

## HISTORIA DE LAS IDEAS EN MÉXICO. EL GRUPO HIPERIÓN: REFLEXIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA OBEDIENCIA Y EL CUMPLIMIENTO DEL DEBER

Guillermo José MAÑÓN GARIBAY\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El enfoque fenomenológico de la obediencia*. III. *El problema de lo mexicano*. IV. *¿Quién fue Augusto Comte y qué la filosofía positiva?* V. *El positivismo y la realidad mexicana*. VI. *La reacción antipositivista del Ateneo de la Juventud*. VII. *Samuel Ramos y el perfil del hombre y la cultura en México*. VIII. *El grupo Hiperión*. IX. *La fenomenología de Jorge Portilla y el problema del deber y la obediencia en el mexicano*. X. *Fin del grupo Hiperión*. XI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

En abril de 2015 se celebraron en el CIDE los foros sobre Justicia Cotidiana,<sup>1</sup> donde se encuentra una consulta que permite

...por primera vez en muchos años poner en el debate público uno de los problemas más graves que enfrenta la sociedad mexicana, a saber: la notoria ausencia de incentivos y condiciones para el cumplimiento regular de los acuerdos entre las personas, para la reivindicación efectiva de sus derechos,

\* Investigador titular A, definitivo de tiempo completo. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador nacional SNI/Conacyt.

<sup>1</sup> En abril de 2015, el CIDE, junto con diecisiete instituciones, desarrolló una consulta en materia de justicia cotidiana, que deseaba entender y resolver los conflictos que surgen de la convivencia diaria. Esto comprendía todos los asuntos de convivencia social que intentan regular las leyes mexicanas, como problemas laborales, familiares, civiles, mercantiles, vecinales, administrativos y *de obediencia y cumplimiento el deber*. Véase [http://imco.org.mx/politica\\_buen\\_gobierno/informe-en-materia-de-justicia-cotidiana/](http://imco.org.mx/politica_buen_gobierno/informe-en-materia-de-justicia-cotidiana/).

y para que quienes los violenten o incumplan sus obligaciones, tengan consecuencias por su comportamiento.<sup>2</sup>

Esto coloca el problema de la obediencia a la ley como una cuestión central de la convivencia e idiosincrasia mexicana. ¿Por qué le cuesta a los mexicanos tanto trabajo cumplir con la ley? Si bien esto fue planteado en 2015, el problema persiste desde tiempos remotos. Pareciera que la obediencia a la ley se asocia con falta de libertad, sometimiento, servilismo, dependencia, intrusión del poder en la vida privada, obstáculo a la madurez, así como negación de la responsabilidad y creatividad. Por lo menos a partir de Rousseau y su *Emilio*, la obediencia no es más una meta de la pedagogía, sino la emancipación o libertad de conciencia, entendida como autorrealización, espontaneidad y creatividad. Por ello, la obediencia no es considerada hoy por hoy una virtud, sino un mal necesario para regular la convivencia humana, y que, de ser posible, hay que reducir al mínimo.

¿De qué otro modo se podría plantear la obediencia? El punto de vista contrapuesto plantearía la obediencia como la única forma de llegar a la convivencia. En toda relación hay un compromiso, y en todo compromiso, obediencia o respeto a lo acordado o comprometido. Este compromiso se encuentra presente desde la comunicación más elemental: el acto humano por excelencia es la comunicación, y cuando se acepta la interpelación de alguien, se obliga uno a atender el mensaje, porque solamente así se entra en comunidad o comunicación. El hombre sólo lleva una vida humana en la medida en que alguien le dirige la palabra, y al contrario de lo que pudiera pensarse respecto a la observancia ciega, obligarse a atender y comprender libera, hace humanos a los hombres.

Hay un vínculo entre oír y obedecer, atender y comprender, porque solamente así nos reconocemos como seres dignos de convivencia.

De esto resulta que oír no es un acto pasivo de dejarse decir, sino de obligarse a atender, entender y comprender empáticamente el sentir de quien busca la comunicación. Por ello, en el oír atento está implícita la acción de reconocimiento del otro como mi igual, mi otro yo. Hablar y oír se condicionan recíprocamente: quien escucha con atención se pone al servicio de la palabra, no se somete al interlocutor, sino al acto humano por excelencia, que es la comunicación verbal. Ciertamente, en la comunicación existe una negación de uno mismo, porque implica dejar de vivir des-interesadamente

<sup>2</sup> Véase [http://imco.org.mx/wp-content/uploads/2015/04/Sintesis\\_JusticiaCotidiana-version-final.pdf](http://imco.org.mx/wp-content/uploads/2015/04/Sintesis_JusticiaCotidiana-version-final.pdf), p. 8.

y poner interés o atención al otro, al prójimo. Vale reiterar que en cada interacción humana se renueva este compromiso.

¿Por qué obligarse a escuchar con atención? Porque escuchar con atención es el resultado de sentirse amado, necesitado para la comprensión. Todo el mundo necesita amor, esto es: ser comprendido, y la comprensión deriva de la atención y reconocimiento. Obedecer es dirigir el interés al prójimo, lo contrario a la soberbia, que coloca el yo sobre el tú.<sup>3</sup>

Primeramente, la obediencia es frente a la propia condición humana: quien habla se somete obedientemente a las condiciones humanas de convivencia (atender y comprender al otro). Segundo, se habla para escuchar y ser escuchado. Escuchar y deseo de comprender son dos elementos de la obediencia necesaria en la comunicación. Si esto es verdad, ¿por qué entonces le cuesta tanto trabajo a los mexicanos obedecer la ley?

## II. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO DE LA OBEDIENCIA

La visión fenomenológica de la obediencia sitúa “la reflexión filosófica en lo concreto, lejos de una elucubración desdeñosa de lo real o de la vacua invención de sistemas”.<sup>4</sup> La fenomenología plantea la intelección del problema desde la experiencia y sus circunstancias históricas concretas. Obedecer es condición necesaria para convivir comunicando, escuchando con atención y comprensión. Tanto la desobediencia contumaz como la obediencia ciega significan la muerte o ruptura de los vínculos sociales. Para el grupo Hiperión, el problema de la obediencia-desobediencia se enmarca dentro de la cuestión de una filosofía mexicana auténtica, nacida del esclarecimiento de la propia realidad, donde el dilema obedecer o desobedecer representa el deseo de pertenencia o aislamiento.

La fenomenología en México surgió a mediados del siglo XX, suscitada en nuestro país por el filósofo español José Gaos (1900-1969), quien reivindicó las ideas de Samuel Ramos e influyó en un grupo de jóvenes mexicanos fundadores del grupo Hiperión (1948-1952).

Los *hiperiones*, grupo formado por Leopoldo Zea, Fausto Vega, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Joaquín Sánchez MacGregor, Luis Villoro y Ricardo Guerra,<sup>5</sup> representaron el apogeo de la fenomenología en México en el

<sup>3</sup> Buber, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam Verlag 1983, pp. 5-34.

<sup>4</sup> Flores Olea *et al.*, “Advertencia”, en Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo*, México, Fondo de Cultura Económica 1984, p. 9.

<sup>5</sup> Además de filósofos, se pueden mencionar a escritores y poetas, como Ricardo Garibay y Rubén Bonifaz Nuño.

siglo XX. Su interés era fusionar el existencialismo de Sartre con el método fenomenológico alemán; por ello se le llamó *existencialismo fenomenológico*.

Su punto de partida era la preocupación ante la crisis del mexicano, considerando que esto no se refería a un problema ontológico, sino fenomenológico, o sea, a su forma de existir o *ser-ahí*. Con sus reflexiones también querían fusionar la filosofía europea contemporánea con la tradición mexicana de Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Samuel Ramos (1897-1959), principalmente.

De esta forma adquiría sentido el nombre del grupo; porque Hiperión es, dentro de la *Teogonía* de Hesiodo,<sup>6</sup> el titán hijo de Gea y Urano, que unía lo universal (cielo) con lo particular (tierra). A veces fue considerado Hiperión el sol, a veces sólo la manifestación menguada del fuego; importante para el grupo de intelectuales mexicanos es que con Hiperión se podía aludir a la síntesis de las filosofías europeas contemporáneas con los problemas de la realidad mexicana.

### III. EL PROBLEMA DE LO MEXICANO

El problema de lo mexicano comienza a plantearse desde el porfiriato,<sup>7</sup> de la mano de su ambición de engrandecer a México a través de la conciencia y unidad nacional. La filosofía que encabezó este proyecto fue la positivista francesa de Augusto Comte, introducida a México por Gabino Barreda (1818-1881), quien pretendía con ello sustituir el pensamiento confesional de la escolástica colonial con el pensamiento laico y racional de la era moderna y la ciencia positiva. En ese entonces, Barreda reflexionaba así:

...¿cómo impedir que la luz que emanaba de las ciencias inferiores penetrase a su vez en las ciencias superiores? ¿Cómo lograr que los mismos para quienes los más sorprendentes fenómenos astronómicos quedaban explicados como una ley de la naturaleza, es decir, con la enunciación de un hecho general, que él mismo no es otra cosa que una propiedad inseparable de la materia, pudiese no tratar de introducir este mismo espíritu de explicaciones positivas en las demás ciencias, y por consiguiente en la política? ¿Cómo los encargados de la educación pueden, todavía hoy, llegar a creer que los que

<sup>6</sup> Hesiodo, *Teogonía*, México, UNAM. Versión de Paola Vianello de Córdova, 2007, núm. 130-134 y 371-374.

<sup>7</sup> El porfiriato duró 34 años de la vida nacional independiente, comenzando en 1876 y terminado en 1911.

han visto encadenar el rayo, que fue por tantos siglos el arma predilecta de los dioses, haciéndolo bajar humilde e impotente al encuentro de una punta metálica elevada en la atmósfera, no hayan de buscar con avidez otros triunfos semejantes en los demás ramos del saber humano? ¿Cómo pudieron no ver que a medida que las explicaciones sobrenaturales iban siendo substituidas por leyes naturales, y la intervención humana creciendo en proporción en todas las ciencias, la ciencia de la política iría también emancipándose, cada vez más y más, de la teología?<sup>8</sup>

#### IV. ¿QUIÉN FUE AUGUSTO COMTE Y QUÉ LA FILOSOFÍA POSITIVA?

Augusto Comte nació en 1798 en Montpellier, Francia. Aunque fue educado en la religión católica, abandonó la Iglesia de sus mayores durante sus estudios en el liceo sin perder nunca un cierto sentimiento religioso por la vida. Se convirtió en un matemático precoz, e ingresó al politécnico como profesor; pero el movimiento de la Restauración de 1814-1815 despidió a los miembros de mentalidad republicana, y Comte tuvo que ganarse la vida dando clases particulares de matemáticas.

En 1817 fue nombrado secretario del conde Henri de Saint-Simon (1760-1825), quien lo orientó hacia la filosofía social. En ese tiempo Saint-Simon deseaba reformar con sus ideas la sociedad francesa, y Comte quería asegurar la unidad del espíritu científico.<sup>9</sup> Las discrepancias surgidas entre ambos obligó a Comte a abandonarlo, pese a tener que volver a las penurias económicas. En 1824, tras abandonar a Saint-Simon, funda su filosofía científica, porque Comte pensaba que en la época moderna la unidad del espíritu debería tener lugar mediante la ciencia, así como en el pasado había sido posible gracias a la fe cristiana.

En su obra se distinguen dos periodos: el primero, comprendido entre 1824-1842, cuando inaugura su *Curso de filosofía positiva*, y el posterior al año de 1842, que comprende el programa de una reforma social a través de una nueva religión. De esta época son sus obras *Sistema de política positiva* y *Catecismo positivo*. En 1847 llega a su apogeo el segundo periodo de su pensamiento y funda la *Religión de la Humanidad*, proclamándose sacerdote de la misma. En 1848 funda la Sociedad Positivista, sobre la que trabaja hasta su muerte, acaecida en 1857.

<sup>8</sup> Barreda, Gabino, *Oración cívica*, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1112.pdf>, p. 4.

<sup>9</sup> Cardiel, Reyes, Raúl, Estudio preliminar al *Ensayo de un sistema de política positiva* de Augusto Comte, México, UNAM, 1979, pp. 7-40.

## 1. *Primer periodo*

En su *Curso de filosofía positiva*, Comte procura explicar en qué consiste su pensamiento positivista, para lo cual analiza la marcha progresiva del espíritu humano a lo largo de la historia, en el entendido de que sin una perspectiva histórica no es posible comprender ninguna concepción filosófica. Comte afirma haber descubierto la ley a que está sometido el desarrollo del espíritu humano. Esta ley dice que el desarrollo de las concepciones humanas ha ocurrido a través de tres periodos, a saber: teológico-ficticio, metafísico-abstracto y científico-positivo. A cada uno de los periodos corresponde un método (teológico-ficticio, metafísico-abstracto y científico-positivo), que da lugar a su vez a un tipo distinto de filosofía; así, habría tres filosofías: la primera sería necesaria, la segunda serviría de transición y la tercera se establecería permanentemente.<sup>10</sup>

En el periodo teológico se ensayarían explicaciones de los sucesos naturales apelando a agentes sobrenaturales. En el periodo metafísico ya no se apelaría a seres sobrenaturales, sino a fuerzas abstractas capaces de engendrar los fenómenos observados. En el tercer y último periodo, el científico, el espíritu humano reconocería la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renunciaría a buscar la causa primera y final del universo, así como a conocer las causas íntimas de las cosas. Lo que quiere decir que se resignaría al conocimiento que propicia la observación y a encontrar las leyes que rigen los fenómenos naturales y expresan relaciones causales, fundadas en la sucesión y la semejanza (a la Hume).<sup>11</sup> Para Comte, la más elevada expresión del estado teológico tuvo lugar cuando se llegó al monoteísmo.

Y en el mismo caso se encontraba la expresión cimera del estado metafísico, que fue aquella teoría que propuso no múltiples entidades, sino una sola, que agrupaba a las demás, a saber: la naturaleza, fuente única de todos los fenómenos. Por último, el estado científico llegaría a su máxima elevación cuando se estuviera en condiciones de explicar todos los casos particulares a partir de una sola ley o hecho general.<sup>12</sup>

Esta ordenación histórica se presentaba —según Comte— en la vida de cada persona, donde se constata el paso por tres estados de conciencia: en la

<sup>10</sup> Comte, Augusto, *Curso de filosofía positiva*, I. *Antecedentes del positivismo: Ley de los tres estados*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, pp. 34 y ss.

<sup>11</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, sección II: *De la probabilidad y de la idea de causa y efecto*, México, Porrúa, p. 58.

<sup>12</sup> Comte, Augusto, *Curso de filosofía positiva*, cit., p. 36.

niñez, el teológico; en la juventud, el metafísico y en la madurez y vejez, el científico. La razón por la cual son siempre tres periodos la explica Comte diciendo que así es la “ley general del desarrollo del espíritu humano”, y que la inteligencia humana progresa de manera gradual y no puede saltar del estado teológico al estado científico.<sup>13</sup>

Una vez establecida la ley general del desarrollo humano (individual y general), dirime Comte el problema sobre la naturaleza propia de la filosofía positiva, que consiste en contemplar todos los fenómenos como sujetos a leyes invariables, necesarias y reducidas a su menor número posible. Comte afirma que la comprensión humana de la naturaleza está lejos de la concepción de la causalidad a la manera aristotélica, y que incluso en las explicaciones positivas mejor logradas no se tiene la pretensión de exponer las causas generadoras de los fenómenos. Comte remata con lo que ya habían dicho los empiristas ingleses, a saber; que la causalidad es el producto de la repetición de sucesos relacionados entre sí por la sucesión y semejanza.

Después de caracterizar a la filosofía positiva, Comte examina el grado de evolución a que ha llegado en su época (siglo XIX) y lo que falta para que termine de formarse. Las ciencias que primero han arribado al tercer estado son las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la fisiología y física social. Y las razones por las cuales lo han logrado son tres: generalidad (de las leyes), simplicidad (de las leyes), independencia (de los análisis).<sup>14</sup> ¿Cuándo se dio este cambio hacia la ciencia positiva? Comte es renuente a decirlo; tal vez a partir de Aristóteles y de la escuela alejandrina, o con la introducción de las ciencias naturales a Europa por los árabes. Por mor de claridad, Comte menciona que el espíritu científico comenzó con Francis Bacon, Descartes, Galileo; todos hostiles al espíritu teológico-metafísico.<sup>15</sup>

Ahora bien; para que esto fuera posible (*i. e.*, llegar a la ciencia positiva), necesitó madurar cada rama de las ciencias por separado, lo que exigió una división del trabajo científico.<sup>16</sup> Una consecuencia negativa de esta especialización fue el aislamiento o pérdida de visión del todo.<sup>17</sup> Sin embargo, Comte propone una solución a esta consecuencia negativa, a saber: 1) trabajar más en la especialización misma, y 2) entender la manera en que las

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>17</sup> *Idem*.

distintas ciencias especializadas se vinculan entre sí.<sup>18</sup> Comte recomienda que todos los científicos obtengan una visión general de todas las ciencias para que se puedan valer de los conocimientos de las disciplinas colindantes. La función de la filosofía positiva será precisamente la de aportar esta visión general del conocimiento, visión general que se logrará “reduciendo las distintas ciencias a su espíritu” (*sic*), es decir, a su método de investigación. Sólo así cree Comte que puede convertir la enseñanza de la ciencia en la base de una nueva educación general, verdadera y racional.<sup>19</sup>

El fin de la filosofía positiva no termina al proporcionar una visión general y unificada del desarrollo y pensamiento científico; su meta se alcanza cuando a la vez sirve para reformar la educación,<sup>20</sup> lo que significa reorganizar la sociedad. Si esta tarea era excesiva para la teología o metafísica, no lo es para la filosofía positiva, porque comprende que la renovación de la educación se dará con el estudio de las matemáticas.<sup>21</sup> Las matemáticas no son simplemente una ciencia natural, sino además y sobre todo, la base de toda ciencia.<sup>22</sup>

Las matemáticas son el instrumento más poderoso que emplea el espíritu humano en la investigación de las leyes de los fenómenos naturales.<sup>23</sup> Para entender esto es necesario dividir las en dos partes: matemáticas abstractas (cálculo o lógica) y matemáticas concretas (geometría general y mecánica racional). La parte que sirve como método o instrumento para las demás ciencias es la matemática abstracta,<sup>24</sup> mientras la geometría y la mecánica deben ser consideradas verdaderas ciencias naturales. La matemática abstracta se encuentra a la cabeza de la filosofía positiva, mientras la matemática concreta es la reina de las ciencias, por estudiar los fenómenos más generales, más simples, más abstractos, más irreductibles y más independientes.<sup>25</sup> Entonces, parece que Comte no cree que sea posible explicar a partir de una única ley la multiplicidad de los fenómenos; lo que sí es imaginable es considerar que las distintas ciencias se unan en el método que aportan las matemáticas abstractas.<sup>26</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 114.

¿De qué forma el discurso sobre el espíritu científico de Comte reforma la educación? El desarrollo del sentimiento moral depende de las ideas de orden y armonía, que subyacen a la visión científica de la naturaleza, y que cuando son referidas a la humanidad afirman la necesidad de orden y armonía en la sociedad.<sup>27</sup> La filosofía positiva estimula y consolida el sentimiento de deber, gracias al cual se desarrolla el espíritu de colectividad,<sup>28</sup> en tanto presenta el punto de vista científico como el fundamento del vínculo social y responsable de la regulación de todos los aspectos del universo (incluyendo el social). Y, como se dijo, el espíritu positivo es el único que puede desarrollar con base científica el sentimiento de unidad social.<sup>29</sup>

Comte concede que esto mismo lo lograba el espíritu religioso en el periodo teológico, pero a duras penas, porque dependía de la espontaneidad de las personas. Mientras que el espíritu metafísico nunca llevó a otra teoría moral que al sistema del egoísmo,<sup>30</sup> porque la filosofía a partir del siglo XVI tuvo un “carácter necesariamente personal” (*sic*), limitada a la consideración del individuo e imposibilitada a abarcar el estudio de la especie en su conjunto, debido a su principio de certeza cognitiva: el Yo, que no tolera aplicación colectiva.<sup>31</sup> En el pensamiento moderno domina el Yo, y las demás existencias, incluso las otras existencias humanas, son el No-Yo.

Para Comte, esto se debe a que la metafísica deriva de la teología, y a que esta última responde a una energía ocupada y preocupada en intereses individuales que disipan toda otra consideración.<sup>32</sup> El espíritu religioso del pasado fue egoísta, según Comte; y si se pregunta cómo ha penetrado el interés moral en la teología, Comte responde que a contrapelo de los intereses reales, en la preocupación por un más allá (suprarreal). Los deberes a que compele la teología son producto de una ponderación de intereses transmundanos en detrimento de los mundanos. Y aunque los sentimientos benévolos y desinteresados sean propios de la naturaleza humana, al manifestarse a través de un sistema teológico (o metafísico) serán alterados y convertidos en egoístas, ya que la vida social no interesa, y el único fin está en la salvación individual.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Comte, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, c. III. *Desarrollo del sentimiento social*, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 127.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>33</sup> *Idem*.

Por el contrario, el espíritu positivo es social, porque para el positivista no existe el hombre o individuo, sino la humanidad: todo desarrollo se debe a la humanidad o sociedad en su conjunto. Comte dice que la humanidad no es un abstracto; antes bien, la abstracción es el individuo. La nueva filosofía positivista resaltaré siempre, tanto en la vida activa como en la especulativa, el vínculo de cada uno con el todo, al grado de lograr de manera natural el sentimiento de solidaridad social.<sup>34</sup>

## 2. Segundo periodo

En el segundo periodo de su pensamiento, correspondiente a su obra *Sistema de política positiva*, Comte trata de la teoría positiva de la religión. Tanto la existencia individual como colectiva (vinculados hasta confundirse) están referidas ahora a la religión, porque ésta une y regula ambas formas de existencia.<sup>35</sup> Por religión entiende Comte el estado de plena armonía de la existencia humana, tanto en su ámbito individual como colectivo. Para ello es necesario la regulación (o educación) y la unión: la primera opera sobre la existencia individual, y la segunda, sobre la existencia colectiva. El concurso de ambos aspectos constituye “la primera noción general de la teoría positiva de la religión”.<sup>36</sup>

Por otro lado, para Comte, todo estado religioso exige el concurso de las influencias espontáneas: una objetiva e intelectual, otra subjetiva y moral;<sup>37</sup> porque toda religión se relaciona con las dos facultades: el razonamiento y el sentimiento. Ambos aspectos son necesarios para lograr la unidad individual y colectiva. La inteligencia ayuda a concebir una potencia superior para lograr la sumisión, mientras la moral anima la afección capaz de unir por el hábito.<sup>38</sup> Comte piensa que en el pasado se le ha dado mayor preponderancia a la moral, por lo que existe una insuficiencia para unir educando. Es necesario subsanar esta deficiencia para que la inteligencia sea el principio objetivo que aporte la noción de dependencia con el entorno y para que el hombre se subordine a un “poder superior”, ¿Dios, la Iglesia? ¡No!,

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 130 y 131.

<sup>35</sup> Comte, Augusto, *Sistema de política positiva*, c. I: *Teoría general de la religión o teoría positiva de la unidad humana*, en Canals Vidal, Francisco, *Textos de los grandes filósofos. Edad contemporánea*, Barcelona, Herder, 1974, p. 138.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>37</sup> *Idem*.

<sup>38</sup> *Idem*.

Comte se refiere a la subordinación necesaria y biológica de todo organismo a la naturaleza, entendida como orden inmutable.<sup>39</sup>

El primer cimiento sobre el cual descansa la religión es la existencia de este orden inmutable (el más grande de los hallazgos de la inteligencia humana), y gracias a él funciona (a manera de punto de apoyo) la existencia individual y colectiva. El hombre no puede renunciar al vínculo con el todo (universo), porque de ser así, perdería sentido su conducta y el bienestar al que aspira. La armonía existe en la naturaleza, porque si no existiera, entonces “no la podría imaginar el espíritu humano” (*sic*).

Gracias a ella el hombre erige leyes, que no son otra cosa que hipótesis suficientemente confirmadas por la observación. Curiosamente, según Comte, estas leyes nunca llegan a demostrarse al cien por cien, como tampoco la existencia del orden natural.<sup>40</sup> Sin embargo, para Comte, la función de la teoría positiva de la religión es la de describir este orden y realizar la unidad (e interacción) del hombre con el mundo a través de su comprensión.<sup>41</sup>

La religión positiva propone la concepción de las leyes morales en dependencia de las leyes físicas,<sup>42</sup> y esto constituye el principio positivista por excelencia: todo comienza con el orden material-concreto (*sic*), y cuando se traslada al orden social, adquiere carácter religioso y justifica científicamente la moral social.<sup>43</sup>

A esta religión la bautiza Comte con el nombre de “religión de la humanidad”. En ella no aparece Dios, sino el ser colectivo (sociedad y/o universo), que regula los destinos individuales según su propia finalidad. En este segundo periodo de su pensamiento, el orden natural es imperfecto, y sus beneficios con respecto a los hombres no se realizan sino de manera indirecta gracias al “misterio afectuoso del ser activo” (*sic*). Las necesidades intelectuales, teóricas y prácticas, exigen el conocimiento del orden universal (*i. e. Gran Ser, humanidad, sociedad, universo, el Todo, etcétera*), que hay menester de sufrir y modificar.

Mientras no se comprendía al *Gran Ser* era lógico creer en potencias ficticias; pero una vez tenida conciencia del orden natural, no hay necesidad de agradecer a nadie más que a la humanidad misma. La unidad humana se establece sobre la base del conocimiento de la naturaleza, cuyo estudio re-

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>43</sup> *Idem*.

vela la existencia del *Gran Ser*. La constitución del *Gran Ser* lo hace “sim-pático” respecto a sus servidores (los hombres), quienes deben empeñarse en mejorarlo y cuidarlo, y hacer de esa acción de mejoramiento el fin de cualquier actividad.

¿Cómo se le sirve y perfecciona al *Gran Ser*? Haciendo sabio uso de los medios y recursos que él proporciona. Este servicio al *Gran Ser* constituye la felicidad del hombre, porque es providencia y destino suyos, centro de los pensamientos y acciones, meta de las afecciones humanas. El último fin del *Gran Ser* es el de incorporarnos a él mismo.<sup>44</sup> ¿Cómo? Los hombres disponen de dos existencias: la existencia objetiva (y pasajera) y la existencia subjetiva (perpetua o perenne). Con su existencia objetiva sirve el hombre directamente (conscientemente) al *Gran Ser*, y con su existencia subjetiva sólo indirectamente (inconscientemente). El hombre sirve como ser individual al *Gran Ser* mientras vive, y cuando muere sigue sirviéndolo, pero como parte asimilada. De esta manera, se transforma su vida objetiva en subjetiva.<sup>45</sup>

El desarrollo de la conciencia de estas dos formas de existencia opera a través de la experiencia de la mujer. La mujer es un ser intermedio entre la humanidad y los hombres, a quienes el *Gran Ser* les ha conferido la misión de sostener el cultivo directo y continuo de la “afección universal”.<sup>46</sup> Comte estaba enamorado en ese momento de su vida, por eso coloca a la mujer en la condición de “ángel”, y señala que todo hombre debe tener un “ángel protector” para ser arraigado en la humanidad. Si la mujer es un ángel, su protección es de tres tipos: como madre, esposa e hija. Cada tipo responde a tres sentidos morales altruistas: la veneración, la adhesión y la bondad, respectivamente. El conocimiento de la mujer proporciona el sentido de servicio y unidad con el *Gran Ser*. Por último, Comte dice cuál es la fórmula de la religión verdadera o positiva, a saber: el amor (como principio), el orden (como base) y el progreso (como fin).

## V. EL POSITIVISMO Y LA REALIDAD MEXICANA

Como afirmó Leopoldo Zea en su libro *El positivismo y la realidad mexicana*,<sup>47</sup> el positivismo de Comte respondía a la necesidad mexicana de

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>47</sup> Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 47.

desarrollar un proyecto moderno de nación. La *Oración cívica* de Gabino Barreda, pronunciada en septiembre de 1867, e imbuida de filosofía positiva, inauguraba esta nueva época del pensamiento nacional. Allí se proponía que sólo se reconocería el discurso de las ciencias naturales y el método matemático como idóneos para fundar la vida social de los mexicanos.<sup>48</sup>

Pronto se advirtió que el dogmatismo cientificista del positivismo lindaba con el fanatismo religioso, y que su implementación a la realidad mexicana servía para justificar un orden social benéfico sólo para una parte de la sociedad, a saber: la burguesía “ilustrada”. Por ello, con la Revolución mexicana comenzó una reacción *antipositivista*, caracterizada por Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*, como el intento de definir de nueva cuenta el pensamiento o proyecto nacional mexicano.

Samuel Ramos afirmaba<sup>49</sup> que, después de las luchas sangrientas que habían dividido a México y hundido al país en la anarquía,<sup>50</sup> era indispensable buscar la unificación del espíritu nacional en torno a un nuevo pensamiento mexicano, libre del afrancesamiento del positivismo burgués, y en consonancia con las ideas democráticas de la época (por supuesto, libre también de las ideas religiosas de cualquier tipo). Así nació el programa nacionalista del Ateneo de la Juventud buscando algo auténticamente mexicano, lejos de la mera imitación.

## VI. LA REACCIÓN ANTIPOSITIVISTA DEL ATENEO DE LA JUVENTUD

Las suspicacias en el proyecto positivista, que delegaba a la ciencia la solución de todos los problemas nacionales, surgieron en el maestro Justo Sierra, miembro del gabinete de Porfirio Díaz y contemporáneo del grupo de los *científicos*. Nos dice Samuel Ramos<sup>51</sup> que la propuesta de Sierra era convertir a la historia en arma de lucha política, por cuanto sostenía que los problemas sociales debían ser atendidos desde el estudio de la historia nacional antes que en el estudio de las ciencias naturales.

<sup>48</sup> “Y tan imposible es hoy que la política marche sin apoyarse en la ciencia como que la ciencia deje de comprender en su dominio a la política”. Véase Barreda, Gabino, *Oración cívica*, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1112.pdf>, p. 3.

<sup>49</sup> Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1990, p. 196.

<sup>50</sup> Fueran éstas las guerras de Independencia (1810-1821), de Reforma (1857-1861), la Intervención norteamericana de 1846-1848 o la francesa de 1862-1866 o la Revolución mexicana (1910-1921).

<sup>51</sup> Ramos, Samuel, *Historia de la filosofía en México, cit.*, pp. 204 y ss.

El ideario de Justo Sierra quedó manifiesto en su discurso inaugural de la universidad nacional el 22 de septiembre de 1910, donde conminó a estudiar la historia nacional para entender las peculiaridades de nuestros problemas sociales. Sierra dijo en ese entonces:

...toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia; que, participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales, que constituyen una entidad perfectamente distinta entre las otras y que el *tantum sui simile gentem* de Tácito puede aplicarse con justicia al pueblo mexicano.<sup>52</sup>

El discurso de Sierra animó a un grupo de jóvenes a reflexionar sobre la identidad nacional. Entre ellos estaban Antonio Caso y José Vasconcelos (además de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Martín Luis Guzmán, etcétera). El autodenominado Ateneo de la Juventud<sup>53</sup> se dio la encomienda de llevar a cabo el “descubrimiento de México por los mexicanos”, como después diría Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) en su ensayo *El sentido humanista de la Revolución mexicana*.<sup>54</sup>

De la obra de Antonio Caso y José Vasconcelos hay que destacar los conceptos de *bovarismo nacional* y *raza cósmica*, respectivamente, con que se quería explicar la conciencia de ser mexicano. Por *bovarismo*, término derivado del nombre de la famosa heroína de Gustav Flaubert (1821-1880), *Madame Bovary*, entendía Caso “el empeño de concebirse diferente de lo que se es”, tanto a nivel individual como nacional. Los mexicanos son *bovaristas* porque viven empeñados en negar lo que son (y han sido), y afirmando lo que no son. Su preocupación de ser algo distinto de sí mismos los llevaba —según Caso— a no ser nada determinado. Por su parte, Vasconcelos significaría con la *raza cósmica* la nueva estirpe, síntesis definitiva de la mezcla de pueblos, razas y culturas, que otorgaría a todas las naciones latinoamericanas su identidad y unidad nacional.

De todos aquellos que se unieron a este proyecto nacional antipositivista, José Vasconcelos fue quien más cerca estuvo de cambiar al país a través

<sup>52</sup> Sierra, Justo, *Discurso en el acto de la inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910*, en <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/sierra/>.

<sup>53</sup> Grupo fundado 28 de octubre de 1909.

<sup>54</sup> Toledano, Lombardo, *El sentido humanista de la Revolución mexicana*, publicado originalmente en *Revista Universidad de México*, t. I, núm. 2, diciembre de 1930, p. 96, y en Antonio, Caso, Alfonso Reyes *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 2000, pp. 173 y ss.

de una reforma educativa, que comprendía su original idea de un programa pedagógico a través de las artes, donde los temas del *muralismo mexicano* plasmarían lo mexicano y llevarían al observador a mirar y pensar sobre sí mismo en cualquier lugar que estuviese, porque los murales le saldrían al paso en los edificios públicos, escuelas y bibliotecas.

## VII. SAMUEL RAMOS Y EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO

El discípulo de Antonio Caso, Samuel Ramos (1897-1959), continuaría este proyecto en el marco cultural posterior a la Revolución mexicana. Su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* puede considerarse la obra más importante hasta 1934 por el planteamiento y análisis histórico-psicológico del problema.

La importancia del pasado la estudiaría Ramos con ayuda de los estudios de Ortega y Gasset (1883-1955) y la psicología de Alfred Adler (1870-1937), en un análisis de las capacidades espirituales que caracterizan lo mexicano, como el mismo Ramos dijo:

Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Averigüemos estos datos, y entonces la cuestión puede plantearse de la siguiente manera: dada una específica mentalidad humana y determinados accidentes en su historia, ¿qué tipo de cultura puede tener?<sup>55</sup>

Contemplando el pasado indígena y la imitación de lo occidental, Samuel Ramos asentará que el mexicano está inmerso en una pugna entre sus capacidades reales y sus ambiciones desmedidas, lo que le provoca un “complejo de inferioridad”. Éste lo induce a desconfiar de sí y de los demás y a disimular su inseguridad detrás de una *máscara*. Como esta *máscara* oculta al mismo mexicano sus problemas, la posibilidad de liberarse de ella operará a través de una “psicología del mexicano”,<sup>56</sup> que pondrá de manifiesto su carácter desconfiado, irritable, pendenciero, incapaz de convivencia y condenado a la soledad. Para Ramos, el personaje social que mejor convocaba estas características era el *pelado* mexicano.

<sup>55</sup> Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 1992, p. 20.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 50.

Como el mexicano no es inferior, sino tan sólo se siente inferior, Samuel Ramos vio la posibilidad de superar este conflicto interno con el equilibrio entre “el querer y el poder”;<sup>57</sup> lo que significaba medirse con las categorías de la cultura europea, pero con la disposición de un espíritu “fuerte, original y libre”;<sup>58</sup> fuerte para reconocer el verdadero estado del espíritu mexicano (sinceridad), original para crear una cultura con voluntad de perfeccionamiento y libre de fuerzas inhibitoras del inconsciente.<sup>59</sup>

Como Ramos constataba que en tiempos posrevolucionarios los estudiantes “salían de los centros de enseñanza sabiendo más de otros países que del suyo propio”,<sup>60</sup> pensó que este perfeccionamiento se lograría a través de una educación humanista que fuera capaz de crear una cultura nacional, y de esa manera llevara a la mexicana a ser una cultura universal; porque —para Ramos— la cultura mexicana sólo llegaría a ser universal en la medida que fuera nacional.

Si las posibilidades de superar el “complejo de inferioridad” radicaban en solucionar una contrariedad entre el falso europeísmo y la condena histórica a una lengua, costumbres y sangre europea,<sup>61</sup> la educación no parecía bastar para solucionar el problema. Por medio de ella nunca se modificaría la desavenencia indígena/europeo. Para salir de este atolladero era necesario un diagnóstico distinto, basado en un método distinto. Para ello, el grupo Hiperión propondría superar a Ramos, y su método basado en el análisis psicológico y el historicismo ortegeano,<sup>62</sup> con un nuevo método: el fenomenológico-existencial.

## VIII. EL GRUPO HIPERIÓN

Los *hiperiones* fueron todos estudiantes universitarios, constituidos como grupo de investigación antes que como cenáculo bohemio, que divulgaron sus ideas dentro de eventos académicos y para públicos especializados. No obstante, pretendieron explicar lo mexicano en su manifestación cotidiana o del hombre común de la calle.

El precursor del grupo sería curiosamente el español José Gaos, quien llegó a México en 1938 huyendo del franquismo y preocupado por la situa-

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>62</sup> Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Editorial Arquer, 1970.

ción de España (como apunta su discípulo Leopoldo Zea),<sup>63</sup> preocupación planteada en 1914 por su maestro Ortega y Gasset en su obra *Meditaciones del Quijote*.<sup>64</sup> Ahí propuso Ortega y Gasset la regeneración de España desde sí misma y no más desde el remedo de los modelos nacionales de otros países europeos. Para ello se sirvió de la figura del *héroe* que, como Alfonso Quijano, el Quijote, buscaba ser él mismo desde el reconocimiento de sus propias circunstancias vitales.<sup>65</sup>

Por ello, no es de extrañar el interés de José Gaos por Samuel Ramos y sus meditaciones sobre lo mexicano, caídas en descrédito a su llegada a México por quienes creían verlo denigrado junto con su cultura en la obra del filósofo mexicano.<sup>66</sup> Gaos reivindica a Ramos y lo transmite a sus discípulos. El más comprometido de todos, Leopoldo Zea, propondrá la filosofía del mexicano como una *filosofía de la liberación*, por cuanto cree posible superar el complejo de inferioridad del mexicano pasando de una conciencia histórica a otra moral y de responsabilidad.<sup>67</sup>

Zea pensaba que no se podía seguir padeciendo un pasado como determinación esencial de lo mexicano, porque eso implicaba dejar de ser hombre, abandonar la posibilidad de vivir a futuro construyendo una nueva entidad o ser mexicano.<sup>68</sup> De esta forma, el existencialismo significaba una liberación del pasado, porque abría la posibilidad de continuar eligiendo una nueva forma de ser, lo que a su vez implicaba responsabilidad al momento de elegir.

Con ayuda de la filosofía existencialista, Zea intentó dar solución a los problemas de una realidad mexicana, ciertamente producto de sus peculiares circunstancias históricas,<sup>69</sup> pero que no comenzaban en 1519, con la conquista española, sino en el siglo XIX, con el planteamiento de un proyecto de nación escindido de Europa y del pasado indígena. De ahí prove-

<sup>63</sup> Zea, Leopoldo, Prólogo al texto *Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1952, p. X. Y, Gaos, José, Prologo a *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980, p. 9.

<sup>64</sup> Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Editorial Arquero, 1976.

<sup>65</sup> De aquí brota su concepto de *razón vital*, con el que proponía adaptar la razón a la vida, aceptando la irracionalidad de la existencia en su historia o circunstancias. También de aquí se derivaría la idea de que la visión histórica es la visión desde una perspectiva determinada.

<sup>66</sup> Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1952, p. IX.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>69</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI 1982, p. 98.

nía —según Zea— una contradicción insuperable entre aquello que se era y aquello que se quería ser, así como la caracterización negativa de lo mexicano. Gracias a la filosofía existencialista se creía transformar la realidad para que tuviera lugar un nuevo mexicano y no más el del pasado, ampliamente desacreditado.<sup>70</sup>

## IX. LA FENOMENOLOGÍA DE JORGE PORTILLA Y EL PROBLEMA DEL DEBER Y LA OBEDIENCIA EN EL MEXICANO

El existencialismo francés se desarrolló principalmente a finales de la Segunda Guerra Mundial<sup>71</sup> para dar una solución a la crisis europea de la posguerra. Esta era una crisis de valores, resultado de las dictaduras fascista y nazista y del militarismo de la época. Se ha mencionado como precursor suyo al pensamiento del alemán Martin Heidegger (1889-1976).

La atracción del grupo Hiperión por el existencialismo giraba alrededor de una situación similar de crisis en México, debido obviamente a causas distintas. Si a Samuel Ramos le tocaron los años del cardenismo y su política exitosa de desarrollo económico (que incrementó el orgullo nacionalista y el interés por *lo mexicano*), a los *hiperiones*, en cambio, les tocó el sexenio de Miguel Alemán (1940-1946)<sup>72</sup> y su gobierno de corrupción institucionalizada.

El cardenismo —como ha dicho el historiador Javier Garciadiego—<sup>73</sup> fue antes que socialista, nacionalista; lo que implicaba ejercer el poder con

<sup>70</sup> Ricardo Guerra constata que se ha definido “lo mexicano” en sentido negativo, como inferioridad, resentimiento, hipocresía. Como ejemplos se podrían mencionar a Samuel Ramos, complejo de inferioridad; Rodolfo Usigli en su obra *El gesticulador*, hipócrita; Agustín Yañes, pelado, hermético; Jorge Portilla, relajiento; Octavio Paz, disimulo en máscaras; Luis Villoro, silencio frene a la realidad indígena. Pero según Guerra, falta decir algo de lo mexicano en sentido positivo. Véase Guerra, Ricardo, “Una historia del Hiperión”, *Los Universitarios*, México, núm. 18, 1984.

<sup>71</sup> Sartre, Jean Paul, publicó en 1943 *El ser y la nada*.

<sup>72</sup> Lázaro Cárdenas (1934-1940), Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán Valdés (1946-1952), Ruiz Cortines (1952-1958).

<sup>73</sup> Dice el historiador Javier Garciadiego: “¿Qué podríamos entonces resumir? Un proceso histórico mexicano que abarca el primer tercio del siglo XX. La revolución mexicana fue un proceso que buscó destruir el estado oligárquico porfirista. En el decenio de los veinte, el nuevo estado mexicano se lanza en contra de la iglesia católica y busca disciplinar el ejército, tareas que tenía encomendado el estado desde el siglo XIX. Con Cárdenas en los treinta se da un paso más; ya el estado ha disciplinado al ejército, ya el estado ha limitado a la iglesia católica, ahora, lo que le da Cárdenas a ese estado son apoyos sociales, convierte al estado mexicano en el motor del desarrollo nacional”. Garciadiego, Javier, *La paradoja del*

responsabilidad, atendiendo a los intereses de toda la nación, tanto de los empresarios como de los obreros y campesinos.<sup>74</sup> Gracias a esta política se construyó un país donde medró la burguesía mexicana. Durante el gobierno del presidente Miguel Alemán, y los subsecuentes sexenios, se creyó poder apuntalar el desarrollo del país solamente con base en ella. Por ello, se consideraron sus intereses económicos por sobre los del resto de la población, dotándola de privilegios y omisiones ante sus abusos. Esto contribuyó a que se agudizarán las desigualdades sociales, la marginación y la pobreza, y a que los intelectuales advirtieran una crisis social en el país, que repercutiría en el plano de las ideas.<sup>75</sup>

El interés de Jorge Portilla por el método fenomenológico derivó indirectamente del pensamiento de Ortega y Gasset y su deseo de conciliar la vida y la razón, dos perspectivas que el pensamiento moderno había separado. La consideración de ambas dio como resultado la *filosofía de la razón vital*, donde el Yo debía no sólo meditar sobre sus condiciones de percepción y conocimiento, sino además, sobre sus circunstancias particulares de vida. De ahí la famosa frase de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia”.<sup>76</sup>

De este modo, la *razón vital* rectificaba el estudio genérico del hombre a través del estudio de su ser dentro de sus circunstancias o vida cotidiana. Esto sugirió a los *hiperiones* convertir el problema sobre *lo mexicano* en el problema sobre *el mexicano*,<sup>77</sup> y así continuar su estudio mediante la observación de su comportamiento frente a los valores y deberes sociales. Jorge Portilla se interesó por los comportamientos colectivos tendientes a afirmar o negar valores, cumplir o incumplir deberes y obligaciones, mismos que describió como el “fenómeno del relajo”.

Su estudio es *fenomenológico*, porque —como él mismo explica— implica la doble exigencia de: 1) describir, y 2) “asumir el punto de vista del sujeto”, ejecutando el acto descrito para así esclarecer sus significaciones inherentes.<sup>78</sup>

*gobierno cardenista: momento culminante y final de la revolución mexicana*, en <http://www.jcortazar.udg.mx/sites/default/files/Javier%20GarciaDiego.pdf>.

<sup>74</sup> Garcíadiego, Javier, *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006.

<sup>75</sup> Guerra, Ricardo, “Una historia del Hiperión”, *Los Universitarios*, México, núm. 18, 1984, pp. 15-17.

<sup>76</sup> Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Editorial Arquero, 1976, p. 30.

<sup>77</sup> Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980, p. 79.

<sup>78</sup> Portilla, Jorge, *La fenomenología del relajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 50.

### 1. Descripción fenomenológica del relajo

Primero, Portilla describe el comportamiento del relajo como la disposición a suspender la seriedad o adhesión libre del sujeto a un deber o valor. Quien se relaja o “echa relajo” abandona la vida sujeta al cumplimiento de valores que dotan de sentido la conducta humana. El valor y el deber serían idénticos con el compromiso a cumplirlos, con la gana o voluntad de vivir ordenadamente.<sup>79</sup> Los valores se incorporan paulatinamente a lo largo de la vida, por medio de la educación y la reflexión; de tal manera que cuando se lleva a cabo una acción, se realiza el cumplimiento tácito de un compromiso adquirido. Este cumplimiento del compromiso lo llama Portilla *seriedad*.<sup>80</sup> El relajo surge con la intención de frustrar la conducta seria, responsable o comprometida.

Portilla desdobra el análisis del relajo en tres facetas discernibles teóricamente, aunque existencialmente simultáneas: 1) el desplazamiento de la atención, 2) la “de-solidarización” con el valor asumido y, por último, 3) la acción desordenada que busca imitación o resonancia.<sup>81</sup> Porque nadie puede echar relajo a solas, y es necesario ser secundado para que fracase el compromiso con el deber o valor. El valor propone un sentido a la vida colectiva, y su rechazo o desatención ofrece un caos también colectivo.

Esto sucede si y sólo si la atención se dirige en un sentido distinto al requerido por el valor, esto es: si se atiende a las circunstancias en las que ha de cumplirse con el deber, pero como si fuera un contexto ajeno al mismo, como si uno y otro no se correspondieran. Piénsese en el respeto que deben los hijos a sus padres y en el deber de realizar sus tareas escolares. Si la orden de ir a trabajar tiene lugar en un salón de juegos, pareciera que los primogénitos pueden desobedecer y echar relajo como parte del juego. El valor o deber de respeto y obediencia son denigrados al atender primeramente a las actividades lúdicas y responder a los padres con gritos, risas y brincos.

Del mismo modo, puede considerarse un suceso de excesiva seriedad y al mismo tiempo mofarse de las conductas resultantes: llorar, rasgarse las vestiduras, caer inconsciente de dolor por una pérdida humana o por la derrota en el fútbol. Esto último sería una graciosa caricatura de un acontecimiento serio que exige un sentimiento de dolor profundo. El valor de la vida humana es incomparable ante la pérdida de un juego de fútbol; sin embargo,

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>81</sup> *Idem*.

se les equipara para desvirtuar el valor de la vida en el momento en que se introducen los espavientos desconsolados en otro contexto distinto, como la derrota en el fútbol.

“El relajo siempre reviste el carácter de la «digresión»”, afirma Portilla. Como el relajiento relaja precisamente la seriedad de su compostura, es necesario que la digresión sea espontánea y no derivada de un esfuerzo de reflexión: pasar insensiblemente de atender con seriedad el valor a referirlo a un contexto distinto, inapropiado, corrosivo. Lo que permite este giro imperceptible de la seriedad al relajamiento es la valoración ambigua:<sup>82</sup> todo deber y valor está sujeto a interpretación, y los distintos contextos de operación pueden propiciar una negación de la pertinencia a realizarlo. Lo esencial en la intención del relajiento es “no comprometerse ante la exigencia que emana del valor”, sino mostrar lo ridículo del compromiso y sus circunstancias. Esta ruptura con el compromiso frente al valor se manifiesta en una conducta contraria a la prescrita; por eso, el relajo propicia conductas caóticas y desordenadas, urgidas de cómplices.

“La soledad —dice Portilla— no es el ámbito existencial donde el relajo se echa”. En la resonancia colectiva del relajo se hace efectiva la desolidarización con el valor. Como se dijo, el valor es un intento de sentido colectivo a la existencia; por eso, también la de-solidarización llama a un desapego colectivo frente al valor. Solamente así es efectivo el relajo y la negación del valor. Portilla ilustra esto a la mano de un ejemplo: el diálogo. En el diálogo se pueden adoptar distintas posturas frente al interlocutor, a saber: desacuerdo o contradicción, indiferencia o incompreensión, malentendido o tergiversación, etcétera; pero nunca la desatención, porque entonces se cancela el diálogo. Si esta desatención la reiteran todos los posibles interlocutores, entonces la supresión de la comunicación es definitiva. Lo que sustituye al diálogo con palabras inteligibles es el ruido estentóreo del relajo. Y así como la basura es cualquier objeto fuera de su lugar, de la misma forma el ruido es cualquier palabra fuera de su contexto. El ruido del relajo son palabras sin contexto.

La definición definitiva del relajo de Portilla es “la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas, mediante la repetición de una conducta contraria a la requerida por el valor”.<sup>83</sup>

A Portilla no le interesa saber cuál es el estatus ontológico del valor o las leyes, no le interesa un análisis a la Max Scheler o Nicolai Hartmann, sino

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 25.

analizar el valor en la vida diaria, en la manera como se asumen las obligaciones y exigencias para que tenga lugar la convivencia.<sup>84</sup> Nadie niega la polisemia del término *valor*; éste se encuentra tanto en una moneda como en la frescura de un vaso de agua o una herramienta, pero el valor sobre el que dilucida Portilla es el que convoca a la acción conjunta, el que permite la convivencia y precisa de la adhesión libre.

En este rango estarían la honestidad, la justicia, la veracidad, la fraternidad, etcétera. Dificilmente podría el relajo desconocer el valor del agua fresca en un día de calor o el valor de una herramienta de trabajo dentro del taller o el de una moneda de diez pesos en una tienda o comercio. El valor vulnerable al relajo es aquel que precisa de la adhesión libre del sujeto, independientemente de las circunstancias.<sup>85</sup> El valor —se dijo— tiene un contexto de pertinencia; pero en algunos casos éste ha sido determinado artificialmente por los concurrentes, y no precisa de un día caluroso o de la faena laboral o del mercado para su validez.

Un caso del valor vulnerable al relajo es el de un espectáculo artístico, donde, además de la habilidad artística del ejecutante, se precisa de la atención y reconocimiento del espectador. En este caso, no existe ninguna otra cosa de la que dependa el valor que del reconocimiento, y por eso es posible el relajo: es posible desviar la atención, desolidarizarse con la ejecución artística y provocar una conducta opuesta a la indicada dentro del auditorio. Otros ejemplos que menciona Portilla son: la cátedra universitaria, el servicio religioso y, curiosamente, la fiesta.<sup>86</sup> En todos estos actos hay “el concurso de libertades entregadas a la tarea de apoyar el esfuerzo de alguien para dar actualidad a un valor”.<sup>87</sup> El valor vulnerable al relajo es aquel que concita el libre reconocimiento de los concurrentes para su concreción.

¿Cómo entender al relajo y al relajamiento que suspende el cumplimiento de un valor a sabiendas de que éste posibilita la convivencia libre y ordenada?<sup>88</sup>

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 32 y ss.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 36

<sup>86</sup> La fiesta —explica Portilla— es un evento organizado a un fin, a saber: la alegría de los concurrentes. Por ello, es un evento regulado por un “valor vital” que no tolera para su realización del *aguafiestas*. En este sentido, la fiesta tiene el carácter de una ceremonia; si bien no reviste la solemnidad de una religiosa, si implica el cumplimiento de ciertas reglas cuya violación lleva al fracaso. *Ibidem*, p. 38.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>88</sup> Esta sería la formulación de Portilla a la pregunta enunciada al principio de este texto, a saber: ¿por qué le cuesta tanto al mexicano cumplir con la ley?

Simplemente como voluntad de autodestrucción;<sup>89</sup> porque si el valor sirve como pauta para la autoconstitución, entonces el relajo efectúa un movimiento de supresión y autodestrucción. Por eso, el relajiento es un hombre sin porvenir, ya que no establece ningún compromiso de ningún tipo a futuro con nadie. Portilla afirma que el relajiento es simplemente un “testigo bien-humorado de la banalidad de la vida”.<sup>90</sup>

Curiosamente, afirma Portilla que el relajiento, si bien no tiene futuro, tampoco amenaza el futuro de nadie, y por eso es un buen camarada cuando provoca la risa y disipa la seriedad de la vida organizada en arduos deberes y obligaciones. Esto difícilmente se compagina con sus afirmaciones anteriores, que mostraban el relajo como la disolución del orden propiciado por los valores dentro de la comunidad. El relajiento sí amenaza la vida seria de todos aquellos que lo rodean, al convocarlos a destruir el orden que da sentido a la misma.

Tal vez tenga razón Portilla si aceptamos que el relajo solamente sirve para “hacer pasar el rato”, lanzar al pasado el peso de las obligaciones presentes y desatenderse de los compromisos futuros. El relajo precisamente relaja cuando le permite a la conciencia desocuparse de toda seriedad y de todo compromiso por un momento.<sup>91</sup> Sin embargo, el relajo, como una actitud permanente, tiene un dejo de amargura y fracaso. Portilla advierte que la actitud despreocupada y graciosa del relajiento puede hacer pensar que se trata de una personalidad amable y jovial, aunque la verdad sea todo lo contrario y se trate de una máscara buena para encubrir un fuerte sentimiento de frustración, resentimiento y proclividad al suicidio.<sup>92</sup>

## 2. La asunción del punto de vista del sujeto

La primera parte del ensayo la ha empleado Portilla en describir el relajo. Ahora toca indagar su origen, su función y, sobre todo, su significación moral desde la asunción del punto de vista del sujeto. Hablar moralmente del relajo entraña asentar la libertad de la voluntad. Ésta permite transitar de las conductas reguladas por la ley, pasando por las simples veleidades, hasta llegar a la anomia total. La libertad es incluso necesaria para echar relajo y evadirse del deber; gracias a ella tiene el relajo su dimensión moral.

<sup>89</sup> Si el valor es una especie de guía para la autoconstrucción, la negación sistemática del valor es un movimiento de autodestrucción. Véase *ibidem*, pp. 34 y 41.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 41.

Portilla matiza los distintos tipos de libertad utilizando dos ejemplos extremos: por un lado, el acto de enfermar y, por otro, el acto de crear artísticamente. De esta manera, salta a la vista la diferencia entre ser y no ser libre. Por muchos datos que se aporten para considerar a una persona paciente de sus afecciones, nunca se le puede despojar de su carácter de autor, y, cuando así sucede, desaparece su calidad de persona. La consideración de un *acto humano* sin intención y finalidad es impensable o irrealizable. La libertad, la capacidad de decidir incluso sobre aquello que nos afecta, formaliza la dignidad del hombre.

El mentís al determinismo es el arte como juego, porque constituye una actividad innecesaria, pero con una intención y finalidad predeterminadas. El arte desmiente la idea de paciente sentenciado por las circunstancias y hace aparecer al agente como responsable de sus actos, origen de sus intenciones. ¿Para qué habría arte si no hay libertad? Con el arte se hace patente la forma como la libertad refiere a la interioridad, a la subjetividad y a la reflexión, al adueñarse de un entorno y de unas circunstancias cuando se toma conciencia de las mismas. Interiorizar la realidad es ya liberarse, porque es dotarla de orden y sentido según las propias capacidades e intereses. El determinismo contradice el hecho mismo de la conciencia lúcida, donde cualquier percepción pasiva de la realidad queda transformada por la reflexión y la memoria. Relacionar las cosas con el yo, como vórtice de los acontecimientos, justifica situar la intención delante de la determinación.

Ciertamente, es imposible negar que los factores hereditarios, sociales, históricos y psicológicos influyan en una decisión, pero igualmente imposible de negar es que la decisión final que lleva a la acción está en manos de la persona. Tal vez no haya una causalidad directa, pero la acción será siempre susceptible de imputarse a una persona, de comprenderse dentro de un esquema autónomo-biográfico, y a no dejarse reducir a una serie de acontecimientos eslabonados por la sucesión espacio-temporal.

Otro indicio de libertad es la legalidad misma, porque toda ley supone la posibilidad de sometimiento o resistencia: el mandato implica, en su sentido propio, la posibilidad de rebeldía. Sólo porque el hombre se entiende como proyecto en libertad puede concebirse que haya obstáculos, sea éste aprender latín o apurar un vaso de vino. La misma prisión es castigo e impedimento a la libertad cuando se asume que el hombre es capaz de perseguir fines y realizar proyectos a voluntad. Si estamos determinados, ¿quién sufre por un arresto carcelario?

Por si fuera poco, Portilla afirma que la libertad llega a la conciencia gracias a los obstáculos que enfrentan sus propósitos e intenciones;<sup>93</sup> según Portilla, el sentido de la existencia del hombre es una secuencia de sucesivos tropiezos y sus respectivas superaciones. La existencia se reduce a la suma de decisiones hacia la “liberación de la libertad”, al cumplimiento de un proyecto de vida propio.

Para Portilla, toda esta disquisición sobre la libertad es necesaria para aclarar que el relajo tiene una dimensión moral; por eso, la libertad se actualiza sobre todo como cambio de actitud antes que como superación de un escollo físico. De esta forma, la máxima expresión de la libertad está en vivirla como cambio de actitud, y el juego libre de actitudes está presente sobre todo en el ámbito de la política. Primero, porque en el ámbito político se precisa de la libertad de una comunidad para desarrollar sus posibilidades. Segundo, porque, como decía Aristóteles, es por la sociedad política que se alcanzan los bienes superiores del individuo, vedados en retiro o aislamiento. Tercero, porque los valores intelectuales (sabiduría) y morales (justicia) solamente se viven dentro de la comunidad política entera. Si la libertad política es la forma por excelencia de la libertad, entonces ¿por qué Portilla apostilla que la libertad en sentido político no sirve para entender el fenómeno del relajo?<sup>94</sup>

Pareciera que Portilla olvida que cuando el orden social y su respaldo axiológico son el producto de un sistema político preocupado sólo por su elite en el poder (como el periodo alemanista de 1946-1952), entonces existe una especie de incitación al relajo al resto de la población. Una invitación a desolidarizarse con el deber y valor que no representa sus intereses y sí los de la elite en el poder. Esto no desmiente que el relajo sea producto de una actitud resentida, pero frente al daño que le hace el cúmulo de privilegios de su clase gobernante. Tampoco que se le vea como especie de suicidio, al negar validez al orden social que posibilita la existencia de todos, aunque favoreciendo a unos cuantos. Y es verdad, el relajo no tiene futuro; el relajamiento niega la continuidad de un orden de valores y deberes que lo oprimen y esclavizan. Si Portilla no ve el relajo dentro del ámbito de la libertad política es porque desea desmarcarse de sus posibles resonancias marxistas, y sólo atenderlo en su modo existencial. Lo que fue su grave error.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 59.

### 3. *La dimensión moral del relajo frente a la ironía*

Portilla contrasta el relajo con el fenómeno de la risa, comicidad, burla, sarcasmo, choteo e ironía,<sup>95</sup> porque —para él— todos ellos se entienden como actitudes frente al deber y al valor; frente al elemento organizador de la vida en libertad y responsabilidad. Los seis primeros guardan con el relajo una relación instrumental: se echa relajo riendo, burlándose, chacoteando, humillando al representante de un valor o en un acto conmemorativo de un valor. El último, la ironía, es también una actitud frente al valor, pero de catadura radicalmente distinta.

En comparación al relajo y sus manifestaciones, la ironía expone la discordancia entre la pretensión del saber de un valor y el comportamiento derivado del mismo. En la ironía hay una contradicción —dice Portilla— entre el saber *pretencioso* y la acción malograda: alguien asume con pretensión saber qué es la justicia, pero actúa de manera contraria a la misma.<sup>96</sup>

El hombre irónico es también aquel que juzga esta desavenencia: en este otro sentido, el irónico por excelencia sería —para Portilla— Sócrates,<sup>97</sup> quien a lo largo de los diálogos platónicos desenmascara al pretencioso que cree saber lo qué es su deber, pero a la vez actúa de manera contraria frente al mismo.<sup>98</sup>

*Eutifrón*, por ejemplo, presume saber qué es la santidad, y Sócrates hace visible su ignorancia y su conducta discordante. Sócrates ejerce la ironía como acto de liberación, porque afirma su compromiso con la verdad al confesar su ignorancia, dialogar con inteligencia junto al obtuso, “aceptar” la postura de su interlocutor para demostrar su desatino. Este compromiso con el valor de la verdad significa para Portilla el carácter de seriedad del mismo Sócrates.

Sócrates señala irónicamente la pretensión de los autoproclamados hombres virtuosos, que creen haber alcanzado con su conducta la óptima realización del deber o valor; con lo que también denuncia la insensibilidad del *apretado*. El irónico Sócrates se opone tanto al *relajiento* como al *apretado*, si bien la contrapartida del *relajiento* es primeramente el *apretado*: *i. e.*,

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 26. El *saber del sabio* no es solamente un conocimiento o conciencia de lo que es un valor, virtud o deber; sino además, una conducta congruente con ese conocimiento o conciencia del valor, virtud o deber. Aquí aparece la ironía, en el pretenciosamente auto-proclamado sabio, que sin embargo actúa como zafio.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 64 y ss.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 66.

hombre condenado a la seriedad del deber y el valor, que reduce la vida a su cumplimiento unilateral, o sea, a que algo tenga sentido fuera de la órbita del cumplimiento de las obligaciones en una sola dirección.

El apretado sabe del valor de la nutrición y vive esclavo del deber estar sano, negando su apropiación en libertad, entendiendo unilateralmente su cumplimiento; por eso, mastica setenta veces cada bocado cuando come, para extraer los nutrientes y facilitar la digestión, pese a sacrificar la degustación.

Para Portilla es necesario dejar de ser relajiento y apretado, porque ambas posturas extremas niegan la diversidad de las actitudes creativas. La afirmación de la libertad, por el contrario, sería estructurar la vida desde el valor y el deber, pero sometiendo éste a una continua revisión y adaptación a las circunstancias vitales. “La conciencia irónica advierte la trascendencia del valor en relación a la inanidad de su realización”<sup>99</sup> y muestra una actitud en donde no hay cabida para “una sola expresión que pretenda materializado”. Por eso, la ironía representa una actitud de apertura a otras muchas formas de realización, ya que cada una de ellas se revela insuficiente si se repara en la vastedad de las posibilidades vitales.<sup>100</sup>

Desde la perspectiva del “apretado” podría entenderse el relajo como una actitud relajada de disolución de la tensión entre apetito y obligación, entre el ser y el deber-ser. Pero en realidad el relajo no niega algo (deber) para afirmar otra cosa (placer): el relajo cancela cualquier posibilidad de dotar de sentido o valor a la vida. Por ello, el relajo es una actitud (auto-) destructiva, que significa sólo frente a la descalificación del valor o deber, a la manera del silencio en el discurso, que significa separando las palabras, pero sin poseer ningún sentido propio. Contra Portilla, pienso que esto no desmiente la posibilidad de un origen reflexivo y juicioso del relajo. El relajiento no tiene por qué ser un hombre vacío, un testigo bienhumorado de la banalidad de la vida —como se dijo arriba—, cuando el orden axiológico y el deber imperante oprimen las expresiones vitales de la mayoría.

## X. FIN DEL GRUPO HIPERIÓN

Portilla interpreta la ironía de Sócrates siempre frente a individuos prentensiosos, pero no frente a un sistema u orden social respaldado en leyes y valores injustos. Para los helenos de la antigüedad clásica era impensable,

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>100</sup> *Idem*.

o por lo menos una necesidad, hablar de “valores y leyes injustas”; pero en el sexenio mexicano de 1946 a 1952, durante la presidencia Miguel Alemán Valdés, cuando se gobernaba para una pequeña caterva de íntimos que devaluaron en 90% la economía nacional y empobrecieron al país, si era posible pensar en valores y leyes injustas, y nadie que no se beneficiara durante ese sexenio podría adherirse al orden y valores que permitió ese saqueo. En estas circunstancias, el relajamiento del pelado mexicano era, si no una actitud revolucionaria, sí por lo menos una actitud contestataria o de desobediencia civil, innegablemente catártica.

La corrupción institucionalizada alistaría el fin de la preocupación por *lo* mexicano (o *el* mexicano) y por el mismo México, ya que con el alemanismo se decretó el fin del desarrollo nacional con ideas. Esta zozobra la verbalizó así el filósofo Emilio Uranga: “Si hace algunos años, como hemos dicho, el tema o asunto de moda en la filosofía era la filosofía del mexicano, en nuestros mismísimos días, más que este tema, lo que urge explicar es su interrelación, su muerte casi súbita”.<sup>101</sup>

A partir de Miguel Alemán se opinó que para “crecer” y “progresar” no era necesario una idea de México (mucho menos del mexicano), sino una estrategia astuta que llevara al “éxito”. Lo que se avenía mejor con la estrechez de miras de la clase política y su ambición desmedida de poder y dinero. Emilio Uranga apostilló así:

Para esta clase voraz [*i. e.* la burguesa mexicana], el tema del mexicano, tal y como lo elaboran los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. No es su tema. De ahí, a mi parecer, que este asunto filosófico, hace algunos años tan floreciente y sumergido, tan corpulento, avasallador y dramático, haya desaparecido completamente de la atención pública. Para su tiempo y para nuestra actualidad, lo que importa no es el talento sino el éxito.<sup>102</sup>

El fin de la filosofía sobre México o el (lo) mexicano representa el fin de un proyecto de nación y de un desarrollo dirigido por las ideas. El tiro de gracia a *Hiperión* se lo dio con la salida de la universidad, y de la investigación sistemática de hechura académica, de Fausto Zapata, Jorge Portilla y Emilio Uranga, quienes se emplearon en otras tareas.

<sup>101</sup> Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 190.

<sup>102</sup> *Idem.*

## XI. BIBLIOGRAFÍA

- BUBER, Martin, *Ich und Du*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1983.
- CIDE, *Informe sobre Justicia Cotidiana*, en [http://imco.org.mx/politica\\_buen\\_gobierno/informe-en-materia-de-justicia-cotidiana/](http://imco.org.mx/politica_buen_gobierno/informe-en-materia-de-justicia-cotidiana/).
- COMTE, Augusto, *Curso de filosofía positiva*, Buenos Aires, Aguilar, 1973.
- , *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- , “Ensayo de un sistema de política positiva”, en CANALS VIDAL, Francisco, *Textos de los grandes filósofos. Edad contemporánea*, Barcelona, Editorial Herder, 1974.
- FLORES OLEA, Víctor; ROSSI, Alejandro, y VILLORO, Luis, “Advertencia”, en PORTILLA, Jorge, *Fenomenología del relajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- BARREDA, Gabino, *Oración cívica*, en <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1112.pdf>.
- CASO, Antonio y REYES, Alfonso *et al.*, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 2000.
- GARCIADIEGO, Javier, *La paradoja del gobierno cardenista: momento culminante y final de la revolución mexicana*, en <http://www.jcortazar.udg.mx/sites/default/files/Javier%20Garciadiego.pdf>.
- , *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006.
- GAOS, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980.
- GUERRA, Ricardo, “Una historia del Hiperión”, *Los Universitarios*, México, núm. 18, 1984.
- HESIODO, *Teogonía*, versión de Paola Vianello de Córdova, México, UNAM, 2007.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 1977.
- ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Editorial Arquero, 1970.
- , *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Editorial Arquero, 1976.
- PORTILLA, Jorge, *La fenomenología del relajo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 1992.
- , *Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1990.
- , “En torno a las ideas sobre el mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, vol. 58, núm. 3, mayo-junio, 1951.

- SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1973.
- SIERRA, Justo, *Discurso en el acto de la inauguración de la Universidad Nacional de México, el 22 de septiembre de 1910*, en <http://www.ensayistas.org/antologia/XXA/sierra/>.
- TOLEDANO, Lombardo, “El sentido humanista de la revolución mexicana”, *Revista Universidad de México*, t. I, núm. 2, diciembre de 1930.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.
- , “Ensayo de una ontología del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, vol. XLIV, núm. 2, marzo-abril, 1949.
- , “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, vol. LVII, núm. 3, mayo-junio, 1951.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1983.
- ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- , *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1982.
- , *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , *Conciencia y posibilidad del mexicano y dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1952.