

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

# Posglobalización, descolonización y transmodernidad

Filosofía de la liberación y  
pensamiento latinoamericano



Coordinadores  
*Luis Rubén Díaz Cepeda*  
*Susana Báez Ayala*  
*Gustavo Herón Pérez Daniel*

# CONTENIDOS



**Introducción**

**9**

.....  
**El proyecto humanista del existencialismo en México.**

**Notas para una reconstrucción intelectual**

*Roberto Sánchez Benítez*

**15**

.....  
**Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar?**

*Alan Quezada*

**39**

.....  
**Para descolonizar la educación de Occidente,  
hacia una pedagogía del encuentro**

*Julián Andrés Sarmiento Herrera*

**57**

.....  
**Resignificación epistémica para una práctica pedagógica descolonial**

*Rogelio Acevedo Oquendo | Juan Sebastián Martínez Echavarría*

*Yiseth Paris Corrales*

**77**

.....  
**Una aproximación freiriana hacia las fronteras  
de Estados Unidos y México**

*Eric Chávez*

**93**

.....  
**Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida  
(Una propuesta teórica)**

*Luis Jorge Álvarez Lozano*

**105**

.....  
**La propiedad privada de los medios de producción como base  
para el desarrollo capitalista y como fetiche al que se subordinan  
las relaciones sociales**

*José Manuel Rivera Grimaldo*

**131**



D.R. © Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala,  
Gustavo Herón Pérez Daniel (por coordinación)  
© Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Avenida Plutarco Elías Calles #1210,  
Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua, México  
Tel : +52 (656) 688 2100 al 09



Primera edición, 2021  
<https://elibros.uacj.mx>

---

Posglobalización, descolonización y transmodernidad. Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano / Coordinadores Luis Rubén Díaz Cepeda, Susana Báez Ayala, Gustavo Herón Pérez Daniel.- Primera edición. -- Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2021.-- 148 páginas; 22 centímetros.

ISBN: 978-607-520-406-2

Contenido: Introducción.— El proyecto humanista del existencialismo en México. Notas para una reconstrucción intelectual / Roberto Sánchez Benítez.-- Poéticas del Sur: ¿de qué otra cosa podemos hablar? / Alan Quezada.-- Para descolonizar la educación de Occidente, hacia una pedagogía del encuentro / Julián Andrés Sarmiento Herrera.-- Resignificación epistémica para una práctica pedagógica descolonial, Rogelio Acevedo Oquendo, Juan Sebastián Martínez Echavarría, Yiseth Paris Corrales.-- Una aproximación freiriana hacia las fronteras de Estados Unidos y México / Erick Chávez.-- Sobre los principios constitutivos de una economía para la vida (Una propuesta teórica) / Luis Jorge Álvarez Lozano.-- La propiedad privada de los medios de producción como base para el desarrollo capitalista y como fetiche al que se subordinan las relaciones sociales / José Manuel Rivera Grimaldo.

Posglobalización – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Descolonización – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Transmodernidad – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Existencialismo y humanismo – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Teoría de la cultura – Latinoamérica – Crítica y Debate  
Filosofía de la liberación – Latinoamérica – Crítica y Debate

LC – B824.4 P66 2021

---

Apoyado con recursos Profexce 2020

La edición, diseño y producción editorial de este documento estuvo a cargo de la Dirección General de Comunicación Universitaria, a través de la Subdirección de Editorial y Publicaciones

Coordinadora editorial: Mayola Renova González

Corrección: Gizella Garciarena

Diseño de cubierta y diagramación: Jorge Muñoz

Escaneado con CamScanner

# El proyecto humanista del existencialismo en México.

## Notas para una reconstrucción intelectual

Roberto Sánchez Benítez<sup>1</sup>

*El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado y dedicado a reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas.*

Albert Camus, *El hombre rebelde*

A lo largo de su historia, la filosofía mostró insistencia por caracterizar y enriquecer lo humano, junto a lo sagrado y el cosmos. Quizá no haya sido otra su tarea desde que se conformó como tal, frente a las condiciones angustiantes que el propio mito reservaba a los mortales. Hablar de filosofía humanista parecería entonces una reiteración banal. Lo humano está en el centro de la reflexión filosófica desde que la filosofía apareció como tal, y no podrá dejar de estarlo, aunque ahora ésta establece alianzas con conocimientos y críticas que tienden a salvaguardar al hombre de los peligros que lo acechan, entre los cuales, el mayor de todos, es el hombre mismo, como se sabía incluso en la Antigüedad. Filosofía del hombre y de lo humano, de su condición finita, concreta, peculiar e histórica. Quizá los momentos en que la filosofía pudo haber fomentado el *antihumanismo*, como ocurrió en el caso de Nietzsche, Hobbes, Heidegger o Foucault, respondieron a su intento de superar las trabas que asfixiaban el propio desarrollo de lo humano, pues lo humano, según

---

<sup>1</sup> Realizó estudios de maestría y doctorado en Filosofía en la UNAM. Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, en donde fue creador y coordinador del Doctorado en Filosofía (2018-2019). Ha publicado los libros: *Memoria, imaginación y escritura. Rousseau y la invención de sí mismo* (2014), *Cruxi-ficciones. Siete escrituras transfronterizas* (2019), *Octavio Paz: ontology and surrealism* (Lexington Books, 2020).

quista que la convivencia civilizada, la educación y la cultura tienen por misión. Lo humano es algo que hay que defender a cada momento frente a las tentaciones de lo inhumano, del autoritarismo y la violencia, que nos reducen a la barbarie, a la condición de rebaño en la cual todo se acepta sin crítica ni proposición, con la consiguiente restricción de las libertades humanas. Lo humano significa una lucha permanente; día con día hay que remontar la cuesta de lo que ha sido conquistado para bien del ser en general. Para no estar rehaciendo desde la nada originaria los pactos sociales y comunitarios que hacen posible la existencia humana, se erigieron instituciones que nos encuadran y gobiernan. A mediados de los años 1920, Samuel Ramos, un gran precursor de los estudios humanísticos en México, quien escribió *Hacia un nuevo humanismo* (1940, p. 17),<sup>2</sup> y al que volveremos más adelante, señalaba que:

Todas las ideas y regímenes políticos que pretenden convertir al hombre en un animal de rebaño, anulando su libertad; toda concepción materialista que considere al hombre como un ser puramente instintivo, explicando sus funciones psíquicas como efecto de necesidades biológicas, sean sexuales, alimenticias o de poder, son fuerzas que propenden hacia la infrahumanidad.

Lo humano, como declaraba el existencialismo y veremos a continuación, es algo que está en proyecto, en constante reafirmación y creación. A través de la obra de Pico Della Mirandola, el Renacimiento ya había establecido que la naturaleza humana es plástica, moldeable, por lo que podía encaminarse hacia estadios de perfección y mejoramiento, o igualmente descender al nivel de los demonios, el terror y la aniquilación. Por ello, en la condición humana, cualquiera sea la época en que se la estudie, constatamos la fragilidad, el riesgo que siempre enfrentó al ser humano consigo mismo y con lo que le rodea. Precariedad que, desde sus inicios, le llevó a inventar el conocimiento y la cultura para protegerse, volviéndolos, de acuerdo con la clásica tesis nietzscheana, una necesidad.

Sin que tengamos que extendernos demasiado en el tema, y como para circunscribirlo a cierto momento histórico de la reflexión en México, uno de los más intensos y polémicos, nos referiremos a los existencialistas mexicanos, al

llamado grupo Hiperión. A mediados de los años cincuenta del siglo pasado, éste fue capaz de poner en consonancia la necesidad de una reflexión sobre la identidad del y lo mexicano, con influyentes planteamientos filosóficos, en particular, desde el existencialismo, aunque “sus intereses abarcaban también a otros filósofos franceses: como Merleau-Ponty —traducido y explicado por Uranga— y Gabriel Marcel, estudiado por Villoro y Portilla —quienes simpatizaban con la vertiente cristiana del existencialismo (Hurtado, s/f, p. 4). De manera que, como ocurrió en la formación que poco antes había tenido Octavio Paz, dichos elementos filosóficos, recreados y reinterpretados, fueron objeto de una reapropiación enriquecedora, en la que se además se conjugaron “ideas del historicismo, de la filosofía de Ortega e incluso de las de Caso, Vasconcelos y Ramos” (Hurtado, s/f, p. 5), lo que dio lugar a una de las más finas y penetrantes interpretaciones en el género del ensayo filosófico mexicano.

Las implicaciones de un movimiento intelectual como el mencionado alcanzan a los planteamientos sobre la realidad de los derechos humanos en la actualidad, así como a los de la filosofía de la liberación, según apuntaremos; en este sentido, suponen tomar en consideración al ser humano que se es en circunstancia y con relación al Otro, el prójimo o la víctima, revelados en su condición finita o mortal; al mismo tiempo, la filosofía, en particular la ética, se asume como una tarea o acción que es a la vez crítica, comprometida y emancipadora. Es de este paso previo que pudieron derivarse muchos de los derechos y actitudes que salvaguardan las identidades plurales y la diversidad de la realidad social contemporánea. Garantías que nos permiten seguir siendo humanos entre los humanos, ya que es en esa intersubjetividad que llegamos a ser.

## Estructuras esenciales

En su célebre opúsculo, *El existencialismo es un humanismo* (1946), publicado un año después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, Sartre hizo un balance de lo que esta tendencia filosófica aportaba a la reflexión contemporánea sobre el hombre del siglo xx. Filosofía de la acción, de la libertad, que partía del hombre en situación. Ya no más el hombre en abstracto, sino aquel que llega a ser en un ejercicio responsable de la libertad. La responsabilidad de la que se habla no sólo concierne al individuo, sino que la simple presencia del prójimo, como afirma Lévinas, nos vuelve responsable de él. En este sentido, y quizá

suene exagerado, somos responsables de toda la humanidad. Sartre articuló la famosa sentencia de que la *existencia precede a la esencia*, esto es, que el hombre no tiene una naturaleza fija, aunque sea universalmente comprensible; cada forma de ser es igualmente valiosa y es una forma de vida elegida (es sobre *el modo de ser* que el análisis de los existencialistas mexicanos tendrá mayor éxito), es decir, el hombre tiene y hace historia. Realiza su vida en situación y responde por ella. Es así que, en la vida humana, no hay excusas, sino responsabilidades por elegir determinada forma de vida. Es el actuar humano el que hace y convalida valores. Veremos cómo una tesis como ésta estará presente en la reflexión que hagan los existencialistas mexicanos.

La angustia existencialista tiene que ver con la responsabilidad de decidir por uno mismo y por los demás. En cada acto de voluntad y libertad está comprometido el todo de lo humano. Salvación o condena. No puedo elegir por mí o para mí sin reconocer que también lo hago por y para los demás. Esta estructura es plenamente reconocible en la forma en que Sartre recupera la idea heideggeriana del *ser relativamente a la muerte*, es decir, la muerte como posibilidad del *Dasein* o ser realmente existente, considerando que Heidegger fue quien dio forma filosófica a esta humanización de la muerte, por la cual perdió su carácter absoluto para revelar sólo lo humano y nada más que ello. Se trata de una forma de mostrar la otredad radical, pero también la importancia del prójimo para la elaboración del sentido de la vida y el planteamiento sobre toda libertad posible. Sólo que, si la muerte perdió su carácter absoluto, lo hizo para adquirir un sentido *absurdo*, y en esto radica la crítica que Sartre dirigió a Rilke y a Heidegger.

De acuerdo con Heidegger, en rigor, sólo es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica; es un innegable *hecho de experiencia*. Habrá de ocurrirnos, pero no sabemos cuándo. Esta *certeza* es más original que cualquier otra certidumbre que se tenga respecto al mundo de los objetos, incluso los formales. De ahí, el sentido de posibilidad que Heidegger (1988, p. 282) concede a la muerte: "ser cierta y al par indeterminada, es decir, posible a cada instante". Es por ello que representa la posibilidad más peculiar, irreverente, cierta y en cuanto tal indeterminada e irrebasable del *Dasein*. Una posibilidad que se encuentra lo más lejos posible de nada real, esto es, que no da nada que *realizar* al *Dasein* ni nada que, como real, pudiera ser él mismo: "La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a de todo existir" (Heidegger, 1988, p. 286).

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Para Sartre, la posibilidad de *mi* muerte sólo significa que, desde el punto de vista biológico, soy un sistema relativamente cerrado, aislado; es decir, indica la pertenencia de mi cuerpo a la totalidad de los existentes. Por ello la muerte es un hecho entre los demás; algo que nos ocurrirá tarde o temprano, razón por la cual Sartre considera que no podemos estar a su espera o en la vía permanente de su advenimiento. No podemos esperar nuestra muerte porque esa espera contradice la libertad en la que se funda el proyecto humano. En la medida en que la muerte acecha, es imprevista, precisa y como obedeciendo al azar, no puede ser considerada como mi posibilidad, ya que ella justamente aniquila todas mis posibilidades. Por ello, la muerte es "*una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*" (Sartre, 1993, p. 560, cursivas en el original).

Ahora bien, dado que Sartre caracteriza el *para-sí* como siendo en la medida en que se temporaliza, esto es, en la medida en que la realidad humana es significativa, de manera que se anuncia lo que es por aquello que no es (la vida es por-venir de sí misma), y en tanto nuestra vida no es sino la espera de la realización de nuestros fines, espera ante todo de nosotros mismos, la muerte quita a la vida toda significación; es absurda, no otorga sentido a la vida. El *para-sí* sartreano reclama siempre un *después*, dado que se construye en el tiempo, mientras la vida decide acerca de su propio sentido, porque está siempre en aplazamiento y posee, en esencia, un poder de autocrítica y auto-metamorfosis para la *vida muerta*; en cambio, los dados ya están echados, nada podrá ocurrirle, salvo su sentido que puede ser modificado desde el exterior. De esta forma, el hecho de que mi muerte sea absurda es una cuestión, pero no así lo que otros harán con mi *existencia póstuma*, como le llama Sartre. La muerte no sólo es la aniquilación siempre posible de mis posibles, el proyecto que destruye todos los proyectos y se destruye a sí mismo, sino que es "el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista *que soy* sobre mí mismo" (Sartre, 1993, p. 563. Las cursivas son del texto). Hemos de ser pasado (y futuro rememorado), así como en este momento custodiamos la muerte de otros simplemente por el hecho de estar vivos. Lo que finalmente habremos sido, independientemente de lo que hemos querido y realizado, dependerá de los que nos sobrevivan. Mi muerte termina siendo, en la apreciación del otro, un hecho colectivo, integrado a la historia que él considere. Por el contrario, que no es sino otro momento de lo anterior, el pasado se convierte, para quienes viven, en una responsabilidad, ya que de ellos depende el valor



de sus acontecimientos. El pasado forma parte de nuestra memoria, así como nosotros entraremos a formar parte de la de otros. En otras palabras, y dicho asombrosamente por Sartre (1993, p. 567), decidimos el sentido de la muerte de los otros: "morir es ser condenado [...] a no existir ya sino por el Otro y a recibir de él nuestro sentido y el sentido mismo de nuestra victoria". Sartre consideró que la relación con los muertos —con todos los muertos— es una estructura esencial de la relación fundamental denominada *ser-para-otro*. Por ello, la muerte es tanto una cuestión individual como colectiva. Mi muerte compromete necesariamente algo distinto de mí, totalmente contingente, que es la existencia del otro. Algo de este planteamiento se desliza, si bien desde la posición del otro, en la ética crítica de la liberación propugnada por Dussel (1998, p. 524), cuando señala que la no atención a la interpelación de la víctima es su muerte: "es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical —sin metáfora posible—: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal —de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas—".

De cualquier manera, en *El ser y la nada* (1943), Sartre (1993, p. 388) postuló la tesis radical de que: "Soy mi experiencia del prójimo". No puedo ser, originariamente, si no es frente a los demás que, de hecho, dicen lo que soy desde una posición inalcanzable para mí, como hemos visto, así como hago con ellos lo recíproco. Por ello, resulta imposible eludir al otro o prójimo, que ya se encuentra constituyéndome como *alguien* que soy ante su mirada. Es en esta medida que se define, asimismo, la libertad, la cual no puede ser sin contar con la presencia estructurante del prójimo. Por ello, *mi proyecto de recuperación de mí es fundamentalmente proyecto de absorción del otro*, lo cual supone su afirmación; por un lado, *negar que yo sea el otro*, y, por el otro, su no cosificación, es decir, el reconocimiento de lo que soy desde su mirada, que nunca coincidirá con lo que seré a partir de mí mismo. Más aún, *la libertad ajena es fundamento de mi ser*. Sartre vio en el conflicto la relación genérica para con el otro, en la medida en que lo que quiera será para él y viceversa: relaciones recíprocas, aunque inestables, puesto que siempre son definidas a partir de las circunstancias y del interés que no deja de inter-ponerse, de mediar dicha relación. Conflicto y negociación.

Así, el Sartre que habrá de interesar a los existencialistas mexicanos fue, en efecto, el de *El ser y la nada*, *El existencialismo es un humanismo* y *La náusea* (1938), es decir, el que defiende al sujeto y su conciencia de ser en la burda

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

materialidad de las cosas. Postura que glorifica la conciencia libre y como separada del mundo, que llega a sostener que el hombre es *una ilusión volátil que flota sobre los movimientos de la materia*. Es el Sartre que entendió que la conciencia nunca existe en estado puro sino en su proyectarse aventurero por el mundo y en el representarse algo absolutamente ajeno. Yo vaciado de sí mismo que tiene vedada la permanencia en sí mismo. Conciencia sin interior que huye de sí misma: "Para no ser algo dado, es menester que el para-sí se constituya perpetuamente como en retroceso con respecto a sí, es decir, se deje siempre a la zaga de sí mismo como un *datum* que él no es ya" (Sartre, 1998, p. 590. Las cursivas son del autor). Sujeto que sólo se capta a sí mismo a partir de estar eligiéndose y asumiendo, constitutivamente, su ser para con los demás; que no nace sino que se hace, y cuyo devenir incesante, sin origen ni fin, será su propio ser, que sólo puede ser en la medida en que se encuentra abierto a las cosas y el mundo; sujeto de deseos intermitentes, desiguales, ya que "todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" (Sartre, 2002, p. 151). De acuerdo con Sartre, la libertad es el fundamento de los fines. Así, el fin, "al iluminar el mundo, es un estado del mundo por obtenerse y aún no existente" (Sartre, 1998, p. 588). Lo dado es, por ello, apreciado en función de lo que todavía no existe. A la falta, en consecuencia, de dichos fines viene aparejada una inactividad, ausencia de futuro y libertad para decidir por sí mismo, una imposibilidad de asumir congruentemente el pasado que puede resultar agobiante. He ahí la convergencia y la ruptura de cuestiones que deberíamos encarar en un tiempo tan negativo como el que estamos viviendo, y de cara a la libertad que todavía no tenemos, de manera amplia y suficiente, como para convertirse en el índice del desarrollo social, como lo quiere Amartya Sen.

No más el *yo* solitario de la reflexión, sino el *nosotros* de la comunidad a la que nos debemos, el mundo que somos y hacemos. Filosofía práctica que suma el discurso, las formas que tenemos de comprendernos para establecer diálogos por los cuales seguir re-creando la humanidad y el conocimiento para futuros provechosos. Toda subjetividad es, en realidad, intersubjetividad. Buscándonos es como encontramos a los otros (tesis que Octavio Paz suscribió tanto al inicio, en el excelente epígrafe que selecciona de Antonio

Machado,<sup>3</sup> como al final de su *Laberinto de la soledad*).<sup>4</sup> Como se ha señalado, son los otros los que elaboran la versión definitiva de lo que somos. Necesitamos a los otros para ser. Nos preconstituyen y predefinen, como vimos en el planteamiento sartreano. Nacemos y morimos rodeados de otros. Somos lo que queremos ser, no lo que meramente somos. Por ello, la existencia es pasión, deseo, voluntad, afirmación y proyecto interminable. El hombre no es más que lo que hace de sí mismo; se encuentra siempre fuera de sí, proyectándose a sí mismo, perdiéndose fuera de sí mismo, cayendo, yendo más allá de sí mismo, superándose, siendo otro con el tiempo, única forma de ser y recuperarse.

## Preámbulo de la crítica

Documentar adecuadamente la presencia de la filosofía europea del siglo xx en México es todavía una tarea en proceso, considerando desde la influencia de las filosofías evolucionistas, el espiritualismo, la herencia de la generación del 98 español, el positivismo, el neokantismo, la fenomenología, el marxismo, la ontología y el existencialismo, hasta los actuales debates que privilegian los ámbitos ético-políticos, hermenéuticos y dialógicos.<sup>5</sup> Un caso

<sup>3</sup> La parte final del epígrafe dice "Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en 'La esencial heterogeneidad del ser', como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno" (Paz, 2010: 9). El hecho de incluir consideraciones del poeta mexicano tiene la intención de posicionarlo dentro de la discusión del existencialismo en nuestro país, importancia que los filósofos mexicanos le negaron hasta el cansancio. Dicha controversia se remonta al momento en que Sartre estaba siendo asimilado por la inteligencia mexicana, mientras Paz ya se había desmarcado de sus tesis e implicaciones políticas una década antes. En una carta escrita a Alfonso Reyes en 1949, Paz manifiesta su incomodidad por "el protagonismo sartreano de los hiperiones" (citado por Domínguez, 2014, p. 204); éstos le devuelven la "cortesía", haciendo mutis cuando aparece *El laberinto de la soledad*, situación que se hará más incómoda cuando Emilio Uranga, integrante del grupo, le dedique su *Análisis del ser del mexicano* (1952). El no tomar en cuenta a Paz dentro de esta temática sigue ocurriendo, por ejemplo, cuando el especialista en Historia de la Filosofía en México, Guillermo Hurtado, valora uno de los aportes decisivos de Hiperión, en la propuesta de Uranga: haber considerado que en las soluciones a *la mexicana* debería reconocerse al conjunto universal de la humanidad, ahí donde incluso lo mexicano llega a definirse como lo humano a partir de la noción de *accidentalidad*, de forma que *la humanidad entera pueda reconocer y valorar su accidentalidad soterrada*. Señala Hurtado (10) que "En este punto nos encontramos con la que quizá sea la tesis más original y debatible de toda la filosofía de lo mexicano". Sin embargo, hay que recordar que Paz (2010, p. 187) había establecido algo muy similar en *El laberinto de la soledad*, al sostener que: "El destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre. Por lo tanto, toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad". No se trata pues de una *originalidad* de los hiperiones, sino, en cambio, de un *aire de los tiempos* o *Zeitgeist*, que también correspondió a una etapa de la historia intelectual (a la) mexicana.

<sup>4</sup>

<sup>5</sup>

Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres" (Paz, 2010, p. 210). Un ejemplo destacable reciente de estas reconstrucciones histórico-filosóficas corresponde a Carlos Pe-

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

histórico de dichas recepciones, poco analizado con profundidad por los mismos historiadores de la filosofía en México, es el del grupo de poetas llamados Contemporáneos, cuya revista del mismo nombre sirvió de vehículo para introducir a pensadores franceses y alemanes a partir de la década de los años 1940; no se debe dejar de mencionar la gran labor en traducciones realizada por la *Revista de Occidente* en España a partir de 1923, año de su fundación, profusamente consultada por intelectuales latinoamericanos, ni olvidar la invaluable labor del exilio español en nuestro país, donde destaca, sin duda, la gran figura de José Gaos, traductor de la que por mucho años fue la versión española de *Ser y tiempo* (1927). De acuerdo con el especialista Louis Panabièr, *Contemporáneos* se habría encargado de introducir tanto a Heidegger como a algunas vanguardias artísticas europeas, en particular, el surrealismo, así como al extraordinario poeta-pensador Paul Valéry. Este especialista demostró la precisa relación existente entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y el poema central de Jorge Cuesta, *Canto a un dios mineral* (1942):

Husserl y Heidegger enseñaron a esta generación que todavía era posible pensar fuera de las relaciones de producción y fuera del misticismo iluminado. El encuentro con el ser-ahí, de cara al tiempo, frente a la muerte del lenguaje, representó para Cuesta todo un descubrimiento.

---

reda. En *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante* (2013) nos enteramos, por ejemplo, que Ignacio Manuel Altamirano ya exponía a Kant, Fichte, Schelling y Hegel en sus cátedras de historia de la filosofía en la Escuela Nacional de Jurisprudencia (creada en 1867), donde estudió Justo Sierra, que servirá como cuerpo institucional para más tarde fundar la UNAM; que Rubén Darío fue el primer latinoamericano que escribió sobre Nietzsche en 1894; que los integrantes del Ateneo de la Juventud ya leían a Platón, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Boutroux, Croce y James, aunque no supieran alemán; que Samuel Ramos asistió a conferencias en París dictadas por Bergson; que *El capital* de Marx fue traducido por Wenceslao Roces en 1946 para el FCE, siendo la primea traducción al español; que a su llegada a México, Adolfo Sánchez Vázquez (notable rastreador de la influencia de Rousseau en México, como se sabe) fue invitado por Octavio Paz a publicar poemas en la revista *Taller*; que el notable Carlos Pereyra sólo vivió 48 años, que don Antonio Gómez Robledo escribió sobre Dante, santo Tomás y Edith Stein; que Luis Villoro, Alejandro Rossi —quien asistió a cursos con Heidegger— y Fernando Salmerón introdujeron la filosofía analítica en México a raíz de una crítica a la fenomenología, entre otras tantas curiosidades e información deliciosa digna del mejor estudio de la historia de las ideas en Hispanoamérica. Otras historias de la filosofía en México se deben a Samuel Ramos (1943), Mauricio Beuchot (1997), José Manuel Villalpando (2002), Carmen Rovira (1993, 1995, 1997, 1998), además de excelentes revisiones panorámicas realizadas por especialistas norteamericanos, que pueden encontrarse en la entrada de “Filosofía en México” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-mexico/>

Por lo demás, a mediados de los años 1930, alguien como Octavio Paz ya había leído traducciones de Heidegger en la mencionada *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset, en particular el ensayo "¿Qué es la metafísica?" Fue Enrico Mario Santí quien documentó la aparición de las primeras traducciones de Heidegger en nuestro país, sobre todo a partir de la década de los años 1940 (al parecer, sin tomar en cuenta el juicio de Panabièrre), en la importante editorial Séneca. Seguramente, éstas también fueron consultadas por Paz, dado que allí habría de publicar su polémica antología de poesía moderna en lengua española *Laurel* (1941), en compañía de Xavier Villaurrutia, Emilio Prados y Juan Gil-Albert. En la época en que publicó su ensayo sobre el poeta mexicano, 1997, Santí (2016, p. 270) constató que todavía no se había hecho una buena relación de sucesos de la *Mexican connection* de Heidegger. El ensayo heideggeriano que apareció en la revista española *Cruz y Raya* en 1931, "¿Qué es la metafísica?", fue publicado por la editorial Séneca en 1941, mientras que *Hölderlin y la esencia de la poesía*, seguido de *De la esencia del fundamento*, en traducción de David G. Bacca, lo fue en 1944 (Gaos discutirá la capacidad de Bacca como traductor, en su prólogo a la traducción que hizo de *El ser y el tiempo*, como llamó a la obra fundamental de Heidegger). En este breve recuento de la presencia de la fenomenología y el existencialismo, no debemos olvidar la traducción de Samuel Ramos, destacado promotor del grupo Hiperión, de *Arte y poesía* de Heidegger, en 1958.

Debemos recordar, igualmente, que el existencialismo no fue ni bienvenido ni su presencia en México valorada positivamente por alguien como el mismo Octavio Paz.<sup>6</sup> De acuerdo con el poeta mexicano, la influencia de Jean Paul Sartre en los intelectuales latinoamericanos fue un mal ejemplo (todo lo contrario a la notable y benéfica influencia de Ortega y Gasset), además de que llegó, según esto, a representar uno de los tantos casos del uso perverso de la dialéctica hegeliana en el siglo xx, al mostrar el mal como momento necesario de la realización del bien. Señala Paz (1993, p. 84): "Mis reservas frente a

<sup>6</sup> Otro fue el caso de Carlos Fuentes, quien, en *La región más transparente* (1958), ridiculiza el habla de los "existencialistas mexicanos" (Sánchez, 2014). Quizá sumamente resentido por estas mofas al lenguaje ontológico a la Fuentes, Uranga, en su diatriba contra Sartre, escrita a su muerte en 1980, lo compara con el escritor mexicano, buscando con ello rebajarlo en la medida de su *célébrité*: "Pero aún hay más, Sartre es un escritor, como Fuentes, pero también un gran escritor, lo que no es, ni fue, ni será Fuentes salvo por el volumen torrencial de sus 'obras'; qué digo, de sus 'sobras'" (Uranga, 2016, p. 141). Refiriéndose a Uranga, cuando éste ya se había convertido en vocero oficial del PRI, en 1969, en una carta a Paz, Fuentes lo tilda de "cucaracha", al referirse a su publicación *El móndrigo*, en la que criticaba a varios intelectuales y escritores "no alineados" de la generación de medio siglo (Sheridan, 2017).

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

Sartre fueron más bien de orden político que intelectual o literario. Su especiosa casuística política, más que sus pesadas novelas y sus ambiciosos tratados filosóficos, provocaron mi repulsa". La crítica también respondió a lo poco que le importó el arte, cuando el existencialista sostenía irónicamente que "[...]hay imbéciles que obtienen consuelo con las bellas artes" (Sartre, 2002, p. 193). Paz ubica a Sartre como parte de la grave crisis y el dilema existencial que, en efecto, sacudió a los intelectuales europeos después de la Segunda Guerra Mundial, a saber, mantuvo una visión utópica totalitaria, devota de lo absoluto: no es otra la explicación que encuentra de la obstinada defensa sartreana del comunismo, aun a sabiendas de los horrores que habían ocurrido en la URSS. ¿Cómo explicar este silencio ante la mentira y el crimen?, fue la pregunta que se hizo Paz (OC, IX, p. 34), para llegar a una conclusión fuerte: "En el caso de los intelectuales del siglo xx no hubo ni rebeldía ni soberbia: hubo abyección. Es duro decirlo pero hay que decirlo".

Confiesa que desde el principio se sintió "lejos de Sartre", y que le pareció importante discutir el tema dada la influencia que llegó a tener en México, a la vez que reconoce, en algo no menos importante que entender sus relaciones con la izquierda mexicana, que sus críticas al filósofo francés lo distanciaron de muchos intelectuales mexicanos, para quienes el dogmatismo marxista fue la salvación a su falta de crítica, de conocimientos y de análisis de las realidades concretas del país, así como de un ejercicio pleno de la libertad. No sólo previó el ataque que Sartre haría a la obra fundamental de Albert Camus, *El hombre rebelde* (1951) —donde las ideologías totalitarias son asociadas con crímenes—,<sup>7</sup> sino que, además, nunca lo consideró como el filósofo francés de mediados del siglo xx, sitio que reservó a Paul Valéry: "encuentro que el verdadero gran filósofo francés de nuestra época no es Sartre: es Valéry, como lo revela, sobre todo, la publicación póstuma de los *Cahiers*" (Paz, OC, VIII, p. 800).

Las diferencias políticas de Paz con el existencialista tienen que ver con la presunta *lógica de la historia* como instancia moral superior que campea en los *ambiciosos tratados filosóficos* sartreanos, independiente de la voluntad y de las intenciones humanas. Inconformidad con esta instancia superior a la que se

7 Una conclusión del análisis brillante que Camus (1978: 48) realiza sobre Sade, "Con dos siglos de anticipación, en una escala reducida, Sade exaltó las sociedades totalitarias en nombre de la libertad frenética que la rebelión no reclama en realidad", seguramente no pudo agradecerle al Sartre de *Los caminos de la libertad* (1945-1949).

puede dar el nombre de *revolución, dialéctica, leyes del desarrollo social*, pero que tiene la cualidad de imponerse con la fuerza de una divinidad que debe ser *adivinada* por el comité partidista y sus secretarios generales. Una divinidad de la historia como ésta, cambiante, habría de definir el sentido de nuestros actos por encima de las voluntades individuales. Lógica férrea de las circunstancias frente a la cual Paz no podía estar de acuerdo, siendo un ferviente adepto del azar y las celebraciones surrealistas del ahora, la libertad, la imaginación y el amor. Por eso, le pareció sorprendente que el mismo Sartre se haya asumido como un filósofo de la libertad cuando en realidad, y hasta el final de sus días, “encubrió los crímenes de los césares revolucionarios” (Paz, OC, IX, p. 38). Sartre buscó encubrir la existencia de los campos de concentración soviéticos con el argumento de que se trataba de una revolución *en marcha*, algo que tenía sentido dentro de esa *lógica dialéctica* que tanto confundió a los intelectuales de izquierda donde, al final, el mal se encontraba justificado en aras de un bien, si bien inalcanzable.<sup>8</sup>

Paz es contundente al señalar que Sartre se propuso reconciliar la libertad con el comunismo, sólo que fracasó (lo mismo habrá de pasarle al surrealismo), y *su fracaso fue el de tres generaciones de intelectuales de izquierda*. Sartre *escamoteó* el problema del socialismo soviético, queriéndolo salvar a costa de todo, incluyendo sus crímenes. Deshonestidad intelectual, señala Paz. Sartre pensaba que “mientras subsistiesen en nuestros países la opresión y explotación, no teníamos derecho moral para criticar los vicios del sistema soviético” (Paz, OC, II, p. 343). El problema fue que, en efecto, la expansión de su actitud, y juicios encubridores hacia América Latina, acabó paralizando a muchos intelectuales por más de 30 años. La tradición crítica heredada de la Ilustración,

<sup>8</sup> En realidad, el tema no data de una filosofía *dialéctica* de la historia de corte hegeliano, sino de la formulada un siglo antes en la versión del optimismo ilustrado, nueva *fe*, sobre la idea del progreso, ya planteada por alguien como Turgot en 1750, como señala Camus (1978, p. 180), en el lúcido ensayo que fue objeto, efectivamente, de rechazo por parte de Sartre: “Cuando se está seguro de que el mañana, dentro del orden mismo del mundo, será mejor que el hoy, es posible divertirse en paz. [...] Al esclavo, a aquellos cuyo presente es miserable y no hallan consuelo, se les asegura que el futuro, por lo menos, les pertenece. El porvenir es la única clase de propiedad que los amos conceden de buen grado a los esclavos”. Como puede observarse, en esta visión se encuentra igualmente hipotecado el ahora, el instante, en aras de un futuro lleno de incertidumbres, aunque “inevitable”. Todo lo cual no es sino una consecuencia, señalaba Camus, del pensamiento burgués del siglo XIX. Divinización de la historia, a fin de cuentas —y parusía—, en la que el proletario es un *Cristo redentor*, capaz de encarnar a la humanidad entera a partir de su extrema desposesión de sí mismo, para que algún día llegue a serlo y tenerlo todo. La crítica de Camus (1978, p. 193) es la misma que realiza Paz: frente a la profecía de la instauración de un futuro beneficioso para todos, por los medios que sean, no cabe el sufrimiento momentáneo: “En esa Jerusalén ruidosa de máquinas maravillosas, ¿quién se acordará todavía de la voz del desollado?”

por ejemplo, se puso al servicio de “nuestro odio a nosotros mismos y a nuestro mundo. No hemos construido nada con ella, salvo cárceles de conceptos. Y lo peor: con la crítica hemos justificado las tiranías” (Paz, *OC*, II, p. 344). Sartre fue la conciencia de una pasión, es decir, conciencia del tránsito del tiempo y de los hombres. Moralista que dijo cosas esenciales para el siglo xx en una época de grandes catástrofes. Sin embargo, tesis suyas como la de la libertad como condena, afirma Paz, acabaron defendiendo las tiranías del siglo xx, y “porque pensó que el despotismo de los césares revolucionarios no era sino la máscara de la libertad”, a pesar de que, una y otra vez, haya confesado que se había equivocado. Para Paz (*OC*, II, p. 348), Sartre fue todo lo contrario de lo que predicó: ejemplo de irresponsabilidad, contradicción, precipitación e incoherencia. Sus ideas y actitudes justificaron lo que se proponía, a saber, “la desenfadada y generalizada irresponsabilidad de los intelectuales de izquierda (sobre todo los latinoamericanos) que durante los últimos 20 años, en nombre del ‘compromiso’ revolucionario, la táctica, la dialéctica y otras lindezas, han elogiado y solapado a los tiranos y a los verdugos”.

## Existencialistas de proyecto (accidentada y provisionalmente)

Entre 1948 y 1952 existió un grupo de maestros y jóvenes alumnos de la UNAM (Hurtado, s/f, p. 1), existencialistas mexicanos, llamado Hiperión, animado por Samuel Ramos y José Gaos. A él pertenecieron Leopoldo Zea (líder indiscutible y fundador de centros de estudios y colecciones editoriales dedicadas al tema de la filosofía mexicana y latinoamericana), Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Fausto Vega, Jorge Portilla y Luis Villoro.<sup>9</sup> La importancia de este grupo fue determinante para continuar difundiendo corrientes filosóficas como el neokantismo, la filosofía de los valores de Hartmann y Scheler, la fenomenología (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) y, particularmente, el existencialismo (Sartre, Camus), las cuales fueron utilizadas para comprender la circunstancia mexicana.

<sup>9</sup> Las tesis académicas que elaboraron bajo la orientación de Gaos constituyeron, como se sabe, puntos de partida para el análisis de diversas cuestiones identitarias y culturales en la historia de México. Tal es el caso de *El positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro, *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) y *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga, y *Fenomenología del relajo* (1966) de Jorge Portilla.



El grupo hizo su aparición pública en un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés, organizadas por el Instituto Francés de América Latina de la Ciudad de México el mismo año de su creación. Posteriormente organizaron otros encuentros dedicados a "Problemas de la filosofía contemporánea", "¿Qué es el mexicano?", "El mexicano y su cultura", "El mexicano y sus posibilidades". Los existencialistas mexicanos se inscribieron en un movimiento autorreflexivo que el periodo posrevolucionario invitó a conformar. Así, contribuyeron a lo que se dio en llamar la *ontología del mexicano*, a la que también harían aportes sustanciales escritores de la talla de José Revueltas, Juan Rulfo, Agustín Yáñez y, algunos años después, Octavio Paz y Carlos Fuentes. Del mismo modo, si bien un poco antes, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Antonio Caso, del Ateneo de la Juventud, además del ya mencionado Samuel Ramos, pueden ubicarse en este movimiento de reivindicación cultural identitaria. Su interés apuntó a distinguirse como un grupo de investigación filosófica en el que se recuperaron:

la concepción sartreana del compromiso del intelectual, la idea marxista de la filosofía como transformadora de la realidad, la inversión nietzscheana de los valores, el principio freudiano del valor terapéutico del autoconocimiento, y el llamado de Vasconcelos para que la filosofía mexicana fuese un instrumento en la lucha frente a la hegemonía de las potencias coloniales (Hurtado, s/f, pp. 2-3).

José Gaos (1996, pp. 373-374), protector del grupo, recuerda el título de las conferencias inaugurales: Uranga, "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo"; Portilla, "La náusea y el humanismo"; MacGregor, "¿Hay una moral existencialista?"; Villoro, "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel"; Guerra, "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad". Ese mismo año participarán en otro ciclo de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Al año siguiente lo harán nuevamente en dicha facultad, abordando el tema "¿Qué es el mexicano?" Este ciclo incluyó las conferencias: Uranga, "Discreción y señorío en el mexicano"; Agustín Yáñez, "Decentes y pelados"; Villoro, "La doble faz del indio"; Reyes Nevares, "Las dos Américas: móviles y motivos"; Zea, "Responsabilidad del mexicano"; Guerra, "México: imagen y realidad"; Portilla, "Comunidad: grandeza y miseria del mexicano"; Vega, "El mexicano en la novela", Samuel Ramos, "Idea en torno del alma"

## Filosofía de la liberación y pensamiento latinoamericano

mexicana". En su balance final del grupo, Gaos señaló críticamente que no "hubiera hecho un esfuerzo por concebir categorías tan originales como el objeto por concebir por su mediación".<sup>10</sup> Por lo demás, se cuenta con un testimonio de primera mano sobre la forma en que, en el grupo Hiperión, la filosofía alemana comenzó a declinar precisamente a finales de los años 1950. A partir de su experiencia en Alemania, cuando asistió a los *cursos* de Heidegger, Uranga (2016, p. 69) anota: "Leo a Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, y el tomo de Husserl sobre *Krisis*. Pero todo lo leo como quien lee una vieja historia de amor ya irremediamente terminada". La hora de la ontología había llegado a su fin y —señalaba el pensador mexicano—, se abría el tiempo para la política, la moral, la *contaminación* de la filosofía en la calle, entre los hombres, confundida. Toda esa filosofía esencialista habría quedado, en el mejor de los casos, como un recuerdo, un *pasado de museo*, mientras que la que se mantenía viva andaba "pintando un cuadro, haciendo versos o redactando una novela y una autobiografía". En menos de una década, el interés por el pensador alemán, al igual que por el existencialismo francés, se vino abajo, dejando de lado el entusiasmo que provocó la traducción gaosiana de *Ser y tiempo*. Como señala Guillermo Hurtado (s/f, p. 2), "el grupo se disolvió hacia 1953 y entonces los hiperiones tomaron distintas rutas vitales: los estudios en el extranjero, la carrera académica, los cargos públicos, los puestos diplomáticos, el cultivo del periodismo y de las letras. Todos ellos abandonaron la filosofía de lo mexicano y todos, menos Guerra, abjuraron de la filosofía existencialista".

El interés por Heidegger, en lengua española, volvió, como se sabe, a mediados de los 1970, a partir de la divulgación de la obra hermenéutica de uno de sus más destacados discípulos, Hans-George Gadamer, y del pensamiento

10 El magisterio y la autoridad de Gaos no serán bien evaluados por todos al final, como puede notarse en el caso extraordinario de su *discípulo rebelde*, para muchos críticos el más dotado de esa generación: Emilio Uranga, quien "era considerado por sus maestros y por sus condiscípulos como poseedor de un talento excepcional; entre los hiperiones, Uranga era, como recuerda Villoro, *primus inter pares*" (Hurtado, 1). Con su particular ironía y rebeldía señaló, en 1983, que "lo que particularmente le atraía y nos contagió fueron las ideas sobre la muerte, nuestra muerte, mi muerte. Ésta era la revelación, el motivo cardinal que lo atraía en el libro de Heidegger. Y tuvo enormes consecuencias. La primera de todas, hacer de José Gaos "un ente moribundo, entregado a la muerte y no a la vida" (Uranga, 2016, p. 144). Actitud contraria a la apreciación mutua que existió entre el exiliado español y Octavio Paz, quien le dedicó un ejemplar de la primera edición de *El arco y la lira* (1950), y utilizó la "Introducción" a *El Ser y el tiempo* de Martin Heidegger (1951) para su comprensión última de Heidegger; a cambio el español comentó que el libro paciano de crítica poética resultaba ser no sólo el "fruto más granado del existencialismo en lengua española de que tengo noticia, sino uno de los más grandes de la filosofía, a secas, en nuestra lengua, de que también tengo noticia" (citado por Stanton, 2015, p. 378), además de que le auguró que algún día ganaría el Premio Nobel (Domínguez, 2014, p. 208), como efectivamente ocurrió en 1990.

posmoderno, mas no sucedió así con Sartre, que fue prácticamente olvidado por la filosofía mexicana contemporánea.

El destacado historiador del pensamiento latinoamericano, Francisco Miró Quesada, insistió en la importancia del grupo Hiperión, ya que, según su opinión, realizó una meditación sobre la propia realidad y condición latinoamericana que pudo haber producido cierta autenticidad filosófica (Miró, 1974, p. 87). La reflexión filosófica no debería ser un mero quehacer gratuito, sino que habría encontrado su sentido y posibilidad a partir de una tarea autocomprensiva, en un proyecto de liberación y libertad, entendida esta última como capacidad de decidir sobre nuestros destinos. En su momento, Gaos (1990, p. 77) no dudó en sostener que el pensamiento hispanoamericano se había constituido en el "órgano principal de la independencia y proceso de constitución de las naciones correspondientes —y esto es el fondo último de su aspecto político—". Fue Miró Quesada (1974, p. 104) quien, a diferencia de Paz, valoró positivamente la influencia que el existencialismo sartreano tuvo en el filosofar mexicano del siglo xx, precisamente ahí donde la ecuación ser-hacer se convirtió en definición de la libertad:

El existencialismo nos permite plantear sobre bases verdaderamente filosóficas, en el plano ontológico, que es el plano supremo del conocimiento filosófico, el problema del ser del mexicano, cuyo esclarecimiento habrá de revelar el sentido último del gran movimiento histórico que empieza en 1910 y que se incuba desde el momento mismo en que el conquistador español pone pie en tierra americana y que caracteriza e informa toda la vida del México contemporáneo.

Tal fue el caso, por ejemplo, del *proyecto asuntivo* de Leopoldo Zea, para quien el tema del pensamiento latinoamericano fue la originalidad de América y del hombre americano: formulación de una universalidad nunca antes vista, que permitió al continente salir de la orfandad que la historia le había reservado. Filosofía comprometida que tuvo como función revelar el propio ser latinoamericano. Zea fue sensible a la condición contradictoria del mexicano dada por su situación en la historia y por los contextos de su pasado reciente. En particular, sobre el hecho de desenvolvemos en un no muy bien asimilado pasado y una no muy bien entendida proyección de nuestro ser hacia el futuro, dos situaciones correlativas. *Proyecto asuntivo de Leopoldo Zea*

entre pasado y futuro. El mexicano resultaba ser una extraña configuración que se “niega a ser lo que es para ser algo distinto”; un ser que sólo se caracteriza por lo que quiere llegar a ser, en permanente espera por llegar a ser (Zea, 1976, p. 22). Oscilación entre la angustia (nada) y la viscosidad de la *náusea*. Heidegger y Sartre. De ahí la necesidad de asumir y responder por nuestra realidad, de volvernos *autores* de nuestro ser, reajustando “nuestros proyectos, adaptándolos a nuestras circunstancias, posibilidades y medios” (Zea, 1992, p. 114).

Es en este sentido que el michoacano Samuel Ramos, forjador asimismo de la ontología del mexicano, llegó a sostener que el hombre, en general, resultaba ser un puente entre el ser y el no-ser; es decir, proyecto y actualidad. Así, mientras que el sajón realiza el futuro cada día, y ha hecho del pasado algo útil a sus intereses (algo que ya Vasconcelos había entendido, y que Paz igualmente reconocerá), el latinoamericano espera todo, vive en la eterna postergación de su realización, a la vez que considera el pasado como un obstáculo para la misma. En *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), su libro más importante, Ramos (2001, p. 16) declaró: “Creo en la salvación de México porque nuestra raza no carece ni de inteligencia ni de vitalidad; lo único que le falta es aprender”. Páginas adelante sostuvo que cuando nuestra realidad es observada “sin ningún prejuicio desfavorable, se descubren valores insospechados cuyo conocimiento contribuirá, sin duda, a elevar la moral de la conciencia mexicana”.

Ramos tuvo la convicción de que en México existía la urgente necesidad de cultivar el pensamiento; practicar la reflexión en todas y cada una de las actividades humanas, encaminada hacia un *nuevo humanismo*. Muchos proyectos malogrados, errores y extravíos deberían ser atribuidos, más que a la maldad, a la falta de reflexión, al uso insuficiente e inadecuado de la inteligencia. El ejercicio honrado de ésta requiere un esfuerzo, a veces penoso, y de una disciplina intelectual y moral. El sujeto que piensa se ve precisado a vigilar, no únicamente los procesos del conocimiento, sino la totalidad de su espíritu, para evitar que muchos factores subjetivos desvirtúen el resultado de sus pesquisas (algunas tesis de Dussel se aproximan a estos planteamientos). Ramos (2001, p. 135) sostenía que tenemos que buscar el conocimiento del mundo en general a través del caso particular que es el nuestro mexicano. Ver el todo por medio de las partes: “Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspec-

tiva única, resultado de nuestra posición en él". Buscar el mundo a partir del nuestro.

Más que ser un sencillo planteamiento de carácter nacionalista, esta idea tiene un sustento filosófico. Ver con nuestra propia perspectiva el mundo que nos ha tocado vivir; hacerlo con nuestra verdad para que éste acabe aceptándola. Mundo que en verdad adolece de armonía, cuya desorientación es posible palpar en la falsa actitud mental que tergiversa el sentido de los valores y altera el orden natural de las cosas en cuanto a su importancia. Su confianza en las tareas del pensamiento fue indeclinable para un pueblo habituado a la fantasía y los mitos, ya que "representa por ello el instrumento que nos pone en relación espiritual con la sociedad y con el mundo, y permite fijar nuestra posición en éste" (Ramos, 2001, p. 132). Las tareas que encomendó, en este sentido, fueron las que estructuraron en gran medida el programa intelectual del Hiperion: "1. Cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana, y 2. Cómo debe ser, de acuerdo con sus posibilidades reales" (Ramos, 2001, p. 136).

Para finalizar este breve recuento del existencialismo en México, sus planteamientos, dilemas y controversias, nos referiremos a Jorge Portilla, quien se dedicó a estudiar, en particular, el fenómeno social, bastante popular en México, del *relajo*. De la misma manera que Samuel Ramos u Octavio Paz tomaban en consideración al *peladito* o al *pachuco*, seres colocados en una región marginal, liminar, periférica o fronteriza, Portilla consideró que el *relajiento* también tenía algo que decir sobre nuestra forma de ser. De su análisis y reflexión habría que esperar algunas claves comprensivas de lo que somos, sobre todo con la idea de que, a partir de ello, tuviera lugar una mayor autoconciencia que permitiera superar las formas dadas. El enfoque fenomenológico y existencialista fue ciertamente el privilegiado, y es que, desde este punto de vista, "nada se encuentra totalmente fuera de la red de significaciones que enlaza las cosas unas a otras, aunándolas en un mundo inteligible" (Portilla, 1984, p. 13). Refiriéndose al *relajo*, Jorge Portilla pretendía "traer a plena conciencia un aspecto de la moralidad mexicana". Tal interés se ubicaba en la tentativa por "determinar, en la medida de lo posible, la estructura específica de la comunidad mexicana y poner de manifiesto esta estructura como fundamento de manifestaciones más superficiales y visibles que son patrimonio muy peculiar de nuestro estilo de vida" (Portilla, 1984, p. 122). Lo que manifiesta el fenómeno del *relajo* es una falta o inarticulación de "horizontes de comunidad", de

tal manera que determina de manera muy débil y lateralmente nuestra vida y acción. Ello puede ocasionar hasta que vivamos expuestos dolorosamente a la "intemperie cósmica".

Eligiendo el relajo, Portilla estaba convencido de que con ello la filosofía iría a la calle (tal como lo había presentado Uranga). La filosofía debería promover la razón en una sociedad determinada, eligiendo sus objetos de ella con el propósito asimismo de quedar plenamente justificada. Adecuadamente enfocada a cuestiones sociales habría de tener un efecto educador y liberador, elucidatorio, trayendo a la claridad lo que se encuentra, de alguna manera, oculto, y que es causa, muy a la manera psicológica, de trastornos o patologías sociales. Había necesidad de exhumar un conjunto de traumas que quizá nos vinieran de la época de la Conquista y que las épocas posteriores simplemente fueron aplazando, desviando de una actitud crítica y reflexiva, tal como a su vez lo entendieron Ramos ["me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización" (Ramos, 2001, p. 51)] y el mismo Paz.

La actitud relajienta del mexicano (no se sabe de otro ser que sea capaz de autodestruirse con la saña con la que comenta Portilla), niega toda posibilidad de futuro, es decir, de trascender su condición presente. Se trata de un movimiento irracional que "consiste en la supresión de todo futuro regulado. Hay en el relajo un cierto volverle la cara al futuro para realizar un simple acto de negación del pasado inmediato" (Portilla, 1984, p. 39). Así, el relajiento es un hombre sin porvenir (iguales dificultades para abrirse al futuro había entendido Ramos). No toma nada en serio, no se compromete con nada, o su compromiso es con esa *nada* de fuerte inspiración ontológica (refiriéndose al peladito, Ramos (1977, p. 54) habría dicho que es como un "náufrago que se agita en la nada"). El relajiento es simplemente un "testigo bien-humorado de la banalidad de la vida". Técnicamente dicho, es un "rosario interminable de instantes negados". Expresión que resulta ser análoga a la sartreana "totalidad incompleta de las negaciones", dicha en *El ser y la nada* sobre la realidad humana, ya que "sobrepasa una negación concreta que tiene de ser como presencia actual en el ser" (Sartre, citado por Lévy, 2001, p. 482). He aquí, en consecuencia, el núcleo de las tesis de los existencialistas mexicanos, a saber, que el mexicano no vive su propio ser, al contrario, vive afectado por la fragilidad de lo accidental: "Ser frágil, ser transido por la nada, he ahí la piedra fundamental a partir de la cual deberá intentarse una descripción

ontológica del mexicano" (Portilla, 1984, p. 128). Autonegación y negación del pasado inmediato y de todo porvenir.

Lo que importó a Portilla fue la evaluación del sentido moral de esa libertad a la cual se niega el mexicano. Es decir, de aquella que tiene un efecto liberador interior o subjetivo por medio del cual se pueden apreciar las cosas de otra manera, consiguiendo con ello un cambio que efectivamente supone una transformación en el mundo externo en la medida en que me encuentro vinculado a él. Lo que niega el relajo es precisamente esta subjetividad cambiante, fuente de todo sentido, sobre la realidad. Dichas variaciones de la subjetividad, "algunas de las cuales pueden caracterizarse como liberaciones, y que producen un cambio concomitante en el aspecto del mundo, abren, al operar, este cambio de aspecto, diversas posibilidades de mi conducta: es esto lo que aquí nos interesa" (Portilla, 1984, p. 63).

Portilla puso en alta estima ideas sartreanas como la de una *comunidad real*, capaz de actuar en el mundo y transformarlo, así como la constante apelación a la sociedad y el carácter estrictamente moral de la filosofía del pensador francés. Volvemos a encontrar tales ideas filosóficas en la exigencia de los existencialistas mexicanos al querer hacer de la tarea de autoconocimiento y autocomprensión un paso más en la liberación. Si recordamos que para Sartre la realidad humana es libre, dado que no es suficientemente, está perpetuamente arrancada de sí misma, en la medida en que lo que ella ha sido se encuentra separado por la nada de lo que es y de lo que será (Sartre, 1998, p. 546). Existencia imperfecta que no tiene memoria (Sartre, 2002, p. 150). El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia de sí. De ahí la necesidad de *hacernos*, hasta el mínimo detalle, y con ello de *elegirnos*: "La libertad será precisamente la nada que es vida en el meollo del hombre y que obliga a la realidad-humana a hacerse en vez de ser" (Sartre, 1998, p. 546).

En particular, Portilla destacó el sentido de gratuidad absoluta del hombre en el mundo, planteado por la filosofía sartreana, así como el nuevo humanismo promovido por la misma. En *La náusea* leemos que "lo esencial es la contingencia, que la existencia no es la necesidad" (Sartre, 2002, p. 149); es decir, que todo es gratuito (igualmente, aquí se puede entender el origen existencialista de la noción de *accidentalidad* tan promovida por Uranga). Así, el hombre comienza por no tener un ser, es decir, comienza simplemente por existir. Llegará a ser después de haber realizado tal o cual proyecto. De ahí el sentido de responsabilidad que secunda la elección practicada en la libertad.

El hombre es, en consecuencia, libertad, ser y hacer. A fin de cuentas, y en estricto apego a los planteamientos de Ramos, es la colocación del valor en relación a la existencia lo que llamó poderosamente la atención a los existencialistas mexicanos, ya que, como hemos visto, debe ser una deficiencia en relación al valor lo que, en el caso de Portilla, nos habría orillado a ser de una manera peculiar, relajenta, actitud "justamente contraria a la actitud normal y espontánea del hombre frente a los valores cuando los valores actúan en la conciencia como pauta de la autoconstitución" (Portilla, 1984, p. 39).

Podríamos concluir señalando que, en efecto, los existencialistas mexicanos, representados por el grupo Hiperión, aunque habría que incluir a Octavio Paz, formaron parte de una rica y valiosa tradición humanista en nuestro país, como bien señala Guillermo Hurtado (s/f, p. 17):

La reflexión sobre el mexicano del Hiperión puede verse como un capítulo —acaso el último— de una tradición humanista en la que podemos incluir a figuras como Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Javier Clavijero, Servando Teresa de Mier, Gabino Barrera, Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Samuel Ramos. Una característica de este humanismo es que tomó al mexicano, y en especial, al lugar que tiene el mexicano en la historia universal, como el tema central de sus estudios. La filosofía de lo mexicano puede verse, por lo tanto, como la expresión final de un problema —en parte ideológico y en parte práctico— que surge alrededor del siglo xvii y continúa vivo hasta mediados del xx.

## Coda

Los tiempos actuales demandan una ética de la acción, del compromiso y la responsabilidad: conciencia ética-crítica que se abre al sentido planetario, cosmopolita, solidario, hospitalario, corresponsable, como lo estableció, por ejemplo, Enrique Dussel (1998) a partir del principio ético material de la negación de la víctima (noción evidentemente levinasiana). Condición humana que ahora se extendió a dimensiones planetarias: "puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo xx: buena parte de la humanidad es 'víctima' de profunda dominación o exclusión encontrándose sumida en el 'dolor', 'infelicidad', 'pobreza', 'hambre', 'analfabetismo', 'dominación'" (Dussel, 1998,



p. 310).<sup>11</sup> Por ello, el destacado pensador latinoamericano sostuvo que “La negación de la vida humana es ahora nuestro tema”.

En la actualidad, lo antihumano, ante lo cual ponen resistencia los derechos humanos, es la cancelación de las libertades, la domesticación de lo humano a los poderes más viles (como ya lo señaló Ramos), la condena a la violencia y la incompreensión, la injusticia y la miseria, el totalitarismo siempre latente en las formas de gobierno. Los derechos humanos estarían ahí precisamente, para hacer frente a los peligros que la libertad enfrenta en todas sus manifestaciones. Derechos que efectivamente son de carácter universal, y que se sustentan en la idea del hombre como animal racional, sujeto del logos y el lenguaje. En la actualidad, uno de los desafíos de estos derechos es justamente hacerlos valer donde sea que se encuentre en entredicho la condición humana; hacer válida su universalidad, capitalizar las tendencias contemporáneas a la mundialización de las conciencias y a la ciudadanía planetaria, el internacionalismo, la solidaridad mundial, como lo sostiene el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) basada, por supuesto, en la de 1789: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”, mientras que el tercero señala que “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”. Un sentido de hospitalidad basado en el universalismo al estilo kantiano.

Para algunos especialistas, el futuro de los derechos humanos consagrados en multitud de cartas y acuerdos internacionales dependerá de la formulación clara, adecuada, de una *ética del futuro*. De hecho, hay quienes sustentan su definición en ello: los derechos humanos son un conjunto de principios éticos

<sup>11</sup> Resulta interesante notar que, cuando Dussel refiere los antecedentes críticos de la Ética de la Liberación (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Marx, Freud, Lévinas), no aparecen, en efecto, el existencialismo ni la ontología heideggeriana aunque, como sabemos, las estructuras relacionales fenómeno-ontológicas de la alteridad se encuentran en la raíz del planteamiento levinasiano. Como se sabe, desde el clásico libro *Filosofía de la liberación* (1977), Dussel (2011, p. 44) opuso a la fenomenología la revelación, la epifanía, como única forma de ser del oprimido, del pobre, del otro, “que nunca es pura apariencia ni mero fenómeno, sino que guarda siempre una exterioridad meta-física. El que se revela es trascendente al sistema, pone continuamente en cuestión lo dado”. Pero, lo que es igualmente interesante es que reconoce (1998, p. 359) que el haber acudido a Lévinas le ayudó a superar al Heidegger de *Ser y tiempo* para asumir la realidad del *existente* y del deseo metafísico que encuentra al Otro en una *Idea de Infinito*. Otro, en efecto, tendría que ser el momento en el que se pusiera en relación la *mirada del prójimo* sartreana con el *cara a cara* levinasiano, donde también no se puede dejar de ser responsable por el Otro (obligación, acusación, obediencia), así como de la revelación de su precariedad o vulnerabilidad de su “tiempo irrecuperable”, mientras que a mí me muestra en una *conciencia* de “crea-  
Escaneado con CamScanner

sobre la manera en que los individuos deben ser tratados, y deben girar en torno a la protección de la vida, a lo que, en algún momento, Foucault llamó "biopoder", esto es, la gestión de y por la vida: el derecho al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades. Constituyen una tentativa, aunque insuficiente en la práctica y la teoría, de introducir las exigencias éticas en la organización de la sociedad, la ley y la política. Proteger, salvaguardar, en suma, y como lo quiere Edgar Morin, la autonomía del individuo, su libertad, pero también enriquecer una "ética crítica desde las víctimas" en la medida en que es a partir de ellas que se "crea lo nuevo" en la historia, como afirma Dussel, y sobre la base de que la ética de la liberación "es una ética posible acerca de toda acción de cada día" (1998, p. 513). Tal ética acabará por postular un sujeto "vivo", en "re-conocimiento solidario del Otro, de la comunidad", que habrá de fungir como criterio de verdad y validez insustituible. Toca a una nueva generación de investigadores de la historia de la filosofía latinoamericana insistir en aspectos poco conocidos y evaluados de las distintas tradiciones reflexivas que impulsaron la crítica, el análisis y la autorreflexión en nuestros pueblos, con el propósito de mejor entender y ubicar sus propuestas de liberación.

## Bibliografía

- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Declaración Universal de Derechos Humanos, versión en línea disponible en <https://www.humanium.org/es/derechos-humanos-1948/> [consulta: 11 de julio de 2018].
- Domínguez Michel, C. (2014). *Octavio Paz en su siglo*. México: Aguilar.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: UNAM/UAM/Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- Gaos, J. (1990). *Obras completas*. vol. VI. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Obras completas*. vol. VIII. México: UNAM.
- Hurtado, G. (s/f). El Hiperión y su tiempo. *Enciclopedia electrónica de la Filosofía Mexicana*, versión electrónica disponible en file:///C:/Users/roberto%20sanchez/Documents/LIBROS\_PDF/HURTADO\_HIPERIONES.pdf [consulta: 7 de julio de 2018].
- Lévy, H.-B. (2001). *El siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B.

- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE.
- Panabière, L. (1996). *Itinerario de una disidencia. Jorge Cuesta (1903-1942)*. México: FCE.
- Paz, O. (1993). *Itinerario*, México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Obras completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*. vol. IX. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2010). *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Obras completas. Miscelánea. Primeros escritos y entrevistas*. vol. VIII. México: FCE.
- Pereda, C. (2013). *La filosofía en México en el siglo xx. Apuntes de un participante*. México: DPG-Conaculta.
- Portilla, J. (1984). *Fenomenología del relajó*. México: FCE.
- Ramos, S. (2001). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Espasa-Calpe.
- Sánchez, R. (abril-junio de 2014). De la inferioridad a la máscara insondable: Carlos Fuentes y los existencialistas mexicanos. *Revista de Literatura Mexicana Contemporánea* (61), año 20: pp. xxxi-xl. El Paso: Universidad de Texas en El Paso.
- Santí, E. M. (2016). *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*. México: FCE.
- Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (2002). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Sheridan, G. (10 de marzo de 2017). Paz y Fuentes: cartas tlatelolcas ('el sector intelectual'). <https://www.letraslibres.com/mexico/literatura/paz-y-fuentes-cartas-tlatelolcas-el-sector-intelectual>
- Stanton, A. (2015). *El río reflexivo. Poesía y ensayo en Octavio Paz (1931-1958)*. México: El Colegio de México/FCE.
- Uranga, E. (2016). *Algo más sobre José Gaos*. Advertencia, ed. y sel. de Adolfo Castañón. México: El Colegio de México.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa.