



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA FILOSOFÍA

T E S I S

**La presencia de Alfred Adler en el pensamiento de Samuel Ramos, a
propósito del sentimiento de inferioridad como predisposición del
mexicano y su cultura**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Ángel Gregorio Vallejo Bandera

Asesor:
Dr. Roberto Andrés González Hinojosa

Toluca, Estado de México, 2024

ÍNDICE

I. Estudio introductorio	1
1. Alfred Adler: la psicología individual	6
1.1. La psicología individual y el carácter.....	8
1.2. El sentimiento de inferioridad.....	12
1.3. La compensación y el sentimiento de superioridad.....	16
1.4. Afirmación de la personalidad y el afán de poder.....	21
2. Samuel Ramos: la psicología individual sobre el mexicano y su cultura	
2.1. El sentimiento de inferioridad encauzado en la historia.....	26
2.2. La psicología individual y el carácter del mexicano.....	28
2.3. La compensación y el anhelo de superioridad del mexicano.....	40
2.4. La afirmación de la personalidad y el afán de poder: el “pelado”.....	42
3. El sentimiento de inferioridad y la filosofía mexicana	
3.1. Ezequiel Adeodato Chávez y sus estudios sobre la adolescencia.....	48
3.2. Octavio Paz y “El laberinto de la soledad”.....	56
3.3. Emilio Uranga y el “Análisis del ser del mexicano”.....	68
3.4. Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez: el mexicano de finales del siglo XX.....	82
- Conclusiones	94
- Bibliografía	99

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Este trabajo de investigación pretende erigirse como “semilla” cultivada por la iniciativa genealógica de “hacer historia” acerca de lo que aparentemente no la tiene. Fruto inmaduro de aquella disciplina delimitada –según Nietzsche– por la exigencia de “tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos [valores históricos] surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron”¹. Más aún, germinado por aquella genealogía que –en virtud de la situación filosófica e histórica de la segunda mitad del siglo XX– enriquece en la labor realizada por Michel Foucault, quien no solo la emplearía en diversidad de sus estudios, sino que también la tematizaría en estricto sentido como una metodología “Meticulosa y pacientemente documentalista. [Que] Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas”², y a la cual le confirió la enorme tarea de

Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno [...] para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles.³

En pocas palabras, nuestro estudio plantea asimilarse bajo lo que Foucault –de la mano de Nietzsche– denomina el estudio de la “emergencia”⁴, esto es, el análisis minucioso y profundo de aquello que configura la faceta externa de los hechos históricos ya conocidos, la metodología de estudio de aquello que dentro de la historia aparentemente no posee relevancia alguna para la significación de la misma. Partir de la genealogía implica, entonces, prestar cuidadosa atención a todos aquellos elementos en los márgenes del sentido “oficial” de un hecho histórico, no recorrer vías preestablecidas en la investigación del pasado sino crear

¹ Nietzsche, F. (1997), *La genealogía de la moral*, p. 28.

Los datos completos de las fuentes citadas en esta investigación están contenidas en la bibliografía.

² Foucault, (1979), *Microfísica del poder*, p. 7.

³ Ídem.

⁴ Ídem. p. 8.

nuevas maneras de realizar preguntas inéditas “para generar un conocimiento que nunca antes había existido y que quizá tampoco ha sido deseado”⁵.

En cierto sentido, al suplantar el término “origen” para hablar de “emergencia” Foucault hace hincapié en la exigencia de que las investigaciones de corte histórico se alejen de la visión de que la historia está conformada por valores universales e ininteligibles para ahora ir hacia la concepción de los hechos históricos en su marco más particular y mundano, es decir, concibiéndolos como fruto de una multiplicidad de vicisitudes históricas, de los personajes involucrados y lo que de ellos aparentemente no tiene historia: sus sentimientos, sus intenciones, sus disposiciones afectivas, sus complejos, etcétera. Se trata de tomar la historia como implicada dentro de una dimensión humana amplia: en sus momentos, sean de inflexión o de aparente intrascendencia, dando cuenta de todas aquellas posibles variables que pudieron haber influido en su significación histórica y que, no obstante, han sido relegadas por las visiones dominantes.

Para nuestro caso, el de la cultura mexicana y de lo que de ello aparentemente no tiene historia, la genealogía nos será de suma utilidad para 1) documentar, recompilar y tratar minuciosamente con diversidad de fuentes que nos hablen de la historia nacional mexicana del siglo XX y del siglo XXI en los márgenes la visión oficial; 2) estudiar aquellos elementos humanos involucrados sin aparente relevancia histórica y sus repercusiones sobre los caminos conocidos que eventualmente desembocaron en el sentido de “ser-mexicano” y su cultura; y 3) desembrollar la historia mexicana en términos de consecuencias humanas, es decir, ir tras lo que la historia misma ha legado dentro del amplio espectro de la mexicanidad más allá de sus consecuencias estructurales visibles y reconocidas.

En pocas palabras, nuestra investigación de la cultura mexicana de los siglos XX y XXI se guiará bajo la sentencia de que “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen -es la discordia de las otras cosas, es el disparate”⁶, esto es, nuestro propósito será explicar la variada y

⁵ Martiarena, O. (2004), *Del sentido de la genealogía*, p. 61.

⁶ Foucault, op. cit. p. 10.

mundana influencia del factor humano sobre la concepción de nuestra historia y, a su vez, lo que ésta plasma sobre sus particulares constituyentes: los mexicanos.

Esbozando un poco el contenido general, pondremos en evidencia lo que está detrás de la historia oficial en términos humanos y que no es tomado en cuenta por no poseer rasgos aparentemente históricos y, además, describirá y explicará las repercusiones que éstas plasmaron sobre la identidad nacional, circunstancias particulares –por mencionar algunos ejemplos– como que la Conquista haya sido llevada a cabo por los españoles, que la religión monoteísta se haya impuesto sobre la politeísta, que el mestizo se encuentre entre dos realidades y a la vez sea relegado de ambas, que una vez independizados los modelos europeos hayan monopolizado el escenario y otras situaciones que siguen la misma línea.

En suma, con su saber meticuloso, documentalista, paciente y escrutinador la genealogía nos permitirá –además de alumbrar las discusiones que se ciernen alrededor de la filosofía del mexicano– hallar un novedoso sentido a las consecuencias del devenir histórico nacional sobre una dimensión humana particular y que a su vez estructuró la concepción del mexicano y su cultura o, más específicamente, la genealogía nos permitirá hallar un sentido histórico y humano actual de aquella tesis del filósofo mexicano Samuel Ramos ubicada en su obra “El perfil del hombre y la cultura en México” (1934) que asevera que uno de los cimientos más fundamentales del desenvolvimiento del mexicano en la historia es el “sentimiento de inferioridad”.

¿Y qué implica vincular genealogía y la hipótesis del sentimiento de inferioridad? Significa no solo dimensionar hacia donde se orienta tal perspectiva filosófica dentro del mexicano (que será la labor predominante de esta tesis) sino, además, explicar la emergencia de aquella tesis en término de fundamentos e implicaciones, es decir, atisbar de qué autores o autor parten sus postulados, de qué circunstancias, qué se halla debajo de ellas y hacia donde se dirigen fundamentalmente. Sopesar –pues– cuáles han sido las probables raíces de tal predilección, hallar las obras pilares, incluso seguirle la pista a las aseveraciones que habrán jugado un gran papel para que Ramos llegara a tales conclusiones; en suma, habremos de rastrear histórica y

mundanamente las fuentes de las que procede su visión, así como sus más relevantes consecuencias dentro del pasado y del presente.

En consecuencia, este trabajo de investigación se estructura del siguiente modo: en el capítulo uno nos iremos hacia el rastreo y explicación de aquellas fuentes de emergencia de las que Samuel Ramos toma partido en su concepción del sentimiento de inferioridad vertido sobre la historia mexicana, fuentes que –como trataremos a continuación– se encuentran en la vida y obra del psicólogo austriaco Alfred Adler (1870-1937) quien, a partir de su encuentro con el psicoanálisis de Freud y su posterior desencanto, trabajará e investigará sobre la manera en que la dimensión psicosomática del ser humano se traza y configura desde los primeros años de vida hasta desembocar en un necesario sentimiento de inferioridad dada la manera en que éste se relaciona con su mundo por medio de los progenitores y su posterior aspiración a mimetizarse a ellos. En síntesis, en el primer capítulo nos vamos hacia la descripción y explicación de algunas de las tesis fundamentales sobre las que “la psicología individual” –principal aportación de Alfred Adler– se cierne; todas ellas contenidas en dos obras pilares, a saber, “El carácter neurótico” (publicada en 1907) y “Conocimiento del hombre” (publicada en 1926).

En el segundo capítulo nos situaremos en el meollo del asunto, en la sustancialidad de lo que el propio filósofo mexicano Samuel Ramos analiza y dice respecto del impacto que la historia nacional ha tenido sobre la concepción del mexicano. Nos situaremos en la obra misma, en “El perfil del hombre y la cultura en México” (publicada en 1934) en que se dirá y fundamentará la tesis de que el sentimiento de inferioridad es una de las predisposiciones más propias del desarrollo histórico del mexicano como individuo y como colectivo. Por ende, a partir de lo tematizado con Adler, los postulados de Ramos se esquematizarán, es decir, utilizaremos el mismo criterio de explicación que se halla en el segmento de dedicado a Adler para plasmar, ahora, las aseveraciones de Ramos sobre la cultura nacional.

En el tercer y último apartado nos iremos a las repercusiones (y un antecedente fugaz pero muy valioso en la escena mexicana) que tuvo la obra de Ramos sobre otros pensadores del medio intelectual nacional. En pocas palabras, nos situaremos

en aquellos trabajos que se dijeron a partir de las investigaciones del michoacano acerca de la manera peculiar de ser del mexicano. De manera más precisa, tomando al estudio de Ramos como “puente” entre pasado y futuro, nos fijaremos sobre el medio y contexto nacional, a saber, trataremos un antecedente directo de los estudios de tipo psicológico en la escena intelectual de México: el trabajo de Ezequiel A. Chávez titulado “Ensayo de psicología de la adolescencia” (publicado en 1928), explicado y contextualizado desde el estudio que la historiadora de la UNAM Ivonne Meza-Huacuja realiza al respecto. Asimismo, iremos, pasadas casi dos décadas desde Ramos, tras lo que la literatura puede cuestionar, concretar y ampliar sobre el tema con el ensayo “El laberinto de la soledad” (de 1950) del poeta Octavio Paz. Sopesaremos las propuestas estrictamente filosóficas que el miembro del Hiperión Emilio Uranga por medio de su obra “Análisis del ser del mexicano” (1952) nos abona desde una perspectiva totalmente diferente y nutritiva. Hacia el final del trabajo nos situaremos más cercanos a la circunstancia de nuestro siglo a través del trabajo de Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez titulado “Psicología del mexicano en el trabajo” (1994) en que se amplía sustancialmente la idea de la mexicanidad y la supuesta idea de inferioridad a través de un análisis de la influencia del medio laboral, económico, político y cultural de las últimas décadas sobre la esfera psicosomática individual.

Al final del trabajo se endosan algunas de las más esenciales consideraciones de carácter conclusivos en donde se ponen de manifiesto particulares explicaciones que se hallan detrás la historia oficial, para así vislumbrar una perspectiva histórica de lo no-histórico y que, no obstante, desemboca en un elemento constante del desarrollo de la identidad nacional, a saber, el sentimiento de inferioridad. Se trata, en fin, de involucrarnos en aquel marco de referencia ramificado que pone atención a las peculiaridades otrora inútiles que, bajo un análisis minucioso y documentalista como el que propone el método genealógico, resultan en nutritivas y novedosas explicaciones acerca de estructuras fundamentales, sin embargo, invisibilizadas que determinan cierto modo de ser: que para nuestro caso es el del mexicano y, por supuesto, del de su cultura.

CAP. 1. ALFRED ADLER: LA PSICOLOGÍA INDIVIDUAL

Como podrá evidenciarse con el correr de las primeras páginas de nuestra obra eje “El perfil del hombre y la cultura en México” de Samuel Ramos, la génesis fundamental de sus principales postulados y sus implicaciones más llamativas se hallan en los estudios psicológicos realizados por el médico austriaco Alfred Adler (1870-1937). En virtud de ello nuestro primer capítulo profundiza en el sendero que tuvo que recorrer el pensamiento de Adler hasta llegar a la concepción de la “psicología individual” donde precisamente se explaya –además de la explicación teórica del sentimiento de inferioridad– la fuente vivencial de la que emerge, a saber, las dificultades humanas vislumbradas y experimentadas por su autor. En este sentido, las “deficiencias humanas” no solo como parte de una teoría psicológica sino como experiencias constituyeron un punto de partida para la vida de Adler, es decir, la constante de una existencia dificultosa abrió la brecha para que los postulados adlerianos se vieran explayados más allá de lo teórico.

Veamos el motivo de la última afirmación. Primeramente, decimos “existencia dificultosa” dado que desde el comienzo la vida de Adler se vería marcada por la presencia de ciertas deficiencias orgánicas. En su etapa infantil se vería asediado y permanentemente afectado por el raquitismo que apenas le permitiría caminar y por la neumonía que en cierta ocasión lo dejaría al borde de la muerte⁷; estos padecimientos crearon dentro del pequeño Adler un complejo de inferioridad incapaz de resolverse, en virtud del contacto con sus hermanos sanos, hasta llegado a la adolescencia⁸. El segundo motivo de la “existencia dificultosa” se encuentra en las condiciones intelectuales que rodearon su etapa de juventud y madurez. En su juventud –expresamente enriquecida y problematizada a partir de sus estudios de medicina y un posterior primer contacto con el pensamiento de Sigmund Freud en el lapso que va de 1895 y 1899– el propio Adler asume el psicoanálisis y lo defiende incesantemente, primero, por el medio académico a

⁷ Boeree, G. (Sin año), “Alfred Adler” en *Teóricos de la personalidad*, pp. 127-130.

⁸ Estos padecimientos asimismo lo encaminarían hacia su elección por estudiar medicina.

través del periódico vienés “Neue Freie Presse”⁹ y, segundo, mediante los institutos de medicina de su ciudad en los que se involucraba laboralmente; esta empresa de exposición y defensa adquirió tal fuerza que para el año 1900 permitió a Adler ingresar a la Sociedad Psicoanalítica de Viena, donde no solo fungiría como investigador sino también como líder y propia voz del grupo, ya que para 1903, posterior al mandato de Freud, asume la vicepresidencia y para 1910 ya se encuentra a su cabeza.

Sin embargo, el lugar de Adler no se encontraría entre el psicoanálisis pues, tan pronto como se nutrió de las investigaciones de Freud y de las discusiones suscitadas a su alrededor, quiso encontrar su propio camino: prueba de ello son sus publicaciones “Los instintos agresivos en la vida y la neurosis” (1906) y “Estudios sobre la inferioridad de los órganos y su compensación psíquica” (1907) en las cuales ya se rastrean las inconformidades y pretensiones de novedad respecto de las generalidades psicoanalíticas. Así, posterior a una larga disputa de años contra los grupos de intelectuales, Adler rompe todo nexo con el psicoanálisis en 1911 con la exposición de su obra “Tres disertaciones sobre la teoría sexual”. Las razones exactas del rompimiento, más allá de las exigencias personales que los propios grupos imponían sobre él, se hallan en las diferencias que Adler tuvo respecto de tres consideraciones fundamentales de las investigaciones psicoanalíticas freudianas, a saber, 1) la consideración de que la libido es la fuente y causa de las manifestaciones neuróticas; 2) la etiología sexual de las neurosis según la cual la sexualidad se entiende como un símbolo global; y 3) “la consideración según la cual el neurótico se encuentra bajo la compulsión de deseos infantiles particularmente incestuosos que reviven por la noche (teoría de los sueños), y a menudo también en la vida de la vigilia”¹⁰. Adler se contrapondrá a tales hipótesis aseverando que 1) “el objetivo final de toda neurosis consiste en la exaltación del sentimiento de personalidad, cuya fórmula más simple se manifiesta como una *exagerada*

⁹ Del alemán “Nueva Prensa Gratuita”. Periódico fundado por Adolf Werthner junto con los periodistas Max Friedländer y Michael Etienne el 1º de septiembre de 1864. Existió hasta el 31 de enero de 1939. Este periódico anteriormente había criticado las primeras publicaciones de Freud.

¹⁰ Adler, A. (1985), *El carácter neurótico*, p. 17.

afirmación de la virilidad ("protesta viril")¹¹; 2) el contenido sexual de los fenómenos neuróticos se halla en la contradicción ideal entre masculino y femenino, siendo la masculinidad el permanente objetivo final del neurótico; y 3) no hay predominancia de deseos infantiles incestuosos sobre el desarrollo psíquico, sino –más aún en el fondo de ellos– solo deseos compensatorios cimentados sobre un ideal de superioridad y virilidad.

En síntesis, el neurótico –según la visión adleriana– no debe su condición a causas globales de corte sexual originadas durante la infancia, antes bien, como lo señalará, "Lo que constituye el punto de partida de todo proceso neurótico encuéntrase en el amenazante sentimiento de inseguridad e inferioridad, que engendra un deseo irresistible de darse un objetivo capaz de hacer llevadera la vida y de brindarle una dirección, fuente de seguridad y de calma". Así pues, a todo fenómeno neurótico le subyace una imperiosa necesidad de compensación cimentada sobre un ideal de superioridad. En consecuencia, en miras de alejarse de las ideas freudianas, Adler expuso un nuevo tipo de psicología a través de su manifiesto más reconocido, a saber, "El carácter neurótico" (1912). Obra en la que –en conjunto con la publicada posteriormente en 1926 "Conocimiento del hombre"– se dejan ver los fundamentos más esenciales de la propuesta metodológica del médico austriaco denominada "la psicología individual".

1.1. La psicología individual y el carácter

La novedosa visión adleriana –plasmada en la obra recién referida– se caracteriza por su gran estimación metodológica del individuo, su medio circundante y lo que este último imprime sobre el primero, es decir, la postura de Adler no pretendía quedarse en las estructuras teóricas generalísimas del ser humano, antes bien quería ir hacia su ámbito práctico más delimitado donde se muestran con mayor evidencia los elementos conformantes del desarrollo psíquico. En virtud de lo anterior, Adler se plantea explicarlo con mayor profundidad a partir del estudio de la esfera delimitada de la individualidad. Así bien, si nos preguntamos ¿Por qué Adler

¹¹ Ídem. p. 15.

engloba tal tratamiento psíquico bajo la denominación de “psicología individual”? Podemos responder que –según lo que hemos esbozado– la denominación es fruto, una vez más, del deseo de alejarse respecto de aquellas áreas de estudio que tratan la esfera psíquica del individuo como un fenómeno global. De tal modo, en vez de optar por una metodología universal para introducirse en los estudios de la *psique*, Adler novedosamente se inscribe en la “psicología individual”: el método psicológico encargado del estudio del desarrollo psíquico del ser humano a partir de sus determinaciones más particulares y características, esto es, Adler propone elaborar mejores estudios y tratamientos del desarrollo psíquico del ser humano a partir del examen de las determinaciones fisiológicas particulares concebidas –en razón del contacto con su medio– como deficiencias y la relación de estas con el desenvolvimiento psíquico individual.

El punto de partida de los estudios de ese tipo se da a partir del concepto que Adler denomina “carácter”. Hablar de carácter para nuestro autor, en medio de la predominancia del psicoanálisis, le trajo inmensas complicaciones, pues no solo le imposibilitaría la obtención de su título de profesor y su doctorado en la Universidad de Viena¹² sino que, además, complicaría la aceptación y traducción de su obra suma¹³. Las razones del rechazo eran hasta cierto punto “justificables” en función de las circunstancias intelectuales predominantes de aquel entonces, pues hablar de “carácter” no solo implicaba introducir un término nuevo a las investigaciones psicológicas sino que además conllevaba dar cabida a la idea de que es posible explicar el desarrollo psíquico del ser humano a partir de un área sobremanera delimitada. En otras palabras, hablar y acceder a lo que la psicología individual denomina “carácter” implicaba afirmar la efectividad de las investigaciones adlerianas cimentadas en la idea de que es más asequible conocer el desarrollo psíquico a partir de una estrato más delimitado: el individual, a través del estudio

¹² La Universidad de Viena estaba encabezada, por aquel entonces, por muchos tradicionalistas de la psicología y del psicoanálisis.

¹³ Bernstein, J. (1956), “Contexto y texto de “El carácter neurótico”” En *El carácter neurótico*, p. 17. El título de “El carácter neurótico” fue suplantado en diversas traducciones por términos como “temperamento” o “constitución”. Por ejemplo en la traducción francesa la obra fue titulada “Le tempérament nerveux”, y en la inglesa “The Neurotic Constitution”.

del carácter, dado que allí es mayormente asequible 1) rastrear la conformación corporal temprana del sujeto, 2) distinguir las implicaciones del cuerpo sobre la *psique* individual, y 3) observar sus manifestaciones externas y las repercusiones internas de ellas o viceversa.

Así pues, con lo anterior podemos esbozar por qué ni temperamento, ni constitución ni cualquier otra determinación con pretensiones de generalidad metodológica podría ser capaz de explicar lo que Adler llama el desenvolvimiento psíquico particular, pues todas –ya sea por la gran tradición que se cierne sobre ellas o la fuente predominante de la época– están fundamentalmente orientadas a las investigaciones “universales”, esto es, términos como temperamento o constitución están capacitados a hablar del desarrollo de la *psique* como un fenómeno extendido, no obstante, Adler vislumbrará que difícilmente prestan atención a determinaciones particulares y que, por ende, en un gran número de casos encuentra dificultad al intentar verterse sobre el tratamiento de este tipo de casos sin tener que subsumirlo en esquemas globales. Sin embargo, el “carácter”, tal y como lo interpreta Adler, sí puede y de hecho esa es la cualidad que lo distingue y lo que le generó gran controversia en sus primeros años de aplicación teórica.

Ahora bien, una vez que conocemos la valía de la psicología individual y del estudio del carácter, vale preguntarnos ¿Qué es propiamente el carácter? Proveniente del griego *kharakter* (“el que graba”) y de *kharasso* o *kharassein* que significan marcar, sellar, grabar o acuñar. El carácter refiere a un rasgo, una marca o un grabado que, para el caso de la psicología adleriana, es sumamente distintivo. Jaime Bernstein, psicólogo argentino en un estudio previo a “El carácter neurótico”, afirma:

Carácter es [...] “estilo”, “estilo de vida” que es peculiar a cada hombre. Que hace de él un ser único, reconocible, inconfundible e indisgregable, en suma un individuo, un ser indivisible, indesmembrable. Cada individuo tiene una manera de vivir, privativa de él, que cubre la totalidad de su vida, a lo largo y

a lo ancho de su existencia, cada hombre tiene, en suma, un “estilo de vida”, un carácter.¹⁴

Es decir, el carácter es –tal como lo bosquejamos– un rasgo distintivo, el modo de desarrollo particular del ser humano que se desenvuelve en virtud de sus circunstancias tanto internas como externas y que, en suma, lo determina como algo auténtico y peculiar. Por ello Adler en “Conocimiento del hombre” ahondará “El “carácter” es, por consiguiente, un concepto social. Del carácter sólo se puede hablar asociándolo con el mundo circundante. [...] El carácter es, pues, la actitud, la manera cómo una persona se sitúa con respecto a su mundo circundante”¹⁵. En suma, podemos hablar del carácter como la marca distintiva, el estilo de vida peculiar del ser humano que lo determina como un ser único y que se estructura en función de sus estructuras más propias y su vínculo con su mundo circundante.

Por ello, si para Adler es mayormente asequible explicar el desarrollo psíquico del ser humano a partir de sus determinaciones individuales, el mejor vehículo hacia el cumplimiento de tal pretensión se halla en el estudio del carácter pues, bajo el entendido de que allí confluyen los más esenciales rasgos del individuo, en su conocimiento se rastrean de modo más claro los signos psicósomáticos del pasado, sus consecuencias en el presente y del mismo modo las repercusiones de tal permanente vínculo entre cuerpo y medio. En simples términos, investigando y tratando alrededor del carácter individual es mayormente asequible llegar a conocer el desenvolvimiento psíquico del ser humano con mayor evidencia.

Por consiguiente, –como también nuestro autor lo hará– podemos caracterizar que “El carácter: 1) se forma precozmente, 2) es finalista, 3) es unitario, 4) es continuo (idéntico), 5) es social, 6) es peculiar, y 7) es creador”¹⁶. Pues el carácter 1) es precoz dado que se forma desde los primeros años de vida del individuo; 2) es finalista pues opera en virtud del fin delimitado desde etapas tempranas, a saber, la afirmación de la personalidad en detrimento de un sentimiento de inferioridad; 3) es

¹⁴ Bernstein, op. cit. p. 19.

¹⁵ Adler, A. (1971), *Conocimiento del hombre*, p. 170.

¹⁶ Bernstein, op. cit.

unitario en el entendido de que a lo largo del tiempo no habrá de desatenderse del único objetivo trazado desde la niñez; 4) es continuo o idéntico pues el carácter – aunque con pequeñas variaciones y enfoques– habrá de mantenerse uniforme la mayor parte de la vida del individuo; 5) es social dado que depende en igual medida de las condiciones internas como de las condiciones externas impuestas, en el mayor número de casos, por el estrato social; 6) es peculiar pues describe el modo de vivir del individuo; y 7) es creado dado que no está predeterminado ni por lo orgánico, ni por herencia psíquica o elementos aledaños que giren alrededor de la idea de la existencia de cierta condición preestablecida para el ser humano.

En síntesis, el carácter es la conjunción de todos aquellos contenidos psicológicos, sociales y particulares, internos y externos, tempranos y actuales que delimitan el desarrollo psíquico particular del individuo y que, por tanto, lo hacen un ser diferenciado, único y valioso para las investigaciones psicoterapéuticas y, por supuesto, psicológicas. Empero, ¿por qué Adler asociará fundamentalmente al carácter con la cualidad de neurótico? Lo hace porque –como se rastrea al comienzo de nuestra investigación– el carácter humano aunque con ciertas divergencias permanentemente estará enfocado al cumplimiento y satisfacción de un objetivo delimitado desde su etapa de vida más temprana. El neurótico, en consecuencia, se traza como aquel individuo que orienta sobremanera consciente o inconscientemente sus facultades y potencias al cumplimiento de una finalidad, una finalidad para el ser humano individual que irremediamente –como lo veremos a continuación– se halla en menoscabar el ya atisbado “sentimiento de inseguridad o inferioridad” por medio de la autoafirmación de la personalidad.

1.2. El sentimiento de inferioridad

Adler atisba del siguiente modo el sentimiento de inferioridad:

¿Cómo se producen los fenómenos neuróticos? ¿Por qué quiere el paciente ser hombre y constantemente procura dar pruebas de superioridad? ¿A qué obedece su desmesurada necesidad de exaltar su sentimiento de personalidad? ¿Por qué emplea tales o cuales recursos y hace tantos

esfuerzos para obtener seguridad? Todos estos hechos se explican, a nuestra manera de ver, de un modo muy claro y terminante: lo que constituye el punto de partida de todo proceso neurótico encuéntrese en el amenazante sentimiento de inseguridad e inferioridad, que engendra un deseo irresistible de darse un objetivo capaz de hacer llevadera la vida y de brindarle una dirección, fuente de seguridad y de calma.¹⁷

Para comenzar a estudiar el carácter neurótico en virtud de su valía dentro del proceso de conocimiento del desarrollo psíquico del individuo debemos remitirnos a su principio, a su eje central o punto de partida primario: el sentimiento de inferioridad. El sentimiento de inferioridad se funda en la estructura orgánica del ser humano susceptible a dar cabida tanto a potencias como flaquezas, esto es, todo ser humano naturalmente posee un cuerpo con determinadas fortalezas y determinadas debilidades, y ningún carácter, ningún individuo, nadie absolutamente escapa de tal limitación corporal como principio. En virtud de tal primaria condición se estructura el sentimiento de seguridad o de inseguridad según sea la calidad de las relaciones con el medio exterior. En otros términos, cuando el individuo comienza el proceso de relación con su entorno al mismo tiempo inicia a percibir sus facultades físicas, sin embargo, no da cuenta de ellas en equilibrio: o las fortalezas sobresalen de las debilidades y el individuo se vincula consigo mismo y con su exterior de manera “segura”, o las deficiencias se sobreponen a las fortalezas y entonces el contacto se torna “inseguro”.

Adler no cierra la puerta a que exista el “sentimiento de seguridad”, no obstante, apostará a que la gran mayoría de seres humanos experimenta, por inercia y necesidad, el segundo estado: donde las deficiencias se alzan sobre toda otra determinación del individuo. Y por necesidad sucede, añadirá, puesto que el primer gran contacto del individuo con el mundo exterior lo constituye “el gran otro”¹⁸, que es “otro” pues se contrapone fundamentalmente a la identificación del “yo” y “grande” porque tal será la manera en que los progenitores o hermanos o cualquier

¹⁷ Adler, A. (1985), “Introducción” En *El carácter neurótico*, p. 18.

¹⁸ Entiéndase “el gran otro” lejos del sentido que le otorgó Jacques Lacan, entendido de forma semejante al modo en que se relaciona un bebé con sus padres en sus primeros años de vida.

otra persona serán percibidos desde la perspectiva del ser humano recién introducido en la relación con el mundo que le circunda. Por ello, se dirá “Todo niño se siente inclinado a considerarse débil y pequeño, insuficiente e inferior a los demás, por la razón de hallarse rodeado de personas mayores”¹⁹. Personas mayores quienes a la perspectiva del pequeño ser humano son toda potencia y toda voluntad, en sentido de que aparentemente todo lo que quieren lo pueden. Y lo son de tal modo para él pues, al vincularse con su exterior, percibe que comparte una constitución orgánica similar a la de aquellos, empero observa que no comparte las mismas capacidades, que no llega a iguales resultados y, entonces, antes que hacer salir sus fortalezas para compensar las supuestas deficiencias proyectadas, el individuo emprende su relación con el mundo exterior teniendo siempre presentes sus debilidades y pensando constantemente en el modo en que podría asimilarse a las potencias del gran otro.

Ni hablar de aquellos casos en que las deficiencias orgánicas del individuo son visibles y que, de igual manera, incitan al individuo a tener siempre presente el modo en que podría asimilarse al gran otro. Inferioridad orgánica que, añadirá Adler, “(...) incluye los casos siguientes: incompletud del órgano; detención del desarrollo (...); insuficiencia histológica y funcional; déficit funcional en el periodo postfetal”²⁰. Y síntomas como “(...) Hipersensibilidad, irritabilidad, excitabilidad, sugestibilidad, egoísmo, propensión a lo fantástico, distanciamiento de la realidad. En la mayoría de las historias clínicas también figuran rasgos más especiales, como el afán de dominio, malignidad, abnegación, coquetería, cobardía, timidez, distracción”²¹. Es decir, ya sea por las deficiencias visibles en el cuerpo o por las percepciones internas del individuo a partir del contacto con su medio, parece que el sentimiento de inferioridad es ineludiblemente el principio del desarrollo psíquico individual. Así, en tanto que las deficiencias predominan sobre la esfera consciente e inconsciente el sujeto entra en el juego del “querer ser”; el individuo emprende la constante comparación e imitación con las personas “grandes”. Una comparación e imitación

¹⁹ Adler (1971), op. cit. p. 81

²⁰ Adler (1985), op. cit. p. 24.

²¹ *Ibidem*. p. 13.

que a todas luces es injusta en tanto que entendamos que aquel es solo un “cachorro” intentando asimilarse a un ser humano en buen grado realizado; no obstante, para él tal percepción no se ve del mismo modo dado que observa que posee estructuras fisiológicas similares pero no percibe iguales resultados. Remitiéndonos a un ilustrativo ejemplo: cuando el niño o la niña comienza a trazar sus relaciones con el mundo exterior es inevitable que, por momentos, se hagan manifiestos los deseos infantiles por ser como alguna de estas personas en apariencia “grandes”, puesto que ellos fungen el papel de primer contacto del individuo con su mundo circundante, y, bajo el entendido de que ante los ojos del pequeño ellos constituyen un ser hecho todo querer y todo voluntad, podemos discernir con mayor claridad que ellos –en su posición de inferioridad– pretendan jugar a “ser como ellos”. Adler dice “El objetivo final de ser “grande”, fuerte, poderoso, “un hombre”, en suma, de “estar arriba”, encuentra sus símbolos en la figura del padre, de la madre, del maestro, del cochero, del conductor de la locomotora, etc.”²². Así, podemos comprender la predisposición (en algunos casos exacerbada) del niño o de la niña por imitar alguna rutina, emular algún gesto, usar alguna prenda representativa, repetir alguna frase o, en pocas palabras, realizar alguna acción que le permita asimilarse al gran otro en apariencia “grande”.

En el fondo de todo ese proceso infantil –podríamos concluir– subyace la tendencia del individuo a minusvalorarse corporal y simbólicamente como punto de partida de su desenvolvimiento psíquico, mismo que se hallará sobremanera encauzado hacia la compensación por medio de la afirmación de la propia personalidad, o como lo plantea el psicólogo, “A medida que la fuerza de acción del órgano inferior compensado aumenta cualitativa y cuantitativamente, el niño con predisposición neurótica, preso en su sentimiento de inferioridad. Halla en sí mismo los medios, a menudo sorprendentes, para elevar el sentimiento de su propia valía”²³. En virtud de esto, añade en “Conocimiento del hombre”, “Puede establecerse como principio el que todos los niños dotados de órganos inferiores se ven envueltos con facilidad en una lucha con la vida que conduce a una estrangulación de su sentimiento de

²² *Ibidem.* p. 46.

²³ *Ibidem.* p. 24.

comunidad, llegando a ser hombres que se ocupan siempre más de sí mismos y de la impresión que producen en el ambiente que de los intereses de los demás”²⁴.

En consecuencia, tal necesidad de ingresar en el sentimiento de inferioridad hacia la conformación psicológica individual se torna en cierta condición natural del ser humano, esto es, –según Adler– el individuo, el ser humano en sí mismo comienza a relacionarse con el mundo percibiéndose inferior tanto en lo psíquico como en lo somático, padece –entonces– de una inferioridad como principio de su desenvolvimiento particular. En este sentido, las reflexiones de Adler parecen apuntalar a que universalmente el ser humano (en tanto que cimentado en el mundo en razón de su vínculo con el exterior) está determinado a comenzar desde la autopercepción en inferioridad psíquica y corporal respecto de los demás. ¿Esto trae consigo una noción pesimista del ser humano? En lo absoluto, pues, como lo veremos cuando tratemos de la compensación, dentro del sentimiento de inferioridad como principio del desarrollo psíquico se halla la propensión humana a la superación e inhibición de tal inferioridad por medio de las herramientas que se poseen a la mano.

Así pues, como podrá adivinarse, hay maneras de partir, aún y con el sentimiento de inferioridad a cuestas, hacia el desarrollo sano del propio individuo. No obstante, la teorización, demostración y ejemplificación de tales procesos corresponden a otro tipo de investigaciones, que, por supuesto, esbozaremos de alguna manera en el apartado consecuente. A continuación, nos concierne hablar de los procesos – recién bosquejados– posteriores al reconocimiento del sentimiento de inferioridad como principio psíquico del ser humano, es decir, trataremos del proceso de compensación y del afán de superioridad como “soluciones” primeras ante el sentimiento de inferioridad.

1.3. La compensación y el sentimiento de superioridad

Cuando el individuo parte ineludiblemente hacia el propio desarrollo psíquico desde el sentimiento de inferioridad, además de delimitar la noción de sí y de los demás,

²⁴ Adler (1971), op. cit., p. 79.

traza las líneas y los objetivos que ha de buscar su pensamiento y accionar, traza – pues– los senderos hacia la inhibición y la superación de su padecimiento percibido como realidad palpable. Y, en consecuencia, procederá hacia la constante búsqueda de la compensación. La compensación –bajo el sentido en que la plantea Adler– debe entenderse como el proceso consecuente y ligado por necesidad a toda deficiencia sea orgánica o perceptiva, es decir, en la deficiencia viene implícita la propensión a la compensación. O, como lo explayará el propio Adler, “[...] bajo la opresión de la pequeñez, de la debilidad, del sentimiento de inferioridad, procura el alma con violentos esfuerzos sobreponerse a tal sentimiento y suprimirlo”²⁵. Así bien, la compensación, podríamos decir, está constituida por aquellos exacerbados esfuerzos corporales y psíquicos por inhibir y deshacerse del sentimiento de inferioridad. Y, como ya se esbozaba, existen diversas maneras de realizar tal compensación. La variabilidad entre ellas se halla en los propios deseos del individuo, esto es, un modo de compensación cambia respecto de otro en función de las exigencias y necesidades de las que parte el individuo: el tiempo en el que desea superar la inferioridad, el modo, los procesos a los que está dispuesto a someterse y, sobre todo, la maleabilidad con que puede concebirse a sí mismo.

Una persona dispuesta a tratar y lidiar con su sentimiento de inferioridad de buena manera cederá a las concepciones que se ha hecho de sí; sin importar el tiempo y el esfuerzo deberá mostrarse susceptible al autoconocimiento y al reconocimiento como limitado y, empero, capaz en virtud de las facultades que le ha provisto su constitución orgánica. Un proceso que eventualmente decanta en un desarrollo psíquico más saludable en tanto que pone en equilibrio el querer, el desear y el hacer. Asimismo, este individuo se sabe, antes que insuficiente o inferior, capaz de proveerse de la compensación a través de los medios que posee a la mano. No obstante, Adler terminará por desestimar esta “compensación saludable” pues su afluencia no predomina como proceso inmediato al reconocimiento del sentimiento de inferioridad. En cambio, distinguirá que el método de compensación que mayormente predomina entre los individuos cimentados en el sentimiento de

²⁵ Ibidem. p. 86.

inferioridad se halla en la búsqueda de la superioridad. El ideal de superioridad –en razón de su “efectividad” e “inmediatez”– se torna en la vía más deseada y buscada. Y bajo tal propensión, dice Adler,

La superestructura psíquica compensadora desarrollará [...] en suma, todas las fuerzas psíquicas susceptibles de brindar seguridad. A dichos aseguramientos pertenecen también el establecimiento y robustecimiento de aquellos rasgos de carácter que, sirviendo al individuo de útiles líneas de orientación en medio del caos de la vida, aminoran su sentimiento de inseguridad²⁶.

Así pues, el aparato psíquico se ensimismará en compensar las deficiencias mediante la búsqueda de todas aquellas situaciones, circunstancias, objetos o, en pocas palabras, todas aquellas disposiciones que afirmen una personalidad donde no existe el sentimiento de inferioridad y que incrementen, en algunos casos de manera exacerbada, el sentimiento de superioridad. ¿Y qué implica ir de tal manera hacia ello? Conlleva orientarse y enajenarse en la apropiación de todos los contenidos que se digan paralelos a la superioridad más visible y remarcada, a saber, la virilidad: querrá “ser grande”, fuerte, poderoso, ser “un hombre”, procurarse siempre la fuerza, en fin, ostentar y ejercer el poder sobre otros.

Este proceder, como lo veremos a lo largo del capítulo, muchas veces ocasiona en el individuo ciertas actitudes que perpetúan, antes que trastocar, la propia inferioridad. Se hará, procediendo en contra de todo aquello que atente contra su sentimiento de seguridad y superioridad, de cierta irritabilidad, de una permanente angustia, se tornará tímido, se obsesionará, se relacionará consigo mismo y su exterior siempre temerosa y desconfiadamente, se predispondrá a actuar con violencia, será sumamente meticuloso previniendo hallar algo inesperado que ponga en entredicho su seguridad. En términos del autor “El egoísmo del neurótico, su envidia, su avaricia -en muchos casos consciente-, su tendencia a despreciar los méritos de personas y cosas, tienen su base en un sentimiento de inseguridad, y

²⁶ Adler (1985), op. cit. pp. 29-30.

constituyen medios defensivos para librarse de él”²⁷. En suma, previniéndose sobremanera de todos aquellos elementos que pongan en peligro o amenacen su sentimiento de seguridad, el individuo se hace sumamente susceptible a actitudes que perpetúan y que enraízan aún más la inferioridad que afanosamente se intenta suprimir.

Así pues, si parece que ni la realidad ni la imperiosa necesidad de obtención del sentimiento de seguridad le son suficientes al individuo para superar su sentimiento de inferioridad e inseguridad, entonces ¿Cómo habrá de proceder en consecuencia en virtud de la compensación? La solución más “efectiva” se encuentra en la ficción, en tanto que esta permite al individuo situarse en otro plano de la realidad en que está desposeído de su base psíquica insegura, le permite alcanzar con inmediatez todas aquellas aspiraciones de superioridad que el individuo quiere para sí, a saber, ser grande, fuerte, poderoso, ser “un hombre”, procurarse siempre la virilidad; en fin, estar permanentemente encima ostentando y ejerciendo el poder sobre otros. Remitiéndonos al caso del niño, Adler ahonda del siguiente modo respecto del funcionamiento de la ficción como “antídoto” contra el sentimiento de inferioridad:

Este punto directriz fijo, solicitado por nuestras aspiraciones, pero ajeno a toda realidad, ejerce decisiva influencia sobre el desarrollo psíquico, pues nos permite orientar nuestra marcha entre el caos del mundo, tal como el niño que está haciendo sus pininos, durante sus tanteos no separa la vista del punto que le sirve de meta. Con intensidad mayor aún, el neurótico no aparta la vista de su dios, de su ídolo, de su ideal de personalidad, se aferra a su línea directriz y voluntaria e intencionalmente pierde vista de la realidad. [...] Podemos decir, pues, que el *neurótico se halla bajo la influencia hipnótica de un plan de vida ficticio*.²⁸

En cierto sentido, cuando el individuo parte de la inferioridad hacia su desenvolvimiento psíquico necesariamente se introduce dentro del proceso de compensación que intenta contrarrestar el sentimiento de inferioridad por medio de

²⁷ Ibidem. p. 37.

²⁸ Ibidem. pp. 66-67.

la adquisición del sentimiento de seguridad y superioridad. No obstante, en tanto que tal pretensión se torna imperiosa el sujeto puede llegar a enajenarse en busca de la inmediatez de tal superación por medio de las ficciones, en las cuales se manifestarán todas las aspiraciones que afirmen la personalidad que quiere para sí, y de tal modo se inscribirá en la neurosis que de manera exacerbada buscará la pronta adquisición de la superioridad y seguridad.

Así pues, en el plano ficticio se habrán de depositar los elementos que el individuo inferior desea para sí mismo, esto es, allí estará contenido todo aquello que se diga paralelo a la superioridad por medio de una personalidad segura, definida y delimitada que ha de funcionar como ideal de los procesos psíquicos posteriores. Pero, como ya lo atisbaba la cita anterior, la consecuencia más grave de instalarse en una ficción como tal es la pérdida de la conexión con la realidad, esto es, cuando el individuo se afana en operar únicamente en aquel plano en que se encuentra la seguridad y la superación de la inferioridad se queda pasmado frente al mundo circundante que le impone ciertas necesidades y ciertas exigencias. El sujeto se convierte en un idealista de sí mismo y en ello se le van sus potencias para permanecer en tal estado en que, de una vez por todas, es fuerte, seguro, viril, portentoso y fiable. En suma, con la ficción el individuo empeña todas sus posesiones en la vida real a fin de ser idealmente superior.

Para finalizar este segmento valdría la pena rescatar una acotación acerca del por qué Adler asimila este ideal de la superioridad como paralelo a elementos “propios” de la masculinidad, pues –como se verá en lo tematizado por el autor– no es que la masculinidad lleve implícita por naturaleza la superioridad y, por otro lado, la femineidad la inferioridad, sino que tal conexión se realiza en virtud de una distinción subjetiva cimentada desde la infancia:

En edad temprana se reconocen las diferencias existentes entre los sexos y se elabora la contraposición “hombre-mujer”. Luego de estos hechos no se tarda en preferir decididamente el papel masculino. Lo cual le impone al neurótico el imperativo: “Debo obrar como si fuera (o quisiera ser) un hombre”. Entonces el sentimiento de inferioridad y sus consecuencias se

identifican con la sensación de la femineidad, en tanto que la energía compensatoria busca seguridades en la superestructura psíquica con el fin de retener el papel masculino. (...) Traduciéndose en actitudes y en conducta, esta finalidad directriz crea los gestos y dispositivos psíquicos necesarios, y se manifiesta también en la expresión corporal y en la mímica.²⁹

En consecuencia, la asimilación de la inferioridad y superioridad no es propia de ningún sexo o género humano, antes bien se trata de una identificación subjetiva que, si rastreáramos más a fondo, emerge de una larga tradición histórica y social que configura dentro de la psique del individuo la relación de que el papel del hombre va de la mano de la superioridad y el de la mujer con el de la inferioridad³⁰. Así pues, podríamos enunciar que aquel que padece del sentimiento de inferioridad habrá de proceder buscando siempre la virilidad, la masculinidad y sus implicaciones pues tales medios constituyen, según lo que su medio circundante le ha delimitado, la vía de compensación más clara, rápida y efectiva hacia la afirmación de su personalidad segura y la consecución de la superioridad.

1.4. Afirmación de la personalidad y el afán de poder

Un par de segmentos atrás esbozamos algunos de los elementos conductuales que se hacen presentes en la búsqueda del sentimiento de seguridad por medio de la compensación a través de la virilidad: irritabilidad, angustia, timidez, obsesión, temeridad, desconfianza, predisposición a la violencia, a la fuerza desmedida, a la tosquedad en lenguaje y actitud, en suma, será sumamente meticuloso y desconfiado previniendo siempre hallar algo inesperado que amenace su seguridad y su aparente superioridad, asimismo será violento al encuentro con la incertidumbre en miras de hacer visible de la manera más explícita una aparente seguridad, es decir, cuando el individuo que padece del sentimiento de inferioridad

²⁹ *Ibíd.* pp. 42-43.

³⁰ Correspondería a un estudio de género un análisis histórico y social tan oportuno como el que recién atisbamos, empero, dado que nos remitimos a lo que plasma la obra de Adler y por las mismas exigencias metodológicas que implica un estudio de tal carácter incapaces de ser satisfechas en un pequeño apartado, nos hemos limitado a entrar en la distinción de que el individuo que padece del sentimiento de inferioridad busca aquellos elementos que, en virtud de una tradición histórica, representan superioridad, poderío y seguridad.

pretende ir desmesuradamente hacia la masculinidad habrá de desarrollar disposiciones anímicas que responden a la necesidad de afirmar aquella personalidad ficticia, y la mejor forma de afirmarla es imponiéndose con violencia y fuerza, oprimiendo al otro, haciéndole menos, poniendo de manifiesto cada que tiene oportunidad alguno de los elementos de su ficción ideal de superioridad. En pocas palabras, aquel que padece del sentimiento de inferioridad habrá de ir siempre deseando el poder. En virtud de este procedimiento

La ambición es el rasgo principal. Constituye la más fuerte de todas las líneas directrices secundarias que conducen a la meta final ficticia. Y da lugar, a su vez, a un cúmulo de nuevos dispositivos psíquicos dirigidos a asegurarle al neurótico una posición de preminencia en todas las situaciones de vida, pero que exacerban su agresividad y su afectividad.³¹

Es decir, el neurótico ambicionará caminos que le auguren la preminencia y la predominancia sobre otros y, asimismo, hará más expresivas aquellas disposiciones que otrora le servían de defensa contra los atentados a su personalidad ficticia, “De ahí –asevera Adler– que el neurótico se nos presenta por lo regular como un individuo orgulloso, egotista, envidioso y avaro, que en todo momento pretende deslumbrar, ser él el primero y que, no obstante, tiembla ante la posibilidad de un fracaso y retrocede atemorizado ante la necesidad de tomar una decisión”³², pues ya sean los mecanismos que se utilicen para afirmarse en una ficción superior de uno mismo en el fondo del individuo continua cimentado sobre el sentimiento de inferioridad revestido con la ficción.

Con todo esto podemos identificar por qué es un peligro afrontar la inferioridad orgánica y la psíquica por medio del desenvolvimiento en dos planos: 1) en el plano real del mundo circundante que impone necesidades y obligaciones, y 2) en el plano ficticio e ideal en que se hallan depositados los deseos del individuo de hacerse de una personalidad segura y superior, pues dentro de tal desenvolvimiento de doble plano nos escindimos del marco en que es mayormente posible trazar las soluciones

³¹ *Ibidem* p. 48.

³² *Ídem*.

psicológicas más efectivas, es decir, nos desvinculamos del marco práctico, directo y vivencial del ser humano. Por ende, si no se trastoca el cimiento psicológico u orgánico de la inferioridad vertido sobre la realidad entonces realmente no se está procediendo en miras de su superación, antes bien se le perpetúa pues su tratamiento en el plano ideal no posee injerencia alguna sobre la inmediatez de la esfera práctica, esto es, con el desenvolvimiento ficticio e ideal donde aquellas inseguridades e insuficiencias no existen únicamente se exagera la inferioridad y sus dispositivos psíquicos aledaños en virtud de la inoperancia de las estrategias ideales dentro del marco práctico.

En otras palabras, mediante la ficción solo en apariencia se supera la inferioridad al ostentar y afirmar ante la mirada pública una personalidad de fiar, grande, portentosa y, en suma, superior, pero en realidad no se hace otra cosa que perpetuar el padecimiento, pues tal constructo ideal no posee implicación efectiva sobre la compensación real. La evidencia más explícita de tal problemática se encuentra en el modo en que el neurótico se relaciona consigo mismo y su mundo circundante pues, aunque exteriormente ostenta variedad de dispositivos paralelos a la superioridad, en el interior sus disposiciones anímicas continúan funcionando bajo el imperante sentimiento de inferioridad e inseguridad.

Recurriendo a un ilustrativo ejemplo: planteemos a dos individuos hijos únicos, uno nació y creció sin ninguna deficiencia orgánica aparente, por otro lado, el segundo nació y creció con disimetría en sus piernas. Los dos individuos eventualmente emprenderán la relación con su mundo circundante, y aunque pareciera que procederán de diferente modo, ambos, sin embargo, –dirá Adler– partirán de una misma base psicológica: el sentimiento de inferioridad. ¿Por qué sucede esto? Como lo esbozamos, independientemente de la presencia o no de deficiencias somáticas (que más bien fungirán como refuerzos) los individuos parten de una posición de inferioridad en tanto que su nexos con su exterioridad se da a través de “los otros” que son, bajo la perspectiva del pequeño ser humano, grandes, realizados en buena medida y portentosos, son para ellos toda potencia y fortaleza. En este sentido las insuficiencias corporales únicamente hacen más explícita la

base inferior, refuerzan su visibilidad, no obstante, el individuo sano también la posee aunque un tanto difuminada. Así pues, podríamos concluir que ya sea por el orden orgánico o el de las representaciones, el ser humano necesariamente comienza su desenvolvimiento psicológico desde la inferioridad.

Asimismo, por necesidad el ser humano parte desde la compensación en miras de contrarrestar esa inferioridad. ¿Y cuál vía escogerá? Dependiendo de las exigencias del individuo puede guiarse con la compensación sana o la patológica, la sana, como ya se había mencionado, implica un largo proceso de destrucción, construcción y aprendizaje para el individuo que va desde su educación hasta el tratamiento de su cuerpo, la patológica, en cambio, conlleva inmediatez, un asequible aunque engañoso acceso hacia la superación de su inferioridad por medio de la afirmación exacerbada de una personalidad ficticia cimentada en la superioridad. Adler asegura que el individuo irá el mayor número de ocasiones por la vía de compensación patológica en virtud de sus beneficios a corto plazo y en la cual, empero, debajo la apariencia de inmediatez de la superación de la inferioridad por medio de la ficción se halla el peligro de la inoperancia en el mundo circundante, es decir, lo patológico de la ficción se encuentra en que, antes que trazarse como un tratamiento efectivo, enraíza y remarca aún más la inferioridad. Un fenómeno que –en virtud de su imperiosa necesidad de sobreponerse sobre los otros– los determinará a relacionarse con ellos mismos y con su exterioridad de manera desconfiada, pero más aún de manera agresiva, violenta, reaccionaria y temerosa frente a todo aquello que ponga en entredicho lo que el individuo cree de sí como superior.

Continuando con el ejemplo anterior: en virtud de que ambos parten de la inferioridad, tanto el individuo que nació y creció sin ninguna deficiencia orgánica como el que nació y creció con disimetría habrán de introducirse necesariamente en el proceso de “compensación”. La vía teórica predominante para el primero será la simbólica, es decir, éste buscará compensar la representación de sí como inferior, mientras que el segundo empleará tanto la vía simbólica como la física, pues no solo compensa la percepción de sí como inferior sino, además, la evidencia de que

corporalmente lo es. Los resultados y la efectividad de cada uno dependerán, según lo bosquejado, de las exigencias, necesidades y las capacidades con que cada uno afronta tal proceso compensatorio. Por ejemplo, partiendo del supuesto de que el individuo con disimetría en las piernas se plantea compensar su inferioridad simbólica y física a través de la inmediatez de la ficción, entonces podemos confluir en que éste se hará de un plano en que es por completo fuerte, grande, todo potestad y todo poder. Y con todo ello, al menos en apariencia, enmendará las implicaciones de su inferioridad en el plano real al asimilarse al ideal ficticio que tiene de sí, y hará todo lo posible para permanecer en él. Bajo tal propósito creará dispositivos internos que se manifestarán con fuerza en el exterior a fin de augurarse siempre la superioridad y al mismo tiempo se relacionará con cautela con propósito de resguardarse de cualquier circunstancia que ponga en entredicho su ideal de superioridad. Por ejemplo, llega tal situación en que otro individuo en virtud de sus actitudes le relaciona con algún elemento vinculado a la inferioridad. El aparato psíquico cimentado sobre la inferioridad, entonces, pondrá en acción los dispositivos de defensa y ataque: reaccionará violenta y estrepitosamente contra la amenaza (golpes, fuerza bruta, groserías...) buscando contrariar la vinculación con lo inferior; internamente reaccionará temerosa y angustiosamente previniendo que alguien más le haga alguna observación similar. Se orientará, en consecuencia, mayormente en el futuro, siendo meticuloso, exacto, precavido, intentando eliminar de tal manera aquellas circunstancias en que se prevea otro peligro similar. Por ello, en apariencia, no podemos ver con claridad a tales individuos sino hasta que un elemento amenaza el ideal que tienen de sí, pues por fuera son toda seguridad, toda voluntad, toda fuerza, todo superioridad; sin embargo, por dentro están operando siempre intentando sustraerse de aquellas condiciones y circunstancias que se interpongan en el desarrollo del plano ficticio de sí.

El elemento patológico se encuentra en que con el método de compensación inmediato el individuo con inferioridad orgánica y simbólica no logra compensar ninguna de las dos en realidad, y, más aún, se enraíza en ambas esferas, pues, a nivel corporal, en tanto que se situó sobremanera sobre la ficción no se involucró en lo absoluto sobre el plano en que se desenvuelve su cuerpo: el plano real, y porque,

a nivel simbólico, mediante el permanente procurarse la superioridad el individuo se hizo de muchos dispositivos de exacerbada defensa que, antes que tratar su inferioridad de manera efectiva, la hicieron más visible conductualmente.

En suma, el método de compensación del sentimiento de inferioridad por medio de la creación de una ficción de superioridad se torna en patología dentro de los procesos del desenvolvimiento psíquico del individuo, pues, al asumirlo como tal, le escinde del mundo circundante en que efectivamente se halla su estructuración psicológica. Se halla, pues, inoperante y cada vez más hundido en la inferioridad.

CAP. 2. SAMUEL RAMOS: LA PSICOLOGÍA INDIVIDUAL SOBRE EL MEXICANO Y SU CULTURA

El filósofo mexicano Samuel Ramos (1897-1959) empleó como base los estudios que hemos rastreado en el capítulo anterior para realizar una labor de investigación con propósito de la cultura mexicana en términos de raíces históricas, es decir, Ramos se interesará por estudiar a México como un “individuo psicológico” susceptible de ser tratado y conocido con mayor amplitud en el ámbito cultural, en virtud de lo que sus condiciones primarias trazaron para su curso posterior. En este sentido, el filósofo michoacano estudiará a México y su cultura de modo similar a como Adler estudia al niño y su relación primaria con sus progenitores, que –como lo subrayamos– necesariamente debe partir de un sentimiento de inferioridad. Todo con el propósito de develar los mecanismos subyacentes que operan a las manifestaciones conscientes e inconscientes del desarrollo del individuo y cuyo conocimiento permite una mayor y más profunda comprensión de su modo de ser peculiar, o sea, su “carácter” según como lo traza el psicólogo.

2.1. El sentimiento de inferioridad encauzado en la historia

En virtud de lo anterior es menester pensar que, así como lo concebía Adler, para Samuel Ramos el sentimiento de inferioridad surge del contacto primario entre el individuo y su mundo circundante, no obstante, el mexicano enfoca la explicación sobre el sentimiento de seguridad³³. Aquel es, en simples términos, la sensación de

³³ Ramos, S. (2012), *El perfil del hombre y la cultura en México*, pp. 10-13.

que las potencias individuales se hallan en correspondencia con las circunstancias que impone el medio, esto es, las condiciones de la realidad no sobrepasan las capacidades del individuo, de tal modo que hay seguridad ante aquella circunstancia ante la que somos capaces de actuar efectivamente. Así pues, el sentimiento de inferioridad se explica por su carencia, es decir, surge cuando el sentimiento de seguridad está en peligro, cuando las circunstancias del medio sobrepasan nuestras potencias, que será el estado inicial necesario del desarrollo de todo individuo; una carencia ante la que podemos proceder de dos modos: 1) asimilar las limitaciones y actuar en la medida en que nuestras posibilidades nos lo permiten sobre la realidad, o 2) extralimitar nuestras capacidades hasta satisfacer lo que nos impone nuestra realidad sin escatimar en las consecuencias. Dos vías, cabe señalarse, sobremanera vinculadas a la concepción de las dos vertientes de compensación adlerianas.

Ramos recomendará seguir la primera opción: la “sana”, sin embargo, como lo señalará y asimismo Adler, no muchos están dispuestos a darle menos valor a lo que creen de sí mismos, esto es, no hay disposición a asumir que existe cierta incapacidad frente a la exterioridad y en consecuencia proceden por la segunda vía donde habitan extralimitándose hasta “satisfacer” las exigencias de su medio, esa vía que dentro de los estudios de Adler denominamos “patológica”. ¿Y qué sucede cuando decidimos “estirar” nuestras potencias en virtud de la realidad? En palabras del propio filósofo mexicano:

(...) Si la desproporción que existe entre lo que quiere hacer y lo que puede hacer es muy grande, desembocará sin duda en el fracaso, y al instante su espíritu se verá asaltado por el pesimismo. Reflexionando en su situación, sin darse cuenta de su verdadero error, se imaginará que es un hombre incapaz; desde ese momento desconfiará de sí mismo; en suma: germinará en su ánimo el sentimiento de inferioridad³⁴.

³⁴ Ramos, op. cit. pp. 11-12.

Así bien, cuando el individuo desea preservar a toda costa el sentimiento de seguridad sin dar cuenta de las circunstancias, cuando extralimita sus capacidades y entonces no halla correspondencia con la realidad, sin asimilar su equivocación al sobreponerse a las circunstancias de la realidad sin examinar antes las propias facultades, desarrolla una predisposición a minusvalorarse, una tendencia a creerse incapaz, o, en otros términos, crea dentro de sí el sentimiento de inferioridad respecto de otros individuos que sí han podido corresponder sus potencias frente a las vicisitudes de la realidad actual. En suma, podríamos decir que el sentimiento de inferioridad, tanto para Adler como ahora para Ramos, sucede cuando el individuo parte hacia la interacción con lo que le rodea que por inercia se le representará como más acabado, más realizado, con potencias más grandes y capacidades más claras, a las que corresponderá ya desde una posición de inferioridad con un proceso de compensación con sus respectivas diferencias, siempre de la mano con la pretensión de seguridad.

Así pues, podemos hablar de cierta generalidad fundamental: la compensación resulta ser un medio “propicio” de solución ante el sentimiento de inferioridad. Una generalidad valiosa que, asimismo, acompañara nuestro análisis de “El perfil del hombre y la cultura en México” en donde se intenta exponer con mayor profundidad que la historia y la cultura de nuestro país son un constante atisbo de la tendencia a compensar el sentimiento de inferioridad, que es, a grandes rasgos, la predisposición psicológica fundamental del mexicano y su cultura.

2.2. La psicología individual y el carácter del mexicano

Para Samuel Ramos nuestra nación y el mexicano en particular son susceptibles de tratarse psicológicamente como “individuos psíquicos” en tanto que, así como en los sujetos, su pasado delimita las líneas particulares de su personalidad, es decir, México, el mexicano y el desarrollo de su carácter (nacional, cultural, social...) son, tal como el individuo y su particularidad, frutos de su pasado, de su historia y lo que ella ha trazado en su *psique*. En este sentido –y siguiendo la línea de Adler– el mexicano aplica la “psicología individual” como método con la finalidad de hallarse en un análisis cultural más delimitado en donde sean más susceptibles de

observarse las líneas de conformación temprana y las consecuencias de estas sobre el modo de ser peculiar del mexicano y su cultura.

Bajo esta noción, Samuel Ramos asegura que la historia de México es el mejor registro de donde podemos abstraer los rasgos peculiares del carácter nacional, dado que ella los ha delimitado, los ha caracterizado y los ha infundado de tal forma que, con el pasar de los años, se asentaron como principios psicológicos vitales. De tal forma que, al sopesar los momentos históricos fundamentales de la formación de México, podremos dar cuenta de los principios que cimientan la psique general del mexicano. Pero, ya dentro de la historia, ¿cuáles son, específicamente, aquellos sucesos que marcaron el carácter nacional? Según Ramos "(...) el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia"³⁵. Es decir, la elección de tales momentos históricos no es arbitraria, antes bien, y como ya lo señalábamos, son centro de nuestra investigación porque constituyen los puntos de partida de México como sujeto, y de México, además, como sujeto consciente, o, dicho de otra manera, porque aquellos eventos delimitaron el nacimiento y la gestación de México, primero, como individuo y, segundo, como individuo social.

Así pues, podemos entender que la Conquista, la Colonización y la Independencia son momentos de inflexión psicológica para México en tanto que delimitaron su nacimiento como individuo y, a su vez, como individuo consciente que se relaciona con otros. Empero, con esta afirmación aún nos encontramos entre muchas generalidades que necesitan ser tematizadas. Por tanto, vayamos a ello y revisemos por qué aquellos momentos históricos fueron parteaguas del carácter de nuestra nación, de sus individuos y, por ende, de su cultura.

a) La Conquista y la Colonización

³⁵ Ramos, op. cit. p. 15.

En virtud de sus repercusiones históricas y sociales, la Conquista asentó las bases primarias del desarrollo como individuo de lo que sería México (antes Nueva España) y el estado de sus circunstancias posteriores demarcaron los principios sobre los que se habría de gestar el carácter de la masa social. ¿Y bajo qué circunstancias se erigieron tales pilares? No las más propicias para un desenvolvimiento de tal tipo en razón de la propia naturaleza de una “conquista” donde, antes que retroalimentación cultural, se da una confrontación, un choque o, hasta en casos más extremos, una absoluta eliminación. Para nuestro caso el proceso colonizador fue rígido pues muchos elementos de las culturas originarias fueron suprimidos y suplantados, no obstante, variados elementos indígenas han prevalecido hasta nuestros días. Por ende, así como Ramos³⁶, podemos asegurar que la base del carácter nacional surgió del vínculo entre el espíritu español y el espíritu indígena, aunque cabe decirse la predominancia recayó sobre el primero.

Según Ramos, esta primera relación entre espíritus, producto de la llegada de la cultura española en América, estuvo guiada principalmente por cinco factores: 1) la religión, 2) la lengua, 3) el individualismo español, 4) las condiciones sociales de la península ibérica, que incentivaron la subyugación y 5) las predisposiciones de los indígenas (muy similares a las españolas) que permitieron que el espíritu conquistador no fuera tan ajena y que antes bien se asentara y perdurara. En otros términos, el cristianismo, el profundo sentimiento religioso, el idioma, el carácter individualista, la situación bélica de España y las condiciones de conquista impuestas por los peninsulares trazaron los caminos por donde transitaría el desarrollo del carácter del mexicano; caminos que, acorde con Ramos no serían otros que los que llevan a un profundo sentimiento de inferioridad, dado que en todas ellas estaba implicada la predisposición de que el indígena debía subyugarse, apartarse de su originalidad y acatar elementos nacidos en otro contexto, otra tierra, otro pensamiento y en otro tiempo.

Así lo demuestran las etapas históricas en cuestión: la Conquista y la Colonización; lapsos donde –señala Ramos– “(...) la organización colonial tendía a deprimir el

³⁶ Ibidem. p. 28-31.

espíritu de la nueva raza. Los conquistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. (...) La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecían de oportunidad en qué ejercitarse”³⁷. En consecuencia, el indígena, el primer cimiento del ser mexicano, fue depurado de sus facultades originarias y obligado a acatar las del Viejo Mundo: dígame la lengua, la religión, las costumbres, las tradiciones, la misma forma de pensamiento y su modo de vida. En todas estas se halla implícita la opresión del sentido originario del sujeto indígena en virtud de la primicia del sentido del conquistador, lo que necesariamente provocó (así como con el niño que en su encuentro con su medio todo parece indicarle que es inferior) que se asimilara lo indígena como de menor valor respecto a lo extranjero. En otras palabras, a través de una enorme y abrupta empresa de suplantación y trasplante de lo occidental dentro del indígena fructificó la representación de lo propio como inferior respecto a lo español. En consecuencia, al destruirse parte de su lengua, parte de sus costumbres, de sus más importantes edificios, en una sola sentencia, al desplazarse todo aquello que los formó auténticamente, el indígena se crió y desarrolló, cultural y psicológicamente, en condiciones de minusvalía, que no darían otro producto más que el que tantas veces hemos recalado: el sentimiento de inferioridad. En este punto podríamos asimilar al indígena como el niño dentro del ejemplo de Adler, en tanto que ambos son la base del desarrollo posterior del mexicano y del individuo respectivamente, y en tanto que ambos parten hacia el desenvolvimiento particular desde un sentimiento de inferioridad encauzado por el contacto con su medio circundante atiborrado de representaciones y elementos en apariencia superiores.

b) La Independencia de México

Ahora bien, si recién hemos distinguido que el primer elemento del carácter del mexicano se halla en el sentimiento de inferioridad, nos corresponde identificar si permeó y de qué modo en la historia posterior. Así podemos introducirnos al análisis de los siglos XVIII y XIX en los que se manifestó una tendencia que, antes que socavar, reforzó y dio pie al asentamiento del sentimiento de inferioridad dentro de

³⁷ *Ibíd.* p. 35.

la masa social, hablamos del “individualismo español”, según como lo describe Ramos. En correspondencia con lo que Salvador de Madariaga abona, dice nuestro autor, “[...] el español [...] como hombre de pasión, tiene que ser rebelde a todo encadenamiento por parte de la vida colectiva y es, en consecuencia, un individualista. El individualismo es, en efecto, la nota dominante en todos los aspectos de la historia española”³⁸. Así lo evidencia, además de lo dicho por el propio Maradiaga, la empresa de Conquista emprendida por “aventureros” individuales, asimismo la organización de la Nueva España a lo largo de toda América: escindida en colonias separadas entre sí, virreinos cada uno con un monarca servidor de un mismo rey y, sin embargo, independientes entre sí. Este mismo espíritu español sobremanera individualista, dirá Ramos, con el tiempo se tornó en una característica más del carácter nacional que gradualmente haría al novohispano de este mismo deseo por su autonomía.

Para el siglo XIX –tal como recién se señaló– ya se encuentran erigidos los virreinos, formas organizacionales al mando de un “virrey”, la cabecilla de la colonia, representación de la Corona española en el Nuevo Mundo. Una organización que, servía a un mismo orden y, no obstante, tendía a convertirse en otra España, esto es, las colonias en América, aunque servidoras de un mismo centro, funcionaban independientes, no compartiendo necesariamente los mismos elementos unas con otras. Una tendencia que podríamos pensar paralela al individualismo español que se resiste a formar parte de toda corriente colectiva.

Para nuestro caso, ¿cómo es que se puede rastrear que existió el individualismo en los habitantes de la Nueva España? Según Ramos, podemos atisbarlo con el momento culmen de la formación de México: el movimiento de Independencia. Suceso histórico que –señala– “[...] enarbolaba la bandera contra España [...], en esta misma actitud de negación se revelaba la psicología hispánica. No hacían otra cosa que emanciparnos de España a la española”³⁹. En simples palabras, el novohispano, fiel a su estirpe individualista legada, buscó emanciparse de toda

³⁸ Ibid. p. 31.

³⁹ Ibid. p. 32.

corriente colectiva, buscó procurar su propia integridad, se rebeló y enraizó un movimiento social que le permitió a convertirse en una nación autónoma.

Bajo este sentido, la reacción independentista, además de atisbar el individualismo español, funge como punto de inflexión para el enraizamiento del sentimiento de inferioridad que se venía construyendo desde la Conquista pues, como nos lo deja ver Adler en su diagnóstico, es a partir de aquella etapa histórica (1810-1821) que se dejan ver los mecanismos consecuentes al asentamiento de la autopercepción inferior, a saber, autodenigración de lo propio, imitación de lo en apariencia superior, creación de fachadas ideales, creación y vivencia en dos planos y defensa del ideal de superioridad hecho para sí mismo.

Reformulando y contrastando la explicación inicial del filósofo mexicano, el mundo circundante impone límites a los sujetos que lo conforman respecto de su accionar sobre él, es decir, hay cosas que podemos y que no podemos realizar en razón de las propias condiciones que nos demarca. Cuando podemos accionar efectivamente surge el sentimiento de seguridad y nos percibimos capaces, pero cuando eso no sucede se suscita la inseguridad y, por ende, la autopercepción como incapaz o inferior. Ante este último estado, dice Ramos de la mano de Adler, surgen dos posibles soluciones: 1) aceptar los límites de la realidad, los propios y accionar en la medida de lo posible sin concebir una absoluta incapacidad de uno mismo, o, 2) negar los límites del exterior, a su vez que los propios y, entonces, extralimitar las capacidades individuales hasta satisfacer los requerimientos que impone. Esta última “solución” es la que nos lleva al sentimiento de inferioridad. Bajo la premisa anterior podemos decir que el movimiento de Independencia y sus procesos posteriores en tanto que partes de la búsqueda de constituirse en una nación autónoma son antecedentes y manifestaciones del sentimiento de inferioridad dado que hacen explícita la predisposición legada por la historia de la autopercepción de la gran masa social (intelectual sobre todo, como se indicará un par de segmentos después) como incapaz o inferior frente a las exigencias del mundo circundante, frente al contexto de aquella época.

Para el siglo XIX en que México se independiza el mundo se halla complejamente estructurado y la principal influencia para nuestro continente, Europa, se halla en constante movimiento y cambio, esto es, las condiciones de la realidad de aquel entonces exigían, desde nuestra perspectiva, “ulteriores” requerimientos, de entre los que destaca –dirá Ramos– el de la “civilización”. Requerimientos a los que nuestra nación no podía corresponder porque, dada la temprana consecución de la autonomía, no se tenían las condiciones que a otras naciones llevaron a tan complejas estructuras, ni había quienes las impulsaran, ni siquiera el contexto se correspondía entre continentes. Así pues, no existían las potencias adecuadas para que tales empresas que incluso a otros países llevaron largas sucesiones se realizaran en nuestro continente. Sin embargo, los mexicanos de aquella época no consideraban esto del mismo modo. Bajo la perspectiva adleriana, el mexicano del siglo XIX se asemeja al niño que en virtud de su contacto con los otros da cuenta de que comparte estructuras con ellos, sin embargo, no alcanza los mismos resultados y entonces, ya bajo una compensación nociva, busca asimilárseles sin importar los medios a los que tenga que recurrir.

c) La autodenigración de lo mexicano e imitación de lo europeo

Así bien, México, como individuo psicológico, buscaba hacerse de la misma “seguridad” que otros países poseían, empero, tal como recién lo distinguimos, sus capacidades no se correspondían con las que otras naciones del siglo XIX poseían. Problemática ante la que –según nuestro autor mexicano– los dirigentes de nuestra nación procedieron extralimitando sus posibilidades y límites sobre la realidad sin importar las repercusiones de ello. En términos asequibles, México, como país recién nacido, deseaba asimilarse a las grandes naciones europeas del siglo XIX con el simple fin de hacerse de los beneficios propios de tal estatus, de entre los que se halla la certeza de ser una “civilización” al modo occidental.

El método más eficaz hacia la consecución de tales títulos se estructuró a partir de un doble movimiento cultural: la autodenigración de lo propio y la imitación de lo europeo. La razón de que se haya preferido tal método, además de los motivos que

ya nos abonaba Adler respecto a la inmediatez de adoptar tal vía de compensación, según Ramos se debe a que:

(...) México se ha alimentado, durante toda su existencia, de cultura europea, y ha sentido tal interés y aprecio por su valor, que al hacerse independiente en el siglo XIX la minoría más ilustrada, en su empeño de hacerse culta a la europea, se aproxima al descastamiento. No se puede negar que el interés por la cultura extranjera ha tenido para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su propia tierra. La cultura, en este caso, es un claustro en el que se refugian los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla. De esta actitud mental equivocada se originó ya hace más de un siglo la «autodenigración» mexicana, cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido graves⁴⁰.

Así pues, buscando asimilarse a la cultura europea, aquellos a cargo del desarrollo del México independiente buscaron deshacerse de todo aquello que no entre dentro de “lo occidental”; pretendieron depurar la cultura y, entonces, despreciaron su propia realidad para hacer una simple y continua imitación que les sirviera de fachada. Un proceso que nuestro autor denomina el “descastamiento”, es decir, la depuración de todo lo que refiere a lo indígena, que no es otra cosa que lo propio de México y del mexicano. Así pues, se remarca lo que rastreábamos con anterioridad, a fin de asimilarnos a las grandes potencias europeas del siglo XIX, debíamos desdeñar lo que ha nacido aquí, lo que emergió de las propias circunstancias y todo aquello cuyos caracteres hayan nacido aquí. Un proceso que no hace otra cosa que permear la tendencia históricamente estructurada desde la Conquista sobre la masa social, a saber, la física y simbólica devaluación de lo que podría denominar propio.

En consecuencia, los grandes intelectuales de aquellos tiempos se decantaron por implementar, antes que un proyecto nacionalista emergente de las propias circunstancias, un gran movimiento de imitación y trasplante de lo europeo o,

⁴⁰ Ibid. pp. 20-21.

mejor dicho, de lo que construyó la civilización en Europa. Y, ¿cuál fue el modelo por antonomasia de aquel siglo? Ningún otro más que el francés dice Ramos, pues Francia, ya sea por sus movimientos sociales, políticos y humanistas encarnaba un profundo espíritu de reforma y transformación, dos ideales que se veían con buenos ojos por los que llevaban las riendas del país. Así pues, para conseguir tan magnánima empresa de la mejor manera no hallaron otra alternativa que seguir los senderos que habían llevado a Francia a tal portentoso estatus.

Por consiguiente, ahora hablamos de que el desarrollo posterior a la consecución de la Independencia procede de otra corriente: el espíritu francés. El cual no solo garantizaba llegar en lo teórico a la civilización, sino que además, y más importante aún, dice Ramos, “El espíritu revolucionario de Francia ofrece a la juventud avanzada de México los principios necesarios para combatir el pasado”⁴¹, es decir, además de guiarnos hacia el gran banquete del que disfrutaban las grandes potencias europeas, el espíritu francés nos permitía, como se dice coloquialmente, hacer “borrón y cuenta nueva” respecto de nuestra historia, nos permitía combatir los viejos fantasmas y las arcaicas instituciones implantadas por ellos. Por tanto, la influencia de Francia iba más allá de ser un elemento actualizador, era la vía hacia ser una nueva y mejor nación. Así pues, podemos entender por qué “El grupo más inteligente y activo de la sociedad mexicana se propone utilizar la ideología francesa como arma para destruir las viejas instituciones”⁴², finaliza nuestro autor.

No obstante, como ya se deja ver en el segmento del estudio de Adler dedicado al carácter neurótico y la afirmación de la personalidad, las implicaciones de un movimiento como tal son catastróficas tanto en lo social, histórico y, en lo que nos concierne, lo psicológico, porque al imitar se desprecia todo lo que se tiene a la mano, todo lo que se puede llamar propio en tanto que nació o del pasado indígena o de la condición mestiza; el mexicano del siglo XIX quería ser europeo dentro de tierra americana, quería –así como el niño dentro del juego del “querer ser” con sus padres– asimilársele y haría todo lo que se hallara en sus manos para conseguirlo

⁴¹ Ibid. p. 42.

⁴² Ibid.

sin mediar en que allí se vaya su personalidad o la oportunidad de crear una cultura, aunque naturalmente derivada, auténticamente nacida de las propias circunstancias, erigida en virtud del contexto propio. En términos adlerianos, el mexicano del siglo XIX se hizo de un carácter neurótico que tiende de manera exacerbada hacia la compensación de su sentimiento de inferioridad frente a los “otros” (las naciones civilizadas) por medio de la imitación.

Dice Samuel Ramos, se pretendió imitar las constituciones políticas europeas (ya presentes en América, por ejemplo, en Estados Unidos), los sistemas políticos, se quiso trasplantar la filosofía occidental más novedosa, incluso, se implantaron instituciones paralelas a las grandes escuelas europeas, esto es, se hizo todo lo posible para que el espíritu francés de la mano del europeo floreciera en nuestra tierra, y en verdad que el esfuerzo fue sorprendente. Ramos en uno de sus apartados hace un análisis muy detallado de este momento, en donde destaca los nombres de Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, fundador del colegio de San Francisco de Sales en San Miguel el Grande, a los jesuitas criollos Francisco Xavier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Andrés de Guevara, entre otros muchos más, los cuales con gran disposición en el ánimo implantaron y difundieron las ideas del Viejo Mundo en América a fin de que dieran buenos frutos. No obstante, los resultados no se hicieron presentes del modo en que se hubiera deseado, pues no existió un movimiento intelectual del tamaño del francés en nuestro continente, no llegó una ilustración magnánima, ni un proyecto social paralelo al europeo, ni el progreso y el desarrollo esperado, no se hizo presente la tan aclamada civilización ulterior más que en fragmentos y, entonces, comenzó a construirse con mayor acento el sentimiento de inferioridad.

Así pues, todas aquellas estrategias imitadas, cargadas de un trasfondo histórico, no hallaban la misma condición temporal en nuestro país que apenas comenzaba a “gatear” en la casa donde los grandes señores imperaban. En otras palabras, y coloquialmente dicho, México quería correr a la misma velocidad que la Francia del siglo XIX y que otras naciones desarrolladas, no obstante, por nuestro contexto apenas estábamos comenzando a caminar. Por ende, la contradicción se hizo

presente y el proyecto civilizatorio europeo fracasaba en nuestra nación. Este es el momento en que el niño habiendo operado bajo la propensión de ser igual al gran otro ve que no llega a asimilársele en ningún sentido en absoluto y degenera dentro de sí, sin concebir su verdadero error, una percepción de sí como inferior.

En consecuencia, el mexicano de aquel entonces se sintió incapaz respecto de los europeos, los cuales sí pudieron llevar por buenos caminos sus naciones, los cuales sí pudieron llamarse civilizados e incluso pudieron llamarse “ilustrados”. Nuestros antepasados y su contexto no pudieron con el peso del proyecto reformador de la mano de la cultura europea, pero no fue su culpa, como bien lo señala Ramos, la causa del fallo no se encuentra en nuestra naturaleza, no es que aquellas vías imitadas sean exclusivas para seres humanos excelsos, antes bien, fue un error de aplicación. Como atisbábamos recién, lo que social e históricamente nació, se desarrolló y alcanzó su punto culmen en otra tierra necesariamente encuentra su éxito debido a la correspondencia con su contexto, esto es, lo que a Francia llevó a su estatus de nación ilustrada y civilizada no fue otra cosa que sus propias circunstancias y la respuesta efectiva a ellas por parte de sus intelectuales. Así pues, el error fue que desde nuestro contexto quisimos caminar por vías ya trazadas, quisimos aplicar los senderos nacidos de otras condiciones, se generó una incorrespondencia y, entonces, fallamos, al menos, momentáneamente. Empero, el mexicano de aquel entonces asimiló que el error se debió a su naturaleza, una naturaleza que, a partir de entonces, sería concebida como “inferior” respecto de los europeos. Y en verdad que la culpa no fue de nuestros antepasados, pues situándonos ante similar reto, el de construir una nueva nación, es muy posible que la mayoría de nosotros hubiera optado por seguir los senderos que a otras naciones ya habían guiado hacia ideales como el progreso, la libertad, la transformación y la civilización. Más aún, seguramente hubiéramos acatado los mismos principios franceses, pues su apariencia externa humanista era la de unos “valores universales” que no tenían un contexto propio ni destinatarios fijos, parecían ser puntos de partida que cualquier ser humano podía aplicar en sus circunstancias independientemente de su condición; y, asimismo, lo distingue Ramos “La cultura francesa contiene un tipo medio de valores que todo francés

puede considerar como suyos y participar de ellos. Solamente que el francés no concibe su cultura francesa sino como una cultura universal, destinada a todos los hombres”⁴³. Así pues, podemos aseverar que la tendencia de los mexicanos a acatarse a la cultura francesa no nacía de un mero capricho, sino de la propia apariencia de aquella cultura que lucía externamente como “universal”.

No obstante, reitero, lo infructífero de las estrategias extranjeras en nuestro plano se concibió como un error del sujeto que aplica antes que de la misma aplicación, y las consecuencias de ello fue que el sentimiento de inferioridad se enraizó con mayor fuerza dentro de la personalidad del mexicano frente a su realidad. Con esto, además, se tornó en una predisposición profunda susceptible de heredarse. Es decir, el sentimiento de inferioridad se convirtió en un elemento estructural de la personalidad mexicana, pues ya no solo se trazó desde la llegada de los españoles, sino que ahora, ya independizados, se hacía patente, o sea, la se transformó en cimiento, una predisposición del actuar del mexicano y todo lo que le circunda respecto a su medio. Más cabría precisarse, tal como lo hace Ramos:

Sería abusar de nuestra tesis deducir de ella un juicio deprimente para el mexicano, pues no lo hacemos responsable de su carácter actual, que es el efecto de un sino histórico superior a su voluntad. No es muy halagador sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta más adelante, pero es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico⁴⁴.

Esto es, el sentimiento de inferioridad –como asimismo lo reconoce Adler– aunque punto de partida necesario del desenvolvimiento del sujeto es una condición susceptible y necesaria de reformarse en tanto que tal proceso incentiva el desarrollo particular del individuo en todo ámbito, es decir, aparentemente ningún individuo escapa de comenzar el vínculo con su exterior y su interior a partir del sentimiento de inferioridad, sin embargo, los procedimientos siguientes que se digan

⁴³ Ibid. p. 47.

⁴⁴ Ibid. p. 50.

del sujeto no necesariamente deben encasillarse en tal cimiento, antes bien pueden y deberían compensarlo de buena manera en la medida en que esto beneficia al desenvolvimiento particular de sus potencias.

Sin embargo, como también lo reconocerá Ramos, el mexicano de mediados de siglo aún se halla muy lejano de reformar tal predisposición, peor aún, parece que está profundamente inmerso en ella: actúa predisponiendo la inferioridad para sí, sigue pensando en que él y su cultura son inferiores respecto de otros individuos, respecto de otras naciones, incluso –acota– la cultura mexicana tornada en fachada se está tornando en una manera de compensar patológicamente tal sentimiento de inferioridad en tanto que se ostenta como un señuelo de cultura, o sea, la cultura mexicana se torna en un disfraz que recubre, primero, la desposesión de un proyecto de cultura que atienda a las propias circunstancias y, segundo, el desenvolvimiento del tan mencionado sentimiento de inferioridad.

En este sentido, parece que la cultura mexicana únicamente pretende buscar antídotos que contrarresten el pesaroso sentimiento de inferioridad. Así pues, estamos sobremanera ensimismados en el constante anhelo de hallar maneras de compensar nuestras deficiencias antes que pretender encontrar soluciones a ello y para vislumbrarlo cabalmente podemos analizar un poco de cerca elementos que llamamos componentes de nuestra cultura.

2.3. La compensación y el anhelo de superioridad mexicano

Un antídoto, según el “Diccionario de la Real Academia Española”, es una medicina o sustancia que contrarresta los efectos nocivos de otra o, también, es un medio preventivo para no incurrir en algo inconveniente. Ya sea que alternemos entre definiciones podemos observar que el antídoto se caracteriza por contrarrestar, prevenir o inhibir los efectos de algo. ¿Por qué entonces hablamos de antídoto respecto al sentimiento de inferioridad? La razón nos la abona el propio Ramos “Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad”⁴⁵, es decir, muchos de los

⁴⁵ Ibid. p. 14.

elementos que denominamos propios de la cultura mexicana se trazan como fachadas que recubren la mirada ajena sobre aquel complejo o, mejor aún, todas aquellas expresiones del carácter mexicano son “antídotos” que contrarrestan los efectos del sentimiento de inferioridad referido sobre la cultura. A continuación, explayaremos dos de estos antídotos, los más llamativos y en los cuales se deja ver con mayor evidencia el desarrollo de nuestra tesis.

2.3.1. El mimetismo (creador de un plano real y otro ficticio)

Ramos plantea al mimetismo cultural, entendido como la adopción de la imitación de las culturas desarrolladas, en términos de una fachada que protege al mexicano a partir del siglo XIX de la carencia de una –dice– incultura. En este sentido, podemos decir que la facultad de imitar “lo ulterior” antes que incentivar al propio desarrollo implica esconder las carencias, en tanto que no pretende llevar a la nación hacia el proyecto civilizatorio, antes bien desea únicamente aparentar y esconder la falta de una cultura devenida de las propias circunstancias e inhibirse de la responsabilidad de crear una. Por ello asevera:

El mimetismo ha sido un fenómeno inconsciente, que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza. No es la vanidad de aparentar una cultura lo que ha determinado la imitación. A lo que se ha tendido inconscientemente es a ocultar no sólo de la mirada ajena, sino aun de la propia, la incultura.⁴⁶

Así pues, el mimetismo no es la simple imitación con el fin de constituir una propia cultura sino la pretensión de ocultar que no se tiene cultura sustituyéndola con un trastocado reflejo de ella. Por tanto, estamos posibilitados a decir que con su adopción el mexicano albergó en un plano mimético donde solo apariencias e ideales de cultura relucen y donde se acentúa aún más la discordia entre el plano real y el, ahora creado, plano mimético que podemos relacionar al plano ficticio del que hablaba Adler. En otras palabras, el mimetismo devino en que el mexicano viviera entre la realidad y la ficción, entre lo que la imitación debía plasmar y lo que la realidad misma exige, o entre lo que se quiere ser y entre lo que se es.

⁴⁶ Ibid. pp. 21-22.

Pero, ¿qué fue lo que no cautivó a los líderes del país a que, antes que preferir permanecer en el plano mimético, se decidiera de una vez por todas crear algo nacido de las propias condiciones? La respuesta a esto se esboza desde las investigaciones de Adler cuando se hablaba de lo llamativo de la efectividad a corto plazo del habitar en el plano ideal antes que en el plano real donde el individuo y, más específicamente, el “espíritu mexicano” –por el curso de la propia historia nacional– se hallaba originado y sustentado en una opresión tanto en el plano físico como en el simbólico, o sea, en palabras del propio Ramos “[...] la verdadera asimilación de la cultura demanda un esfuerzo continuo y sosegado; y como el espíritu del mexicano está alterado por el sentimiento de inferioridad [...] no es posible ni el sosiego ni la continuidad en el esfuerzo”⁴⁷. Por ende, si desde su propia gestación el espíritu mexicano se hallaba minado y dadas las circunstancias en que se vivía en el siglo XIX en medio de movimientos y disputas que imposibilitaban cierta estabilidad, es posible pensar que la gran masa social mexicana no tuviera las fuerzas suficientes para emprender una labor de tal magnitud. Así pues, se quitaba de aquella responsabilidad a través de la mimesis de otras culturas “superiores”, y a su vez se inhibía del sentimiento de inferioridad que le acechaba.

De este vivir en dos planos se obtuvo un componente más de la personalidad mexicana afín a los diagnósticos del psicólogo austriaco, a saber, la irritabilidad, la predisposición a la reacción estrepitosa y constante violencia en relación al medio circundante, es decir, cuando se haga presente algún atisbo de lo que se es, que naturalmente contradecirá lo que queremos ser, se crea un mecanismo de defensa del ideal anhelado con base en la rebeldía, la violencia y la negación incansablemente de la realidad. Una actitud que degeneró en una predisposición a reaccionar con violencia ante todo lo que amenace aquella imagen ficticia e ideal, misma que caracterizaría –según Ramos– uno de los arquetipos más coloquiales del mexicano, a saber, la imagen de “el pelado”.

2.4. La afirmación de la personalidad y el afán de poder: “el pelado”

⁴⁷ Ibid. p. 22.

El pelado se torna en la figura que mejor representa el carácter del mexicano mimético del siglo XX que vive en dos planos en tanto que manifiesta, mediante una actitud burlona de negación de la realidad, la predisposición reaccionaria ante todo aquello que atente contra la creencia de superioridad que ha creado para sí mismo. Ramos lo describe “Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular”⁴⁸, es, pues, transparente en sus impulsos y en sus intereses, no se guarda nada para sí, pero la característica más esencial del pelado, y por la cual denominamos a esta imagen “antídoto” del sentimiento de inferioridad, se halla en que

Es un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndole creer que es más fuerte y decidido. Tales reacciones son un desquite ilusorio de su situación real en la vida, que es la de un cero a la izquierda. Esta verdad desagradable trata de asomar a la superficie de la conciencia, pero se lo impide otra fuerza que mantiene dentro de lo inconsciente cuanto puede rebajar el sentimiento de la valía personal. [...] El «pelado» busca la riña como un excitante para elevar el tono de su «yo» deprimido⁴⁹.

En este sentido, el pelado representa lo que con Adler denominamos la “afirmación de la personalidad” que no es otra cosa que la imperiosa necesidad de relacionarse con todos aquellos elementos paralelos al poder, la autoridad, el control, la grandeza, la virilidad, en suma, todo lo que, bajo su visión, implica la superioridad en todos sus ámbitos y aplicaciones. Así pues, el pelado se encargará de presentar y afirmar su “personalidad superior” cada vez que tenga oportunidad, sin embargo, como podemos suponerlo, tal personalidad, es solo una “máscara”, un antídoto que contrarresta los efectos interiores del sentimiento de inferioridad. En otras palabras, el pelado busca siempre las situaciones donde pueda afirmar su personalidad, donde pueda hacer gala de sus supuestas potencias, habrá de imponer e

⁴⁸ Ibid. p. 54.

⁴⁹ Ibid. pp. 55.

impresionar a través de manifestaciones que hagan valer aquello que dice de sí, pues con tal “antídoto” los demás son incapaces de dar cuenta de los más profundos componentes de su persona.

Una evidencia explícita de estas características podemos rastrearla en su lenguaje, en sus constantes alusiones verbales referentes –como también lo señalará Adler– a la virilidad como manifestación de poder. En consecuencia, veremos que las referencias más frecuentes en el lenguaje del pelado harán alusión a la figura del falo: representación, bajo este supuesto, de la fuerza, portento y superioridad masculina. Así pues, en miras de afirmar su superioridad buscará siempre presentarse como vinculado al falo y –fruto de una visión infundada desde la infancia– como enemigo de lo femenino en tanto que representa signo de inferioridad. Bajo esta premisa, podemos pensar al mexicano coloquial del siglo XX no solo como un “pelado” con sus propensiones al descubierto, sino además como “el macho” que habrá de procurarse la virilidad para sí y resguardarse de la femineidad.

Así pues, tal y como lo señala Ramos, “El falo sugiere al «pelado» la idea del poder. De aquí ha derivado un concepto muy empobrecido del hombre. Como él es, en efecto, un ser sin contenido sustancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance: el del macho”⁵⁰. Por ello estamos posibilitados a decir que el pelado es, asimismo, “el macho”, aquel ser con la misma primaria transparencia instintiva pero cuya atención recae excesivamente sobre la figura del falo, la hombría y la virilidad que son, ante todo, representaciones de una personalidad superior tan anhelada. En consecuencia, ahora podemos asegurar que el pelado, el macho, su tendencia hacia la violencia y el poder en miras de afirmar su personalidad “superior” son antídotos: maneras de contrarrestar los efectos del sentimiento de inferioridad en tanto que le inhiben, mediante ideales, del mundo real cuyas exigencias deprimen su valía real.

2.4.1. La desconfianza como fruto de la afirmación de la personalidad

⁵⁰ Ibid.

Más aún, el mexicano al crearse una personalidad “superior” susceptible a la reacción estrepitosa como mecanismo de defensa, creó, asimismo, una tendencia hacia la desconfianza. ¿Por qué exactamente? Se debe a que el mexicano – distingue Ramos– “[...] está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva. Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa”⁵¹. En otras palabras, el mexicano, en tanto que ostentador de una personalidad ficticia, es muy susceptible a reaccionar con violencia ante todo aquello que atente contra la creencia que ha hecho de sí y por ello es sumamente precavido, se cuida sobremanera a fin de no hallar elemento que contradiga o amenace su ficción y más grave aún la desconfianza degeneró en una incapacidad para hablar del futuro, pues en tanto que se busca aquello que representa la seguridad, la evidencia, la fuerza, el futuro como incertidumbre representa un peligro. Así pues, “Cada hombre, en México, sólo se interesa por los fines inmediatos. Trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro”⁵². Por consiguiente, en su búsqueda de la certeza el mexicano ha creado para sí una disposición por las personalidades violentas en el sentido de que pretenden impresionar, conmover algo en el otro, personalidades que llaman con gran fuerza la atención, que presentan sus atributos con temeridad, personalidades que, además y más relevante aún, le permiten inhibir la sensación de que es inferior respecto de otros. Y a su vez creó una sensación que permanecería siempre en compañía de las personalidades de apariencia fuerte: la desconfianza.

2.4.2. La necesidad de un proceso de autoconocimiento en México

En síntesis, el mexicano y su ser se gestaron en condiciones históricas en las que su sentido de propiedad se vio desde el comienzo oprimido y minusvalorado a tal grado que con facilidad fue transgredido, reemplazado, destruido y sustituido tanto

⁵¹ Ibid. p. 60.

⁵² Ibid. p. 59.

en lo físico y en lo simbólico por un sentido extranjero nacido de otro tiempo, de otras circunstancias y, sin embargo, enseñado, impuesto y heredado como superior. Tal devenir histórico fructificó dentro del ser del mexicano en un sentimiento de inferioridad enraizado con profundidad dentro de la larga sucesión de sus manifestaciones particulares posteriores, tanto así que cuando se obtuvo la independencia, cuando se tuvo la posibilidad de emprender un proceso que atiende de manera particular las necesidades de México y su colectivo los dirigentes al mando se decantaron por llevar al país por los senderos que otros habían seguido en miras de hacerse lo antes posible de los títulos occidentales asimilados como superiores: civilización, ilustración, república federal, constitución, etcétera.

En otras palabras, antes que emprender un proceso de autoconocimiento que permitiera hallar un equilibrio entre lo que se quiere y se puede sobre la realidad nacional se prefirió entrar en un círculo vicioso que permitiera decirse como los “poderosos” en una etapa histórica en que se requería crear unidad antes que disgregarse, se quiso comer del banquete de la civilización cuando apenas crecían los dientes; se dedeó llegar a la madurez del espíritu mexicano sin pasar por la niñez y, entonces, inconscientemente se implanto un punto de partida en la interacción con el medio, a saber, el sentimiento de inferioridad. La autopercepción en razón de la inferioridad que creó la histórica creencia de que el mexicano es un “ser indigno” de tan “magnánima” cultura europea y, bajo tal perspectiva, se hizo de la cultura mexicana un cúmulo de espejos que nada verdadero decían de sí y que otorgaban la sensación de culto. Por ello hemos referido a que la representación del mexicano se halla en una personalidad ilusoria que se corresponde por tal empresa. Sin embargo, con tales el mexicano también se hizo de una predisposición hacia la violencia, hacia la desconfianza, se dejó al descubierto todo aquello que fuera paralelo a lo que se anhelaba ser, pero en ello se les esfumó la posibilidad de gestar una cultura, aunque derivada, nacida de las propias circunstancias. En una sentencia, con la pretensión de imitar la cultura europea en apariencia superior con fin de asimilarse al mexicano se le fue la oportunidad de hablar de sí con acierto.

Afortunadamente, como bien lo refiere Ramos cuando habla del “traje prestado”, no todo está asentado, pues, como no nos hemos cansado de recalcar, el sentimiento de inferioridad es punto de arranque, pero no punto de finalización del individuo. Hablar del sentimiento de inferioridad no ata, antes bien permite reconocerlo con propósito de decantarlo hacia senderos propicios de compensación que permitan albergar dentro de una personalidad propia que se relaciona de manera equilibrada entre lo que se quiere y se puede en virtud de la realidad.

Un proceso de tal exigencia implica un gran esfuerzo, pues hablamos de México no solo como sujeto sino, además, como nación y punto de partida del carácter de todo un pueblo, es decir, si el proceso de autoconocimiento se torna complejo respecto de un solo individuo, imaginemos ahora las fuerzas que se requerirán para llegar al autoconocimiento de toda una nación, fruto de una larga historia y punto de partida de una gran variedad de expresiones. Empero, a diferencia de los primeros mexicanos ante tal pretensión nosotros poseemos, además del recorrido del tiempo y la experiencia que proporciona, la fortaleza intelectual de quienes posteriormente han tratado al respecto para, primero, reconocer aquellos complejos del “ser-mexicano” legados y subyacentes y para, segundo, emprender aquel trabajo de autoconocimiento de nuestra nación y su cultura que nos lleve a hablar alrededor de una cultura que se dice del mexicano del siglo XXI y su propia circunstancia.

Así pues, en miras de desenterrar las predisposiciones alrededor del sentimiento de inferioridad inmersas en el carácter nacional será necesario que nuestra nación se involucre en una introspección a lo largo del tiempo (con eje central en lo tratado por Samuel Ramos dentro de “El perfil del hombre y la cultura en México”) que nos permita dar cuenta de aquellos elementos de la cultura contemporánea que de manera explícita o implícita continúan perpetuando la opresión y minusvaloración del sentido de propiedad mexicano y la sobrevaluación del sentido extranjero. Un trabajo de inmersión cuyas bases deberán fundarse, en consecuencia, en todo aquello que los intelectuales procedentes alrededor de los postulados de Ramos han dicho respecto a la existencia del mexicano y los elementos que denomina

propios de su cultura nacional de segunda mitad del siglo XX y de comienzos del siglo XXI. Una introspección que explayamos a continuación.

CAP. 3. EL SENTIMIENTO DE INFERIORIDAD Y LA FILOSOFÍA MEXICANA

A) Un antecedente histórico a la tesis de Samuel Ramos

Una vez que hemos recurrido y explayado la obra misma de Samuel Ramos y sus principales antecedentes de su tesis del sentimiento de inferioridad encontrados en la postura psicológica de Alfred Adler, corresponde hablar de la filosofía del michoacano como mexicana, esto es, hablaremos de la visión de Ramos como fruto de las determinaciones del México de aquella década de los 30 del siglo pasado y, más importante aún, de su visión como parteaguas de la reflexión de corte filosófico acerca de lo mexicano que continua permeando en muchas investigaciones actuales acerca de nuestra cultura y del carácter nacional. En términos más precisos, a lo largo de este último capítulo, primero, toca revisar la presunta influencia de los estudios realizados en las primeras décadas del siglo XX por Ezequiel A. Chávez sobre las pretensiones juveniles de Ramos y, segundo, irnos hacia los largos ríos intelectuales sobre los que extendió la preocupación sobre lo mexicano en pensadores de renombre como Octavio Paz, Emilio Uranga, Rogelio Díaz-Guerrero, Santiago Ramírez, Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez (aunque solo nos centraremos en la obra de los dos primeros y los dos últimos). En suma, con este capítulo realizaremos un breve recorrido por los antecedentes y las consecuencias históricas en donde se atisba la pretensión de investigar lo mexicano tal y como lo planteó Samuel Ramos en “El perfil del hombre y la cultura en México”.

3.1. Ezequiel Adeodato Chávez y sus estudios sobre la adolescencia

Ezequiel A. Chávez, nacido en la ciudad de Aguascalientes, fue entre muchas cosas docente, escritor y jurista. Se mudó a la Ciudad de México en 1881 para comenzar sus estudios de preparatoria, y una vez asentado en la ciudad ya no se movería de allí. Responsable en 1896 de la elaboración del Plan de Estudios de la Escuela Nacional Preparatoria. Precursor de las investigaciones de corte psicológico en México y su introducción dentro de los planes de estudio de la universidad; así como

líder durante un breve tiempo de la Sociedad Mexicana de Estudios Psicológicos⁵³. Rector de la Universidad Nacional de México en dos periodos: del 1 de diciembre de 1913 al 2 de septiembre de 1914 y del 28 de agosto de 1923 al 8 de diciembre de 1924⁵⁴. Miembro de diversas instituciones en México y el extranjero.

En términos muy generales, Ezequiel A. Chávez fue un intelectual de renombre durante las primeras décadas del siglo XX en nuestro país; autor de obras como “La Filosofía de las instituciones políticas”, “Siete ensayos filosóficos sobre Dios, el Universo y la Libertad”, “Siete romances históricos mexicanos”, entre otros más en los que se encuentra la obra que acá nos interesa: “Ensayo de psicología de la adolescencia”. Escrito y publicado en 1928 dentro de dicha obra Chávez esboza un estudio de las condiciones sociales y políticas del México de aquel entonces y la influencia psicológica que éstas tienen sobre el desarrollo de las adolescencias, es decir, en ella se plasma por primera vez la preocupación por el porvenir de México en virtud de sus componentes particulares: los individuos, los ciudadanos o mejor dicho los jóvenes cuya proyección se tornaba en posibilidad de alcanzar un mejor futuro para la nación. Y este es precisamente el motivo por el cual me he decantado por colocar a Chávez no solo dentro de este tercer apartado, sino como influencia de “El perfil del hombre y la cultura en México” de Samuel Ramos: porque, aunque probablemente el michoacano no sea capaz de verificar esta afirmación, diría que los estudios de Chávez alrededor de las adolescencias mexicanas constituyen los primeros tratados cuyos ejes giran alrededor de los componentes históricos, sus consecuencias psicológicas y su relevancia para el futuro de México.

A manera síntesis del motivo de mi predilección, me parece oportuno rescatar lo que la historiadora de la Universidad Nacional Autónoma de México Ivonne Meza-Huacuja señala respecto de peculiaridad de la obra de Ezequiel A. Chávez antes mencionada:

⁵³ Meza Huacuja, I. (2017), “Ezequiel A. Chávez y la secularización del adolescente mexicano: Ensayo de psicología de la adolescencia” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, no. 150, p. 250.

⁵⁴ Sin autor (2022), *Rectores 1910-1929*, UNAM, Enlace: <https://www.unam.mx/acerca-de-la-unam/unam-en-el-tiempo/lista-cronologica-de-rectores/rectores-1910-1929>

Ensayo no sólo representó un estudio profundo acerca de las últimas tendencias sobre la psicología de los adolescentes, pues, también incorporó algunas reflexiones sobre la necesidad de reorganizar el sistema educativo mexicano y constituyó una revisión conservadora de la historia nacional. De hecho, podemos afirmar que más que una psicología clínica o experimental Chávez promovió la aplicación de una psicología educativa no sólo para México sino también para el resto del mundo.⁵⁵

“Ensayo de la psicología de la adolescencia” constituye, pues, uno de los primeros rastros de la conjunción de psicología e historia en virtud de una preocupación filosófica por el sentido del futuro que, aunque versado sobre los adolescentes mexicanos, más adelante decantará en una filosofía mexicana auténtica. Es decir, el “Ensayo” de Chávez pretende trazarse como un estudio decantado sobre el adolescente y sus condiciones particulares, no obstante, por los propósitos, los métodos y algunas conclusiones podemos aseverar que constituye un antecedente directo de lo que posteriormente sería la filosofía de lo mexicano según como la entiende el propio Samuel Ramos.

3.1.1. “Ensayo de la psicología de la adolescencia”

Siguiendo la línea de la última aseveración, podemos identificar un primer punto de encuentro entre Chávez y Ramos en la preocupación que ambos tienen por el individuo y su historia en su proyección a futuro. Ramos lo hará tomando en cuenta al mexicano como un gran colectivo que es capaz de tratarse psicológicamente en virtud de sus momentos históricos de mayor relevancia dentro de su conformación como nación, Chávez lo hará desde el individuo como tal y la relevancia de su contexto en la conformación de su adolescencia: una etapa de profunda relevancia dado que en ella se configuran los ejes centrales de desarrollo psicológico, es decir, en la adolescencia se forman los senderos, las herramientas, los valores que encauzarán su desenvolvimiento y que delimitarán sus posibilidades. Respecto de este punto la historiadora Meza-Huacuja añade “[...] [Chávez] se enfocó en la

⁵⁵ Ibidem. p. 252.

restitución de los valores occidentales a partir de una apropiada formación de los adolescentes, quienes, por sus características moldeables y su cercanía con la edad adulta, podían contribuir a la configuración de un nuevo panorama nacional e internacional a corto plazo”⁵⁶. Esto es, Chávez se preocupó por las implicaciones que el medio nacional imponía sobre el desenvolvimiento psicológico del adolescente que por su fortaleza y fuerza constituía el punto de atención más valioso hacia la estructuración de un mejor futuro para México. Así pues, los intentos por fortalecer las adolescencias, más allá de tornarse en proyectos educativos, poseen una base más profunda que tiende hacia un mejor futuro para México. Ramos, aunque no se enfrasca en especificar etapas, también pondrá gran atención sobre los primeros momentos del mexicano colectivo y las consecuencias que tiene la historia tiene sobre su *psique*. Primeros momentos que, como puede observarse con el capítulo anterior, se dicen en relación con la Conquista, la Colonización, la subyugación de la cultura indígena y el detrimento del mestizo; momentos que degeneraron en un profundo sentimiento de inferioridad: uno de los elementos más propios y constantes del carácter del mexicano. De tal manera se configura en ambos autores la tesis por la importancia de las primeras etapas históricas del sujeto y sus implicaciones psíquicas, límites del desenvolvimiento individual posterior.

Un segundo punto de convergencia intelectual entre Chávez y Ramos se halla en el modo en que subrayan la necesidad de que la cultura, que impone un gran peso sobre el individuo (sea el adolescente o el mexicano colectivo), sea reformada a fin de responder a las nuevas exigencias del medio actual. Chávez lo hará desde el término “rehacer la cultura” mientras que Ramos, con una mayor carga histórica y simbólica, lo plasmará bajo la idea de la necesidad de una “reforma espiritual de México”. Chávez, una vez más apuntando hacia una óptima formación del adolescente mexicano, asevera que es necesario que la cultura se rehaga cuantas veces sea necesario a fin de augurar buenas condiciones sobre las cuales sea posible que el adolescente y México se desarrollen en buena medida; por ello Chávez señaló insistentemente la urgencia de rehacer cultura (y dada la negativa

⁵⁶ Ibidem. p. 255.

crear una nueva), porque ella debe suscitar las circunstancias para que los autores del futuro del país tengan los medios suficientes para hacer valer su fortaleza y su juventud hacia la conformación de un proyecto nacional adecuado. En palabras del propio Chávez, es menester rehacer cultura “[...] porque los adolescentes van a entrar muy pronto en la vida pública, y puede hacer cada día más incierta su marcha, o, por el contrario, encauzarla; de otra, porque en la adolescencia llega a su máximo el peligro de extraviarse, separándose de toda organización y norma.”⁵⁷.

Ramos igualmente se preocupará porque el porvenir nacional sea trazado con sumo cuidado, no obstante, con tal visión a la mano él no abogará únicamente por trazar la formación de los adolescentes, sino que procurará que todo mexicano y asimismo la cultura sean encauzados desde buenas raíces, desde un terreno propicio. Usando este ejemplo del sembrar, digamos que, mientras Chávez orienta la mayor parte de los esfuerzos hacia preservar las semillas que se prevén darán buenos frutos, Ramos expande la pretensión hacia procurar el terreno sobre el que éstas y otros tipos de semillas pueden germinar. Ramos, por ende, no quiere que solo una parcela del terreno sea renovada, antes bien desea fervientemente que su totalidad se vea implicada. Y este terreno sobre el que se asientan las semillas es, pues, el “espíritu mexicano”, entendido como aquel eje de las motivaciones más comunes y ulteriores de nuestra cultura; una cultura que, por supuesto, está determinada por la historia y cuyas consecuencias permearán sobre el desenvolvimiento psicológico de aquellos que la conforman. Así pues, cuando se dice que se requiere de una profunda transformación espiritual se atañe a la necesidad de ir hacia los cimientos mismos sobre los que se erige el carácter y la cultura nacional.

Así bien, podemos augurar que, aunque con sus respectivas semejanzas y desemejanzas, Ramos y Chávez confluyen hacia la idea de una profunda necesidad de reformar los pilares de la cultura mexicana que, dadas las condiciones de principios y mediados del siglo XX, sólo nos ataba y reafirmaba hacia un enigmático futuro. Dicho de modo más preciso, Chávez, desde la visión psicológica del adolescente, vislumbraba que México se encaminaba hacia desconocidos senderos

⁵⁷ Ídem.

en tanto que no pusiera atención a las condiciones de inestabilidad que pregonaban sobre la nación, y que provocaban una “neurosis colectiva” cuyos efectos, sobre todo en los más jóvenes, menguaban su capacidad renovadora. Es decir, para el jurista mexicano no hay otra salida ante la inoperatividad con que reaccionaban los altos mandos del país frente a los problemas que imponía el medio nacional que pugnar sin cesar por “rehacer cultura”. Acerca de este mismo tópico Meza-Huacuja expone:

De hecho, Chávez externaba su preocupación afirmando que las condiciones de animadversión entre los diferentes sectores políticos y religiosos habían propiciado un ambiente de neurosis dentro de la población mexicana. Esta situación no había permitido la constitución de un medio propicio para el desarrollo de los más jóvenes. La adolescencia era una edad en la que los sujetos corrían el peligro de ser manipulados debido a su sensibilidad, a su tendencia a “exagerar” y a la facilidad con que eran impresionados por “agitadores de profesión”. Para el autor era obligación del Estado mantener la buena salud de sus gobernados y ofrecer escuelas bien organizadas que tuvieran como uno de sus objetivos construir hombres cultos que difícilmente cayeran en este tipo de supuestos alborotos.⁵⁸

Ramos, por otro lado, también dirige buena parte de sus esfuerzos intelectuales hacia una transformación de México con el fin de procurar su desarrollo futuro, sin embargo, como lo vimos con el ejemplo de la siembra, con su pensamiento el propósito se expande, mejor aún se profundiza pues él ya no apunta solo hacia determinado tipo de sujetos sino hacia las bases sobre las que tales se desenvuelven. Apunta, pues, hacia el “espíritu” sobre el que se apoyan las predisposiciones del mexicano y su cultura. Una cultura que, fruto de la historia que constantemente apunta hacia la degradación del individuo mexicano y lo que le es propio, está fundada sobre un sentimiento de inferioridad según como se nos expone en “El perfil del hombre y la cultura en México”. En suma, podríamos asegurar que Ramos, concordando con la preocupación de Chávez, apuntalará

⁵⁸ Ibid. p. 261.

hacia la idea de que la cultura necesita ser socavada con propósito de augurar mejores condiciones para el porvenir nacional; no obstante, se alejará de él y extenderá la pretensión cuando enuncia que no solo el adolescente debe ser procurado sino todo el mexicano, más aún su carácter a fin de que se deshaga de aquel “traje prestado” de inferioridad que le fue legado por su historia para que finalmente emprenda la elaboración de uno propio.

El punto final de conjunción entre los estudios de Ezequiel A. Chávez y Samuel Ramos se halla en la tremenda influencia que tiene la historia sobre ellos. Como bien apuntábamos, ambos distinguen que la cultura de su tiempo se encontraba cargada de vicios que en caso de no solucionarse jugarían en contra del desarrollo de México, pero debajo de ella se halla una distinción fundamental: la historia. En otras palabras, que los respectivos tiempos con que Chávez y Ramos reflexionaron la cultura apuntalen hacia vicios no se debió a motivos aislados o meras arbitrariedades sociales, antes bien ambos señalan la historia, y más preciso aún los primeros años posteriores a la Conquista, como las razones sobre las que se puede explicar el desenvolvimiento de México y su cultura. La preocupación de Chávez, nos dice la historiadora Meza-Huacuja:

[...] alegaba que en México, donde la mayoría de la población era indígena, las malas condiciones físicas, la miseria y el desamparo milenario habían contribuido al deficiente desarrollo intelectual, mental y físico. Se preguntaba insistentemente si podría considerar a la raza indígena de aquellos años, como mentalmente inferior con respecto a otros grupos raciales. Y si esa deficiencia había empezado desde su pubertad.⁵⁹

Es decir, además de atisbar una crítica a la visión de los vencedores respecto de su postura frente a las culturas originarias, Chávez será de los primeros en distinguir que un estudio sobre las condiciones sobre las que se asentaron y desarrollaron los primeros “mexicanos” (que para ese entonces serían, más bien, novohispanos) son los parteaguas de donde podemos investigar los vicios que en aquel tiempo se

⁵⁹ Ibid. p. 266.

hallaban manifiestos. Más adelante, Ramos por su parte explayará con mayor detenimiento los motivos para aseverar tal cuestión:

Desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza. Los conquistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. [...] La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecían de oportunidad en qué ejercitarse. [...] Así, la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería. [...] Claro que no era éste un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano. La decadencia de España acentuó estos vicios de organización, y repercute perjudicialmente en la psicología mexicana. La vida monótona y rutinaria de la Nueva España tendió a perpetuar la inercia de la voluntad y a destruir en el espíritu mexicano todo ímpetu de renovación. El gobierno español tenía buen cuidado de evitar que de otras partes del mundo cayeran a la colonia hombres o ideas que pudieran agitar aquellas aguas estancadas. Este ritmo se ha conservado en México hasta nuestros días, pudiéndose observar en la vida de los pueblos, que se desliza con una lentitud semejante a la inmutabilidad de los pueblos asiáticos.⁶⁰

Así bien, Chávez lo atisba, pero Ramos lo señala con todas sus palabras: para que el comienzo de nuestra identidad se tramara de forma favorable y prudente habría sido necesario que las condiciones impuestas por los conquistadores fueran un tanto flexibles con las culturas originarias, no obstante, la fuerza propia de término “conquistar” define bien la brutalidad de aquel histórico suceso. Los españoles suprimieron simbólicamente y físicamente la mayor parte de los caracteres nativos, suprimieron la religión, las costumbres, destruyeron templos, jerarquías, concepciones; todo el aglomerado de condiciones impuestas estaba fundado en suprimir el individuo indígena y todos aquellos elementos que se decían de él: su idioma, sus costumbres, su religión, sus ritos, todo. Así pues, una vez que se les

⁶⁰ Ramos, op. cit. p. 36.

despojo de todo referente que pudieran llamar propio se les impuso una nueva cultura, se les indujo al choque con Occidente, con lo español, y, peor aún, se les enseñó hasta el cansancio que todo aquello que poseían era de menor valor que lo que ahora tenían: se les normativizó el aseverar que la religión monoteísta-cristiana era la única, la más valiosa; que sus antiguos templos eran paganos; que su lengua y todas las creaciones artísticas que se dijeran a partir de ella eran sacrílegas; en fin, el español subyugó el sentido de lo propio de las culturas indígenas, les despojó del terreno que conocían y se les obligó a caminar entre veredas enigmáticas. Y el resultado fue, como se rastrea en Chávez y se precisa en Ramos, la degradación del individuo nativo como una de las más fundamentales predisposiciones de nuestra cultura y del mexicano. Predisposición que, según el filósofo michoacano, decantará en el sentimiento de inferioridad.

Así pues, en relación con los vínculos recién señalados, el “Ensayo de psicología de la adolescencia” de Ezequiel A. Chávez constituye un antecedente claro de lo que implicarían las investigaciones de Samuel Ramos respecto de la filosofía de lo que es mexicano y, por supuesto, de la cultura que podemos llamar propia: nacida de las condiciones que nos ha legado nuestra historia. Si bien podemos decir que Chávez en ningún momento atisba un complejo psicológico a resolver, sí se orienta a la importancia que tienen las circunstancias actuales sobre la *psique* de los individuos y la relevancia de ésta dentro de la conformación futura de la nación. Una preocupación que asimismo veremos explayada y otras veces mejor orientada en otros pensadores mexicanos que también se preocupan por la filosofía emergida de las propias circunstancias, o sea, la filosofía de lo mexicano.

3.2. Octavio Paz y “El laberinto de la soledad”

Desde la publicación de “El perfil del hombre y la cultura en México” de Ramos en 1934 (pasando por sus revisiones y ediciones en años posteriores) hasta llegar a la exposición de “El laberinto de la soledad” de Octavio Paz han pasado 16 largos años. Una brecha temporal que no debe pasarnos desapercibida pues, según mi consideración, constituye uno de los principales motivos de que se halle acá plasmada. Dicho de otra manera, la razón de la obra consecuente al desarrollo de

este capítulo es lo nutritivo que le resulta el tiempo transcurrido. “El laberinto de la soledad” constituye, pues, la implicación más cercana y una de las más nutridas a las tesis de Samuel Ramos en virtud de la brecha temporal y el carácter mismo de la obra que, más allá de ser un tratado filosófico, se torna en un compendio de ricas referencias y explicaciones literarias e históricas respecto de la cultura nacional y de lo que implica ser mexicano en la década de 1950. Y subrayo la idea de que Paz, aunque partidario de la filosofía como parteaguas, siempre acudirá a concretar sus ejemplos con rastros literarios e históricos pues, como lo justificará su obra, la literatura posee la capacidad de delimitar los conceptos, mejor dicho, la literatura tiene la propiedad de darle figura y nombre a las conceptualizaciones generalísimas propias de la filosofía y de otras áreas cercanas a la misma.

Así pues, en la capacidad que Paz como pensador tiene para ir hacia la literatura (más específicamente a la poesía) para concretar conceptos un tanto abstractos radica la valía que tiene “El laberinto de la soledad” para este trabajo de investigación. En simples términos, intentaremos rastrear algunas líneas fundamentales que conforman la obra de Paz, demostrar su vínculo con las investigaciones de Ramos y, en razón de ello, irnos hacia aquellos ejemplos reales en que podemos rastrear fehacientemente las implicaciones de lo aseverado por ambos autores. El primer ejemplo abonado por el poeta mexicano, y fruto del propósito recién esbozado, es el de los *zoot suit* o “pachucos”. Los pachucos son, en términos muy generales, “[...] bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del sur [de Estados Unidos] y que se singularizan tanto por su vestimenta como por su conducta y su lenguaje.”⁶¹. Para Paz los pachucos representan una primera expresión de cómo vive el mexicano, a saber, habitando dentro de una realidad, pero siempre anhelando vivir en otra. Los pachucos, señala el autor, tienden a acudir a elementos de otra cultura, en este caso la estadounidense, a fin de negar su procedencia, se afirman en ellos, los presentan con gran fuerza y sus expresiones son sumamente remarcadas, no obstante, no buscan apropiarse de ellos, solo desean usarlos en tanto que les

⁶¹ Paz, O. (2019), *El laberinto de la soledad*, p. 18

permiten negarse como mexicanos y como estadounidenses, esto es, los pachucos no completan la imitación de tal modo que no llegan a pertenecer a ninguno de los dos mundos. Se quedan, por ende, entre dos extremos sin sujetarse a ninguno.

La evidencia más clara de este nulo deseo del pachuco para hacerse por entero de un elemento cultural ajeno es su propia vestimenta característica; se señala “[...] uno de los principios que rigen a la moda norteamericana es la comodidad; al volver estético el traje corriente, el pachuco lo vuelve “impráctico”. Niega así los principios mismos en que su modelo se inspira. De ahí su agresividad.”⁶², esto es, bajo el propósito de negar su procedencia mexicana, el pachuco acude a elementos de la cultura estadounidense como la vestimenta conocida como *zoot suit*, a fin de afirmarse en ella sin la necesidad de apropiársela. Una práctica que recorrerá otra serie de elementos nacidos de diferentes culturas y cuyo propósito será la afirmación de sí como distantes de toda realidad concreta. Por consiguiente, y como ya lo adivinábamos, el pachuco representa una primera y muy simbólica expresión del mexicano que vive escindido de una realidad acabada a la cual sujetarse.

Por ello, además de caracterizarlos por su vestimenta o lenguaje, Paz dirá que, bajo la permanente pretensión de afirmar su diferencia y bajo la constante de presentar su personalidad con fuerza, se halla un “aire furtivo e inquieto” como el que se encuentra en aquellos que se disfrazan y que temen la mirada del extraño por temor a ser descubiertos en su auténtica personalidad⁶³. Así pues, podemos decir que no solo física o culturalmente sino, además, psicológicamente el pachuco se encuentra desprovisto de una referencia en la cual apoyarse. En virtud de ello el autor concluirá que, detrás de los trajes ostentosos, de los usos del lenguaje agresivos, del ánimo siempre predispuesto a la confrontación y detrás la violencia, el mexicano se halla cimentado en una personalidad minada por la soledad⁶⁴. Así bien, ¿Podríamos decir

⁶² Ibidem. P. 20.

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Como podrá suponerse, aunque Paz toma partido directo de los postulados de Ramos en su análisis del pachuco, este intentará diferenciarse de aquel a partir de esta aseveración: el mexicano es un ser inerte entre ser mexicano y querer ser otra cosa no en virtud de un sentimiento de inferioridad sino en razón de “la soledad”. Más adelante se tematizará la propuesta de que soledad y sentimiento de inferioridad no se hallan contrastados sino en amplia conexión.

que el pachuco es la mejor descripción del mexicano de la década de 1950? No, a menos que deseemos privarnos de un análisis más profundo de la filosofía de lo mexicano, antes bien cabría precisarse que el pachuco no engloba el ser del mexicano, pero sí es la representación en que más a la vista se hallan sus rasgos fundamentales. Así pues, el pachuco es un primer vehículo que nos permitirá distinguir con mayor claridad aquellos elementos similares que se hallaban desapercibidos pero muy presentes dentro del corazón de nuestra cultura.

A manera de un breve repaso con propósito de adentrarnos en el meollo del análisis de la cultura nacional, podríamos decir que el mexicano, según el autor, se caracteriza entre otras cosas por cuatro constantes, a saber, 1) una personalidad minada por la soledad cuyas más profundas raíces se hallan en el devenir de nuestra historia; 2) una predisposición a negarnos como mexicanos a través de la estimación de una larga sucesión de elementos nacidos en el extranjero; 3) una preferencia por aquellas manifestaciones, expresiones y signos que representan fuerza y presencia impuesta sobre el otro; y 4) una tendencia remarcada a defender a todo costa la creencia que hemos construido de nosotros mismos. Constantes que confluyen en la idea de que el mexicano vive entre extremos sin sujetarse a ninguno.

3.2.1. Las máscaras mexicanas

Partiendo de estos puntos podemos ir, pues, hacia lo que el propio Paz denomina las “máscaras mexicanas”, aquellos elementos que, así como la estética del pachuco, sirven de barrera frente a algo, particularmente frente a la realidad nacional, es decir, las máscaras mexicanas son aquellas estructuras de la cultura que, de manera muy particular, nos sirven de fachada para esconder aquella personalidad minada; elementos tales como el propio lenguaje, nuestra actitud cotidiana con que nos relacionamos con nosotros mismos y con los demás, nuestra concepción de la mujer, nuestra predisposición a la fiesta, nuestra actitud frente a la muerte y otros elementos más que se caracterizan por fungir como filtro entre nosotros y la realidad. Filtros que, como podremos comprobar una vez que señalemos los nexos, corren paralelos a la tesis de Samuel Ramos que asevera “Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de

compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad.”⁶⁵, es decir, proponemos señalar que las máscaras que Paz identifica como obstáculos en relación a nuestra realidad son asimismo maneras de compensar cierto padecimiento del mexicano.

A) El lenguaje coloquial mexicano

La primera máscara que llama nuestra atención es el propio lenguaje coloquial del mexicano, un lenguaje atiborrado de referencias a la virilidad y de lo que se cree debería ser un “hombre”: fuerza, violencia, invulnerabilidad y superioridad. En un primer momento, nuestro lenguaje, dice el poeta, desdeña sobremanera la apertura y se encargará de pugnarla hasta el cansancio a fin de que quede relegada como signo de una inferioridad. En virtud de ello podemos explicar el uso de expresiones relacionadas a los genitales como sinónimos de fuerza, el empleo de términos tales como “abrirse” o “rajarse” como signos de cobardía, incluso a partir de allí podemos comprender por qué se cree fervientemente que la mujer, en tanto ser que se abre simbólica y biológicamente, es un “ser inferior” frente al que no se raja, al que nada lo abre, “el macho” ser por excelencia invulnerable e infranqueable por donde se le mire. Ramos contribuirá con esta misma idea a partir de su análisis de “el pelado” y su lenguaje lleno de referencias a los genitales del hombre que son para él (y asimismo lo son para lo que tiempo después Jacques Lacan llamaría la representación del falo⁶⁶) manifestaciones de poder y superioridad sobre aquellos individuos desposeídos de ellos. En síntesis, como se distingue:

El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El “rajado” es de poro fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza.⁶⁷

⁶⁵ Ramos, op. cit. p. 14.

⁶⁶ Cfr. Lacan, J. (2003), “La significación del falo”, en *Escritos 2*, Siglo XXI.

⁶⁷ Paz, op. cit. p. 36.

Así pues, el lenguaje del mexicano es una de las máscaras más constantes de las que echamos mano en virtud de su contenido plagado de símbolos de supuesta “superioridad”. Digo supuesta porque, como nos lo han hecho ver diversidad de discusiones alrededor del género⁶⁸, la idea del macho y de lo masculino como lo superior son fruto de una larga tradición milenaria, es decir, son producto de una concepción humana antiquísima que con el pasar de los años se tornó en una verdad en razón de los dispositivos que, bajo diversidad de conceptos y prácticas, defendieron tal perspectiva del hombre en relación con la mujer. Así pues, podemos vislumbrar que el motivo detrás de que mexicano recurra constantemente, a través del lenguaje, a la idea de la virilidad a fin de afirmarse es, asimismo, fruto de esta tradición milenaria que le coloco que lo masculino, el ser macho es ser superior.

B) La formalidad y la ceremonia como lugar seguro

Así bien, a partir de esta idea de que el mexicano gusta de la invulnerabilidad y de todos aquellos elementos que se digan de ella podemos explicar otra tendencia de nuestra cultura, a saber, su gusto por la ceremonia, las fórmulas y el orden. Este tipo de estructuras cerradas son, asimismo, máscaras que esconden tras de sí un tremendo temor por la incertidumbre y de lo que pueda implicar para nuestra supuesta superioridad. En otras palabras, tememos lo que desconocemos y por ello recurrimos sin cesar a aquellas formas sobremanera recorridas, a los modelos que tienen resultados asegurados; queremos el orden a como dé lugar. En cierto sentido, así como el lenguaje coloquial mexicano se sirve del ideal de la hombría como barrera frente a los embates de la realidad, ahora el formalismo, el orden y la ceremonia sirven como barreras frente al temor del caos y de la incertidumbre que podrían poner en evidencia nuestro verdadero ser. En suma, hasta ahora podemos enunciar que tanto las tendencias de nuestra cultura en lenguaje y como en organización se conjugan a partir de la pretensión de tornarse en máscaras que nos “protejan” y, mejor aún, que nos aíslen de la realidad que solo nos muestra que estamos solos y minados frente a los demás. Con todo esto podríamos explicar:

⁶⁸ Cfr. Miller, K. (2013), *Política sexual*.
Brownmiller, S (2000), *Contra nuestra voluntad*.

Las complicaciones rituales de la cortesía, la persistencia del humanismo clásico, el gusto por las formas cerradas en la poesía (el soneto y la décima, por ejemplo); nuestro amor por la geometría en las artes decorativas, por el dibujo y la composición en la pintura, la pobreza de nuestro romanticismo frente a la excelencia de nuestro arte barroco, el formalismo de nuestras instituciones políticas y, en fin, la peligrosa inclinación que mostramos por las fórmulas -sociales, morales y burocráticas- son tras tantas expresiones de esta tendencia de nuestro carácter. El mexicano no solo no se abre; tampoco derrama.⁶⁹

C) La fiesta como alivio frente a la cotidiana cerrazón

Fruto de lo anteriormente señalado comienza a estructurarse otra propensión, muy cotidiana, sin embargo, disimulada entre las demás tal vez por lo intrascendente que puede llegar a concebirse, me refiero a la facilidad con que el mexicano busca y se entrega a la celebración, a la fiesta. Si por un lado la estructura de nuestra cultura busca las formalidades cimentadas en el orden, por otro lado, gusta demasiado de la enjundia y el goce propio de la fiesta, y el motivo, antes que una ironía, es prudente según como nos lo traza Octavio Paz. La fiesta es necesaria dentro de la vida cotidiana del mexicano ya que ella funge como estabilizador psíquico entre la rigidez y la soltura, esto es, la fiesta toma el papel de catarsis de las formas determinadas que constantemente agobian al mexicano. Dice el autor "(...) la fiesta no es solamente un exceso, [...] también es una revuelta, una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la fiesta la sociedad se libera de las normas que se ha impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes; se niega a sí misma."⁷⁰ En cierto sentido en la fiesta todo adquiere otra significación, todo ocurre como en otro tiempo alternativo a la realidad, todo posee otra fuerza y otros límites. Allí se da la oportunidad de mostrar otro rostro ante los demás por más grotesco o apacible que sea, allí podemos decir lo que normalmente no se dice, contar lo que comúnmente no se contaría, expresar corporalmente lo

⁶⁹ Paz, op. cit., pp. 38-39.

⁷⁰ Ibidem. P. 60.

que bajo ninguna otra circunstancia se expresaría. En fin, como mexicanos, dice el poeta, queremos celebrar, ansiamos que llegue la fiesta y, una vez en ella, nos atiborramos hasta saciarnos de todo lo que implica pues a su encuentro hallamos la oportunidad perfecta de mostrar lo que bajo la vida social común está siempre escondido, y, mejor aún, podemos decir que requerimos de la fiesta pues con ella nos desahogamos y encontramos nuevas fuerzas para, muy paradójicamente, continuar nuestra cultura de la invulnerabilidad. Esto es, nuestra predisposición a la fiesta no implica que viviremos en permanente apertura, antes bien, una vez que hayamos derrochado la energía que cotidianamente nos ahorramos volvemos a encerrarnos, recurrimos nuevamente a las máscaras y las formalidades conocidas que nos auguran un nexo seguro con nuestra realidad. Vivimos, una vez más, entre dos extremos: la rigidez y la soltura; no obstante, no nos sujetamos, no pertenecemos a ninguna en realidad.

En consecuencia, podríamos decir que la cultura mexicana posee tres máscaras principalmente, a saber, el lenguaje coloquial, la invulnerabilidad y el gusto por la ceremonia de donde se desprende la predisposición por la fiesta y todo lo que en ella se ve involucrado. Todos estos elementos se caracterizan, como su nombre simbólico lo indica, por tornarse en barreras o fachadas frente a la realidad; son, pues, modos diversos de disfrazarnos, de recubrirnos de cuanto podamos bajo la pretensión de que pase desapercibida la soledad en que históricamente se nos obligó a comenzar. Lo interesante de todas estas máscaras es cómo confluyen para gestar una perspectiva, y probablemente una de las más características, del ser del mexicano: aquella que refiere al cómo se concibe la vida y la muerte.

D) La muerte en detrimento de la vida

En otros términos, todo lo que hemos dicho acerca del mexicano y su cultura, desde la visión de Octavio Paz, bien puede resumirse en la perspectiva mexicana de la vida que, como lo enuncian una gran cantidad de elementos de nuestra cultura, manifiesta la idea de que la estadía en este mundo “No vale nada”, vale apenas “un

puño de tierra”⁷¹, es decir, la vida no tiene el suficiente valor para que sea determinada como lo más precioso por la simple razón de que constituye la huella de nuestra soledad diría Paz, o porque su presencia da rastro de un constante sentimiento de inferioridad diría Ramos. En todo caso, históricamente el mexicano posee y parte de la creencia de que la vida vale poco dado que representa una imagen equivocada de sí, pero además porque también implica un cierto padecer, un dolor, un sufrir; es pues una visión milenaria ya que, tal y como nos lo señala el historiador alemán Paul Westheim en su obra “La calavera”, “El México antiguo no temblaba ante la Mictlantecuhtli, el dios de la muerte; temblaba ante esa incertidumbre que es la vida del hombre. La llamaban Tezcatlipoca.”⁷².

Empero lo relevante de tal concepción no es cómo entendemos la vida sino cómo pensamos la muerte. Según Paz, el mexicano ve con buenos ojos la muerte pues morir es completamente natural, es deseable y cuanto antes llegue mejor⁷³. Pero la principal razón de que la muerte no sea un problema en lo absoluto es porque ella, con toda la fuerza simbólica y biológica que posee, constituye la venganza del mexicano contra la vida que, como recién describimos, nada dice verdaderamente de él. En cierto sentido, la muerte expone a la vida, la muestra con toda su flaquezas y debilidades; “[...] la muerte nos venga de la vida, la desnuda de todas sus vanidades y pretensiones y la convierte en lo que es: unos huesos mondos y una mueca espantable.”⁷⁴. En consecuencia, el mexicano no teme a la muerte, antes bien le es apetecible en tanto que constituye la finalización de esta pena que es la vida. Westheim, asimismo, distingue esta misma facilidad con que el mexicano vive y piensa la muerte en relación con lo tormentoso de la vida: “La carga psíquica que da un tinte trágico a la existencia del mexicano [...] no es el temor a la muerte, sino la angustia ante la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros, llena de esencia demoníaca.”⁷⁵. Así pues, si la vida no vale nada en tanto que es puro sufrir y no señala nada verdadero de

⁷¹ Cfr. “Un puño de tierra “ de Antonio Aguilar y “La vida no vale nada” de Pablo Milanés.

⁷² Westheim, P. (1983), *La calavera*, p. 12.

⁷³ Paz, op. cit., p. 68.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 69.

⁷⁵ Westheim, op. cit. p. 10.

nosotros ¿Qué más da que culmine? La muerte es, en consecuencia, cotidiana, apetecible, incluso digna de celebrarse en virtud de su capacidad de menoscabar la existencia del ahora que es siempre trágica. Siempre trágica, según el poeta, porque nos señala a cada paso que damos que estamos desolados, que una vez conquistados y liberados estamos a nuestra merced, sin guía alguna, sin caminos por recorrer en contraste con aquellos otros que ya han hecho bastante camino; siempre trágica, desde la visión de Ramos, porque no cesará de hacernos patente que nos sentimos inferiores una vez que quisimos construirnos como nación a partir de lo que ya habían hecho otras civilizaciones. La muerte es, por ende, en tanto que contraria a esta penosa idea de la vida, apetecible, algo a lo que no se debe temer⁷⁶.

E) La soledad y el sentimiento de inferioridad

Así es, pues, la vida del mexicano y su cultura hasta la década de 1950. En ella se atisban muchos de los elementos que ya se rastreaban en “El perfil del hombre y la cultura en México” y que, muy generalmente, hemos intentado precisar a lo largo de este segmento dedicado a “El laberinto de la soledad”. De entre estos variados nexos entre Paz y Ramos podemos rescatar la fundamental aseveración de que muchas expresiones de nuestra mexicanidad son una manera de compensar y disfrazar un sentimiento psíquico vulnerable frente a otros individuos. El poeta llamará a este sentimiento “desolación” o “soledad”, fruto de la Conquista, de aquel momento en que España intentó iniciar un proceso para tomar las riendas de nuestra nación y que, no obstante, nunca culminó pues llegado el momento quisimos desatarnos de las imposiciones ibéricas. Soledad es dado que al liberarnos nos deshicimos de toda guía que pudiera servirnos de punto de partida, comenzamos de una nada aparente que se tornó en algo cuando conocimos los senderos que otras naciones habían recorrido pero que no eran nuestros pues nacieron en otra tierra y en otras circunstancias.

⁷⁶ A partir de esta idea Paz y el propio historiador alemán Paul Westheim explican lo peculiar de festividades como el Día de Muertos en donde la calavera, que es occidentalmente una representación de la muerte y del temor que infunde, es celebrada, adornada y caricaturizada.

En otras palabras, llegado aquel momento en que México comenzó a ser una nación independiente, llegada aquella construcción histórica, antes que ver con buenos ojos emprender la estructuración de una base emergida de las propias determinaciones, quisimos recurrir a los senderos que a otros habían funcionado. Esto es, quisimos ser una nación tan pronto como fuera posible sin importar que nos estuviéramos haciendo de meros disfraces. Así pues, la soledad jamás nos abandonó pues nunca quisimos emprender un proyecto nacional que surgiera de las condiciones más propias, y con ello hicimos de la cultura (y de todo lo que hemos esbozado hasta ahora) una máscara que nos protege de la sospecha de que estamos solos y de que hicimos de esa soledad una mera imitación.

Samuel Ramos, como puede leerse en el capítulo dos, denomina, a este sentimiento psíquico vulnerable que se halla profundo en nuestra cultura, “sentimiento de inferioridad”. Paz buscando distanciarse de este último dirá que no es una inferioridad sino soledad lo que recubren nuestras máscaras culturales más representativas, pero, según mi parecer, la soledad es una implicación más del sentimiento de inferioridad. Mejor dicho, la inferioridad es la base de la soledad. No fue primero la soledad sino la inferioridad; el novohispano que se supo a cargo de la conformación de la nueva nación quiso asimilarse a las civilizaciones de gran renombre (el filósofo distinguirá a Francia como la principal influencia de aquellos primeros años⁷⁷), extralimitó las prematuras capacidades del colectivo y entonces se hizo de un sentimiento de inferioridad respecto de aquellas sobre desarrolladas civilizaciones. Se hizo, pues, de la creencia de que aquellos senderos que a otros llevaron hacia sus metas acá no eran fructíferos dado que carecíamos de las capacidades para llegar a “ulteriores criterios” antes que ver que no funcionaban porque emergieron de los problemas de otras circunstancias. Así bien, la incompatibilidad degeneró en un sentimiento de inferioridad y, allí sí, surgió, y aparentemente nunca nos abandonó, la soledad.

En cierto sentido, podemos decir que los primeros mexicanos no se sentían solos pues creían con verdadera fe que de la mano de los métodos europeos nuestra

⁷⁷ Ramos, op. cit. pp. 40-49.

nación se convertiría, si no en potencia mundial, en un país auténticamente civilizado según como la entendían en Occidente. Pero los resultados no fueron favorables por las razones que recién mencionamos y por consiguiente surgió el sentimiento de que éramos inferiores, nos sentimos solos, y, bajo la pretensión de deshacernos de todos esos amenazantes complejos, quisimos disfrazarnos de cultura. Mejor dicho, quisimos recubrir nuestra cultura percibida como inferior con elementos de cultura percibidos como superior. De allí los motivos de nuestra predilección de las máscaras ya mencionadas, a saber, la búsqueda incesante por la superioridad a través del lenguaje coloquial en que constantemente se recurrirá a referencias a la virilidad y a los genitales del hombre como símbolos de superioridad; la tendencia a la cerrazón y la negativa ante la apertura que decantará en la creencia de que lo invulnerable es superior a lo vulnerable; y, finalmente, nuestro gusto por la forma, el orden y la ceremonia en los que, en tanto que incluyen elementos conocidos, hay menos probabilidad de hallar algo que amenace la creencia de superioridad que nos hemos esforzado en construir.

Tales máscaras se infundirán de tal modo dentro de nuestra cultura que determinarán, incluso, cómo pensamos y cómo vivimos la relación entre la vida y la muerte. Una relación, muy característica del mexicano, en que la primera es sumamente trágica dado que constantemente nos muestra nuestra soledad y nuestra sensación de inferioridad, y en la que la segunda se torna en fiesta y celebración en tanto que desnuda lo frágil que es la primera. Visión en la que celebrar la muerte constituye exponer con toda su carga simbólica lo frágil, quebradiza y efímera que es la vida. Así pues, el hecho de que adornemos, nos mofemos y caricaturicemos la calavera, representación occidental de la muerte y del temor que infunde, es un signo más de que la muerte es tan cotidiana y digna de celebrarse pues su presencia constituye el fin de la trágica vida⁷⁸.

En pocas palabras, el mexicano y su cultura están cimentados sobre disfraces que pretenden aislar y compensar un complejo psíquico profundo. Una aseveración de este calibre bajo ningún sentido intenta arremeter contra el valor de lo que la cultura

⁷⁸ Westheim, op. cit. pp. 9-12.

mexicana ha alcanzado. Antes bien solo pretende identificar que, como Ramos vislumbró, nuestra cultura es “cultura derivada”: proveniente de muchas fuentes, la mayoría de ellas en detrimento de las culturas originarias y de lo que emerge de los rasgos propios, orientadas sobremanera hacia el exterior, hacia lo occidental que históricamente se piensa como “lo superior” y lo más deseable. Así pues, nuestra cultura y muchos de los signos que podamos llamar “auténticamente mexicanos” son, bajo la visión de los dos autores acá tratados, una serie de máscaras, fachadas cuyo propósito fundamental es dar la apariencia de una “cultura superior”.

3.3. Emilio Uranga y el “Análisis del ser del mexicano”

Muy cercano a la obra recién señalada se publicó otro estudio de estirpe filosófico acerca de la filosofía de lo mexicano o mejor dicho, como el propio autor la denomina, de la ontología del mexicano: referimos al tratado de 1952 “Análisis del ser del mexicano” de Emilio Uranga. Uranga un preponderante intelectual nacido en la Ciudad de México, miembro del grupo Hiperión, reflexiona, fiel a la tendencia de su colectivo, alrededor de lo mexicano, no obstante, su peculiaridad se halla en el abandono de las tendencias psicológicas que acompañaron investigaciones anteriores para ahora situarse en la corriente filosófica de la época, a saber, la fenomenología. En sentido estricto, aunque Uranga no referirá precisamente a que su trabajo responde a una obra de tal tipo, la mayoría de sus consideraciones respecto de la filosofía mexicana partirán de principios metodológicos dictados por Martin Heidegger dentro de su “Ser y tiempo”, principios que eventualmente acudirán a la poesía (tal y como el alemán lo haría con Hölderlin⁷⁹) con propósito de concretarse en ella. Así pues, podemos decir que la obra de interés en este segmento sigue la línea de reflexión acerca de lo mexicano desde la fenomenología, incluso podemos observar que ciertas aseveraciones provienen de lo que pensadores anteriores ya habían señalado, empero, lo novedoso del análisis de Uranga radica en su capacidad de entablar un diálogo entre lo mexicano y la filosofía en estricto sentido.

⁷⁹ Cfr. Heidegger, M. (2009), “Arte y Poesía”.

En otros términos, podríamos decir que si Ramos fue el propulsor de las reflexiones alrededor de lo mexicano por medio de la psicología, y Paz mientras tanto constituye el contacto entre lo mexicano como filosofía y la literatura, en consecuencia, Uranga es el vínculo entre lo mexicano como filosofía y la filosofía misma, es decir, la filosofía deja de estar acompañada de otras disciplinas para únicamente atenerse a lo que ella misma puede decir sobre sí. De tal modo, el “Análisis del ser del mexicano” es lo que la filosofía en boga podría abonar respecto de la filosofía de lo mexicano o, en otras palabras, es lo que la fenomenología puede tramar como ontología partiendo de lo mexicano.

3.3.1. Análisis del ser del mexicano

Reiterar la tendencia a la que se apega el estudio de Uranga es de suma utilidad para hallar razón de las críticas que expondrá el miembro del Hiperión a lo que se ha dicho al respecto del modo de ser del mexicano en obras antecesoras. Podríamos distinguir, sucintamente, que el desarrollo del “Análisis del ser del mexicano”, de la mano de ciertas pretensiones ontológicas, apunta hacia tres esenciales aseveraciones: a) la importancia del papel de la historia para develar las ataduras circunstanciales en las que se halla el ser del mexicano y asimismo la utilidad del historicismo para menoscabar aquellos pensamientos que se decían por antonomasia los más valiosos; b) la necesidad de abandonar los enfoques psicologistas u otros de similar estirpe para plantear una investigación del mexicano en términos ontológicos, a fin de dilucidar de manera más precisa el ser del mexicano; y por último, la que mayormente nos llama, c) la aseveración de la necesidad de reivindicar que el mexicano históricamente ha sido trazado no como un ser inferior sino como un ser insuficiente en virtud de las comparaciones que ha realizado entre sí y el europeo. Es decir, Uranga concuerda con las bases de las que partió Samuel Ramos en sus investigaciones alrededor de las predisposiciones del mexicano como individuo histórico, sin embargo, diverge de la conclusión: en el desarrollo del mexicano no permea un sentimiento de inferioridad, no es inferior ni en apariencia ni en sentir, antes bien, en su extralimitado deseo de asemejarse al europeo, el mexicano resulta insuficiente en la medida en que no abandona la

comparación de sí y de su cultura respecto de aquellas que vislumbra como “las culturas civilizatorias ulteriores”. Tres premisas que se explayan a continuación a fin de distinguir, una vez más, la enorme influencia que Ramos tuvo sobre las reflexiones versadas sobre lo mexicano y, al mismo tiempo, las contribuciones y diferencias que pensadores de la estirpe de Uranga pudieron realizar.

A) La importancia de la historia y del historicismo

La importancia de pensar lo mexicano desde la historia ya se ha tratado a lo largo de esta tesis, no obstante, parece que recuperar de vez en cuando su valía nunca es inoportuno, mucho menos sabiendo que Uranga parte de lo que las corrientes filosóficas de aquella época decían al respecto. Para 1952, año en que se publica el “Análisis del ser del mexicano”, la fenomenología, el existencialismo y otras ramas filosóficas aledañas ya nos dejaban observar que no hay conceptos ni pensamientos históricos inmaculados, nacidos de la nada o emergidos de una abstracción detrás del mundo, es decir, para mediados del siglo pasado teníamos en cuenta que nuestra historia intelectual es, pues, una historia de las ideas que nacen de las condiciones y los sujetos que le envuelven en determinado lapso y determinada parcela del mundo. Así pues, las ideas, el pensamiento, los conceptos que regían y que pretendían instalarse como “puros” o como “únicos” o “inmutables” son tomados ahora como fruto irrisorio, primero, del mundo y, segundo, de determinados condicionantes que juegan un enorme papel en el modo en que funcionan. Y, en tanto que tal, la historia se torna en invaluable dentro de las investigaciones cercanas a las disciplinas antes mencionadas.

En otras palabras, con la caída de los conceptos “inmutables” y la necesidad de plantearlos en términos de procedencias mundanas, la historia se tornó en un cierto tipo de “llave universal” que permitió abrir cualquier puerta por más antigua, desgastada o pesada que fuera. Emilio Uranga no escapa de las consecuencias de lo que ocurría con la filosofía en Europa. Así pues, si antes decíamos que sus estudios toman partido de la fenomenología heideggeriana, ahora podemos enunciar que Uranga partirá asimismo de la concepción de la historia como “desatador del nudo gordiano”, esto es, la historia como develador de los procederes

circunstanciales de aquellos conceptos que pretendían instalarse como absolutos. En palabras del propio autor, “Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único. [...] Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y privatísimas maneras de concebir el mundo y el hombre.”⁸⁰. Así pues, con sus aportaciones la propia cultura europea se socavó y permitió que la historia se tornase en un instrumento esencial de contacto entre el individuo y su variada realidad, permitiendo, asimismo, que nacieran las investigaciones alrededor de la procedencia histórica de la diversidad de culturas alrededor del mundo.

Con que si el europeo, una vez derribados los castillos de arena en que se apoyaba su pretensión de ulterioridad, partió de la historia en virtud de plantear una investigación de su modo de ser, asimismo el mexicano es capaz, incluso sería mejor decir que está obligado a emular su procedimiento. Dicho de otra manera, una vez que la filosofía europea hizo evidente que no hay elementos immaculados y por tanto no hay culturas superiores que se estructuren a partir de ellos hubo necesidad de preguntar nuevamente por la procedencia, pero ahora por una “procedencia mundana” que fuera capaz de rastrear históricamente de dónde, a qué tiempo y qué sujetos y propósitos se hallan detrás de aquellos conceptos en que se erigía la cultura. Y así como la fenomenología y el existencialismo (además de otras corrientes) fueron de gran ayuda en Europa para hallar presuntas respuestas a tan inquietantes cuestiones, Uranga vislumbraba que la primera podría ser de mucha utilidad para plantear la pregunta por el sentido del ser del mexicano.

B) La necesidad de una ontología del mexicano

En virtud de todo lo recién mencionado podemos comprender por qué Uranga apunta a desdeñar las investigaciones filosóficas de corte psicológico versadas alrededor de lo mexicano y a decantarse sobre las de estirpe fenomenológico, es decir, si existe una imperiosa necesidad de saber el sentido preciso de lo que somos

⁸⁰ Uranga, E. (2010), *Análisis del ser del mexicano*, p. 34.

¿Por qué habríamos de persuadirnos de que las conceptualizaciones abstractas propias de los estudios psicológicos abarcan de la mejor manera el ser del mexicano? Uranga se plantea esta misma cuestión y termina por desconfiar de todo aquello que no se diga del mexicano en términos de fenomenología o, mejor dicho, en términos ontológicos. Pues, como señala el autor:

La ontología del mexicano requiere afinar el repertorio conceptual ontológico, poner en claro sus categorías, pues sin este trabajo previo de fijación y formulación de los instrumentos filosóficos se corre el peligro de chapotear en vaguedades y estar bautizando con el título de análisis del ser del mexicano una investigación que, indudablemente, es análisis de ese ser, pero no ontológico, ya que habla con conceptos e ideas no definidos ontológicamente.⁸¹

En otro sentido, que Samuel Ramos se haya apoyado en la psicología para entretejer por primera vez el ser del mexicano y su cultura resulta, antes que un desgaste de fuerzas, de mucho valor para las primeras investigaciones de corte filosófico, no obstante, como lo dejan ver las condiciones intelectuales de la época y las discusiones en boga, existe ahora otra necesidad fundamental: vislumbrar los conceptos más altos y bajos en que se apoya nuestro modo de ser en el mundo del modo más originario. Se trata de abandonar todas aquellas investigaciones que no partan del mundo como marco de referencia y, más precisamente aún, de aquellas que no partan del mundo bajo una pretensión fenomenológica, que busquen el sentido de tal o cual “modo de ser”. Así pues, aunque la psicología o alguna otra disciplina similar se vierta sobre el mundo, ninguna de ellas más que la fenomenología es capaz de dar respuestas que refieran al auténtico sentido de ser.

Así bien, una vez que tenemos los antecedentes claros, podemos aseverar que Uranga procederá orientado hacia la pregunta por el sentido de ser del mexicano. Lo relevante de asimilar la fenomenología como metodología, además de los beneficios que implica para la época intelectual, radica en que permite al mexicano

⁸¹ Ibidem. p. 38-39.

deshacerse de todas aquellas consideraciones que otrora aquejaron sus propósitos de investigarse a sí mismo, esto es, la fenomenología permite plantear investigaciones desprovistas de comparaciones entre culturas, permite proceder sin visiones de que cierta civilización es “lo humano” por excelencia, o de que ciertos valores son los auténticamente “superiores” para finalmente hablar de lo propio en el sentido más esencial posible. En otras palabras, con la fenomenología, según Uranga, el mexicano deja atrás las milenarias comparaciones con los europeos que, como veremos un par de segmentos más adelante, en su tiempo fueron sumamente nocivas para la cultura mexicana, y con ello finalmente nos posibilitamos a situar “lo humano como lo mexicano” en razón de la investigación ontológica.

Así bien, decir que lo humano es lo mexicano en ningún sentido pretende imponer que lo que el mexicano distingue de él constituye lo que todo ser humano debe poseer, no quiere, pues, proceder de un modo similar al que otrora Europa hizo cuando decía que los elementos de su cultura eran por antonomasia “los más deseables”; antes bien, y con propósito de despegarse de tales propósitos, bajo el enunciado de que “lo humano es lo mexicano” únicamente se señala que no habrá ningún criterio que obstaculice la investigación de lo mexicano, no habrá otro acompañante más que lo mexicano en sí mismo. O como bien señala el autor:

Nos parece que el mexicano como ser, o en su aspecto ontológico, funge o funciona como generador de un sentido de lo humano que se comunica a todo aquello que tenga pretensiones de hacerse pasar como humano. No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano.⁸²

Si a pesar de las advertencias quisiéramos proceder desde lo mexicano como humano, añade Uranga, habríamos que necesariamente sujetarnos a lo que otras

⁸² Ibidem. p. 45.

culturas han dicho al respecto, empero, tal criterio resulta innecesario y una gran traba para las metas que se propone la metodología fenomenológica versada sobre la mexicanidad. En consecuencia, teniendo lo humano como lo mexicano estamos mayormente capacitados a emprender una investigación ontológica que dé cuenta de aquellos caracteres, procederes e instancias propias que han sido legadas por nuestra historia y su desenvolvimiento.

Uno de los más llamativos caracteres que nos ha sido legado por nuestra historia es nuestra condición “accidental”, es decir, el humano como mexicano es esencialmente accidente. Decimos accidental en un sentido muy aristotélico que señala que es “accidente” aquello que no representa la sustancia, es decir, accidente como aquello que pertenece a cada cosa por sí misma pero que no se encuentra en su sustancia⁸³. En simples palabras, accidental bajo esta perspectiva refiere a aquello que se dice de una cosa pero que no le pertenece en absoluto, no le es propio pero se da en ella; es, pues, aquello que se da en cierta cosa pero que no llega a ser tal pues le es contingente a su constitución esencial. Concibiendo de tal modo al accidente podríamos decir que lo humano como mexicano es accidental dado que jamás llega a ser algo por sí mismo, antes bien se da en virtud de otros, esto es, como lo distingue el autor, “En el mexicano hay una sensación casi nunca dominada de agobio del ser”⁸⁴, es decir, permanentemente queremos llegar a ser algo no obstante no podemos, y no podemos porque en tanto que intentamos asimilarnos a la sustancia nuestros intentos en razón de ello resultan insuficientes.

Sin embargo, no solo el humano como mexicano es accidental, no es que seamos los únicos cuya condición mundana es inestable pues, como también se nos señalará, el ser humano en general es fundamentalmente accidental: accidental el ser humano como japones, el ser humano como francés, el ser humano como argentino. ¿De dónde viene, pues, la aspiración a ser sustancia? Tal ferviente creencia, enuncia Uranga, proviene de gran parte de la tradición filosófica de Occidente que pretende escapar de aquellos modos que se hallan bajo la sombra

⁸³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1007a20-1007b15.

⁸⁴ Uranga, op. cit. p. 46.

del ser, es decir, en Occidente siempre se anhela sujetarse a la unidad, ser, pues, siempre algo. “El hombre es en esta línea [occidental] de acontecer histórico “ser para la sustancia”, ser que tiene que hacerse sustancial. En dirección justamente inversa definimos al ser del mexicano. Como “ser para el accidente” es éste su ser un tener que ser accidente”⁸⁵. Así pues, decir que lo humano como mexicano es accidental únicamente afirma que el ser del ser humano debe concebirse como una “tarea” permanente de ser, como posibilidad siempre abierta que necesariamente debe realizarse. Dicho de otro modo, concebir la idea de que lo humano como mexicano es fundamentalmente “accidental” es seguir la línea fenomenológica que dictamina que el ser humano es esencialmente un “proyecto de ser”, o sea, el ser humano nunca llega a ser algo en absoluto pues su propia condición de “arrojado” le incita a acercarse y preguntarse permanentemente por su ser sin llegar a tocarlo.

C) El mexicano y el sentimiento de insuficiencia

Esta concepción histórica de lo humano como mexicano que siempre es accidental posee, como ya se atisbaba, un elemento común a lo largo de su devenir histórico: la constante aspiración a la sustancialidad propia de Occidente. La atracción a tal idea, tal y como Samuel Ramos ya nos lo dejaba entrever, radica en su apariencia de ulterioridad y superioridad, es decir, lo occidental para el mexicano se mostraba como algo acabado, superior, civilizado y, por tanto, como algo sumamente deseable. Así pues, en su propensión de asimilarse al europeo, empeñó todos los recursos que tuvo a la mano aun y cuando en ello se le fuera su oportunidad de ser genuinamente. En otras palabras, cuando el humano como mexicano una vez independiente tuvo la oportunidad de desarrollar una personalidad propia que se impregnara en la larga sucesión de manifestaciones culturales propias, se dio cuenta que se hallaba entre enigmas, entre sombras, no estaba sujeto a nada y, dado que siempre tuvo a quién o a qué atenerse, entonces decidió emprender el camino que a otros había llevado hacia un aparente “ser-concreto”, esto es, el mexicano independiente quiso ser como los “seres ulteriores” de Occidente que se decían siempre sustancia, y en consecuencia tuvo que poner a disposición todos

⁸⁵ Ibidem. p. 41.

sus recursos a fin de llegar a tal objetivo, sin mediar en que tal operación repercutiría en la concepción de sí y su devenir.

Lo problemático de que el mexicano haya agotado la mayor parte de sus recursos en la empresa de asimilación del europeo se halla en que, sin dar cuenta de que la accidentalidad es su modo más auténtico de ser en el mundo, históricamente comenzaría percibir los intentos fallidos de asimilación como fracasos de sí, es decir, el mexicano se hizo de la creencia de que el motivo detrás de que no haya podido llegar a los resultados a los que llegó el europeo radicaba en un fallo de su modo de ser, en una incompatibilidad casi ontológica. Un complejo que, como se bosqueja a lo largo de este tratado, degeneró en una concepción pesimista del mexicano como un ser inferior. Sin embargo, para Uranga tal concepción de que el mexicano se siente inevitablemente inferior es, más bien, un modo equívoco de pensar la historia mexicana que, bajo su perspectiva, a todas luces señala que no somos inferiores respecto de Occidente por no poder llegar a ser como ellos a través de sus propios medios, sino que fuimos, en todo caso, “insuficientes”. Insuficientes fueron nuestros intentos para emularles pues sus métodos no nacieron de esta tierra ni de sus exigencias, insuficientes fueron nuestras capacidades para llegar a ser una civilización occidental pues, como se atisba en el primer capítulo, para el siglo XVI nuestra nación apenas era un “niño sin dientes” que quería sentarse a disfrutar del banquete en la mesa de los mayores; insuficientes fuimos, en suma, porque no nos desenvolvimos bajo iguales condiciones, ni nos conformaron los mismos elementos, y porque necesariamente “ser-mexicano” no puede decirse igual que “ser-español” o “ser-francés” por ejemplo. Insuficientes, así pues, nos sentimos por querer muy tempranamente compararnos con cientos de años de desarrollo.

En virtud de esto el autor asevera “Suficiente o no, la cultura mexicana “se afirma” como inferior a la europea. Pero el “reconocimiento” de esta situación de inferioridad no corresponde, en modo alguno, a la patentización de un “complejo de inferioridad”⁸⁶, es decir, al mencionar que antes que una condición hablamos de una perspectiva Uranga le da un giro a la visión del sentimiento de inferioridad para

⁸⁶ Ibidem. p. 70.

hablar ahora de una insuficiencia de la cultura mexicana en razón de su profunda tendencia a asimilar y compararse con, lo que desde su perspectiva, simboliza “la superioridad”. Pero hay algo más respecto de tal perspectiva pues, para el filósofo, el asimilar que los propios valores son insuficientes respecto de la cultura europea no implica que uno sea inferior en tanto que uno no petrifique sus posibilidades respecto tales valores, o sea, el complejo de inferioridad sí existe, empero, únicamente sobreviene cuando uno paraliza sus potencias y se orienta únicamente a admirar y envidiar los valores concebidos como superiores, en cambio:

El que siente su inferioridad y no se resigna a ella tiende a la apropiación consciente de esos valores, por creación propia, por vivencia o disfrute de los mismos o por una adecuada actitud ante ellos. [...] No hay complejo de inferioridad sin esta sensación de impotencia frente a los valores ajenos. El que se reconoce “insuficiente” ante aquellos valores, pero tiene fe en sus capacidades de realización, no sufre de complejo de inferioridad.⁸⁷

Así pues, es esencial trocar, dirá Uranga, la inferioridad en un proyecto de autoconocimiento con el propósito de “despertar” las capacidades del individuo (en este caso el mexicano) en virtud de tan aclamados “altísimos valores”. Es decir, parece que es justo y necesario que por sus siglos de desarrollo aquellas naciones y sus valores se consideraran como “superiores” pues el trecho que han recorrido, en comparación con aquellas recién gestadas naciones en América, era sumamente extenso y nutrido; y mejor aún es fundamental sentirnos impotentes frente a ellos, sin embargo, la actitud posterior y sus procesos consecuentes deben ir paralelos a una ampliación del conocimiento de uno mismo con razón de hallar la propia suficiencia, y no sobre un imperioso proyecto de imitación de aquello que nos interpele como “superior”.

3.3.2. La inferioridad y la insuficiencia

Pero, tanto en lo teórico como en lo práctico, ¿Qué sucedió realmente? ¿Qué proyecto se alzó sobre la escena nacional, el de la imitación inoperante o el de

⁸⁷ Ibidem. pp. 70-71.

autoconocimiento propiciador? Uranga parece apuntalar a que ambos sucedieron, no obstante, existió cierto predominio del primero. Señala que el criollo del siglo XVIII, pilar del mexicano independiente, se creía y se visibilizaba superior al peninsular y de tal modo enraizó muchas de sus “luchas libertarias”, empero, los resultados que esperaba no llegaron y comenzó a gestarse un aire de pesimismo. En medio de tales circunstancias, añade, “Aparecen entonces los “entreguistas”, los “extranjerizantes” que pretenden ver la salvación de México en su sometimiento a la dirección política ajena”⁸⁸, esto es, cuando las capacidades del criollo sobre su medio minaban aparecieron aquellos oportunistas (piénsese en la politiquería barata) que prometían llevarlos por los senderos que ellos deseaban: un fenómeno que propició la tan temida inoperancia, el esperar sin hacer nada a cambio.

Para nuestra fortuna tal fenómeno no duró demasiado pues llegado el movimiento independentista se socavaron muchos de aquellos cimientos provenientes de aspiraciones peninsulares que, una vez más, dejaban paralizadas las capacidades del criollo para legislar sobre su propia tierra. Pero el pesimismo nunca se fue. Cuando se eliminó al intruso, dice Uranga, el criollo dio cuenta de los castillos de arena sobre los que estaba parado, se percató de que las promesas eran efímeras y entonces la amargura, la desgracia y la desesperación se hicieron inevitables. Lo único que quedaba en sus manos era prever las acciones consecuentes, preguntarse por cuál sería el proyecto que guiará al México independiente.

Y es en este preguntarse por el qué sucederá después de la Independencia en que radica cierto aire enigmático sobre la propuesta de Uranga pues, aunque menciona que el criollo y el posterior mexicano no padecen de una inferioridad sino que se perciben insuficientes respecto de los grandes modelos de civilización, parece que la historia y el propio autor dan cuenta de algo: que las principales figuras de México como país autónomo aún permean, desde la perspectiva popular, el ideal del “salvador del pueblo” que aquejábamos al peninsular. Es decir, los movimientos y procesos mexicanos posteriores a 1810 se hallaban encabezados, muchas de las veces, por personajes que dadas las necesidades sociales encarnaban el papel de

⁸⁸ Ibidem. p. 72.

salvadores que proveen sin recibir nada a cambio, perpetrando de tal modo la tan temida inoperatividad. En simples términos, la inferioridad entendida como insuficiencia, como bien apuntábamos, es capaz de tornarse en un proyecto de autoconocimiento en tanto que aquellos valores concebidos como superiores nos interpelen a buscar los propios valores suficientes, no obstante, la insuficiencia también puede ser parteaguas del complejo (o mejor dicho sentimiento) de inferioridad en la medida en que aquellos ulteriores elementos nos incitan a mantenernos contemplándolos y anhelando habitarlos algún día; y la historia de México parecía señalarnos que ya nos habíamos deshecho de aquellos intrusos que nos encaminaban hacia el complejo, sin embargo, parece más bien que nunca abandonamos tales, pues nuestros principales “héroes nacionales” continuaron afirmando el ideal del salvador que todo lo provee y entre todo ese “todo” se hallaba la guía hacia el estadio en tales aspiraciones hacia la superioridad.

Así pues, si Uranga deseaba reformar aquella tesis que pretende explicar el sentido del ser del mexicano en términos de “sentimiento de inferioridad” para habitar ahora en explicaciones en virtud de la insuficiencia, parece que procede inversamente atisbando desde una postura estrictamente filosófica que el sentimiento de inferioridad es una constante predisposición debajo de nuestro ser-mexicano. Pues si para el momento en que parece que ya habíamos abandonado la parálisis de nuestras capacidades (movimiento de Independencia, siglo XIX) le sigue el proceso de autoconocimiento ¿Cómo explicar que a los héroes nacionales aún se les haya visto cómo liberadores? Una distinción que alcanzamos cuando el filósofo asevera:

Los “héroes” tenían por fuerza que desilusionar a una masa indómita que esperaba de ellos no la liberación, sino la salvación, que por otro lado no podían dar, pues desde esta perspectiva sí que eran impotentes, a no ser que echaran mano, como de hecho hicieron, en la Gesta de Independencia, a pillajes y expoliaciones, y en nuestra Revolución a “expropiaciones”. [...] Quien espera ser salvado no tiene ojos para la liberación y sí más bien ojeriza, porque la insuficiencia en que se le pone y la suficiencia como tarea y no como realidad en haberes, choca y repugna violentamente con su

entrañable proyecto de vida. El cinismo llama a la acción, pero la salvación es esperada por una criatura desganada, apática y abúlica.⁸⁹

Así pues, parece que el mexicano, a partir de aquella angustia residuo de las promesas peninsulares, no quiere entrar en acción, no quiere ser liberado sino salvado. Por ello es común que dentro de nuestra historia nacional nos hallemos con la constante de que a determinados problemas generales le sigan promesas salvadoras, a su vez las victorias y, posteriormente, descontentos con reclamo del cumplimiento de tales promesas. Por ello, dice el autor, es casi inevitable que dentro de nuestros momentos históricos determinantes (y en los no tanto también) nos encontremos frente a la concepción del “héroe” que llegado el momento se transforma en “el villano” dada su nula capacidad de “proveer” de la salvación.

En consecuencia, parece que el proyecto de autognosis que vislumbraba Uranga aun no llega y en cambio el mexicano, en razón de su historia, únicamente estira la mano esperando a que alguien le haga de los valores, elementos y constituyentes altísimos que admira desde su posición de insuficiencia. Y peor aún si nadie le provee entonces, como en muchos segmentos de esta obra se bosqueja, disfraza sus propiedades de aquella “superioridad” que anhela, defiende tal concepción con todos sus medios posibles e inevitablemente se arraiga en ella de tal modo que degenera dentro de sí un profundo sentimiento de inferioridad. Así pues, parece que la insuficiencia, así como ocurrió anteriormente con la idea de soledad según Octavio Paz, es una consecuencia más de un estrato hondísimo dentro del sentido de ser del mexicano. Un sentido de ser del mexicano que se construye a partir de la historia y que, abandonando las pretensiones de la psicología, aspira a hablar del modo más filosófico de lo humano como mexicano desde nuestra condición accidental y que, no obstante, sigue apuntalando hacia la existencia de cierto tipo de “categorías” legadas por nuestro devenir que permean a lo largo de la historia.

En otras palabras, la propuesta de Uranga posee enorme riqueza en su capacidad filosófica de proponer otro tipo de análisis del sentido de “ser-mexicano” a partir de

⁸⁹ Ibidem. p. 77.

instancias fenomenológicas que pretenden ir hacia lo ontológico del individuo mexicano, más precisamente aún vale rescatar la profunda convicción que porta la obra de aseverar que el mexicano no es inferior (una afirmación con la que también estamos de acuerdo) sino insuficiente una vez que entró en contacto con Occidente. Y que tal insuficiencia debe ser motivo de procesos y corrientes de autoconocimiento susceptibles de tornarse en ontologías. Sin embargo, a mi parecer, Uranga no llega a trastocar el sentimiento de inferioridad, antes bien, por medio de la filosofía, propone una nueva explicación de tal complejo alejada de nociones psíquicas, es decir, Uranga escapa de las abstracciones psicológicas para llegar a concreciones históricas por medio de la filosofía, empero no escapa de la noción de que hay un estrato profundo operando por debajo de las manifestaciones visibles del existir y acontecer del mexicano y su cultura. Por ello en los segmentos finales del “Análisis del ser del mexicano” se enuncia:

La historia de que no puede prescindir la ontología es la historia de la repetición de sus problemas. Por repetición entendemos la inmersión de un problema en sus posibilidades esenciales. Mantener a un problema en esas posibilidades originarias y alimentarlo en esas posibilidades es la repetición. La insuficiencia como tema cardinal de la ontología del mexicano requiere de la historia como iluminación de aquellos “momentos históricos” en que, de modo extremoso, se la vive auténtica o inauténticamente, es decir, de la repetición de la insuficiencia en aquellos periodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta.⁹⁰

Parece, pues, que la repetición atisba la existencia de cierta predisposición y posibilidad ontológica del sentido de ser del mexicano. Y si anteriormente postulábamos que la idea de insuficiencia, rastreada a lo largo de muchos momentos históricos de inflexión mexicana, es un modo diferente de afirmar que muy en el fondo opera un sentimiento de inferioridad, entonces estamos posibilitados a asegurar que Emilio Uranga en la larga sucesión de la filosofía mexicana constituye una evidencia más, sumamente relevante, de la tesis de

⁹⁰ Ibidem. p. 88.

Samuel Ramos que señala sin cesar que no somos inferiores, no obstante, nos sentimos de tal modo en virtud de la gran influencia que la historia ejerce sobre nosotros y sobre nuestro modo de ser en este mundo. Es decir, Uranga con su “Análisis del ser del mexicano” constituye el puente filosófico a través del cual pasa un modo diferente de sopesar el sentimiento de inferioridad.

3.4. Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez: el mexicano de finales del siglo XX

Siguiendo la línea versada de los estudios filosóficos sobre el mexicano, debemos situarnos en los años finales del siglo XX, particularmente en el año 1994, ir hacia aquel momento en que dos clarividentes investigadores y profesores, a saber, Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez publicaron un interesantísimo libro que remonta a muchos de los tópicos explayados a lo largo de este capítulo, y cuya peculiaridad, y el principal motivo por el que me he decidido sobre él antes que de otra obra, radica en la cercanía a nuestros tiempos y en la actualización y ampliación de lo que autores acá tematizados han dicho al respecto. Así pues, el que hayamos partido de la obra “Psicología del mexicano en el trabajo” como último fundamento de este capítulo responde a la necesidad de demostrar que aquellos históricos complejos colectivos que otros ya han distinguido se hallan aún inmersos en la dinámica actual del mexicano y, por supuesto, de su cultura.

En otras palabras, partir de las investigaciones de Rodríguez y Ramírez versadas alrededor del trabajador mexicano y su psicología responde a la necesidad de actualizar aquellos complejos, padecimientos y problemáticas que otros autores, en virtud de un análisis de lo mexicano y su filosofía, han dicho al respecto. Demostrar, más particularmente aún, que el legado que dejó Samuel Ramos sobre las investigaciones alrededor de las bases de la propia cultura se halla activo, funcionando no solo en la esfera teórica de la filosofía sino en la esfera práctica de la mexicanidad cotidiana, esto es, atisbar y señalar aquellas prácticas comunes, representaciones o tradiciones que conforman nuestra identidad como cultura y que, una vez más, dan cuenta de la existencia de un sentimiento de inferioridad legado por los momentos de inflexión histórica de nuestra nación. Es decir, los provechosos resultados a los que llegaron nuestros autores pilares de este capítulo

nos serán vehículo con propósito de introducirnos en aquellas corrientes y circunstancias actuales (como la dinámica económica, el imperialismo estadounidense, las implicaciones de la tecnología, el imaginario colectivo actual, entre otras más) que tienen que ver con el desarrollo de México y el mexicano de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

3.4.1. El papel del “trabajo” en la actualidad

Hoy en día el trabajo no es solo un pasatiempo, no es una posibilidad a la lejanía, el trabajo es en una necesidad y para muchos individuos de nuestra época el trabajo es su modo fundamental de vida; y se ha transformado en tal en razón de la masificación: masificación de mercancías, de procesos de producción y de metodologías mercadológicas, es decir, el trabajo es uno de los más importantes pilares de las sociedades hiperindustrializadas de nuestro tiempo. Y en cuanto tal el trabajo también se torna en un parámetro fundamental para cuantificar el desarrollo de un país, pues en la medida en que el sistema laboral es eficiente cuanto más se beneficia el sistema económico y la estabilidad de dicha nación. Así pues, en el modo en que se configura el trabajo y los sistemas circundantes serán los senderos por los que un colectivo podrá encaminarse hacia lo que hoy denominamos “calidad de vida”. ¿Y cuál es la posición de México respecto del trabajo y sus procedimientos aledaños? Se nos señala:

En un célebre estudio de las Naciones Unidas (UNESCO) se enumeró el repertorio de los recursos naturales esenciales para el desarrollo y la riqueza de los países: 29 en total. En dicho estudio se observa que mientras Japón, Singapur y Taiwán cuentan, cada uno, con sólo tres de los 29 recursos esenciales y son países ricos, México posee los 29 recursos esenciales y es considerado un país pobre.⁹¹

México, distinguen los autores, posee todas las herramientas para ser una potencia mundial y para hacerse asequible esa calidad de vida propia de un desarrollo económico afable, no obstante, el crecimiento se ha mantenido estancado y parece

⁹¹ Rodríguez, M., Ramírez, P. (2004), *Psicología del mexicano en el trabajo*, p. 2.

que las estrategias que se toman aquí no tienen mayor repercusión a largo plazo. Sin embargo, las vías de aprovechamiento, o mejor dicho los problemas laborales de México no se hallan en las estrategias empleadas, ni en el entusiasmo con que el trabajador afronta la jornada diaria, sino que radica en el modo en que se configura el macrosistema en razón de los individuos, esto es, la ineficiencia de las estrategias de desarrollo resulta de las grandes fisuras que sufren los sistemas base de las jornadas laborales mexicanas⁹². Una problemática que permea hasta el trabajador mismo: repercutiendo en su visión del trabajo institucionalizado, orillándolo a la informalidad en que se carece de todas las prestaciones que por ley se merece, y, en consecuencia, manteniendo el gran sistema económico en flujos tan pequeños que permiten decir que el sistema está, más bien, detenido. Así pues, bajo esta perspectiva inmiscuirse en la dinámica particular del trabajador se torna en una solución de tales tendencias, pues su tratamiento constituye un acceso hacia la distinción de los problemas generales que no permiten que México saque provecho de sus herramientas. Esto es, un modo de poner en entredicho el macrosistema laboral y aquellas bases que le subyacen se encuentra en realizar un tratamiento del trabajador mexicano que dé cuenta y visibilice de aquellos más profundos estratos en los que se fundamenta su actuar cotidiano y, por supuesto, su predisponerse más inconsciente. Por ello se señala en el prólogo:

El libro que tiene el lector en sus manos es un instrumento extraordinariamente útil para este propósito de actualización. Los autores [...] han logrado no sólo realizar un útil, accesible y completo compendio del papel estelar de los valores en la administración moderna, sino también orientarnos sobre el elemento básico y potencialmente más dinámico de la empresa mexicana: el mexicano.⁹³

Así pues, si se desea propiciar un mejor funcionamiento de la dinámica laboral y económica de nuestro país se debe ir hacia un estudio de las condiciones internas y externas en que se desenvuelve el trabajador mexicano. ¿Y cuál es el mejor medio

⁹² Ibidem. p. 2.

⁹³ Ibidem, p. IX.

hacia tal acceso? Según nuestros autores (y atisbando de una vez por todas la concordancia con el pensamiento de Samuel Ramos) la llave se halla en la virtud y la capacidad de la psicología de “dar luz” a las desapercibidas intenciones, a las predisposiciones, traumas, y todos aquellos elementos que se hallan operando muy por debajo de las acciones visibles del individuo. Es decir, la psicología permite vislumbrar las implicaciones que tiene el medio sobre el individuo, el trabajador mexicano, y mejor aún la influencia del mundo circundante sobre la formación de aquellas capas que subyacen a las operaciones cotidianas del individuo. En términos simples, para la obra de Rodríguez y Ramírez la psicología nos sirve, como lo hizo con Ramos, para “develar”: develar las estructuras que, en razón de su profundidad, se hallan desapercibidas para la consciencia, no obstante, fundamentan constantemente el accionar del sujeto. De tal modo que, vertiéndolo sobre el trabajador mexicano, la psicología nos permitirá observar a gran escala las implicaciones de los bloques históricos mexicanos sobre el modo en que el individuo se desenvuelve no solo en el trabajo sino en su vida en general.

Esta psicología arrojada hacia nosotros y nuestra cultura es lo que denominaremos “psicología del mexicano”, tramada por los autores del siguiente modo:

Si nuestro reto es comprender al mexicano y orientarlo, necesitamos con urgencia conocer la psicología del mexicano; a su vez, esta psicología, este modo de ser peculiar, se explica a través de las vicisitudes históricas. No se puede construir una psicología del mexicano si se ignora la historia de México. Ni tampoco es posible comprender al trabajador mexicano (o al mexicano en el trabajo) sin comprender la cultura mexicana en sus aspectos más fundamentales. No olvidemos que el trabajo es una función de la personalidad, y que el hombre se proyecta en su oficio o profesión.⁹⁴

Así pues, en razón de hilar los rastros significativos de nuestra identidad mexicana, procederemos como lo hicimos con Ramos, Paz y Uranga, a saber, tomando a la historia como criterio de validación de lo que la psicología pueda aportar, con la

⁹⁴ Ibidem. p. 4.

única finalidad de vislumbrar con mayor claridad las pretensiones más profundas que configuran la cultura, el accionar y la filosofía del mexicano.

3.4.2. La mexicanidad histórica

La historia mexicana, dicen los autores, nos permite aseverar que nuestra mexicanidad está trazada por tres factores principalmente, a saber, 1) el factor indígena originado de las civilizaciones mesoamericanas, 2) el factor hispano-cristiano fruto de la Conquista y Colonización española, y, uno de los más recientes y frecuentes en nuestra actualidad, 3) el factor anglosajón proveniente de los Estados Unidos, fruto de la globalización, el libre mercado y de la masificación del intercambio de bienes y productos. Tres factores que tienen una raíz común, a saber, la supresión del sentido de propiedad erigido sobre esta tierra, esto es, tanto el factor indígena, como el cristiano y ahora el anglosajón tienen como parte constituyente el desdeñar algo que se dice propio del nacido en estas tierras. La manifestación más radical de esto recién dicho se halla en el modo en que lo indígena fue hecho chocar con lo hispano una vez que sucedió la Conquista y la Colonización, que más que un choque o encuentro, como bien apuntan nuestros autores: “[...] son eufemismos para designar lo que en realidad fue un choque violentísimo y una guerra despiadada.”⁹⁵, y añaden:

[...] No podían ser más dispares los dos elementos: el mítico, mágico, simbólico y místico de la cultura indígena frente al realista, ambicioso, pragmático, técnico, aventurero de la cultura europea. Pero, además de la heterogeneidad, obró el modo en que se dio el encuentro: brutal y destructor, sin un ápice de diálogo, de razón y de respeto. Los naturales perdieron todo lo antiguo y suyo, y no pudieron entender lo nuevo y advenedizo. ¡El vacío existencial más absoluto!, ¡el desamparo más desolador!⁹⁶

Así pues, con la totalitaria supresión del sentido y propiedad indígena en virtud de lo español se da el primer pilar hacia la mexicanidad; un proceso que hallamos

⁹⁵ Ibidem. p. 19.

⁹⁶ Ídem.

manifiesto asimismo en la Evangelización solo que con menos fuerza física y más fuerza simbólica. Es decir, si la Conquista y la Colonización manifiestan el detrimento físico de lo indígena, ahora la Evangelización llega a constituir “la cereza del pastel” que no solo desecha físicamente mediante la destrucción de templos y tradiciones sino, y más relevante aún, el diseño simbólico que dirá que todas las representaciones de los indígenas son falsas, insulsas e inválidas:

Con la promulgación de la bula *Inter Coétera* (1493), el papa español Alejandro VI había concedido a los reyes de España "las islas y tierra firme descubiertas y por descubrir... para que procuréis llevar a esos pueblos a la religión cristiana". [...] Como consecuencia al desembarque en tierras americanas siguió invariablemente el requerimiento-, ritual que consistía en plantar una gran cruz y tomar posesión de todas aquellas tierras —invocando al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo— declarando a los indígenas súbditos de Su Majestad Católica e intimándoles a la rendición, bajo amenaza de destrucción total y/o esclavitud.⁹⁷

En consecuencia, el indígena, primer rastro del sentido del mexicano, nuevamente se encuentra ante “el desamparo más desolador” y, peor aún, se encuentra ante él como uno de sus fundamentos más representativos tanto en lo físico como en lo simbólico. En términos psicológicos, la tremenda reprimenda del sentido de individualidad indígena como primer fundamento del mexicano permeó de tal modo que se hallaba tanto en lo psíquico como en lo somático, tanto en sus contenidos inconscientes más recónditos como en sus acciones corporales más visibles. Una constante que no dejó de relucir a lo largo de las sucesiones posteriores, sucesiones que los autores engloban bajo los “ocho traumas de nuestra historia”⁹⁸, a saber, además de los ya conocidos 1) la conquista militar, 2) la conquista espiritual, 3) el mestizaje, y 4) la secularización; ahora pensamos en 5) la Independencia, 6) la mutilación del territorio nacional, 7) la Reforma y 8) la Revolución Mexicana. Etapas históricas en que, aunque no tan remarcado como en las primeras tres, se parte

⁹⁷ Ídem.

⁹⁸ Ibidem. p. 24.

desde una misma base: la represión del sentido de lo propio en virtud de alardear de aquello que llamamos ajeno. En simples palabras, los momentos históricos que mencionamos encuentran un mismo pilar en la concepción de lo mexicano como inferior y lo extranjero como superior.

Sin embargo, nuestra atención no se centra en replantear las explicaciones acerca de lo que la concepción de inferioridad dice de esos momentos recién señalados⁹⁹ (que bien pueden verse atisbadas cuando tratamos de Ramos, Paz y Uranga), antes bien deseamos hallarnos en la novedad de la obra, o sea, en hallar lo que la inferioridad dice respecto de nuestra historia más reciente. O sea, hablamos del factor “anglosajón” que permea en nuestra mexicanidad con gran fuerza. Un ejemplo representativo podemos encontrarlo en “Las batallas en el desierto” de José Emilio Pacheco en que, a través de una narración situada en los mediados del siglo pasado, desapercibidamente se da cuenta de la influencia del parámetro de vida estadounidense como nuevo criterio del desarrollo cotidiano de México:

Mientras tanto nos modernizábamos, incorporábamos a nuestra habla términos que primero habían sonado como pochismos en las películas de Tin Tan y luego insensiblemente se mexicanizaban: *tenquíu, oquéi, uasamara, sherap, sorry, uan móment pliis*. Empezábamos a comer hamburguesas, pays, donas, jotdogs, malteadas, áiscrim, margarina, mantequilla de cacahuete. La cocacola sepultaba las aguas frescas de jamaica, chía, limón. Los pobres seguían tomando tepache. [...] En mi casa está prohibido el tequila, le escuché decir a mi tío Julián. Yo nada más sirvo whisky a mis invitados: hay que blanquear el gusto de los mexicanos.¹⁰⁰

La razón de la llegada y de la fuerza mediática del factor anglosajón para implantarse en la vida cotidiana del mexicano y su cultura se halla en la estirpe hiperindustrializada que fundamenta el desenvolvimiento de nuestras sociedades actuales, asimismo la introducción, ampliación y crecimiento de los procesos mercantiles, el libre mercado y la globalización. Es decir, lo estadounidense, el

⁹⁹ Ibidem. pp. 25-30.

¹⁰⁰ Pacheco, J. E., (1999), “Las batallas en el desierto”, p. 7.

american way of life, se situó con tanta fuerza dentro de lo mexicano pues su introducción y asimilación aparentemente conlleva hacerse de lo portentoso de su procedencia, o, más precisamente, porque hacerse de lo estadounidense implica la adquisición de un estatus anhelado: de un estatus de fuerza, poder y superioridad encauzado en los discursos económicos, políticos y sociales. Una vez más, así como otrora imitamos las estrategias occidentales con la pretensión de alcanzar el título de “civilización” lo más rápido posible, ahora buscamos emular lo estadounidense con la única finalidad de creernos de un “primer mundo”.

El término *whitexican* hoy nos permite rastrear a aquellos que se encuentran encerrados en esta disyuntiva. En estricto sentido la palabra (fruto de los términos en inglés “White” = blanco, en referencia a la piel; y “mexican” = mexicano) refiere a los individuos nacidos en México cuya personalidad y desenvolvimiento particular se reduce a la pretensión de decirse como el extranjero, principalmente como el estadounidense. Más allá de que el propio término estereotipe a las personas de piel blanca, su uso generalizado describe a aquellos mexicanos y mexicanas que, ante toda circunstancia, imitan y se “enmascaran” en los elementos de la cultura anglosajona (principalmente aunque también se recurre a las europeas) con la única finalidad de esconder su procedencia mexicana, una procedencia que, como lo señalan los autores, está profundamente cimentada en la concepción de la propia cultura como inferior y de la cultura extranjera como superior o como sumamente deseable.

Lo relevante de tal tendencia es lo implantada que está dentro de nuestro modo más inmediato de relacionarnos con nuestra realidad y, peor aún, dentro de nuestro modo más esencial de concebir la cultura mexicana. En pocas palabras, anhelamos ser de otra parte, poseer otro origen que no se diga mexicano. En los primeros siglos en que nuestra mexicanidad se fue construyendo el parámetro a emular a fin de deshacernos de la inferioridad fue el europeo: imitamos sus formas de organización, sus estrategias económicas, sus normas constitucionales; buscamos implantar lo occidental a toda costa con propósito, dirá Ramos, de dar la apariencia de cultura, de decirnos civilizados y, por tanto, superiores. A partir de mediados del siglo

pasado el parámetro europeo se hizo difuso frente al factor anglosajón que creció y se nutrió de las condiciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial que necesitaban mayores incentivos económicos, había, pues, que recuperar la dinámica y hacerla crecer. Así el comercio se expandió, las mercancías se masificaron, la globalización acrecentó y las potencias mundiales se decían en virtud de sus capacidades para responder a tales exigencias. Estados Unidos se abrió paso como uno de los más capaces entre las naciones y sus elementos comenzaron a proliferar en la escena mundial tal y como sus mercancías, y ya no habría modo de que su cultura no se dijera como una “cultura económica” dedicada a reforzar la dinámica adquisitiva del sector anglosajón.

En otras palabras, la cultura estadounidense se estructuró a partir de la economía y su dinámica orientada hacia la ampliación. Así pues, es común pensar en las cadenas de comida rápida (McDonald's, Burger King, Popeyes...), las refresqueras (Coca-Cola, Pepsi...), las grandes cadenas comerciales (Walmart, Cotsco...) o las enormes estructuras deportivas y económicas (la NFL, la NBA, la MLB; Empire State, Wall Street...) como partes fundamentales de la cultura estadounidense actual. Partes que, dado lo enraizado del discurso económico y su aparente capacidad de otorgar estatus, son centro de atención de muchos procesos mexicanos que aspiran a decirse como los anglosajones.

La manera más práctica de caracterizar esta dicotomía del mexicano se encuentra en un análisis que realizó Rogelio Díaz-Guerrero, otro pensador enormemente influenciado por las reflexiones alrededor de lo mexicano, y su estudio del contraste entre la concepción de lo estadounidense respecto del mexicano. En que se caracteriza “ [...] 1. El estadounidense: independiente, activo, individualista, firme, tenso, autoafirmativo, con alta necesidad de logro. / 2. El mexicano: complaciente, obediente, afiliativo, flexible, dependiente, inhibido”¹⁰¹. Y se añade “Mientras 86 por ciento de los gringos cree y siente que la vida es para gozarla, 63 por ciento de los mexicanos dice que es para sobrellevarla”¹⁰². Dos perspectivas totalmente

¹⁰¹ Rodríguez; Ramírez. op. cit. p. 36.

¹⁰² Ídem.

antitéticas que dan cuenta de que muy en el fondo del mexicano no se ha perdido el sentido de que existe algo de fuera superior y deseable, y que, asimismo, existe lo propio como algo insulso, inferior y permanentemente necesitado de suplantarse.

En suma, Rodríguez y Ramírez apuntan hacia una distinción fundamental del mexicano contemporáneo en que lo estadounidense funciona como la renovación de lo que lo español y lo europeo en general constituyó para su historia y su cultura, a saber, un ideal digno de imitarse en virtud de su capacidad para encaminar hacia una supuesta superioridad. Una fuerza mediática nutrida por la condición del trabajo, la situación del mercado y, por supuesto, la globalización que ciñe si una nación está sumamente desarrollada o precariamente en desarrollo.

4.3. La mexicanidad coloquial

Como último elemento de este capítulo recurriremos a una breve recapitulación de algunos otros elementos sumamente cotidianos y fundamentales de nuestra identidad mexicana que, no obstante, pasan muchas veces desapercibidos en virtud de lo normalizados que están. Elementos que nuestros pensadores parteaguas identificaban como rastros de una inferioridad en tanto que permanentemente recurren a las representaciones portadoras de fuerza, poder y superioridad como fachadas. En suma, iremos hacia un breve reconocimiento de aquellos componentes de la mexicanidad coloquial contemporánea que perpetúan la predisposición histórica de nuestra cultura por buscar imperiosamente lo superior.

Todos los elementos que mencionaremos a continuación, señala Rodríguez y Ramírez, parten de una de las premisas más constantes de nuestra identidad nacional, a saber, “El mexicano, frágil e inseguro, quiere convencerse de que es duro: necesita expresar y demostrar que es muy hombre”¹⁰³, es decir, el mexicano se siente inferior y abra de crearse y hacerse de todos los medios posibles para esconder tal autopercepción: la más común es la tendencia a la virilidad, representación milenaria de superioridad, como “antifaz” frente a la realidad. Por ello, añaden, “[...] para elevar su yo, blasona de fuerza; se atreve a desafiar el orden

¹⁰³ Ibidem. p. 36.

establecido; las leyes no existen para él. Síntomas de esta actitud son el machismo con el sombrero, los bigototes, la pistola, la botella de tequila, los desplantes de agresión, el lenguaje procaz...”¹⁰⁴. En pocas palabras, entre más macho más mexicano y más superior se es. Y ha de servirse de todas las herramientas que tiene a la mano para evidenciar tal imagen portentosa que ha creado de sí: el lenguaje, su propia corporalidad, el trato con otros hombres y mujeres, así como su visión de la masculinidad o la femineidad; en fin, cada una de sus relaciones y de sus recursos que entran en juego cuando se vincula con su realidad habrán de cimentarse sobre la propensión de afirmar, defender e imponer la creencia e imagen de superioridad que ha hecho para sí.

A) El lenguaje como configuración de la realidad mexicana

El lenguaje coloquial mexicano es uno de estos elementos en que mayormente podemos denotar a la inferioridad como percepción funcionando en la base, constantemente fungiendo como máscara, tendiendo hacia las representaciones de una supuesta superioridad y denostando las de supuesta inferioridad sobre los otros. Samuel Ramos, hace casi noventa años, ya lo hacía ver con la figura de “el pelado” que, en virtud de hacerse de la portentosa imagen de sí, se autodenominaba con gran fuerza “padre” de todos (en sentido de afirmar sobre otros “Yo soy tu papá”), asimismo se decía el de mayor valor, el más valiente, el que “no se raja”, el de “más huevos”. Octavio Paz sigue la línea con el análisis profundo que hace del término “chingar” referido hacia todo aquello que se abre, que es vulnerable, que no es signo de fuerza y, por tanto, no es signo de poder. La constante entre estos dos pensadores se halla en que el mexicano parece permanentemente buscar aquellas representaciones de poder, fuerza y superioridad: dígase la hombría, el machismo, la invulnerabilidad, la ceremonia entre otras más.

El albur y algunos términos despectivos son el rastro de que tal tendencia sigue perpetuándose en la mexicanidad del siglo XXI. El juego del albur es simple, se trata de revestir al otro desapercibidamente de aquellos signos de “inferioridad”: ya sea

¹⁰⁴ Ídem.

revestirlos de elementos aledaños a la femineidad, a la cobardía, a la no posesión del falo, atribuirle una posición pasiva o de ser vulnerable (en un sentido sexual y biológico). El albur es, vulgarmente, “joder” al otro, humillarlo, y lo “mejor” es que cuanto menos se tenga la capacidad de dar cuenta del albur más efectivo es. Pero no nos vayamos tan lejos, más allá del albur se hallan los propios términos que lo conforman, términos despectivos que siguen la línea: entre más referidos a la inferioridad cuanto más desdeñables son. Pensemos en acepciones como “rajón” o, en una doble función, “maricón”: etiqueta para aquel que “se abre”; pensemos en las variedades del término “chingar”: provenientes de lo que ha sido vulnerado, las constantes referencias a “la madre” (o la mujer en general) como figura de inferioridad respecto del hombre, asimismo las constantes referencias a los genitales masculinos como portadores de superioridad y de poder.

En suma, el lenguaje mexicano coloquial de nuestro tiempo evidencia que las referencias simbólicas que tienden hacia la “superioridad” continúan permeando dentro la mexicanidad. A veces, incluso, poseen gran determinación en el modo en que nos concebimos como mexicanos, es decir, si preguntáramos ¿Qué nos caracteriza como mexicanos en virtud de otros individuos nacidos de otras culturas? Probablemente muchos harían alusiones a la hombría: la valentía, fuerza, la osadía, el “valemadrismo”, la capacidad de “retar” y triunfar; alusiones a la invulnerabilidad: no nos “rajamos” ni tampoco nos “abrimos”; alusiones a los genitales: nosotros tenemos “huevos”, somos la mera representación de poder sexual. En fin, representaciones tan comunes como las que se hallan dentro de nuestro lenguaje cotidiano denotan la incesante e imperiosa búsqueda que, como mexicanos y como cultura, siempre aspira a la seguridad y, por supuesto, a la superioridad.

Sopesar, pues, el lenguaje (uno de los elementos más fundamentales con que nos relacionamos con nosotros mismos y con nuestra realidad) del modo en que acá lo hicimos implica dar cuenta de lo enraizado y lo presente (sin embargo, tan invisibilizado) que se halla el sentimiento de inferioridad como predisposición de nuestro desarrollo particular y colectivo. Es decir, pasadas dos décadas desde que comenzó el siglo XXI la mexicanidad no ha cambiado demasiado en el sentido del

análisis que propuso Samuel Ramos en 1934, no se ha distanciado, pues, de las máscaras que inhiben su sentirse inferior y el lenguaje que configura sobremanera el modo en que el mexicano se piensa como hombre, como mujer, como ser humano y como individuo sigue dando cuenta de ello.

CONCLUSIONES

Una vez que se ha explayado la breve sucesión de posturas filosóficas alrededor de la reflexión de lo mexicano, valdría la pena señalarse una serie de conclusiones en que, pienso, radican los alcances y contribuciones de este trabajo de investigación, a saber, 1) la reiteración de la necesidad de pensar nuestra mexicanidad desde la historia; 2) la afirmación de la existencia de ciertas propensiones que subyacen a lo largo de nuestro devenir como nación; 3) el reconocimiento del sentimiento de inferioridad como una de las predisposiciones más relevantes del devenir histórico, filosófico y cultural de México; y 4) el alumbramiento sobre la necesidad de emprender un proceso de reconocimiento y solución del tal complejo en virtud de las exigencias de nuestras circunstancias actuales.

1. La reiteración de la necesidad de pensar nuestra mexicanidad desde la historia

La primera conclusión parte de la ferviente creencia de que nada que se diga de “lo humano” escapa de la historia y de lo que ella traza sobre ello. En pocas palabras, llegamos a la reiteración de la idea de que existe una gran conexión entre la historia y los individuos (sean individuos particulares o culturas entendidas como colectivos con determinaciones peculiares) que en ella se desenvuelven, es decir, el curso de la historia demarcará gran parte de los límites sobre los que un individuo podrá desarrollarse. Así pues, uno de los más afables medios hacia el conocimiento de las vías que ha recorrido nuestra individualidad para llegar a ser lo que es se halla en el estudio de la historia y de lo que sus elementos circundantes plasmaron sobre de ella. Por ese motivo para esta tesis es sumamente valioso poner atención a los momentos históricos determinantes y a los que parecen intrascendentes; y consecutivamente rastrear sus causas, conocer sus constituyentes y sus

consecuencias en los elementos que se dicen posteriores al individuo, esto es, una vez que se conocen los motivos detrás y las características de los eventos parteaguas, es necesario poner atención a las manifestaciones posteriores en el sujeto, pues en ellas, por más grandes o pequeñas que sean, se pueden observar estructuras, representaciones, predisposiciones, fundamentos tan enraizados que por no estar a simple vista fácilmente pueden tildarse de olvidables y que, no obstante, dicen mucho de uno mismo. Así pues, este trabajo filosófico, tal y como los intelectuales acá tratados se planteaban, ha permitido ver que lo que la historia hace de uno mismo se halla más allá de lo que a simple vista muestran los hechos, pues detrás de ellos siempre se encuentran elementos inconexos, propósitos, personajes y demás estructuras que, si se les pone la suficiente atención, resultan en explicaciones sumamente peculiares que tratan del modo más particular de ser de uno mismo.

Por consiguiente, así como se ha tematizado a lo largo de esta investigación, si se desea estudiar el modo más detallado en que la mexicanidad “es”, necesariamente uno debe acudir a lo que la historia ha sido capaz de tramar sobre ella. ¿Y qué es lo que precisamente podría tramar la historia sobre la mexicanidad u otro modo individual de existir? Como no hemos cesado de reiterar, el devenir trama sobre las individualidades estructuras, prácticas, representaciones, creencias y otros elementos más entre las que se hallan las predisposiciones. Es decir, la historia entreteje y delimita el acontecer particular en todos esos “sentidos” en que la individualidad humana se nutre (refiriéndonos, por supuesto, al sentido filosófico, cultural, político, económico, social, etcétera). Entendiendo que cuando referimos a “historia” no la denominamos como si ella fuera una suerte de abstracción ulterior que se limita a trazar y vigilar que se cumpla lo dictado, antes bien, decimos historia en el sentido más mundano posible, o sea, como el gran tramado de lo que sus personajes involucrados visibles o invisibles hacen de ella.

2) La afirmación de la existencia de ciertas predisposiciones que subyacen a lo largo de nuestro devenir como nación

Así pues, como podrá adivinarse a partir de lo recién dicho, para un mismo individuo no hay una única estructura o representación o predisposición. Dicho de modo más preciso, la historia no delimita absolutos, no elabora, pues, un único sendero para el individuo, antes bien, es necesario que hayan diversos, de variada índole y con funciones diferentes entre sí dado que, como se esbozó al comienzo, hay una gran cantidad de variables que determinan el curso y la influencia de la historia. Por tanto, realizar una investigación profunda sobre alguno de estos tramados, conlleva partir de la idea de aquello a lo que se llegue es solo un modo más en que la historia nos delimita a ser. Decir, pues, que tal o cual vía es la única sobre la que un individuo ha de emerger y proceder es caer en el bache en el que muchas veces seguimos estancados, es decir, caemos en la perspectiva de que el desenvolvimiento histórico no es más que lo visible y lo dado. Negando, asimismo, la capacidad de los estudios, en este caso filosóficos y psicológicos, por entrever aquello que se haya en los estratos más profundos de lo que se ve a simple vista. No obstante, acá decimos que la historia (reiterando que hacemos referencia a su sentido mundano) necesariamente habrá de posibilitar un gran número de modos de ser del individuo.

3) El reconocimiento del sentimiento de inferioridad como una de las predisposiciones más relevantes del devenir histórico, filosófico y cultural de México

Así bien, de entre la diversidad de trazos que la historia puede elaborar, el que mayormente llamó nuestra atención en relación al mexicano fue “la predisposición”: comprendida como el fundamento previo, el motivo, el espíritu, en palabras del propio Samuel Ramos, que se halla como base de gran parte del acontecer y existir del individuo frente a sí mismo y frente a su realidad. Y si recuperamos la línea desde Ezequiel A. Chávez hasta Mauro Rodríguez y Patricia Ramírez, pasando por Ramos, Paz y Uranga, nos queda claro que una de las predisposiciones más fundamentales del mexicano se halla en el sentimiento de inferioridad (o en sus acepciones: la soledad o la insuficiencia) cuya peculiaridad radica, en un sentido muy general, en concebir lo emergido de las propias circunstancias como algo inevitablemente inferior y lo extranjero como algo necesariamente superior. Una

tendencia histórica construida por los momentos de inflexión de la mexicanidad, a saber, la Conquista, la Colonización, la Independencia, añadimos la Revolución y la Neocolonización estadounidense; momentos que, fundamentalmente, se estructuraron en detrimento del sentido de la individualidad, primero, indígena, después mestiza, posteriormente novohispana y ahora mexicana. En pocas palabras, la historia de nuestro país posee una constante, a saber: la infravaloración de lo que podemos llamar propio y la sobrevaloración de aquello que decimos ajeno. Y como no ceso de recalcar, no es arbitrario que constantemente caigamos en esa dualidad, pues como la historia nos lo delimitó nuestro sentido de ser mexicano se fue construyendo paulatinamente sobre las ruinas de lo que dejaron de nosotros concebido como insulso, sacrílego, pagano y, por ende, inferior; y, más aún, sobre los cimientos de lo que nos introdujeron los otros como lo apetecible, lo ulterior, lo civilizado, lo sagrado y, en suma, lo superior.

4. El alumbramiento sobre la necesidad de emprender un reconocimiento y solución del sentimiento de inferioridad en México

Así pues, en virtud de todo lo recién detallado, es necesario dar luz nuevamente a la discusión que Samuel Ramos suscitó hace casi 90 años, y creo que parcialmente se ha logrado el objetivo pues me gusta pensar que, por muy mínimo que sea, habiendo escuchado lo que el filósofo postula alguien se cuestionó lo que significa “ser mexicano” y, mejor aún, se preguntó si tal significación cabría dentro de la explicación de la histórica inferioridad. No obstante, queda mucho trecho pues mi investigación es apenas una linterna para el gran faro que necesita la discusión; y necesita de ese gran faro pues, bajo la perspectiva que cautelosamente he dibujado, me parece que no hemos abandonado ese “traje prestado” por nuestra historia. Es decir, aunque queremos olvidarlo y dejarlo como algo del pasado me parece que no hemos abandonado el sentimiento de inferioridad. Se tematizó bien cuando tratamos del trabajo y de la enorme empresa de renovación que los sistemas económicos y las potencias mundiales ejercen sobre aquella concepción de lo propio como inferior y de lo ajeno como lo superior en virtud del discurso de la globalización y de la expansión del mercado, es decir, para nuestro caso particular,

la potencia mundial vecina: Estados Unidos, representa una “nueva España” en el sentido de que paulatina y desapercibidamente se nos impone como lo más apetecible, lo más deseable y, una vez más, como lo más civilizado. Caemos, pues, una vez más en detrimento de lo mexicano en razón de lo proveniente de los Estados Unidos.

En otras palabras, no podemos conjeturar que hemos superado el sentimiento de inferioridad que nuestros autores pilares se han esmerado en hacer ver, por la simple razón de que existen, aún hoy en día, evidencias que a todas luces manifiestan la milenaria concepción de nuestra cultura y de nuestra mexicanidad como inferior. La imagen de Estados Unidos como una “nueva” España conquistadora y colonizadora sostenida en discursos económicos es un ejemplo y de los más relevantes, no obstante, de los que más pasa desapercibido en función de lo asimilado que tenemos ese tipo de procesos que minan el sentido de propiedad mexicano. Pero hay otras evidencias que se encuentran remarcadas y sumamente presentes en nuestra cotidianidad, tanto así que constituyen esa “identidad” de la que tanto alardeamos y que, empero, se halla fundamentada en un sentimiento de inferioridad.

Hablo, una vez más, del enorme peso que poseen sobre nuestra cultura las representaciones versadas sobre la virilidad y los genitales del hombre que muy en el fondo dan cuenta, como hasta el cansancio lo hemos intentamos plasmar, de una propensión histórica a sujetarnos incasablemente en aquello que represente superioridad, fuerza, poder y, muchas de las veces, violencia. Representaciones que no hemos abandonado y que hoy más que nunca se hallan involucrados en los debates actuales alrededor de la perspectiva de género. Es decir, ¿Por qué no pensar que el machismo y la violencia de género en el fondo responden a una imperiosa necesidad de afirmarse a uno mismo y su posición supuesta de “superioridad”? ¿Por qué no vislumbrar que el problema de feminicidios en México es la manifestación a una larga tradición que concibe y cosifica a la mujer como algo “por naturaleza” vulnerable? Y, aún más, ¿Por qué no decir que la profunda aversión al movimiento feminista representa la reacción “electrizante” de la que hablaba Paz

que se pone en evidencia cuando se amenaza el ideal de superioridad que uno tiene de sí? Cuestiones que no nos son ajenas y que, muy en el fondo, responden entre tantas cosas a un sentimiento de inferioridad trazado históricamente. Porque, vale reiterarse, no asevero que tal sentimiento como predisposición abarque la totalidad de expresiones culturales mexicanas, antes bien afirmo que cimienta muchas de ellas y que, en razón de nuestra contemporaneidad, el machismo simboliza una de las más representativas.

En pocas palabras, desde este trabajo creemos fervientemente haber atisbado algo de luz para las reflexiones alrededor de lo mexicano que emprendió Samuel Ramos en su obra "El perfil del hombre y la cultura en México"; sin embargo, el reconocimiento de la discusión es apenas el primero paso. De acá en adelante es necesario ir más lejos y tornar tales distinciones en tratamientos de nuestro tiempo que den cuenta que el sentimiento de inferioridad se olvida, pero no ha sido superado pues, como recientemente lo evidenciábamos, existe una gran cantidad de elementos cotidianos que llamamos "auténticamente mexicanos" que se cimentan, primero, en una concepción de lo propio como inferior y, segundo, en una aspiración constante hacia lo superior. Así pues, lo que queda pendiente es pensar una de las predisposiciones más constantes de nuestro devenir histórico, a saber, el sentimiento de inferioridad, en relación a los problemas y componentes de nuestra actualidad con la finalidad de estructurar tales reflexiones en tratamientos filosóficos o de otro tipo que, de una vez por todas, permitan hablar de lo mexicano en su justo valor.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) Adler, Alfred (1971), *Conocimiento del hombre*, 294p, Ciudad de México: Editora Nacional.
- 2) Adler, Alfred (1985), *El carácter neurótico*, 302p, Ciudad de México: R.B.A. Proyectos Editoriales.
- 3) Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1007a20-1007b15.
- 4) Boeree, George (Sin año), "Alfred Adler" En *Teóricos de la personalidad*, pp. 127-151, Sin lugar: Sin editorial.

Consulta: <https://webpace.ship.edu/cgboer/personalidad.html>

- 5) Foucault, Michel (1979), "Nietzsche, la Genealogía, la Historia" en *Microfísica del poder*, pp. 7-29, Madrid: Ediciones La Piqueta.
- 6) Lacan, Jacques (2003), "La significación del falo" en *Escritos 2*, pp. 121-128, Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- 7) Martiarena, Óscar (2004), "Del sentido de la genealogía" en *Diánoia*, vol. XLIX, no. 53, pp. 57-69.
Consulta: <https://www.redalyc.org/pdf/584/58405303.pdf>
- 8) Meza-Huacuja, Ivonne (2017), "Ezequiel A. Chávez y la secularización del adolescente mexicano: Ensayo de psicología de la adolescencia" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 38, no. 150, pp. 247-279, Consulta: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13751540009>
- 9) Nietzsche, Friedrich (1997), "Prólogo" en *La genealogía de la moral*, pp. 21-31, Madrid: Alianza Editorial.
- 10) Pacheco, José Emilio (1999), "El mundo antiguo" en *Las batallas en el desierto*, pp. 6-7, Ciudad de México: Ediciones Era.
- 11) Rodríguez, Mauro; Ramírez, Patricia (2004), *Psicología del mexicano en el trabajo*, 139p, Ciudad de México: McGraw-Hill Interamericana Editores.
- 12) Ramos, Samuel (2012), *El perfil del hombre y la cultura en México*, 145p, Barcelona: Escasa Libros.
- 13) Paz, Octavio (2019), "El laberinto de la soledad" en *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, pp. 13-246, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- 14) Uranga, Emilio (2013), *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, 250p, Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.
- 15) Westheim, Paul (1983), "Temor a la muerte. Angustia de vivir" en *La calavera*, pp. 9-12, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.