



Entre el “tú y yo” y el “nosotros”: Comunidad en la obra de Jorge Portilla

Between the “You and I” and the “We”: Community in the Work of Jorge Portilla

Martín Maira Sotomayor  

Boston College, Boston, Estados Unidos.

Enviado: 13/12/2024

Evaluado: 16/12/2024

Aceptado: 07/03/2025

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Maira, M. (2025). Entre el “tú y yo” y el “nosotros”: Comunidad en la obra de Jorge Portilla. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(2), 68 - 82. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3301>

Resumen

Este artículo examina el concepto de comunidad en *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* de Jorge Portilla, una de las obras más significativas del pensamiento existencialista mexicano del siglo XX. A través de una crítica fenomenológica de las formas institucionales de vida comunitaria — como el Estado, la ciudadanía y el orden jurídico—, Portilla plantea que dichas estructuras, en el contexto mexicano, fracasan en generar sentido vivido y reconocimiento auténtico. En respuesta, propone una forma de comunidad fundada en el vínculo interpersonal inmediato, el ‘tú y yo’, como único espacio posible de autenticidad. El ensayo sostiene que esta apuesta, aunque poderosa, encierra el riesgo de clausurar prematuramente la posibilidad del ‘nosotros’. A partir de un diálogo con Jean-Paul Sartre y Stanley Cavell, se argumenta que la comunidad puede pensarse no como estructura dada ni como afectividad íntima, sino como un acto performativo de habla pública. Finalmente, se propone que Portilla y el Grupo Hiperión, al reflexionar colectivamente sobre la identidad mexicana, ya estaban practicando esa forma de afirmación comunitaria: al interrogar lo común en voz alta, estaban dando forma al ‘nosotros’ que todavía buscaban.

Palabras clave: Portilla, comunidad, nosotros, Cavell.

Abstract

This article examines the concept of community in *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* by Jorge Portilla, one of the most significant works of 20th-century Mexican existentialist thought. Through a phenomenological critique of institutional forms of community life—such as the state, citizenship, and legal order—Portilla argues that these structures, in the Mexican context, fail to

produce lived meaning or authentic recognition. In response, he proposes a model of community grounded in immediate interpersonal relations, the “you and I,” as the only possible space for authenticity. While powerful, this move risks foreclosing the possibility of a broader “we.” Engaging with the work of Jean-Paul Sartre and Stanley Cavell, the essay argues that community can be reimagined not as a given structure or private intimacy, but as a performative act of public speech. Finally, it suggests that Portilla and the Grupo Hiperión, through their collective reflection on Mexican identity, were already enacting such performative affirmation: by publicly interrogating what binds them, they gave shape to a “we” still in the making.

Key words: *Portilla, community, we, Cavell.*

1. Introducción

Jorge Portilla es una de las figuras más enigmáticas y singulares del grupo de filósofos existencialistas mexicanos conocido como el Grupo Hiperión (Hurtado, 2006; Merrim, 2023). Aunque durante décadas su obra permaneció en relativo segundo plano frente a la de sus contemporáneos —como Emilio Uranga o Leopoldo Zea—, en los últimos años se ha producido una auténtica explosión de interés crítico en torno a su pensamiento, impulsada por una nueva generación de lecturas que reconocen la extraordinaria potencia filosófica de sus intuiciones para abordar problemas contemporáneos de subjetividad y comunidad (Banega, 2020; Gallegos, 2013, 2018, 2023; Sánchez, 2012, 2016; Sánchez y Gallegos, 2020; García Torres, 2023, 2024, 2024b, 2025; Merrim, 2023).

Una de sus obras más influyentes, *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* (1984), escrita a finales de los años cuarenta, constituye una de las reflexiones más agudas sobre la experiencia de comunidad en México. En este ensayo, Portilla formula una crítica existencial al modo de aprehensión del ‘nosotros’ abstracto que subyace a las instituciones modernas —el Estado, la ciudadanía, el orden jurídico—, denunciando su incapacidad para generar sentido vivido y reconocimiento auténtico en la cotidianidad del mexicano (Portilla, 1984, p. 135). Frente a esta desarticulación institucional, propone una forma de comunidad fundada no en estructuras impersonales, sino en vínculos inmediatos, en una relación entre ‘tú y yo’ en el que la existencia cobra sentido a través de la reciprocidad afectiva y la presencia directa del otro.

Esta preocupación por la autenticidad de los vínculos intersubjetivos, y por la fragilidad del ‘nosotros’ institucional, resuena con debates contemporáneos sobre la fundamentación moral desde perspectivas en primera y segunda persona. En este contexto, Apel (1988) y Habermas (1983) argumentan que la validez de las normas morales se funda en las condiciones pragmáticas del discurso: al entablar comunicación, todo hablante reconoce implícitamente al otro como un interlocutor válido y, por tanto, como una igual moral. Más recientemente, Darwall (2006) retoma y profundiza esta intuición al sostener que la obligación moral no se deriva de reglas abstractas ni de consecuencias, sino que emerge exclusivamente desde el punto de vista de la segunda persona:

un ‘yo’ se sabe obligado cuando es interpelado por un ‘tú’ que le exige rendición de cuentas. Sin embargo, esta línea discursiva ha sido objeto de críticas importantes. Honneth (2021) cuestiona que el enfoque de la segunda persona capte adecuadamente la dimensión histórica, social y conflictiva de las normas que estructuran las relaciones intersubjetivas, insistiendo en que el reconocimiento no puede entenderse al margen de luchas sociales concretas. Arendt (1990), por su parte, advierte contra los intentos de derivar lo político de la intimidad interpersonal, y defiende una estricta separación entre la esfera privada —del afecto y la conciencia moral— y el ámbito público de la acción y la pluralidad. En este marco, el pensamiento de Portilla se sitúa en una posición ambivalente: si bien comparte con Apel, Habermas y Darwall la intuición de que el vínculo moral se constituye en la interpelación entre sujetos, su justificación se enraíza en un diagnóstico histórico específico —la desarticulación de las estructuras comunitarias en México— que hace de la relación tú-yo un refugio ético ante la imposibilidad de un “nosotros” institucional. Precisamente por su atención a contextos fragmentados, su propuesta plantea un desafío implícito a las críticas de Honneth y Arendt, al sugerir que, en ciertas condiciones históricas, lo interpersonal no solo no es evasión de lo político, sino su única posibilidad residual.

La crítica de Portilla al ‘nosotros’ se basa en la formulación temprana de Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* (1993), donde la colectividad es descrita como una ficción simbólica sin fundamento ontológico, sostenida en el anonimato de roles y estructuras. Sin embargo, mientras que Sartre revisará esa posición en *Crítica de la razón dialéctica* (1963), incorporando la noción de praxis colectiva mediada y revalorizando el ‘nosotros’ como forma histórica de acción común, Portilla no sigue ese giro. En lugar de corregir su diagnóstico inicial, lo radicaliza en otra dirección: profundiza la desconfianza hacia lo colectivo y desplaza el ideal comunitario hacia la inmediatez de la relación interpersonal. Esta divergencia plantea una pregunta de fondo: ¿representa su apuesta por el ‘tú y yo’ una limitación filosófica, o una forma distinta —situada y existencialmente honesta— de pensar la comunidad desde la experiencia concreta del fracaso institucional? Lejos de ser un rechazo ingenuo de la colectividad, la apuesta de Portilla por el ‘tú y yo’ como único espacio de autenticidad comunitaria debe entenderse como una respuesta situada al fracaso histórico del ‘nosotros’ institucional en el contexto mexicano. En lugar de proponer una teoría normativa de la comunidad, Portilla articula un diagnóstico existencial que refleja la desarticulación simbólica y afectiva de lo común bajo condiciones de subintegración social.

Este ensayo parte de esa tensión estructural en el pensamiento de Portilla para interrogar críticamente su concepción de comunidad. Aceptando la potencia fenomenológica de su diagnóstico, argumento que su identificación del ‘tú y yo’ con la única forma posible de vínculo comunitario termina por clausurar prematuramente la posibilidad del ‘nosotros’. Frente a esta clausura, propongo una relectura desde Stanley Cavell —particularmente en diálogo con la interpretación que ofrece Andrew Norris— que permite pensar el ‘nosotros’ no como estructura preexistente ni como ilusión alienante, sino como acto público de afirmación. Esta perspectiva abre

una alternativa: reintegrar la relación interpersonal portillana como núcleo ético dentro de una concepción más amplia y abierta de la comunidad.

A partir de este marco conceptual, el ensayo avanza en varias etapas analíticas. En la segunda parte, se reconstruye el diagnóstico filosófico de Portilla sobre la experiencia comunitaria en México, destacando su crítica a las instituciones modernas y su desplazamiento hacia el vínculo interpersonal como único espacio de autenticidad. La tercera parte examina el diálogo entre Portilla y Jean-Paul Sartre, mostrando cómo el rechazo del ‘nosotros’ en *El ser y la nada* (1993) contrasta con su posterior revalorización en *Crítica de la razón dialéctica* (1963), y cómo esta evolución permite imaginar formas de comunidad que no se reducen a la intimidad ni se disuelven en lo funcional. La cuarta parte profundiza en el carácter situado y fenomenológico del pensamiento de Portilla, subrayando cómo su enfoque desestabiliza ciertos supuestos universales de teorías contemporáneas del reconocimiento y la acción pública —como las de Honneth y Arendt—, al mostrar que, en contextos de subintegración institucional no se trata de recuperar un ‘nosotros’ perdido, sino de pensar cómo puede surgir por primera vez bajo condiciones de desposesión simbólica. La quinta parte propone una relectura de Portilla desde la filosofía de Stanley Cavell, en diálogo con Andrew Norris, para pensar el ‘nosotros’ como un acto performativo de habla pública: no una entidad preconstituida ni un mero lazo emocional, sino una apuesta ética y política por la comunidad como posibilidad abierta y siempre por venir. Finalmente, en la conclusión se retoman los principales argumentos del ensayo para mostrar cómo el pensamiento de Portilla encarna una paradoja fundamental: al mismo tiempo que diagnostica la fragilidad de los vínculos comunitarios en contextos de desarticulación social, su propio gesto filosófico —en diálogo con el Grupo Hiperión— da forma a una experiencia incipiente de comunidad. Más que limitarse a describir una pérdida, Portilla performa la posibilidad de lo común: decir ‘nosotros’ no como constatación de una identidad ya dada, sino como acto afirmativo y situado, capaz de abrir un espacio simbólico donde la comunidad, aunque rota, aún puede pensarse y ensayarse.

2. Comunidad desgarrada: el diagnóstico fenomenológico de Portilla

La exploración filosófica de la comunidad que emprende Portilla en los años cuarenta se desarrolla aún bajo la sombra que proyectó la Revolución mexicana (1910–1920), un proceso que sacudió el viejo orden y obligó a repensar qué podía significar vivir juntos en un país atravesado por desigualdades. En *El positivismo en México* (1943), Leopoldo Zea, también integrante del Grupo Hiperión, se propuso comprender la realidad mexicana antes y después de la Revolución. Zea sostiene que durante el gobierno de Porfirio Díaz el positivismo dejó de ser solo una corriente intelectual y se convirtió en la ideología del Estado. Bajo la consigna de orden y progreso, se promovió la fe en la ciencia, la expansión industrial y la conducción de la política por expertos. Esta fórmula prometía que la prosperidad alcanzaría a toda la población. Sin embargo, en la práctica implicó un fuerte componente autoritario, la concentración de la propiedad de la tierra y la

marginación de campesinos e indígenas, cuyas necesidades quedaron fuera del horizonte de esa modernización.

La Revolución mexicana puso fin al orden porfiriano y, en el proceso, evidenció que el positivismo había funcionado como una ideología al servicio de intereses específicos. En el periodo posterior, el Estado buscó recomponer la vida colectiva desde un horizonte propio: consolidó un arreglo corporativo que integró a sindicatos y campesinos, expandió la educación pública y emprendió la reforma agraria. La idea de ‘pueblo’ tomó cuerpo en instituciones concretas: la Secretaría de Educación Pública para escolarizar y formar ciudadanía, los ejidos para restituir tierras y sostener a las comunidades rurales, y organizaciones obreras y campesinas para canalizar demandas sociales. Sin embargo, esa arquitectura no siempre cuajó en la experiencia cotidiana. Las instituciones jurídicas y la vida cívica a menudo se percibían lejanas y poco confiables; las reglas estaban, pero no generaban reconocimiento. Las esferas del Estado, la sociedad y la familia tendían a funcionar desconectadas entre sí, e incluso desajustadas en su interior. Es en este paisaje, entre promesas de integración y persistentes fracturas, donde Portilla sitúa su diagnóstico y plantea la pregunta por la comunidad: cómo hacer que el ‘nosotros’ mexicano adquiriera espesor vivido y no se quede en un enunciado oficial.

Comunidad, grandeza y miseria del mexicano (1984) inicia su exploración de la comunidad cuestionando los conceptos formales provenientes de la sociología, como los de Ferdinand Tönnies y Max Weber, que definen a la comunidad y la sociedad como dos formas distintas de asociación (Portilla, 1984, p. 121). Mientras la comunidad es entendida como una organización orgánica, ligada por vínculos afectivos y espontáneos, la sociedad se funda en contratos racionales entre individuos. Sin embargo, Portilla afirma que estos conceptos, aunque útiles, son insuficientes para captar la especificidad del fenómeno comunitario en México. En lugar de adoptar estas categorías, propone partir del concepto cotidiano o ‘preontológico’ de comunidad, tal como se manifiesta en el lenguaje común, como una ‘persona total’ a la que se pueden atribuir actos, responsabilidades y fines —por ejemplo, al hablar del ‘Estado mexicano’ o de la ‘familia’ (Portilla, 1984, p. 122). Esta forma de hablar no es meramente metafórica, sino que revela una intuición estructural: que las comunidades actúan y se hacen responsables en un sentido análogo al de los individuos, articulando un ‘nosotros’ con capacidad de agencia colectiva.

Esta concepción simbólica de la comunidad como persona colectiva es el marco desde el cual se elaboran las instituciones y representaciones sociales, pero también contiene una dimensión problemática, implicando que el sentido de comunidad está siempre mediado por una instancia externa o idealizada. Hablar de México desde afuera, como objeto implica una alienación, reduce la comunidad a una imagen pasiva, como lo ilustra el concepto peyorativo de ‘Mexican Curious’, las caricaturas del mexicano vistas por el extranjero o los estereotipos internalizados por los propios mexicanos (Portilla, 1984, p. 124). Frente a esta cosificación, Portilla propone una mirada desde dentro, donde la comunidad no es un objeto de estudio sino una vivencia existencial.

Una segunda forma de comprender la comunidad en México es como “horizonte articulador de actos” (Portilla, 1984, p. 125). En la vida cotidiana, nuestras acciones adquieren significado dentro de ciertos marcos simbólicos y sociales que Portilla denomina horizontes interpretativos, como el nacional, el político, el familiar, el profesional, entre otros. Estos horizontes permiten interpretar nuestras acciones —por ejemplo, defender a un vecino en una disputa pública no es solo un gesto espontáneo, sino una forma de inscribirse en una expectativa de solidaridad barrial o de pertenencia cívica. Sin embargo, Portilla advierte que en México estos horizontes están profundamente desarticulados, no ofrecen un marco estable de reconocimiento ni de orientación para la acción (Portilla, 1984, p. 126). El resultado es una experiencia generalizada de *zozobra* —una categoría central en Portilla que nombra un estado de desorientación existencial—, acompañada de ambigüedad y cinismo, donde el actuar se vuelve incierto, solitario o meramente estratégico. Como ha mostrado Francisco Gallegos (2023, p. 212), Portilla concibe esta *zozobra* como efecto de una disolución del marco normativo común, que no solo impide la integración simbólica del sujeto, sino que produce la proliferación de ‘submundos’ inconexos y da lugar a una serie de patologías personales y sociales, desde el retraimiento hasta la corrupción funcionalizada.

Portilla describe este fenómeno como una forma de ‘subintegración’: una situación en la que las estructuras simbólicas e institucionales de la comunidad existen formalmente, pero no logran articularse con la experiencia vital de quienes deberían habitarlas (Portilla, 1984, p. 131). A diferencia de las sociedades ‘superintegradas’, donde los distintos submundos del individuo —familia, profesión, ciudadanía— se entrelazan en una totalidad coherente, en el caso mexicano esas esferas aparecen fragmentadas, desincronizadas, incapaces de sostener una narrativa común. Esta desarticulación da lugar a lo que Portilla (1984, p. 128), en diálogo con Emilio Uranga (1952), caracteriza como *accidentabilidad*, una forma de estar en el mundo en la que el ser no se experimenta como fundado, sino como contingente, frágil y sin orientación. Juan García Torres (2024, p. 59) afina esta noción al distinguir entre dos modalidades, una ‘*accidentabilidad* perniciosa’, que designa la desorientación de la agencia humana ante la ruptura de los marcos comunitarios de sentido; y una ‘*accidentabilidad* auténtica’, vinculada a la posibilidad de autoformación creativa en contextos de incertidumbre. En este sentido, la condición mexicana, marcada por la fragmentación simbólica y la falta de anclajes estables, no excluye la posibilidad de una autenticidad radical. Como afirma Portilla (1984): “aunque resulte extraño podría afirmarse que los mexicanos somos existencialistas de nacimiento” (p. 128). Con esta afirmación, señala que la precariedad ontológica en la que se encuentra el sujeto mexicano no debe entenderse únicamente como una carencia o una falla estructural, sino como una situación que impulsa la necesidad de imaginar y construir activamente una nueva manera de ser. Como sugiere García Torres (2024), esta lectura no se limita al caso mexicano, la noción de *accidentabilidad*, en sus variantes perniciosa y auténtica, ofrece claves interpretativas para pensar experiencias históricas y existenciales en contextos decoloniales, marcados por modernidades interrumpidas, reconfiguradas o apropiadas de forma discontinua.

Frente a estas formas desestructuradas de comunidad en México —como persona colectiva o como horizonte—, Portilla (1984, p. 134) encuentra una tercera forma más viva y auténtica: la comunidad como relación interpersonal. Apoyándose en Sartre, Portilla destaca que la experiencia del ‘nosotros’ no es una aprehensión directa de otras subjetividades, sino una construcción mediada por el mundo; son las cosas —los útiles, las instituciones, los espacios compartidos— las que me indican como ‘uno cualquier’ entre otros (Portilla, 1984, p. 134; Sartre, 1993, pp. 446-453). Por ejemplo, al hacer fila en una oficina pública o al ocupar un asiento en el transporte colectivo, soy percibido y me percibo como una función anónima dentro de un sistema: alguien intercambiable, definido por su rol, no por su singularidad. En este esquema, la unidad del ‘nosotros’ no es una relación vivida, sino una apariencia de comunidad sostenida por signos exteriores que apuntan a una supuesta trascendencia compartida, sin que medie un verdadero encuentro entre sujetos. A partir de esta crítica, Portilla se orienta hacia Martin Buber (2017), quien sí propone una comunidad fundada en la relación inmediata del ‘yo’ con el ‘tú’. Es en este encuentro directo, no instrumental ni mediado, donde el ser cobra sentido y se constituye una coexistencia auténtica.

Portilla identifica esta forma de comunidad interpersonal como el refugio del mexicano ante la desarticulación institucional. Al no confiar en las estructuras impersonales, el mexicano busca seguridad y sentido en relaciones personales, directas y concretas. La política, la economía e incluso la cultura funcionan muchas veces no sobre la base de instituciones sólidas, sino sobre redes de amistad, lealtad o parentesco (Portilla, 1984, p. 127). Un fenómeno clave donde se expresa esta dinámica es el caudillismo. Portilla reconoce que el liderazgo político en México no se basa en proyectos ideológicos abstractos sino en lealtades personales. Los grandes momentos de la historia nacional —Juárez, Díaz, Zapata, Cárdenas— no se explican por la adhesión a doctrinas sino por el poder simbólico y emocional de los líderes como figuras vivas (Portilla, 1984, p. 136). Los ideales —liberalismo, reforma agraria, justicia social— solo son creíbles en la medida en que se encarnan en un individuo visible, cercano, con nombre propio. Portilla distingue entre dos formas de caudillismo: una auténtica y otra de mala fe. Esta última, ejemplificada por los regímenes autoritarios de Alemania, Italia y España, se apoya en la mistificación simbólica: el líder no aparece como un individuo concreto, sino como la encarnación de una fuerza mítica —la sangre en Alemania, el pasado histórico en Italia, la tradición religiosa en España. En estos casos, el vínculo entre líder y pueblo es una simulación, construido sobre una imagen trascendental que oculta su verdadera instrumentalidad. El caudillismo auténtico, en cambio, responde a una necesidad real de reconocimiento en contextos donde las instituciones han perdido legitimidad, y se basa en una relación directa y no mediada. En México, dice Portilla (1984), “la adhesión al caudillo es adhesión a un hombre y no a un mito.” (p. 136) Su fuerza no proviene de una investidura simbólica, sino del contacto humano en un horizonte social desestructurado. El problema, por tanto, no es el vínculo afectivo entre líder y comunidad, sino su falsificación mediante símbolos vacíos o promesas abstractas. Para Portilla, una política auténtica solo puede fundarse en relaciones personales genuinas, marcadas por la responsabilidad y la reciprocidad.

3. Entre la nada y la praxis: el ‘nosotros’ en Sartre y su distancia con Portilla

Entre las influencias filosóficas que laten en *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* (1984), la figura de Jean-Paul Sartre ocupa un lugar central. En su diagnóstico de una colectividad vaciada de autenticidad, Portilla converge con el Sartre de *El ser y la nada* (1993), para quien el ‘nosotros’ no es una experiencia originaria. Sartre sostiene que el ‘otro’ no se da en una experiencia de comunión sino como amenaza, como una conciencia que me objetiviza y limita. Su ejemplo más famoso es el de la mirada: cuando siento que me observan, dejo de ser sujeto para convertirme en objeto del juicio ajeno (Sartre, 1993, p. 281). Esta alienación es constitutiva de la relación humana; el ‘nosotros’ no es una unión esencial de subjetividades, sino un fenómeno psicológico o sociológico sin un verdadero fundamento ontológico (Sartre, 1993, p. 449). Para Sartre, sólo hay un ‘nosotros’ aparente, sostenido por estructuras externas: un conjunto de individuos que actúan como ‘uno cualquiera’. El votante, el espectador, el trabajador, el soldado, todos son casos de un sujeto subsumido en una colectividad sin rostro. Este “nosotros” es entonces una generalización funcional, no una comunidad viva.

Lo interesante es que Sartre revisa de manera significativa su concepción de la comunidad en su obra posterior *Crítica de la razón dialéctica* (1963), más de una década después de *El ser y la nada* (1993). Mientras en esta última sostenía una postura marcadamente escéptica sobre la posibilidad de una subjetividad colectiva —afirmando que “la experiencia del nosotros-sujeto no puede ser primaria” (Sartre, 1993, p. 449) y reduciendo toda forma de comunidad a una mediación simbólica derivada del ‘yo’—, en la *Crítica*, influido por el marxismo y el análisis histórico, introduce una concepción más robusta de la praxis colectiva (Sartre, 1963). Según esta nueva perspectiva, el ‘nosotros’ ya no es simplemente una ilusión o proyección simbólica, sino una forma de subjetividad emergente e históricamente situada. Como explica Terry Pinkard (2022, p. 15), Sartre sostiene que puede haber una experiencia en primera persona plural —un ‘nosotros’ consciente de sí mismo— sin necesidad de postular una entidad metafísica separada de los individuos que lo componen. Este giro no representa simplemente una corrección teórica, sino una ampliación categorial que permite distinguir entre diferentes modos de subjetividad colectiva. Sartre describe, entre otros, dos tipos fundamentales de agrupación: *el grupo en fusión*, que surge en situaciones de acción urgente y solidaria —como una revuelta espontánea o una insurrección—, y *el grupo juramentado*, en el que esa energía inicial se consolida mediante compromisos explícitos, estructuras internas y cierta institucionalización (Sartre, 1963). Estas formas de agrupación no deben entenderse como etapas sucesivas en un proceso evolutivo, sino como posibilidades diferenciadas del ‘nosotros’, cada una con distintos grados de espontaneidad, mediación simbólica y riesgo de alienación.

La revalorización del ‘nosotros’ en la *Crítica* (1963) no anula por completo la crítica existencialista previa de *El ser y la nada* (1993). Incluso en su modalidad más auténtica, el grupo en

fusión, la comunidad se basa en situaciones límite: ante un peligro común, una amenaza externa o una urgencia histórica, los individuos se reconocen mutuamente como agentes y actúan como una unidad dinámica y solidaria. Sin embargo, esta forma de subjetividad colectiva es profundamente inestable; una vez que la amenaza se disipa, el grupo corre el riesgo de dispersarse, burocratizarse o disolverse en una masa pasiva (Sartre, 1963, pp. 296–304). Lo decisivo aquí es que el giro propuesto por Sartre —de la conciencia solitaria a la acción colectiva— es de naturaleza muy distinta al que sugiere Portilla. Mientras Sartre piensa el ‘nosotros’ como algo que se forma en y por la praxis compartida ante una situación histórica concreta, Portilla lo ubica en la inmediatez de la relación interpersonal. Para él, la comunidad solo cobra vida en el encuentro directo con el otro, en el rostro del ‘tú’ al que puedo mirar, hablar y responder. Esta concepción, aunque poderosa como diagnóstico del desencuentro en la cultura mexicana, corre el riesgo de clausurar la posibilidad de un ‘nosotros’ más allá del cara a cara: no solo formas efímeras como el grupo en fusión, sino también configuraciones más duraderas como el grupo juramentado, donde la reciprocidad se sostiene mediante promesas, prácticas compartidas y vínculos que exceden la presencia inmediata.

Al privilegiar el ‘tú y yo’ como único terreno de autenticidad, Portilla desconfía de cualquier ‘nosotros’ que no sea un ‘nosotros dos’, y deja sin explorar la posibilidad —sugerida por el Sartre tardío— de una comunidad ética y política que no se reduzca ni al afecto personal ni a la frialdad funcional. La cuestión, entonces, no es simplemente si el ‘nosotros’ es posible, sino qué tipo de mediaciones lo hacen vivible sin convertirlo en una forma vacía de pertenencia, desprovista de experiencia compartida real. ¿Puede existir una comunidad política donde el ‘nosotros’ no se pierda en la masa ni se reduzca a la intimidad? ¿Cómo sostener una colectividad sin anular la libertad individual, pero también sin abandonarla al solipsismo ético del ‘tú y yo’? ¿Qué formas históricas y prácticas pueden encarnar esa subjetividad plural sin vaciarla de sentido? Estas son las preguntas que Portilla deja abiertas —y que invitan a pensar más allá del impasse entre inmediatez afectiva y alienación institucional.

4. Subintegración y desposesión: el ‘nosotros’ imposible en contextos latinoamericanos

Las preguntas planteadas anteriormente no son, para Jorge Portilla, cuestiones abstractas de teoría política. No se trata de imaginar un modelo normativo desde un punto de vista ideal, sino de interrogar las condiciones reales en que los vínculos comunitarios fracasan o no logran consolidarse. La preocupación de Portilla nace de una experiencia histórica concreta: la del México de mediados del siglo XX, marcado por la disociación entre las formas simbólicas de la vida moderna —ciudadanía, legalidad, participación pública— y el tejido afectivo y existencial que debería sustentarlas. En este sentido, su pensamiento puede entenderse como una forma de realismo crítico, una filosofía que parte de la textura afectiva del mundo social, no para justificarla, sino para poner en evidencia las condiciones que problematizan la formación de un ‘nosotros’.

Este enfoque plantea un desafío profundo a ciertas corrientes contemporáneas que

responden demasiado rápidamente que sí, que una comunidad política significativa —un ‘nosotros’ en primera persona plural— es no solo posible, sino constitutiva de la libertad moderna. Tal es el caso, por ejemplo, de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (1997, p. 38), quien argumenta que la libertad moderna se realiza a través de instituciones sociales que permiten experiencias de autorrelación mediada: la familia, el derecho y la solidaridad. Cada una corresponde a una esfera de reconocimiento que permite al sujeto reconocerse a sí mismo como libre en tanto es reconocido por los demás. En su formulación más reciente, Honneth (2014, p. 174; 232; 339) distingue incluso entre distintos tipos de ‘nosotros’, el de las relaciones personales (afectivo), el de la acción coordinada en el mercado (funcional), y el de la construcción democrática de la voluntad colectiva (político). Pero esta arquitectura teórica, que asume la integración funcional de las instituciones modernas, pierde su fuerza explicativa cuando se aplica a contextos subintegrados como el mexicano. Portilla nos muestra que cuando las instituciones jurídicas, políticas o sociales son vistas como opacas, corruptas o simplemente ajenas, el proceso de individuación no se da como emancipación progresiva, sino como un proceso incierto y disperso de constitución del sujeto en un entorno sin marcos estables de referencia. El sujeto no puede fundarse ni en la legalidad ni en el trabajo socialmente valorizado; queda replegado a la frágil inmediatez de los vínculos personales, sin acceso a una esfera pública efectiva.

Algo similar puede decirse respecto a Hannah Arendt. En *La condición humana* (1998), la autora identifica la acción política con la aparición del sujeto en el espacio público: actuar es iniciar un proceso imprevisible que solo cobra sentido si otros lo continúan, lo recuerdan, lo elaboran (Arendt, 1998, pp. 175-188). Pero esta concepción se sostiene sobre la premisa de un ‘mundo común’ compartido, un ámbito de visibilidad y escucha donde la palabra pueda tener efecto. Arendt reconoce que ese espacio puede cerrarse bajo condiciones extremas —como en los regímenes totalitarios o en las sociedades de masas—, pero no considera de forma sistemática las realidades históricas en las que ese espacio nunca ha terminado de constituirse (Arendt, 1976). Portilla, en cambio, nos enfrenta a una situación donde el ‘espacio de apariencias’ simplemente no se da; no por represión violenta, sino por la disfunción estructural de las mediaciones simbólicas.

En este contexto, Portilla no parte de la nostalgia por una comunidad perdida ni del supuesto de su disponibilidad inmediata, sino de una pregunta más radical: ¿qué puede significar la comunidad allí donde sus condiciones históricas, simbólicas e institucionales no han logrado consolidarse? Frente a teorías que suponen un ‘nosotros’ ya dado o recuperable —como en Honneth o Arendt—, su pensamiento obliga a desplazar la cuestión desde el terreno normativo hacia un plano estructural y afectivo: cómo articular una subjetividad colectiva cuando las mediaciones que deberían sostenerla están ausentes, deterioradas o son vividas como ajenas. Lejos de ofrecer una solución cerrada, Portilla deja abierta una interrogación que sigue siendo urgente en contextos de subintegración: no cómo perfeccionar las formas ya instituidas del reconocimiento o la acción, sino cómo pensar —y practicar— un ‘nosotros’ desde el vacío, desde la intemperie, desde lo que aún no

ha tomado forma.

5. Decir “nosotros”: Cavell, la promesa pública y la reinención de la comunidad

El diagnóstico que Portilla ofrece en *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* (1984) tiene una fuerza fenomenológica incontestable: en México, las formas estructuradas de comunidad no logran generar resonancia existencial ni sentido para el sujeto. Este señalamiento, como vimos, interpela de manera incisiva a concepciones como las de Arendt o Honneth, que asumen la existencia —o al menos la posibilidad— de un ‘nosotros’ sustentado por instituciones funcionales y una esfera pública compartida. Sin embargo, su propuesta que el único espacio donde se produce una vivencia auténtica de comunidad es en el vínculo inmediato del ‘tú y yo’ termina por encerrar a Portilla en un marco binario: o bien la comunidad es pura afectividad inmediata, o bien es una ficción burocrática que anula al sujeto. En este esquema, el ‘nosotros’ queda reducido a una categoría sospechosa, incapaz de articular sentido sin traicionar la subjetividad. Lo que falta en esta concepción es una teoría del ‘nosotros’ no esencialista, no alienante, pero tampoco íntima o reducida a lo privado.

Ahora bien, si aceptamos el diagnóstico portillano —es decir, que en sociedades latinoamericanas como la mexicana no puede darse por sentada la existencia de un espacio público compartido—, la pregunta no es si la comunidad política es deseable, sino si es siquiera pensable en condiciones de desposesión simbólica. En este contexto, resulta fecunda la lectura de Stanley Cavell, quien propone una noción del ‘nosotros’ no como una identidad establecida, sino como un acto performativo de habla pública. Desde esta perspectiva, la comunidad no se funda en estructuras previas ni en consensos preexistentes, sino que se construye en el momento mismo en que alguien se atreve a hablar en nombre de un “nosotros” (Cavell, 1999, pp. 19-20). La primera persona del plural no remite aquí a un hecho consumado —una comunidad que ya existe—, sino a una apuesta que busca validación en la respuesta del otro. Decir ‘nosotros’ es, por tanto, un gesto de apertura: un intento de convocar a una comunidad por venir, de poner a prueba su posibilidad, precisamente cuando no puede darse por sentado que esa comunidad exista (Cavell, 1990, pp. 116-118).

Andrew Norris, al interpretar a Cavell, profundiza esta concepción performativa del ‘nosotros’ al proponer una noción de comunidad que no se basa en la pertenencia territorial ni en una identidad sustantiva, sino en la participación en debates de ideas y valores (Norris, 2020, p. 97). Esta participación no implica simplemente justificar cada afirmación de forma racional, sino asumir responsabilidad por lo que se dice y participar activamente en un espacio público donde la propia identidad del “nosotros” está siempre en juego y sujetos a disputa. En este marco, la comunidad no es una entidad fija ni un hecho consumado, sino una posibilidad que se articula cuando los individuos se involucran en conversaciones que buscan persuasión, comprensión y reconocimiento mutuo (Norris, 2006, p. 12). La comunidad, en este sentido, se vuelve inseparable de una práctica ética de exposición y de escucha, sostenida por el compromiso de convivir con otros

a través del lenguaje y sus exigencias.

Desde esta perspectiva, el silencio estructural que Portilla diagnostica no clausura la posibilidad de comunidad, sino que delimita el terreno desde el cual hay que afirmar el ‘nosotros’ como proyecto abierto, pero sin garantías. El hecho de que las instituciones no resuenen, de que el espacio público parezca clausurado o fallido, no implica que el habla pública sea inútil; al contrario, implica que su riesgo es constitutivo. En sociedades donde el ‘nosotros’ nunca ha terminado de instituirse —como señala Portilla—, la afirmación de comunidad no puede ser restitución nostálgica ni aplicación de una norma, sino acto inaugural, ejercicio frágil y contingente de ciudadanía que se sostiene sobre la voluntad de vivir en un mundo común y de dar y oír razones.

En este marco, el ‘tú y yo’ que propone Portilla no debe ser descartado, sino reinterpretado como el núcleo ético desde el cual puede emerger una política del ‘nosotros’ más amplia, abierta y en constante formación. Su intuición es certera: la comunidad comienza con la búsqueda de un diálogo vivo y auténtico entre interlocutores concretos. Pero ese encuentro no se consuma en la intimidad segura de una relación cerrada entre dos, sino que se expande —y se tensiona— en el espacio público, donde el decir ‘nosotros’ ya no es garantía de cercanía, sino un acto expuesto a la contestación, a la posibilidad del rechazo, a la exigencia de respuesta. A partir de Cavell, entendemos que la comunidad no se funda en la identificación plena ni en estructuras dadas, sino en declaraciones públicas que invocan un colectivo aún inexistente, pero imaginable. En lugar de una unidad emocional o una maquinaria institucional, lo que se propone es un espacio incierto donde los sujetos se arriesgan a hablar en nombre de un ‘nosotros’ común, todavía por descubrir. En sociedades como la mexicana —atravesadas por la desconfianza, la fragmentación y el descrédito de las formas tradicionales de representación—, esta propuesta no es ingenua: es un reconocimiento lúcido de que el ‘nosotros’ no es una herencia, sino una apuesta, una posibilidad que se afirma en el riesgo de ser desoído.

6. Conclusión

El pensamiento de Jorge Portilla nos obliga a enfrentar una pregunta que no es meramente filosófica, sino vital: ¿cómo se puede afirmar una comunidad —un ‘nosotros’ político y ético— en contextos donde las instituciones son frágiles, la legalidad es vista con sospecha y el reconocimiento recíproco no encuentra un marco simbólico compartido? En *Comunidad, grandeza y miseria del mexicano* (1984), Portilla no responde con una teoría normativa ni con un proyecto prescriptivo. Su diagnóstico parte de una vivencia concreta, la de un México históricamente marcado por la subintegración institucional, la fragmentación social y la distancia entre las formas modernas de ciudadanía y la experiencia cotidiana del sujeto. Frente a esa realidad, su apuesta por el ‘tú y yo’ no debe entenderse como una nostalgia por lo íntimo, sino como una intuición radical; cuando las mediaciones simbólicas fallan, el vínculo humano inmediato se convierte en el último terreno donde puede renacer la posibilidad de comunidad.

Sin embargo, como hemos visto, esa apuesta también encierra un límite. Al reducir la autenticidad comunitaria al cara a cara, Portilla corre el riesgo de cerrar la puerta a otras formas de ‘nosotros’ que, si bien no se fundan en la intimidad, tampoco tienen por qué ser impersonales o alienantes. Desde esta tensión, la propuesta de Cavell ofrece una alternativa fecunda: entender el ‘nosotros’ no como una sustancia ni como una estructura dada, sino como un acto público y performativo. Decir ‘nosotros’ —cuando no hay garantías de que ese ‘nosotros’ exista— es un gesto que pone en juego la posibilidad misma de comunidad; una apuesta por un reconocimiento futuro, una promesa que se lanza en el espacio público con la esperanza de ser escuchada. En este marco, el ‘tú y yo’ portillano no debe ser abandonado, sino reubicado como el punto de partida ético desde el cual puede emerger un ‘nosotros’ más amplio, abierto y en constante formación.

Esta reflexión no solo permite reinterpretar a Portilla, sino también comprender de otro modo el gesto colectivo del Grupo Hiperión, al que perteneció junto con figuras como Emilio Uranga, Luis Villoro, Leopoldo Zea y Salvador Reyes Nevares. Activo en la Ciudad de México en la década de 1940, este grupo no solo se propuso incorporar la fenomenología y el existencialismo europeos al pensamiento latinoamericano, sino también articular filosóficamente la experiencia histórica y cultural de México tras la Revolución (Hurtado, 2006; Merrim, 2023). Lo que los unía no era una doctrina común, sino una voluntad compartida de pensar la identidad nacional no como esencia fija, sino como pregunta abierta. En este sentido, sus ensayos, debates y conferencias no solo diagnosticaban ‘lo mexicano’; al hablar públicamente en nombre de un ‘nosotros’ todavía por esclarecer, estaban participando en su construcción. Al problematizar, interrogar y dar forma conceptual a lo común —a través del lenguaje filosófico, pero también del lenguaje público— estaban ya, de hecho, dando vida a ese ‘nosotros’ que aún no existía plenamente.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el Grupo Hiperión practicó, sin haberlo formulado explícitamente, algo muy cercano a lo que Cavell entiende por comunidad como acto de habla pública: una afirmación en primera persona del plural que no se apoya en una identidad preexistente, sino que busca convocarla, hacerla pensable, y abrirla al reconocimiento. Su ‘nosotros’ no era una entidad establecida, sino una pregunta lanzada a la sociedad mexicana: ¿quiénes somos?, ¿desde dónde pensamos?, ¿qué significa vivir juntos tras la violencia, la desigualdad y la modernización inacabada? En este sentido, Portilla no solo analiza la imposibilidad de comunidad bajo condiciones de desposesión simbólica; junto con sus compañeros, encarna una forma de responder a esa imposibilidad desde la palabra filosófica y el gesto público. Releer hoy su obra no es solo una forma de comprender mejor el pasado, sino también de vislumbrar cómo, incluso en contextos de fragmentación, es posible comenzar a decir ‘nosotros’ de nuevo —con voz frágil, sin certezas, pero con la responsabilidad de hacer audible una comunidad por venir.

7. Referencias

Apel, K. (1988). *Diskurs und verantwortung. Das problem des übergangs zur postkonventionellen*

moral. Suhrkamp.

Arendt, H. (1976). *The origins of totalitarianism*. Harcourt.

Arendt, H. (1990). *On revolution*. Penguin.

Banega, H. M. R. (2020). Fenomenología aplicada: la descripción del relajo de Jorge Portilla. *Eikasía Revista de Filosofía*, (94), 73–87. <https://doi.org/10.57027/eikasía.94.388>

Buber, M. (2017). *Yo y tú*. Herder.

Cavell, S. (1999). *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford University.

Cavell, S. (1990). *Conditions handsome and unhandsome: The constitution of Emersonian perfectionism*. University of Chicago.

Darwall, S. (2006). *The second-person standpoint. Morality, respect, and accountability*. Harvard University.

Gallegos, F. (2013). Seriousness, irony, and cultural politics: A defense of Jorge Portilla. *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 13(1), 11–18.

Gallegos, F. (2018). Surviving social disintegration: Jorge Portilla on the phenomenology of *zozobra*. *APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 17(2), 3–6.

Gallegos, F. (2023). The phenomenology of *zozobra*: Mexican and Latinx philosophers on (not) being at home in the world. En Londen, P., Yoshimi, J. & Walsh, P. (eds.), *Horizons of phenomenology: Essays on the state of the field and its applications* (pp. 211–230). Springer.

García Torres, J. (2023). Decolonizing the mind and authentic self-creation *à la* Jorge Portilla. *APA Studies on Latino/Hispanic Issues in Philosophy*, 22(2), 5–10.

García Torres, J. (2024). Emilio Uranga and Jorge Portilla on accidentality as a decolonial tool. *Res Philosophica*, 101(1), 55–80. <http://doi.org/10.5840/resphilosophica20231227113>

García Torres, J. (2024b). Jorge Portilla on philosophy and agential liberation. *Southern Journal of Philosophy*, 62(2), 246–262. <http://doi.org/10.1111/sjp.12548>

García Torres, J. (2025). The ethics of ethnic identity. *Res Philosophica*, 102(2), 121–144. <https://doi.org/10.5840/resphilosophica2602>

Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*. Suhrkamp.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. CRÍTICA.

Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Katz.

Honneth, A. (2021). “You” or “we”: The limits of the second-person perspective. *European Journal of Philosophy*, 29(3), 581–591. <https://doi.org/10.1111/ejop.12681>

Hurtado, G. (Ed.). (2006). *El hiperión: Antología*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Merrim, S. (2023). *A Latin American existentialist ethos: Modern Mexican literature and philosophy*. State University of New York.
- Norris, A. (2006). Stanley Cavell and the claim to community. En Norris, A. (ed.), *The claim to community: Essays on Stanley Cavell and political philosophy* (pp. 1–18). Stanford University.
- Norris, A. (2020). *Becoming who we are: Politics and practical philosophy in the work of Stanley Cavell*. Oxford University.
- Pinkard, T. (2022). *Practice, power, and forms of life: Sartre's appropriation of Hegel and Marx*. University of Chicago.
- Portilla, J. (1984). *Fenomenología del relajo, y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, C. A. (2012). *The suspension of seriousness: On the phenomenology of Jorge Portilla*. State University of New York.
- Sánchez, C. A. (2016). *Contingency and commitment: Mexican existentialism and the place of philosophy*. State University of New York.
- Sánchez, C. A. & Gallegos, F. (2020). *The disintegration of community: On Jorge Portilla's social and political philosophy, with translations of selected essays*. State University of New York.
- Sartre, J.-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, vol. 2*. Losada.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Altaya.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zea, L. (1943). *El positivismo en Mexico: Nacimiento, apogeo y decadencia*. El Colegio de México.