

EL HIPERIÓN Y SU TIEMPO*

Por Guillermo Hurtado

El Hiperión fue un grupo de jóvenes profesores y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México integrado por Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (n. 1922), Ricardo Guerra (1927-2007), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Salvador Reyes Nevares (1922- 1993) y Fausto Vega (n. 1922). Leopoldo Zea (1912-2004) se une al grupo cuando éste elige como su tema de estudio a lo mexicano y, a partir de entonces, él se convierte en su principal organizador y promotor.

El Hiperión tuvo actividad pública de 1948 a 1952. Su presentación tuvo lugar en la primavera de 1948 con un ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés. En el otoño de ese año imparten otras conferencias sobre los “Problemas de la filosofía contemporánea”. Ya sobre el tema de lo mexicano, organizan los siguientes encuentros: “¿Qué es el mexicano?” en 1949, “El mexicano y su cultura” en 1951, y “El mexicano y sus posibilidades” en 1952. El Hiperión publicó la mayoría de sus trabajos en la revista *Filosofía y Letras* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la colección de libros *México y lo mexicano*, que se publicó entre 1952 y 1955 con el sello de Porrúa y Obregón. También aparecieron trabajos de los hiperiones en otras revistas académicas como *Cuadernos Americanos* y en los suplementos culturales más importantes de la época, como *La Revista Mexicana de Cultura de El Nacional*.

Dentro del grupo había, como es natural, varias diferencias y asimetrías. Zea era el de mayor edad, se acercaba a los cuarenta años hacia 1950, y ya era, para entonces, un conocido profesor de filosofía. Uranga y Villoro tenían poco menos de treinta años y eran alumnos avanzados y brillantes de la carrera de filosofía. El primero era considerado por sus maestros y por sus condiscípulos como poseedor de un talento excepcional; entre los hiperiones, Uranga era, como recuerda Villoro, *primus inter pares*. Guerra y Sánchez McGregor eran más jóvenes, apenas pasaban de los veinte años y, aunque excepcionales en muchos sentidos, no tenían aún la formación académica ni la madurez intelectual de los anteriores. Reyes Nevares y Vega, amigos y coetáneos de Uranga, estaban inscritos en la Facultad de Derecho y su trabajo estaba más cerca del ensayo que de la filosofía profesional. Portilla ya pasaba de los treinta años y no puede medírsele con parámetros académicos: era

un hombre inteligente, carismático y atormentado.

El grupo se disolvió hacia 1953 y entonces los hiperiones tomaron distintas rutas vitales: los estudios en el extranjero, la carrera académica, los cargos públicos, los puestos diplomáticos, el cultivo del periodismo y de las letras. Todos ellos abandonaron la filosofía de lo mexicano y todos, menos Guerra, abjuraron de la filosofía existencialista.

Existen varios testimonios de la actividad del grupo y, en general, del *geistzeit* de aquellos años. Aquellos eran los tiempos —descritos por Fuentes en su novela *La región más transparente*— de la construcción del México moderno, del optimismo —a veces ingenuo y a veces cínico— del sexenio alemanista. Los hiperiones vivían intensamente su circunstancia y se veían a sí mismos como una *generación* en el sentido orteguiano del término. Su tema era el de lo mexicano y la corriente filosófica en la que trabajaban era el existencialismo. A diferencia de otros grupos generacionales de la cultura mexicana del siglo XX —como el Ateneo de la Juventud o el de los Contemporáneos— el Hiperión se organizó como un *equipo de investigación* y no como un club o tertulia de amigos con intereses comunes. Los estudios sobre lo mexicano realizados dentro del grupo y en los círculos intelectuales que lo rodeaban combinaban distintas aproximaciones disciplinarias: psicológicas, antropológicas y literarias. Sin embargo, no debe perderse de vista que el Hiperión pretendió, por encima de todo —y esto también lo distingue de otros grupos culturales del siglo XX mexicano— ser un grupo *filosófico*. Los estudios de los hiperiones intentaban ir más allá de las ya en aquel entonces numerosas investigaciones históricas, psicológicas o literarias sobre lo mexicano, no sólo por lo que respecta a la *profundidad* de las cuestiones planteadas, sino por la manera en la que las respuestas que se diesen a ellas habrían de dar un *sentido* a los proyectos de vida individuales y colectivos de los mexicanos.

Los miembros del Hiperión no se conformaban con conocer las raíces más profundas de México, sino que deseaban cambiarlo, sacudirlo, liberarlo. El grupo pretendía no sólo comprender mejor a su objeto de estudio, *i.e.* México y el mexicano, sino efectuar en él transformaciones profundas, definitivas. Al igual que Ortega y Gasset en sus célebres meditaciones sobre España, los hiperiones pretendían efectuar una *salvación* de la circunstancia mexicana, desatar los nudos de su historia, de su conciencia. La salvación que ellos intentaban realizar incorporaba de manera muy original elementos teóricos que la distinguían del proyecto orteguiano: la concepción sartreana del compromiso del intelectual, la

idea marxista de la filosofía como transformadora de la realidad, la inversión nietzschiana de los valores, el principio freudiano del valor terapéutico del autoconocimiento, y el llamado de Vasconcelos para que la filosofía mexicana fuese un instrumento en la lucha frente a la hegemonía de las potencias coloniales.

Sería un error suponer que los estudios sobre lo mexicano del Hiperión estuvieron inspirados en algún tipo de nacionalismo chauvinista. Por el contrario, los hiperiones estaban convencidos de que, como había afirmado Alfonso Reyes, “la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal”¹. Su estudio específico de lo mexicano jamás estuvo desligado de un interés más amplio por el fenómeno humano. Los hiperiones no sólo pretendían hacer una filosofía mexicana original, sino también querían que la filosofía mexicana —*i.e.* la que ellos comenzaban a hacer— tuviera algo importante que decir a la humanidad entera. Esta ambición estaba basada en la creencia de que ellos estaban a la par de los filósofos europeos de su generación, no sólo respecto a sus capacidades —no se olvide que Reyes había declarado desde 1936 que entre los intelectuales americanos y los españoles se advertía una condición de nivelación e igualdad— sino también por lo que respecta a su circunstancia. Los hiperiones se veían a sí mismos como padeciendo de la misma incertidumbre de sus contemporáneos europeos. Más aún, ellos pensaban que quizá la conocían de tiempo atrás y mejor y, por ello, podían decir algo original e incluso importante sobre ella. Decía así Octavio Paz: “tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía, no se levantan ya nuevos o viejos sistemas intelectuales, capaces de albergar nuestra angustia y tranquilizar nuestro desconcierto [...] Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres”². Si Occidente estaba en crisis, las respuestas a los problemas que surgían de esa crisis no podrían venir ya de la vieja Europa —que casi se había destruido a sí misma pocos años atrás— sino que tendrían que formularse fuera de ella; y, ¿por qué no?, desde México. Si los problemas existenciales y éticos de los europeos eran, por primera vez en la historia, semejantes a los nuestros, las soluciones que nosotros diéramos a dichos problemas podrían ser de utilidad no sólo para nosotros sino también para ellos.

El Hiperión se ocupó de dos temas: el existencialismo y la filosofía de lo mexicano. La

¹ Alfonso Reyes, “A vuelta de correo”, en *La X en la frente*, p. 57.

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 120.

conexión íntima entre ambos temas es la cuestión filosófica acerca de la naturaleza y el sentido de la existencia humana; no de una humanidad abstracta, sino de una humanidad concreta, situada, histórica. La meta de los hiperiones fue filosofar de manera original y auténtica como *existencialistas mexicanos*, es decir, como existencialistas que toman como objeto de estudio no al hombre en abstracto, por supuesto, ni tampoco al hombre europeo estudiado por los existencialistas europeos, sino al hombre mexicano. Y de la misma manera en que los filósofos europeos obtenían conclusiones valiosas acerca del ser humano a partir de su estudio del hombre europeo, los hiperiones sostenían que ellos podían llegar a conclusiones valiosas acerca del ser humano a partir de su estudio del hombre mexicano. Es así como cobra sentido el nombre que el grupo Hiperión escogió para sí mismo: si Hiperión era, según el mito griego, hijo del cielo y de la tierra, ellos buscaban realizar una síntesis de lo universal y de lo particular.

Los hiperiones publicaron varios ensayos en el campo de la filosofía existencialista, algunos de los cuales fueron importantes en el contexto filosófico iberoamericano. Pero más allá del valor intrínseco de estos estudios sobre el existencialismo, cabe señalar que no puede entenderse la filosofía de lo mexicano del Hiperión sin tornar en cuenta los antecedentes existencialistas del grupo. La filosofía existencialista había llegado a México varios años atrás, pero lo que distinguía a los hiperiones generacionalmente era que ellos adoptaban el existencialismo francés, mientras que Gaos, al igual que varios de sus maestros del colegio de filosofía de la casona de Mascarones, se inclinaban por Heidegger y, en general, por la filosofía germana (e.g. por Scheler, Husserl o Hartmann). El autor emblemático de los hiperiones fue Jean Paul Sartre, pero sus intereses abarcaban también a otros filósofos franceses: como Merleau-Ponty —traducido y explicado por Uranga— y Gabriel Marcel, estudiado por Villoro y Portilla —quienes simpatizaban con la vertiente cristiana del existencialismo—. Hay que decir que las influencias y las referencias filosóficas de los hiperiones eran muy extensas —quizá ninguna otra generación filosófica mexicana ha tenido la amplitud de la cultura filosófica y literaria de los hiperiones—. Por ejemplo, en los escritos de Zea la huella de Ortega es evidente, y en los de Uranga, el Heidegger de *El Ser y el Tiempo* es el marco inequívoco de su proyecto ontológico. Podría decirse que el existencialismo del Hiperión no sólo es original por haber adoptado como objeto de estudio al mexicano, sino por haberlo reinterpretado desde la filosofía mexicana de aquellos años,

enriqueciéndolo con ideas del historicismo, de la filosofía de Ortega e incluso de las de Caso, Vasconcelos y Ramos.

El método de algunos de los estudios de los hiperiones era —o pretendía ser— el fenomenológico, no en un sentido husserliano estricto, sino en un sentido más amplio, tal como lo entendían los existencialistas y, en particular, tal y como los hiperiones pensaban que había sido aplicado por Sartre. Lo que se buscaba era analizar una variedad de fenómenos clasificables como mexicanos para desentrañar de ellos algo así como la esencia de lo mexicano o, mejor dicho, para encontrar en ellos el núcleo dinámico de su ser, ya que los hiperiones pensaban, como buenos existencialistas, que el mexicano, como cualquier otro ser humano, no tiene una esencia atemporal, fija para siempre, como las esencias descritas por los filósofos escolásticos. La manera en la que se pretendía capturar el núcleo activo del ser del mexicano era a través de la descripción sistemática de las formas de vida, los rasgos de carácter, los gestos, las obras artísticas, literarias y, en especial, la historia de los mexicanos (el mexicano, decían, no tiene historia sino que es su historia). Pero hay que aclarar que no todos los estudios de los hiperiones pretendían describir fenómenos que apuntaran al centro del ser del mexicano: quizá la mayoría de los ensayos de los hiperiones se conformaban con describir algunas modalidades particulares de la existencia de los mexicanos. Reyes Nevares o Portilla, por dar un par de ejemplos, preferían examinar algunas características significativas de lo mexicano manifestadas en su conducta pública y privada, como la finura, la dignidad, el apretamiento, el relajo, etc., sin pretender definir con ellas el núcleo del ser del mexicano. Por otra parte, el método fenomenológico no fue el único que intentaron cultivar los hiperiones. Por ejemplo, en su ensayo sobre lo mexicano en la poesía de López Velarde, Uranga hace un estudio hermenéutico de la poesía del zacatecano. Y en su libro sobre el indigenismo en México, Villoro utiliza un método dialéctico para interpretar la historia del indigenismo.

Los hiperiones conocían bien la plétora de manifestaciones ensayísticas, literarias, pictóricas, musicales que sobre el tema de lo mexicano se habían realizado a partir de la Revolución. Ellos consideraban que su labor pertenecía a dicho movimiento cultural, pero también pensaban que dicho movimiento debía ser concluido con la reflexión filosófica sobre lo mexicano. Por eso citaban la frase de Hegel de que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer. Se trataba, por tanto, no sólo de lograr la síntesis final de todo lo que se había intuido sobre el mexicano en, por ejemplo, la novelística de Azuela, o la pintura de Orozco o la

música de Chávez, sino de llegar al fondo genuino del asunto.

La actividad de los hiperiones tuvo un impacto considerable en la cultura y la sociedad mexicana de aquellos años, por lo que podría hablarse de la existencia de un movimiento más amplio en el que participaron no sólo los miembros del grupo, sino otros filósofos, ensayistas, poetas, historiadores y psicólogos. Escritores como Alfonso Reyes, Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez, que habían publicado con anterioridad ensayos sobre lo mexicano, vuelven a abordar el tema convocados por el grupo o prestan sus textos para que sean reeditados. Lo mismo sucede con destacados escritores del exilio español como José Moreno Villa, con su *Cornucopia de lo mexicano*, y Luis Cernuda, con sus *Variaciones sobre tema mexicano*. El filósofo transterrado José Gaos, maestro de los hiperiones y gran promotor del estudio del pensamiento iberoamericano, escribe un libro en dos tomos sobre la filosofía mexicana y la filosofía de lo mexicano. Samuel Ramos, autor de *El perfil del hombre y la cultura en México*, retoma el tema y debate con Uranga. Octavio Paz publica en aquel entorno de ideas un libro profundo y perdurable: *El laberinto de la soledad*.

La lista podría continuar con los nombres de otros críticos literarios, psicólogos, historiadores, etc., que participaron en los diversos eventos y publicaciones planeados o inspirados por el grupo —como Jorge Canión, José Luis Martínez, Juan Ortega y Medina y Ramón Xirau—; y la lista podría crecer aún más si se incluyeran los nombres de todos los intelectuales —como Archibaldo Burns, Raúl Cardiel Reyes, Ricardo Garibay y Jorge López Páez, entre otros— que frecuentaron las tertulias animadas por los hiperiones y en las que se discutía sobre el existencialismo francés y sobre el ser del mexicano.

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO DEL HIPERIÓN

Los hiperiones no fueron los primeros filósofos que se ocuparon del tema de lo mexicano. Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Edmundo O’Gorman lo habían abordado desde distintas perspectivas teóricas, tanto así que ya para la segunda mitad de la década de los cuarenta, el tema se consideraba en la comunidad filosófica como uno de constante actualidad y polémica. ¿Qué distingue, entonces, a la filosofía de lo mexicano del Hiperión de otras reflexiones sobre lo mexicano realizadas por filósofos anteriores al grupo?

Una manera de comenzar a responder la pregunta anterior es distinguir la *psicología* de lo mexicano de la *filosofía* de lo mexicano. Antes del Hiperión hubo filósofos que estudiaron la

psique del mexicano de una manera no estrictamente científica sino más bien ensayística. Antonio Caso había seguido a Jules de Gaultier para hablar del bovarismo de los mexicanos y a Gabriel Tarde para señalar su imitación extralógica. Ramos se había basado en el psicoanálisis de Alfred Adler para diagnosticar un sentimiento de inferioridad en el mexicano y Yáñez había hecho lo mismo con el concepto de resentimiento desarrollado por Max Scheler en su psicología moral. En los escritos de los hiperiones también encontramos numerosas caracterizaciones psicológicas del mexicano que a veces retoman elementos de los análisis de otros autores como Caso y Ramos, pero que, en otras ocasiones, se distancian de las conclusiones de aquellos autores y proponen otras en las que salen a relucir diferentes aspectos del mexicano. Pero a diferencia de sus antecesores, los hiperiones pretendieron hacer estudios en los que intentaban ofrecer una elucidación de las formas de vida de los mexicanos o, para usar un lenguaje más cercano al de aquella época, de un análisis de las modalidades existenciales de los mexicanos. Veamos algunos ejemplos de este tipo de análisis.

Algunos autores de aquellos años realizaron descripciones sugerentes de ciertos aspectos específicos de la vida mexicana; tal es el caso del curioso análisis semi-fenomenológico de Fernando Salmerón sobre la imagen del indio ensarapado; o del ingenioso ensayo de César Garizurieta sobre Cantinflas. Pero los análisis efectuados por los hiperiones sobre las modalidades existenciales del mexicano alcanzaron, sin duda, una dimensión más profunda. Un ejemplo de este tipo de análisis existencial es la obra de Jorge Portilla *Fenomenología del relajó*. En su agudo ensayo —publicado de manera póstuma— Portilla define lo que en México se llama “relajó” como una suspensión temporal de los valores en un contexto social dado. Portilla analiza las diversas circunstancias en las que se “echa relajó” y las compara con otras actitudes lúdicas y humorísticas. Otro ejemplo es el fino ensayo de Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*, en donde se hace una descripción del tono emocional y afectivo de las relaciones del mexicano. Pero quizá el mejor ejemplo de esto es el “Ensayo sobre una ontología de lo mexicano”, en donde Uranga efectúa un análisis extenso y detallado de las fuentes del carácter del mexicano. En ese texto, Uranga enfatiza que la diferencia principal entre su estudio y el de Ramos es que él pretende que su descripción alcance un nivel ontológico que rescate lo que está en el fondo de las características psicológicas detectadas por Ramos y otros. En su polémica con Ramos, Uranga critica la tesis de aquél de que lo que

define al mexicano es el complejo de inferioridad, ya que lo que está por debajo de dicho complejo, según Uranga, es una *insuficiencia* ontológica. La verdadera investigación filosófica acerca de lo mexicano, según Uranga, debe ser examinar esa insuficiencia ontológica de una manera sistemática. Para Uranga las psicologías de lo mexicano de Ramos y otros autores no son, en sentido estricto *filosofías* de lo mexicano. Para alcanzar dicho nivel es preciso que el estudio sobre lo mexicano se formule rigurosamente como una *metafísica* u *ontología* de lo mexicano. El mayor esfuerzo en esta dirección filosófica es, sin lugar a dudas, el *Análisis del ser del mexicano* del propio Uranga. Ninguno de los demás estudios realizados por los hiperiones se acercó al nivel de la descripción y del análisis realizado por Uranga en ese opúsculo deslumbrante y desconcertante.

La filosofía de lo mexicano del Hiperión era, además de una filosofía metafísica, una filosofía orientada a la acción, en particular a la acción liberadora. En esto es deudora de las obras de Caso, Vasconcelos y, sobre todo, del joven Zea. Y ésta es también una de las diferencias más importantes entre la filosofía de lo mexicano del Hiperión y el grueso de la filosofía académica mexicana de su tiempo, incluso de la de su maestro Gaos, que se ocupaba de lo mexicano desde un punto de vista meramente intelectual. Los hiperiones sostenían que la filosofía de lo mexicano, por encima de cualquier estudio teórico de lo mexicano, del hombre y de su cultura, había de tener un papel transformador de la sociedad mexicana en su conjunto y de los mexicanos en concreto. Es más, podría decirse que pretendía tener un papel *liberador* en un sentido amplio de la palabra que va desde una dimensión personal y psicológica —*i.e. como una terapéutica*— hasta otra colectiva y política y, en este sentido, como una más de las manifestaciones intelectuales de la Revolución mexicana. La filosofía de lo mexicano por lo tanto, se distingue de otras corrientes de la época por asumirse como una filosofía *comprometida, terapéutica y emancipadora*.

El manifiesto de esta concepción de la filosofía mexicana es el ensayo de Zea “La filosofía como compromiso”, publicado en 1949 (aunque algunas de las ideas que se plantean en este trabajo habían sido expuestas por él desde 1940). Zea sostiene que el filósofo debe adoptar un compromiso con su circunstancia concreta e intentar responder los problemas específicos de dicha circunstancia. Pero Zea se pregunta: ¿de qué situación hemos de ser responsables los filósofos mexicanos? Nuestra situación, dice Zea, no es la de Sartre, no es la de los existencialistas europeos. Tenemos que conocer primero nuestra realidad para poder adoptar

a cabalidad nuestro compromiso. Y ésa es, dice Zea, la tarea del grupo Hiperión.

Hemos visto que la filosofía de lo mexicano del Hiperión se distingue por tener pretensiones metafísicas y por asumir una labor liberadora. Otro aspecto que la distingue frente a los demás estudios sobre el mexicano realizados en la primera mitad del siglo XX es su concepción positiva, incluso reivindicatoria, de lo mexicano. Antonio Caso y Samuel Ramos coinciden en que los problemas de México han sido la falta de unidad (i.e. cultural, política, racial, etc.); la imitación irreflexiva que hemos hecho de países más desarrollados, y, en general, el hecho de que frente a otras naciones civilizadas nos encontramos en un estado de *inmadurez* que ha dejado una huella perniciosa en los rasgos psicológicos del mexicano promedio. Caso y Ramos reformulan ideas que habían sido expresadas antes por autores del siglo XIX, liberales y positivistas. Esta *visión* negativa y, hasta cierto punto, pesimista de México es sustituida entre los hiperiones por una visión positiva e incluso optimista del presente y el futuro de México (que, según Eduardo Nicol, chocaba de alguna manera con el carácter más bien pesimista de la filosofía existencialista). Los hiperiones pensaban que su optimismo sobre México no era gratuito, que estaba mejor sustentado que el de otros momentos de nuestra historia. Una versión algo voluntarista de este optimismo es la defendida por Zea en 1949 en “El sentido de responsabilidad del mexicano”, en donde él afirmaba que había llegado el momento de que los mexicanos adoptaran una posición de responsabilidad madura que permitiera “sentirnos, como de hecho empezamos a notarlo, seguros, completos, firmes, abiertos, optimistas, y con capacidades para las cuales, apenas ayer, nos considerábamos negados”³. Pero hay otra versión más compleja y sutil de este optimismo que consiste en sostener que aquellos rasgos del mexicano que habían sido descritos como defectos o vicios son, en realidad, virtudes incomprendidas.

Una de las características más conspicuas de la concepción del Hiperión sobre lo mexicano es la propuesta de una *inversión de los valores* respecto a los juicios acerca de México y de lo mexicano. Esta inversión valorativa sobre lo mexicano es un elemento central de la modalidad terapéutica y liberadora de la filosofía de lo mexicano de Zea en *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de 1952 y, sobre todo, de Uranga. Para que el mexicano pueda explotar al máximo sus posibilidades genuinas debe liberarse de los juicios negativos que sobre él se han hecho. Estos juicios han estado fundados en concepciones del hombre y de la moral que no

³ Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad del mexicano”, en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, p. 191.

corresponden con la realidad del mexicano y que han sido importadas sin más del extranjero. Para reemplazar estas concepciones del hombre y de la moral que nos han sido impuestas, los mexicanos —los filósofos, se entiende— tienen la tarea de formular una ética, una antropología filosófica y, a fin de cuentas, una ontología propia.

Sería equivocado suponer que la inversión valorativa que proponían los hiperiones estaba basada en un circunstancialismo relativista. Por el contrario, esta inversión estaba íntimamente ligada con otra de las características distintivas de la filosofía de lo mexicano del Hiperión, a saber, su tendencia *universalista*. Los hiperiones no se conformaban con proponer nuevos valores para los mexicanos sino que pretendían que esos valores, que podían obtenerse a partir del análisis de las formas de vida de los mexicanos, fuesen *universalizables*. Mientras que los estudios sobre lo mexicano realizados por Caso y Ramos tenían como propósito la solución de problemas específicos de los mexicanos a través de la autognosis, los trabajos de los hiperiones tenían, además, el propósito de que la filosofía de lo mexicano propusiera una nueva y mejor concepción del ser humano que pudiera ser adoptada —o por lo menos considerada— por la humanidad entera.

Uranga sostiene que los aspectos negativos del mexicano descritos hasta entonces, como el resentimiento, la hipocresía, la melancolía, la sentimentalidad, el complejo de inferioridad, etc., no son sino expresiones superficiales de lo que él llama *accidentalidad*, que es una modalidad existencial constitutiva del mexicano y manadero de sus posibilidades más auténticas. La noción de accidente de Uranga incluye algunas de las notas de la noción aristotélica de accidente, como la de estar adherido a la sustancia y depender de ella, pero le añade otras como la de ser frágil, quebradizo y zozobranter. Según Uranga, esta noción de accidente captura el fondo ontológico del mexicano. Por eso, nos dice, es filosóficamente pueril describir al mexicano como un mestizo, como una mezcla de español e indio. La accidentalidad del mexicano contrasta con la substancialidad del español y también con la peculiar substancialidad del indio, pero eso no hace que los mexicanos seamos menos que los españoles o los indios y, por lo tanto, no debemos buscar en ellos la justificación de nuestra existencia. En este punto nos encontramos con la que quizá sea la tesis más original y debatible de toda la filosofía de lo mexicano. Uranga sostiene que aunque en el pasado se nos ha negado la condición plena de seres humanos por no asemejarnos a los europeos, en realidad lo humano se define como lo mexicano (como lo accidental) y los europeos son

humanos en la medida en la que se asemejan a los mexicanos (a lo accidental). Si lo que propusieron propios y extraños desde la Conquista fue europeizar a los mexicanos, lo que propuso Uranga en 1952 fue mexicanizar a la humanidad: y esto no significa otra cosa que, gracias a la investigación sobre lo mexicano realizada por el Hiperión, la humanidad entera pueda reconocer y valorar su accidentalidad soterrada. De esta manera, la filosofía de lo mexicano alcanza una dimensión universal que va mucho más allá de la reflexión sobre el mexicano concreto con la que inicia. Al identificar la noción de lo mexicano con la accidentalidad, Uranga convierte a la mexicanidad en una noción ontológica. Ser mexicano, en el sentido de Uranga, no es tener la nacionalidad mexicana, ni pertenecer a la cultura mexicana, sino existir de cierta manera. Así debe comprenderse la afirmación de que lo mexicano se entiende como lo *accidental*, noción que Uranga describe como una modalidad, la más radical, de la existencia humana. Por eso, cuando Gaos sostiene que la de Uranga no es una ontología genuina sino apenas una óptica, Uranga responde que lo que él ha hecho es tomar en serio la idea heideggeriana de que una propiedad radical de la existencia -i.e. la existencia del *Dasein*— es la *Jemeinigkeit*, es decir, el que sea *en cada caso mía* y no una existencia general, de todos y, por tanto, de ninguno. Luego, el estudio de la existencia, que según Heidegger es una antesala indispensable para el estudio último del ser, tiene que partir del estudio de la modalidad existencial particular de todo aquel investigador que se plantea la pregunta por el ser. Para hacer ontología, el mexicano tiene que partir del examen de su propia existencia mexicana, y al hacer eso, lo que Uranga cree haber descubierto es la ruta más directa al núcleo de la existencia humana.

Zea afirmaba que se podía plantear una moral válida para otros pueblos a partir de la existencia concreta de los mexicanos. Lo que se ha considerado como vicios o defectos del mexicano son, en realidad, virtudes, si se las considera en el contexto del mundo inestable y deshumanizado de la posguerra. El mexicano, nos dice, ha vivido siempre inserto en situaciones límite. Aquí no hay nada que pueda ser previsto y, por lo mismo, lo inesperado es lo común en nuestras vidas. En la crisis de la modernidad, el mexicano tiene una ventaja frente a los europeos, ya que nunca ha pasado de una fe a otra fe, sino que se ha mantenido en medio de distintas formas de fe, “agarrado a ellas sin querer abandonar ninguna pero tampoco sin darles unidad”⁴. A diferencia de otros hombres, el mexicano, dice Zea, tiene en la

⁴ L. Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, p. 107.

zozobra, la inseguridad y la inconsistencia su modo de ser permanente y, por eso mismo, está mejor preparado que los europeos para afrontar la incertidumbre de la era atómica. Pero ¿cómo es la moral que puede extraerse de las modalidades existenciales del mexicano? Zea señala que el mexicano no funda sus relaciones sociales en el respeto a una ley abstracta sino en relaciones personales, como, por ejemplo, en la lealtad a un caudillo amigo. En México no vale el deber ser, dice Zea, sino el querer ser, y la nueva moral que propone se basaría en este mismo principio. Los ciudadanos de otros países que han criticado la moralidad mexicana y que se encuentran en una grave crisis de sentido y de valor, tendrían, piensa Zea, algo que aprender de la moralidad que puede extraerse de las forma de vida mexicana.

Hemos señalado cuatro rasgos distintivos de la filosofía de lo mexicano del Hiperión: su pretensión metafísica, su intención liberadora, su inversión de los valores con los que se ha juzgado al mexicano y su tendencia universalizadora. El último elemento de la filosofía de los hiperiones que vamos a considerar aquí es su *filosofía de la historia de México* y, en particular, su *filosofía de la Revolución mexicana*.

La visión de la Revolución en la filosofía mexicana en algunos círculos intelectuales de los años treinta y cuarenta no era del todo positiva: alrededor de 1921, Caso expresó opiniones favorables sobre el movimiento, pero después se distanció del rumbo que tomaban los sucesos públicos, en especial, de la educación socialista; Ramos pensaba que la vida política mexicana carecía de un esquema de valores correcto, y Vasconcelos estaba convencido de que la Revolución había sido traicionada por una caterva de oportunistas. Entre los hiperiones, por el contrario, la concepción de la Revolución es positiva. Se piensa que la Revolución ha tenido como efecto inesperado el descubrimiento de la mexicanidad. Paz expresa así la tesis, defendida por numerosos intelectuales de la época, de que la Revolución sacó a flote el verdadero ser del mexicano: “La Revolución es una súbita inmersión de México en su propio ser [...] La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal al otro mexicano”⁵. El encuentro no era poca cosa ya que los intelectuales de la primera mitad del XIX pensaban que no era fácil descubrir la mexicanidad (por ejemplo, al final de su *Historia de Méjico*, Lucas Alamán decía que no hallaba en México a los mexicanos). Los hiperiones, por el contrario, se

⁵ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 162.

sentían rodeados de millones de mexicanos hechos y derechos. Recordando aquella época, Reyes Nevares dijo que: “había una cierta modalidad, una manera de aparecer México ante nosotros, que podía equivaler a la presentación de una pieza terminada”⁶.

Es Zea quien, de todos los hiperiones, intenta ofrecer en *Conciencia y posibilidad del mexicano* lo que podría llamarse una filosofía de la Revolución mexicana, no sólo en el sentido de una reflexión sobre el movimiento, sino incluso en el sentido de una reflexión hecha desde y para dicho movimiento. Al igual que otros autores (como Ricardo Flores Magón, Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano), Zea pensaba que a diferencia de otras revoluciones —como la soviética— la mexicana no había sido inspirada por una filosofía o ideología particular sino que había surgido como una reacción de los mexicanos frente a sus necesidades más apremiantes: la tierra y el pan. Es por esto que Zea consideraba que una filosofía de la Revolución mexicana habría de consistir en una reflexión radical sobre las necesidades más básicas del hombre sin más (y aquí hallamos otra vertiente universalizadora de la filosofía de lo mexicano). Si bien en la década de los cuarenta autores como Daniel Cosío Villegas y Jesús Silva Herzog habían declarado que la Revolución era un hecho del pasado, Zea defendió la idea de que la Revolución mexicana era permanente. Al no ser de origen un movimiento ideológico, su continuidad, decía Zea, no dependía de la puesta en práctica de este o de aquel proyecto, sino de que sus líderes tomaran sobre la marcha las medidas más favorables. Lo que hace que la Revolución siga viva en su etapa institucional no es su lealtad a una u otra idea, sino su respuesta efectiva a las necesidades de los mexicanos.

Un caso aparte de la reflexión filosófica sobre la historia de México en el Hiperión es el original libro de Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Villoro sostiene que desde la Colonia al indio se le ha concebido como lo otro del criollo y del mestizo, pero que también, a lo largo de un proceso dialéctico, al indio se le ha concebido como un elemento constitutivo —aunque enigmático— del propio ser del mestizo. En el último capítulo de su libro, Villoro afirma que el indigenismo es lo que podríamos llamar —usando terminología de Uranga— el proyecto de substancialización del mexicano mestizo del medio siglo XX. Sin embargo, las dos vías de recuperación del indio por parte del mestizo mexicano que Villoro encuentra en el indigenismo de su tiempo —una de ellas es la transformación del indio en

⁶ Salvador Reyes Nevares, “Análisis del ser del mexicano. Hacia una filosofía de la cultura”, p. 24.

proletario— no parecen resolver la dicotomía entre lo mestizo y lo indígena que está en el origen de nuestra historia.

BALANCE DEL HIPERIÓN

La filosofía de lo mexicano del grupo Hiperión es una de las expresiones culturales más significativas del siglo XX mexicano. El capítulo dedicado a la filosofía de lo mexicano y, en particular, al Hiperión, ocupará, sin lugar a dudas, un lugar central en las futuras historias de nuestra filosofía; sobre todo por la relación que tuvo dicho movimiento con el entorno político y cultural generado a partir de la Revolución mexicana.

Pero, más allá de su interés histórico, ¿qué puede aprender la filosofía mexicana de la labor intelectual del Hiperión? Si bien Caso, Vasconcelos y Ramos ya habían afirmado que la filosofía mexicana debería ocuparse de su realidad inmediata y plantearse sus propios problemas a partir de su compromiso con dicha realidad, y, por otra parte, autores como García Máynez y Gaos ya habían sostenido que la filosofía mexicana debería ser profesional, sistemática y estar —para usar la frase de Ortega— a la altura de los tiempos, es con el Hiperión que ambas ideas se unen complementariamente para conformar un ideal de cómo ha de ser la filosofía mexicana. Esta es, creo yo, la lección más perdurable del grupo: habernos enseñado —más allá del éxito que haya tenido su proyecto— que la filosofía mexicana puede y debe ser profesional, sistemática y cosmopolita y, a la vez, autónoma, comprometida y liberadora.

Sobre el Hiperión y sobre la filosofía de lo mexicano ha habido todo tipo de opiniones. Hasta hace poco, la mayoría de ellas eran negativas. Desgraciadamente, los juicios rara vez han estado sustentados en lecturas cuidadosas de los escritos de los hiperiones y, no pocas veces, han sido filosóficamente superficiales. Sin embargo, de un tiempo acá, se advierte que los juicios empiezan a ser académicamente más sólidos y, a la vez —creo que esto no es mera coincidencia— más positivos. El rechazo generalizado del proyecto del Hiperión sin duda tuvo algo que ver con el hecho de que con el paso de los años los propios hiperiones se fueron deslindando de la filosofía de lo mexicano y algunos de ellos llegaron incluso a criticarla muy duramente. En lo que sigue me voy a ocupar de algunas de las críticas formuladas al proyecto del Hiperión, en especial de las que fueron planteadas en los años en los que el grupo estaba en actividad.

La crítica filosófica más extensa y detallada de la filosofía de lo mexicano del Hiperión sigue siendo la que hizo Gaos en su libro *En torno a la filosofía mexicana*. Allí Gaos hizo un par de objeciones a lo que él veía como una tendencia esencialista en la filosofía de lo mexicano. La primera —repetida años después por Villegas en su libro sobre la filosofía de lo mexicano— es que el mexicano al ser un ente histórico carece de esencia. La segunda es que para describir la esencia del mexicano hay que tenerla presente, pero para saber que se la está viendo hay que tener una intuición previa de ella y esto supone un círculo vicioso. En respuesta a la primera crítica puede decirse que es debatible hasta qué punto las investigaciones filosóficas de los hiperiones estaban comprometidas con la búsqueda de una esencia de lo mexicano. Pero lo crucial es que la filosofía de lo mexicano, entendida como un proyecto filosófico general, puede reformularse de manera no esencialista. La filosofía de lo mexicano puede plantearse como una filosofía de la cultura mexicana —en la línea de Caso, Ramos, Zea y Villoro—, como el análisis particular de algunas modalidades existenciales del mexicano —como lo intentara Portilla—, como una hermenéutica heideggeriana de la facticidad del mexicano —al modo del primer capítulo del *Análisis del ser del mexicano*—, o como una hermenéutica de lo mexicano en sus expresiones artísticas —a la manera del ensayo de Uranga sobre la poesía de López Velarde—. En cualquiera de estos casos lo que se buscaría sería describir, interpretar o comprender a lo mexicano en cualquiera de sus manifestaciones, sin tener que suponer que posee una esencia. Respecto a la segunda objeción de Gaos podría responderse que el círculo que él señala no es necesariamente vicioso sino que se trata, a fin de cuentas, de lo que Gadamer llamó el círculo hermenéutico.

Las demás objeciones filosóficas que se han planteado a la filosofía de lo mexicano del Hiperión se reducen a lo siguiente: no existe lo mexicano y, si existiera, la filosofía no debería ocuparse de ello. Ninguna de estas objeciones es definitiva y ambas suponen, de alguna manera, lo mismo que rechazan, a saber, una suerte de *posición filosófica* sobre lo mexicano. La pregunta de si existe lo mexicano (como la de si existe lo humano, la feminidad, el proletariado, o los chicanos) requiere una respuesta *metafísica*. Por otra parte, el que la filosofía se ocupe o no de lo mexicano (como el que se ocupe del ser humano, del género masculino, de la negritud o de las clases sociales) es un asunto *metafilosófico* como cualquier otro. Es claro que ambas cuestiones permanecen abiertas. Hay teorías metafísicas y metafilosóficas que pueden rechazar la existencia de lo mexicano y negar que la filosofía se

ocupe de ello; pero también hay otras posiciones teóricas —tan sólidas y respetables como las anteriores— que pueden conceder que lo mexicano en realidad existe y que la filosofía puede ocuparse legítimamente de ello. Se afirma con frecuencia que no existe *el mexicano* sino únicamente los mexicanos y que éstos son de distintos tipos: michoacanos, mayas, regiomontanos de clase media, etc. A la larga, esta afirmación presupone la tesis metafísica de que el mexicano es un agregado de identidades más básicas o una especie de conjunto de semejanzas entre ciertos individuos. ¿Por qué no habría la filosofía de ocuparse de ello? Es más, podría sostenerse que aunque el mexicano no exista —ni siquiera como un conjunto de semejanzas o un agregado de identidades básicas—, la filosofía puede ocuparse legítimamente de él en tanto que un constructo imaginario de algún tipo. No puede decirse, por lo tanto —como se ha dicho tan a menudo y a la ligera—, que la filosofía de lo mexicano haya sido definitivamente refutada o superada. Lo que hace falta es una discusión de altura en la que se defiendan con buenos argumentos las distintas posturas. Es cierto que los hiperiones repudiaron muy pronto la filosofía de lo mexicano. Pero podría responderse que lo que ellos dejaron atrás fue tan sólo una manera, entre otras, de hacer filosofía de lo mexicano y que eso no implica, como hemos dicho, que ésta no pueda ser replanteada sobre otras bases (e.g. como una hermenéutica de lo mexicano o como una filosofía de la cultura mexicana). Sin embargo, lo que habría que preguntarse es si tiene sentido para los mexicanos formular una nueva filosofía de México o de lo mexicano. ¿Siguen existiendo, quizá en nuevas modalidades, algunos de los problemas abordados por los hiperiones? ¿Hay nuevos problemas sobre México y lo mexicano que merecerían ser tratados por la filosofía mexicana actual?

En 1952, Joaquín Sánchez McGregor —primer apóstata del Hiperión— impartió un curso en el que criticaba a los demás hiperiones por utilizar a la filosofía de lo mexicano con el fin de formar parte del cuerpo social dirigente (al año siguiente, McGregor también se deslindaría del existencialismo heideggeriano). En 1950 José Revueltas atacó a la filosofía de lo mexicano desde el marxismo, y poco después, Enrique González Rojo y Pablo González Casanova formularon otras críticas de índole sociológica. Las críticas a la filosofía de lo mexicano desde la izquierda pueden resumirse —palabras más o palabras menos— en lo siguiente: lo mexicano no existe, es una entelequia construida por los intelectuales burgueses para legitimar el poder estatal. La confusa ideología de la mexicanidad, se dice, es un instrumento

ideológico del sistema con el que se pretende reemplazar a otras categorías de las ciencias sociales, como la de proletariado, con las que sí se puede comprender y transformar a México. Esta crítica es algo simplista. Es cierto que algunas afirmaciones de la filosofía de lo mexicano estaban, por así decirlo, *sintonizadas con* la ideología oficial y es cierto, también, que en algunos de los hiperiones había, por así llamarla, cierta *proclividad* a la función pública. Pero sería falso afirmar que la filosofía de lo mexicano fue planeada desde una oficina de gobierno o que fue concebida con la grosera ambición de que sus autores ocuparan esa u otra oficina. La filosofía de lo mexicano jamás pretendió convertirse en programa político o tomar el lugar de las ciencias sociales, su objetivo era intentar dar una respuesta a algunas preocupaciones muy hondas —que merecen el calificativo de existenciales— de los mexicanos. Confundirla con una ideología legitimadora es ignorar algunos de los elementos más singulares de lo que —siguiendo a Unamuno— podemos llamar nuestra intrahistoria. Esto nos lleva a considerar una última crítica a la filosofía de lo mexicano que consiste en afirmar que más allá de que la filosofía de lo mexicano haya sido o no un instrumento del sistema político, fue una mera construcción intelectual sin sustrato, una “imagería que oprime nuestras conciencias”⁷.

Respondamos: la filosofía de lo mexicano fue mucho más que una ocurrencia curiosa de unos cuantos filósofos. La reflexión sobre el mexicano del Hiperión puede verse como un capítulo —acaso el último— de una tradición humanista en la que podemos incluir a figuras como Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Javier Clavijero, Servando Teresa de Mier, Gabino Barreda, Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes y Samuel Ramos. Una característica de este humanismo es que tomó al mexicano, y en especial, al lugar que tiene el mexicano en la historia universal, como el tema central de sus estudios. La filosofía de lo mexicano puede verse, por lo tanto, como la expresión final de un problema —en parte ideológico y en parte práctico— que surge alrededor del siglo XVII y continúa vivo hasta mediados del XX. El problema, puesto en pocas palabras, consistía en suponer que para darle una dirección adecuada a la nación era menester conocer antes su espíritu, conocer el ser del mexicano. Pero, ligado al anterior, hay un problema más hondo, más íntimo, que nunca antes había sido abordado de manera tan frontal como lo hizo el Hiperión. Este problema, que jamás fue un invento sino una realidad palmaria que se manifestaba de numerosas maneras,

⁷ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 17.

consistía —¿o consiste?— en que muchos mexicanos, en tanto que mexicanos, no percibían claramente su perfil, no encontraban su sitio entre los otros, no se sentían en paz consigo mismos. Ningún otro esfuerzo intelectual acerca de esta problemática ha llegado a la profundidad que alcanzó la filosofía de lo mexicano. Es más, podría afirmarse que la obra del Hiperión permitió que ciertas ideas acerca de México y lo mexicano que habían estado soterradas, pero que lastimaban como espinas clavadas, fueran exhumadas, analizadas con objetividad e incluso superadas —una de ellas, por ejemplo, la idea, defendida en distintas versiones desde el siglo XVI hasta el siglo XX, de que el mexicano es un ser inmaduro—. Es posible que si hoy en día no tenemos las mismas preocupaciones sobre lo mexicano que hace cincuenta años, o si no las padecemos con la misma intensidad, es porque de alguna manera —deliberada o accidental— el Hiperión ayudó a disiparlas o aliviarlas —¿qué intelectual hoy en día se toma en serio, por ejemplo, aquello de que el mexicano es un resentido o de que padece un complejo de inferioridad?—.

Aquí he intentado esbozar algunas respuestas a las críticas más comunes que se han hecho a la filosofía de lo mexicano del grupo Hiperión. Sin embargo, quisiera aclarar que soy de la opinión de que cualquier relectura de este movimiento no puede dejar de tener una dimensión crítica. Además de las objeciones que han sido expuestas aquí, hay otras que pueden plantearse. A Uranga puede reprochársele, por ejemplo, haber sustituido el eurocentrismo por otro etnocentrismo, en este caso uno mexicano. También podría decirse que su inversión de los valores a veces parece estar movida por un ánimo de revancha y no por una reflexión más objetiva. Y, por supuesto, habría que someter sus ambiciosas tesis ontológicas a una rigurosa crítica filosófica. Por otra parte, a Zea puede reclamársele que en nombre de la supuesta circunstancialidad de los valores y de la especial comunión que él traza entre la Patria, la Revolución y el Partido, haya defendido no sólo los aspectos positivos, sino los negativos del sistema político mexicano. Estas y otras críticas —filosóficas y de otros tipos— deben hacerse con toda seriedad para poder, entonces, recuperar todo lo valioso que la filosofía de lo mexicano del Hiperión puede ofrecernos.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1996.

Carrión, Jorge, *Mito y magia del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

- Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, Robredo, México, 1922.
- , *El problema de México y la ideología nacional*, Editorial Cultura, México, 1924.
- , *Sociología, genética y sistemática*, SEP/ UNAM, México, 1927.
- , *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Robredo, México, 1934.
- Cemuda, Luis, *Variaciones sobre tema mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1953.
- Cosío Villegas, Daniel, “La crisis de México”, *Cuadernos Americanos*, México, 1947.
- Díaz Ruanova, Osvaldo, *Los existencialistas mexicanos*, Ed. Rafael Giménez Siles, México, 1982.
- Flores Magón, Ricardo, “Vamos hacia la vida”, en *Antología*, UNAM, México, 1971.
- Fuentes, Carlos, *La región más transparente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Gaos, José, “Lo mexicano en filosofía”, *Filosofía y Letras*, núm. 40, UNAM, México, 1950.
- , *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México, 1952.
- , “México: tema y responsabilidad”, *Cuadernos Americanos*, México, 1952.
- , *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- Garibay, Ricardo, “Nostalgia de Emilio Uranga”, en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.
- Garizurieta, César, *Isagoge sobre lo mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.
- González Casanova, Pablo, “El mirlo blanco”, *Cuadernos Americanos*, México, 1952.
- González Rojo, Enrique, “Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, 1953.
- Guerra, Ricardo, “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad”, *Filosofía y Letras*, núm. 30, UNAM, México, 1948.
- , “Una historia del Hiperión”, *Los Universitarios*, Núm. 18, México, octubre de 1984.
- Lombardo Toledano, Vicente, “Sentido humanista de la Revolución mexicana”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 1962.
- López Cámara, Francisco, “El existencialismo en Francia y México”, *Revista Mexicana de Cultura*, Suplemento de *El Nacional*, núm. 298, México, 1952.
- López Velarde, Ramón, “Novedad de la Patria”, en *Poesías completas y El minuterero*, Porrúa, México, 1968.
- Moreno Villa, José, *Comucopia de lo mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1947.
- Nicol, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.
- O’Gorman, Edmundo, “El arte o de la monstruosidad”, en *Seis estudios históricos sobre tema mexicano*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajó*, Editorial Era, México, 1966.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México, 1934.

—————, “En tomo a las ideas sobre el mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, 1951.

Revueltas, José, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, *Filosofía y Letras*, núm. 40, UNAM, México, 1950.

Reyes, Alfonso, “Notas sobre la inteligencia americana”, en *Última Tule*, UNAM, México, 1942.

—————, “Ciencia social y deber social”, en *Última Tule*, UNAM, México, 1942.

—————, “A vuelta de correo”, en *La X en la frente*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

Reyes, Juan José, *El péndulo y el pozo*, CONACULTA, México, 2004.

Reyes Nevares, Salvador, *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

—————, “Análisis del ser del mexicano. Hacia una filosofía de la cultura”, en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1991.

Salmerón, Fernando, “Una imagen del mexicano”, *Filosofía y Letras*, núm. 41-42, UNAM, México, 1951.

Sánchez McGregor, Joaquín, “¿Hay una moral existencialista?”, *Filosofía y Letras*, núm. 30, UNAM, México, 1948.

—————, “Heidegger: ¿Existencialista?”, *Cuadernos Americanos*, núms. 4 y 5, México, 1953.

Silva Herzog, Jesús, “La revolución mexicana es ya un hecho histórico”, *Cuadernos Americanos*, México, 1949.

Uranga, Emilio, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, *Filosofía y Letras*, núm. 30, 1948.

—————, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”, *Filosofía y Letras*, núm. 33, UNAM, México, 1949.

—————, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, 1949.

—————, “50 años de filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. V, núm. 59, México, 1951.

—————, “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, México, 1951.

—————, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

—————, “Optimismo y pesimismo del mexicano”, *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 1, núm. 3, México, 1952.

—————, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *Revista Mexicana de Cultura*, Suplemento de *El Nacional*, núm. 291, México, 1952.

Usigli, Rodolfo, *El gesticulador*, Editorial Stylo, México, 1947.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, Barcelona, 1925.

—————, *Indología, una interpretación de la cultura iberoamericana*, Agencia Mundial de Librerías, París, 1926.

—————, *Ética*, Aguilar, Madrid, 1932.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Villoro, Luis, "Reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel", *Filosofía y Letras*, núm. 30, UNAM, México, 1948.

—————, "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, núm. 33, UNAM, México, 1949.

—————, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, núm. 36, 1949.

—————, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México, 1950.

—————, "Prólogo a *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga", Gobierno del Estado de Guanajuato, México, 1990.

Yáñez, Agustín, *Crónicas de la conquista, introducción y notas*, UNAM, México, 1939.

—————, *Mitos indígenas, estudio preliminar, selección y notas*, UNAM, México, 1942.

Zea, Leopoldo, "El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual", *Tierra Nueva*, Revista de Letras Universitarias, núm. 3, México, 1940.

—————, "La filosofía como compromiso", *Cuadernos Americanos*, México, 1949.

—————, "Dialéctica de la conciencia en México", *Cuadernos Americanos*, México, 1951.

—————, "El sentido de responsabilidad del mexicano", en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

—————, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952.

—————, *La filosofía en México*, Libro-Mex, México, 1955.

* Originalmente publicado como estudio introductorio en: Guillermo Hurtado (Compilador y estudio introductorio). *El Hiperión*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.