

FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Por MANUELI LIZCANO PELLÓN

Filosofía y sociología de la cultura en España y México

Durante las últimas décadas se ha hecho más inteligente que nunca, tanto en España como en México, la reflexión acerca de la propia identidad cultural. Lo que equivale a decir, sobre la razón de existencia de lo español o lo mestizo. De esta síntesis liberante o hispanizada de culturas, de pueblos, primero peninsular y más tarde americana, y planetaria, que viene fundiendo en su singular mensaje sobre el nombre a esta lengua de lenguas, tradición de tradiciones o historia de historias que marca hoy el sitio inconfundible de la comunidad hispánica de naciones en el mundo. Una comunidad de sociedades nacionales, un segmento vivo y avizor de humanidad cuyo núcleo o identidad sustantivos está centrado, hace al menos cinco siglos, en el ideal humano y la literatura castellanohablantes.

La mayor riqueza de los españoles o hispanos de todos los continentes tenemos en estos momentos acumulada en nuestras manos —bien consideremos el asunto desde un enfoque filosófico cada vez más estricto y riguroso, o bien desde el más ceñido a los hechos concretos que ya constituye una efectiva aunque no académica sociología de la cultura hispánica— es una producción tan nutrida como densa de texto reveladores. Un torbellino de corrientes claras de interpretación y pensamiento creadores, en las que se despliega ante nuestros ojos una constelación original, inéditamente recomenzada; una sugestiva vida crecida entre las frondosas arborescencias de viejo tronco hispánico; esto es, de los valores culturales o humanos que nos caracterizan dentro del escenario en que se mueven las comunidades protagonistas de este mundo que ahora está haciendo, cuando vamos a acometer la recta final de nuestra centuria.

Por lo que se refiere a España, nos encontramos, al cabo de un siglo de creación filosófica e indagación del sentido propio de nuestra presencia espiritual en el mundo, en condiciones de recapitular un trabajo cultural de asombrosas proporciones, desconocidas desde nuestra época de oro clásica. La década misma de los años 80 ha producido entre nosotros dos acontecimientos fundamentales: de un lado, la excelente retransmisión crítica hacia adelante del pensamiento recomenzador de Unamuno, a la vez que de su ya inseparable y contradictorio correlato "nietzscheano", con ocasión del centenario de la muerte del primero; de otra parte, la creciente y definitiva publicación, todavía en curso, de la obra de Zubiri, a quien cada vez son más serias las razones para considerarlo el más cargado de futuro de los pensadores occidentales contemporáneos.

Pero igualmente ha reunido esta década otros acontecimientos intelectuales de gran importancia, cuya valoración exhaustiva tendría que moverse en un campo que va, para empezar, desde la edición final en cuatro volúmenes del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora hasta la ingente tarea de puesta a punto de bastantes de nuestros sistemas de pensamiento fundamentales: Baltasar Gracián, Cervantes o Juan de la Cruz; Américo Castro y Sánchez Albornoz; Pedro Salinas y María Zambrano; o la cantera multifacética de Ortega. Eso para no entrar a la ligera en la espléndida tarea historiográfica y lingüística que se está llevando a cabo. Y sin olvidar —entre la cascada de recientes movimientos de retiro a su España vernácula por parte de quienes acarrear consigo las ricas cosechas de inteligencia que supieron cultivar a través del mundo—, a figuras como Raimundo Panikkar, quien ha tenido el acierto de matizar que la suya —como tantas otras— no ha sido una retirada, sino la hora de su plena "cercanía al centro, al centro de la realidad". Hemos llegado, en fin, al momento en que contamos incluso con focos de investigación de extraordinario interés, como el Seminario de "Historia de la Filosofía Española", en la Universidad de Salamanca —donde también trabajan con rigor y eficacia la casa-museo Unamuno y sus publicaciones—, o el horizonte interdisciplinario de convergencia de especialistas que en base a su monumental *Historia crítica del pensamiento español* está dejando al descubierto el profesor José Luis Abellán.

Me ha parecido oportuno hacer esta rápida consideración panorámica de la tarea que dentro de nuestro campo se viene realizando en España, para tener a mano un referente que ponga mejor de relieve la importancia del pensamiento que sincrónicamente viene realizándose desde México en el mismo terreno. Sin pretensiones de agotar el tema, ni mucho menos, las aportaciones de que dispongo son, sin embargo, de tal elocuencia que impondrían una investigación escrupulosa al respecto. Nunca, desde la

formación de esta primera y siempre eminente sociedad novohispana, se ha dado fuera de España —junto con el pensamiento nacional rioplatense y puertorriqueño, también de nuestro siglo— un discernimiento creador de futuro tan esclarecedor del valor universal del espíritu de nuestra común lengua y cultura como el que ahora viene irradiando desde México. Las figuras escrutadoras, ya sea desde el ensayo, la crítica, la poesía o la novela, de Octavio Paz y Carlos Fuentes, y por su lado las de Luis Villoro, Gabriel Zaid y la revista *Vuelta*, han dado en este decenio de los 80 un tono de creciente ahondamiento filosófico a la búsqueda de lo que de original esté aportando el pensamiento mexicano. Es un esfuerzo el suyo que se incorpora a la reflexión acumulativa que, desde campos y perspectivas mentales muy diversos, enriquecieron antes Juan Rulfo, O'Gorman o Raúl Béjar, Leopoldo Zea, Agustín Basave o Pablo González Casanova; y aún más hacia el fondo intelectual todavía reciente, Silvio Zavala, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Antonio Caso o Carlos Pereira.

Para advertir y valorar las vías de convergencia sobre las propias raíces culturales que hoy está recorriendo la inteligencia mexicana, consideremos simplemente que hace unos años habría sido impensable el hecho de que una publicación del peso intelectual y crítico que ha ido adquiriendo la revista *Vuelta*, hubiese dedicado un par de números como los de noviembre y diciembre del año 1989 al tema de "muerte y recuperación de la cultura católica". No puede ser más significativa esta nueva sensibilidad ante sí mismo, en un país dominado durante generaciones por el más dogmático y residual repudio positivista a su memoria y genio culturales, patentes éstos en la inmensa mayoría de la población, en su arte y lenguaje, creencias y costumbres, pero sistemáticamente marginados en la vida política y universitaria.

También dedicaré siquiera una mínima atención, al hilo de estas rápidas consideraciones, a apreciar cómo se presenta el problema de una sociología filosófica y cultural en Centroamérica. Después del innovador entre los máximos que ha sido Rubén Darío, no sólo en la poesía hispánica de este siglo, sino en la indagación vaticinadora del signo todavía trágico de nuestra cultura, algún otro autor nicaragüense, quizás con mayor relieve Pablo Antonio Cuadra, puede ayudarnos a interpretar el proceso y el rumbo por dónde se mueve la autoconciencia histórica del hombre centroamericano.

Los territorios ideales de la identidad hispánica

Antes de entrar en el breve análisis ahora posible de los materiales de que dispongo, tengo que exponer al lector siquiera los trazos más indispensables

de los conceptos racionales a los que me atengo en mi investigación. Digamos, para situar el tema, que no es concebible una sociología de la cultura que no indague rigurosamente la función —el sentido, los valores— que cada cultura y la acumulación sucesiva de todas representan en el proceso de liberación del hombre: cada hombre y del mundo histórico. En las antípodas de todo el arbitrario reduccionismo positivista y naturalista, no existe ningún "progreso" mítico de la historia o de la humanidad abstractas. Lo que sí permanece siendo realidad, en cambio, es la anterior a aquel fantástico espejismo del pensamiento progresista, en cuanto que aquella realidad afirmaba —más allá a su vez de todo tradicionalismo reaccionario— la esforzada y valiente marcha de cada existencia humana y de cada utopía o comunidad política hacia su "liberación". Un asunto en que la empresa histórica del hombre concreto se nos ofrece como inseparable de la existencia del absoluto —el "suelto de todo acontecimiento o límite"—: la vida-libertad-amor transmundana o transcontingente con la que establecen su sintonía todas las tradiciones religiosas y a la que en las tradiciones bíblicas y occidentales damos el nombre de "Dios".

De modo que la sociología de la cultura tiene que ser a estas alturas liberante: tiene que ahincar la racionalidad de su propio relato, científico y sapiencial a la vez —como sabemos ya que compete de suyo a las ciencias del hombre—, en el modo de liberación y plenitud humana que se ha propuesto conseguir el hombre real que pone en marcha cada cultura y la acumulativa sucesión de todas a lo largo del tiempo. Lo cual se proyecta siempre, esto es, constitutivamente, en las tres direcciones antropológicas fundamentales: la relación del hombre con la naturaleza, con "la tierra" con el ecosistema; la relación con su propia absolutidad —la vida esencial que el hombre comparte de suyo con el absoluto mismo; y en la que lo propio del hombre es trasmutarse, conforme a la raíz del mensaje de Jesús y a su recepción "nietzscheana" posilustrada—, y su relación con los hombres, o sea su vida y comunidad políticas.

Es así en todo el territorio de la realidad donde nuestros autofundamentos positivistas y materialistas no veían nada, o lo que es peor, nada más que oscurantismo supersticioso y falsa conciencia, donde precisamente lo que escapaba a su petulancia, —cuando no a su razón cínica (*)— era nada menos que el océano inmenso de la absolutidad que desborda el interior de cada vida humana. La absolutidad humana —de innumerables absolutidades o libertades, o libres, haciéndose— y la meta humana del absoluto en sí. El océano sin orillas del misterio del hombre, en parte patente y en parte

(*) SLOTRDIJC, Peter. *Crítica de la razón única*. 1983. Edición especial, 1989.

insondable de suyo. Y ahí es justamente donde flota el acontecimiento. No a manera de un sólido continente, desde luego, sino como el furtivo archipiélago de las mediaciones en las que cada sustantividad sueña y apoya su posibilitación en la realidad. De suerte que todas las mediaciones básicas sobre las que se construye cada intimidad o persona humana —las ecosistémicas, las de la propia liberación sobrehumanadora y las de la otredad recíproca—, así como cada utopía política o histórica concreta —las estructuras del sistema social, los paradigmas en que se fundamenta y las estrategias en que se representa o escenifica epocalmente—, nunca descansan ni terminan en sí mismas. No podemos ver en tales mediaciones de nuestras intimidades y utopías sustantivas sino algo así como los medios o las membranas relativamente transparentes, a través de cuya interposición se declara, a la vez que se refracta, nuestra absolutidad, nuestra realidad de fondo.

Es decir, que no hay nada sensible que al ser aprehendido por nuestra intelección sentenciosa no esté revelando la absolutidad que lo subtensa. Lo que de modo directo vemos, tocamos, oímos o que amamos o que nos aborrece, de la confortadora o la banal conversación, de la ficción artística, del discurso filosófico o científico, de la norma ética o legal, de la religión, de la patria, no deja nunca de estar siendo un revelador provisional a través de cuya nihilidad contingente lo que se nos declara de veras, al fondo, si sabemos mirar sin prejuicios, es la absolutidad de uno mismo, del otro, del absoluto en sí: que tanto da.

Al tener que aprehenderlo todo a través del lenguaje, esto es, no en sí, sino oblicua, refractadamente, estamos corriendo sin cesar el riesgo de quedarnos ahí, pegados en la mera cáscara de todo, en la imagen evanescente y sesgada de la pasajera mediación, de lo dicho y lo dado, que hoy es así, y mañana queda, si acaso, en la memoria personal o colectiva. Oblicua, mediacionalmente, lo que estamos conociendo de ordinario es la corporeidad varón-mujer, pongamos por caso, o la de vida-muerte ecosistémica; pero hacemos reducción ingenua y precipitada de la realidad siempre que apostamos arbitrariamente, o por ignorancia, a no penetrar con nuestra mirada profunda los adentros de la membrana sensible que nos refracta lo que hay, impidiéndonos así alcanzar a ver en recto, sabia y reflexivamente, la absolutidad inmensa que la simple imagen del otro, o de uno mismo, o de lo que sea, nos está mostrando y trastornando a la vez.

La absolutidad oculta, no sensible, es así la realidad que está, insisto, no subyaciendo sino subtensando a toda la realidad mediacional; la cual, por su parte, nos revela —oculta a aquélla—. No es totalmente inapropiado considerar que ella es la única realidad, con Jesús, Francisco de Asís o Juan

de la Cruz, si caemos en la cuenta de que toda mediación es, al fin y al cabo, en la absolutidad donde nace y se resuelve. O lo que es lo mismo, que todo lo que la mediación tiene nada menos que de adorable es esa misma absolutidad —bien la propia, bien la próxima, bien la de cada utopía ya objetivada, o todavía haciéndose o en marcha— a la que inexorablemente, lo separaremos o no, está remitiéndonos. Un descubrimiento al que siempre nos condujo, multimilenariamente, la tradicional sabiduría precientífica y al cual tenía por objeto servir de portentoso complemento práctico la racionalidad filosófica, científica y técnica, de no haber caído en la demencia autodestructora —que aún no sabemos a dónde nos conduce— de pretender sustituirla. Con ello he traído al campo de un conocimiento la integral liberación del hombre y de sus realidades sociales varias nociones clave de la filosofía de Zubiri, indispensables para fundamentar antropológicamente la sustantividad íntima del libre —haciéndose y sociológicamente la de utopía, indispensable a mi interés— inmediato. Pero antes séame permitido traer todavía a cuenta otra concepción o categorización que considero muy importante.

Es habitual entre científicos sociales referirse a las sociedades tradicionales y modernas considerándolas como unidades de un solo rostro, de las que cabe hablar “en bloque”, como si fueran realidades cósmicas, de una pieza, cuando no hay tal. Este prejuicio sirve para alimentar subterráneamente todas las intolerancias fanáticas y las embestidas sectarias de los peores atavismos sectarios que hace tiempo tendríamos que haber superado.

Cuando decimos España, Estados Unidos, la Iglesia Católica, la Reforma, el islam, el marxismo, los negros, los judíos o los alemanes, nadie sonríe de ver que tanto el hombre común como el científico sigan usando, a favor o en contra, estereotipos inmunes al más elemental distanciamiento crítico. Y hay clisés de éstos aún mucho más graves, por intencionados y falsificadores de la realidad. No otro sería el caso de utilizar “América Hispana” por Estados Unidos, o “América Latina” por Iberoamérica o “América Hispana”. Pero ese no es ahora nuestro problema. A las realidades nacionales, culturales, étnicas, religiosas o ideológicas antes aludidas no es lícito referirse ya más que responsable, cuidadosamente; como lo hace la actitud mental de “pensamiento débil”, en que tan acertadamente ha trabajado, con Gianni Vattimo, una lúcida vanguardia de la filosofía italiana; o la filosofía “tanteante” de Xavier Zubiri. Pues de lo que se trata es de que hoy, sobre todo después de la filosofía del lenguaje y la creencia explorada por Wittgenstein, ya no es posible ningún conocimiento absoluto, dogmático de la realidad, la verdad o el sentido; sino en tanto que formas de intelección “tanteada”, provisional, de pensamiento “débil”. Con lo que toda realidad

humana, íntima o utópica, tanto en lo que constitutivamente tiene de absolutidad como de mediación, nos dejará engañados sin remedio siempre que pretendamos poseerla con un juicio absoluto; y sólo nos consentirá que la penetremos en cierto modo, sin entregárenos nunca: débil, provisional, tanteadamente. No digamos cuando encima no sepamos discernir nada ni es a través del cristal medio opaco de nuestros pesados prejuicios y mediocridades culturales.

Quizás ahora resulte más comprensible el esbozo de lo que me propongo interpretar, demasiado sumariamente, es cierto, acerca de los tres territorios ideales, utópicos, en que cabe considerar la radicalidad, la "suidad", la identidad hispánica tal como hoy se expresa en el nombre y la cultura de México y Centroamérica. Estos tres campos en que ahora nos centramos, para saber en concreto lo que el pensamiento sobre la propia identidad dice acerca de sí mismo en la cultura de esta subregión hispanoamericana, los hemos deslindado ya metodológicamente con claridad.

Lo que buscamos no es un imposible conocimiento sociológico exacto ni positivo, aunque sí lo más rigurosamente documental, de la situación en que es vivida la triple tradición constitutiva de la identidad cultural hispana, tal como hipotético-deductivamente observamos que la han forjado muchos siglos de intensa y paciente evolución. Estas raíces o tradiciones esenciales son:

- La lengua española como emblema descifrador privilegiado de la liberación del hombre (arquetipo quijotiano, cervantino).
- El ideal hispano católico como nihilismo sobrehumanador (arquetipo juancruciano, de "no hay ley").
- La democracia comunal como utopía crítica (arquetipo del *Criticón* graciano, de los comunes de libres en cuanto antítesis de toda pretendida democracia de élites y de "masas").

Primero trataremos, pues, de ver cuál es la relación que el hombre mexicano y centroamericano mantiene con la primera y básica de sus mediaciones mundanas: con la propia lengua; esto es, su radical "estar en realidad"; su concepción característica del mundo y del hombre; del entorno y los condicionamientos naturales. En segundo lugar, la relación que colectivamente tiene establecida con su absolutidad, su "soltamiento" íntimo o espíritu: religión y creencias, destino personal y fundamentación de sí mismo y de la familia, sentido de la vida y de la muerte, motivaciones positivas y negativas de su comportamiento. Y en tercer término, el modo de relación que ha llegado a caracterizarle con su realidad social e histórica: cultura y tradiciones —entre las que sobresale la tradición revolucionaria nacional—, vida política y democrática.

El ideal de la lengua: la liberación del hombre

Frente a todo reduccionismo positivista, las sociedades, pueblos o naciones consisten en bastante más que las meras convenciones que sus participantes acuerden pactar en cada momento de su vida colectiva. Hace tiempo, siglos casi siempre, las generaciones que les antecieron concibieron en comunidad un sueño que les dio conciencia de unidad primordial, en cuyo despliegue histórico cifraron su identidad, acumularon sus tradiciones históricas y fueron trenzando su compleja cultura, arquetipos literarios y artísticos, sistemas de creencias y valores.

Históricamente se jugaron la vida en el enriquecimiento y defensa de ese ideal de vida común, hasta acumular relatos colectivos, unas veces gloriosos y otras bochornosos, que transmitieron u ocultaron de generación en generación. Pero el vehículo exclusivo del que sí sirvieron para crear todo este conjunto actual de su historia, su patria, su cultura, sus creencias, sus tradiciones, es la lengua de la que su comunidad nacional, sus sueños y esperanzas, viven como un ideal vivo en marcha a través del tiempo.

¿Qué nos dice hoy acerca de esto, de la identidad cultural e histórica de su sociedad nacional, el pensamiento mexicano? Octavio Paz (nacido en 1914), ha acumulado una obra reflexiva de primera magnitud intelectual: *El laberinto de la soledad* (1950-1959), *Posdata* (1970), *El ogro filantrópico* (1979), ahondan en las secretas raíces de las que fluye el espíritu nacional con su peculiar carga de tradiciones contradictorias, todavía necesitadas de sólidos centros de equilibramiento creador, a cuyo patrimonio naciente contribuye de modo eminente este autor. Su obra está hecha tanto de ensoñación poética y de crítica de los mitos como de indagación interpretativa en lo más palpitante de la vida mexicana en torno a la Revolución y sus consecuencias.

No busca una esencia, sino una historia; pero la historia precisamente de un enmascaramiento detrás del cual lo que importa es tantear los rasgos del rostro que se oculta. La inteligencia inventiva, imaginaria, de Paz, se ha acercado cada vez más al análisis del crecimiento monstruoso del Estado y sus mecanismos de dominación, como gran mito secular que en la vida iberoamericana viene sirviendo para disfrazar la destrucción y el sometimiento sistemáticos del hombre. Una situación en la que sólo "los disidentes son la nobleza y el honor de nuestro tiempo. Todo puede cambiar si hay almas que resisten".

Con ocasión de diversas jornadas intelectuales y políticas en España, y de la recepción de varios premios internacionales, en especial el Cervantes de

literatura de 1981, Octavio Paz ha destacado reiteradamente la función del escritor como vehículo de unión entre las culturas de nuestra lengua; el papel profético que hoy asumen los intelectuales iberoamericanos —“Somos los herederos de los teólogos de los siglos XVI y XVII. Durante tres siglos hemos cambiado de ideas, no de actitudes”—; su lucha contra la deshumanización ideológica, dogmática y falsamente enfrentadora de España e Hispanoamérica —“Deberíamos abolir la arrogancia”—; ha esclarecido el antagonismo que opone a nuestra cultura en América con el imperio norteamericano, partiendo no de abstracciones o de autodenigraciones antitradicionales, sino de la realidad histórica: “la diversidad de historia y cultura: ellos son los hijos de la Reforma y de la Ilustración; nosotros, de la Contrarreforma y de los Imperios de España y Portugal”. Estas últimas ideas son mínimamente representativas de lo mucho que en la década de los 80 han recogido las referencias de la prensa española acerca del constante paso fecundo de Octavio Paz por España.

De la inmensa obra histórica de Silvio Zabala (nacido en 1907), maestro de una generación de investigadores e intelectuales mexicanos e hispanoamericanos (desde *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, 1935, 2.ª edición ampliada, México 1971, hasta *La filosofía política en la conquista de América*, 1947, 3.ª edición ampliada, 1977), baste citar la idea central de sus recientes aportaciones a la obra colectiva *Iberoamérica, una comunidad* (Madrid, 1989, 2 volúmenes, p. 847):

“La historia no se inventa. Es mirando a la herencia que de ella ha recibido y al asiento geográfico y económico con el que cuenta, como puede Iberoamérica sobrevivir y llegar a fortalecerse. Es también una operación de reflexión propia la que puede contribuir a allanar su camino. Los peligros y las esperanzas se presentan reunidos. Y, como siempre, será la calidad del designio y la voluntad de perduración y mejora las que decidirán el futuro. Así ocurrió en los primeros tiempos de la expansión que creó y luego ayudó a defender al vasto y valioso conjunto geohumano que llamamos Iberoamérica. Y luego tomó forma en las mejores aspiraciones de sus libertadores”.

Carlos Fuentes (nacido en 1928) ha hecho girar en torno a la búsqueda de la identidad colectiva mexicana sus libros de ensayo y sobre todo su excepcional obra narrativa *La región más transparente*, 1958; *La muerte de Artemio Cruz*, 1962; la reflexión crítica de *Tiempo mexicano*, 1971; *Terra Nostra*, 1975; *Gringo viejo*, 1985; *Cristóbal Nonato*, 1987. Su discurso pronunciado el 21 de abril de 1988 en Alcalá de Henares, al recibir el premio Cervantes de Literatura, constituye un texto de autoindignación de valor

excepcional, centrado en el análisis del territorio común que los hispanos en la lengua:

“Esta lengua nuestra se está convirtiendo cada vez más en una lengua universal, hablada, leída, cantada, pensada y soñada por un número creciente de personas: casi 350 millones, convirtiéndola en el cuarto grupo lingüístico del mundo; sólo en los Estados Unidos de América, sus hispanoparlantes transformarán ese gran país, apenas rebasado el año 2000, en la segunda nación de habla española del mundo...”. “La lengua imperial de Nebrija se ha convertido en algo mejor: la lengua universal de Jorge Luis Borges y Pablo Neruda, de Julio Cortázar y Octavio Paz...”. “¿Por qué ha sucedido esto?... porque el mundo hispánico, en virtud de sus contradicciones mismas... es la historia del Atlántico —europeos, indios, negros y mestizos—, pero de este lado también —cristianos, árabes y judíos—, que ha podido mantener vigente todo un repertorio humano olvidado a menudo, y con demasiada facilidad, por la modernidad triunfalista...”.

La potencialidad que vitaliza nuestras complejas raíces sigue guardando aún energías tan inéditas como inexploradas:

“¿Qué quiere decir el Nuevo Mundo?... el vasto anonimato humano —indio y criollo, mestizo y negro— de la cultura multirracial de las Américas? Darle voz y nombre a los que no las tienen: la aventura quijotesca aún no termina en el Nuevo Mundo antes del año 1492, y que aunque la conquista propuso una nueva historia los conquistados no renunciaron a la suya...” “¿Quién es el autor del Nuevo Mundo? Somos todos nosotros, todos los que lo imaginamos incesantemente porque sabemos que, sin nuestra imaginación, América —el nombre genérico de los mundos nuevos— dejaría de existir”.

El futuro que nos queda por delante es para Carlos Fuentes una realidad inagotable, de riqueza mucho mayor incluso que toda la herencia acumulada hasta ahora por nuestra cultura:

“1992 es quizá nuestra última oportunidad de decirnos a nosotros mismos: esto somos y esto le daremos al mundo...” “No estamos solos, y nos encaminamos hacia el mundo del siglo venidero con ustedes, los españoles, que son nuestra familia inmediata. Nos necesitamos. Pero también el mundo del futuro necesita a España y a la América española. Nuestra contribución es única, también es indispensable. No habrá concierto sin nosotros; pero antes debe haber concierto entre nosotros. A España le concierne lo que ocurre en Hispanoamérica, y

en Hispanoamérica nos concierne lo que ocurre en España. Sólo necesítándonos entre nosotros, el mundo nos necesitará también...".
"Una tradición constante... nos precede y nos prolongará; la relación de los escritores del Nuevo Mundo con la patria de Cervantes... esa relación en... que España nos dio, a mí y a muchos mexicanos, lo mejor de sí misma...".

Relación que el escritor mexicano simbolizó de forma eminente en el contacto vivo con el magisterio recibido de la intelectualidad española del exilio: "Muchos mexicanos somos lo que somos, y sin duda somos un poco mejores, porque nos acercamos a los peregrinos y ellos nos ayudaron a ver mejor —Luis Buñuel—, a pensar mejor —José Gaos—, a oír mejor —Adolfo Salazar—, a escribir mejor —Emilio Prados, Luis Cernuda—, y a concebir mejor la unión de la lengua y de la justicia, de las palabras y los hechos". Por lo demás, en frecuentes visitas a España durante los últimos años, y en importantes colaboraciones escritas en nuestra prensa diaria, Carlos Fuentes ha adoptado actitudes clarividentes de enérgica denuncia ante los recientes atropellos norteamericanos en Centroamérica, de defensa de un cierto trilateralismo hispano-europeo-norteamericano, y de esperanza y constructiva afirmación de que iberoamericanos y españoles constituimos la gran esperanza occidental y mestiza del siglo XXI.

Otra figura —ésta ya clásica, e incluso legendaria— del pensamiento sobre la identidad de México, de Hispanoamérica y de la cultura hispana global es el escritor y educador posrevolucionario José Vasconcelos (1882-1959). Enlazada al fondo su reflexión nacional con la mítica obra del gran historiador y estadista conservador que fue después de la independencia Lucas Alemán, los libros principales de Vasconcelos han sido objeto de rigurosos trabajos de análisis y actualización. Merecen citarse a nuestros efectos, estudios como *La filosofía de J.V.* del filósofo católico Agustín Basave, Madrid, 1958, o la reciente y oportuna antología de sus textos capitales *J.V.*, Madrid, 1989. Una obra, en suma, que empieza a ser bien conocida y valorada, y que en consecuencia merece incorporarse a los contenidos de conciencia colectiva que terminarán por hacerse sitio en los sistemas educativos fundamentales de los países de nuestra cultura. Aunque muy a la ligera retendremos algunas ideas suyas de *La raza cósmica*, 1925.

"Nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España..." "Nos mantenemos celosamente independientes respecto de nosotros mismos, pero de una o de otra manera nos sometemos y nos aliamos con la Unión

Sajona. Ni siquiera se ha podido lograr la unidad nacional de los cinco pueblos centroamericanos porque no ha querido darnos su venia un extraño..." "El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que ese patriotismo persiga finalidades vastas y trascendentales. Su misión se truncó en cierto sentido con la independencia, y ahora es menester devolverlo al cauce de su destino histórico universal..." "El elemento indígena... no se ha fusionado aún en su totalidad con la sangre española, pero esta discordia es más aparente que real... Los mismos indios puros están españolizados... Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de los que viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar..." "La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización con todos sus defectos puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la humanidad futura".

El *bolivarismo* y *monroísmo* (1934), se agiganta la figura agónica de Lucas Alemán, con su dura lucha contra la diplomacia norteamericana desde el año 1833 y su empeño de gran estadista por volcar a México, con el "Congreso de Tacubaya», en la empresa de llevar a buen fin lo que no pudo conseguir Bolívar con el de Panamá. Las logias del rito anglosajón en México terminaron por derrocar su gobierno, apuntándose así una victoria sobre Iberoamérica cuyo yugo se mantiene hasta hoy. "Desde que nos emancipamos de España... en torno al rudo conflicto (de ese yugo monroísta) se agotan y se desgarran las naciones del Nuevo Mundo".

Consideradas hasta aquí con la mayor brevedad las aportaciones que estimo más sobresalientes, la falta de espacio impide hacer ahora cosa que no sea completar provisionalmente el esquema general de una historia crítica de las ideas mexicanas. Dejamos consignadas al efecto algunas otras líneas de reflexión de pensadores significativos, cuyos distintos horizontes ideológicos pueden permitir en su momento reconstruir el "estar en realidad" entero en que se fundamenta la actual conciencia cultural mexicana. Alfonso Reyes (1889-1959), gran escritor y humanista cuya época de iniciación literaria transcurrió durante 10 años en Madrid, donde colabora en el Centro de Estudios Históricos dirigido por Ramón Menéndez. En *Visión de Anáhuac* y *el Ifigenia cruel* culminan una obra intelectual que destacó en todos los campos del universo imaginario. Leopoldo Zea (nacido en 1912). Desde un enfoque de filosofía de la dependencia ocupa un lugar muy destacado en el mundo de las ideas de México. Ha desarrollado una

inteligente contraposición entre las culturas hispana y anglosajona. *América en la historia, América como conciencia, Dialéctica de la conciencia americana, Filosofía de la historia americana, Discurso desde la marginación y la barbarie*. Samuel Ramos (1897-1959). Su antropología filosófica tiene por centro la persona, culminación de todos los valores y la libertad espiritual del hombre frente a su propia civilización deshumanizante.

Destacan *El perfil del hombre y la cultura en México* y *Hacia un nuevo humanismo*. Luis Villoro (nacido en 1922). Ha hecho aportaciones rigurosas a la historia intelectual de México. Del año 1982 es su deslinde sistemático entre racionalidad y creencia *Creer, saber, conocer*. Gabriel Zaid publica asiduamente en la revista *Vuelta* que preside Octavio Paz. Su pensamiento de izquierda humanista ha tenido expresión coherente en su obra crítica de corte empírico a buena parte de la historia del pensamiento mexicano. Carlos Pereyra (1872-1943) constituye una referencia obligada con su obra histórica eminente. Añadamos también la referencia ineludible a la autoridad del historiador Edmundo O'Gorman y a sus conocidas tesis sobre "la invención de América" y el "encuentro de las dos culturas".

Sería frívolo no advertir la importancia de Nicaragua en el debate de las ideas centroamericanas. A partir de la famosa *Salutación del optimista* con que Rubén, desde la cima del modernismo literario, se suma a la vanguardia de la conciencia cultural hispana, se advierte una clara división posterior en el pensamiento nicaragüense. De un lado está el tradicionalismo hispanista de autores como Julio Ycaza Tigerino —desde *Originalidad de Hispanoamérica* (1971) y *La cultura hispánica y la crisis de Occidente* (1946). Merece retenerse aquí la evolución de este intelectual, director de *La Prensa* de Managua en los difíciles años 80, cuya observadora y penetrante radiografía sobre *El nicaragüense* (1974, 5.ª edición) desborda ampliamente el primer destino periodístico que motivó su elaboración. Otro nombre a retener en el pensamiento tradicionalista de Nicaragua es el del escritor José Coronel Urtecho.

De otro lado está la literatura revolucionaria, y en especial la relativamente abundante dedicada a las ideas y significación nacional del mítico héroe Augusto César Sandino. En Guatemala ha acontecido algo semejante desde la perspectiva de la lucha popular indígena (*Quiché rebelde*, de Ricardo Falla, 1978). Es bien conocida la destacada aportación en torno a Ignacio Ellacuría, brutalmente asesinado en la universidad de los jesuitas salvadoreños. Por su parte, la prestigiosa Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA) ha irradiado internacionalmente desde San José de Costa Rica uno de los repertorios bibliográficos más interesantes sobre Iberoamérica.

El ideal de la cultura hispanocatólica: la nihilidad sobrehumanadora

En cuanto al análisis del catolicismo mexicano y sus implicaciones culturales y sociales, tenemos la fortuna de contar con una obra de especial agudeza y seriedad. Adoptando un enfoque de filosofía de la cultura, la investigadora de la UNAM Elsa Cecilia Frost ha publicado en 1972 *La categoría de la cultura mexicana*, que dedica —como reconocimiento de deuda intelectual— a José Gaos, y continúa el estudio sobre la cultura mexicana de Samuel Ramos. Resalta de este importante ensayo la imbricación tan estrecha que vincula el catolicismo del mexicano, por una parte con el indigenismo y la mestización; por otra, con la radical politización que preside toda la vida cultural y espiritual del hombre mexicano. Y es en función de este peculiar mundo de ideas y sentimientos como las categorías de hispanoamericanismo y el latinoamericanismo cobran su pleno sentido. “Después de la Edad Media, nada ha habido tan impregnado de catolicismo como la conquista de América...”, “puede sostenerse que la Iglesia fue en México, como en toda la América hispana, el agente civilizador que implantó la llamada cultura occidental. Pero...” “¿se logró realmente transformar la mentalidad indígena? ¿Podemos creer que sea la nuestra una cultura cristiana?” “El pueblo mexicano podrá ser todo lo religioso que se quiera, pero también es verdad que es eminentemente anticlerical”. “En el terreno religioso..., no sé de ningún mexicano que haya escrito un gran libro en la materia. Hemos de aceptar que nunca hemos tenido teólogos ni místicos y ni siquiera al presentarse la persecución se escribió un libro verdaderamente reflexionado sobre la auténtica condición del catolicismo mexicano”.

Ello contrasta rudamente, en efecto, con “el hecho de que los gobernantes y legisladores mexicanos no han sido sino meros instrumentos de la masonería internacional...”. “En consecuencia, el estado de persecución religiosa permanente y legalizada se debe a lo que dijo el licenciado Portes Gil en el banquete masónico de 1929: En México, el Estado y la masonería, en los últimos años, han sido una misma cosa”. A lo cual se suma “la tendencia norteamericana a descatalizar México por influencias protestantes, masónicas y expansionistas”. A Theodore Roosevelt se le atribuye haber reconocido en su momento que “la absorción de los países latinos por los Estados Unidos es larga y muy difícil mientras estos países sean católicos”.

Y es en medio de esta situación, la cual ha terminado por llenar toda la vida pública de México, donde más llama la atención depuradora, “el catolicismo mexicano es formal, práctico, no teórico y desde luego poco desarrollado en el nivel intelectual, rasgo que compartimos con los demás pueblos

hispánicos y que lleva en su forma extrema al desprecio de todo lo teórico, del mundo del pensamiento". A la vez —no sin dejar puntualizado lo excesivo de esta última afirmación en el momento actual—, "el hecho de que los escritos religiosos tengan un carácter marcadamente jurídico y político, reafirma la tesis... de que en México lo político tiene primacía sobre cualquier otro fenómeno cultural". La crítica a que la autora somete la religiosidad popular guadalupana es también de especial interés, junto con los otros rasgos que considera característicos de sus crisis actual: el anticlericalismo y la indiferencia por la institución eclesiástica, el formalismo ya mencionado y el fanatismo.

En tales condiciones presenta un valor tan relevante como de actualidad el largo estudio de Gabriel Zaid, publicado en los dos últimos números del año 1989 de la revista *Vuelta*, que ya al principio de este trabajo mencionamos. En *Muerte y resurrección de la cultura católica* se acomete, en efecto, con ateniimiento a los hechos y claro criterio, una crítica positiva y desapasionada de la historia y la cultura mexicana, que lamentamos no poder contar ahora, igual que la obra de la profesora Frost, con el detenimiento que merece.

El ideal de la sociedad comunal: la utopía crítica

Si algo destaca en toda esta ingente labor intelectual de sacar a plena luz las raíces o identidad de nuestra cultura, por parte de los escritores y pensadores mexicanos y centroamericanos, es que lo español, lo hispánico ha llegado a hacerse en el presente momento histórico un concepto equivalente en muy alto grado al de mestizo. Lo era ya de origen, desde el principio medieval de nuestra lengua y cultura. Pero mucho más lo es hoy, cuando ha dado de sí la dilatada realidad planetaria de las Españas. Esta vida y espíritu mestizos, allende la simple europeidad, es lo que nos define sin asomo de duda a estas alturas a los españoles, o hispanos, o ibéricos. En todo este círculo de círculos concéntricos que se ha ido haciendo nuestro singular mundo del espíritu, a la España y al Portugal peninsulares —a las mismas sociedades nacionales ibéricas comprometidas con el resto de Europa es construir el modelo político de una nueva "casa común"— no les queda ya otro sentido profundo de su existencia que el de caracterizarse culturalmente cada vez más como los custodios de los orígenes en medio de la común memoria y tradición compartida de las Españas hispano y luso-hablantes. Lo que ya nos distingue universalmente, de cada a toda objetivación posible de filosofía y sociología de la cultura, es aquello que ha resultado hasta ahora de las múltiples mestizaciones —europeas, indoame-

ricanas, africanas y asiáticas— de nuestra compleja hispanidad o iberidad en marcha. En esta perspectiva, los demás socios comunitarios europeos tienen que ir viendo cada vez más claramente en los actuales Estados español y portugués dos grandes provincias del vasto conjunto hispánico. Con ello, como con la reunificación de Alemania, Europa no tiene nada que perder, sino al contrario: descubrir el verdadero camino para el pleno encuentro consigo misma, con su razón universal.

En pocos campos se puede constatar la importancia de esta afirmación tan reveladoramente como en la magnitud de las poderosas persistencias que el régimen comunalista ha dejado en la vida mexicana y centroamericana, tanto por la vía del viejo comunalismo español, organizado en el virreinato indiano como por la de los restos de las antiguas sociedades indígenas. La Revolución de 1910 no puede ser un ejemplo más evidente; igual que su antecedente español del año 1868 y la propia Revolución española del año 1936. Las consecuencias de ambos acontecimientos, su impacto en la conciencia universal y sus enseñanzas directas para los nuevos modelos de sociedad, más urgentes que nunca tras la crisis soviética, están reclamando un estudio de fondo, tanto a españoles o hispanos como a los europeos de todas las Europas.

Y de lo que quiero dejar constancia a estos efectos es de la valiosa producción mexicana que en los últimos años viene dedicándose a la reflexión sobre la utopía que movilizó el intento de recuperación "ejida" de la tierra, por parte de las naciones indias movilizadas durante unos años por la Revolución. Reflexión que también alcanza a la gran figura emblemática de Emiliano Zapata, o a los textos ideológicos del magonismo. Obras como *El ogro filantrópico*, de Paz, o *El progreso improductivo*, de Zaid, se mueven con eficacia, desde luego en esta dirección. Pero a un nivel de menor creatividad es muy considerable la atención que están mereciendo tanto estas figuras e ideas como las experiencias agraristas y las fuerzas populares desencadenadas por su influencia, como es el caso relevante de Sandino. Lo que está pendiente aquí es nada menos que la reconversión de los "movimientos de liberación popular" centroamericanos a la modalidad pacífica de sus orígenes comunales tradicionales. Lo cual reactivó en su momento dramáticamente la Revolución mexicana, y más tarde sufrió los sesgos ideológicos inevitables durante la época del estalinismo y el maoísmo, al cerrársele los que entonces como ahora constituyen sus cauces racionales de expresión.