

MEXICO Y LO MEXICANO

4

Análisis del ser
DEL MEXICANO

por

EMILIO URANGA



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS



PORRUA Y OBREGON, S. A

México

1952

ANÁLISIS DEL SER DEL MEXICANO

al maestro Eduardo
García Maynez en reco-
nocimiento de su obra y
de su amistad

E. Mangua
Agosto 16 de 1952



ESTA OBRA FUE DONADA POR EL
DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FOLIO 1045

MAYO 1953.

Portada de Elvira Gascón

B1018

CLASIF.	. 05
	U7
FE -	29472
FECHA	25-VIII-95
PROCED.	Donación
FACT. No	Pol. G.M.



Instituto de Investigaciones
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCÍA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 10 D. F.



Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by Porrúa y Obregón, S. A.
Avenida Juárez, 30. México, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A
OCTAVIO PAZ



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS

Mis hermanos de todas las centurias
reconocen en mí su pausa igual,
sus mismas quejas y sus propias furias.

RAMÓN LÓPEZ VELARDE

Prehendiendo yo a un indio de ciertas cosas, y en particular de que había andado arrastrado recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo hace una boda y convida a todo el pueblo, y así refiriéndole el mal que había hecho me respondió: —Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepanila*; y como entendiésemos lo que quería decir con aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio, torné a insistir me dijese qué medio era aquél en que estaban, me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o *por mejor decir*, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.

FRAY DIEGO DURÁN

I

INTRODUCCIÓN

I. LO MEXICANO TEMA CENTRAL DE NUESTRA CULTURA

UN OBSERVADOR perspicaz de las actividades culturales de México no podrá menos que percibir un notable fenómeno: *la cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Por su sujeto y por su objeto nuestra cultura es mexicana.* Urgida por necesidades imperiosas, la labor estudiosa de nuestros investigadores se ha concentrado en la tarea de analizar cuál es el ser del mexicano. La atención a este tema da casi exclusivamente unidad a todas las meditaciones de nuestros especialistas. El fenómeno ha de tener su explicación, pues lamentable sería que sólo se le comprendiera como efecto de una moda fugaz que mañana soltará el problema de la mano para ir a otro con la misma despreocupación y superficialidad.

Al grupo "Hiperión" esta dedicación al tema del mexicano no puede menos que regocijarle. El problema de lo mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es *constitutivo*, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro. Nos hemos hecho tan entrañablemente a sus sugerencias que no podemos menos de sentir, cuando se le aborda, que se nos alude personal e íntimamente. Pero más que registrar la aparición de este fenómeno hemos de preguntarnos aquí cuáles pueden ser sus motivaciones, las causas de que el tema de lo mexicano haya venido a ocupar el punto central de nuestra cultura.

Todo sucede como si nuestros investigadores se sumaran a una moda puesta en circulación por el grupo "Hiperión". Y así como hace tres años se dijo, falsamente, que el Hiperión se adhería a una moda cuando se dió a la temática del existencialismo, ahora parece que los demás se dan a la moda que ha impuesto el Hiperión. Pero así como enton-

ces estudiar el existencialismo se demostró que no era una moda, así también ahora, quizás, podría demostrarse que los mexicanistas no se dejan arrastrar por un asunto de actualidad, sino que sus orientaciones están motivadas por móviles más hondos.

El interés por lo mexicano viene suscitado por ese amplio movimiento de conciencia que se conoce como historicismo. Este modo de pensamiento pone de relieve las ataduras circunstanciales de todo pensamiento por más universal que se pretenda. Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único. Toda cultura tiene sus valores propios, tan dignos de estudio y atención como aquellos de la que se presenta como modelo: la cultura europea. Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y privatisimas maneras de concebir el mundo y el hombre. *Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.*

Pero no hay que dejarse seducir por un análisis puramente teórico del ser del mexicano. Por más brillante que pueda ser ese análisis y por más cuidadoso que sea de exigencias metódicas que lo hagan válido, no basta. Poner en claro cuál es el modo de ser del mexicano es tan sólo una premisa —eso sí, necesaria— para operar a continuación una reforma y una conversión. Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, *lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser.* Y ello es lo que distingue la aplicación superficial a este tema de la honda y cordial; no podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis. El tema no salvará a nadie, sino que, por el contrario, una vez que nos hayamos metido en él, se nos impone la tarea de salvar a los demás. No vayamos a convertir nuestras reflexiones sobre el mexicano en una nueva fórmula de imitación, como antes imitábamos a lo europeo, sino que comprendamos, de una vez por todas, que lo

mexicano impone una tarea moral de purificación y responsabilidad que no se satisface sólo con alistarse a última hora, y con visible conveniencia, a lo que hoy goza, por el esfuerzo de los que a él se han consagrado, de justo renombre.

Otra razón que nos explica la notable corpulencia y privilegio del tema es, sin duda, que ha sido hecho suyo por la generación más joven. El tema del mexicano es un tema generacional. Y ya sabemos lo que significa —después de que Ortega y Gasset nos lo ha enseñado con toda la claridad que el asunto requiere— que un problema se convierta en programa de una generación. *El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación.* En verdad, lo que ha sucedido es que el vivir lo mexicano ha sido elevado por la reflexión a tema consciente de meditación. Y no de una meditación de tipo cualquiera, sino precisamente a una meditación de estilo filosófico. El mexicano se ha venido analizando casi desde el día mismo de su nacimiento histórico. Hemos sido un pueblo fundamentalmente introvertido, en el sentido de buscarnos por dentro incansablemente. La riqueza de aspectos que ha puesto de manifiesto o ha permitido atisbar esta tradición secular de auto-conocimiento, apunta, por sus tendencias mismas, a radicalizarse, y radicalizarse no significa otra cosa sino la búsqueda de una exploración de nosotros mismos a tenor de principios filosóficos. La sabiduría filosófica es, de acuerdo con su milenaria definición, conocimiento de las causas y principios últimos. El conocimiento que de sí mismo tiene el mexicano es ya tan voluminoso que permite al filósofo lanzarse a su través para buscar en lo hondo cuál es el ser, el modo de existir, que el mexicano viene gestando y patentizando en todas sus conductas cotidianas, extraordinarias, históricas, literarias, políticas, religiosas, morales, etc. La nueva generación ha hecho, pues, del conocimiento filosófico del mexicano su tema definitorio. Filosófico quiere decir aquí análisis radical, fundamental, decisivo, frente a reflexiones que se contentan con quedarse en los aledaños, un poco a la entrada del tema, sin forzar el paso y abrirse camino, decididamen-

te, con el instrumental filosófico como guía. Si bien generaciones que nos han precedido se han ocupado de temas mexicanos, no pudieron elevar esa preocupación a central, ni mucho menos elaborarla con metodología filosófica.

Finalmente, conviene también citar como una razón más que nos explica el auge del tema, el trabajo en equipo. La nueva generación ha comprendido, para su bien, las limitaciones que entraña una pesquisa meramente individual. Sin despreciar el talento personal hemos llegado a la convicción de que la tarea de investigación exige el trabajo en grupo, es decir, el someterse a ciertas y flexibles orientaciones generales de perspectiva filosófica que permitan centrar los atisbos en relación con ciertas coordenadas. Un equipo aplica su atención a una vasta superficie, inagotable por un solo investigador, y puede ejecutar el análisis de ese sector desde muchos puntos de vista, atendiendo a la idiosincrasia personal de cada uno de sus miembros, en un tiempo comparativamente menor. La unidad de la investigación está asegurada, además de la que ofrece el método filosófico que sirve de base, por un número de cuestiones bien localizadas que no pueden inventarse caprichosamente y que representan el decantado de inquietudes claves, únicas que merecen atención, por su contemporaneidad y hondura, pues nada causa más lamentable impresión que ver el trabajo de investigadores desperdigarse y prodigarse en torno a cuestiones que "a nadie quitan el sueño". Para quien se ha metido en este tema nada aparece más claro que la figura unitaria con que se va dibujando el modo de ser del mexicano. De todos los análisis que se han hecho se desprende un apreciable denominador común. *Hay un inconfundible aire de familia en todo lo que nos dicen nuestros meditadores sobre el mexicano.* El parentesco o conexión de uno u otro rasgo, destacado como central, es la pista más segura para sistematizar los hallazgos. El método comparativo permite mejor que ningún otro acercarse a ese núcleo común en que se encuentra nuestro "carácter". *Los que no han pasado por estos extremos se imaginan que sobre el mexicano se dicen las cosas más disparatadas y contradictorias, pero el que se familiariza con el tema saca más bien la impresión contraria.* Lejos de movernos en la imprecisión

sión y dispersión estamos ceñidos por una estructura muy constante y hasta rígida que permite variaciones secundarias, tal vez ilimitadas, pero que, en punto a notas "esenciales", apenas si ofrece ocasión a diferencias. Todo lo que se ha venido afirmando sobre el ser del mexicano converge, apunta a un mismo punto, y la tarea del filósofo encuéntrase grandemente facilitada por manejar precisamente series de observaciones y de ideas que, por decirlo así, delatan casi de inmediato su profundo parentesco. Esta convergencia ha de ser estimada como un símbolo inequívoco de objetividad.

Hemos dicho antes que el interés por el tema del mexicano nos parece ser una de las consecuencias del movimiento historicista. Esta observación permite ahondar en el sentido mismo de esa preocupación por lo mexicano. Como promovido en su trasfondo por el historicismo, el análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica. No todas las investigaciones sobre el mexicano hállanse al mismo nivel. Una época se distingue de otras por la base reductriz que ha elegido para hablar de los hechos humanos. Edades hay que todo lo reducen, todo lo humano, a términos religiosos, teológicos; en esas edades es de necesidad imperiosa aclarar la situación personal o colectiva en relación a una ortodoxia o a una moral con fundamentos religiosos. Otras épocas, en cambio, son fundamentalmente psicologistas. Lo que importa entonces es definirse en función de tales o cuales complejos o traumas psíquicos y buscar la normalidad psicológica. La última palabra la dice la psicología, y mientras no se reduce a factores psíquicos una realidad, no se cree haber tocado el fondo de la cuestión. Lo mismo pasa cuando todo lo domina la perspectiva sociológica. Suben entonces a primer plano problemas de clase, de comunidad. Se clasifican como verdaderamente decisivas, frente a las cuales todo lo demás es accesorio, actitudes burguesas y proletarias ante la vida. Lo auténticamente explicativo es entonces decir esto es burgués o esto es proletario. Pues bien, el historicismo reduce todo lo humano a factores históricos, y mientras no se toca el fondo histórico de una cuestión, parece que el tema está aún por elaborar. La historia tiene que decir, si no la última, por lo menos

la penúltima palabra respecto del ser del mexicano. De ahí que la investigación de nuestro pasado intelectual haya cobrado inusitada amplitud. En la historia hemos de leer la estructura de nuestro ser, o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos.

Difícil, empero, es decidir si la historia, la ciencia histórica, tal y como se ha constituido, puede satisfacer lo que el historicismo exige. La metodología histórica está viciada de modo quizás incurable por prejuicios. Atada a la religión del documento sigue empeñada en concebir el trabajo del historiador como un hacer hablar a las cosas pasadas sin un *a priori* orientador. Y es claro que esas cosas no hablan, porque arrinconadas en un archivo con la única etiqueta común de "pasadas" no se muestran muy dóciles que digamos a recitar su lección, si previamente no se les somete a un sistemático y dominado interrogatorio.

Se dice por ahí que la historia es la ciencia del pasado. En el pasado se han acumulado toda clase de documentos, de testimonios, de hechos. Pero el pasado sólo es histórico cuando deja de ser simplemente pasado y se anima con el soplo de lo humano. *Lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano.* La historia no busca el pasado, sino que busca al hombre también en el pasado. *El tema de la historia es el hombre.* Por eso toca en su fondo cuando se la define auténticamente, o más bien se identifica con el tema de la filosofía. El historicismo deja indecisa esta cuestión: ¿lo verdaderamente humano es histórico? porque no puede responder sino volviendo la frase: lo verdaderamente histórico es lo humano. Así concebida es como la historia dice, si no la última, por lo menos la penúltima palabra sobre el ser del mexicano. La penúltima, porque la cuestión que aquí se abre camino es justamente la de inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o no más bien es la historia lo que es por brotar del hombre.

El ser del hombre es de tal índole que exige la historia, que da la condición de posibilidad a la historia. *La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos.* El lenguaje del ser es la última de

las bases reductoras, la que desciende más en el orden de las referencias al fundamento. Todo lo que antes dijimos sobre la teología, la psicología, la sociología y la historia habría que repetirlo en relación con la ontología. En sus orígenes, y ello es lo que le da su condición de originaria, la filosofía comprendió que hablar en términos de ser es hablar en la lengua de las cosas mismas; que están tramadas o formadas de ser. *Las cosas están hechas de ser y mientras no se hable de ellas en los términos mismos de su "materia" el habla resbala y se queda en apariencias.*

El análisis ontológico es, pues, de índole muy peculiar. Sus categorías, o conceptos más generales, son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser. Sólo cuando se habla ateniéndose a estas categorías el análisis es propio. Si no se hace en estos términos, todo toma el aspecto de metáfora y de imagen. Los conceptos ontológicos, por ejemplo, los de sustancia y accidente, no son nociones que se puedan reducir, como muchos piensan, a términos de otra esfera no propiamente ontológica. Así se ha dicho que, cuando Aristóteles habla de ontología "en verdad", está hablando de biología, porque las nociones que pretende manejar como limpiamente ontológicas no son sino conceptos acarreados del dominio de los seres vivos, único en que su aplicación es adecuada. *Lo cierto es que cualquiera que sea el campo a partir del cual se sacan o acuñan los conceptos ontológicos, lo que importa es su dimensión de ser y no la base en que han surgido.* La abstracción de estas categorías casi no permite manejarlas en pureza y por ello nos remitimos, un poco por fatiga y otro mucho por el esfuerzo que nos requiere la abstracción, hacia aquellos sectores en que se han bebido, pero no hay que perder de vista que hemos descendido y que lo que importa es quedarse exclusivamente con su dirección hacia lo ontológico.

Si proponemos un análisis del ser del mexicano es claro que mientras no hablemos de ese ser en términos de ser todo se queda en camino. La ontología del mexicano requiere afinar el repertorio conceptual ontológico, poner en claro sus categorías, pues sin este trabajo previo de fijación y formulación de los instrumentos filosóficos se corre el peligro de chapotear en vaguedades y estar bautizando con

el título de análisis del ser del mexicano una investigación que, indudablemente, es análisis de ese ser, pero no ontológico, ya que habla con conceptos e ideas no definidos ontológicamente.

Aunque tampoco hay que dejarse sorprender excesivamente por las condiciones que impone una terminología ontológica rigurosamente acuñada. *Hay análisis que aparentemente no son ontológicos, pero que si se les mira con mayor cuidado, se exhiben casi de inmediato como "traducciones" directas de vivencias, "corazonadas" ontológicas.* Es el caso de la poesía. En el poeta el ser habla con su propio lenguaje. La poesía no traduce a términos ajenos al ser, el ser de sus vivencias, sino que lo pasa al lector casi en puridad. Por ello es que la ontología del mexicano ha de prestar una atención que nunca será suficiente, a las obras de nuestros poetas. Más que en los historiadores, psicólogos y sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano.

De aquí que las contribuciones de los poetas —como la de Octavio Paz en su *Laberinto de la Soledad*— al análisis del ser del mexicano sean de un inapreciable valor. El poeta vive en familiaridad estrechísima con el ser, lo tiene, por decirlo así, a la mano. Es claro que no se puede dar una fórmula que nos enseñe con regularidad matemática de qué manera el filósofo ha de traducir, lo que el poeta le dice, a términos propiamente ontológicos. Es labor de instinto y de pensamiento —componentes, dicho sea de paso, que nos permiten ahorrarnos el confuso concepto de intuición—, de flexibilidad y de rigor. En todo caso, es lo cierto que poeta y filósofo, lo mismo que también filósofo e historiador, viven comunicándose y fecundándose cuando se trata de elaborar un análisis ontológico del ser del mexicano. Sin tales "contaminaciones" o "préstamos de sentido" no creemos haya posibilidad de dar un paso en esta temática.

II

FILOSOFÍA

—ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo.

FRAY DIEGO DURÁN

2. EL ACCIDENTE Y EL MEXICANO

EN UN ensayo anterior, dedicado a la Ontología del Mexicano, hemos intentado definir cierta insuficiencia constitucional de nuestra manera de ser, a la vez que hemos discutido un proyecto, estudiado ejemplarmente por el doctor Samuel Ramos, de levantar tal insuficiencia por la elección del llamado “complejo de inferioridad”. Vamos a resumir, de modo rápido, la línea de pensamiento que ahí tejimos y enlazar con ella la serie de ideas que tenemos el propósito de comunicar.

1. La insuficiencia de una “realidad” es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza. El accidente es un *minus* de ser, un ser rebajado o “quebrantado” por su mezcla con la nada; hay en él una constitución de claro-oscuro en que comunican el ser y la nada. Como inestable combinación, el accidente remite constantemente a sus extremos, sus aumentos constitutivos se llaman y rechazan a la vez. El ser pone la nada y la nada pone el ser, lo que quiere decir que, en el accidente, hay ese *Werden*, tránsito y movimiento, que Hegel elevaba a condición de “verdadera” realidad, en tanto que los extremos, en cuanto tales, y en su aislamiento, son “abstractos e irreales”. Lo concreto es la transferencia misma, el alargamiento del ser que lo hace nada, y la distensión de la nada que la troca en ser. Conviene advertir, sin embargo, que para Hegel ese tránsito no es un “accidente”, noción que su sistema desconoce. En cambio, la sustancia es plenitud o

llenazón de ser, ente sin paros o fisuras, para decirlo gráficamente. La sustancia no implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición. La sustancia es suficiente y no insuficiente. Tradicionalmente se ha dotado a la sustancia, con muy buen ojo, de mayor "rango" entitativo, mientras que al accidente se le ha visto como degradación o rebajamiento, como ente de "clase baja". No se ha llegado, empero, a ponerlo por debajo de la nada, ya que, para decirlo con Aristóteles, si el accidente es nada frente a la sustancia, es algo en relación con la nada; es una nada relativa, o sea un no-ser cuando mira a la sustancia y un ser cuando vuelve su vista hacia la nada.

2. Que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. *La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto.* Todo otro sentido que se quiera dar a la palabra insuficiencia cae fuera de nuestra ontología. Si la crítica sigue empeñada en interpretar nuestra afirmación de la insuficiencia del ser del mexicano como "debilidad", "impotencia", "derrotismo", "desesperanza", sigue también por ello empeñada en criticar lo que nunca hemos afirmado, y se manifiesta así desviada, malintencionada o incapaz.

Cuando decimos que el ser del mexicano es accidental, pretendemos tomar tal aserto con entero rigor, lo que significa que pretendemos poner en claro los problemas entrañados en la caracterización del *ser como accidente*.

Casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Ser es ser sustancial, como ser genuino hay que citar a la sustancia, puesto que el accidente es una "sombra" de ser, un "quasi-ser". Es cierto que la tradición escolástica habla del "ser" como de un "trascendental", con lo que significa que está por "encima" de la sustancia y del accidente. Pero el "Ser" propiamente, pese a lo dicho, es tomado por esta tradición como el "Ente Supremo", más que sustancial, suprasustancial, pero por eminencia, con lo

cual se viene a decir que, para obtenerlo, prolongamos hasta su límite la noción misma de sustancia; la ascidad, es así, "sustancialidad sustante", quintaesencia de sustancia.* El hombre, a su vez, figura como "criatura", pero "sustancial" también, como su Creador. Por todos lados vemos, pues, afirmarse la radical tendencia sustancializante de la tradición filosófica occidental. El hombre es en esta línea de acontecer histórico "ser para la sustancia", ser que tiene que hacerse sustancial. En dirección justamente inversa definimos al ser del mexicano. Como "ser para el accidente" es éste su ser *un tener que ser accidente*. Por nuestro encaje histórico en la tradición occidental nos resulta "comprensible" de suyo que el hombre "tenga" que sustancializarse, pero de primer intento no atinamos a comprender, aunque es lo que preontológicamente nos es más inmediato, qué signifique la afirmación de que el hombre "tenga" que accidentalizarse. Para ayudar a la comprensión conviene recordar que el ser del hombre se le conciba como accidental o como "sustancial",¹ no es una propiedad o atributo que se "posea" o se "tenga" ya, de que se puede disponer como de una realidad inalterable y fija, sino que el ser del hombre tiene que hacerse o aparece como una "tarea". Esta condición del ser del hombre la expresa Heidegger con mucho rigor y precisión en esta fórmula: "La 'esencia' de este ente (del hombre) consiste en su tener-que-ser." (*S. u. Z.*, p. 42.) El ser del hombre no es un ser dado (*gegeben*), sino propuesto (*aufgegeben*). Mi ser es un tener que ser mi ser. Si se dice a continuación que el ser del hombre es sustancia, entonces hay que entenderlo como si afirmáramos que tenemos que sustancializarnos. Lo mismo si decimos que el ser del hombre es un accidente queremos decir que tiene que accidentalizarse, que no es un accidente "dado", sino "propuesto" como tarea a realizar o con la indicación: "debe de realizarse". *Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente*,

* No se le ocurrió a la tradición hablar del ser como accidental por eminencia.

¹ La tradición occidental une dos sentidos del hombre. Por el primero lo concibe como sustancia y, por tanto, como realidad acabada; por el segundo, como libre y autónomo "hacerse", y, en consecuencia, como realidad "abierta".

en el horizonte de posibilidad del accidente mismo. Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando no "soporta ya más" su originaria constitución. La "suficiencia" a que aspiramos no puede ser una "sustancialidad", sino una suficiencia brotada de la misma insuficiencia, único tránsito legítimo y propiamente moral, como más tarde explicaremos. Por ahora basta con explicar que el ser como accidente entraña la posibilidad "esencial" de accidentalizarse, posibilidad que también podría esclarecerse como un traer todas las conductas del hombre a un radical horizonte de accidentalidad. Al hablar del ser del hombre, Heidegger lo define como "Sein zum Tode". Esta célebre fórmula ha ocasionado una multitud de traducciones inadecuadas. Ser para la muerte aproxima quizás más que otras a la verdad de lo que con ello quiere decir Heidegger. Pero más precisa que ésta sería la que dijera: *Ser que tiene que morir*. El ser del hombre es percedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento. *Ese ser se asume como "obligación", "deber", "imperativo" ontológicos de morir o acabar*. Lo mismo sucede con el *ser para el accidente*. Se trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en la situación de un radical "no saber a qué atenerse", inseguridad, imprevisión. Todos los "existenciales" o "caracteres" del ser del hombre están colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales. A continuación veremos algunas de las consecuencias que resultan de este radical planteamiento ontológico.

3. Se ha objetado a nuestra ontología que, al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello la condición humana general de que participa el mexicano. En "verdad" el hombre es accidental y no el mexicano. Se trataría, pues, no de una ontología del mexicano, sino de una ontología del "hombre en general". La constitución accidental del hombre habría sido leída por nosotros en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano. A estas objeciones solemos responder que *no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por*

hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad. Problema diferente y de auténtica dificultad es más bien el que se aplica a deslindar lo humano de lo ontológico, y no el mexicano del "hombre en general".

Desde que Heidegger publicó su *Sein und Zeit* en 1927, se ha venido discutiendo la naturaleza de lo que ahí se llama "ontología fundamental", sin llegar, empero, a radical claridad. Heidegger se propone en su ensayo replantear la pregunta ontológica decisiva, ¿qué es el ser?, en nuevas bases. Un análisis de la pregunta acabada de formular lo lleva a la exigencia, descuidada por la tradición, de precisar rigurosamente el ente que ha de responder a la pregunta. Orillando ya a confusiones, se responde que sólo el *hombre* puede plantear, y eventualmente contestar, a esa pregunta. Pero, en verdad, Heidegger no responde que el hombre es el ente elegido para preguntar y contestar la cuestión ontológica, y la raíz de muchas interpretaciones falsas del autor de *Ser y Tiempo* hállase aquí, sino que *en el hombre hay una estructura peculiarísima de ser, el Dasein*, que es justamente desde donde hay que plantear y responder la pregunta ontológica. No es, pues, el hombre el sujeto interrogado en la ontología fundamental, sino el *Dasein en el hombre*. Si se insiste en que el Dasein sólo puede ser humano, o que sólo en el hombre es dable hallar una estructura como la del Dasein, se incurre en una imperdonable inversión de los términos, porque justamente los intentos de Heidegger se encaminan a definir la ontología como anterior a la antropología o al humanismo y no, como generalmente se interpreta, a subsumir a la ontología en una antropología filosófica. El humanismo reposa en la ontología fundamental y no al revés.

Es claro que tan importante resulta preguntarse ¿qué es el ser?, como preguntarse ¿qué es el hombre?, pero inevitables exigencias metódicas nos obligan a plantear primero la pregunta ontológica y después la antropológica. Sólo cuando nos hemos apropiado de la fórmula ontológica del Dasein es legítimo volver al hombre e inquirir por su

“esencia”; si lo queremos hacer antes, nos veríamos privados del indispensable hilo conductor de la investigación y todos nuestros esfuerzos se hundirían sin remedio en la imprecisión o amontonamiento inorgánico de materiales, datos, teorías, opiniones, etc. Tal ha sido el destino de la “antropología filosófica” propugnada hace ya más de un cuarto de siglo por Max Scheler. A pesar de sus brillantes promesas apenas nos ha hecho avanzar algo en el conocimiento del hombre. La eficacia, en cambio, de las “antropologías existencialistas” se debe a su fundamentación ontológica.

4. La ontología del mexicano debe preceder, pues, metódicamente, a toda investigación sobre el *hombre* mexicano, su *vida* o su *alma*. Cuando hablamos del mexicano como hombre queremos significar con ello una interpretación del mexicano como hombre a partir de su ser. Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser, “habla” de que precisamente se ocupa la ontología. No deja, sin embargo, de sonar a paradoja la fórmula ontológica del *mexicano como ser que no es hombre*. Para muchos esta fórmula viene a significar tanto como esto: el mexicano es infrahumano. “Ja ontología del mexicano no nos trata como hombres.” “Se define al mexicano como criatura que no participa de lo humano.” Y por este tenor otras frases más que se acuñan por las “ineptitudes de la inepta cultura”. El ser del mexicano no quiere decir un estado del mexicano en que *todavía* no sería hombre, una especie de primer momento puramente ontológico, interpretado, por agravamiento de la imbecilidad, como “época” o “tiempo” histórico en que se viviría en feliz estado de inocencia ontológica. El mexicano como ser y el mexicano como hombre son interpretaciones *contemporáneas*, surgen de vez, pero la investigación las distingue sin aislarlas abstractamente y convertirlas en realidades autosubsistentes cada una por su lado. Ello no quiere decir que sus relaciones no planteen ningún problema, sino que entrañan uno muy peculiar y de inmensa importancia.

En un ensayo especialmente dedicado a este tema² he-

² Ver pp. 38-44.

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

5. Si el hombre es constitucionalmente accidental, entonces resulta comprensible por qué el mexicano ha de ser descrito como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente. Lo que equivale a sostener que es auténtico porque se vive como originariamente ontológico, o en vecindad de su ser mismo. Todo alejamiento del ser como accidente implica cierto intento de sustancialización y toda vecindad con el ser como accidente cierto intento de accidentalizarse. Difícil resulta, empero, definir cómo hemos de entender la "proximidad" al accidente. Parece haber una escala de aproximación y de correlativo alejamiento. Ya en la tradición los accidentes se colocaban en una serie por su posición respecto de la sustancia. La relación como accidente³ era el más alejado de la sustancia, era el "accidente de los accidentes", el accidente más próximo a la nada y más alejado de la sustancia. Esta lejanía no se interpreta como "espacial" y, sin embargo, difícilmente entendemos lo que significan todos estos términos sin la referencia al espacio. Ahora que convendría recordar en este punto que la exis-

³ Distinguir entre relación como accidente y relación como afección trascendental del ser. Ver Santo Tomás, *De Veritate*.

tencia goza de una "espacialidad" *sui generis* que no es el orden de las posiciones y emplazamientos, sino de los lugares y sitios de la preocupación cotidiana. Vivimos inmersos en un espacio trazado en cuanto a la distribución, "colocación", de sus lugares, por nuestra preocupación o cura de útiles y personas. Lo cercano es lo que tiene presente nuestra preocupación, no lo más inmediato geométricamente hablando. La existencia, dice Heidegger, "desaleja", destruye distancias, acerca. El punto de referencia absoluta es no mi propio cuerpo, sino mi "aquí", respecto del cual se distribuyen de acuerdo con las ocupaciones, "allá", los lugares y las cosas. Pero la existencia como "desalejadora" no puede llegar al límite de anular toda distancia, de concentrarlo todo en un "aquí" sin correlativo "allá" del cual puede estar, a lo más, *mínimamente* distanciada. Cercanía, pues, al accidente significa, según esto, tenerlo presente en la preocupación. El mexicano presta continuamente oído a la voz de su ser, bajo la forma de ese sentimiento tan cotidiano en nuestra vida que es la "pena" y de cuyo análisis nos hemos ocupado en otro lugar. La "pena" es la voz de la conciencia en el mexicano, voz que a su vez hay que interpretar como surgida del ser mismo que nos constituye. Éste emerge y se cruza en el campo de la experiencia cotidiana. En el mexicano hay una sensación casi nunca dominada de agobio del ser. Nuestra vida ofrece el claro ejemplo de no poder con la existencia, de no "comprenderla", para decirlo con el conocido término heideggeriano. La vida se hace difícil, y más que regocijo o sensación de poder está presidida por un vago y oscuro padecer. No es, desde luego, una de nuestras características la ligereza o desenvoltura en el vivir. Estamos situados en las antípodas de una concepción "deportiva" y "festival" del hombre y del mundo. Esta vida que pesa y que se "arrastra" no es, empero, un peso que nunca se puede desvanecer, como acontece en la melancolía extremada, sino que se halla injertada en el horizonte de un accidente en que, de súbito, puede disolverlo la muerte. Inclusive podría sostenerse que la muerte es buscada como una "liberación". El afán de "saturar de azar" la vida es, quizás, la manifestación más patente de una libertad para

el accidente. La búsqueda irritable y convulsa del accidente que saque de la insoportable monotonía de una rutina, la espera desesperada del milagro o de la lotería hablan elocuentemente de esa voluntad de accidentalización en que vemos acuñada nuestra peculiaridad ontológica. Si, pues, el accidente forma el ser de todo hombre, caso de que intentemos contravenir las enseñanzas de la tradición de occidente—, el mexicano, al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica constitución, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir. La “desconfianza” con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que también todo lo matiza, son exhibiciones de su cercanía al accidente, así como la “confianza” y la “generosidad” de otros estilos de existir son símbolos de su dominio del accidente y de cierta seguridad que se han dado por haber entrado en el camino de la sustancialización.

6. Hemos evitado hasta aquí, intencionadamente, embrollar nuestras afirmaciones con reflexiones metódicas. En primer lugar, debían abrirse paso, sin cortapisas, las tesis que hemos de sustentar, y sólo después volver la cara hacia el serio problema de su legitimidad metódica. Pero ahora hemos de alterar nuestra línea de conducta y dar su lugar a esclarecimientos de tipo metodológico. Para los que nos hayan leído con atención, fácil les será deslindar dos campos de meditación tajantemente delimitados. Nuestro propósito central era hacernos con una definición del ser del mexicano. La hemos encontrado en la noción ontológica de accidente. Pero todavía no conocemos nada del accidente. Al introducir tal noción hemos hecho un tácito llamado a la experiencia preontológica que nutre el uso de tal noción. Sabemos lo que es el accidente, aunque no podamos concretar en fórmulas ese nuestro “saber”. Cuando afirmamos: el ser del mexicano es accidental, aunque vaga y oscuramente, se abre para nuestra meditación un horizonte de sentido. Por otro lado, al hablar del accidente, hemos echado mano de una confrontación de esta noción ontológica tradicional con la noción, ya no tradicional, sino “ayer” apenas nacida, de existencia. Hemos explicado el

accidente por la idea de existencia y, a su vez, la existencia con la idea de accidente. Se nos impone, pues, la tarea inmediata de explicitar la noción de accidente entrañada en la experiencia preontológica de tal idea y justificar la asimilación o aproximación de accidente y existencia. Una vez aclarada la noción de accidente y mostrado su parentesco con la de existencia, hemos de volver nuevamente al tema del mexicano para "repetir" a la luz de la idea de accidente-existencia las conductas, o modos de ser, que hemos puesto de manifiesto como característicos del mexicano.

7. El pensamiento filosófico tradicional (entiendo el de Aristóteles comentado por Santo Tomás) no conoce la noción de *existencia* ilustrada en el siglo XIX por Søren Kierkegaard. Se ha llamado la atención, principalmente por Heidegger, sobre el hecho de que aquello que significa la tradición con su concepto de "existencia" (*esse*) nada tiene de común con la Existencia (*Existenz-Dasein*) de que nos hablan los "existencialistas" (Heidegger, Sartre, Jaspers). Se trataría de una noción "equivoca", como la de León, que alude, significando equivocadamente, a una ciudad y a un animal.

Problema diferente es el de preguntar cómo entendería la noción de existencia la filosofía tradicional misma, qué lugar le asignaría en su acervo categorial. La indicación negativa o prohibitiva antes aducida sólo nos impediría, en caso de ser legítima, colocar esa noción en el lugar ocupado por la de *existencia*. Pero ¿es el único lugar en que no colocándose quedase irremediablemente sin lugar? No nos parece así. Nos asiste la convicción de que su colocación en aquel acervo es hacedera. Pero tenemos que buscar otro sitio en que emplazarla y este sitio existe: se localiza en aquella región de la meditación tradicional en que se discuten nociones como las de accidente, mal y privación. Entiéndase, pues, el propósito de nuestros afanes. Vamos a mostrar cómo, en la elucidación del accidente, del mal y de la privación, tal y como entiende nuestra tradición estas nociones, hay un asidero o soporte en que prender la idea de existencia tal y como entiende este concepto el existencialismo. No se trata sólo de identificar la existencia y la privación, el mal y el accidente, sino de estudiar sus cam-

bios recíprocos de significación, sus préstamos de sentido, y ello en tal forma, que la noción de existencia se aclare y enriquezca al confrontarla con la de privación, mal y accidente, y recíprocamente, estas nociones se aclaren y virtualicen al ponerlas en relación con la de existencia.

Si explicar es identificar, como nos enseñó hace ya su buen tiempo Emile Meyerson, entonces nuestra confrontación, por más que avise expresamente de que no busca una identificación, la encuentra, por así decirlo, a su pesar. La aclaración de los conceptos opera, en ciertos límites, la identidad de los mismos, por la vía de la explicación. En otras palabras: si explica aquellos conceptos, los identifica, quiera que no. Pero también diversifica, pues como juiciosamente observa Hegel en su *Lógica*, si bien las proposiciones emanadas del entendimiento formulan inevitablemente, como idénticos, el sujeto y el predicado de los juicios que pronuncian, no menos tácitamente, pues no está en su poder hacerlo explícitamente —ya que, de hacerlo, parecería que se están refiriendo a otra cosa distinta de la que antes mentaban, cuando que sólo repiten lo mismo—, formulan también inevitablemente como diversos el sujeto y el predicado de sus juicios. Que no veamos esa diversidad, como si vemos su identidad, se debe a “defectos” de nuestro medio de expresión, y no hay que cargarlos, si hemos de ser justos, a la cuenta del pensamiento mismo, que en su elemento puro, no contrahecho por la formulación, tiene ante sí, de vez, la identidad y la diversidad.

Pero hemos dicho que se trata no sólo de identificar y de diversificar, sino de otra cosa que sugerimos con palabras tales como “aclaración”, “enriquecimiento”. Heidegger utiliza en su *Ser y Tiempo* una divisa metódica, surgida de la fenomenología, que llama “desformalización”. Cuando se define a la fenomenología como “ciencia descriptiva de las esencias en actitud fenomenológica”, muchos traducen la fórmula simplemente, en honor de la brevedad y por causa de ciertos prejuicios, como ciencia de las “esencias”, de los conceptos vacíos y formales. Las “esencias”, empero, que describe la fenomenología no se quedan montadas en la región del puro formalismo, sino que se las proyecta hacia regiones “materiales” en que se trata de pre-

cisar sus variantes regionales, sus *transformaciones*, por el proceso que han sufrido de “desformalización”. Heidegger lo muestra a propósito de la noción de *fin*. Una “definición” formal de fin no basta para los propósitos de la descripción fenomenológica, sino que hay que “matizar” el concepto de fin, asignándolo a determinadas regiones de entes, como las cosas inanimadas —la luna llena es el fin del cuarto creciente—, la vida —el fruto es el fin de la planta—, lo humano —la última pincelada que da fin a una obra de arte—, y lo existencial —la muerte es el fin del “ser-ahí”—, para precisar su sentido, cada vez peculiar de esa noción de fin, previamente tenida en su estructura formal y generalísima. La “aplicación” a una región material determinada “aclara” el concepto, lo “enriquece”, pero a la vez lo “transforma”. Esto en un doble sentido. Transforma primero a la noción formal en material, la concretiza; pero transforma también a la realidad a que se aplica, pues permite entreabrir nuevas dimensiones ópticas de su propia estructura que “antes” de confrontarla con esa noción estaba fijada o acotada, por referencia a otros horizontes que no eran los que ha despejado la nueva noción que le aplicamos.

En un principio, pues —entiéndase: cuando empezamos la investigación—, las nociones de existencia y de accidente son meramente formales, vacías en sí, aisladas, no sabiendo nada una de la otra. Pero en su “comunicación”, al ponerse en contacto, se altera su estructura. En la “comunicación” se enfrentan ya materializadas o concretizadas, y en tal estado es como se opera el intercambio de sentido de que antes hablábamos. Entonces pensamos el accidente en el horizonte de la existencia—, le abrimos nuevas dimensiones en su estructura ontológica hasta entonces no develadas, e inclusive que no se barruntaba podría albergar en la forma de virtualidades—, y pensamos a la existencia en el horizonte del accidente. En este proceso de confrontación nos encontraremos al final con el “problema” de la existencia como accidente. Con el problema, insistimos, no con la solución, de que hablar aquí carecería quizás de todo sentido.

8. La noción de accidente, como toda noción ontológica, ofrece al análisis una rica y estructurada complejidad de momentos constitutivos. Heidegger ha llamado la atención, en repetidas ocasiones, sobre el injustificado prejuicio, que mueve toda investigación y notación terminológica cuando se trata de definir realidades ontológicas. Nos creemos autorizados a detener una investigación cuando se nos queda entre las manos, como caracterización de un modo de ser, una fórmula simple, sencilla, y antes de conseguir esta última simplicidad, desconfiamos de toda complejidad como no auténtica y definitiva. Sin embargo, el ser no soporta la reducción de su meollo a un elemento simple y rudimentario. El ser del hombre se formula en una expresión complicada y membrada. Recordemos la definición que da Heidegger de la "cura" (*Sorge*) como ser de la existencia (*Dasein*): "pre-serse-ya en (el mundo)-para (el 'mundo')" (*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-im-...-als-Sein-bei...*). Así como no es simple el ser de la existencia, tampoco, y no por una correspondencia casual, es simple la definición del accidente. Si pretendemos adueñarnos de lo que esta noción significa, hay que proceder con cautela y lentitud, deteniéndose, morosamente, en cada una de las sucesivas significaciones que el análisis nos vaya ofreciendo. Aunque también hay que evitar desmembrar la noción y disolverla en una miriada de aspectos sin conexión patente. Unidad de una diversidad, como cualquier concepto, es el de accidente de una concentración de múltiples momentos que, a su vez, ha de ser atendida para no perder nada de la riqueza expansiva que en sí entraña noción tan peregrina.

9. Para orientarnos en lo que va a seguir adelantaremos una caracterización generalísima del accidente como ser, o modo de ser accidental, que nos servirá para desbrozar el camino.

1) La nota "esencial" del accidente como ser expésase en esa notación que le contraponc al ser propiamente dicho. El accidente no es ser, sino ser-en. El ser, sin su compañía preposicional, es el ser auténtico, el ser por excelencia. Toda modulación, declinación, de esa realidad recta y precisa que es el ser, ha de ser explicada, y, sobre

todo, no reducida con violencia al ser simplemente, sino conservada en su originalidad. El ser del accidente no es "propiamente" ser, o simplemente "ser", sino que encuentra formulación en la expresión compleja de ser-en, juntando estas dos voces es como hemos de concebir esta noción de accidente. Pero lo que da al accidente su peculiaridad es haber modulado el simple ser a tenor de las exigencias de la preposición *en* y no de las exigencias de otra cualquiera.

2) El accidente es fragilidad: oscilación entre el ser y la nada. Esto significa que su "encaje" en el ser, su adhesión al ser expresada bajo la modalidad de ser-en, no está salvaguardado por un derecho inalienable, sino que cualquiera que sea la forma de su inherencia, ésta siempre es revocable. El accidente está amenazado constantemente por el desalojamiento. Implantado en el ser puede siempre ser arrancado de su "ahí", exterminado. El asidero que se le preste, la agarradera a que se atiene puede ser removida. Ha nacido para ser-en y a la vez no-ser-en.

3) El accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta a sí mismo. Su entraña alude a una realidad que lo "sustenta" o "sostiene" y sin cuyo apoyo se hundiría en la nada. Lo otro a que tiende o apunta el accidente es la sustancia. El accidente no posee su ser, lo usufructúa, pero no lo tiene. Su ser es un "préstamo gracioso". La dependencia del accidente es la más radical que pueda imaginarse, pues es de ser. La sustancia le "da" su ser.

4) Negativamente concebido es el accidente una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia, un ser insuficiente. "Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo." Es, por decirlo así, una huída, un escurrirse, un deslizarse más allá del ser. El accidente mienta un defecto de ser. Más que un con-sistir, un existir, un de-sistir. Al confrontar la noción de sustancia con la de accidente se comprueba en ésta una "decompresión", aflojamiento del ser. El ser en el accidente se ha distendido, desatonado. La malla tensa del ser se ha "espaciado" y esa distensión es el accidente.

5) Lo que define al accidente por su palabra misma es la idea de advenir o sobrevenir el azar. El accidente es lo que de repente aparece, lo que no es esperado. El accidente es un ser sobre-viniente, no simplemente añadido, sino la añadidura misma, y no la cosa añadida. El accidente es el "sujeto" del verbo advenir, la pura acción de estar de más, de estar fuera. A ello hay que juntar la idea de lo que está brotando y viniendo sobre sí mismo en puridad. Puro éxtasis, puro brotar constantemente en sí mismo hacia sí mismo.

6) El ser accidental dice una esencial adhesión a otra cosa. El accidente se absorbe o embebe en la sustancia. Está referido a su término de encaje como a su radical soporte. Vive de adherir o de pegarse. Su alteración es impregnación o imprimación. Está metido o lanzado como a un término en que "viscosamente" se prende.

7) Finalmente, el accidente es relación al ser. Está tendido hacia el ser, arrancado hacia el ser, proyectado hacia él. Su "consistencia" se agota en esta relación al ser. Es pura alusión, intencionalidad, índice o vector del ser. En la sustancia no hay propiamente relación al ser, sino que su cercanía o vecindad a ese ser ha sido extremada hasta venirse a convertir en identidad o fusión. Pero el accidente dice relación al ser y no confusión o identidad.

10. Hemos, pues, de reunir las siete características o modalidades del accidente para comprender en plenitud esta noción. Reunirlas y a la vez comprender sus matices diferenciadores para que aparezca ante nosotros la riqueza impresionante de esta idea de accidente.

El accidente como ser, o el modo de ser accidental, es:

1. *In-esse.* (Ser-en.)
2. *In-esse-non-in-esse.* (Ser-en-no-ser-en.)
3. *Entis.* (Del ente.)
4. *Ab-esse.* (De-ser.)
5. *Super-esse.* (Sobre-ser.)
6. *Ad-esse.* (Ser-cabe.)
7. *Ad-esse.* (Ser-hacia.)

El accidente como adherencia (*ad-esse*) dice referencia a la sustancia, no simplemente relación (*ad-esse*), está pegado, adherido o en vecindad a la sustancia (cabe). Está

junto, impregnado en la sustancia (reparar en la significación de las proposiciones alemanas *bei* y *zu*), en proximidad a la sustancia. La noción más formalizada de referencia es la de relación, pero la noción de accidente conjuga las dos significaciones. Expresándole con términos “espacializantes” se puede decir que el accidente está en vecindad o cercanía a la sustancia, que está junto o cabe la sustancia, adosado a la sustancia. Todos estos modos de ser encuentran expresión, por desgracia no hecha explícita, en la fórmula del accidente como *ad-esse*, y que, para claridad, hemos de distinguir subrayando el *ad* cada vez que ocurra en la significación de *cabe*, como impregnación, y no de relación. Al decir que está imprimido, embebido, absorbido o “chupado” (imagen del secante que “chupa” la tinta), por la sustancia aludimos a la significación que da Heidegger al *Besorgen* y *Fürsorge* como “curarse de” y “procurar por” y al proyecto de “viscosidad” en Sartre. Pero a la vez que el accidente por una de sus dimensiones está imprimido en la sustancia por otra de ellas encuéntrase originariamente distante, alejado, desasido. Tal condición de su ser halla su expresión en el *ab-esse*. La accidentalidad es lo lejano, o distante, el estar en otra parte, siempre en otra parte (*ailleurs*), ser de lejanías, como dice Heidegger de la existencia. El accidente lo entendemos siempre como lo que viene, no sabemos precisamente de dónde, como lo impreciso y ajeno, como lo extraño (*L'Étranger*). El accidente está lanzado siempre, o se lanza siempre, desde o hacia un más allá, y nunca se agota en la cosa presente, sino más bien se constituye en el horizonte y halo que rodea a las cosas, en lo desafocado de su presencia. Exterminando dentro de esta dirección el accidente es por excelencia lo que está de sobra, lo que está de más, lo excedente (*super-esse*). Por otra de sus dimensiones, el accidente es lo frágil y quebradizo, lo que con igual originalidad es en el ser y no es en él. De ahí su esencial vulnerabilidad o afectabilidad, el “encontrarse” en el sentido heideggeriano, pero, a la vez, el no saber a qué atenerse, el no ad-herir en definitiva, el titubear, la zozobra. En su adherir o inherir la existencia es empeño en la sustancia, curarse de ella, atenderla, trabajarla, manejarla.

11. El accidente, definido de acuerdo con estas notas, ha de servirnos para explicar o dar razón del ser del mexicano. Las conductas que nuestros autores han puesto de relieve como peculiarmente mexicanas, y cuyo repertorio todavía no es completo —ni fuerza es esperar a completarlo para ejecutar el análisis ontológico—, permiten ver a su través el ser accidental que les presta las “condiciones de su posibilidad”. Sólo cuando colocamos el ser del mexicano en el horizonte del accidente podemos afirmar que lo hemos emplazado en su visión adecuada. Antes de alcanzar esta perspectiva nuestro extravío era casi total, pues apenas si por “corazonada” dábamos con la veta o región del horizonte apropiado. Ahora estamos ya en la justa vertiente en que pueden hablar las “cosas mismos”. Del fenómeno originario de la accidentalidad del mexicano nos adueñaremos mostrando que todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etc.) deben concebirse como accidentales “en el fondo”, en su base. Con otras palabras: los comportamientos o conductas del mexicano son “modos” de accidentalización de su originaria accidentalidad. Cuando decimos que el origen ontológico del mexicano se encuentra en el accidente, no hay que pensar que para obtener al mexicano en su concreción, de “carne y hueso”, habría que añadir todavía algo a ese accidente. Lo concreto es lo accidental mismo. Así, cuando en nuestro *Ensayo de una Ontología del Mexicano* preguntamos por la manera de “surgir” a partir de la “insuficiencia” que es, como hemos visto, una de las “modalizaciones” primordiales del accidente, la “inferioridad”, no nos ha preocupado primariamente plantear el problema de la historia o evolución del “complejo de inferioridad” y de las finalidades a que se cree satisfacer con esta “elección”. Lo que preguntamos al indagar la *génesis ontológica* de la inferioridad es sólo esto: ¿cuáles son las condiciones, residentes en la constitución del ser accidental del mexicano, ontológicamente necesarias, de la posibilidad de que el mexicano pueda existir en el modo de la inferioridad? Una vez, pues, que hemos dejado en franquía el ser accidental del mexicano, se nos impone como tarea la de *repetir* el

análisis de aquellas conductas a que hemos aludido, desde el punto de vista de lo accidental

3. SENTIDO RADICAL DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LO MEXICANO

No todos entienden en qué sentido hay que interpretar este interés, tan manifiesto, por el mexicano, sobre todo viniendo de los filósofos, en que, por definición, debería más bien barruntarse una preocupación exclusiva por lo universal y no por lo nacional, cualquiera que éste sea. En realidad, la dificultad se resuelve pensando que si los filósofos se preocupan por lo mexicano, ello no quiere decir, en modo alguno, que pretendan quedarse ahí de modo definitivo. No se trata de tallar, mediante la reflexión, un refugio insuperable, de perfilar una esencia de rígidos contornos que con ella podamos defendernos de cualquier confusión e intrusión. Lo mexicano ha de ser concebido, más bien, como una encrucijada o entrecruzamiento de múltiples caminos y la labor del filósofo reside en filiar esos caminos, en levantar pormenorizadamente la carta de su trayectoria, y señalar hacia qué rumbos conducen. Cuando se habla de buscar el ser del mexicano, en verdad se quiere con ello conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con grandes corrientes de lo humano y no construir una represa dentro de la cual secuestrar una minúscula porción de humanidad peculiarizada para nuestro uso exclusivo, agresivamente purificada y defendida de la intromisión de algún elemento extraño. Si el nacionalismo define para confinar, la tendencia de los actuales estudios del mexicano es más bien un anti-nacionalismo, ya que se afanan por poner en claro cómo es que nuestro ser representa una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones, con el impulso generoso de que lo humano realmente general y lo particular pueda encontrar en aquel tipo de ser accidental su constante más legítima. La definición sustancialista del hombre, por más elásticamente que se la desfigure, excluye muchos modos humanos de ser. Dentro de esa definición

no caemos, pero al hacernos otra no queremos incurrir en el error de encerrar, sino de abrir un común denominador más comprensivo.

Esta tendencia anti-nacionalista no tiene nada de nuevo en su dimensión radical. Se trata, en verdad, de poner nuevamente al desnudo lo humano y limpiarlo de las sedimentaciones que la historia consagra, por de pronto, como eternas y permanentes. Nuestra historia habla del hombre, a quien quiera escucharla, con leguaje suficientemente claro y lo que nos ha guiado es el empeño de que esa voz no se abogue a nombre de nada, ni siquiera a pretexto de esa tonalidad privatisima y cercana en que muchos pretenden encerrar nuestro modo de ser. El 'color local' encubre peligrosamente 'nuestro color humano' y todo lo que se haga para impedirlo será bien venido. La tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser *definido*, coincide con la tarea de devolvernos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia. En esa empresa de la purificación propia como coincidente con la purificación de lo humano, reside la fuerza de la filosofía de nuestro momento. Si sólo se nos impusiera la obligación de retornar a nuestro origen sin ese compás trazado paralelamente de volver con ello al origen del hombre mismo, la filosofía tendría poco papel que jugar. La pesquisa de una autenticidad nos pone sobre el camino seguro de asir a la vez el horizonte de veracidad dentro del cual el hombre atinará a ser reconquistado sin deformaciones. De ahí el típico perfil moral de nuestra responsabilidad, su nervio de universalidad. La búsqueda, aparentemente pretenciosa, de una repetición mediante la cual podamos enseñar al hombre el camino por donde escapar a enajenaciones de todo género. La cuestión realmente decisiva de nuestra ontología podría plantearse en estos términos: ¿es capaz el carácter del mexicano de permitir lanzar a su través una mirada que aprese lo raigambrentemente ontológico del hombre?

Muchas veces me he preguntado si mis críticos, tan agresivamente abundantes, han presentido *siquiera* el sentido genuino de *mi ontología del mexicano*. He temido que una formulación, alusiva y no directa, haya sido la

causante de tantas incomprendiones. Me siento, pues, autorizado a precisar de una manera tajante los problemas frente a los cuales urge tomar posición y cortar de raíz toda esa serie de "objecciones" empecinadas en vagabundear por los alodafios, cuando no en las afueras, y hasta en las *extrañas*. Me asiste la convicción de que nuestro carácter goza de una especial peculiaridad óptica, de una excepcionalidad, como diría Heidegger. Más tenue, más clarificada que otra corteza, es nuestro modo de ser un excelente medio de transparencia, para atisbar desde él la constitución occidental del hombre. A esto se reduce mi pretensión. Sé de oídas que cualquier otro carácter permite la misma operación, pero a la mano tengo el mío y absurdo sería recurrir a lo ajeno, limpiar los lentes del vecino para que viera mejor. A los que se sienten doctos en ojos extraños les doy mi enhorabuena. Que hagan la faena con aparatos griegos, germanos o franceses. Lo que importa es que, al final del sondeo, coincidamos o nos separemos. Una restauración, con todas las de la ley, del sentido sustancialista del ser humano, me parecería interesante de conocer. Creo haber visto claro cuando digo que ese ser es accidental y no sustancial.

Plantado en otros términos. Nuestro carácter, aquella estructura de ser que la historia nos ha facultado para plasmar, ha sido "ejecutado", desde una hondura de auscultación ontológica que no debemos desdeñar. Se nos ha puesto constantemente en trance de postrimerías, en una peligrosa comunicación con situaciones límites y de esta permanente confrontación o diálogo con los puntos neurálgicos y radicales de lo humano ha surgido un *modo de ser* que permite leer a su través aquella originaria capa de ser que todo lo ha informado, que todo lo embebe como su símbolo más característico. Ese ser desde el cual hemos organizado lo humano autoriza a poner en cuestión otras maneras de enfocar lo humano que nos hemos dejado "imponer" y que con orgullosa "suficiencia" se ha adelantado y ofrecido como más "radicalmente" humanas que las nuestras. Pero ha llegado el momento de la crisis, el instante de la incomodidad, en que hemos sentido que el estilo a que nos hemos ajustado no es, ni con mucho, apropiado y auténtico, y el

ademán violento con que hemos procurado desprendérselo nos ha hecho comprender que, al despegarnos de lo espurio, también despojamos al hombre de un enmascaramiento. La historia reciente de nuestra autognosis frasea con insobornable acento el imperativo de desenmascarse, de refutar radicalmente en nosotros al "gesticulador". Pero el hombre que por debajo nutre aún las escorias no es ya exclusivamente el mexicano devuelto a su veracidad, sino más promisoriamente el hombre, el hombre simplemente.

Es claro que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, que en cuanto se desnuda lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo fácil, con cualquier modalidad ñoña o pequeñoburguesa de *happy end*. Es más bien su contrapartida. De ahí que se nos haya tachado frecuentemente de pesimistas. El imperativo de purificación es a menudo un imperativo de aceptación de destino trágico. El mexicano lo sabe y su historia lo ilustra elocuentemente.

Esa base ontológica, ese modo de ser nuestro, es el que hay que ilustrar por todos los recodos como prometedora entrecruzamiento en que los caminos de lo humano alzan su vuelo y diversifican su trayectoria. En una palabra: nuestro ser no es una esencia privatísima que nos cercena de lo humano restante y nos dota de una condición insustituible, sino, por el contrario, es una "esencia" común que nos une y acerca a lo humano y que nos faculta para recordarlo en sus dimensiones cardinales, desprendiéndolo o limpiándolo de algunas funestas enajenaciones en que nos perdemos y en que ya puestos llegamos hasta desconocer como humanas muchas maneras de ser. El mexicano aspira, al vivir con su modo de ser, a representar una entonación humana más claramente auténtica que la de muchos humanismos, pero ello no quiere decir que no comunique con el afán de los hombres, sino justamente a la inversa, que los puede entender de una manera más generosa, hacerles más justicia, reconocer más prístinamente la voz de sus reivindicaciones y de sus rebeldías.

La filosofía es una rigurosa y dócil atención al llamado

del origen o del fundamento. Esa perplejidad, esa inquietante fascinación que ejerce lo mexicano, no debe ser disuelta en alguna modalidad inocente de curiosidad o de extravagancia. El malestar, la incomodidad, ante una realidad humana, es el signo más claro de una sollicitación de lo originario, de una pendiente que lleva hacia lo fontanal. Lo mexicano atrae, requiere, plantea el enigma de una extraña turbación de la necesidad de poner en claro el sentido de su fascinación. El viajero procurará explicarla a su leal saber y entender. Los ingleses en especial se han quebrado la cabeza pretendiendo de una buena vez despejar la incógnita de esa obsesión. Pero el filósofo encuéntrase en la obligación de radicalizar ese atractivo, de enlazarlo con sus interrogantes ontológicas más fundamentales. La inquietud no es de índole psicológica, de cariz "mental" o "subjetivo". Toda interpretación en este sentido se quedará irremediabilmente en el umbral. El ser atisba desde lo hondo y su peculiarísima fascinación es la única que puede hacer cabal justicia a ese inquietante enigma que plantea el mexicano. No es que nuestra filosofía se haya hecho mexicana, sino, por el contrario, es lo mexicano lo que ha "cuajado" decididamente en una dimensión filosófica.

*Desde mis ojos insomnes
mi muerte me está acechando,
me acecha, sí, me enamora
con su ojo lánguido.
¡Anda putilla del rubor helado,
anda, vámonos al diablo!*

(*Muerte sin fin*, JOSÉ GOROSTIZA.)

4. EL MEXICANO Y EL HUMANISMO

Sin que sea necesaria la intervención de una teoría sobre el significado del modo de ser del mexicano, éste se interpreta espontáneamente como representante muy peculiarizado de un estilo humano de vivir. Preontológicamente o preconceptualmente, el mexicano se explicita a sí mismo y a su mundo como humanos, lo que quiere decir

que ve en su vida una *imagen* del hombre. A primera vista parece una trivialidad indigna de consideración la enunciación expresa de que el mexicano se concibe *como* hombre. Y, sin embargo, en esta expresión tan comprensible de suyo se alberga una afirmación cuya justificación requirió en una época de nuestra historia de sesudas teorías y elaboraciones conceptuales de tipo teológico predominantemente cuya significación estamos todavía muy lejos de calibrar con adecuado criterio. Nos referimos a aquella célebre disputa suscitada en el siglo XVI sobre la "humanidad" del indio, sobre su más bien aparente y patente "bestialidad" que no "humanidad", para decirlo con palabras de uno de nuestros más prestigiados y profundos historiadores. Por caminos que aún ignoramos el mexicano se afirma a lo largo de su azarosa historia como "hombre", inclusive cuando caricaturiza esta su dimensión humanista y la degrada en "machismo". El ser mexicano no acota, pues, si se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser. De cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya empeñado el mexicano, vivida con tal *originalidad* que de esta raíz brotan las otras maneras de ser como retoños legítimos y no como tumores a extirpar.

Pero con igual *originalidad* el mexicano se niega a lo humano y se enclaustra, con indecibles votos de ferocidad, en su *nacionalidad* y alardea de ella en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente para desbordarse en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanginario. Con igual espontaneidad el mexicano se afirma *como* mexicano y *como* hombre, pero la nacionalidad endurece y calcariza la primera interpretación al convertirla en oficial, creando un complicado sistema de excepciones y privilegios que, si bien justificados en ciertos renglones, en los más desentonan. El mexicano se acoge a su nacionalismo *licenciando* su entrañable humanismo. Las dos interpretaciones son incompatibles, conflicto de tintes trágicos que ha coloreado con su tornasolada luz todas nuestras gestas desde la Independencia hasta la Revolución. En el mexicano, tal y como nos lo ofrece la historia, hay una fácil

mezcla de humanismo y de nacionalismo. Nos abrimos con pareja originariedad a lo humano y a lo mexicano, y en la comprensión de esta condición bilateral reside el fundamento de muchas de nuestras actitudes. Por motivaciones históricas de fácil recuento, el mexicano ha buscado en la nacionalidad un refugio, un abrigo que lo ponga a salvo de la voracidad apropiativa de los extraños. La idea de una *patria* rica ha sido enlazada a la de un conjunto de legítimos propietarios de ella. México, para los mexicanos, es el lema de una reivindicación nacionalista. No se concibe a la patria como una hechura en que han de participar de modo preeminente los mexicanos, sino como un *haber* o una realidad de la que se puede inmediatamente disponer y usufructuar, sin esfuerzo, sin trabajo, con sólo alargar la mano para recoger el fruto, bien protegido su trayecto apropiatorio de la intervención de manos extranjeras. El *hacer* la patria se enturbia por la torva persuasión de *tener* una nacionalidad. Los nacionalistas se imaginan a México como a un conjunto de bienes elaborados de que se puede sin esfuerzo gozar y se preocupan por salvaguardar tal satisfacción de intrusos que también sin empeñarse podrían echarse a la bolsa nuestra riqueza. Este concepto mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y oficial, e inclusive ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución. La salvación por el haber, por la hacienda, es una salvación falaz que conduce tarde o temprano a la desesperación. Es, además, una solución antimoral o no ética a los problemas de la conducta humana, que cifra su dignidad en el hacer y no en el tener, única manera de representarse la moral humana.

Pero lo más grave en el nacionalismo no es su idea de la patria como un haber, que ya es grave y peligroso, sino la separación o secesión que opera en el mexicano, cortándolo de lo humano y constituyéndolo en una realidad particular que excluye toda participación en lo que hacen los demás por considerar que no afecta su suerte, lejana, a lo próximo e inmediato. Pero es degradante ser nacionalista cuando se puede ser hombre. Para nuestros propósitos nos basta haber señalado, en el mexicano, esta interpretación de su propio ser, como mexicano, en el naciona-

lismo, subrayando que no es la única, ni mucho menos la más espontánea, pese a apariencias en contrario.

Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo. Los "sentimientos" de abandono, gratuidad, fragilidad, oscilación, pena, entre otros, que son familiares al mexicano como el tramado o "materia" de su propio ser, ofrecen la única base en que asentar al humanismo. En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como "accidental y zozobante", lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. Se tiende, en general, a huir de estos "penosos" sentimientos y a buscar, de cualquier manera que esto sea posible, por la fe, la ciencia, la cultura o la historia, un asidero para el hombre, un punto en que se sienta seguro y "sustancial". Pero el mexicano no huye, con presta ligereza, de estas "categorías" o "existenciaríos" del ser del hombre, sino que se queda ahí y los frecuenta, los tiene presentes, no en el inocuo sentido de representaciones teóricas, sino como contenido de su vida cotidiana y extraordinaria, los tiene ahí, los palpa cada día, cada noche, a todas horas. Esta peculiar "valentía" o "lucidez" para abrirse a lo que tiene la suerte humana de "desdichada" y "abandonada" es el molelo originario para abrirse a lo humano, la esfera más soterrada en que se ha preparado o gestado un sentido que comunicar, por compasión, simpatía o afinidad, con los otros, con todo aquello que pretenda hacerse pasar como humano. El mexicano comprende lo humano ajeno por transposición del sentido de su propia vida. La compasión de que hace uso tan frecuente en todas las manifestaciones de su conducta —el mexicano se complace de los animales, y hasta de las plantas, y no se le cae de la boca el llamar "pobre" a cuanto ser humano se cruza o aparece en el campo de su experiencia—, es la expresión visible de esa continua operación por la cual se está transfiriendo el sentido de la propia vida a lo ajeno. Esta complicada operación exige que se tenga del término, a partir del cual se ejecuta la trasmisión, una vivencia no oscurecida por ocultamientos, que la propia vida que figura

como centro absoluto de referencia desde donde emana el sentido sea efectivamente familiar, que la llevemos con nosotros como nosotros mismos, pues en el momento en que se obture la comunicación con lo originario se paraliza toda compasión. Y a la inversa. Cuando el mexicano ve que le quieren hacer pasar como humano algo que no se le asemeja, que no se acopla con su significación originaria de lo humano, lo despoja de inmediato de toda pretensión de humanidad y lo trata como cosa y no como "humano". De la misma manera que es compasivo, es también indiferente y brutal, desconsiderado, pasa a lo largo de lo "evidentemente" humano con desatención glacial. Mientras no tenga lo pretendidamente Humano una semejanza patente con lo mexicano, el compadecer no se opera, no se le ve ni siquiera como humano.

Nuestra vida es una familiaridad con lo humano, porque los caracteres con que describimos al hombre convienen también para describir al mexicano. No tenemos que correr el registro de lo mexicano a lo humano, sino que hay una originaria configuración en "pareja" de lo mexicano y lo humano. Lo mismo hemos visto que acontece entre la vida y la muerte para el mexicano. Decíamos entonces que la muerte es, para el mexicano, símbolo de su propia vida, porque las determinaciones con que acotábamos a la vida son también las que nos permitían definir a la muerte. La Vida y la Muerte se configuran en "pareja". Van juntas, pero no nada más esto, sino que se llaman mutuamente. Una invoca a la otra, y viceversa. Edmundo Husserl ha sido el primero de nuestros filósofos que ha llamado la atención sobre las peculiaridades de una asociación por "parejas", de un "emparejamiento" (*Verkoppeln*). Esta manera singular de ir juntas una y otra cosa da origen a curiosos fenómenos. Cuando dos contenidos, como la vida y la muerte, o lo mexicano y lo humano, aparecen como formando pareja, ello quiere decir que son, a la vez, "semejantes" y "distintos". Hay un aircillo de familia, de parecido, entre la vida y la muerte, pero al mismo tiempo se nos imponen distinciones entre una y otra. La semejanza no es tan extremada que podamos hablar de igualdad, pero la distinción no es tan tajante que podamos decir que hay

diferencia. La pareja se mantiene en los límites de la semejanza y la distinción. Por ser tal permite el surgimiento de una "transmisión" o "transferencia" de caracteres de una a otra de las realidades configuradas en "pareja". Hay un préstamo recíproco de sentido. Se explica un término por el otro y éste, a su vez, por el primero. Hay una incesante circulación del sentido, un vaivén, un recibir y devolver, un interminable ir y venir de las significaciones de un cabo al otro por el que surge el sentido unitario de la pareja, que es de la pareja y no de uno de sus miembros exclusivamente. Aprehendemos uno de los términos conforme, en conformidad, con el sentido del otro, en la medida en que no se creen diferencias que anulen la transposición, ni una igualdad que también aniquila la transferencia del sentido.

En nuestro caso funcionan lo mexicano y lo humano como formando una pareja. Lo humano se entiende a partir de lo mexicano. Recibe su sentido primario de su semejanza con lo mexicano. Si no asiste esta semejanza a la base de las relaciones entre nosotros y los demás no podrá gestarse ningún humanismo. Pero la semejanza va también doblada por la conciencia de una distinción. Si el mexicano es compasivo, manifestando con ello que siente la universal semejanza con todos los hombres, presente también que su suerte no es totalmente compartible, que hay un núcleo en que la comunicación es imposible.

Extranjeros de mucha sensibilidad nos han hecho observar que frente al mexicano se padece un curioso sentimiento. La apertura a todo lo humano, el mezclarse y revolverse sin temor y sin escrúpulo parecen crear entre el mexicano y los demás hombres una comunicación ilimitada en que la igualdad luce como ideal supremo. Pero, a pesar de esta innegable comunicabilidad, hay un límite infranqueable. Si el mexicano se asimila los extranjeros, el extranjero, a su vez, no puede hacerse mexicano en plenitud. Queda un resto que no se franquea, que no se abre. La hospitalidad no impide que haya una especie de reducto insalvable. La creación de esta diferencia mata la configuración en pareja de lo mexicano y lo humano. Si se destaca por parte del mismo mexicano, lleva casi de inmediato al

nacionalismo. Si no se destaca y no es visto por el mismo mexicano, no deja, sin embargo, de ser patente para los demás. ¿En qué reside esta barrera? El mexicano no podrá decirlo nunca. En su humanismo la desconoce y la desconoce con legitimidad, porque al concebirlo como asentado en la formación de un "emparejamiento" tiene que ignorarla *a priori*. Más bien, pues, que un sentimiento de igualdad frente a los demás, hay en nosotros un sentido de "emparejamiento" y en el nacionalista de "diferencia". No todo humanismo se construye a partir de esta peculiar estructura que hemos puesto de relieve. Generalmente se cree que el humanismo supone la afirmación de la igualdad y que, sin ella, no hay posibilidad de humanismo. Pero esto no pasa de ser un prejuicio. Lo mismo se piensa relativamente a la vida y la muerte que la "diferencia" entre los dos fenómenos es la premisa indispensable de toda teoría sobre la vida y la muerte. Pero hemos visto que no es así. El mexicano las "empareja" extremando su semejanza hasta una "igualdad". Lo mismo acontece con el humanismo. Lo humano le es familiar al mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de servicios y favores, una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano. Las consecuencias de este mecanismo no son para ser discutidas aquí.

III

HISTORIA

5. INSUFICIENCIA E INFERIORIDAD

Nos PARECE que se podrían señalar tres importantes aportaciones de los mexicanos a la filosofía de este medio siglo. En primer lugar, coadyuvar a la liquidación del positivismo y de las pretensiones de la ciencia natural a erigirse en agencia rectora de la vida con exclusión del arte, de la religión y la filosofía. Segundo, la elaboración de una visión estética y sensual del hombre y del mundo en que el mexicano se encuentra de manera más auténtica que no en un credo científicista, y tercero, aportación que considero la más importante de todas, determinar la esencia del mexicano, o sea su peculiar estilo de vida, su radical proyecto de existir que sólo a él le pertenece y que lo distingue del español, del norteamericano y del europeo.¹

El pensamiento mexicano inicia el siglo rechazando rotundamente el positivismo, la idea de que el hombre es un objeto natural que las ciencias pueden agotar con sus métodos, o sea postergando como ridícula una pretendida "concepción racional y exacta del Universo y de la Vida". La vida del hombre no tiene nada de exacto y mucho menos la del mexicano. Tal fué, esencialmente, la obra de Antonio Caso. A continuación, José Vasconcelos sustituye la visión positivista del hombre por una posición esteticista en que la sensibilidad y la pasión definen al hombre, y en que se pide un reconocimiento explícito de los factores emotivos como esenciales. Corresponde esta fase del pensamiento filosófico con la gran época muralista de la pintura mexicana de Clemente Orozco y Diego Rivera. Diríamos, figuradamente, que es la filosofía plástica de Vasconcelos el logro más decisivo en esta dirección. Finalmente, aparece la tercera aportación. El mexicano no satisface ya su deseo de conocerse a sí mismo viéndose expresado sólo en la

¹ Distinguir con cuidado esta tendencia de la que nosotros propugnamos.

pintura, sino que quiere apresar su propia esencia en la malla de la reflexión pura, ya no figuradamente en el arte, sino conceptualmente, en el discurso filosófico. Inician las reflexiones de Samuel Ramos esta dirección que prosiguen, de modo excelente, literatos como Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez, e historiadores y filósofos como Leopoldo Zea. Esta dirección de pensamiento se expande actualmente por todos los rumbos de la cultura fertilizando teorías y puntos de vista de filólogos, críticos de la literatura, historiadores, poetas, novelistas, pintores, etc. La domina el afán de caracterizar la esencia del mexicano a lo largo de su historia y de su vida cotidiana y extraordinaria. Una filosofía mexicana es así la aportación más importante de medio siglo de reflexión y meditación de nuestros estudiosos.

La doctrina más adecuada, para enfocar la realidad mexicana, nos parece, por ende, que es la filosofía que los mexicanos mismos han formado en este medio siglo de su historia. Una filosofía surgida del estudio y atención a la realidad mexicana, que ha brotado del decidido encararse a los problemas del hombre mexicano, filosofía que tiene como máximos representantes a los ya citados Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea. Doctrinas que se aparten de esta línea corren el peligro de desadaptarse, de evadirse de la historia misma de México y de suscitar problemas artificiales que tienen su justificación en otros ambientes, pero no en el nuestro. Una filosofía que reniegue de la búsqueda de lo mexicano como su tema cardinal no pasará de ser, entre nosotros, y en el mejor de los casos, elegante flor de invernadero académico.²

Estas opiniones sobre el sentido general de la filosofía en México durante la primera mitad de nuestro siglo han recibido, recientemente, una notable corroboración por parte de una serie de filósofos mexicanos que han respondido a una encuesta sobre los resultados de la tarea filosófica de medio siglo. Participaron en el interrogatorio José Vasconcelos, Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, José Sánchez-Villaseñor, Leopoldo Zea, Agustín Yáñez y Francisco

² Ver la encuesta de la Revista *Hoy*, promovida por Rosa Castro, en torno a la pregunta: ¿Ha producido México en cincuenta años su propia filosofía? Julio 1, 1950, N^o 697.

Larroyo. Analizaremos brevemente algunas de sus opiniones para destacar las correspondencias con lo que antes exponíamos sobre el tema.

Agustín Yáñez concreta en una fórmula de inapreciable exactitud el sentido general de lo que nos parece ser la tendencia dominante de la filosofía actual en México: "Lo más importante en el campo de la filosofía es haber enfocado la solución de los problemas eternos del saber en el campo de la *realidad mexicana*, y haber subrayado entre aquellos problemas los más directamente relacionados con el hombre. Creo que esto no podría haberse realizado si en el principio del siglo el empeño filosófico de México no hubiese superado las limitaciones de la filosofía positivista." "Yo, desde luego, he sostenido que una reflexión de tipo especial a través de la producción literaria entregaría el conocimiento profundo de la realidad nacional."

Una antropología filosófica del hombre mexicano es indudable que sólo puede surgir si se rechazan las pretensiones del positivismo y de la ciencia natural a decir la última palabra sobre el hombre. La crítica al positivismo abre el camino hacia el "nuevo humanismo". Quienes siguen empeñados en ver en la ciencia el sentido final de lo humano, pocos deseos sienten de enterarse de lo que sobre el hombre puede decirnos la literatura y la filosofía. Cuando enseñorean la cultura de una generación físicos y biólogos, la empresa humanista padece inevitable declinación. El Ateneo ejecutó en México el golpe maestro de liberarnos de las ataduras de un cientismo sin horizontes humanos. Su lección nunca puede ser olvidada.

Es claro que nuestra filosofía no puede renunciar a plantear los grandes problemas universales de la filosofía, pero lo que ha aprendido en este medio siglo es a determinar el suelo u horizonte a partir de donde tales problemas han de ser planteados. En la indeterminación de su generalidad no pueden ser ni siquiera comprendidos. Todo problema planteado exige que se señale el sujeto concreto que lo plantea y que puede responderlo. El mexicano es, en este caso, la fuente de donde ha de brotar la respuesta y la solución de aquellos problemas. Pero entre los problemas de índole filosófica aquellos que tocan de manera más di-

recta al hombre son justamente los atendidos por nuestra meditación. Tal, por ejemplo, el debatido tema de la *responsabilidad del mexicano*.

La última de las apreciaciones de Yáñez requeriría comentario más dilatado. Por lo pronto, no todos entienden que, a través de la literatura, pueda obtenerse un conocimiento mucho más adecuado que a través de la psicología, por ejemplo.³ Pero es un hecho que la llamada psicología nos da, por lo pronto, generalidades que no pueden satisfacer mientras que la literatura plantea problemas concretos y peculiares del mexicano y sólo del mexicano. Personalmente creemos que la dualidad, estrictamente literaria, de "pelados" y "decentes", puesta de relieve por Yáñez con ocasión de un estudio sobre "El Pensador Mexicano", es de una increíble fecundidad para el análisis de nuestro propio ser. El estudio de la literatura permite forjar un repertorio de conceptos para describir el ser del mexicano que goza de la inestimable ventaja de convenir inmediatamente con el objeto mismo que se describe y que no interpone entre este objeto y sus conceptos correspondientes la distancia inevitable que acarrea toda generalización no surgida del terreno concreto. "Pelados" y "decentes" son categorías más inmediatas que las de "resentimiento" y "complejo de inferioridad" para acotar el ser del mexicano, de ahí su gran valor y, en general el valor inherente a toda investigación que se haga tomando como hilo conductor la "experiencia literaria". Personalmente hemos sostenido que la poesía de López Velarde, poesía ontológica por excelencia, presta inmejorable asidero para un "Ensayo de Ontología del Mexicano". El concepto central de esta obra poética, la "zozobra", abre el camino o el horizonte en que puede lograrse el ser del mexicano de modo genuino.⁴

En estas ideas abunda Leopoldo Zea en su respuesta a la encuesta antes aludida. "La preocupación por esta realidad concreta (la del mexicano) nos dice, que no tiene por

³ Ver a este respecto nuestro *Repaso de la Ontología del Mexicano*, p. 5.

⁴ Ver nuestro "Ensayo de Una Ontología del Mexicano", en *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1949, N^o 2, pp. 135-148. En especial, p. 145.

qué ser inferior a cualquier otra realidad, ha dado lugar a estudios (en que se pone de relieve) un modo de ser propio de México y del mexicano. Este modo de ser del mexicano que nuestros filósofos han ido captando, va expresándose en una serie de comportamientos que, por su misma originalidad, hacen patentes formas de comportamiento del hombre en general, que hasta ayer no habían sido captadas por filósofos de otros países. Los estudios que se han venido realizando sobre la historia de nuestras ideas, y sobre el ser de ese ente concreto llamado el mexicano, representan una importante aportación en el campo de la filosofía en general."

Leopoldo Zea es consciente en alto grado del sentido genuino de las investigaciones sobre la "ontología del mexicano". Pero lo que peculiariza su posición en este punto es su insistencia en que una ontología del mexicano no renuncia a plantear los problemas de una ontología general, sino que los domina y controla a partir de un ente concreto, en este caso el mexicano. En el modo de ser del mexicano se expresan, como ve muy bien Zea, los modos de ser del hombre en general, pero *la originalidad de las experiencias vividas por el mexicano permite replantear desde su base el sentido general del humanismo*. En otras palabras: *No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre "particular" que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre*. La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esa idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado "prejuicios" y "presupuestos" que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala "generalización" de puntos de vista sobre el hombre europeo. Cuando se habla del hombre en general, en verdad se mienta al hombre europeo, que le resulta como saldo de su historia que no hay más idea general del hombre que su propio ser europeo. Contra este arraigado prejuicio se pronuncia la ontología del mexicano que busca la exégesis de su propio

ser para, desde ahí, avanzar "hacia un nuevo humanismo". A la ontología sigue, y no precede, preguntar por la "esencia del hombre". El "humanismo" es la segunda tarea de la "ontología". El europeo no se plantea la cuestión de su propio ser porque identifica, sin más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros, en cambio, tenemos que justificarnos. Se nos niega, como dato histórico que consta y se registra, inclusive la humanidad, el ser hombres, y, a partir de esta situación de origen, tenemos que levantar nuestra reflexión. Sólo en los últimos años de reflexión la filosofía europea, la filosofía existencialista de Heidegger y de Sartre se ha percatado del prejuicio ingente que la dominaba y se ha encarado al problema de ejecutar primero su propia ontología para avanzar desde ahí a una nueva definición del hombre. "Nunca habíamos visto a Francia. . . era tan natural ser francés, era el medio más simple, el más económico de sentirse universal. No había nada que explicar: a los otros, a los alemanes, a los ingleses, a los belgas era a quienes tocaba explicar por qué desdichada suerte o por qué pecado no eran hombres. Ahora Francia se ha puesto boca abajo, y por vez primera la vemos, vemos una enorme máquina estropeada y nos da que pensar: eso era. Eso: un accidente en medio del campo, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero no lo encontramos ya tan natural. Ha bastado un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales."⁵ El europeo, como nosotros, tiene que justificarse ante lo humano. Estamos en la situación originaria de la que ha de brotar por modo auténtico el sentido del hombre. De la ontología del mexicano se sacará el humanismo mexicano, y a partir de ahí el sentido del hombre en general y del ser en general. "La universalidad del concepto de Ser no se opone a la 'especialidad' de la investigación, es decir, al avanzar hacia (ese concepto universal de Ser) por el camino de una interpretación especial de un ente determinado, la existencia humana, en que debe conquistarse el horizonte para la comprensión y posible interpretación del ser."⁶

⁵ Jean Paul Sartre, *La Mort dans l'âme*, 77ª ed., p. 46.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 6ª ed., p. 39.

Finalmente, el Dr. Samuel Ramos ve también en una filosofía que se haga desde nuestra peculiar circunstancia el sentido de la filosofía mexicana actual. "Es obvio que tenemos que aprender y asimilar las otras filosofías; pero cuando estemos en aptitud de pensar por nosotros mismos, ese pensamiento estará determinado, a querer o no, por nuestra posición dentro de un ambiente particular geográfico, cultural e histórico. Negar la influencia de estas circunstancias en el pensamiento equivaldría a tomar al hombre concreto y real por una entidad abstracta y vacía." "La doctrina que, como hipótesis de trabajo, es más adecuada para explicar la realidad mexicana, sería toda aquella que explicara más satisfactoriamente *el mayor número posible de hechos*. Yo he usado para interpretar ciertos aspectos de la cultura y del hombre mexicano la teoría psicológica de Adler que parece haber cumplido aquel requisito. Creo que, en tanto no se encuentre otra doctrina mejor, la aplicación de aquella doctrina conserva su validez."

El ensayo de Ramos, *El Perfil del Hombre y de la Cultura en México* contiene un "Psicoanálisis del Mexicano" en que se aplican "rigurosamente" las ideas psicológicas de Adler al "caso mexicano". La noción de una inferioridad como constitutiva del modo de ser del mexicano es, sin duda, una noción que explica un gran número de hechos de la vida mexicana. Ramos da inclusive como criterio verificativo de su teoría el gran número de hechos que se explican con ella. Pero aun reconociendo, como reconocemos, que su amplitud es muy grande, nos parece que se restringe innecesariamente por atenerse a una teoría psicológica determinada y que, por otra parte, es pasible de perfeccionamiento por un deslinde del concepto de "inferioridad" frente al de "insuficiencia". Comencemos por esto último.

Es indudable que los conceptos de "inferioridad" y de "insuficiencia" no se recubren, ni en extensión, ni en comprensión. Una situación "inferior" no es, necesariamente, "insuficiente", y a la inversa, una "insuficiencia" no es, necesariamente, "inferioridad". Algunos ejemplos aclararán el deslinde indispensable de los conceptos. Una "comida" o *menú* pueden ser, por un lado, suficientes o

insuficientes; por otro, superiores o inferiores. Hay "comidas" superiores en calidad, pero insuficientes en cuanto a satisfacer la necesaria dieta alimenticia de un individuo medio y normal. Se dan también "dietas" suficientes en cuanto a su coeficiente alimenticio, pero de inferior "calidad"; y, finalmente, pueden darse alimentaciones a la vez "insuficientes" e "inferiores", o "suficientes" y "superiores", caso éste el más favorable entre los deslindados.

La suficiencia se entiende como un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida. La superioridad expresa un rango más elevado en una escala de niveles de vida. La superioridad es un grado más alto de condición de vida, la suficiencia un consumir el respectivo status que puede ser superior e inferior. En principio, los dos criterios funcionan independientemente, pero su "contaminación" o mezcla da lugar a situaciones más complicadas y no fáciles de aclarar. Dentro de sus propios límites, la cultura mexicana puede satisfacer, como producción cultural, como obras publicadas o por publicar, las exigencias de un determinado status cultural. Si no colma o consume las exigencias, se trata de una cultura insuficiente. La suficiencia e insuficiencia es una escala "inmanente" o "intrínseca" de valoración. Pero si comparamos la cultura mexicana con la europea, si corremos la mirada hacia un criterio "extrínseco" de estimación, se plantea, indefectiblemente, el problema de "superioridad" e "inferioridad". Cuando dejamos de vernos a nosotros mismos desde adentro y pretendemos asimilar el punto de vista de los demás sobre nosotros mismos, aflora la pareja valorativa de lo inferior y lo superior. Por lo pronto, no se ve por qué motivo nos hemos de exponer a la mirada ajena para que nos juzgue. Que nuestra intimidad tiene también, y con la misma originariedad una cara externa, no es un hecho que podamos derivar de un principio más elevado, sino que es un puro y simple hecho que está ahí, que se nos impone y ante el cual no podemos evitar tomar una actitud. Suficiente o no, la cultura mexicana "se afirma" como inferior a la europea. Pero el "reconocimiento" de esta situación de inferioridad no corresponde, en modo alguno, a la patentización de un "complejo de inferioridad". Recono-

cer una jerarquía de valores no es manifestar un "complejo de inferioridad" y saber "admirar", lejos de ser un síntoma de "inferioridad", habla más bien de una índole generosa y "suficiente" en cuanto a salud moral. Cabría también hablar de una "indiferencia" frente al hecho de la supuesta inferioridad, un sernos ajeno completamente el hecho de tener que confrontarnos con otros modos de vida "superiores". Pero la indiferencia es ontológicamente inconcebible. No hay indiferencia frente a la manera como aparecemos ante los demás, a querer o no, nos "interesa" siempre como nos vemos "desde afuera".

La simple "admiración" de los valores reconocidos como superiores puede llevar a la actitud que llamamos "resignación". Es ésta una situación deficiente. La resignación se nutre del defecto de quedarse "parada" o paralizada ante los valores superiores. La resignación mata la gana de apropiación de los valores superiores. El que siente su inferioridad y no se resigna a ella tiende a la apropiación consciente de esos valores, por creación propia, por vivencia o disfrute de los mismos o por una adecuada actitud ante ellos. Pero cuando se proyecta la apropiación, la *impotencia* de hacerlo casiona el trauma originario del "complejo de inferioridad". No hay complejo de inferioridad sin esta sensación de impotencia frente a los valores ajenos. El que se reconoce "insuficiente" ante aquellos valores, pero tiene fe en sus capacidades de realización, no sufre de complejo de inferioridad. La impotencia acarrea el afán de negar los valores que no nos son accesibles, la desvalorización. El reconocimiento de una "inferioridad" se troca en "complejo de inferioridad" cuando se trastoca la jerarquía de los valores por el "resentimiento", la "emoción" o "el proyecto de vida imaginaria". Cuando se trata de disimular la inferioridad negando el "rango" superior de lo que se admira, o envidiándole por no poder mantenerse a su nivel, o imaginándose superior porque se sufre de "impotencia" o capacidad de ser lo que se envidia, y sólo entonces aparece el "complejo de inferioridad".

En el "complejo de inferioridad" el reconocimiento de lo que es superior queda ahogado y en su lugar se pone la negación de aquellos valores y la elevación de los propios

al sitial más encumbrado. Lo inferior se pone como superior. Pero en este comportamiento no sólo hay la sospecha de que se obra "aviesamente", sino que la impotencia que mueve todo el artificio nos juega una mala pasada, ya que cuando por fin se trata de ver lo superior salta a la vista de todos que sólo se ha manifestado un valor inferior. El complejo de inferioridad es dialéctico, entraña un incurable *circulus in probando*. Pretendiendo manifestarse como superior el individuo que padece de este complejo se exhibe en su conducta como inferior. Más sencillo y simple es reconocer la superioridad ajena, siempre que no nos resignemos a ella o alardeemos de sernos indiferente, que no meterse a decir que somos superiores justamente para exhibir con nuestra conducta que quiere demostrar que somos superiores, nuestra inferioridad.

Pero además de la "indiferencia", la "resignación", el "simple reconocimiento" y "el complejo de inferioridad" hay otra actitud igualmente deficiente. Consiste en entregarse servilmente al valor que se reconoce como superior. Adoptar como patrón infalible la norma que emana de la "cultura superior". Aquí figuran nuestros "malinchistas", "indigenistas", "pochos" y "europeizantes". De esto hemos hablado en nuestro *Ensayo de una Ontología del Mexicano*. La inferioridad es, en este caso, un entregarse sin apelación al criterio ajeno arrancando desde su raíz todo intento de autonomía. Es una sumisión servil, mientras que el complejo de inferioridad es una sumisión rebelde, aunque impotente para alzarse victoriosamente contra lo que se ve como superior. Al igual que el complejo de inferioridad padece de radical impotencia, pero añade el sancionamiento o legitimidad de esta impotencia. El "extranjero" ejemplifica a perfección esta actitud ante la inferioridad.

Frente a todas estas actitudes álzase como única legítima la que troca la inferioridad en insuficiencia y se propone por la obra colmar esta insuficiencia poniendo su fe en la capacidad que tiene el individuo de darse por sí mismo la suficiencia de que carece. Tomar a la "inferioridad" como ocasión es extirpar el sentimiento de impotencia con que se la avizora en el complejo de inferioridad.

Asumir una "inferioridad" y, por ende, la consecuyente conquista de la "suficiencia". Si reconocemos un valor como superior, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa "superioridad" frente a él. Sólo así se escapa del complejo de inferioridad y a la vez del proyecto servil de que nos salven los demás. Con ello se transita de la dualidad de inferioridad-superioridad a la de insuficiencia-suficiencia. Por eso decíamos en nuestro *Ensayo de una Ontología del Mexicano* que "la inferioridad es una suficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad" (p. 148). La inferioridad ha de ser traída a su origen, que es justamente el horizonte de la insuficiencia y sólo de este modo se librá de las asechanzas del "complejo de inferioridad".

Aplicar la tesis de un "complejo de inferioridad" a los criollos que en las postrimerías del XVIII pugnaron por la Independencia de México parece "justo" y "verdadero". Empero el caso no es, a nuestro parecer, tan sencillo de explicar sólo por el "complejo de inferioridad". El criollo se sentía "suficiente" y hasta "superior" frente al peninsular. Los resultados, empero, de sus luchas libertarias, demostraron justamente lo contrario, es decir, su "insuficiencia" y su "inferioridad". ¿Es verdadera tal apreciación? En cuanto a los hechos apenas puede haber duda. Después de un período de tiempo en que el optimismo y la confianza en sus propias capacidades eran la tónica dominante, sucedió una edad en que la "amargura", el pesimismo y el "desaliento" dan el sabor de la época. Aparecen entonces los "entreguistas", los "extranjerizantes", que pretenden ver la salvación de México en su sometimiento a la dirección política ajena. Pero a continuación hay un nuevo período de confianza y de lucha en que el mexicano afirma con su esfuerzo la conquista y el reconocimiento de su independencia.

En verdad el criollo no padecía de "complejo de inferioridad". Su defecto consistió más bien en sofocar el sentido de su insuficiencia, fascinado como estaba por la ex-

terioridad elocuente de un inventario y catálogo interminable de sus riquezas, de las excelencias de su carácter y de la suculencia de su cultura. Quiso adueñarse de su rico ser como si con alargar la mano lo tuviera ya en casa y sólo se tratara de disputar su segura y no percedera posesión a otro propietario que la usufructuaba. La idea de que era robado por el peninsular no le dejó ver que era pobre. Y cuando expulsó al intruso se encontró con que los haberes cuyo gozo se prometía se habían desvanecido. La amargura fué entonces inevitable, y también la desesperación, que por desgracia no llegó hasta el extremo, porque todavía siguió engañado por la falaz idea de que el sentido de su vida estaba puesto en el haber y no en el hacer. La insuficiencia no se colmaba con una hacienda "suficiente", sino con un obrar cotidiano que sólo daría la suficiencia en el curso de un trabajo y de un esfuerzo que no se puede permitir el desmayo ni siquiera de un día. "No *tenemos* delicias, sino *menesteres*", dice López Velarde en su ensayo *Nochebuena*.

En el criollo se manifiesta por vez primera un proyecto fundamental que en el mexicano aparece como verdadera maldición desde hace siglos. La idea de una patria rica y abundante en haberes ha influido de modo decisivo en nuestro carácter. Esta riqueza, computada en parte imaginariamente y en parte real cuando se fija la atención exclusivamente en ciertos aspectos, como la minería y el petróleo, más recientemente, ha dado ocasión a la formación de un proyecto fundamental tan originario como el de ser salvado por los demás. La propiedad permite, en cierto modo, ser independiente de los demás. *La independencia es así, lo mismo que la dependencia, una noción equívoca, ya que lo mismo puede significar autonomía de elección y liberación por la propia obra, que independencia en cuanto a capacidad de disponer de una riqueza de que se tiene la propiedad. En el criollo actúan las dos ideas de independencia como proyecto de haber propio, como "independencia económica".* La salvación se concibe entonces como disfrute de dotes naturales que ya están ahí, elaborados "naturalmente", contradicción inevitable que entraña este proyecto fundamental. Radicalmente se persigue gozar de

lo poseído, por lo que conviene muy exactamente denominar a este proyecto "estético". Quien vive en estado estético acentúa unilateralmente lo "dado", lo natural, lo inmediato. Y en ello pone su felicidad o salvación. Lo natural puede ser el paisaje, el carácter o la riqueza propiamente dicha. En todos los casos el hombre queda fascinado por el objeto que le hace frente. Es un proyecto de embotamiento ante las cosas, de embobamiento, de perplejidad estúpida, de impotencia del espíritu ante la exterioridad imponente de la naturaleza. En lo natural vemos reflejada nuestra propia imagen, pero a la vez lo ajeno a nosotros bajo forma de cosa. La propiedad permite unir, al parecer dialécticamente, lo que somos interiormente con lo exterior y extraño. Es un "idilio salvaje" en que el hombre comulga con la tierra y forma una unidad con ella. Tal proyecto, sin embargo, no realiza la pretendida síntesis, sino que, lejos de colmar, orilla a la desesperación. No se consigue la anhelada comunión. Alternativamente nos hiere o la indiferencia de la naturaleza o el abandono del espíritu entregado a sus propias fuerzas. A los cantores del paisaje suceden los poetas, que nos hablan de la inhóspita naturaleza y de la indiferencia de la tierra ante los afanes del hombre, a la "madretierra", la "madrastra naturaleza". La desesperación y amargura postreras del criollo hallábanse implicadas en su proyecto de independencia como disfrute de un haber. Pero no sólo esta noción de independencia animaba al criollo en su rebelión.⁷

⁷ "Se ha supuesto, siguiendo los métodos psicoanalíticos actuales, que el alarde criollo en cuanto a sus posibilidades raciales sólo fué un medio de encubrir un intenso complejo de inferioridad, nacido al calor de los ataques denigratorios de la Europa y ante la conciencia del criollo acerca de su escasa producción intelectual. Pero nos parece injusto tal parecer, porque no puede desconocerse que la tesis antiamericanista fué contrarrestada en la misma Europa; aparte de que los factores todos que rodeaban al mexicano sólo podían alimentar optimismo, y eran más que suficientes para contrarrestar y vencer las influencias dañinas, producto de su minoridad cultural y de la afirmación al otro lado de la barbarie americana. Por otra parte, la transparente sinceridad de las numerosas voces criollas al sostener su igualdad racial, sinceridad comprobada por la Guerra de Independencia, es un testimonio que, al lado de los

Frente al complejo de inferioridad como elección libre de ser salvado por el otro y empeño voluntario, frustráneo de salvarse por sí mismo, hay la entrega pura y simple a la decisión ajena, que renuncia a la reforma voluntaria y mantiene su negación de la libertad, de la "injustificabilidad" de "acá de este lado" y la absoluta "justificación" de "allá" de "aquel lado". Pero frente a las dos maneras deficientes de afirmar la libertad, una que la sostiene en lo exterior y superficial, pero la compromete y niega en lo interior y hondo, y otro que la desarraiga de raíz en lo íntimo y en lo externo, álzase la verdadera actitud que afirma la autonomía, la Independencia. Frente al ser salvados por los demás, el salvar a los demás o inversión de los valores. La inversión de los valores tiene mucho de parentesco con el "resentimiento", pero lo fundamental se le opone, ya que es virtud o fuerza y no "impotencia". La desvalorización se limita a negar que los pretendidos valores "superiores" sean "superiores" efectivamente, la inversión de los valores va más allá y pone en el lugar de los valores superiores los valores inferiores. La inversión de los valores es un cinismo, la desvalorización sólo una actitud crítica y escéptica que lleva, en definitiva, a la desilusión, al desapego, a la renuncia. El cinismo es, de acuerdo con nuestra definición, la *aceptación consciente de una inversión de valores*. El cínico alardea de plebeyo, es un "pelado". Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y

otros, hace casi insostenible la proposición contraria." *El Optimismo Nacionalista como Factor de la Independencia de México*, Luis González y González (Estudios de Historiografía Americana, El Colegio de México, 1948.) En este magnífico estudio se encuentran materiales riquísimos sobre la actitud criolla en las vísperas de la Independencia que nos resultaron utilísimos para elaborar nuestra propia teoría de esa actitud. Convenimos, en general, con las conclusiones antes aducidas del autor de este ensayo. En el párrafo de conclusiones que hemos transcrito se anudan muchos problemas que hay que deslindar. Una realidad en sí no puede alimentar ni no alimentar optimismo. Sólo porque ya se tenía la idea de una capacidad del criollo le aparecía a éste su *Umwelt* como alimentando optimismo, y no a la inversa. Sería de pedir a nuestro joven historiador un aguzamiento de su "conciencia problemática".

no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad que es una rebelión sumisa, al fondo, o una sumisión rebelde. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores "superiores" con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza. En el cinismo se afirma con desenfado el afán de poner "el mundo al revés"; porfía, según Hegel, que caracteriza a la filosofía. Es, pues, en puridad, facna filosófica. El señorío del cínico le viene de su condición de árbitro, de su libre arbitrio, de su "real gana". En el cinismo el hombre se pone como instancia última en lo que afecta a dirección de la jerarquía de los valores, "hacia arriba o hacia abajo", de "cabeza o de pie". En el cinismo, la "inferioridad" asumida como "insuficiencia" se pone como "superior" y "suficiente" y se sostiene con mano de señor, con mano ruda, dura, grosera y brutal. Como todo señor, empero, el cínico es sensible a los halagos de la cortesanía, de lo fino y regalado, de lo pulido y cortés. En el cínico albérgase siempre un discreto como en alma de todo verdadero señor. Suele oponerse la hipocresía al cinismo, como si fueran agua y aceite imposibles de mezclarse. Hay que conceder que la hipocresía es el contrario del cinismo, pero con Hegel añadir también que lo concreto es la unidad dialéctica de los contrarios y lo abstracto la separación tajante y sin continuidad. El cinismo puro es hipocresía pura, y ésta, a la vez, puro cinismo. Lo "real" es la "contaminación" o "claro-oscuro". Ahí donde hay un cínico hay que buscar también su respectiva corte de hipócritas, de aduladores y zalameros que corren tras del señor para endiosarle las sentencias y las obras, con presta ligereza para abandonarlo y alzarse con el reino en aptencia irrefrenable de ser a sí mismos árbitros y jueces de los valores. Pero ahí también donde los hipócritas pululan hay que buscar al cínico, que desde atrás funciona como señor. Todo cínico tiene los hipócritas que se merece, frase que recuerda la muy famosa de que todo pueblo tiene el gobierno que se merece. No hay cinismo sin el soporte dialéctico de una hipocresía que se le contraponga. La hipocresía es discreción, maneras finas, trato de disimulo y de ocultamiento de las verdaderas intenciones. Para ser

señor hay que primero haber sido discreto. El señorío empieza su historia con un ademán cortés y respetuoso de los valores superiores. Se acomoda a ellos y aprende su lenguaje. El "pelado" convive con el "decente" en el interior de todo mexicano y de su incesante lucha surge la figura concreta de su carácter. Pero la discreción es conducta provisional que espera su ocasión de invertir los valores para manifestarse entonces bajo su verdadera figura: el señorío. En la discreción aceptamos el ser salvados por los demás, la entrega dócil al punto de vista ajeno, pero tal proceder, más que terminal definitivo, es táctico y mañoso, porque busca sólo la familiaridad, la confianza antes de lanzarse a la aventura de una inversión de valores. La hipocresía es, pues, en el cínico, conducta de sagacidad y de prudencia, busca allegarse a la presa lo más sigilosamente posible antes de hacerla su blanco y derribarla. El cínico quiere ser no sólo señor, sino señor eficaz, victorioso, triunfador. No es conducta de irreflexión y de aventura en el sentido de imprevisión o inconsciencia. Además, está pronto a reconocer su responsabilidad tanto si triunfa como si fracasa. El cinismo es lucidez, empresa intelectual siempre, por la transparencia, sangre fría, de sus decisiones. La fuerza y brutalidad que campea en sus facnas no nace, sin embargo, de un sentimiento de la propia suficiencia, sino de insuficiencia, aunque cautelosamente velada a ojos ajenos. El señor aparece ante los que le siguen como hombre de "una pieza", pero a sus íntimos se revela, en sus confesiones escritas o verbales, como "hendido por dentro". Sólo a sus más próximos les es dado barruntar algo de sus desesperanzas interiores, de su zozobra, de su angustia y de su miedo. La vida íntima del señor está siempre amagada por despiadadas rachas de desaliento, de desesperación, de turbaciones. En el cínico vívese la insuficiente de la manera más auténtica posible, todo es él horizonte de accidentalidad y de zozobra. Si atendiéramos a estos aspectos de su existencia, convendríamos en que más que en nadie estaría en él justificado lanzarse o entregarse al punto de vista de los otros para que le sacasen con una decisión ajena de su interior zozobra. Pero justamente por su autenticidad no renuncia, no se entrega, sino que lucha y se empeña por

llevar a su colmo la autonomía de que se sabe hecho *en su accidente mismo*. Lo paradójico de esta forma de humana existencia reside precisamente en que, siendo pasible de una salvación por los otros, es él quien los salva. El más necesitado es quien acudirá en socorro de los demás, quien se *asignará como tarea colmar* a los otros, darles la suficiencia de que carecen. Pero más exacto sería decir no que el cínico pasa del proyecto de ser salvado por los otros, a salvar a los otros, sino al proyecto de liberar a los demás, no al de salvarlos. La salvación, como la liberación, es suficiencia y llenazón, o consumación, pero de sentido radicalmente diferente. Ser salvados quiere decir que esperamos que se *nos dé* algo de que carecemos, que se nos *colme* con un haber, con algo *dado* (*gegeben*), pero ser liberados no es esperanza de un don, de un ser colmados por algo dado, sino al parecer más sencillamente, por algo *propuesto* (*aufgegeben*), por una *tarea*, por una misión, un destino que realizar. La liberación es salvación por el encuentro de una misión, por un sentido de la vida, no por una riqueza a mano de que poder *disponer* sin más esfuerzo que el de desear adquirir algo mediante tal haber. El cinismo no promete riqueza, sino trabajo, de ahí también que a muchos desilusione y hasta desagrade el "libertador" o los "libertadores". Quien vive en el proyecto de ser salvado por los demás siempre se quejará de que los propios no le den la pretendida abundancia que los extraños prometen como recompensa de la sumisión. Los "héroes" ⁸ *tenían por fuerza que desilusionar* a una masa indómita que esperaba de ellos no la liberación, sino la salvación, que por otro lado no podían dar, pues desde esta perspectiva sí que eran impotentes, a no ser que echaran mano, como de hecho hicieron, en la Gesta de Independencia, a pillajes y expoliaciones, y en nuestra Revolución a "expropiaciones". En un pueblo en que más que complejo de inferioridad florecía un peculiar "estado estético" (Kierkegaard), la empresa de liberación no podía

⁸ Recuérdese, por vía de ilustración, que Gracián aparecía el "héroe" y el "discreto", dualidad que corresponde a las nuestras de "señorio" y "discreción", "cinismo e hipocresía" y a la de Yáñez de "pelados" y "decentes".

encontrar eco. Quien espera ser salvado no tiene ojos para la liberación y sí más bien ojeriza, porque la insuficiencia en que se le pone y la suficiencia como tarea y no como realidad en haberes, choca y repugna violentamente con su entrañable proyecto de vida. El cinismo llama a la acción, pero la salvación es esperada por una criatura desganaada, apática y abúllica. Este encuentro con un proyecto radicalmente adverso tiñe al señorío de temple trágico. El señor es ingenuo cuando se deja mecer por la ilusión de que los demás aspiran como él a la liberación, a la autarquía. De ahí su amargura final y casi siempre su holocausto. Promete salvación y propone la liberación, lo que ocasiona una ambigüedad indespejable en la conciencia de sus seguidores. Su frustración es casi siempre proclamada cuando se repara en que ha dejado a sus propugnadores más bien en la miseria que en la pobreza que mal llevaban antes de su aparición. Pero muchos, aunque tardíamente, se abren a su misión y la comprenden.

Decíamos, a propósito de Ramos, que su teoría nos parecía pasible de ser completada en dos direcciones: primero, con un análisis fenomenológico que deslindara con cuidado "inferioridad" de "insuficiencia", y segundo, retrayendo su condición de teoría psicológica a dimensiones más fundamentales y propiamente ontológicas. Hemos ya hablado de lo primero. En cuanto a lo segundo, la distinción entre *autognosis* del mexicano y *ontología* del mexicano nos servirá de hilo conductor. Razones de principio han llevado a Gaos a rechazar la denominación de ontología para caracterizar nuestros propios esfuerzos de esclarecer el ser del mexicano y a proponer y emplear más bien el término de *autognosis*.⁹

⁹ Ver, de José Gaos, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *Filosofía y Letras*, N^o 36, octubre-diciembre, 1949, p. 224. En una conversación privada que sostuvimos con Gaos a principios de 1949 con ocasión de nuestro entonces proyectado y hoy ya publicado *Ensayo de una Ontología del Mexicano*, nos manifestó el maestro una doble oposición, primero en cuanto a los fundamentos metódicos del ensayo, y segundo, en cuanto a su contenido. Una ontología del mexicano era, en su parecer, imposible, lo más que cabría hablar sería de una *ontica* del mexicano. En cuanto a las afirmaciones contenidas en el ensayo las estimaba

Es cierto que toda ontología del mexicano es autognosis del mexicano, pero no a la inversa. Hay ricas modalidades autognósicas del mexicano no ontológicas. Dos ejemplos eminentes: la investigación de Ramos y la de Yáñez, pero también la de Zea, aunque con una pequeña salvedad. En el primer caso, no se siente la radical *incompletude* de la exégesis del ser del mexicano, mientras que en el segundo la propia reflexión empuja hacia el decidido planteamiento de las preguntas ontológicas.¹⁰

¿Qué justificación nos ampara cuando hablamos no de autognosis del mexicano, sino de ontología del mexicano? Por lo pronto que en la segunda expresión se hace oír inequívocamente la índole filosófica de la investigación que perseguimos, mientras que la primera está envuelta por una indespejable ambigüedad. Autognosis puede y debe ser, con igual derecho, conocimiento filosófico y no filosófico. En cambio, ontología designa el conocer filosófico eminente y por excelencia. Pero no sólo esto. Autognosis del

demasiado pesimistas, además de válidas, sólo, quizás, en ciertas épocas de la historia de México. Frente a lo primero tomaremos posición en seguida. Frente a lo segundo, hemos implícitamente respondido con nuestra teoría sobre la actitud del criollo del XVIII. Ese momento de aparente suficiencia y superioridad deja ver si se le analiza un fondo de insuficiencia. Ahora que insuficiencia que nada tiene que ver con una actitud pesimista ante la vida. En aquella época, Gaos solía designar nuestros esfuerzos también con el título de *Meontología*.

¹⁰ Ver nuestro ensayo *El Mexicano y su Conocimiento*, en que explicamos detalladamente los intentos no ontológicos de autognosis del mexicano. Como reflexión, el conocimiento de sí mismo no es un hecho simple, sino que se presta a una desarticulación que distinga sus elementos. La reflexión del mexicano es, por un lado, "reflexión impura o cómplice", y, por otro, "reflexión escéptica". Las reflexiones del mexicano sobre su condición humana son cómplices o impuras cuando terminan justificando su situación sin hacerlo responsable de su mundo y de su historia. Se trata de una reflexión exculpante o que nos descarga de toda responsabilidad. A ella se contraponen la reflexión pura. En cuanto al segundo tipo de reflexión se trata de lo que comúnmente se llama "falta de sentido histórico". No se sabe bien a bien a partir de qué término negado ha surgido la propia realidad, sino que se pierde el sentido de la continuidad y de la dialéctica para encararse con el pasado como si fueran contemporáneas sus cuestiones. Ramos y Yáñez revelan en el mexicano una reflexión del primer tipo, mientras que Zea hace patente el segundo.

mexicano da expresión a una tendencia de la reflexión sobre el mexicano que viene de lejos y que apunta por su sentido mismo a una radicalización filosófica. En las autognosis del mexicano que nos son inmediatas, en cuanto "pasado inmediato", las de Ramos y Yáñez, transparece ya claramente el afán ontológico, aunque sus autores no lo vean así. La autognosis del mexicano empuja por sí misma hacia una ontología del mexicano, porque se encuentra insertada en una dirección filosófica general que ha encontrado su culminación en el análisis ontológico. El psicoanálisis del mexicano propugnado por Ramos tiene sus principios generales en la psicología de Adler y el análisis del resentimiento en Yáñez, en la psicología fenomenológica de Max Scheler. Pero tanto el psicoanálisis como la psicología fenomenológica se arraigan actualmente por sus tendencias más profundas en la ontología. Estas investigaciones son arrastradas por sus principios filosóficos hacia la ontología, aunque tal corrimiento a puntar hacia, no pueda, es claro, discernirse "desde adentro", sino que se hace visible "desde afuera" cuando de hecho nos hemos ya instalado en la perspectiva de la ontología fenomenológica.

Es común desde Ortega y Gasset hablar entre nosotros de generación y caracterizar a las generaciones como los sujetos realmente efectivos del devenir histórico. La generación apunta a una meta y encuentra su sentido en atenerse con vigor y rigor a la realización de tal objetivo. La generación asciende o cae con el tema, a que ha ligado su suerte. Ahora que no es fácil *atinar* con un tema generacional y puede estimarse *afortunada* aquella generación que precisa su objetivo con suficiente transparencia y seguridad. Justamente el tema generacional del *Hiperión* es la caracterización ontológica del ser del mexicano; momento, a nuestro entender el radical, de la *autognosis* del mexicano. A las generaciones que nos han precedido les es ajeno el tema. Claro es que no la autognosis, pero sí la de índole ontológica, como hemos mostrado antes.¹¹

¹¹ En esta definición del tema "generacional" coincide Luis Villoro, que en un artículo reciente, publicado en *Filosofía y Letras* (Nº 36), habla de las intenciones del Grupo con estas palabras: "Anima al Grupo Hiperión un proyecto consciente de *autoconocimiento* que nos proporcione las bases para una posterior transfor-

La autognosis del mexicano expresa la índole reflexiva del mexicano. No queremos sólo vivir, sino *saber*, si es posible simultáneamente, lo que vivimos, comprenderlo. La reflexión es un intento de recuperación del ser que la acción irreflexiva dispersa y divide. La reflexión no es el intento de enmendarle la plana a la acción, sino el esfuerzo por lanzarse a ella plenamente conscientes de nuestras finalidades. Lo que en la acción busca su realización como fin libremente elegido no puede ser revocado por la reflexión, sino iluminado, hecho transparente. Casi desde el primer día de nuestro nacimiento nos hemos buscado interiormente por la reflexión, nos hemos empeñado en saber qué somos y a dónde vamos. Dentro de esta tradición de autognosis hállase insertada nuestra ontología del mexicano, pero como promoción auténtica de conocer filosófico, la ontología es la única dirección de pensamiento y de acción que puede hacer justicia cabal, por radical, a esta tradición secular de autognosis del mexicano. El conocimiento que el mexicano puede tener de sus propias posibilidades apunta por la imitación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la *inquisición ontológica*, que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las *características ónticas* que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto nuevo no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acontecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social. De aquí que, también aquí, las doctrinas existenciales que centran el ser del hombre en su libre hacerse, serán las más adecuadas para facilitar la expresión del nuevo proyecto. El tránsito del historicismo y vitalismo al existencialismo corresponde, pues, a un tránsito del afán de describir la propia realidad, al proyecto de fundamentarla reflexivamente. Antes, se trataba de desvelar los caracteres peculiares de la psicología y evolución histórica; ahora se inquiera por las *características ónticas*, que hacen posible esa psicología y por las *categorías del espíritu*, que dan razón de esa evolución histórica; todo ello, con vistas inmediatas a posibilitar la transformación futura. A aquel temple de ánimo corresponde el historicismo, a éste el existencialismo" (p. 242). La terminología de Villoro es confusa. No se resuelve ni por ontología, óntica o autognosis; además, nos obsequia unas enigmáticas categorías del espíritu para aumento de la confusión.

tenciones mismas que le animan a una radicalidad que sólo la ontología es capaz de satisfacer. Para dar cumplimiento a ciertas exigencias es posible que baste un conocimiento psicológico, pero los supuestos con que opera no están iluminados y por esta opacidad de sus fundamentos no puede dar en el blanco justo de aquello a que aspira. Por la psicología el mexicano obtiene un conocimiento insuperablemente provisional de sí mismo, pero no sólo esto, sino que por verse psicológicamente está en el peligro de "cosificar" su propia persona y de librarse por este medio de toda responsabilidad. Al emplear la expresión de ontología del mexicano "se trata de mostrar que las cuestiones planteadas y los estudios hechos hasta aquí acerca del (mexicano), sin perjuicio de su fertilidad en resultados, desconocen el verdadero problema filosófico y que, por tanto, mientras sigan desconociéndolo, no pueden ser capaces de conseguir aquello a que aspiran en el fondo."¹²

Se niega, empero, que en principio se pueda dar una ontología del mexicano. Una ontología, se sigue diciendo, sólo puede serlo del ser en general y, en caso de darse una ontología-fundamental, ésta analizaría no un tipo particularizado de hombre, sino "el hombre en general". A pesar de los repetidos ataques a la noción de un "hombre en general", esta objeción sigue operando con tal noción acrítica y necesitadísima de esclarecimiento. Cierto que la ontología pregunta por el sentido del ser en general, pero también es cierto que pregunta siempre desde el hombre y que resulta inconcebible un decir sobre el ser que no encuentre su asidero en el hombre. En tal sentido el ser y el hombre están inextricablemente ligados. Pero el enlace del ser al hombre no se hace como enlace con el hombre en general, sino con modalidades concretas de hombre, una de las cuales es el mexicano. El ser del hombre no es un ser genérico en que aparecerían los diversos tipos humanos como especies subordinadas. Como estas "objecciones" se pretenden hacer desde el punto de vista de la filosofía de Heidegger, discutiremos el problema en la terminología del autor de *Ser y Tiempo*.

Heidegger intenta plantear en su obra, con todo rigor,

¹² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 45.

la pregunta que interroga por el sentido del ser en general (*Sein und Zeit*, p. 1). Distingue, como fundamental para su empeño, el Ser del Ente (*S. u. Z.*, p. 4), "el Ser no es algo así como Ente". Hay una diferencia radical llamada por Heidegger ontológica entre Ser y Ente que la metafísica "representa", pero no "piensa" (*Vom Wesen des Grundes*, Prólogo a la 3ª ed., p. 5, y *Brief über den "Humanismus"*, p. 65). El hombre, que Heidegger designa por el término de *Dasein*, tiene un peculiar modo de ser que se distingue de los modos de ser no existenciales o humanos (*Zuhandenheit, Vorhandenheit, Realität, S. u. Z.*, p. 230). La forma del ser del *Dasein* se llama existencia (*S. u. Z.*, p. 12). "La palabra Existencia es usada en *S. u. Z.* exclusivamente como denominación del ser del hombre" (*Was ist Metaphysik? Einleitung*, p. 14). El hombre tiene como "esencia" su existencia en cada caso suya, mía (*je meines*), y no una "esencia" material determinada (*S. u. Z.*, pp. 12, 42). Esta existencia no tiene nada que ver con el concepto tradicional de *existentia* (*U. d. H.*, p. 70). Según Heidegger, confundido a nuestro parecer en este punto, Sartre emplea el término existencia en el sentido de la noción tradicional de existencia (*U. d. H.*, p. 72), y por ello no tiene nada de común con su propio pensamiento (*U. d. H.*, p. 73). Esta existencia tengo que serla en cada caso como mía (*S. u. Z.*, p. 12). "Yo decido de mi existencia, por una posibilidad radical que es mi constitución misma." "Hay una 'preeminencia de la *existentia* sobre la *essentia*'." (*S. u. Z.*, p. 43), en el *Dasein*. Proposición que aparece literalmente en el opúsculo de Sartre tan lamentablemente interpretado por Heidegger.

La existencia tiene, pues, como "propiedad" radical la *Jemeinigkeit*, o ser en cada caso mía y no una existencia en general, de todos y de nadie, justamente inconcebible en la perspectiva heideggeriana, a manera de un género. Desde esta perspectiva, pues, es legítimo hablar de una ontología del mexicano.¹³

¹³ De Waehlens se ocupa de este problema en una nota de su conocido libro *La Filosofía de Martin Heidegger* (Madrid, 1945). "Cuando Heidegger dice que el *Dasein* (la existencia humana) se

En su ensayo sobre Kant, Heidegger da como equivalentes las expresiones Metafísica del *Dasein* y Ontología del *Dasein*, asignándole como tarea "develar la constitución de ser" del *Dasein* (*Kant un das Problem der Metaphysik*, p. 222). Pero esta develación del Ser de *Dasein* ha de ejecutarse de tal manera que haga posible la comprensión de su propio ser. En otras palabras, en la constitución del ser del *Dasein* ha de hacerse visible cómo esta constitución es a la vez comprensión del ser de que estamos constituídos (*K. M.*, p. 222). La ontología del *Dasein* no es una "filosofía de la vida" (Dilthey, Bergson, Simmel), en el sentido de que su constitución se explicara recurriendo a la idea de Vida. El ser del hombre no se ilumina explicándolo como Vida o Devenir (*K. M.*, p. 229), sino que la exégesis es conducida por la pregunta que interroga por el sentido del Ser en general.

En la ontología antigua queda indeterminado el horizonte o campo en que debe cosecharse el sentido del ser caracteriza por la *Jemeinigkeit* (*S. u. Z.*, pp. 42, 53), uno se inclina a creer que esto prohíbe toda afirmación no relativa al *Dasein* propio del que habla. Pero se advertirá, cada vez más, que todo el pensamiento de Heidegger se esfuerza por extender al *Dasein* en general las tesis obtenidas de un *Dasein* considerado como irreducible y fundamentalmente mío (*je meines*)... Si en verdad el *Dasein* implica en sí el carácter de la *Jemeinigkeit* (*S. u. Z.*, p. 42), esto prohibiría tratar del *Dasein* como tal (*Dasein als solches*), expresión en todo rigor desnuda de sentido." (pp. 13-14). No vemos en este tránsito una dificultad insuperable, ni mucho menos concluiríamos con Sternberger, citado por De Wachlens, "si esas dos significaciones contradictorias se separan distintamente, todo el edificio se derrumba". A los iniciados en estos extremos puedo decirles que estas palabras de Husserl me han servido, en un ensayo próximo a publicarse, como hilo conductor para plantear y "resolver" la dificultad aquí suscitada: "Hay que reparar en que, al pasar de mi *ego* al *ego* en general, no se da por supuesta ni la realidad ni tampoco la posibilidad de un tránsito hacia un mundo integrado por otros. La amplitud del *eidos ego* está determinada aquí por la autovariación de mi *ego*. Lo que hago es fingirme a mí mismo como si fuese otro que soy, no fingir otros. (Me modifico en imaginación, me represento como diferente, no imagino a 'otro'). *Meditaciones Cartesianas*, N^o 34, pp. 129-30 de la traducción española de Gaos. p. 61, u., de la versión francesa. En la transcripción me he esforzado por recoger todos los matices del pensamiento de Husserl que las dos traducciones, conjuntamente, se han propuesto y logrado transmitírnos.

en general (*K. M.*, p. 229). Esto, sin embargo, no ha impedido que esa ontología se expresara sobre el sentido del ser en general, aunque con las consecuentes limitaciones por no esclarecer debidamente su genuino horizonte. "El Ser del Ente es aquí patentemente comprendido como *consistencia y persistencia*" (*K. M.*, p. 230). "¿Qué quiere decir que el Ente propiamente tal sea comprendido οὐσία, παρουσία, en una significación, en que, fundamentalmente, "lo presente" significa el "tener", el haber inmediato y siempre presente?" (*K. M.*, p. 230). Ello quiere decir: "El Ser significa persistencia en el presente"; "el ente propiamente tal es comprendido por ende con respecto al presente, es decir, es concebido como presencia" (οὐσία)" (*S. u. Z.*, p. 26).

Pero si el Ser es interpretado como lo presente, traicionando así, o aludiendo así, al tiempo como horizonte de tal sentido del ser, la ontología incurre en un *circulus in probando* insuperable, cuando interpreta a su vez al tiempo como "lo presente" (*K. M.*, p. 231). Es posible mostrar que el análisis del tiempo que ejecuta Aristóteles en su *Física* (D 10, 217, b 29-14, 224, a 17), está dirigido por una comprensión del Ser que lo comprende como lo actual permanente, y, en inconsecuencia, se mete a definir el "Ser" del tiempo por el "ahora" (*nunc*), es decir, por aquel carácter del tiempo que forma en él, siempre, un presente, lo que, en el sentido antiguo del Ser, es propiamente el Ser. En otras palabras: si en la ontología antigua se interpreta al Ser como "sustancia" (οὐσία), a partir, inadvertidamente, del tiempo, a su vez, el tiempo, es interpretado como Ser, es decir, como sustancia. Los antiguos "sustancializaron" al ser y a su vez "sustancializaron" también al tiempo.

Ahora bien, pensamos, no ya con Heidegger, sino dentro de nuestras peculiares perspectivas ontológicas, que el Ser puede recibir una interpretación justamente contraria a la de la ontología antigua, es decir, verlo y considerarlo no como una sustancia, sino como un "accidente", y ello justamente porque se lo inserta en su debido horizonte, que es la temporalidad, a la que hay que interpretar, en consecuencia, también como accidente. Sin embargo, conviene

precisar. En modo alguno pretendemos decir que el sentido de ser del Ente no existenciforme sea "accidental", sino que, a tenor de la ontología antigua, lo concebimos como "sustancial". Pero el sentido del Ser del Ente existenciforme lo comprendemos como "accidental". De tal manera que el sentido del Ser en general, que comprendería el Ser del Ente no existenciforme y el Ser del Ente existenciforme sería, de vez, "sustancial-accidental". En la filosofía medieval se habla del Ser como de un trascendental, lo que quiere decir que está "por encima", tanto de la sustancia como del accidente. El defecto de esta ontología reside en concebir el ser del hombre como sustancial y no como accidental. La sustancialización del ser del hombre es común a la ontología antigua y medieval, y más generalmente a toda la filosofía occidental, pese a su decantado cristianismo, que predispondría, más bien, a ver en el hombre un accidente. Sólo en América el hombre aparece como accidental, y no sólo en América española, sino también en la sajona, como da testimonio elocuente el pragmatismo y, sobre todo, la filosofía de la "contingencia" de John Dewey. América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra.* Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo. Esta condición ontológica es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizás en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana tomada en su raíz misma. En la filosofía europea toda hay una transferencia del sentido del ser como sustancia, sentido no del ser en general, sino sólo del ser del ente no existenciforme, al ser existenciforme. De ahí la fórmula de Hegel: "todo consiste en comprender la 'sustancia' a la vez como 'sujeto'" (accidente). Pero en verdad las cosas han ido en la dirección inversa. Lejos de "sujetivizar" a la "sustancia", la filosofía europea ha "sustancializado" al "sujeto". Ello se ve muy claramente en

la filosofía del mismo Hegel, en que el "saber absoluto" es el colmo de la "plenazón" o "impleción" del sujeto con toda la sustancia del mundo: de tal manera que todo a la postre es "un comprender al sujeto como sustancia". Estas caracterizaciones nos permitirán esbozar, de modo concreto, lo que en cierta ocasión llamamos "ontología comparada", es decir, la confrontación y diálogo con maneras distintas de ser.

Las relaciones entre los españoles y los mexicanos no son, en modo alguno, fijas y definitivas, sino que han variado, y, consecuentemente, ha variado también su definición a tenor de las distintas épocas y del *status* cultural y social desde que se hacen. Es, sin embargo, hacedero reducir a un común denominador esta variedad de modos de relación que, aunque vacío por su generalidad, cumplirá la función de orientarnos, en la tarea de alcanzar una caracterización más ajustada. Puede decirse que, en su inmensa mayoría, tales relaciones son de conflicto, de lucha, de pugna, de querella, en una palabra, son relaciones de oposición y no de comunidad.

Ya desde la primera generación de criollos, las relaciones se matizaron como de contraposición, y la historia ulterior ha seguido añadiendo nuevas o repetidas maneras de conflicto, sin cancelar casi nunca la radical y originaria animadversión. La relación que opone mexicanos y españoles no es, sin embargo, una oposición adjetiva, sino sustancial y constitutiva de la manera del ser mexicano, pero no así del español, en que tal oposición, cuando es sentida, representa nada más que un adjetivo en su modo de ser. En esa relación de oposición le va al mexicano su ser, mientras que al español sólo una de sus modalidades de aparecer. No podría decirse lo mismo de nuestras relaciones con Estados Unidos y con Francia. En el primer caso, hay conflicto, pero no oposición, mientras que, en el segundo, hay comunidad. Nuestro conflicto con el modo de ser americano no constituye nuestro ser y nuestra comunidad con Francia tampoco nos es constitutiva. Hay, pues, negaciones que no nos definen, como las que tiene el mexicano con el norteamericano y afinidades que tampoco nos determinan como nuestra relación con Francia.

Si, pues, hay en el alma del mexicano oposiciones, no todas se encuentran al mismo nivel, sino que una de ellas cala más hondo y consigue hacerse definitiva y característica, como ninguna, de una peculiar manera de ser. *Y si oponerse es determinarse, como dicen los filósofos, la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano.* Todas las otras oposiciones son derivadas o secundarias, y suponen siempre la originaria y radical negación de lo español. *El mexicano se elige como "accidental", precisamente como negación de lo español que figura como "sustancial". Esta elección originaria de accidentalidad frente a una sustancialidad determinada da dirección a toda la historia posterior de lo mexicano y, desde luego, a nuestras relaciones con el mundo y los hombres españoles.* El mexicano niega su pasado como pasado español, y concibe a éste como lo que *ha sido* y no debe volver a ser. Lo español es un pasado que constituye el punto de partida de una historia que ya no es la nuestra, que es un punto de partida con que se tiene que contar, pero con el que no se hubiera querido tener que contar. Este pasado se acepta de mala gana, como un modo de ser que está siempre en el fondo del carácter mexicano, pero que no se puede repetir, y que se presenta, sin embargo, como un obstáculo.¹⁴

¹⁴ En una conferencia dada en el Ateneo Español de México, en noviembre de 1949, y que titulamos "Españoles y Mexicanos de mi Generación", nos hemos pronunciado por extenso sobre el debatido tema de las relaciones entre el "carácter" español y el mexicano. La comparación con el proyecto español de existir, *para nosotros* y no *en sí*, es particularmente aclaratoria de nuestro propio modo de ser. Parecemos que, en general, nos caracterizamos como "antípodas" del modo de ser español. En éste puede darse un óscilar entre "fanatismo" y "desilusión" que se cruza, más bien que superponerse con la dualidad antes alumbra de "cinismo" e "hipocresía". *En el fanatismo la propia entraña está tan absolutizada como absolutizados están los valores de que se hace "caballero" el fanático. En la "desilusión" ocurre a la inversa. La conciencia de una incurable relatividad alcanza por igual el mundo y el hombre que existe en el mundo. Y es que la convicción de una sustancialidad es tan patente en el español como en nosotros la de "insustancialidad" o inabstancialidad, como pedría oír Unamuno.* A pesar de la riqueza desbordante de la literatura española no encontramos un ensayo realmente decisivo en cuanto a precisar el ca-

La sustancialidad del carácter se le revela al mexicano en el comportamiento más cotidiano y trivial del español y en ciertas comparaciones que casi nunca se le caen de la boca. Se habla del "vino", o de los "toros", o del "carácter" españoles como "sustanciales" y se insiste en que nuestro vino, toros y carácter son "insustanciales", que les falta médula, entraña, meollo, "cuerpo". Pero donde se patetiza mejor la índole sustancialista del español es en aquellas conductas en que se exhibe como "resistente" y "duro" frente a nuestra "fragilidad" y "delicadeza". *Entre españoles se habla fuerte y a gritos, las interjecciones y las im-*

rácter español. Mucho menos podemos pedir una caracterización ontológica de ese ser. La escuela de Madrid no pasó de hablar de "estilo de vida" con García Miente, y, a pesar de la buena voluntad que ha mostrado frente a la filosofía alemana, no ha iniciado un análisis existencial del español, ni se ven trazos de que lo intente. Desde este punto de vista, nuestra *autognosis del mexicano supera ya a todas las que se han hecho sobre el español por españoles*. Esta autognosis, que, como hemos dicho antes, viene de muy lejos, nos permite incoar inclusive una "ontología comparada". El conflicto entre el mexicano y el español nace, en definitiva, de que el carácter mexicano es una negación de la manera española de ser; lo que es virtud para el español, es defecto para el mexicano, y viceversa. El carácter español que conocemos es fanático y ontológicamente comprende al hombre como sustancia. Modalidades concretas de este proyecto fundamental son: la grandeza, el arrojo, la soberbia, la altivez, la desconsideración y la honra. En la literatura española escasean las pinturas del carácter americano, y no se diga del carácter mexicano. Empero, hoy una notable excepción. En una obra de Unamuno, *Nada menos que todo un Hombre*, la tercera de sus "Novelas Ejemplares", se nos ofrece una *fiel y honda caracterización de lo que hemos llamado antes el cinismo del mexicano*. En su novela nos cuenta Unamuno las hazañas de Alejandro Gómez, rico indiano que ha amasado su fortuna justamente en México y que, más que riquezas, se ha llevado de la Nueva a la Vieja España nuestro genuino modo de ser. Alejandro Gómez es un "pelado" es que lo inferior es desenfadada y desvergonzadamente afirmado frente a la superioridad de que hace alarde la aristocracia y "decente" sociedad en que el indiano ejecuta sus fechorías. Nuestro personaje recusa el honor, la caballerosidad, la cortesía, en una palabra, todos los valores que sustentan y sustentan la comunidad. Frente a todo ello resalta y afirma su "hombria" y sólo su "hombria", su "machismo", diríamos en lenguaje nuestro. Sin embargo, Alejandro Gómez no es hombre de "una pieza"; interiormente hállase hendido y sus penas agótanse en ocultar, por ser de poca "hombria", su "sentimentalidad". La insuficiencia

precaciones vuelan sin zaherir, en tanto que nosotros nos sabemos "quebradizos" y evitamos, por tanto, la menor provocación y vulneración, aunque sean éstas las más leves e inofensivas, como el tono elevado de la voz y la palabra fuerte. Se manifiesta también aquella índole sustancial en el repertorio fijo, clauso y en cierto modo mecánico, con que el español toma posición frente a ciertas situaciones límites de la vida humana: el amor, la muerte, la paternidad, la amistad. En todas estas situaciones el español reacciona de una manera siempre previsible, sabe a qué atenerse, mientras que el mexicano vacila y tiene que estarse sacando en medio de zozobras la actitud adecuada. El mexicano no sabe explicarse sobre sus conductas y sentimientos, no se objetiva, sino que vive en una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes; en cambio, el español, se objetiva con brutalidad, llama al pan, pan, y al vino, vino; se agarra a sí mismo con seguridad y certeza, en tanto que nosotros nos desleímos en medio de indeterminaciones.

Esta comparación con la "sustancialidad" de un proyecto frente a la "accidentalidad" de otro nos lleva a plantear el problema de las relaciones entre ontología e historia. Una ontología que se comprenda a sí misma no puede ser sino histórica. El esclarecimiento de sus grandes temas está necesitado de la inquisición histórica, pero ello *no significa* que la relativicemos de mala manera, o sea, *que nos hagamos a la falaz idea de que las estructuras puestas de relieve sólo son válidas en un momento histórico*. Esas estructuras no podemos presumir que sean definitivas y completas, sino provisionales e incompletas. Pero si se han de completar y

radical de su ser es finalmente develada y patentizada antes de morir nuestro personaje. Ignoramos las fuentes de este cuento de Unamuno y dejamos planteado este problema para quien pueda resolvérselo. Para nosotros figura la novela como un *documento verdaderamente excepcional*. Creemos, para terminar con el tema, que respecto a la sustancialidad del español no se trata de una elección desde la eternidad, sino que se produjo en un momento histórico. La España de Juan Ruiz, de nuestro Arcipreste, no era, desde luego, nada sustancial. Algo hizo variar de proyecto y consolidó desde entonces esa sustancialidad que hoy vemos en el carácter español. Incitante tema rastrear esa "conversión". La España medieval por "cínica" está más cerca de nosotros que la Gran España "fanática" y "sustancial".

perder provisionalidad, tal ahondamiento no puede venir sino de la ontología misma y no de "disciplinas" no ontológicas, y, desde luego, no de la historia entendida como "ciencia histórica".

La historia de que no puede prescindir la ontología es la historia de la repetición de sus problemas. *Por repetición entendemos la inmersión de un problema en sus posibilidades esenciales.* Mantener a un problema en esas posibilidades originarias y alimentarlo en esas posibilidades es la repetición. *La insuficiencia como tema cardinal de la ontología del mexicano requiere de la historia como iluminación de aquellos "momentos históricos" en que, de modo extremo, se la vive auténtica o inauténticamente, es decir, de la repetición de la insuficiencia en aquellos períodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta.* Ahora bien, tres son esos momentos cardinales en que se requiere de la repetición del tema de la insuficiencia. El primero es la época de la Conquista y los años que inmediatamente le siguieron y en que el criollo irrumpe por vez primera como factor de nuestra manera de ser. El segundo, la época que precede a nuestra Independencia, en que el criollo se torna suficiente con el proyecto de apropiación, y tercero, el momento de la revolución mexicana, en que se cobra como nunca conciencia de nuestro ser. La elaboración de esos tres "momentos" como repetición cumple, para nosotros, el proyecto de "historizar" nuestra ontología. Por ahí va, pues, nuestra propia búsqueda y esfuerzo de investigación.

IV P O E S Í A

6. EL SIGNIFICADO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

UNA VICIOSA convicción, sancionada sin límites por el sentido común, hace del poeta una criatura mediocrementemente agraciada con el don del pensamiento. Poetizar y pensar se contraponen como la privación y la abundancia de un bien; el pensamiento vaga por regiones inaccesibles a la poesía y lo que nos revela el poeta se aparta con religioso cuidado de los dominios accesibles al pensamiento. Hoy, empero, empezamos a sospechar que la tradición ha impuesto a nuestra mente un divorcio entre pensar y poetizar que en edades más originarias y más originales no se había operado para bien de ambos. Nuestra lógica es tan seca y estrecha que no se reconoce en la poesía. La poesía es habitualmente tan tonta y prejuiciosa que no se reconoce en el pensamiento. Pero nuestro siglo empieza a sanar de su miopía y se abre a la nueva persuasión de que poesía y pensamiento se comunican por robustos enlaces que sólo nuestra angostura de visión convierte en impalpables y sutiles. En el poeta surge un pensamiento que nada tiene que pedir en rigor a la filosofía. Carecerá de exactitud y precisión, accidentes del arte y del oficio, pero problematismo, que es en lo que reside el rigor, lo exhibe con abundancia.

Al querer, en esta ocasión, pensar sobre el tema de la Revolución Mexicana, hemos acudido a un poeta, que en uno de sus ensayos más socorridos por la atención de sus lectores abunda en apreciaciones de indudable interés y hondura. Nos referimos a Ramón López Velarde, que en su "Minutero" nos habla de "Novedad de la Patria".

Antes de la revolución la patria aparecía "pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado". La justificación de la patria estaba realizada a ojos ajenos. Pero con la revolución este barniz de derecho se ha desvanecido. Han sido menester "los años del su-

frimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa".

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

Que la revolución haya traído una "nueva patria", hoy todavía no lo comprendemos. Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico. En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre. La grandeza empieza a rondarnos bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada en el olvido. Y al doblar el primer recodo del siglo, ¿qué pensador se atreverá a perfilar esa patria que López Velarde vió surgir con la Revolución? ¿No es responsable nuestra filosofía de una radical ceguera para traducir lo que la poesía ha enseñado sobre la Revolución?

Con la Revolución, López Velarde ve surgir una patria "no histórica, ni política, sino íntima". Pero ¿quién entenderá lo que con estas palabras se nos invita a pensar? En una generación, salvada y a la vez bastardeada por el historicismo, lo que México y el mexicano signifiquen además de un producto histórico nadie lo entiende. Empero somos en la historia algo más que historia. Y frente a la política. ¿No nos avergonzaríamos de definirnos por realidades más hondas que la política? Pero la Revolución significa algo más que lo histórico y lo político. Significa algo íntimo. Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado.

La nueva realidad que la revolución hace advenir es una realidad cotidiana, "la hemos descubierto a través de sensaciones y reflexiones diarias", sin tregua, "como la ora-

ción continua inventada por San Silvino". Es cierto que de la revolución charlamos cotidianamente, que la desgranamos en habladurías de cada día. Pero no es esto lo que nos permite descubrirla. Sino que, por el contrario, nos la encubre. López Velarde nos incita a "reflexionar", no a charlar. A convertir esa novedad de la patria en asunto de cada día, a repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde. La tarea es, pues, vigilar y velar porque la esencia de lo que la revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente vivida y ensayada en situaciones cotidianas.

Pero avanza más aún en exigencia nuestra actitud frente a esa nueva posibilidad. "La miramos hecha para la vida de cada uno", es decir, individualizada. Nos está encomendada como asunto de incumbencia y responsabilidad personales. *Tua res agitur*. Se trata de algo que concierne a cada quien. No a una masa anónima y gregaria. La revolución revive o destruye sus posibilidades en cada mexicano individualmente, y le confiere precisamente su individualidad. Esto se pasa por alto muy frecuentemente. Se pide que se mantenga la revolución, que se la perpetúe, pero no se ve que la infecundidad de tales imperativos reside en la vaguedad con que se precisa su destinatario, la exigencia no va a un grupo sin personalidad, sino a subjetividades aisladas y peculiarizadas.

Todos estos pensamientos nos recuerdan que de la revolución todavía nuestro pensamiento nada nos ha dicho. Deslizándose por la superficie de las apariencias ha dejado escapar lo esencial. El problema de la revolución es justamente el de la realidad que ha producido, el del sentido que ha gestado y del que echamos manos sin aclararlo y precisarlo. Vivimos inmersos en ese sentido, pero inmersos no significa que nos lo hayamos apropiado, sino más simplemente que sin percatarnos de ello vivimos a sus expensas. Pero la tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos, de ese haber previo en cuyo seno nos agitamos y a cuya luz comprendemos todo lo que cotidianamente nos pasa.

En la tarea de hacer presa conscientemente de ese sentido el pensamiento requiere de su tensión máxima. No

está al alcance de la mano sólo con alargar la mano. Su interpretación es tarea ardua y que pide una atención y una continuidad de que habitualmente nos sentimos dispensados.

López Velarde se daba cuenta de la dificultad de esta empresa. "Un gran artista o un gran pensador podrían dar la fórmula de esta nueva patria. Lo innominado de su ser no nos ha impedido cultivarla en versos, cuadros y música." La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes. Antes vive en la realidad no capaz todavía de proyectarla en sus plenas posibilidades, sino encadenándola y cegándola. Pero "antes" de la interpretación filosófica de una realidad hay el "cultivo" artístico que opera ya en las posibilidades, que proyecta y lanza, aunque no en toda su pureza, pues aún echa mano de lo "sensible" como asidero de lo posible.

Una "prueba" de lo que López Velarde entreveía nos la da el auge de la pintura mexicana. Los pintores son los que mejor han "comprendido" a la revolución, es decir, los que con más acierto la han desplegado en el ámbito de las posibilidades. También la poesía, aunque un tanto a la zaga, ha operado esta "posibilitación" de la Revolución. Pero a la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación. ¿Podemos afirmar que nuestra filosofía se ha puesto ya en camino hacia esta finalidad?

Si la filosofía ha de "definir" esa nueva patria, hoy por lo menos hemos de dedicarnos a "observarla". Con ello entiende el poeta "adivinarla", proponer las hipótesis, los puntos de vista que más adecuadamente nos permitan apresarla, asirla, interpretarla. Y ¿qué es un punto de vista sino es un "partido"? La Revolución ha gestado partidos. En la historia de estos partidos encuéntrase quizás más de una clave para su comprensión. No podemos aquí ahondar en el tema. Nos limitaremos a dar un signo de esta clave. En el nombre mismo de estos partidos hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó "Partido Nacional Revolucionario". Aquí se pone la revolución al servi-

cio de una nación. Se hace tomar partido a la revolución en favor de una nación. Repárese: de una nación, no de una "nueva patria". Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la Revolución Mexicana. A nuestro entender, es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la revolución. Lo mexicano es aquí definido por la revolución. Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución. Finalmente, se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es, en este caso, creadora de Instituciones, se ha solidificado, se ha "oficializado". La revolución es invocada como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con pristinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones.

Para López Velarde la definición del nuevo ser del mexicano ha de ser conseguida más que "a sangre fría" por una "corazonada". Más que llegar a él nos ha de sorprender, a manera de raptó, que se adueña del pensamiento y lo solicita. "La alquimia del carácter mexicano no reconoce ningún aparato capaz de precisar sus componentes de gracejo y solemnidad, heroísmo y apatía, desenfado y pulcritud." Con ello nos ha señalado una serie de notas que, en aparente contradicción, se precipitan. ¿Podemos hoy decir que disponemos de un "aparato" capaz de precisar los elementos de nuestro carácter? Esto toca probarlo a nuestros filósofos.

7. CARÁCTER Y SER DEL MEXICANO EN LA POESÍA DE LÓPEZ VELARDE

Siempre que se habla de lo clásico la reflexión parece descansar en un seguro puerto de salvación. En cambio, lo romántico nos arroja en un mar de confusiones en que las imágenes más disparatadas elevan su pretensión de legitimidad para terminar todas por exhibir su incurable bastardía. Hay una imagen clásica del carácter del mexicano, un prudente término medio de asentimientos reconfortantes, y

hay también miriadas de pinturas románticas. Aquí vamos nuevamente a dibujar ese clásico perfil de nuestra manera de ser, esa interpretación o revelación que "corresponde" a la realidad con un escaso margen de arbitrariedad. en nuestras cosas, se nos ha reforzado la creencia de haber atinado, con esa imagen, en el verdadero punto de gravitación, en la ubicación certera de nuestro ser. Presentíamos, al meditar nuestra constante histórica y natural, pero nos ha regocijado verla desprenderse sin violencia de una serie de testimonios que son, a su vez, autoridades. Invocaremos los nombres de Fray Diego Durán, Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia y Ramón López Velarde, como el de los autores que con claridad de veras han discernido aquella clásica estructura, y mostraremos que en su unanimidad aportan una prueba más de la objetividad del esquema. En cierto modo nos entregaremos a un repaso de evidencias, a un recitado de convicciones. Para resaltar de modo conveniente la peculiaridad de esa imagen la hubiéramos querido confrontar con la propuesta por Samuel Ramos y penetrar en el problema de por qué, al parecer, se dan dos pinturas a primera vista inconciliables, de nuestro modo de ser, quédese el proyecto para otra ocasión, aunque al final algo avanzaremos.

Hemos llamado la atención en otra parte sobre el variioso testimonio de Fray Diego Durán acerca del carácter del mexicano.¹ Se trata, hemos dicho, de un modo de ser oscilatorio o pendular que remite a un extremo y luego a otro, que hace simultáneas las dos instancias y que nunca mutila una en beneficio de la otra. El carácter no se instala, por decirlo así, *sobre* las dos agencias, sino *entre* ellas. La palabra náhuatl lo acuña con toda perfección, *nepantla*, en medio, a mitad, en el centro. Tenemos así desprendida en pureza la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona, para regocijo de nuestro afán de originalistas. Los contenidos entre los que se oscila son, por de pronto, indiferentes en cuanto a su materia, no hay de su parte un límite que invalidara la forma que los engarza. En el caso que sirve de asidero a la ideación, a la eidetización, de Fray Diego

¹ *Historia Mexicana*, N^o 3.

Durán, se trata de las dos leyes, la cristiana y la aborigen, en el de Alfonso Reyes el esquema lo llenará la hipocresía y el cinismo, y en el de López Velarde, la religiosidad y el amor, para decirlo con la interpretación de Villaurrutia. Podríamos también hacer figurar la pareja de lo "decente" y lo "pelado", la de brutalidad y delicadeza, la de fragilidad y dureza, etc. Lo que conviene retener como decisivo no es, empero, el contenido, cuanto el esquema, que llamamos concediendo a los hábitos para rescatar más tarde, lógico, de pendulación, de oscilación, de vaivén o de zigzag. En una palabra: la zozobra. Porque es equivalente hablar de una lógica de oscilación y hablar de zozobra. Este peculiar movimiento ontológico que es la zozobra no corresponde ni al lineal de la lógica formal, ni al espiral de la lógica dialéctica. Los contradictorios se excluyen en una lógica formal, y para construir una imagen del carácter que se legitime hay que rechazar uno de ellos y consagrar el otro. En la dialéctica, se superan los extremos, se ayuntan para dar origen a uno tercero que absorbe en su seno los contrarios y los sublima perfectamente en un término eminente. En cambio, la zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo, un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena. El juego incesante de vaivén, la marcha y contramarcha no tiene fin, "nuestras vidas son péndulos", para acuñarlo en expresión de López Velarde, que tendrá siempre en mi ontología la última palabra.

La zozobra remite a los extremos. Remite moviendo y no aludiendo meramente. Pero lo que la zozobra tiene quizás de más hondo es un dolor peculiar, un sufrimiento privatísimo. La desgarradura que como inevitable yace en el tipo de ser que revela la zozobra es incurable. No se cierra nunca. Es una hendidura que no puede obturarse, que no cicatriza, una herida permanente. La inmersión en lo originario se anuncia en el alarido incontenible que se escapa cuando tocamos con el dedo esta llaga, esta marca de fuego, indeleble y sangrienta. El movimiento de la zozobra tiene algún parecido con el de la tejedora. Es un triste y manso ajeteo que va zurciendo la vida, o mejor sería decir, que se deja tejer, en una pasividad cuya defi-

nición es de difícil consecución. En ese movimiento pendular hay una síntesis pasiva, un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos. Reunir en una sola ecuación los elementos que componen este modo de ser accidental no es hacedero. Hay remitencia, movimiento, *dolor, desgarradura, sangría y síntesis*. Sólo un análisis muy ceñido de la poesía de López Velarde permitiría calibrar con eficacia las frágiles esencias que aquí se entremezclan. Su jerarquización pediría una labor de exégesis prescindida, inútil es decirlo, por una inteligencia alertísima y una sutilidad emotiva casi impalpable. Avancemos, empero, algunas precisiones.

*Tarde de lluvia en que se agravan
al por que una íntima tristeza
un desdén manso de las cosas
y una emoción sutil y contrito que reza.*

(*La Tejedora*, p. 21.)

Todos los "elementos" de nuestro carácter están aquí presentes, pero lo que más importa: engarzados, tejidos en una forma de unificación. Primero la emotividad, después la inactividad, y finalmente, la melancolía, nuestra manera de rumiación o de secundariedad.

El fondo del carácter lo da la melancolía, representada con toda adecuación por la imagen de la "tarde de lluvia". Lo gris y lo lloroso de su incurable ajamiento quedan sin más sugeridas. La desgana, figura, como dijimos en nuestro *Ensayo de una Ontología del Mexicano*, correctamente perfilada como "un desdén manso de las cosas" (pp. 137-138). La emotividad aparece como sutil, como delicadeza, pero se le matiza con lo contrito e implorante. Sobre ello volveremos. El dolor de la zozobra está representado en este verso de López Velarde como una "íntima tristeza". La sangre "devota" mana, pero con una suavidad, con una lentitud apenas perceptibles. El desvivirse es moroso, suavísimo, la vida escapa por un intersticio casi invisible. La exterioridad del desangrarse está reducida al mínimo. Esa herida no es, sino que se hace, se está tejiendo incesantemente como en un proceso sutil de cicatrización a la

inversa, de obstaculizada coagulación. Ello es lo que importa sobremanera comprender. Ese carácter se va tramando, se va formando por la zigzagueante desgarradura de cada instante. El azar es así el artífice de nuestra quedísima evasión. Las imágenes resisten a la sugerencia de la intuición, porque se trata de representar un proceso de síntesis que no es de consolidación, sino de desmembramiento, pero sin una previa sustancia que trabajara en su desmoronamiento desde adentro. Todo es, en cierto sentido, más bien exterior que interior, porque no hay un núcleo resistente a horadar, sino que desde el principio está ahí una fisura que nos impele a comprender la génesis de su distorsión, y no de su cicatrización.

La tarde de lluvia, el elemento exterior o noemático, se empareja con el carácter, elemento noético, cambiando o prestándose significaciones que permiten entender uno por la otra, y a la inversa. Este "encuentro" es azaroso, o mejor sería decir que todo el verso surge como captación de una situación azarosa. La confrontación "agrava", "al par", la inactividad y la emotividad. Los dos rasgos del carácter sufren una potenciación, son lanzados de la corriente mansa a la bravía. La herida ontológica, de que mana la tristeza sentida como íntima, ilumina, nutre, comunica el carácter sentido más primario que el manejado cada día sin acentuación; sumerge en lo originario. Tenemos así una especie de recrudescimiento de la ancestral herida por su confluencia con una tarde de lluvia. Nada sería más inepto que pensar en un enlace causal, todo es casual, y no motivado o movido por un ámbito climático que reblandece con sus insinuaciones un modo de ser y lo lleva a palpar en cercanía su incurable desgarradura.

El sabor de culpa o de deuda que sugiere lo contrito no está echado en el olvido. Esa herida, esa fisura saben a culpa. Ello es inevitable. No podemos con la existencia desgarrada alardear de inocentes. Y de la culpa, sin intermediario de ninguna especie, brota la plegaria, el rezo, la oración. Rezar es la voz de la culpa. La deuda implora, no puede menos. Pero si hablamos de oración, por lo pronto nada tiene que hacer aquí una religión determinada. Ni tampoco indeterminada, porque si la religión es religación,

con lo divino, vinculación, la culpa en su origen no remite a ninguna religación. La deuda habla en el rezo, pero no de religación a lo divino. Es éste un añadido y una solución al enigma en que zambulle. Que la oración alude es innegable, que conoce su destinatario es dudoso. Se reza simplemente y no se hace cuestión de un receptor de esa oración.

*Tejedora: teje en tu hilo
la inercia de mi sueño y tu ilusión confiada;
teje el silencio; teje la sílaba medrosa
que cruza nuestros labios y que no dice nada;
teje la flúida voz del Angelus
con el crujido de las puertas:
teje la sístole y la diástole
de los penados corazones
que en la penumbra están alertas.*

(*La Tejedora*, pp. 22 y 23.)

El hilo de la vida que en movimiento zigzagueante teje, abre la herida, no está torcido por una mano providente, o lógica, sino aventurera y azarosa. La tejedora no es una sabia calculadora de los efectos y de las conclusiones, sino la abandonada inspiración de lo accidental. La lógica tampoco selecciona la clase de hilos a trenzar, porque en esta operación de síntesis pasiva que es la vida las agencias se mezclan sin ningún respeto a los géneros, no se reconoce ningún derecho de pulcritud al lino frente al burdo henequén. El azar es, por esencia, lo híbrido, el maridaje de géneros incompatibles, de contradictorios. Si nos representáramos el universo como una ilimitada seriación de hilos paralelos que corren cansamente adosados sin pretensiones de entrecruzamiento el azar no tendría ningún papel que jugar. Como en el universo de Epicuro la caída vertical de los átomos tiene que soportar una inflexión para que su encuentro se opere y este clinamen, esta brisa que tuerce y comunica, es el lecho del azar, el surco desviado que en su irrumpir atravesado fecunda lo heterogéneo, comunica lo específico y encerrado en una definición lineal. La confluencia de las series heterogéneas es el azar y la zozobra

no es otra cosa sino el desnudo esqueleto de ese vaivén universal que hace comunicar a las criaturas de todo género unas con otras, es el movimiento de error que en un cuadro de paralelas ha corrido la tinta y permite que en su desangre lateral se fertilice lo vecino y lo lejano.

López Velarde pide que se teja en un mismo hilo la inercia del sueño y la ilusión confiada. Repárese en que son agencias contrarias. Si una está presente con ello anula a la otra, pero lo que la lógica hace imposible la vida, en su síntesis de azar lo consigue. En cierto sentido se pone en manos del azar la faena de conciliar los contrarios, de mezclar los géneros diversos. Un sueño para realizarse pediría actividad, quehacer. Pero la inercia del sueño conspira de modo decisivo en contra de su encarnación en lo real, priva o mutila a todo ideal de la fuerza con que modelaría las cosas y las transformaría en bienes. Soñar e inercia se contraponen. Pero la pereza se quiere hacer comulgar con una ilusión confiada, no ponerla en entredicho. Dejando intacta la ilusión, no revelar que depende de una inercia, lo que vendría a provocar la más radical de las desilusiones. Esta síntesis imposible es la que nuestro poeta deja en tarea a su tejedora. A continuación encarga también que los silencios de los amantes se tejan, no hay palabras, no hay diálogos, y, por tanto, no hay síntesis activa de expresiones, sino comunicados silencios que el azar comunicará y formará en unidad. La misma petición de ayuda para que se enlacen las sílabas medrosas, y de modo más patente en cuanto a la operación de encuadrar diversidades, de formar híbridos, en los dos versos siguientes: la flúida voz del *Angelus* y el crujido de las puertas. Nada más disparatadamente distante y nada que muestre más las instancias contrarias entre las cuales se opera la comunicación. Más clara la alusión cuando concreta la zozobra, la oscilación, como sístole y diástole, movimientos del corazón que dan la imagen perfecta del vaivén de la zozobra. Lo cordial simboliza que ese oscilar es más de índole emotiva que volitiva. No se oscila como entre dos polos en que la voluntad no sabe preferir, sino entre dos "corazonadas", entre dos afectos. El matiz de tristeza es evocado una segunda vez al hablar de "penados corazones". Y el verso final.

Hemos dicho que en el movimiento de la zozobra núcleo mismo de azar, o lecho del azar, hay un surco en que se espera que caiga algo. De ahí ese rezo, esa imploración. Forjar el carácter como zozobra es un llamado al azar, una invocación o incitación. Es recogerse en un alveolo en *actitud de expectación*. El hueco en que se ha preparado el lecho al azar tiene algo de sombrío, de cavernoso, no se puede decir que sea una hendidura bañada por la luz. Es un claroscuro, un crepusculario, una "penumbra". Pero en el fondo de esa cueva alumbra la atención, la esperanza, la vigilia del implorante. Hay que comprender la situación que aquí tratamos de sugerir en toda su articulada estratificación de matices. Los corazones zozobrantes y apenados yacen en una oquedad penumbrosa, pero desde ahí están alertas. Repárese en la combinación de opacidad y lucidez. Sumergirse en la originaria zozobra parece ser un movimiento que *lleva hacia lo oscuro, hacia la anulación de la conciencia*, pero en el punto extremo de entrega a lo crepuscular brilla lo alerta, la antena sutil presta a recibir el mensaje.

Decíamos que en esa primaria voz de la culpa hay una imploración, pero negábamos que llamara directamente a un Dios. En verdad la situación se aclara si nos fijamos en que el movimiento de la tejedora lo que aspira a conseguir es la síntesis de las conciencias, o sea la intersubjetividad. Salirse de la conciencia insular y alcanzar la comunitaria. Éste es el término del movimiento en que se presta atención al azar. No es aquí lugar para entrar en largas *explicaciones filosóficas*. Baste con decir que asistimos a ese tránsito de lo solitario a lo popular, de lo individual a lo colectivo.² Para López Velarde ese poder de extraversión y de comunicación es el Amor.

*Divago entre quimeras difuntas y entre sueños
nacientes, y propenso a un llanto sin motivo,
voy, con el ánimo dispersa
en el atardecer brumoso y efusivo,
contemplándote, Amor, a través de una niebla
de pésame, a través de una cortina ideal*

² O en el lenguaje filosófico, que se opera el tránsito de la cuarta a la quinta de las meditaciones cartesianas de Husserl.

*de lágrimas, en tanto que tejes dicha y luto
en un limbo sentimental.*

(*La Tejedora*, "El León y la Virgen", p. 23.)

Llegamos así al término provisional de nuestra escaramuza caracterológica y podemos con algún atrevimiento proponer una síntesis, una conformación unitaria de las diferentes capas de sentido que el análisis nos ha facultado para discernir. Sobre el fondo del carácter sentimental, en que se anudan la emotividad, la desgana y la melancolía, y en que se abre su camino el habla primigenia de la culpa que reza e implora, destácase o, en metáfora de profundidad, húndese como en mar, como bajel, la zozobra, que en incesante vaivén y oscilación remite de un extremo a otro, teje instancias que pueden ser contrarias o simplemente diversas. Lo sentimental forma la atmósfera, el horizonte, el recipiente en que la zozobra ejecuta su insobornable número de marcha y contramarcha como el "viudo oscilar del trapecio. . ." (*Memorias del circo*, p. 74.) La zozobra hállase suspensa en un *limbo* sentimental, no oscila, por decirlo así, en el interior de una bóveda enrarecida y no cualificada, sino precisamente coloreada, tinturada, de atmósfera sentimental.³ Por ello hemos dicho que más que moción de la voluntad es la zozobra vaivén emotivo, sentimental. Carácter sentimental y zozobra implícanse como fondo y forma.

*He descubierto mi símbolo
en el candil en forma de bajel
que cuelga de las cúpulas criollas
su cristal sabio y su plegaria fiel.*

(*El Candil*, "El León y la Virgen", p. 108.)

Otra serie de consideraciones se ligan a la naturaleza de la tristeza que es la zozobra, a su condición de herida,

³ Conviene insistir en que oscilación un tanto sentimental y oscilación solitaria son equivalentes. Por eso cuando dice "estoy colgado. . ." no por ello se excluye lo sentimental, sino que simplemente se subraya la soledad.

a la apertura al azar y al quehacer de tejedora en que se engarzan las subjetividades para modelar la forma comunitaria.

La zozobra es, por lo pronto, una tristeza íntima. El adjetivo parece dar a entender que se trata de una tristeza entrañable, constitutiva, no adventicia. Una tristeza que, como *a priori* sentimental, precede y condiciona todo dolor grande o pequeño que depare la experiencia, el vivir. Antes de que nos haga tristes alguna pérdida concreta de un objeto o de una persona de nuestro mundo circundante, somos una pérdida radical, condicionante, incurable. Las tristezas con que nos asedia la vida nos recuerdan la fundamental, la que somos, como a Platón las cosas del mundo le recordaban, le ponían en trance de recordar las ideas. Somos tristes innatamente, por partida de nacimiento, y es que originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia.

*No soy más que una nave de parroquia en penuria,
nave en que se celebran eternos funerales,
porque una lluvia terca no permite
sacar el ataúd a las calles rurales.*

(Hoy, como nunca. . . , p. 40.)

Esta tristeza, correlato de la carencia que es nuestro ser, pues pérdida y tristeza se dan como anverso y reverso, se cualifica precisamente como desgarradura, como herida. De todas las formas que podemos describir como entrañando una carencia, una privación, la herida, esa desgarradura de lo que vive es la que peculiariza el dolor de la zozobra. Duele el ser zozobrante, como duele una herida, un desgarramiento en el tejido vivo, en la carne con vida. No es otro el dolor, que en su generalidad indeterminada pudiera remitir a otros sentidos. Tristeza, pérdida y herida van dibujando el perfil de la zozobra, lo van precisando.

*Mi espíritu es un paño de ánimas, un paño
de ánimas de iglesia siempre menesterosa;*

*es un paño de ánimas goteado de cera,
hollado y roto por la grey astrosa.*

(*Hoy, como nunca...*, p. 40.)

Los motivos de tristeza, de penuria y de rotura encuentran su expresión inequívoca. La zozobra revela un ser "al par" menesteroso y roto.

Ahora bien, esa herida, carencia que produce un dolor triste, es manifestación de un movimiento y, por tanto, no es algo estático, sino permanentemente dinámico, movido. No es, rigurosamente hablando, una herida, sino un estarse hiriendo sin parar, un desangrarse. La zozobra opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre. A López Velarde se le ocurrió adjetivar a la sangre y llamarla "devota". La ocurrencia tiene su explicación. Como ser menesteroso, o como privación, la zozobra habla de culpa, de deuda, y reza, ora o implora. Esa herida, por su condición culpable, quiere decirnos algo que no podemos menos de ubicar en el recinto de lo "devoto", que para ser exactos quizás habríamos que diferenciar del recinto de lo "santo" o religioso. Lo devoto frente a lo religioso lo rizaría la cualidad de lo "popular", de lo comunitario en un sentido muy singular. La religión que balbucea o frasca la zozobra no tiene, quizás primariamente, el sentido de una comunicación con Dios, sino con el prójimo, con el otro yo. El habla de la culpa es una imploración, una evocación, con su matiz mágico, de comunidad, de emparejamiento. Suscita o llama la compañía. Es el papel que desempeña, en la poesía que comentamos, la tejedora. En este caso se puede decir que López Velarde nos hace asistir al trance de la formación de la intersubjetividad, que nos inicia en el misterio complicadísimo de la plasmación de una comunicación. Salir de la soledad individual y engranarse con la soledad ajena para formar la comunidad no es un movimiento fácilmente explicable. Revivir esta ocurrencia trivial requiere de una agudeza de análisis que en filosofía sólo quizás existe como ejemplo el de Husserl. El pensador alemán nos hace asistir a este tránsito en su quinta meditación cartesiana.

La Tejedora representa ese papel de engarce en que las subjetividades hasta entonces aisladas se ponen en comunión, se comunican. El movimiento es aquí, por así decirlo, patente, está al descubierto y el poeta nos lo muestra en su rica y colorida nervadura. Pero en otras dos poesías, de un interés ontológico primordial, hemos de encontrar, o bien ignorado el movimiento, o bien suspendido y negado. Veamos lo primero.

Todos recordarán aquella que empieza:

*¿Dónde estará la niña
que en aquel lugarejo
una noche de baile
me habló de sus deseos
de viajar, y me dijo
su tedio?*

(*Nuestras vidas son péndulos*, p. 13.)

La niña ignora que en mí también su drama tiene su correspondencia, que no es una "mónada sin ventanas", dentro de la cual se consuma el horroroso sacrificio de su sentimiento, sin que se entere de su agonía otra conciencia. Se vive ya *entre* y no dentro, pero la niña no lo sabe.

*E ignoraba la niña
que al quejarse de tedio
conmigo, se quejaba
con un péndulo.*

El confidente es un péndulo, un resonador que trae sin amortiguamiento a su subjetividad el dolor ajeno, el tedio del prójimo. La zozobra está representada como un movimiento de acarreo del sufrimiento ajeno. Y esta forma de comunicación y de comunión no es pasajera, forma un hábito, no muere al momento para dejar su lugar a una impenetrable apatía, sino que se arrastra a lo largo de toda la vida, como si la herida de la comprensión de lo extraño nos gravara una vez más de modo definitivo.

*Niña que me dijiste
en aquel lugorejo
una noche de baile
confidencias de tedio:
dondequiera que exhalas
tu suspiro discreto,
nuestras vidas son péndulos...*

Intersubjetividad, pues, operada, pero a la par, ignorada. No es el caso grave. El acento mayor, la dolorosa frustración encuéntrase en la negación, en el rehusarse a la intersubjetividad. López Velarde lo ha vivido en una de sus poesías más profundas, desde nuestro punto de vista, la que con mayor hondura ha cogido nuestro entrañable modo de ser, aquella que empieza:

*Prolóngase tu doncellez
como una vacua intriga de ajedrez.*

Ya los acordes iniciales nos iluminan la situación en todos sus recodos. La doncellez es una virginidad que culpablemente se prolonga. Compararla a un juego complicado y vacío como el ajedrez nos deja entrever que, si bien el sentido de lo lúdico es primordial en nuestro modo de ser, hay que entenderlo de cierta manera. El juego, por el simple hecho de ser juego y entrañar el azar, no es lo preferible. El sentido de la vida como juego es superior quizás a la vida como deber, pero siempre que ese juego sea de intersubjetividades y no de soledades. La comunicación con el prójimo es el campo privilegiado del azar y quien a él se rehusa se condena a la inútil, a la "excomulgada" tarea de jugar solitarios. El choque, el "disloque" que inevitablemente produce ver apareados lo solitario y el juego informa con suficiente retórica de que el "verdadero juego" no es éste. Muy por el contrario, aquí yace una negación funesta.

*La lámpara sonroja tu balcón
despílfarras el tiempo y la emoción.*

*Yo despílfarro, en una absurda espera,
fantasía y hoguera.*

Hemos dicho que la actitud de espera en que el azar de la comunicación se suscita, combina a la vez lo iluminado y lo sombrío. Pero cuando la luz no es signo de una conciencia de espera, sino de empecinamiento en el hermetismo, cuando, como se dice vulgarmente, "no se pierde la conciencia", entonces no hay posible entrega, o se frustra, porque el movimiento de aceptación no soporta esa impertinente luminaria de la razón con todos sus rayos desplegados como púas y alambres protectores. Esa lámpara que sonroja el balcón es tan engañosa como el color de las mejillas que, lejos de ser un signo de salud, es frecuentemente símbolo de fiebre, de enfermedad. No hay comunicación, la intersubjetividad no se forma, no hay un *entre*, sino dos *dentros* en que se consume la vida.

López Velarde siente que esa operación interrumpida es un despilfarro, una dilapidación. Quien vive este corto circuito de la comunión, a quien se le frustra, no puede menos de *confesar que se le va el ser*, que se le escurre de entre las manos. Porque nuestro ser no hay poder capaz de retenerlo en soledad. Dicho de otra *manera*: la soledad nos pone en presencia del desmoronamiento de nuestra entraña, de nuestro irreparable *deserse*. Una de las desfiguraciones más criminales es aquella que nos invita a quedarnos en soledad con la esperanza de tocar con ello el suelo seguro, de entrar en posesión de un caudal imperecedero. Pero la soledad no es una ventura de preservación del ser, sino de perdición. Sólo la comunidad "asegura", afirma.

*Los prodigios al uso
que vengan a nosotros a aprender
cómo se dilapida todo el ser.*

La situación está delimitada con extrema claridad. Cuando la intersubjetividad está interrumpida y las dos soledades se amurallan en el dudoso prestigio de su insularidad, el proceso de dilapidación del ser se produce con un movimiento de pendulación vertiginosa y zozobranante. En este caso la zozobra opera como verdadera sangría, como hemorragia. Nada ni nadie puede protegernos de la con-sunción. En la soledad se palpa la suprema impotencia de

nuestro ser, la impotencia o imposibilidad de poder con él, de comprenderlo, de prenderlo.

El espectáculo de la dilapidación del ser no es de índole capaz de suscitar regocijo y alegría, por el contrario, grita con imperiosa voz el sacrilegio y la impiedad. La sangre que mana no es ya devota, sino como dice aquí López Velarde, excomulgada. Si la comunión pide el recinto de lo devoto como su horizonte adecuado, el de la soledad suscita la atmósfera de lo inhospitalario, de lo impío.

*Y frente al ínclito derroche
de los tesoros que atesora
el yacimiento de las almas, algo
muy hondo en mí se escandaliza y llora.*

(*Despilfarros el tiempo*, pp. 61-62.)

Quedamos, pues, en que la intersubjetividad se puede presentar como operada, como ignorada o como negada e interrumpida.

En este rápido bosquejo de la enseñanza que encierra la poesía de López Velarde nos ha guiado la intención de poner al desnudo las líneas maestras de nuestro carácter. Hagamos nuevamente un alto en el camino y resumamos.

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad, con todas sus modalidades.

8. NOTA SOBRE LO ORIGINAL Y LO ORIGINARIO

Hemos hablado en repetidas ocasiones acerca del carácter del mexicano. Últimamente hemos perseguido su definición mediante un análisis de la poesía de López Ve-

tarde. Como es bien sabido, el concepto central de esta poesía es el de zozobra. Con ello se quiere decir un modo de ser que oscila incesantemente entre dos posibilidades, entre dos afectos, sin saber a cuál de ellos atenerse, a cuál asirse como justificado, descartando sin ninguna misericordia su extremo contrario. En este vaivén el ánimo sufre o padece, se siente desgarrada y herida. El dolor de la zozobra no es identificable, sin más, con el miedo o con la angustia, participa de ambos en una incancelable ambigüedad de tonalidad emotiva. Sentirse en zozobra es hallarse solicitado por llamadas de signo contrario que no soportan su exclusión, sino que imponen, que exigen, su acumulación o cumplimiento simultáneo. El carácter normado por el estilo de la zozobra mira constantemente hacia instancias contradictorias de la vida o de la historia, y su "decisión" no reside en suprimir una, en acallar la voz de una solicitud para seguir, en el silencio consiguiente al crimen de una de ellas, con ejemplar docilidad, a la otra. En ese punto muerto en que los derechos aprictan con saña el carácter, saborea amargamente su cimiento injustificable y padece su gratuidad. Lo "desgraciado" de este carácter se localiza en su condición de radical, de bisagra en que las instancias se "apoyan" para operar su juego. Pero esa bisagra no es un punto fijo y roqueño, sino una incurable arena movediza sobre la cual nada firme puede levantarse. Remitirse constantemente hacia aquella región en que las posibilidades se afrontan y afrentan crea un estado de ánimo que es todo menos de tranquilidad. A primera vista, sentirse dotado de esta dudosa capacidad de radicalización a nadie beneficia y muchos sienten que poner al desnudo la estructura de este modo de ser es aportar una "inútil verdad", es contribuir negativamente a la tarea de hacernos mejores.

La desazón que produce el descubrimiento de este carácter obedece a la falaz razón de que nuestras preferencias valorativas están acaparadas por un ideal preestablecido. Rehenes de un orden previo cuando no lo hemos encontrado nos sentimos "estafados". Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con la imagen ideal y prestada. Nuestro carácter se burla lindamente de las mentiras y nos plantea con rudeza la obligación de asumirlo

sin paliativos. Entonces empieza la tarea o bien de cerrar los ojos ante ese carácter, de negarlo, o bien de descartar los ideales *a priori* y aceptar sin azoros lo que entrañablemente somos. El placer de la aceptación tiene su correspondencia en el terror a conocernos. Muchos quieren tapan la abierta brecha y desatracan la atención de aquel paraje para que hable de cosas extrañas y ya no insista en su empresa de autoconocimiento. Pero todos sus esfuerzos de "divertimiento" son inútiles. La historia de nuestro momento quiere que nos conozcamos y los que no tienen valor para soportar las revelaciones están de antemano re-
futados. No hay albergue alguno para la cobardía. Las sutiles objeciones que a destajo se inventan los timoratos son barridas implacablemente y el análisis del ser del mexicano sigue su camino con esa escolta estéril de los incomodados. "Los perros ladran. . . la caravana pasa."

En un desesperado gesto se ha venido diciendo que lo que importa al fin de cuentas no es conocernos, sino transformarnos, que la tarea reside en alterar nuestro modo de ser y no en iluminarlo mediante la reflexión. Se quiere el cambio a ciegas, el placer en la oscuridad. Pero lo que a ciegas cambia no cambia, sino que sigue siendo la misma opacidad que precedió al incentivo. Muchos quisieran vernos transformados sin que nuestra conciencia tomara registro alguno de esa metamorfosis. Cómplices de una mística activista y oscura rechazan el análisis y esperan que, una vez operada la mutación, otros puedan decir que no somos ya los mismos. Apelan a una extraña criatura que les absuelva y los declare diferentes, por fin librados de la vieja larva y convertidos en mariposas. No reciben en casa porque aderezan para dar buena cara al visitante al que se deben. Víctimas de una entrega a ideales aprendidos en otras partes no consideran dignos la visita del amo. Pero la empresa no es componerse para hacer una bella figura, no es aprender un papel que no avergüence ante extraños, sino asumir sin pena lo que somos. Asistimos a una pugna mal planteada entre el valor de aceptarse y el afán de huir. Mal planteada, porque la revolución no exige que nos avergoncemos, sino que nos reconozcamos en la miseria y nos identifiquemos con ella para construir sobre ella. El "pe-

lado" que no quiere saberse tal y que teme la iluminación de su conducta no ha hecho la Revolución, sino aquel que se consideró como tal y que valientemente se aceptó como tal, y, a partir de ahí, y no de una ignorancia de su modo de ser, empujó hacia las transformaciones pertinentes. El ideal del proletariado no es hacerse pasar por burgués. Si olvidara su origen en la hora del triunfo andaría a la pesquisa de una imitación de la cultura burguesa. Por debajo de este activismo asoma la cola el viejo vicio de la vergüenza y desenmascararlo es casi una obligación. No se quiere conocer el mexicano porque se avergüenza la conciencia tallada de acuerdo con otros ideales de pasar por mexicana. Y se cree aportar una buena solución gritando que nos cambiemos sin saber que cambiamos, pero con la esperanza de que cambiados se nos verá menos indignos de figurar como semejantes a los modelos elegidos. La hora, empero, no es de modelos. Todas las instancias arquetípicas han caducado y los pueblos coloniales que todavía confían en salvarse haciendo el aparato de ser fieles a los ideales deformados de las metrópolis todavía tienen mucho que aprender. La metrópoli ha dejado de ser un modelo. Hoy se nos descubre con la exclusiva cara de la explotación sin promesa alguna de ideal y de elevación.

Al confrontarnos con nuestro modo de ser no podemos escapar al imperativo de *asumirnos como somos*. Lo cual quiere decir, primero, que no debemos avergonzarnos; segundo, que no debemos sentirnos limitados o negativos, y tercero, que tenemos que evitar el palo de ciego que en las tinieblas pretende destruir ese carácter y "cambiarnos". La autognosis del mexicano se inició como una plañidera meditación sobre nuestro triste modo de ser. Las catarsis, las transformaciones, la exigencia de ver los defectos para dejarlos como la serpiente deja su piel expuesta al sol fué el insistente treno de los primeros hurgadores de nuestro carácter. Más que conocimiento, lo que se pedía era una pedagogía, una técnica que nos *desembarazara* del monstruo que había puesto a la luz el "psicoanálisis del mexicano". Se le subrayaba como detestable, pero se le consolaba haciéndole fácil la tarea de cambiarse y de dejar de ser tan deplorable engendro. Vino después el intento de decirnos

que aceptándonos como éramos, quedaba muy reducida la humanidad, que sólo unas gotas del mar sin confines de lo humano apretábamos con nuestras redes. No se tenía ningún sentido para lo profundo y los rasgos de carácter apenas desflorados por el análisis mostraban sus limitaciones a ojos vistas. Cada vez que se habla sobre lo mexicano la gente no tiene ningún sentido para ver al revés de la trama y condena diciendo que sólo se sacan a flote defectos. No se tiene paciencia o curiosidad para percibir por otro recodo cómo es que esas propiedades, en cuanto se las analiza más de cerca, dejan ver muchas posibilidades, una enorme riqueza y, por tanto, que no hay que juzgar precipitadamente sino esperar que lo dicho se sedimente y se desenvuelva. Y vino por fin la manía de los activistas, que heredando a los vergonzosos, se quieren cubrir sin manto sólo con agitar las manos lo más frenéticamente posible, lo más ruidosamente. El activista surge del apenado como su más extremo límite. Para no ver se remueve, se agita y con ello pretende distraer su mirada.

Todas las posibilidades de evasión están cortadas. No queda como actitud sino la de asumir nuestro propio carácter. Asumirlo ejecutando la operación de una consciente inversión de valores. Y ello es lo importante. El esclavo pone sus valores en lugar de los del amo. Incompleta y torpe sería su labor si, en vez del desplazamiento, limitara su acción a revitalizar las estimaciones que en su momento el señor respetaba y cumplía. No se trata de licenciar al señor por incompetente para ponernos en su lugar y ejecutar su propio trabajo con renovados bríos y sinceridad a toda prueba. Heredar a Europa no puede significar realizar lo que en otra época hizo bien Europa y ahora práctica mal y con mentira. El mestizo mexicano no se puede definir como el ejecutor de ideales traicionados por el blanco. La imitación no es aceptable ni como empresa de fidelidad a los mejores momentos del imitado. La copia, por auténtica que sea, no borra su vicio de origen, que reside en su condición de calca y no de buena o mala. En vez de unos ideales hay que poner otros, otros que en la tradición sólo fueron barruntados como lo deleznable, como lo vergonzoso. El gesto cínico, siempre victorioso en

la historia, consiste en alardear de lo que la vieja moral considera detestable.

Al atenernos a nuestro carácter, al asumirlo, no queremos representar un papel original. Con ese carácter no aportamos, como muchos piensan, una peculiaridad antes nunca vista, sino una originariedad antes no soportada. Lo que se permitía exhibirse en épocas de crisis se silenciaba en periodos normales. Pero nuestro carácter aporta una crisis permanente sin esperanza de normalidad. Lo normal es nuestra crisis, no lo transitorio. Los pueblos que nos contemplan no se acaban de explicar cómo es que, a lo largo de siglos, hemos sobrevivido, más aún, para decirlo con palabra definitivamente desusada, cómo es que hemos "progresado" y "progresamos". Tenemos una lección que enseñar, debemos al mundo la lección de una crisis que es vital, que es hombruna, que es valiente. Y, a partir de este sentido de lo radicalmente humano, hemos de levantar nuestro humanismo. La imagen del hombre que de ahí surgirá no tendrá originalidad, pero sí originariedad, lo que quiere decir que en ella se podrán reconocer todos aquellos que por mil accidentes de historia, de cultura o de sociedad, se han visto acorralados en lo catastrófico. Pues esta "morbosidad", este catastrofismo" sólo son negativos si se empeña la atención en consagrar a sus contrarios en lo positivo. Lo original consistiría en ser incomunicables, en no definir sino lo peculiar, lo incanjeable. El carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.

*Mis hermanos de todas las centurias
reconocen en mí su pausa igual,
sus mismas quejas y sus propias furias.*

Recurrir a un poeta como López Velarde ha sido, en nosotros, tarea impuesta por la obligación de volver al origen. Cuando un poeta habla de nuestro carácter lo hace con esa resonancia prístina que presta o devuelve a sus insinuaciones todas sus dimensiones, que no las obtura o rebaja a sus significaciones corrientes y molientes, sino que las "agrava" y hunde nuevamente en el mar de sus posibilidades. En cambio, cuando hablan los analistas de profe-

sión, los rasgos de carácter pierden, por decirlo así, su dimensión de profundidad y se quedan en nuestras manos como "decorados" y estampas que han licenciado la tercera y vital dimensión. El poeta no se deja engañar por la primera impresión de las cosas, todo lo que dice avanza precedido por un horizonte en cuyas envolturas los signos y sentidos tienen el campo abierto de su potenciación.

El lenguaje que todos los días nos sirve para confundirnos y distanciarnos ha pretendido hablar del carácter del mexicano. Por fortuna no ha sido su voz la única. Mientras se suscitaba la investigación sobre el mexicano los poetas seguían su camino, hablaban, pero su trasmisión, su cosecha no podía ser apareada con la de los meditadores porque éstos, en su empeño de excluir, no les reconocieron ningún derecho. Pero nosotros reclamamos como única originalidad la de haber escuchado a los poetas. Los complejos y los resentimientos son el habla no poética del mexicano. Desatrancarlo de esa manera de expresarse no ha sido tarea fácil, aunque por hoy la podemos dar por realizada.

Mucho se ha hablado últimamente de nuestra actitud eidética, de un empeño "malsano" de quedarnos en la contemplación de la esencia de nuestro carácter. La fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias u originarias del carácter y no hacia la fijación de una estructura peculiar y clausurante. Este ahonde ha sido nuestra principal preocupación, y desde nuestro primer escrito sobre el tema se hizo evidente. De ahí que, sin que fuera menester avisarlo, estábamos ya atentos al poeta. Cuando se estudien sin violencias y con calma las perspectivas permanentes de nuestros empeños, se verá que no mentimos. Quede aquí simplemente como nota esta aclaración pertinente.

Í N D I C E

I. INTRODUCCIÓN:	
1. Lo mexicano tema central de nuestra cultura.	9
II. FILOSOFÍA:	
2. El accidente y el mexicano	17
3. Sentido radical de la investigación sobre lo mexicano	34
4. El mexicano y el humanismo	38
III. HISTORIA:	
5. Insuficiencia e inferioridad	45
IV. POESÍA:	
6. El significado de la <i>Revolución mexicana</i> ..	76
7. Carácter y ser del mexicano en la poesía de <i>López Velarde</i>	80
8. Nota sobre lo original y lo <i>originario</i>	94