía, al reflexionar sobre la vida terrenal, “reaviva y moderniza la antigua vena maniquea que late en el cristianismo. En primer lugar, mira en la creación del Creador una obra en proceso, *un hecho* en el acto de hacerse; proceso o acto que consiste en una lucha inconclusa, que está siempre en trance de decidirse, entre la Luz y las Tinieblas, el Bien y el Mal, Dios y el Diablo [...]. En segundo lugar, en la Creación como un acontecer, como *un acto* en proceso”.⁷⁵ El devenir humano se resuelve en el mundo como escenario dramático en el que asume y debe asumir activamente la gracia de Dios. Los indígenas en su pasado glorioso han caído en la advertencia del patrono jesuita Ignacio de Loyola, “se puede ganar el mundo y sin embargo perder el alma.” Clavijero está luchando por el mundo, por su mundo en el cual la salvación está presente sin necesidad de renunciar, en el comportamiento cristiano más humano, a la vida terrenal.⁷⁶ “Vista desde la perspectiva del pueblo indígena cobra la conquista, por fin, toda su humana grandeza. Aparece como la terrible tragedia de un pueblo valeroso y noble que, después de escalar la más alta gloria cae, vencido por el dolo del enemigo y la cobardía de un mal soberano. Y en su caída, arrastra tras de sí a todas las naciones del Anáhuac”.⁷⁷

La propuesta de Clavijero sobre la historia antigua de México se entrelaza con el proyecto criollo ilustrado. Echeverría encuentra además, una segunda característica en este recorrido: lo barroco comprendido como la continuación de un aspecto estético en el comportamiento general de la época en forma de *ethos*. Lo barroco tiene como característica central una *voluntad de forma barroca* en la actividad artística como oportunidad de experiencia estética. Ella le llega de su antecesor artístico e intelectual, el Renacimiento, cuya comprensión del canon clásico grecolatino fue retomada también por el barroquismo, transfigurándolo o traduciendo en una *decorazione assoluta* y ha desarrollado, como fin propio, su propia ley

⁷⁵ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, editorial Era, 2ª edición, Ciudad de México, 2000., p. 66.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ Villoro, *op. cit.*, 2014, p. 117.

formal.⁷⁸ Esta función ornamental que cumple, no se desprende en ningún momento de la obra central; sin embargo, la propuesta es refuncionalizar y reactualizar la obra con la intención de despertar una dramaticidad contenida ya originariamente –pero ha permanecido dormida– en el canon clásico, “por esta razón, el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo”.⁷⁹

Ahora bien aceptando que el proyecto criollo de la europeización de América iniciado desde el abandono europeo, y la historia de la Compañía de Jesús como una modernidad alternativa a la capitalista, son propuestas barrocas. Al dialogar con Villoro se puede seguir que es necesario para la comprensión de ambas historias, observar el vuelco realizado desde la tragedia original del pecado contenido en el pasado indígena que vino a ser revelado por la Providencia, hacia la razón como criterio de juicio histórico universal y afirmar que *no hay característica más barroca que la promovida por Clavijero de elevar a ejemplo clásico al pasado prehispánico*.

El autor que dirige odas a los grandes gobernantes virtuosos del México antiguo y lo comprende en un relato histórico único, encuentra en éste un accidente histórico, realiza su movimiento no porque encuentre la civilización indígena mejor a la europea, sino iguales en potencia y dirige su ataque hacia occidente desde la razón como criterio universal y reemplaza el pasado clásico grecolatino por el clásico prehispánico. El indio es el contenido sustancial totalmente distinto al europeo, una radical distancia simbolizada por el indio le sirve para salvar su propio proyecto americano. En la propuesta barroca, “el indio real proporciona la materia opaca y en bruto; el criollo se encarga de revestir e informar esa materia con la proyección de sus propias posibilidades. Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia”.⁸⁰

Clavijero hace surgir la dramaticidad originaria del indio, lo humaniza para que adquiera un sentido propio pero no puede hacerlo en sí mismo, no es necesario ni siquiera que lo haga sino para servir al criollo y a su proyecto político-religioso. En este segundo aspecto, el religioso, el indígena deja de ser un ser endemoniado para pasar a ser supersticioso, que es la contraparte

⁷⁸ Echeverría, *op. cit.*, 2000, p. 210. La idea de arte barroco como *decorazione assoluta* la toma de Theodor W. Adorno.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁰ Villoro, *op. cit.*, 2014, p. 144.

de la razón y la salvación, si el indio acepta, será por medio de la educación, especial misión de la Compañía de Jesús. Para acabar de comprender lo que hasta aquí se ha expuesto, Bolívar Echeverría menciona:

Hay, por un lado, la imposibilidad de llevar adelante la vida americana como una prolongación de la vida europea; abandonados a su suerte por la Corona, ser español para los criollos no es cosa de dejarse ser simplemente sino de conquistarse día a día y cada vez con más dificultades. Hay también, por otro lado, la imposibilidad de llevar adelante la vida americana como una reconstrucción de la vida prehispánica; diezmados por las masacres y por el desmoronamiento de su orden social, los indios americanos viven día a día la conversión de ellos mismos y sus culturas en ruinas. El siglo XVII en América no puede hacer otra cosa, en su crisis de sobrevivencia civilizatoria, que re-inventarse a Europa y reinventarse también, dentro de esa primera reinención, lo prehispánico. No pueden hacer otra cosa que poner en práctica el programa barroco.⁸¹

Si se sigue la perspectiva de Luis Villoro, se encuentra que el movimiento realizado por Clavijero es la antítesis del movimiento de la Conquista de Cortés y Sahagún, es un movimiento de alejamiento histórico, lo indígena queda como simple pasado que es posible recuperar sólo para avanzar en la construcción del proyecto criollo. No pretende rescatar de él el hecho indígena con el que cohabita. El proyecto criollo de la vida americana como prolongación de la europea ha fracasado, la reinención corresponde a un programa que hace frente al proyecto europeo de la Reforma protestante. La síntesis se presenta en el tercer momento en el que ve trascendida la propuesta jesuita y resulta en un proyecto distinto, el *mestizo*. Bolívar Echeverría asume que entre las alternativas modernas, la Compañía de Jesús jugó uno de los papeles más importantes y, sin embargo, fracasó frente a la modernidad dominante: la capitalista, su destino estaba escrito. Habiendo fracasado la modernidad americana barroca, queda reducida a participar dentro de la modernidad capitalista en la forma de *ethos* barroco como propuesta que sin ser revolucionaria, al menos permite “vivir lo invivable”, junto a la idea del erotismo de Bataille: “es la ‘apropiación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos)’”.⁸² En esta

⁸¹ Echeverría, *op. cit.*, 2000, p. 96.

⁸² *Ibid.*, p. 39.

concepción no se borra la contradicción capitalista, sino que se asume como inevitable y, no obstante, no la acepta.

Como últimas reflexiones, con Luis Villoro se asiste al tercer momento del indigenismo en México como síntesis de los dos anteriores, en donde el mestizo toma el papel protagónico una vez realizada la Independencia mexicana, surgiendo así dos facciones: liberales y conservadores. Al final del siglo XIX, el mestizo liberal ha triunfado y con él, su proyecto económico basado en la propiedad privada. Por su parte, Bolívar asume el fracaso de la modernidad americana alternativa promovida como proyecto criollo junto a la historia de la primera etapa de la Compañía de Jesús. El fracaso frente al hecho capitalista obliga al americano a buscar estrategias para vivir en una crisis civilizatoria.

La característica central del tercer momento villoriano es la vuelta que se da del indígena en un alejamiento temporal que permite una valoración positiva, hacia la necesidad, en el tercer momento, de asumir dicho pasado en el nuevo sujeto histórico que no ha llegado de Europa como el peninsular, y tampoco es hijo de éstos en América como el criollo, sino el mestizo que no puede obviar su presente indígena. El acercamiento es necesario y no obstante, sigue descansando en la explotación. En el tercer momento se ha desplazado la concepción de razas y castas hacia el reconocimiento del indígena como clase explotada. Villoro acerca al indígena al proletario para sumirse en la concepción de clase social con el interés de resolver el problema de la explotación de la clase social más baja.

Por otra parte, Bolívar Echeverría ante el reconocimiento del fracaso de la modernidad americana y su propuesta de *ethos* barroco, encuentra que el indígena, si bien es aquél sujeto explotado por el capital, culturalmente ha debido inventar estrategias de sobrevivencia. La lectura de Echeverría es distinta a la de Villoro en el sentido que no está observando el pasado indígena y tampoco las concepciones que se tienen sobre éste, sino en un presente donde el hecho capitalista está promoviendo la destrucción de la identidad para resumirla en una cultura particular en el proceso de reproducción social (de producción y consumo). Su lectura realizada desde la semiótica permite comprender el comportamiento social como una manera de producir y consumir formas de vida, es decir, concretar la singularidad de la sociedad humana en una *comunicación* de sentidos.

En el proceso de *mestizaje cultural*, de producción y consumo de sentidos –de formas de reproducción social– le otorga un nombre particular: “así pues, la ‘*codigofagia*’ es el modo como Echeverría designa esa actitud de los indígenas de las ciudades del siglo xvii de aceptar y dejarse devorar por formas de reproducción social y, por ende, de formas de socialidad que les venían de lejos, literalmente de ‘otro mundo’ [...] de dejarse hacer como un campo instrumental del todo ajeno para producir objetos prácticos, también ajenos, con los cuales poder vivir. Todo sobre el horizonte de la muerte para los indígenas urbanos de aquella época”.⁸³ Villoro diferencia al indígena en la ciudad que deja de ser tal por haberse desprendido de su particularidad comunitaria más allá de la lengua y de la cultura, por ello el indígena de la ciudad, tanto del siglo xvii como en el xx, llega a engrosar las filas del proletariado urbano y la economía informal y, dada su condición de clase y enajenación, no puede considerársele desde el punto de vista cultural.

La separación radical entre ambos autores es que la propuesta del mestizaje cultural de Bolívar Echeverría se postula si no revolucionaria, sí se dirige a la crítica de la modernidad capitalista y, en el caso de Luis Villoro, en esta primera etapa de su vida, está encaminada junto a la antropología de su momento, al tratamiento particular de lo que se denominó como *problema indígena*, con lo cual se buscó estudiar al indio y sus estructuras sociales para encaminarlo al plan de la modernidad capitalista e industrial, proponiendo, en su marxismo indigenista, proletarizarlo para ensanchar las filas revolucionarias, aunque ello implicara la pérdida cultural en todo sentido, rescatado el indígena, a lo sumo, en el mestizo del siglo xx. Haciendo el paralelismo, el indigenismo villoriano se identifica a un *ethos* realista que afirma el hecho capitalista y decide vivirlo en su espontaneidad mientras que el *ethos* barroco se formula como crítico a esta modernidad.

⁸³ “En otras palabras, dado que el campo instrumental tiene en potencia todas las posibilidades de donación/recepción de forma que el sujeto pueda imaginar el objeto, haciendo uso del campo instrumental del vencedor, los indios dieron a los objetos formas inesperadas e impensadas tanto por ellos como por los vencedores. En esa medida, y habida cuenta de que de este modo se ‘comunica’ la singularidad de la concreción humana, acabaron por afectar el proceso de reproducción social y la concreción de la socialidad misma”, García Venegas, Isaac, “De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y *ethos* barroco de Bolívar Echeverría”, en *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Luis Arizmendi, Julio Peña, Eleder Piñero (coords.), Editorial IAEN, Quito, 2014, p. 253.

Por último es necesario regresar de la crítica de Luis Villoro al punto central del proyecto de tesis, al grupo Hiperión. En la investigación general se ha propuesto el estudio de cuatro autores centrales: Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea y Jorge Portilla. En los años activos del grupo –hay que recordar que la filosofía asumida por ellos se relaciona con un proyecto posrevolucionario y nacionalista en el cual la actitud mestizante corre junto a su filosofía toda– al hablar del *mexicano*, se hace referencia a uno en particular, que no es indígena y no es occidental y en el punto histórico central se ubica como mestizo; no obstante, ello contribuyó más allá de la formulación de una filosofía propuesta original, a la justificación de un régimen nacional.

Leopoldo Zea asegura que “con la revolución se establecen las bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista. Estas bases las ofrecerá, una vez más, el espíritu mestizo. El movimiento revolucionario se orientó hacia el nacionalismo y hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Esto es, hacia la constitución de una clase que, aun sirviendo a sus propios intereses, unificase al país social, política y económicamente”.⁸⁴ El reconocimiento del lugar del mestizo en la construcción de un proyecto nacionalista no puede obviar la participación histórica del indígena, pero ello como tal: como una mera colaboración sin postular un reconocimiento del papel del indígena que en un proyecto nacionalista con su intensión unificadora en torno a la idea de identidad, tiene el mismo resultado que en la conquista, destruir su lastre cultural-religioso (dimensión natural y sobrenatural) a cambio de su vida y participar de la nueva economía capitalista.

Por otro lado, el reconocimiento que llega al presente del indigenismo se perfiló hacia las nuevas concepciones tanto de lo indígena como de la nación, hablando en la tercer etapa filosófica de Luis Villoro, por ejemplo, de un *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998) en el cual son reconocidas tanto en derecho como culturalmente la participación de los diferentes pueblos originarios en la conformación y participación de un estado nacional. Quizás uno de los aspectos más interesantes del grupo Hiperión al respecto del indigenismo, siga siendo la propuesta de Emilio Uranga sobre la *accidentalidad* del mexicano. Esto deviene en una actitud histórica y circunstancial, en la cual el mexicano en su movimiento zozobante se mantiene

⁸⁴ Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Ensayos sobre México y lo mexicano*, editorial Porrúa, México D. F., 1974, p. 118.

entre dos posturas aparentemente contradictorias, entre el ser y el no ser, entre lo indígena y lo occidental y con ello se permite postular una ética. Para finalizar este punto, se reproduce una cita de Tania Navarrete al respecto:

Cada figura del mestizo y con la construcción de un *ethos* conforme a él, se trata entonces como dice Echeverría, de *darle una función* a lo barroco y a la vida, decimos nosotros, de otorgarle sentido a nuestro ser mexicano y a convertirlo en algo que pueda ser expresado incluso en otras circunstancias, no para transformarlo en un concepto o identidad cerrada, sino para otorgarle dinamicidad al ser de todo aquello que expresa [...] Para Uranga, el papel del mestizo consiste en darle significado a las claves –más no hechos (sic)– temporales que siguen incidiendo en el presente y que seguirán existiendo en el futuro [...] este mestizo es generacional y participa de muy diversas claves y circunstancias que han de describirse a partir de su entorno y sus relaciones, pero conservando un común denominador que es justamente el *accidente*.⁸⁵

Ante este panorama trazado por Luis Villoro sobre el indigenismo, el mexicano queda como un sujeto cabal de su propia historia, ha asumido todo su pasado histórico en su dimensión presente y dentro de ese proyecto nacional quiere ver reflejado su actuar político. A continuación sigue el camino del Hiperión con otros autores. Después de Villoro y habiendo puesto de manifiesto el concepto de mestizo como sujeto histórico del siglo XX, Emilio Uranga hará una exposición del accidente en su descripción ontológica, a partir de éste, se acude a su mismo ensayo sobre la historia de la Revolución mexicana que manifiesta la zozobra del mexicano a través de su estar *Nepantla*. Desde esta categoría de accidente se hace una crítica a la modernidad capitalista y el *ethos* uranguiano expuesto por Tania Navarrete y el vínculo con la última parte de este capítulo del *ethos* barroco. Para finalizar se aterriza el tema del grupo Hiperión con Leopoldo Zea que asume a la revolución como un movimiento permanente que en la conclusión se ha de encontrar como un proyecto fracasado ante el desarrollo político del Estado. El último autor, Jorge Portilla, explica la forma de la comunidad mexicana. Con esto se cierra la idea de nación, se explica la postura de diversos autores a tratar sobre filosofía mexicana como Gustavo Leyva, José Cuellar Moreno y Roger Bartra para definir los temas de la

⁸⁵ Navarrete Salinas, Tania, *Tras las huellas de Emilio Uranga. El problema de la ética escondido en el análisis del ser del mexicano como plataforma para un proyecto humanista de la filosofía en México*, Tesis de Maestría en Filosofía de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017, p. 67.

mexicanidad, del accidente, el nacionalismo y la patria melancólica nacida del drama originario de la conquista.

Capítulo 3. El accidente de Emilio Uranga y la comunidad mexicana en la Revolución permanente

Nepantla–

entre el hombre y la cosa

Sigilo

donde los nombres de las cosas

se transparentan

se anulan

donde las formas

se hunden en la arena

como cangrejos

tu cara

es ya otra en el espejo

Nepantla, Elsa Cross.

De Emilio Uranga aún queda mucho por decir, es un personaje enigmático, sobre todo para la nueva generación que no le conoció. Estudiarle es seguir la pista de un andar filosófico en ocasiones oscuro, rastrearle por medio de quienes le conocieron casi siempre de manera fugaz y dejan de él algún testimonio. Se observan sus etapas de vida que inicia con el Hiperión, la ontología de Heidegger con una fuerte influencia del historicismo de Dilthey y va allí su reflexión sobre lo propio, el mexicano que no pertenece al ser europeo, es el momento que conoce a José Gaos y tiene una gran influencia de la filosofía alemana, define al mexicano según su existencia conforme a la categoría del *accidente* en su libro de 1952 *Análisis del ser del mexicano*.⁸⁶ La siguiente etapa es el momento que parte a Alemania y estudia a Marx por medio de Georg Lukács al asistir a sus cátedras. En una tercera etapa de vuelta a México se le encuentra un personaje más desgraciado, su ironía se ha transmutado en un ser desgraciado al que se acusa de formar entonces parte de la escuadra del poder político al interpretar la retórica revolucionaria del sexenio de José López Portillo (1976-1982) cuando le preguntan por la línea rectora de su presidencia y contesta que es de izquierda revolucionaria dentro de la

⁸⁶ Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía*, Bonilla Artigas editores, México D. F., 2013.

Constitución.⁸⁷ Al final se quedó solo, se le describe demacrado, enclenque y repleto de libros que es, en últimas, la biblioteca postrada en la Universidad de Guanajuato la que espera seguir dando cuenta, aunque sea arqueológica, de este personaje.

Reconocido por sus eruditas conversaciones, su forma de devorar cada libro que caía en sus manos aunque fuera para destruirlo, y sobre todo por las críticas realizadas con su afilada pluma, leer su obra es igualmente una tarea que requiere una atención especial y más allá, una mirada distinta de lo que alumbra lo mexicano que normalmente se comprende –y se le acusa de lo mismo– desde la postura cultural. El grupo Hiperión tiene el objetivo de develar los rasgos propios del mexicano que delinean su estructura ontológica en un proceso de *autognosis* con el propósito de salvar su circunstancia particular como sujeto mexicano que ha estado histórica y filosóficamente colonizado por la corriente occidental de la cual, para ellos, no configuraba una postura universal. Uranga habría de llegar a la idea de lo universal y lo concreto a partir de una inversión de valores posible sólo desde el horizonte revolucionario.

Para continuar con la indagación sobre Uranga es menester hacer una pausa para presentar un problema que es parte de la columna vertebral de la investigación: la tesis de Ana Santos Ruíz sobre el grupo Hiperión que se ha mencionado anteriormente. En su texto, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano* (2015), arroja la tesis sobre la legitimación de un régimen político que se genera dentro de la retórica revolucionaria y en su forma más específica es la doctrina de la mexicanidad, línea rectora de la presidencia de Miguel Alemán. Ella dice en su introducción:

El objetivo que organiza estas páginas 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, preguntando por 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

⁸⁷ Cuéllar Moreno, José Manuel, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, Ariel editorial, Ciudad de México, 2018.

régimen gubernamental de Miguel Alemán Valdés (1945-1952), 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.⁸⁸

La tesis de Ana Santos recorre a lo largo de sus páginas el andar filosófico sobre la mexicanidad en su forma más pragmática y va tejiendo el discurso como recurso ideológico entre el estudio de las relaciones históricas de sus más grandes representantes. La “reconfiguración del Estado mexicano” se presenta en el siguiente contexto: ha sucedido el movimiento armado revolucionario de 1910 que culminó con la firma de la Constitución en el 17, luego inicia una etapa de configuración de un Estado que adquiere como rasgo esencial la búsqueda de una identidad olvidada en que destaca el espíritu nacional por medio de la música, la plástica y la poesía que expresan el alma del mexicano. Al llegar al Hiperión en 1948 comprendido como un grupo de jóvenes estudiantes de filosofía, se halla una generación que nace en este nuevo Estado y adquiere una mirada epopéyica de la Revolución mexicana, un nacionalismo de nuevas dimensiones a partir de una relectura del movimiento, pues en sus proyectos más inmediatos e institucionales, en opinión de ellos, había fracasado. El Estado que pretende Miguel Alemán responde a un contexto internacional con una modernización industrial de inversión extranjera, en palabras de Ana Santos:

El México de las nacionalizaciones, de los enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia, de los desfiles rojos, el que se preparaba para 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 las clases sociales. Por lo menos era eso lo que mostraba en los discursos oficiales.⁸⁹

Así en sus relaciones, los intelectuales fueron tejiendo una red que en un inicio responde a un problema histórico: la división social del país. Desde el origen del sistema de castas hasta los procesos de mestización pasando por políticas de blanqueamiento, aunado a la estructura

⁸⁸ Santos Ruíz, *op. cit.*, pp. 4 y 5.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 234.

económica de corporaciones durante el virreinato que transita al final por su proceso ilustrado al liberalismo económico que va de un proceso de modernización con las Reformas borbónicas, recorre su etapa de Independencia y termina con una guerra librada contra la facción conservadora y una Iglesia que ejerce su poder político sobre todo el territorio americano, para instaurarse la Segunda república comprendida en la cronología oficial como el triunfo del liberalismo sobre el conservadurismo. Tras el proceso propiamente revolucionario llega el espíritu nacionalista para crear un Estado en nombre del movimiento social mexicano, es decir, todo aquello que pintara contrario a dicho espíritu se ubicaba fuera de la patria, traicionándola. La forma en que este discurso político se transforma es que desde la política nacional del sexenio de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) se define: “ni extrema izquierda, ni extrema derecha”,⁹⁰ lo que implica una postura neutral en la que caben todas las facciones. Su propuesta era gobernar conforme a una Unidad Nacional⁹¹ cuyo objetivo, suprimir los roces entre facciones por medio de una política conciliatoria, produjo que se eliminen las contradicciones históricas de clase y se determine la socialidad en términos estatales, aquellos que se suman a la Unidad y quienes permanecen fuera. De ello hereda el siguiente sexenio de Miguel Alemán la tarea de compartir una postura oficial que se adhiera al concierto internacional de la modernidad sin traicionar su posicionamiento revolucionario y la doctrina de la mexicanidad se justifica como proyecto modernizador del Estado mexicano.

El libro de Ana Santos se realiza con base en el trabajo de Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (2005)⁹² que también comprende el discurso de la mexicanidad como un pensamiento que acaba por legitimar la estructura política posrevolucionaria desde la estructuración de un complejo mítico generado históricamente que

⁹⁰ Santos Ruíz, *op. cit.*, p. 271.

⁹¹ “La política de Unidad Nacional, puesta en órbita por el general Manuel Ávila Camacho, y más tarde la “doctrina de la mexicanidad” enunciada por Miguel Alemán Valdés, fueron dos 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”. *Ibid.*, p. 232.

⁹² Aquí se utiliza la tercera edición de Penguin Random House Grupo Editorial, México D. F., 2014.

parte de la idea de un pasado único que arroja desde el paraíso, las claves para imaginar el destino mexicano.

Los estudios sobre «lo mexicano» constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen *las formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional. Se trata de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los *sujetos* de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada que «no es sólo un lugar de creatividad y de liberación, sino también de subyugación y emprisionamiento».⁹³

El claro ejemplo es la idea mestizo que nace de una visión racial de la humanidad y se mueve a una concepción cultural en la que aparece un sujeto formado de dos sustancias históricas –Uranga se aparta de esta concepción del mestizo por desprenderse de este imaginario constructo de la suma de dos sustancias– que parten de un encuentro trágico en el que el mundo prehispánico pierde todo su sentido propio y el español fracasa cuando criollo asume el proyecto americano de crear una España en América. El mestizo encuentra sus raíces en el inicio de la Conquista, tema que se ha visto con Villoro pero que en Bartra adquiere un carácter literario que transporta la reflexión filosófica al terreno ensayístico y comprende que este anhelo por recuperar un pasado ajeno (*edén subvertido*), es un mito moderno emanado de la retórica revolucionaria para presentar un paraíso perdido que funciona de referente histórico en la construcción del discurso nacionalista.

El arquetipo del mestizo es un mito que se nutre del otro (de los otros), de dicho hombre primigenio de la cultura nacional, el indio tomará forma en otros mitos del salvaje, del bárbaro, etc. La cultura nacional está formada de diferentes mitos que adquieren peso a partir del estudio de la identidad desde sus lugares comunes e interpretaciones históricas con finalidades específicas. A partir del simulacro del axolote como metáfora del mexicano, Roger Bartra muestra una historia atravesada por diferentes mitos como la idea de temporalidad del mexicano, cíclico referente al prehispánico y lineal en la europea, o su idea natural acerca de la vida y la muerte que encuentra Bartra que es una creación de la modernidad, o sea que nuestra

⁹³ Bartra, *op. cit.*, 2014, p. 14. La cita interna pertenece a Terry Eagleton, “The subject of literature”.

tradición, según él, no nos liga directamente con una actitud ante la muerte. “Los mitos de la Revolución no fueron, como en otras naciones, levantados sobre biografías de héroes y tiranos, sino más bien sobre la idea de una fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*. El mito de la Revolución es un inmenso espacio unificado, repleto de símbolos que entrechocan y que aparentemente se contradicen; pero a fin de cuentas son identificados por la uniformidad de la cultura nacional”.⁹⁴ Para Bartra estos mitos son “metadiscursos” que están ligados a los procesos de construcción del estado capitalista y como tales, no reflejan a la realidad social ni la describen, más bien la articulan según los intereses específicos en turno en un plano imaginario.

Ambos autores identifican al pensamiento de la mexicanidad como una propuesta ideológica que acaba legitimando la estructura política revolucionaria, Bartra por medio de la metáfora del axolote y Ana Santos por los vínculos con la doctrina de la mexicanidad. En este momento se pone en pausa este análisis para retornar al estudio de Emilio Uranga y será en el desarrollo mismo de la investigación que se da continuidad al diálogo con Roger Bartra, Ana Santos Ruíz y demás autores.

En la primera etapa de Emilio Uranga, cuando perteneció al grupo filosófico Hiperión de 1946 a 1952,⁹⁵ se adscribe –en sentido de José Ortega y Gasset– a una generación cuya preocupación particular se vuelca sobre la cultura mexicana donde “el tema del mexicano es un tema generacional”⁹⁶ y su propuesta es un proyecto de “autognosis”⁹⁷ posible en las dimensiones de su exposición gracias a la Revolución mexicana y busca “operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser”.⁹⁸ En su *Análisis del ser del mexicano*, Emilio Uranga pretende acercarse a un “núcleo” sobre lo que es el ser del mexicano y menciona sobre ello: “De todos los análisis que se han hecho se desprende un apreciable denominador común. *Hay un inconfundible aire de familia en todo lo que nos dicen nuestros*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁹⁵ Estas fechas coinciden con Ana Santos porque se ubican dentro del sexenio de Miguel Alemán, sin embargo, la corriente de Guillermo Hurtado ubica el inicio en 1948, cuando iniciaron con los debates y salieron en los primeros suplementos culturales sus publicaciones. Gustavo Leyva se adscribe a esta cronología y ambas concluyen en 1952.

⁹⁶ Uranga, *op cit.*, p. 34.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Idem.*

meditadores sobre el mexicano".⁹⁹ En las andanzas por los senderos de la identidad nacional, Uranga asiste junto a otros pensadores al desarrollo de una filosofía que recurre al pasado para recuperar en el presente "*lo que ese pasado tiene de humano*".¹⁰⁰ Es en este sentido que para acercarse al núcleo, aunque se sirve de la cultura, más bien muestra al ser en términos de existencia, deja que la historia exprese al ser del mexicano, "*la historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos*".¹⁰¹ Para este pensador en que la última palabra la tiene la ontología, le antecede la historia que se manifiesta de dos maneras, una de forma epopéyica que se puede identificar con historia oficial y la otra, que contiene una naturaleza más bien humana y se expresa en términos de existencia que para Uranga se hallará en la temporalidad del horizonte histórico mostrando su devenir arrojado al *azar*.

La propuesta de este autor, por tanto, inicia por expresar en términos culturales junto a Samuel Ramos temas como el *sentimiento de inferioridad* y la *insuficiencia*, así su examen no se vuelve una recopilación de actitudes del mexicano, sino considerar como necesario que el tratamiento de los problemas que los demás ya desarrollaron, se enfrenten en términos "originarios". La mexicanidad de Emilio Uranga sigue a Heidegger y su propuesta plantea una lectura situada que comunique al ser americano en su modo particular de existir con otros modos de existencia. En estos términos, Uranga expone que es el historicismo el que ha limitado que siga existiendo Europa como modelo de civilización y más bien la historicidad de cada pueblo es tal en cuanto manifiesta sus rasgos más peculiares, desatándola de conceptos universalistas.

En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada.

La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es el mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea,

⁹⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

sino lo que es. Todas las investigaciones que se ocupan del mexicano proporcionan síntomas o señales de esa constitución entrañable de su ser, y la tarea filosófica reside en una interpretación metódica de estas indicaciones con el propósito de revelar a través de la morfología de su ser.¹⁰²

Emilio Uranga con estas palabras se propone recorrer los intersticios concretos que ayuden a comprender el ser del mexicano. Tania Navarrete Salinas, en su estudio *Tras las huellas de Emilio Uranga. El problema de la ética escondido en el análisis del ser del mexicano como plataforma para un proyecto humanista de la filosofía en México* (2017) analiza las categorías fundamentales de Uranga como fundamentos de la existencia que al estar arrojado hacia el otro, mantienen al ser en un movimiento constante que acaba por ser comunicación. Para Uranga, comenta la autora, el historicismo es la forma en que cada pueblo manifiesta su dignidad propia según sus valores particulares, “en el sentido que dirige Dilthey y su labor historicista, todos sin distinción somos *seres históricos* por el hecho de que participamos en la construcción de la Historia desde nuestras experiencias particulares”,¹⁰³ se participa de la historia, es decir, de una corriente histórica que se comparte en una temporalidad y espacialidad que es la realidad propia por medio de lo que Dilthey llama una *ley interna*, manifiesta como condición ontológica. Esta participación histórica es una puesta en común de modos de existir particulares que les va su universalidad en la acción del presente en la temporalidad de cada uno y no en la identificación más o menos equilibrada con el proyecto civilizatorio globalizante. Asumir que se es un ser temporal en su radicalidad ontológica e historicista permite una comprensión del tiempo en la interacción con el otro. Las formas de comunicación generan, por medio del lenguaje, conceptos que han sido posibles por las vivencias y experiencias, así se va donando al mundo de sentido.

“América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra*”,¹⁰⁴ para Emilio Uranga la forma de ser específicamente mexicanos será la aceptación de este hecho histórico y comprenderse como un *accidente*, aquello que no entra en el ser y aún está delineado por éste. La tarea no será un proyecto de sustancialización, el mexicano no busca darse a sí mismo la suficiencia de la que carece: es un ser infundio, sin fundamento, y

¹⁰² Uranga, “La ontología del ser del mexicano” en *op cit.*, p. 165.

¹⁰³ Navarrete, *op. cit.*, p. 6.

¹⁰⁴ Uranga, *op. cit.*, p. 84.

sumarse al proyecto del ser europeo que es ya sustancia, sería adscribirse a la lectura de Samuel Ramos sobre la inferioridad del mexicano que plantea una escala axiológica de valores particulares. La insuficiencia será la que permita al mexicano permanecer en el mundo en su condición originaria. Para acercarse al fenómeno del accidente entonces no será posible por medio de definiciones o un concepto sobre el mexicano, para expresarle en términos de ser habrá que establecer una relación por medio del lenguaje poético, a través de “corazonadas” que van expresando lo propio:

El accidente está lanzado, o se lanza siempre desde o hacia un más allá, y nunca se agota en la cosa presente, sino más bien se construye en el horizonte y halo que rodea a las cosas en lo desafocado de su presencia. Extremando dentro de estas dirección el accidente es por excelencia lo que está de sobra, lo que está de más, lo excedente (*super-esse*). Por otra de sus dimensiones, el accidente es lo frágil y quebradizo, lo que con igual originalidad es en el ser y no es en él, el no ad-herir en definitiva, el titubear, la zozobra. En su adherir o inherir la existencia es empeño en la sustancia curarse de ella, atenderla, trabajarla, manejarla.¹⁰⁵

El análisis del ser del mexicano se comprende como una ontología histórica, adscribirse como cercano a la sustancia es inscribir su existencia en un proyecto que no le pertenece. Sin embargo, lo mantiene allí a la mano, permite que se le muestre porque es uno de los puntos que posibilita el movimiento ontológico de la zozobra. La existencia del mexicano, en su fragilidad, está arrojado a un estado de crisis y la zozobra es el movimiento del alma por no saber a qué atenerse, pues sin fundamento el mexicano se debate entre el ser y la nada, entre dos polos de la cadena y su existencia como accidente le obliga a mantener ambos polos en tensión y comunicación, se sostiene en el movimiento mismo entre dualidades, su pasado prehispánico y su carácter criollo, entre la vida y la muerte.

Lo que hay en el fondo es una *fractura ontológica* provocada a partir de una herida histórica que se presenta como el drama original del mestizaje, Jaime Vieyra siguiendo las pistas desde Antonio Caso dice: “el hecho es que el mestizaje mexicano no resultó del encuentro de dos culturas distintas en un plano de igualdad, sino del proceso de destrucción material y espiritual de las culturas aborígenes realizada por la civilización europea. El mestizaje está signado, pues, por una contradicción dramática. [Menciona Caso] «que fue un mal, un inmenso mal para los

¹⁰⁵ Uranga, *op. cit.*, p. 53.

aborígenes de Anáhuac»".¹⁰⁶ Este proceso de mestizaje para la historia de las ideas que se ha trabajado hasta ahora, responde a una propuesta cultural y racial de un proceso que se construyó desde el drama de la Conquista. Este drama para Roger Bartra se refiere a un mito que en su versión actualizada presenta un *edén subvertido*, el anhelo de la vuelta a un origen que es la fuente de la que bebe la nación mexicana, Xavier Villaurrutia lo expresa como poema: "Volver a una patria lejana, / volver a una patria olvidada, / oscuramente deformada / por el destierro en esta tierra".¹⁰⁷ Con Vasconcelos, el mestizaje tiene más bien un sentido utópico, se presenta a través de una concepción de un modelo de sociedad que no comprende al indígena en su pasado épico, sino como una función en la ecuación del mestizaje. Estas dos posturas resuenan en el discurso de Uranga al comprender que tanto su ser español, como su pasado indígena son lo que configura su existencia temporal en azar, "el mestizaje –dice Jaime Vieyra– es una forma de accidentalidad",¹⁰⁸ pues el mestizaje no es un proyecto, una voluntad que podría inclinarse por alguna sustancia, criolla o indígena, es una forma de accidente, de aquello que no es el ser, sustancia, peninsular o criollo. Se trató junto a Villoro el proceso del mestizaje en un contexto de producción y consumo de símbolos y de culturas como la acción de la *codigofagia*, devorar sentidos y dejarse devorar en una construcción humana que acaba por expresar, en clave de un *ethos* barroco, una forma de vérselas con el mundo que aparece en su versión moderna capitalista como una realidad "invivible". Ahora se ha comprendido como accidente que el mestizo no es un sujeto conformado de dos sustancias, sino de las temporalidades históricas que han configurado su realidad.

Del sujeto histórico representado por Luis Villoro en el movimiento dialéctico que va del peninsular, al criollo y al mestizo, se permite asistir a su realidad gracias a que la Revolución le ha develado su ser y por tanto, su destino, que aparece para el accidente como el ejercicio cotidiano de asumir su accidentalidad, sin embargo –y cabe repararlo pensándolo como elemento radical de la existencia del accidente– éste sostiene su existencia en el movimiento que se propone transformador desde un proceso de autognosis que representa conocerse a sí

¹⁰⁶ Vieyra García, Jaime, "El mestizaje mexicano: drama, utopía y accidente", en Ramírez, Mario T. (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, Universidad Mexicana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 1997, p. 318.

¹⁰⁷ Bartra, *op. cit.*, 2014, p. 38.

¹⁰⁸ Vieyra, *op. cit.*, p. 324.

mismo y no a ojos prestados, luego es necesario que asuma su condición, y para ello debe descubrir su movimiento zozobran para la posibilidad de la reflexión que acaba por permitirle la conciencia de su ser accidental.

Hay una figura dialéctica que utiliza Uranga, *nepantla*, y es una palabra náhuatl que significa en castellano: *estar en medio*; no entregarse por entero a la fe cristiana porque no se ha abandonado del todo la creencia pagana. El indio responde al sacerdote que le reprende por haber derrochado dinero en hacer una gran boda: “Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*”, es un estado que permite al accidente no asistir a ningún encuentro y estar en todos, sostenerse en la tensión misma que otorga el movimiento que provoca la zozobra. *Nepantla* representa un modo de existir, dice el propio autor: “tenemos así desprendida en pureza la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona, para regocijo de nuestro afán de originalistas. Los contenidos entre los que se oscila son, por de pronto, indiferentes en cuanto a su materia, no hay de su parte un límite que invalidara la forma que los engarza”.¹⁰⁹

Más adelante se harán otras precisiones a este tema. Ahora es importante estudiar desde su horizonte específico, la forma que comprende su historia y en específico al movimiento revolucionario mexicano, recordando que éste se expresó para el Ateneo de la Juventud como la posibilidad de otorgar soluciones propias (como lo fue la Revolución misma en su estallido sin ideologías) a su circunstancia. Para Uranga, la Revolución se había naturalizado, desgastado en su charlatanería cotidiana y no ilumina ya al destino mexicano en búsqueda de su libertad, está más bien cristalizándose en una política burguesa. La pregunta entonces es ¿qué tiene que decirle la Revolución a Uranga? y en sus textos declara que se debe acudir a ciertos valores que permitan apreciar el perfil de transformación del movimiento revolucionario, ello implica una “inversión de valores”.

Antes de la revolución la patria aparecía “pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado”. La justificación de la patria estaba realizada a ojos ajenos. Pero con la revolución este barniz de derecho se ha desvanecido. Han sido menester “los años del sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”.

¹⁰⁹ Uranga, *op. cit.*, p. 93.

La Revolución es una “inversión de valores”. Lo que figura en los frontispicios es puesto al pie de las páginas, anotado como accesorio y sube al primer estrato un cúmulo de “antivalores”. En esta operación el sufrimiento juega un imprescindible papel. En la interioridad de un padecer se van ajando los valores “oficiales”, van muriendo con el proceso mismo del padecer. Pues una desesperación sin dolor no pasa de ser retórica revolucionaria.

Que la revolución haya traído una “nueva patria”, hoy todavía no lo comprendemos. 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.¹¹⁰

Para este personaje que se ha educado en un proceso de construcción nacional de un proyecto revolucionario, la patria es la idea que salvó aquel movimiento armado, y el rescate fue porque se presentaba como una historia multimillonaria secuestrada, “han sido precisos los años del sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”.¹¹¹ La idea es que la Revolución su primera etapa ha manifestado toda su potencia para la realización de una patria nueva y sin embargo pronto se ha visto traicionada, la propuesta de la inversión de valores tiene que ver con la idea de trasladar aquella patria hacia lo *íntimo*.

Es en esta parte que Uranga trae a cuenta la especificidad del mexicano en su relación con lo humano, pues es desde la patria que se define una característica tal como el carácter del mexicano. Lo importante para Uranga es que se presente como posible la formulación de la pareja mexicano-humano, no según los términos de reconocimiento o alejamiento de un cúmulo de esencias que identifican o diferencian cada comunidad, sino en la igualdad de la posibilidad de “una comunicación ilimitada en que la igualdad luce como ideal supremo. Pero, a pesar de esta innegable comunicabilidad, hay un límite infranqueable [...] ¿En qué consiste esta barrera? El mexicano no podrá decirlo nunca. En su humanismo la desconoce y la desconoce con legitimidad, porque al concebirlo como asentado en la formación de un «emparejamiento»

¹¹⁰ *Ibid.*, 89.

¹¹¹ López Velarde, Ramón, *Novedad de la Patria y otras prosas de Ramón López Velarde*, Asociación Nacional de Libreros A. C, México D. F., 1987, p. 7.

tiene que ignorarla a priori”.¹¹² En este párrafo hay una diferencia entre el sentimiento de igualdad y el “emparejamiento” que sucede en el humanismo (pues en el nacionalismo hay una dinámica de la diferencia). Este fenómeno de emparejamiento es lo que en el mexicano permite conciliar los contrarios y no lo hace por una fórmula igualitaria –pues en general los miembros del grupo Hiperión y sobre todo la tradición que heredan desde Antonio Caso, rehúye de procesos políticos que partan de principios comunistas– sino para favorecer el proceso de comunicación y en ese sentido, de comunidad. “Lo humano le es familiar al mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que se establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de servicios y favores, una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano”.¹¹³

La fórmula que sigue Uranga en esta apartado, inicia del “completo olvido de su nacionalidad”,¹¹⁴ así el mexicano “se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo”¹¹⁵ y en ella se hallan los “sentimientos”, la oscilación y la soledad, en ellos se reconoce como humano y en su punto más radical concibe como zozobante la condición mexicana; necesita algo de qué aferrarse para darse sustancia y no lo encuentra, “lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo”,¹¹⁶ y en lugar de huir a esa existencia y buscar algún resquicio sustancial, el mexicano toma estos sentimientos como *existenciaríos*, los mantiene a la mano y son parte de su conducta, “esta peculiar «valentía» o «lucidez» para abrirse a lo que tiene la suerte humana de «desdichada» y «abandonada» es el modelo originario para abrirse a lo humano”.¹¹⁷

Uranga apunta que el mexicano encuentra en su originariedad un fondo sentimental y ontológico que da cuenta de su humanidad, en la que se halla determinado en una circunstancia que le imprime el sello de accidente. Tania Navarrete menciona que en ello se comprende un *ethos* humanista, “pensamos que en ese sentido Uranga hablaría de Humanismo

¹¹² Uranga, *op. cit.*, p. 62.

¹¹³ *Ibid.*, 63.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

no en tanto que el hombre pueda «apropiarse» de nada, sino en tanto pueda liberarse de ciertos factores en los que él mismo –y sobre todo él– está inscrito. De esa forma podemos decir que Humanismo es un modo en que el hombre abandona *algo* y *alguien* de sí mismo”,¹¹⁸ implica que el mexicano no pueda apropiarse de tal o cual humanismo, sino que más bien, por medio de un proceso de liberación, se desprenda de toda instrumentalización y definición y afirmará Tania: “*dejar de ser*”.¹¹⁹

Del alcance de la Revolución mexicana en la filosofía ha sido para el Hiperión el haber develado la realidad mexicana una patria que se encontraba secuestrada a ojos extranjeros. De ello ha resultado un partido político, sin embargo, para Emilio Uranga la realidad de la Revolución no radica en su estructura institucional, sino en sus posibilidades y éstas se encuentran en su medida íntima y la invitación junto a López Velarde es “repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde”.¹²⁰ La estructura política debe repetir también sus posibilidades y para ello resulta en la historización del partido político que surge de la Revolución. Dice Uranga que el partido ha atravesado por tres momentos: Partido Nacional Revolucionario PNR, Partido de la Revolución Mexicana PRM y el Partido Revolucionario Institucional PRI; la necesidad es asistir –“a corazonadas” como López Velarde– a la patria en su versión intermedia, “en la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con prístinidad el sentido de la revolución mexicana, sin los compromisos con la nación [PNR] o con las instituciones [PRI]”.¹²¹ Una nueva patria deberá comprenderse desde lo íntimo (no desde lo individual) que permita que la inversión de valores empareje lo humano y lo mexicano y el accidente, en su movimiento originario, sirva al mexicano para operar las transformaciones políticas y culturales en su historia que se manifiesta como azar en su radical accidentalidad.

Por su parte, Ana Santos Ruíz que encuentra en el pensamiento de Uranga una forma de revalorar lo mexicano, se expresa sobre la inversión de valores como:

El resultado no puede ser menos desconcertante, por lo menos en lo que respecta a Uranga: si para que el mexicano se salve debe aceptar su modo de ser *accidental* y éste se define por un

¹¹⁸ Navarrete, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ Uranga, *op. cit.* p. 90.

¹²¹ *Ibid.*, p. 92.

sentimiento de insuficiencia que, a su vez, es lo que modela el carácter sentimental (conformado por la fragilidad, el ocultamiento, la actividad, la desgana, la melancolía, la zozobra, la dignidad, el resentimiento, la hipocresía, etcétera), 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. 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 se define como algo esencial, inmutable al ser?¹²²

A estas preguntas Uranga contestará que la inversión de valores no es la aceptación de virtudes incomprendidas o de apreciación de valores propios, la inversión es una propuesta que es posible gracias a la Revolución; es decir, este movimiento no muestra las posibilidades de transformación del ser del mexicano, más bien lo que hace es que al ser la transformación misma, opera como el movimiento social que nace de las necesidades humanas más hondas –sin una ideología política que responde a una necesidad nacional– y así mismo la inversión no es el proceso de resolución de reinterpretación de algún valor como positivo, sino el proyecto mediante el cual el ser del mexicano, en su modo de vivir como accidente (autoaccidentalizado) mantiene todos los valores culturales y humanos en tensión y en comunicación. “La zozobra es la desnudez ontológica del mestizo –menciona Jaime Vieyra–, la situación de apertura a lo originario, su conciencia de la potencia del azar y su colocación en la accidentalidad negada por la visión sustancialista del mundo y del hombre. El ser accidental no confía en el sentido de la existencia como un dato providencial, sino que se expone al azar de los encuentros, al clinamen del existir: «En cierto sentido se pone en manos del azar la tarea de conciliar los contrarios, de mezclar los géneros diversos»”.¹²³ Es necesario comprender que la temporalidad abierta por el mexicano entre el intersticio de su historia revolucionaria pertenece al azar, a una existencia que no sabe a qué atenerse y que su única posibilidad consiste en la apertura total de sentido, en entregar su existencia al azar radical del devenir.

¹²² Santos Ruíz, *op. cit.*, 87 y 88.

¹²³ Vieyra, *op. cit.*, p. 325.

En una última parte se trae a cuenta a otros autores representativos del grupo Hiperión. Primero a Leopoldo Zea y luego a Jorge Portilla.

Nacido en la Ciudad de México en 1912 –en plena agitación revolucionaria– se forma intelectualmente también bajo la tutela de José Gaos. Gracias a la Beca Rockefeller adquirida con ayuda de Alfonso Reyes pasa una estancia de 6 meses en Estados Unidos en 1945 para después emprender un viaje por Argentina, Brasil, Uruguay, Cuba, Colombia y Perú, conociendo a diferentes intelectuales. De ello nace la perspectiva latinoamericana que caracteriza toda su obra.

En México, Leopoldo Zea antes de su viaje había realizado sus trabajos de maestría y doctorado sobre el positivismo en México. Importante para la tradición filosófica de historia de las ideas en México por identificar la ideología positivista heredada de Francia por medio de Gabino Barreda, alumno de Augusto Comte quien tras el triunfo liberal de Benito Juárez, dicta en 1867 en Guanajuato su Oración Cívica. A partir de ello se instituye lo que Elías José Palti delimita república pedagógica. La tesis de Zea es que el positivismo fue una ideología de un poder político particular representada por el órgano de los Científicos.

Después de esta primera etapa, Leopoldo Zea se vincula con el grupo Hiperión considerado incluso como director por su trayectoria. Dos textos son publicados: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) y *El occidente y la conciencia de México* (1953). La propuesta de Leopoldo Zea parte de la negación de la idea de universalidad occidental para regresar a México, identificar las posibilidades del mexicano para encontrar en un camino por donde pasa lo latinoamericano, lo humano universal pero siempre el hombre concreto.

Su filosofía, pendiente siempre de la idea de la circunstancia, comprende que la realidad mexicana ha estado secuestrada desde la Conquista tras haberse integrado a la Nueva España al proceso histórico universal, que después se convirtió en el proyecto civilizatorio ilustrado que desembocó en la importación –aún después de la Independencia y la Reforma– del positivismo científico. El proceso no fue pasivo, pues el positivismo al ser importado a la realidad mexicana buscó adaptarse transformándose y modificando su estructura política en su dimensión pedagógica. Sin embargo, como ha sucedido en toda la historia mexicana, ello provocó el secuestro de la realidad mexicana, vista siempre a ojos de ideas extranjeras.

Aunque ello se identifica en la línea general de la tradición mexicanista, propuesta desde el Ateneo, el análisis de Leopoldo Zea se centra en el movimiento revolucionario, revelador de la realidad mexicana que sin una pretensión universal como la Rusa de 1917, la Revolución mexicana pasa por el escrutinio de afirmarse que ha sido particularmente una respuesta al movimiento histórico general y sus alcances exteriores podrán, a lo sumo, permear en aquellos que tengan circunstancias similares a las mexicanas, comprendiendo aquí la situación latinoamericana. “La Revolución, con su poderosa sacudida, permitió al hombre de México encontrarse a sí mismo. Primero se palpó y se hirió mortalmente; después se captó intuitivamente por medio del arte y ahora trata de hacerse consciente por medio de la reflexión”.¹²⁴

En su ensayo “La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre” establece que la modernidad, marcada principalmente por la idea de la historia universal y el progreso humano, es una historia agresiva que priva al otro del Verbo, la Palabra, el Logos. Sin la posibilidad de filosofar, el hombre latinoamericano debe atender a una pregunta a la que el francés o el griego no han debido acudir. La pregunta por la posibilidad del preguntar mismo. El derecho a la Palabra, a la filosofía. En este proceso, existe el hombre Hombre, encargado del dominio de la realidad, y existe también el subhombre aspirante a Hombre, el que no posee el Verbo y debe tomarlo prestado aunque sea por unos instantes.

La voz del latinoamericano no aspira ser escuchada por el occidental, busca ser comprendida por sí misma. Dedicada a destruir las estructuras de dominación heredadas desde la Colonia, la Revolución mexicana permite a través del autoconocimiento, una interpretación que le consienta emanciparse. La transformación viene del conocimiento de la realidad particular que al haber sido revelada por la Revolución, debe permanecer como posibilidad constante. Leopoldo Zea apela a una Revolución permanente buscando que se actualice constantemente en sus valores, identificados con una forma de nacionalismo particular, diferente a los occidentales que tienden al autoritarismo o al imperialismo. Un nacionalismo inspirado en la reflexión y a la crítica. El derecho a ser un pueblo libre y soberano.

¹²⁴ Zea, *op. cit.*, 1952, p. 23.

Similar a la lectura de Emilio Uranga sobre la Revolución mexicana en la que identifica el verdadero sentimiento nacional en el Partido Nacional Revolucionario, Leopoldo Zea marca que en el gobierno de Plutarco Elías Calles, el sentimiento nacional se hace más tangible en la relación que tiene el presidente con el pueblo mexicano, catalogándolo como caudillismo. Aquél amor que le otorga el mexicano al presidente que va más allá de la idea de su mandato, pues deposita la confianza y relación interpersonal característica de las relaciones sociales mexicanas. “Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspiración y reflexión. Casi a ciegas, tanteando y acariciando una realidad que se presentaba con toda su fuerza sin aviso alguno, nuestros políticos, pensadores y artistas fueron dibujando sus perfiles. Una realidad, oculta por varios siglos dentro de ropajes que le habían sido ajenos, fue la que dio a estos hombres lo motivos y materia para su acción, pensamiento e inspiración”.¹²⁵ En esta última etapa en que el pueblo va cobrando conciencia de su ser, a la vez que comprende a su historia frente a un universo compartido, se muestra igual y diferente a otros pueblos. “El nacionalismo mexicano que ha surgido con la Revolución tiene su origen en la más humana y legítima de las aspiraciones; el derecho a ser reconocido como pueblo libre y soberano por otros pueblos independientemente de que posea o no una fuerza material para hacer reconocer este derecho por otros medios [...] Afán de reconocimiento que no es otra cosa que afán de independencia tanto en el aspecto político como en el económico y el cultural”.¹²⁶ Leopoldo Zea afirma la Revolución como aquel movimiento que revela el ser del mexicano y se adscribe a que a partir de la conciencia de este hecho, las posibilidades históricas permanecen mientras se perpetúe la Revolución como ideario cotidiano, como una “Revolución permanente”.¹²⁷

El círculo de pensadores del grupo Hiperión es completado por Jorge Portilla que en su texto *Fenomenología del relajo y otros ensayos* (1966) realiza un análisis sobre el fenómeno del relajo en México, que más allá de un sustantivo, se representa sólo en la acción directa con otros, o sea que no es un ejercicio solitario, “el relajo es invocación a otros presentes. Contemporánea de la intencionalidad negativa hacia el valor, surge una intencionalidad «lateral» hacia el

¹²⁵ Zea, *op. cit.*, 1974, p. 108.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 25.

prójimo, tan necesaria como aquella para construir la esencia del fenómeno. El relajo en soledad es impensable o, mejor dicho, inimaginable”.¹²⁸ Así este fenómeno es posible sólo en comunidad. Portilla representa la comunidad mexicana desde diferentes puntos, como una concepción preontológica, un vago sentido al mentar la *nación mexicana*; otro es el concepto histórico que genera un sentido de responsabilidad hacia el pasado y al futuro; luego la comunidad nacional que puede ser abordada sólo perteneciente a ella y por último, el horizonte de comprensión de nuestros actos comunitarios, es decir, cuando la comunidad está en acción. Una trascendencia de la comunidad es la fundación del Estado. Una primera noción del autor que hace en su ensayo “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” (1984) es: “Ahora bien, una comunidad perfecta sólo puede ser aquella en la que un “nosotros” resulte sustentado en su totalidad por una apretada trabazón de relaciones personales [...] Es aquella comunidad en la que el tránsito del “nosotros” al “tú” se halla más facilitado que dificultado; en donde los canales que integran ambos tipos de relación en una totalidad viva no se encuentran obturados sino que permanecen francos en las dos direcciones”.¹²⁹

El discurso de la mexicanidad a lo largo de estos cuatro autores pone de manifiesto que efectivamente por un lado, asumiendo la tesis de Ana Santos en cuanto a tratamiento de sus redes intelectuales, el grupo filosófico contribuyó a delinear un proyecto político revolucionario. Sin embargo es menester comprender que tanto el discurso de la mexicanidad como el recurso político de la doctrina son consecuencias de la retórica revolucionaria que ha generado discursos de tan variada índole.

¹²⁸ Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984, p. 23.

¹²⁹ Portilla, “La comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, en *op. cit.*, p. 138.

Conclusión

A lo largo de estas páginas que han trazado el recorrido de la tradición de la mexicanidad, se ha recogido el pensamiento de cuatro miembros del grupo filosófico Hiperión, cuya actividad desempeñaron a mediados del siglo pasado, ocupando la escena del debate filosófico desde la academia. Adquiere dimensiones filosóficas en reclamo a una Revolución que debía ser interpretada –pues había surgido sin una ideología que la guiara– a la que asumieron como tarea generacional, el proceso de *autognosis* del mexicano a fin de operar transformaciones sociales que surjan, como el movimiento revolucionario, de los sentimientos más profundos del mexicano que son expresión de sus luchas libertarias. Por ello, en los caminos que debió sortear –*urgentes* como aquella nota distintiva de la filosofía mexicana que resuelve los problemas prácticos de la realidad inmediata– no hubo más opción que adquirir un carácter académico que abonó a la configuración del complejo mítico emanado de la Revolución, primero porque en el nacimiento de las instituciones, la academia ha sido un lugar privilegiado de enunciación y segundo porque el aliento de la Revolución que inspiró a poetas y artistas, hubo de llegar al debate filosófico. No se quiera pensar que esta tesis corresponde a un determinismo histórico que postula que el Hiperión es el resultado obvio del movimiento revolucionario, más bien ha tratado de explicar que en el plano de la historia, la Revolución mexicana es el horizonte de interpretación del sujeto contemporáneo al Hiperión y que fuera de este discurso, en la posibilidad real de la Revolución, el debate que no contribuye al proyecto de nación aparece como *estéril*.

Ha de observarse, sin embargo, que en el trabajo no se ha podido desprender el discurso de la mexicanidad de su entramado político-cultural, es decir, aquel que apunta Ana Santos y Roger Bartra en su figura legitimadora de un accionar filosófico instrumental que responde a las necesidades de su época por configurar una identidad nacional. En esta relación que teje una red imaginaria del poder político, la filosofía de lo mexicano recurre a los lugares más comunes y cotidianos para encontrar los caracteres específicos que operan en el alma *relajenta* del mexicano a fin de pensarse desde su propio horizonte cultural. Aquellos elementos que dotan de particularidad histórica al ser del mexicano acaban por expresar un movimiento político que restringe el disentiendo filosófico al incluir en su discurso a las posiciones opuestas

sacrificando la lucha de clases. A decir de Ana Santos, un concepto como el de *accidente* uranguiano termina por justificar, desde la categoría de estar *nepantla* (*estar en medio*) la forma en que su pensamiento expresa la necesidad de asumir en su seno las posiciones contrarias y legitimar así un régimen político que inicia su transitar hacia la modernidad capitalista e industrial adoptando una política pública de identidad en torno al mito del mexicano. Sin plantear un debate innecesario entre la historia intelectual y la historia de las ideas, la toma de postura por las ideas es porque, por un lado, permite incorporar el debate intelectual en su comprensión de las categorías de *polémica* y *discurso*, y por otro, porque el trabajo de la historia intelectual parte de la afirmación de la relación entre una *filosofía* y una *doctrina*, es decir, que en el centro de la discusión de la historia intelectual se hallarán siempre mecanismos ideológicos de legitimación política. El estudio aquí presentado, entonces, al recuperarse en una tradición –que no se encuentra en la versión intelectual– traslada la discusión a la filosofía mexicana porque es en este espacio donde se pone a trato la pregunta por la actualidad, o sea, por la pertinencia de preguntarnos por lo propio en el presente. Sin embargo, ante la falta de una escuela filosófica, lo que surge es la discusión de formas varias y dispersas que van construyendo un entramado conceptual que reflexiona sobre lo propio en sus diferentes modos. Dentro del arsenal crítico de Aureliano Ortega en el estudio de una filosofía mexicana, se encuentran tres formas que han configurado la pregunta filosófica en México,

[...] durante los primeros años de la conquista y la colonia interrogaron por la *novedad* de lo específicamente americano, posteriormente, durante los siglos XIX y XX, buscaron respuestas a la pregunta por la *identidad* y, en la actualidad, se articulan en torno a la pregunta por el *destino*. No hay que perder de vista que se trata de preguntas cuya pertinencia se asocia exclusivamente al horizonte de la Modernidad y que su formulación corresponde al “complejo mítico” sobre el que se articularon las prácticas discursivas sobre las que se construyen sus representaciones concretas: el *humanismo*, la *razón*, el *progreso*, y el principio de *utilidad/beneficio*.¹³⁰

¹³⁰ Ortega, Aureliano, *Filosofía mexicana*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018.

Estos tres elementos funcionan como coordenadas junto a otra triada que se identifica con el *espacio-tiempo*, el *sujeto*, y la *historia*. Esto significa que la pregunta por la novedad va acompañada de una reflexión sobre el momento y el lugar en que se está configurando un proyecto civilizatorio mexicano que adquiere en el sujeto la pregunta por la identidad y llega al último punto en su pregunta por el destino, es decir, por la duda histórica que adquiere un horizonte de posibilidad en su reflexionar propio. Estos elementos para un proceder de la filosofía mexicana sólo puede cobrar su realidad si se le considera en su dimensión crítica y para ello, Aureliano hace uso de la categoría de “filosofía dispersa” para entender que ante una falta de sistema preciso filosófico, o de alguna tradición particular, la filosofía en México se ha expresado en diferentes formas de preguntar desde un horizonte específico sobre su modo de ser en el mundo, así aquello que se halla en el *Primer sueño* de Sor Juana –dice Aureliano– podrá comprenderse con una carga filosófica más amplia que otros intentos por sistematizar el pensamiento mexicano.

Se está de acuerdo con la idea de estudiar la filosofía mexicana desde sus más recónditos sitios, también la presente investigación acepta la necesidad de analizarla según el par dialéctico propuesto como “violencia/resistencia”,¹³¹ desde el cual se apuntan las diferencias y tensiones entre polémicas de los diferentes discursos de pensamientos y encontrar en ellos su dimensión crítica. Sin embargo, a lo que refiere la presente investigación es a preguntar por los alcances filosóficos en el presente que adquiere un grupo como el Hiperión en su dimensión filosófica. ¿Qué se busca al hacer una tesis de esta naturaleza? La respuesta que se aventura no basta con la afirmación de un interés personal, sino que trasciende hacia la pregunta por el valor del relato histórico mexicano. En sus dimensiones más generales, el esfuerzo del Hiperión pone el énfasis en la pregunta por el *destino* del mexicano, pues la *identidad* ha cedido su paso a la pregunta por el valor histórico de lo nacional. En sus particularidades, el Hiperión termina por abonar ideológicamente al entramado político que basa su discurso en la creación de una narrativa única en la cual todos los proyectos sociales tienen cabida –siempre y cuando se adscriban al Estado-Nación. Unión forzada en torno del relato revolucionario, los pensadores mexicanos tuvieron que ocuparse de lo más urgente: dotar a la existencia mexicana de un

¹³¹ *Ibid.*, p. 76.

sentido particular que corriera junto a la institucionalización hacia un proyecto de modernidad capitalista. Sin embargo, lo que hallaron es que en la constitución caracterológica del mexicano, su existencia es *accidente*, es decir, aquello que *está de más* en la esencia (un relato histórico universal al cual se suma el proyecto civilizatorio mexicano) y que permite al sujeto sostenerse en el movimiento paradójico mismo de su existencia.

En un tiempo en que la Revolución ha caído en el olvido, su relato se ha vaciado de contenido. Si acaso se evoca –y ello en un inconmensurable esfuerzo de memoria por parte del PRI– se trae a cuenta más como un movimiento mecánico, que como lucha social. Junto a Uranga se puede volver a decir que hoy *la revolución ya no nos nutre*, pues no es capaz de otorgar si quiera los elementos para la discusión histórica que abra sentidos de interpretación. El horizonte moderno que alumbró como proyecto fallido el anhelo de operar transformaciones en el seno de la cultura mexicana posibilita tratar en el presente al discurso de la mexicanidad, más en su dimensión filosófica que en la política para comprender que, sus alcances cobran actualidad en la medida en que se puede encontrar en el presente una situación similar referida a una crisis civilizatoria. “Hemos dicho –enuncia Uranga– que en el movimiento de la zozobra núcleo mismo de azar, o lecho del azar, hay un surco en que se espera que caiga algo. De ahí ese rezo, esa imploración. Forjar el carácter como zozobra es un llamado al azar, una invocación o incitación”.¹³² Pareciera ser que ante la crisis por la que se atraviesa en el presente está descrita por Uranga hace setenta años, es decir que el ser del mexicano debe comprenderse desde los límites de su existencia histórica –y así en una actitud existencial– como un sujeto emanado de la revolución que halla en el mestizo la forma de sostener la paradoja de su ser. Sin embargo la discusión filosófica en el presente es de naturaleza distinta. Asistiendo con Mario Teodoro Ramírez, “podemos definir de forma rápida el planteamiento de estos pensadores [de Jean Luc Nancy y Maurice Merleau Ponty] como el paso de una concepción «ideológica» de la comunidad a una concepción «ontológica» [...] al reconocimiento de un «ser-en-común»”.¹³³ Así, la filosofía mexicana tendrá que seguir reflexionando por los modos particulares de existir y en las posibilidades de apertura de sentido dentro de un territorio lacerado por la violencia,

¹³² Uranga, *op. cit.*, p. 98.

¹³³ Ramírez, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, editorial Siglo XXI, 2011, p. 107.

que sea capaz de proponer nuevas lecturas históricas que delimiten el lugar del complejo mítico revolucionario y recupere la discusión filosófica que admita el disenso como única posibilidad de pensar una filosofía mexicana crítica.

Bibliografía

- ARÓSTEGUI, Julio, *La Investigación Histórica: Teoría y Método*, Ariel editorial, Barcelona, 2010.
- ARCE SÁINZ, María Marcelina, VELÁZQUEZ DELGADO, Jorge; DE LA FUENTE LORA, Gerardo, (coordinadores), *Barroco y cultura novohispana. Ensayos interdisciplinarios sobre filosofía política, barroco y procesos culturales*, Benemérita Universidad de las Américas Puebla BUAP, Puebla, 2010.
- BARTRA, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Penguin Random House, México, 2014.
- BARTRA, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, Pre-textos, Valencia, 2009.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (trad.), Editorial Itaca y Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D. F., 2008.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología Crítica”, en *La quiebra política de la antropología social en México. Antología de una polémica*, Andrés Medina y Carlos García Mora, editores, UNAM, México, 1983, pp. 141-164.
- CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la Cultura*, Fondo de Cultura Económica FCE, México D. F., 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, editorial Gedisa, México D. F., 2005.
- CASTRO GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, 2ª edición, Bogotá, 2011.
- CERUTTI GOLDBERG, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Porrúa y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 2ª edición, 1997.
- CÓRDOVA, Arnaldo, *La ideología de la Revolución mexicana. Formación del nuevo régimen*, Editorial Era, México, 1973.
- CORONA FERNÁNDEZ, Javier; ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, (coords.), *Ensayos sobre pensamiento mexicano*, Universidad de Guanajuato y Miguel Ángel Porrúa editoriales, México, 2014.
- CUÉLLAR MORENO, José Manuel, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, Editorial Ariel, Ciudad de México. 2018.
- CURIEL DEFOSSÉ, Fernando, *El Hiperión. Antología*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015.
- DÍAZ CRUZ, Rodrido; RAMÍREZ SÁNCHEZ, Paz Xóchitl, “Itinerarios de Villoro: del indigenismo hacia una ética de la cultura”, en Leyva Martínez, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016, pp. 185-242.

- ECHVERRÍA, Bolívar (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM: El Equilibrista, México, 1994.
- ECHVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, editorial Era, 2ª edición, Ciudad de México, 2000.
- ECHVERRÍA, Bolívar (compilador), *La americanización de la modernidad*, Editorial Era, UNAM, México D. F., 2008.
- ECHVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Editorial Ítaca: FCE, 2ª edición, México, 2010.
- ECHVERRÍA, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, editorial Era, México D. F., 2010.
- FUNTES, Diana; GARCÍA VENEGAS, Isaac, OLIVA MENDOZA, Carlos, (compiladores), *Bolívar Echeverría, crítica e interpretación*, UNAM, México D. F., 2002.
- FUNES, Patricia, *Las ideas políticas en América Latina*, El Colegio de México, Ciudad de México, 2018.
- GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980.
- GARCÍA VENEGAS, Isaac, "De mestizaje a mestizaje: notas sobre el mestizaje cultural y *ethos* barroco de Bolívar Echeverría", en *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, Luis Arizmendi, Julio Peña, Eleder Piñeiro (coords.), Editorial IAEN, Quito, 2014, pp. 248-270.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), Fondo de cultura económica, México D. F., 1971.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Hiperión*, Alicia Molina (trad.), editorial Fontamara colección Cisne, México D. F., 2012.
- HURTADO, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- HURTADO, Guillermo, Introducción y selección de, *El Hiperión*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2006,
- HURTADO, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016.
- HURTADO, Guillermo, "Presentación. Retratos de Luis Villoro", en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Luis Villoro. Pensamiento y vida: homenaje en sus 90 años*, Siglo XXI editores: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2014, pp. 11-22.
- ILLADES, Carlos; Suárez, Rodolfo (coords.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, Siglo XXI editores: UAM Iztapalapa y Cuajimalpa, México 2012.

- KOSELLECK, Reinhart, “«Espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa», dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Norberto Smilg (trad.), editorial Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-375.
- KRAUZE DE KOLTENIUK, Rosa, *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, 2ª ed., México, 1997.
- KUNTZ, Sandra; SPECKMAN, Elisa, “El Porfiriato”, en Velásquez García, Erik (*et al.*), *Nueva historia general de México*, Colegio de México, México, 2010, pp. 487-536. LAMEIRAS, José, “Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México”, Colegio de Michoacán y UAM Iztapalapa, sin fecha (documento digital, disponible en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/002/LuisVilloro.pdf>, última revisión 12/02/2018).
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Humanistas de Mesoamérica II. Lorenzo Boturini Benaduci. Francisco Xavier Clavijero. Ángel María Garibay*, Fondo de cultura económica, México D. F., 1997.
- LEYVA MARTÍNEZ, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, “Introducción”, en Leyva Martínez, Gustavo, y Rendón Alarcón, Jorge (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016.
- LEYVA, Gustavo, *La filosofía en México en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2018.
- LÓPEZ VELARDE, Ramón, *Novedad de la Patria y otras prosas de Ramón López Velarde*, Asociación Nacional de Libreros A. C., México D. F., 1987.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Diego Armando, *El indigenismo en la obra de Luis Villoro*, tesis para obtener el título de licenciado en filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2016 (documento digital disponible en el repositorio institucional: <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/65309> última revisión: 12/02/18).
- MORAÑA, Mabel; SÁNCHEZ PRADO, Ignacio M., (coordinadores), *Democracia, otredad, melancolía. Roger Bartra ante la crítica*, Fondo de Cultura Económica FCE y CONACULTA, México D. F., 2015.
- MUÑOZ ROSALES, Victórico, “La filosofía mexicana entre la tradición y la innovación”, en Rolando Picos Bovio (coord.), *Filosofía y tradición. Memorias de las II Jornadas sobre Filosofía Mexicana e Iberoamericana*, Universidad Autónoma de Nuevo León UANL, México, 2011.
- NAVARRETE SALINAS, Tania, *Tras las huellas de Emilio Uranga. El problema de la ética escondido en el análisis del ser del mexicano como plataforma para un proyecto humanista de la filosofía en México*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.

- OLIVA MENDOZA, Carlos, *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*, Editorial Ítaca: UNAM, México, 2013.
- OLIVA MENDOZA, Carlos, *Hermenéutica del relajo y otros escritos sobre filosofía contemporánea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F, 2013.
- OLMOS Fuentes, Jorge, *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1991.
- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, La Rana ediciones, Guanajuato, 2009.
- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, *Filosofía mexicana*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018.
- ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es filosofía?*, y *Unas lecciones de metafísica*, editorial Porrúa, México D. F., 1986.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Idea para una historia de la filosofía*, en *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Sarpe editorial, Madrid, 1984.
- PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 1997.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Siglo XXI editores, México D. F., 2011.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México D. F., UNAM, 1966.
- ROVIRA GASPAS, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 2ª edición, México, 2010.
- SÁNCHEZ PRADO, Ignacio M., "Indigenismo antes de *Orientalismo: Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro desde/frente/hacia/contra los estudios poscoloniales", University of Pittsburgh (documento digital disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/SanchezPradoIgnacio.pdf> última consulta 12/02/18).
- SANTOS Ruíz, Ana Elisa, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- SERUR SMEKE, Raquel, (compiladora) *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, ediciones Era y Universidad Autónoma Metropolitana UAM Unidad Xochimilco División de Ciencias Sociales y Humanidades, México D. F, 2015.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas, México, 2013.

- VARGAS LOZANO, Gabriel, "La evolución filosófica de Luis Villoro", en Leyva Martínez, Gustavo; Rendón Alarcón, Jorge, (coords.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa editorial y UAM Iztapalapa, México, 2016, pp. 27-54.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Porrúa editorial, México 2015.
- VENTO, Arnoldo Carlos, *Mestizo. The History, Culture and politics of the Mexican and the Chicano. The emerging Mestizo-Americans*, Univeristy press of America, New York, 1998.
- VILLEGAS, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura económica, México D. F., 3ª ed., 2014.
- ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Ariel editorial, 3ª edición, México, 1976.
- ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, editorial Siglo XXI, 10ª edición, México 1985.
- ZEA, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1ª ed. 1952), *El Occidente y la conciencia de México* (1ª ed. 195), *Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1ª ed. 1952), colección de Porrúa, México, 1974.