



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y EDUCACIÓN A DISTANCIA



TESIS PROFESIONAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

SUAYED

La existencia como accidente y la tradición esencialista mexicana:



PRESENTA:

MIGUEL ÁNGEL SEPÚLVEDA PEDRO

ASESOR:

MTRO. LUIS AVELINO SÁNCHEZ GRILLET



ENERO 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS:

A mis padres, Judith Pedro y Miguel Ángel Sepúlveda, por su comprensión y apoyo, antes y durante toda mi carrera.

A Gina por estar a mi lado en todo momento.

Al Dr. Antonio Ziri6n y al Dr. Sergio Mart6nez por sus consejos y apoyo para el acceso a fuentes bibliogr6ficas.

A la Mtra. Cintya Montes por su buena disposici6n y participaci6n en la realizaci6n de este proyecto.

Al Mtro. Luis S6nchez por su gran dedicaci6n y compromiso, profesional y personal, que hicieron que este trabajo fuera posible.

ÍNDICE

Introducción	4
1. Introducción histórica: Emilio Uranga, el grupo <i>Hiperión</i> y el surgimiento histórico de la pregunta por la identidad del mexicano.....	4
2. Introducción problemática: la existencia como accidente en torno al ser del mexicano y la tradición esencialista mexicana.....	8
3. Plan del análisis y crítica.....	12
I. El surgimiento de la ontología del mexicano	14
1. El complejo de inferioridad en la teoría psicológica de Ramos.....	14
2. Del complejo de inferioridad al sentimiento de insuficiencia en Uranga.....	20
3. La caracterología del mexicano.....	22
II. Delimitación de la propuesta ontológica de Uranga	30
1. Del disfraz al ser del mexicano.....	30
2. El problema del mexicano.....	31
3. La ontología del mexicano entre la esencia y la existencia.....	34
4. La ontología regional.....	36
5. El sentido ontológico en la ontología del mexicano.....	38
III. La existencia como accidente en torno al ser del mexicano	42
1. El concepto de accidente.....	40
2. El concepto de existencia.....	49
3. La existencia como accidente: el “ser como accidente” y el “ser para el accidente”.....	56
IV. La tradición esencialista subyacente en la ontología de Uranga	62
1. La existencia como accidente y las propuestas existencialistas.....	65
2. Las contradicciones del ser para el accidente.....	69
3. El esencialismo mexicano en la ontología del mexicano de Uranga.....	73
Conclusiones	83
Bibliografía	90

INTRODUCCIÓN

1. Introducción histórica: Emilio Uranga, el grupo Hiperión y el surgimiento histórico de la pregunta por la identidad del mexicano

La “existencia” concebida por el existencialismo europeo del siglo XX y el “accidente” de la ontología metafísica aristotélica son dos conceptos que se gestan en épocas muy distintas de la historia humana y la filosofía. Pero el filósofo mexicano Emilio Uranga, a mediados del siglo XX, concluyó que ambos conceptos comparten características similares en un sentido ontológico, y que estos nos pueden servir para describir la forma particular de ser y de conducirse de un determinado grupo de hombres y su cultura: los mexicanos. En un sentido más amplio, también concluyó que nos sirven para definir toda condición humana. Es así que, a través de su estudio llamado “ontología del mexicano”, Uranga desarrolla la noción de la “existencia como accidente”.

Emilio Uranga, nacido el 21 de Agosto de 1921 en la ciudad de México, realizó estudios de medicina y posteriormente de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México siendo destacado discípulo de José Gaos. Su obra filosófica más importante en torno a la “ontología del mexicano”, se desarrolla alrededor de los años cincuenta como parte del proyecto del grupo *Hiperión*, grupo de intelectuales que tuvo como eje temático la filosofía de lo mexicano. En esta época, el pensamiento de Uranga se vio influido principalmente por la fenomenología y el existencialismo. Su obra “ontológica” fue publicada en dos títulos principales: *Ensayo de una ontología del mexicano* (1948) y *Análisis del ser del mexicano* (1952). Posteriormente, Uranga abandonó este proyecto “ontológico” dándose a la creación de obras de aspectos menos filosóficos y más bien literarios, sus convicciones filosóficas abandonaron el existencialismo para seguir al marxismo de Lukács.

El grupo *Hiperión* del que Uranga formó parte tenía también por integrantes a Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega y Leopoldo Zea. Este grupo *Hiperión* se vio influido en el ámbito filosófico por dos corrientes principalmente: una proveniente del devenir histórico de la filosofía nacional conocida como “filosofía del mexicano”, por otra parte se vio influido por el existencialismo francés y la ontología fundamental de Martin Heidegger, corrientes en boga en la Europa continental de aquellos años. La actividad pública del grupo se extendió desde 1948 hasta 1952 y su presentación tuvo lugar en un

ciclo de conferencias sobre el existencialismo francés celebrado en 1948¹. El nombre de *Hiperión* proviene del nombre de un titán que en la mitología griega es el hijo del cielo (Urano) y de la tierra (Gea), y cuya posición para los “hiperiones” refleja el propósito principal de su movimiento, que era el de unir ambos mundos: por una parte la abstracción de las ideas y reflexiones filosóficas (el cielo); y por otra, su realidad más próxima, su circunstancia (la tierra), que en este caso representa su realidad nacional, su cultura y su historia. Más claramente definido, la intención principal del Grupo *Hiperión* era, por un lado, encontrar lo que es propio de la cultura y el hombre de México, aquello que le diferenciaba de otras culturas y en particular de la europea. Por otro lado, con este descubrimiento del mexicano y lo mexicano, los “hiperiones” pretendían operar un cambio sociocultural que liberara al mexicano del yugo que veían en la cultura occidental europea y norteamericana. Así lo afirma Guillermo Hurtado:

Los miembros del Hiperión no se conformaban con conocer las raíces más profundas de México, sino que deseaban cambiarlo, sacudirlo, liberarlo. El grupo pretendía no sólo comprender mejor a su objeto de estudio, *i.e.*, México y el mexicano, sino efectuar en él transformaciones profundas, definitivas.²

La tarea que se propusieron Uranga y el grupo *Hiperión* de dar cuenta del mexicano y su cultura se encuentra marcada históricamente por uno de los momentos más relevantes de la historia del país: la Revolución de 1910. El porfiriato se caracterizó por una tendencia europeizante que buscaba modelos extranjeros a los cuales la realidad mexicana debía adecuarse, y encontró su fracaso por haber adoptado los modelos europeos de manera superficial y sin una verdadera toma de conciencia de la realidad histórica nacional. Esto originó un movimiento contracultural en el país, que en su desencanto y decepción de los modelos mal aplicados sintió una imperiosa necesidad de mirar hacia la realidad misma de lo mexicano y buscar en ella el punto de partida para el resurgimiento de la nación. De ahí que artistas y pensadores vieran en la circunstancia, más propiamente mexicana, el objeto de sus más íntimas preocupaciones.

La reacción cultural surgida del movimiento revolucionario, podemos observarla claramente en las expresiones artísticas, cuyo ejemplo más renombrado son las pinturas muralistas de Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, reconocidas expresiones que surgen como un movimiento artístico de origen profundamente mexicano. Silvestre Revueltas, Carlos Chávez, Blas Galindo y José Pablo Moncayo son por su parte, miembros destacados de un movimiento nacionalista mexicano en el

¹ Hurtado, Guillermo. “El Hiperión y su Tiempo” en Guillermo Hurtado (Comp.) *El Hiperón: Antología*, México, U.N.A.M., 2006, p. XI

² *Ibíd.* p. IX

terreno de la música, el cual utilizó canciones populares mexicanas como temas para la elaboración de sus más reconocidas obras. De igual forma en la literatura, las obras de Mariano Azuela y Agustín Yáñez trazan en novelas como *Los de abajo* o *Al filo del agua*, un retrato de la vida mexicana y la revolución. En la poesía también figuraron personajes como Ramón López Velarde, quien además marcaría el trabajo de Uranga con sus poemas publicados en *La suave patria*.

En el ámbito filosófico, encontramos los primeros antecedentes en Justo Sierra, quien en su *Evolución política del pueblo mexicano*, hace un esfuerzo por dar unidad a la historia nacional a través de una interpretación que procura ir más allá de la mera recolección de hechos históricos. Posteriormente, miembros pertenecientes al movimiento conocido como el “Ateneo de la Juventud”, tales como Antonio Caso, Pedro Enríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos, sintieron la necesidad de apelar a problemas de la realidad particular del mexicano o del latinoamericano. Ezequiel Chávez de igual manera, en su *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano* denotaba la inquietud intelectual que existía sobre la identidad del carácter nacional. Pero esta preocupación en el ámbito intelectual se hizo más formal con la publicación del primer trabajo filosófico enteramente consagrado al problema de lo mexicano: *El perfil del hombre y la cultura en México* del michoacano Samuel Ramos. Junto a este esfuerzo de Ramos, aparecieron otros estudios y obras como las de José Gómez Robleda en el terreno de la psicología, con su *Imagen del mexicano*, o Rodolfo Usigli en el teatro con su obra *El gesticulador*. Estos y otros autores intentaron dar razón de los rasgos peculiares de la cultura y el hombre de México, ya fuese por vías psicológicas, antropológicas, literarias o históricas. Más tarde y contemporánea a los trabajos del grupo *Hiperión*, apareció también una de las más afamadas obras de la literatura mexicana: *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, quien aborda ahí la misma preocupación por lo mexicano y de hecho, encuentra gran parte de sus bases interpretativas en el trabajo filosófico de Samuel Ramos.

El cuestionamiento por la identidad mexicana se volvió así una necesidad que comprometía a los pensadores de la época. Esta preocupación en el terreno de la filosofía, después del trabajo de Ramos, sigue su curso a través de filósofos españoles conocidos como “los trasterrados”, quienes llegan a México exiliados de su país a consecuencia de la Guerra Civil Española. Estos filósofos, inspirados por un sentimiento nacionalista español que se gesta bajo la influencia de Ortega y Gasset, motivan a los filósofos mexicanos a hacer lo propio con su circunstancia y su realidad nacional. De entre ellos, fue principalmente José Gaos quien vio como imperativo del filósofo la

preocupación por la circunstancia propia y el compromiso con ella, siendo esta convicción la que les transmitió a los jóvenes del grupo *Hiperión*.

Desafortunadamente, el *Hiperión* vio muy pronto su decadencia y disolución. Muchos pudieron ser los motivos de ello. Por una parte, los temas abordados por este grupo se vieron cada vez más abandonados como preguntas filosóficas, dado que en el contexto histórico nacional se fue apagando el ánimo nacionalista que originó la Revolución, quedando ésta reducida al uso vanaglorioso en los discursos políticos. Por otra parte en el ámbito más propiamente filosófico, el grupo se vio afectado muy posiblemente por la falta de unidad para el desarrollo de la investigación entre sus integrantes y por errores técnicos y metodológicos, así como la contradicción señalada por parte de sus críticos (Abelardo Villegas como mejor ejemplo), que supone el apelar a la filosofía (instancia que se ocupa de los más universales conceptos), para dar razón de un problema muy particular e históricamente definido, como lo es el “del mexicano y lo mexicano”. Este tipo de errores que terminaron por ahogar el proyecto inicial sobre el mexicano y lo mexicano, fueron igualmente señalados por el mismo José Gaos³, quien también le criticó al grupo la falta de claridad en cuanto a su objeto de estudio (el hombre o la cultura) y la utilización imprecisa de recursos filosóficos y científicos para llevar a cabo la investigación que se pretendía. Una vez desintegrado el grupo, sólo algunos miembros permanecieron reflexionando cabalmente en torno al tema, aunque con diferentes matices. Como el ejemplo más significativo de ello, podemos considerar la filosofía de Leopoldo Zea, quien amplió el estudio de la circunstancia mexicana a la latinoamericana. Otros, en cambio, como Luis Villoro, siguieron una línea distinta abogando más bien por el desarrollo de una filosofía más rigurosa: la filosofía analítica, proveniente de Gran Bretaña y los Estados Unidos, principalmente.

Sin embargo, además de la circunstancia histórica y las deficiencias técnicas en sus trabajos filosóficos, consideramos que hubo un tercer factor inherente a su propia filosofía que fue determinante para la decadencia del proyecto del grupo *Hiperión*. Este factor que queremos mostrar en el caso particular de Uranga, fue el conjunto de prejuicios nacionalistas derivados de una tradición histórica esencialista, por la que quizá más de uno de los miembros del *Hiperión* se vieron arrastrados, inclinándose por dejar en segundo término el “rigor”⁴ de la reflexión filosófica con el

³ Gaos, Jose. “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras Completas* Tomo VIII, México, U.N.A.M., 1990, pp. 333-392

⁴ Esta oposición entre ideología y rigor en la filosofía mexicana fue un tema tratado por Luis Villoro, quien define la diferenciación de la siguiente manera: «En este sentido, una filosofía que busca rigor y el radicalismo en la justificación de sus enunciados parte de una actitud contraria a la ideológica. Mientras las

propósito principal de generar una “ideología” que permitiese al mexicano combatir las imposiciones de la visión humana provenientes del europeo. De manera que las bases que construyeron los “hiperiones” no resultaron lo suficientemente sólidas, y servían poco para generar un trabajo filosófico de mayor alcance e, incluso, para lograr el fin anhelado de operar verdaderamente un cambio sociocultural en el país que permitiera la liberación del yugo ideológico europeo.

2. *Introducción problemática: la existencia como accidente en torno al ser del mexicano y la tradición esencialista mexicana*

Más allá del éxito o el fracaso de los intentos por dar cuenta del hombre y la cultura en México, consideramos que un trabajo como el de Uranga puede servirnos como medio de reflexión sobre nuestra propia historia como mexicanos, como filósofos y como filósofos mexicanos; mostrándonos algunos de los desatinos por los que quizá nuestra cultura aún siga atravesada, y por ende, tal vez también nuestra filosofía. Por ello, si en el presente trabajo pretendemos someter a juicio la propuesta de Uranga de caracterizar el ser del hombre y del mexicano mediante el concepto de la “existencia como accidente”, no lo hacemos por un mero ejercicio reflexivo que ponga al descubierto las deficiencias técnicas de su trabajo filosófico, ni mucho menos su afortunada o desafortunada interpretación de los autores sobre los que versa su ontología. Lo que fundamentalmente queremos demostrar es como Uranga cae en la contradicción de los principios sobre los que fundamenta su ontología, dejándose llevar por una herencia histórico cultural del país que lo lleva a crear una filosofía con rasgos ideológicos⁵, en lugar de un ejercicio reflexivo más

ideologías son parte de un pensamiento reiterativo que tiene por función mantener creencias insuficientemente justificadas, la filosofía rigurosa tiene una función liberadora frente a las creencias injustificadas.» Villoro, Luis. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” en *Cuadernos Americanos* año 1 vol. 6 no. 3, 1987, p. 103. Esta opinión de Villoro por la cual nos guiamos, implica esencialmente negarse a la aceptación o bien de una serie de dogmas que resulten incuestionables, o bien de una serie de creencias heredadas que se encuentran insuficientemente argumentadas y justificadas. Por el contrario con “rigor” entendemos el hecho de tratar de mantener una actitud inquisitiva y crítica, más allá de la problemática que conlleva el hecho de definir con toda certeza, cuáles son los parámetros más adecuados para decir que una creencia está bien justificada.

⁵ Uranga nunca se manifiesta expresamente en favor de una concepción ideológica de la filosofía como Leopoldo Zea, sin embargo si expresa su tendencia a un uso pragmático de la filosofía (*Cfr.* Uranga, Emilio. “La filosofía como pragmatismo” en *México en la cultura*, Suplemento Novedades no. 32 1949, p.3.) Este uso pragmático, no se interesa por desarrollar a profundidad la argumentación filosófica, sino principalmente por hacer uso de las ideas en beneficio de los problemas que aquejan a la circunstancia de quien hace dicha filosofía. Veremos en esta tesis como la obra ontológica de Uranga no se caracteriza por una argumentación muy profunda de su propuesta, y el uso de conceptos de otras filosofías (fenomenología y existencialismo principalmente) se da de manera bastante laxa, por ello y por otros argumentos presentados en esta tesis

minucioso que logre llegar a fondo sobre los problemas a los que se enfrenta la nación y la cultura mexicana.

Uranga desarrolló su propuesta filosófica sobre el mexicano en dos escritos fundamentales. El primero de estos fue el *Ensayo de una ontología del mexicano*, en el que comienza por hacer una crítica al *Perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, obra en la que Ramos realizó un análisis psicológico del mexicano, caracterizándolo con un “complejo de inferioridad”. En dicha crítica, Uranga señala que había que pasar del concepto de “inferioridad” al de “insuficiencia” para definir de manera más cabal al mexicano y que había que hacerlo mediante un análisis fenomenológico, lo cual —como veremos más adelante— implica cambiar de una caracterización meramente psicológica hacia una ontológica. En esta misma obra, Uranga caracterizaba al mexicano como un ser sentimental y describía los rasgos de carácter de esta forma de ser emocional del mexicano, siendo la mayor parte de ella inspirados por la poesía nacionalista de Ramón López Velarde. Ya hacia el final de este ensayo, aparecía el rasgo más importante del desarrollo de la ontología del mexicano de Uranga, que es el de la “accidentalidad” del ser del mexicano.

En su segunda obra de carácter ontológico, el *Análisis del ser del mexicano*, Uranga hace una exposición con mayor detalle de esta idea de la “accidentalidad” del “ser del mexicano” y señala esta “accidentalidad” como característica propia de toda la existencia humana. Esta concepción accidental de la existencia se encuentra influida, por una parte, por las ideas del existencialismo de Sartre y también, en buena medida, por su interpretación de la ontología de Heidegger. Por otra parte el concepto de “accidente” se toma de la ontología tradicional aristotélica, y haciendo una amalgama de conceptos, Uranga forja la noción de “ser para el accidente”, que será la que caracterice el modo de ser del mexicano y que Uranga terminará por afirmar como la “existencia auténtica” del hombre en general. Desafortunadamente, este desarrollo que Uranga designó como “ontológico”, quedó trunco y falto de una mayor sistematización que diera suficiente coherencia a los conceptos propuestos. El posterior abandono de las ideas expuestas en esta ontología por parte de su autor, nos deja con recursos muy limitados para poder seguir el hilo de su pensamiento, y fuera de estas dos obras sólo podemos encontrar pequeños y muy escasos artículos de Uranga (aparecidos en periódicos y revistas), que nos ayudan a comprender un poco mejor su investigación en torno al mexicano pero no nos dan suficientes elementos para fundamentar su ontología.

consideramos que la filosofía de Uranga tiene más bien fines ideológicos que de una filosofía rigurosa, en el sentido que mencionamos en la nota anterior.

En el presente trabajo haremos un esfuerzo por sistematizar y dejar en claro los pormenores de la obra ontológica de Uranga. No tocaremos muy a fondo muchas de las críticas ya existentes (Gaos, Villoro, Villegas, Ziri6n) a su obra ontol6gica, que destacan m1s bien errores de car1cter l6gico y metodol6gico, debido a que lo que principalmente queremos demostrar es c6mo su propuesta ontol6gica se ve atravesada por la tradici6n esencialista mexicana de la que nos habla el historiador y fil6sofo de la historia Edmundo O'Gorman.

Recordado principalmente por postular la idea conocida como "la invenci6n de Am6rica", O'Gorman⁶ dice que Am6rica no fue descubierta sino inventada, puesto que el europeo no pens6 a Am6rica como un ente dado y hecho (sustancial), que se le revel6 (de-vel6) o des-cubri6; por el contrario, el europeo vio en Am6rica un proyecto de re-creaci6n de su propio mundo, siendo as6 que el "Ser de Am6rica" se da como una invenci6n realizada por el europeo. Surgen as6, de acuerdo a O'Gorman, dos Am6ricas derivadas de dos proyectos europeos muy distintos: la Iberoam6rica, en manos de la cultura espa1ola principalmente, y la Am6rica "sajona", conquistada fundamentalmente por el pueblo ingl6s⁷. Estas dos naciones, Espa1a e Inglaterra, llevan consigo al Nuevo Mundo sus ideolog6as y ambiciones. Por un lado, est1 la visi6n progresista y ut6pica del cristianismo protestante del anglosaj6n, y por el otro, la visi6n feudal y esencialista del catolicismo dogm1tico espa1ol. Aunque ambas tradiciones portan dentro de s6 elementos esencialistas y, por ende ambas pueden ser objeto de cr6ticas, la tradici6n que principalmente nos ocupa en esta tesis es la tradici6n espa1ola, porque consideramos es la que representa Emilio Uranga, y muy probablemente muchos otros personajes de la clase intelectual y art6stica mexicana. Esta herencia esencialista del espa1ol piensa que el ser aut6ntico del hombre le est1 ya previamente dado y que la 6nica tarea que queda pendiente es aferrarse a dicho ser, no dej1ndose enga1ar por la forma inaut6ntica del "anglosaj6n"⁸, quien lo 6nico que hace es desviarles de su verdadera naturaleza. De la misma forma, Uranga considera que la forma aut6ntica del hombre es la "existencia para el accidente", y que dicha forma se encuentra expresa de manera ejemplar en el mexicano, quien solamente incurre en el error cuando cae en el juego ideol6gico de Europa y se juzga a s6 mismo mediante el falso modelo de lo humano que ha impuesto el europeo.

⁶ O'Gorman, Edmundo. *M6xico, el trauma de su historia*, M6xico D.F., Conaculta, 1999, p. 15

⁷ *Ib6d.* p. 16

⁸ Por anglosaj6n entenderemos aqu6 una forma cultural que compone b1sicamente tres elementos: el aspecto racial originario de los pueblos anglos y sajones, el aspecto religioso que se determina por la religi6n protestante y el aspecto nacional que implica fundamentalmente a las naciones Inglaterra y Estados Unidos, aunque colateralmente a otras naciones que llevan consigo la visi6n protestante-progresista, como lo son Alemania y Holanda entre otros.

De esta manera, Uranga motivado, a nuestro juicio, por su afán de revancha frente al dominio europeo y a pesar de haber declarado que el existencialismo era el medio por el cual la existencia humana y la del mexicano podían entenderse⁹, acaba por contradecir el principio fundamental de dicha teoría filosófica. El existencialismo rechaza de antemano decir *a priori* lo que el hombre es o deba de ser, y sostiene que lo que define a éste es la existencia misma: su hacer en el mundo, su realizar, fundado en la capacidad -que puede hacer plena o no- de decidir y elegir, siendo su principal característica la posibilidad de ser esto o lo otro, de realizar esto o aquello, pero jamás anteponiéndole una meta previa o un ser que le esté ya previamente dado, sin embargo, Uranga coloca como modelo universal del hombre, al modelo prototípico del mexicano, tal y como él mismo lo describió, suspendiendo así, toda crítica hacia lo que él considera como lo auténticamente mexicano, dejando exclusivamente como elemento de crítica hacia la cultura mexicana, aquellos momentos de la historia en que se ha tratado de adoptar las formas culturales europeas, por no ser auténticas ni de lo mexicano, ni de lo humano.

Aunque somos conscientes de que la cultura europea trató de implantarse como el modelo universal, bajo el cual debía medirse el resto de las culturas, y de que esto generó un deseo liberador por parte de muchos filósofos mexicanos, y aunque sabemos también que no podemos aspirar a una completa neutralidad del pensamiento filosófico, nos parece necesario señalar los errores cometidos por Uranga, al dejarse llevar por una serie de creencias e ideologías heredadas por la cultura mexicana que, nos parece, no son propias de una actitud verdaderamente filosófica, la cual debe partir de una postura fundamentalmente reflexiva y crítica, que procure poner siempre en cuestión cualquier tipo de supuesto heredado por nuestra cultura. Una postura así, podría resultar más eficiente para lograr el tan anhelado desarrollo de nuestra nación. Por tales razones, consideramos necesario poner en entredicho a una filosofía que, desafortunadamente, degeneró en un nacionalismo chauvinista, desmereciendo la promisoría intuición de Uranga al concebir la existencia humana como “accidente”.

⁹ «Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles de una moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán más bien o un proyecto: el proyecto de utilizar en un futuro, que quisiéramos que fuera inmediato, sus utillajes o repertorios conceptuales para dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva lo que define el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de la existencia humana en abstracto, sino de una existencia humana situada, en situación, de una existencia humana encuadrada en un hábitat geográfico de terminado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso.» Uranga, Emilio. “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y Letras* Tomo XV No. 30 abril-junio, México D.F., 1948, p. 240

3. *Plan de la tesis*

Para realizar el análisis y crítica de la propuesta de Uranga seguiremos el siguiente plan: primero, haremos un análisis de los conceptos utilizados por Uranga en su concepción de la “existencia como accidente”, para lo cual empezaremos por revisar la noción del “complejo de inferioridad” y la caracterología expuesta por Samuel Ramos, de la cual Uranga parte para su estudio a nivel “ontológico” del mexicano. Señalaremos también en esta primera sección las características que Uranga atribuye al mexicano y que constituyen, a su decir, los rasgos que denotan el carácter insuficiente y, por lo tanto, “accidental” del mexicano. Posteriormente, haremos un paréntesis en la explicación de los conceptos que caracterizan a la “existencia como accidente” para aclarar lo que específicamente Uranga intenta hacer cuando se propone realizar una ‘ontología’, procurando poner esto en términos del autor mismo, en el afán de lograr una mejor idea de los propósitos de su trabajo, dejando de lado las críticas que podamos hacer sobre si su estudio es o no propiamente una ‘ontología’. En el tercer apartado, analizaremos los conceptos de “existencia” y “accidente” y cómo ambos se unen alrededor de las características del mexicano para entregarnos la noción de “existencia como accidente”, y el modo como ésta define, según Uranga, toda existencia humana.

Finalmente, en el último capítulo haremos una revisión crítica de la “existencia como accidente” tal y como la propone Uranga, y argumentaremos por qué tal idea resulta errónea. En primer lugar veremos como el concepto de “existencia como accidente” resulta contradictorio con la noción de existencia del existencialismo, y esto no porque deba corresponder a la perfección con las propuestas de Sartre y Heidegger sino porque el mismo Uranga considera que su “existencia como accidente” amplía la noción de “existencia” de este movimiento¹⁰ y como veremos, Uranga, no sólo no amplía dicha noción, sino la contradice. En segundo lugar, veremos como la noción aristotélica de “accidente” como característica de la “existencia”, pese a ser una afortunada intuición por parte de Uranga, se encuentra carente de una base ontológica más profunda que nos ayude a entender la relación entre existencia y accidente. En tercer lugar veremos como su propia intuición de una característica accidental de la naturaleza humana termina por ser igualmente contradicha en la argumentación interna del propio Uranga, pues lo que el señala como “existencia como accidente” no pretende ser accidental sino más bien sustancial y esencialista. Al final de este último capítulo,

¹⁰ «No se trata sólo de identificar la existencia con la privación, el mal y el accidente, sino de estudiar sus cambios recíprocos de significación, sus préstamos de sentido, y ello en tal forma, que la noción de existencia se aclare y enriquezca al confrontarla con la de privación, mal y accidente, y recíprocamente, estas nociones se aclaren y virtualicen al ponerlas en relación con la de existencia.» Uranga, Emilio. *Análisis del Ser del Mexicano*, México D.F., Porrúa y Obregón, 1952, p. 26-27

propondremos que el origen de dicho error encuentra lugar en la tradición esencialista del catolicismo español heredado por la cultura mexicana, tal y como lo describe Edmundo O'Gorman, autor al que expondremos brevemente pues sus planteamientos nos ayudan a demostrar que lo que influye a Uranga, en su trabajo ontológico, es principalmente una ideología heredada de la cultura mexicana.

I. EL SURGIMIENTO DE LA ONTOLOGÍA DEL MEXICANO.

1. *El complejo de inferioridad en la teoría psicológica de Ramos*

El punto de partida de las reflexiones de Emilio Uranga es la crítica a lo expuesto por Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México*, donde se atribuye al mexicano un “complejo de inferioridad”. A partir de esta afirmación hecha por Ramos, Uranga infiere que más allá de este supuesto ‘complejo’ subyace un “sentimiento de insuficiencia” que constituye ontológicamente el “ser del mexicano”. Pero para comprender mejor este desarrollo, comencemos haciendo una breve exposición de lo planteado por Ramos y veamos cómo, a partir de aquí, Uranga desarrolla su teoría ontológica. Revisaremos la teoría de Ramos desde dos ámbitos: uno, el ámbito psicológico, en el que Ramos ubica el origen del carácter del mexicano a partir de un “complejo de inferioridad”, y el otro, el ámbito de la interpretación histórica de la formación de la nación mexicana, donde Ramos encuentra el origen de dicho complejo.

a) *El psicoanálisis del mexicano*

El “complejo de inferioridad” con el que Ramos explica los caracteres de la cultura mexicana se basa en la teoría psicoanalítica de un discípulo disidente de Freud, llamado Alfred Adler¹¹. Ramos nos explica la teoría de Adler, diciendo que el “complejo de inferioridad” surge de la situación de desventaja en que el niño se encuentra frente a sus padres dentro de una relación de poder, siendo el caso que los padres gozan de mayor fuerza física y en cierta forma someten al niño, que depende de ellos y nada puede hacer frente a la diferencia de poder ante sus progenitores. Esta relación entre padre e hijo, nos dice Ramos¹², se asemeja a la circunstancia en la que se encontró la nación mexicana en su nacimiento, en una relación de debilidad frente a las naciones viejas y poderosas de la Europa occidental, y posteriormente frente a la también poderosa nación emergente de los Estados Unidos de América.

¹¹ Alfred Adler rechazó la teoría “pansexualista” de Freud y dejó al grupo de psicoanalistas vieneses para formar su propia escuela psicoanalítica. Dejando en segundo término la sexualidad, Adler piensa que el motor principal del hombre es el afán de poder. Entre sus obras principales donde se desarrolla la teoría del complejo de inferioridad y superioridad figuran: *El carácter neurótico*, y *Práctica y teoría de la psicología del individuo*.

¹² Ramos, Samuel. “El perfil del hombre y la cultura en México” en *Obras I: Filosofía y Educación*, México D.F., El Colegio Nacional, 2008, p.154

Desafortunadamente, Ramos no presenta mayores argumentos sobre cómo este “complejo de inferioridad”, pensado por Adler para los individuos en particular, puede darse dentro de una cultura. Ramos tampoco nos explica si la teoría de Adler tiene las suficientes bases filosóficas o científicas para sustentar esta teoría psicológica. En cambio, Ramos¹³ nos pide buena voluntad y nos dice que la evidencia del complejo de inferioridad se muestra en las actitudes mismas del mexicano; argumento que, aunque pobre, las descripciones que hace Ramos de los arquetipos de mexicano parecen anclar extraordinariamente, en su análisis, relacionándolo con la teoría de Adler,

Según Ramos, la figura que representa de manera más expresa el “complejo de inferioridad” del mexicano es la representación popular y pintoresca del “pelado”: «El mejor ejemplar para estudio es el "pelado" mexicano, pues él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional»¹⁴; y aunque Ramos sitúa al “pelado” en los estratos socioeconómicos más bajos de la sociedad mexicana, en realidad, los rasgos caracterológicos de éste pueden manifestarse también en estratos con una condición social y cultural aparentemente más “alta”, o incluso en personas de un supuesto mayor refinamiento cultural, que cuando se ven en cólera, se convierten de igual forma en “pelados”. Una vez hecha esta acotación, en teoría el pelado es quien se ha visto en las peores condiciones socioeconómicas, y por ello ve a la vida con resentimiento: «La vida le ha sido hostil por todos lados, y su actitud ante ella es de un negro resentimiento»¹⁵, nos dice Ramos. A causa de su desgracia, el pelado reacciona escondiendo el sentimiento de inferioridad que le aqueja, mediante el alarde de fuerza física, una constante agresividad verbal, y el exaltamiento de su virilidad. Así lo afirma Ramos:

Aun cuando el "pelado" mexicano sea completamente desgraciado, se consuela con gritar a todo el mundo que tiene "muchos huevos" (así llama a los testículos). Lo importante es advertir que en este órgano no hace residir solamente una especie de potencia, la sexual, sino toda clase de potencia humana. Para el "pelado", un hombre que triunfa en cualquier actividad y en cualquier parte, es porque tiene "muchos huevos".¹⁶

Este mismo complejo hace que el “pelado” tenga una susceptibilidad extrema: «Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve»¹⁷. La impotencia inherente a la psicología del “pelado” se vuelve en una superpotencia ficticia, que busca amedrentar

¹³ *Op. cit.*

¹⁴ *Ibíd.* p.156

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.* p.157

¹⁷ *Ibíd.* p.156

y esconder la fragilidad que le subyace, por ello su susceptibilidad y su fanfarronería. El pelado es, entonces, un ser que esconde su sentimiento de inferioridad:

Por más que con esta ilusión el "pelado" se engañe a sí mismo, mientras su debilidad esté presente, amenazando traicionarlo, no puede estar seguro de su fuerza. Vive en un continuo temor de ser descubierto, desconfiando de sí mismo, y por ello su percepción se hace anormal; imagina que el primer recién llegado es su enemigo y desconfía de todo hombre que se le acerca.¹⁸

El segundo personaje que cita Ramos en su caracterización del mexicano es el "mexicano de la ciudad", el cual nos muestra otra de las características básicas del "complejo de inferioridad": 'la desconfianza'. El mexicano –nos dice Ramos- desconfía de todo, no cree en nada: no cree en la política, no cree en la ciencia, rechaza instintivamente todo ideal y todo pensamiento no pragmático. Viviendo al día, el mexicano, no mira hacia su porvenir, para el mexicano no hay tiempo para detenerse y pensar; el mexicano quiere obrar, obrar sin pensar, dirigiendo su vida de forma caótica y azarosa. De esta manera Ramos se nos enfrenta con la idea de un mexicano con tintes nihilistas:

El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesional, no cree en su profesión; si es político, no cree en la política. El mexicano considera que las ideas no tienen sentido y las llama despectivamente "teorías"; juzga inútil el conocimiento de los principios científicos. Parece estar muy seguro de su sentido práctico. Pero como hombre de acción es torpe, y al fin no da mucho crédito a la eficacia de los hechos. No tiene ninguna religión ni profesa ningún credo social o político. Es lo menos "idealista" posible. Niega todo sin razón ninguna, porque él es la negación personificada.¹⁹

Esta idea sin embargo, puede ser un tanto engañosa, ya que nos parece falso que el mexicano no crea en nada, o que se abandone a su suerte, porque el mexicano cree en el azar, en el milagro, en lo mágico. Así, el ciudadano, pese a estar en contacto con un mundo que apunta hacia un orden –el del cronómetro del capitalista, el de la disciplina de la producción— no termina de encajar en él, y sigue estando desconfiado del mundo que le rodea, aferrándose, en cambio, a creencias populares y soluciones mágicas, ya sean en la salud, en la economía o en la política.

¹⁸ *Ibíd.* p. 158

¹⁹ *Ibíd.* p. 160

El tercer carácter que se describe es el que Ramos llama el “burgués”²⁰. Si el “pelado” portaba a flor de piel el “complejo de inferioridad”, expresado mediante su vulgaridad y fanfarronería, el burgués es quien mejor encamina sus esfuerzos a esconder tal complejo: «El mexicano burgués posee más dotes y recursos intelectuales que el proletario para consumir de un modo perfecto la obra de simulación que debe ocultarle su sentimiento de inferioridad.»²¹ Este burgués es el que, a nuestro parecer, denota más claramente el carácter histórico del “complejo de inferioridad” del mexicano, pues el pelado tendría razones para padecer semejante complejo por el mero hecho de encontrarse resentido por la situación socioeconómica que padece, pero el burgués tiene aparentemente todo para no padecer de tal complejo, el que, sin embargo, comparte con el pelado, tal como lo afirma Ramos: «El burgués mexicano tiene la misma susceptibilidad patriótica del hombre del pueblo y los mismos prejuicios que éste acerca del carácter nacional»²². Dado que posee más recursos que el pelado, el burgués crea una imagen sobresaltada de sí mismo, ostentosa ya no por el recurso de la fuerza física, sino por sus cualidades intelectuales, económicas o de poder. Esto lo vuelve un ser aislado que se refugia en la falsa imagen que tiene de sí mismo, y que tratando de huir de la humillación se construye una máscara que busca sostener a toda costa. Finalmente, el pelado y el burgués no se encuentran tan lejos como aparentan, pues la ira hace al burgués comportarse de la misma forma que al pelado, sostiene Ramos: «Pero todo mexicano de las clases cultivadas es susceptible de adquirir, cuando un momento de ira le hace perder el dominio de sí mismo, el tono y el lenguaje del pueblo bajo. “¡Pareces un pelado!”, es el reproche que se hace a este hombre iracundo»²³.

Como podemos ver, los elementos de estos tres tipos del mexicano no son mutuamente excluyentes, sino que por el contrario, tanto el ciudadano como el burgués pueden ser vulgares y primitivos (valoración de la fuerza física y supremacía de sus genitales). El burgués y el pelado son también poco previsores y desconfiados, mientras que el ciudadano y el burgués están igualmente cubiertos de máscaras. Por ello, estas descripciones denotan características básicas de una buena parte de los integrantes de la sociedad mexicana, aunque no hay que perder de vista que estas caracterizaciones son generalizaciones, que si bien no las podemos aplicar a todos y cada uno de los habitantes de México, para quien habite nuestro país y las lea, le resultará difícil negar la semejanza entre estos patrones de conducta y el comportamiento común de nuestros connacionales.

²⁰ Aquí “burgues” no tiene una connotación específicamente marxista, como aquel que posee los medios de producción, sino solamente se refiere a una clase privilegiada económica y culturalmente.

²¹ *Ibíd.* p. 164

²² *Ibíd.* p. 163

²³ *Ibíd.*

b) *La interpretación histórica de Ramos*

El complejo de inferioridad con el que Ramos caracteriza al mexicano no se basa en ninguna realidad que implique una inferioridad inherente a la constitución misma del mexicano, sino más bien en la ficción que se crea cuando no se asumen las capacidades y condiciones propias. El mexicano no es enteramente responsable de su complejo de inferioridad, pues este tiene su origen en la historia y en las condiciones circunstanciales de la cultura en su conjunto. Según afirma 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»²⁴.

Para Ramos, el carácter del mexicano está históricamente determinado por su origen indígena y español. En cuanto a lo indígena, Ramos considera que de las sociedades prehispánicas, el mexicano hereda un “egipticismo”²⁵, es decir, una tendencia al inmovilismo, a una actitud reacia a todo cambio, al igual que una fuerte tendencia a la pasividad:

No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.²⁶

Como veremos más adelante al llegar a las interpretaciones de O’Gorman sobre la historia de México, quizá este carácter pasivo e inmóvil sea más bien una herencia del catolicismo español, aunque la excesiva pasión religiosa sea un elemento que tanto indígenas como españoles compartían en sus diferentes sociedades. Lo que Ramos sí señala claramente como influencia de España es el carácter individualista del mexicano y rebelde a toda norma: «En la teoría psicológica de Salvador Madariaga sobre el español, afirma que éste, como hombre de pasión, tiene que ser rebelde a todo encadenamiento por parte de la vida colectiva y es, en consecuencia, un individualista»²⁷. Para Ramos esta mezcla de caracteres, indígena y español, se sumó a las

²⁴ *Ibíd.* p. 153

²⁵ Con este término, Ramos quiere expresar una tendencia a la permanencia estática, a la petrificación y a la intemporalidad. Este término es usado por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, donde califica como “egipticista” a la idiosincrasia de los filósofos por “Su falta de sentido histórico” y “...su odio hacia cualquier representación del devenir.” Nietzsche, Friedrich. *El Crepúsculo de los ídolos*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 47

²⁶ *Op. Cit.* Ramos, p. 139

²⁷ *Ibíd.* p. 135

condiciones sociales de la Colonia que se caracterizaba, pese a sus excepciones, por un conservadurismo y resistencia al pensamiento proveniente de la modernidad que se gestaba en Europa, siguiendo, en cambio, los dogmas de la iglesia persecutoria de la inquisición y manteniendo un modelo económico atrasado, basado básicamente en la sobreexplotación de los recursos minerales y la esclavitud.

Todos los elementos anteriormente mencionados dieron origen a una sociedad, que al llegar el momento de la “independencia” nacional, tiene, por una parte, como población mayoritaria a una masa sin educación, conservadora en sus tradiciones, sumida en la fe religiosa y con una actitud sumamente pasiva, por otro lado, tiene a un grupo de criollos que buscan hacerse del poder, con su carácter individualista y apasionado, e igualmente ligado al pensamiento religioso, acostumbrados a generar su riqueza por medio de la explotación de las clases bajas. En estas condiciones precarias, el joven país se enfrenta ante naciones que hacen uso de nuevas tecnologías, que se desarrollan económica y militarmente a un ritmo mucho mayor, y que poseen nuevos conocimientos que ya distan mucho del pensamiento teológico medieval. De tal forma que, para Ramos, la nación emergente necesariamente se vio atravesada por un ‘sentimiento de inferioridad’ frente al próspero crecimiento de las naciones más poderosas.

Así, según Ramos el problema del mexicano se basa una máscara, en una visión auto denigrante que oculta al mexicano su verdadera potencialidad. Sin embargo, esta máscara es invisible para el mexicano mismo y le resulta difícil darse cuenta que la posee, pues si el mexicano es así, es porque busca esconder su “complejo de inferioridad”, mismo que padece porque no se ha valorado de manera justa, en palabras de Ramos: «Lo que afirmo es que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona»²⁸.

De esta manera, el psicoanálisis del mexicano, según Ramos, nos revelará la injusta autovaloración del mexicano, unas veces debido a la errónea adaptación de valores extranjeros, otras al ensalzamiento de lo supuestamente “auténtico” del mexicano:

El psicoanálisis permite descubrir en el alma mexicana fuerzas oscuras disfrazadas de aspiraciones hacia fines elevados, en realidad desean un rebajamiento de los individuos. A menudo se exaltan falsos valores auténticos. Otras veces, se imita ciegamente lo extranjero, ahogando de este modo el desenvolvimiento de las potencialidades nativas. En ocasiones, al

²⁸ *Ibíd.* p. 119

contrario, se rechazan valores extranjeros que hacen falta en México, alejando una sana intención nacionalista, aun cuando ésta sólo recubra la ineptitud.²⁹

Para Ramos entonces, la encomienda hacia el mexicano es hacer una tabla de valores acorde a sus propias condiciones socioculturales, una escala con la que deje de sentirse inferior, y le permita superar su trauma psicológico: «En este sentido, me adhiero completamente a su idea tanto más que ya en mi libro señalaba ese camino, la necesidad de que el mexicano estime sus cosas con una escala propia de valoración, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escalas de valores»³⁰.

Pero hay que notar que el verdadero mexicano no es éste que vemos, pues lo que vemos de él es solo una máscara. Ahora bien, si lo que hace falta es hacer una tabla de valores acorde al mexicano y su circunstancia, queda pendiente la pregunta sobre lo que el mexicano “verdaderamente” es, y cuál es esa realidad a la que debe ajustarse esa nueva escala de valores.

2. *Del complejo de inferioridad al sentimiento de insuficiencia*

En el contexto de la obra de Ramos, Emilio Uranga realiza una nueva aproximación caracterológica del mexicano. Partiendo de la idea del “complejo de inferioridad” y apoyándose en los nuevos aportes de la filosofía existencialista, Uranga nos dice que el mexicano más que “complejo de inferioridad” padece “sentimiento de insuficiencia”: «...propusimos al maestro Ramos substituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia»³¹. Uranga afirma también, que mediante un «análisis fenomenológico»³² descubriremos que dicho “complejo de inferioridad” no es más que una de las modalidades de la insuficiencia, característica que sí pertenece a la estructura ontológica del mexicano, aunque por supuesto la inferioridad no reflejaría la modalidad más auténtica de la insuficiencia, ni por lo tanto del mexicano. Así lo expresa Uranga: «La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica»³³.

²⁹ *Ibíd.* p. 121

³⁰ Ramos, Samuel. “En torno a las ideas sobre el mexicano”, en *Cuadernos Americanos* año 10, vol. 57, no. 3, México D.F., U.N.A.M., 1951, p. 112

³¹ Uranga, Emilio. “Ensayo de una Ontología del Mexicano” en *Cuadernos Americanos* año 8 vol. 44 no. 2, México D.F., U.N.A.M., 1949, p. 135

³² *Op. cit.* p. 136

³³ *Ibíd.* p. 145

Uranga reconoce que el complejo de inferioridad propuesto por Ramos explica mucho del modo del ser del mexicano, pero critica que se base en una teoría psicológica. Por otra parte, para Uranga el concepto de insuficiencia tiene mucho mayor alcance, dado que éste se encuentra dentro del terreno de lo ontológico. “Insuficiencia” e “inferioridad” son distintas –nos dice Uranga— pues la “inferioridad” supone una escala de valores, de acuerdo con la cual se es inferior, mientras que la “insuficiencia” se refiere a llenar o cumplir con una serie de requerimientos: «La suficiencia se entiende como un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida. La superioridad expresa un rango más elevado en una escala de niveles de vida»³⁴.

De esta manera, el mexicano se siente inferior porque resulta inferior en la escala de valores de lo europeo: posee una economía más débil, no tiene poder militar, no posee tantas instituciones políticas, educativas y culturales como las que el europeo posee. Pero la insuficiencia en Uranga no se refiere a un valor, sino a una constitución ‘ontológica’, es decir, que esta cualidad forma parte del ser del ente, que en este caso es el mexicano. Así, el mexicano padece de “insuficiencia” no porque no se adecúe a ciertos parámetros sino porque en el fondo de su ser se encuentra carente, no se basta a sí mismo, como cuando decimos de un alimento, explica Uranga³⁵, que no nos es suficiente, que no nos basta, que no nos llena, y esto es muy distinto al plato que nos resulta desagradable porque lo consideramos de ínfima calidad, ya que en este segundo caso estamos valorando el plato. Entonces, para Uranga, si nos remitimos al “complejo de inferioridad”, pensamos en valores, y si pensamos en términos de “insuficiencia”, hablamos, en cambio, de consideraciones ontológicas, es decir, pertenecientes a lo que “algo” es en sí mismo.

Uranga plantea la diferenciación entre “insuficiencia” e “inferioridad” como una cuestión de escalas intrínsecas y extrínsecas de valoración, pues mientras que la inferioridad proviene de una escala extrínseca, de una valoración que proviene de fuera y que no es constituyente de lo que se está valorando; la escala intrínseca se genera, en cambio, a partir de la constitución misma de aquello que se valora –en este caso al mexicano— de algo que él tiene dentro de sí, de algo que le constituye:

La suficiencia e insuficiencia es una escala “inmanente” o “intrínseca” de valoración. Pero si comparamos la cultura mexicana con la europea, si corremos la mirada hacia un criterio “extrínseco” de estimación, se plantea, indefectiblemente, el problema de “superioridad” e “inferioridad”. Cuando dejamos de vernos a nosotros mismos desde adentro y pretendemos

³⁴ Uranga, *Análisis...*, p. 52

³⁵ *Ibíd.* pp. 51-52

asimilar el punto de vista de los demás sobre nosotros mismos, aflora la pareja valorativa de lo inferior y lo superior.³⁶

Pero si uno se reconoce insuficiente ante los valores extrínsecos, no hay entonces necesidad de ensalzar valores que busquen salvarnos de la auto-denigración, y no habría que defenderse ante el sentimiento de inferioridad que da origen a la figura pintoresca del “pelado”. Se renuncia a los valores extrínsecos, aunque se les reconozca, porque se sabe uno insuficiente: «Si reconocemos un valor como *superior*, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa "superioridad" frente a él. Sólo así se escapa del complejo de inferioridad y a la vez del proyecto, de que nos salven los demás»³⁷. Se reconoce entonces la insuficiencia inherente a nuestra constitución, y se renuncia a expectativas que están, por tanto, fuera del alcance.

En este sentido para Uranga, si el mexicano padece “complejo de inferioridad” es porque dicho complejo se encuentra cimentado en un “sentimiento de insuficiencia”, es decir, porque el mexicano se sabe carente, infundado, frágil y con muchas otras características negativas que veremos a continuación. Pero esta insuficiencia es, digamos, su “naturaleza”, su constitución del mexicano, y no sólo de él, sino de todo hombre en general; porque aunque Uranga no lo diga expresamente desde el inicio, ésta es precisamente su propuesta: que el ser de todo hombre es un accidente, esto es, ‘ser hombre’ es “ser carente e insuficiente”, es “ser accidente”. Entonces “ser insuficiente” no es ser inferior, sino carecer de fundamento, es no bastarse a sí mismo, ser algo incompleto, algo que necesita de otra cosa para completarse. Este carácter de insuficiencia, como veremos, será lo característico del “accidente” y de la existencia accidental que representa tan expresamente el mexicano. Pero para llegar a ello, Uranga denotará antes otros caracteres que posee el mexicano, los que se nos hacen presentes a través de los poetas. Tales caracteres servirán para descubrir el ser del mexicano de acuerdo a su “condición ontológica”, como le llama Uranga.

3. *La caracterología del mexicano*

Ramos llama a *El perfil del hombre y la cultura en México* un ensayo de “caracterología” del mexicano³⁸, es decir, que se exponen ahí rasgos de comportamiento, ‘modos de ser’ de aquel

³⁶ *Ibíd.* p. 52

³⁷ *Ibíd.* p. 55

³⁸ Ramos, “El perfil...” p. 115

modelo arquetípico que llamamos “el mexicano”. En Uranga, en el *Ensayo de una ontología del mexicano* encontramos nuevamente un ensayo “caracterológico” que nos dibuja, de igual forma, modos de ser del mexicano. La diferencia entre estos dos trabajos es la manera de abordar dicha caracterología, pues Ramos como anteriormente vimos, nos ofrece principalmente una explicación psicológica, apelando a algunos aspectos éticos. Uranga, en cambio, nos describe caracteres que inspirados en la poesía de algunos poetas mexicanos, muy particularmente en la poesía de López Velarde, denotan “cualidades ontológicas” pertenecientes a la constitución misma del mexicano.

Uranga, en el *Ensayo de una ontología del mexicano*, afirma que «El mexicano es caracterológicamente un sentimental»³⁹, lo cual quiere decir que el carácter del mexicano se encuentra determinado por sentimientos y emociones, los que básicamente podemos resumir en cuatro: la fragilidad, la desgana (de cuyo carácter se desprende el de la dignidad-indignidad), la melancolía y la zozobra (que se explica junto con lo que Uranga llama el “estado de *nepantla*”). Uranga expresa que:

[El mexicano]...combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea.⁴⁰

A continuación, haremos un recuento de los rasgos principales que según Uranga, caracterizan la forma particular de ser del mexicano, y denotan la insuficiencia constituyente de su ser, dada su accidentalidad.

a) *Fragilidad*

La emotividad se da en el mexicano a partir de un sentimiento de “fragilidad”. Uranga nos dice que: «el mexicano se siente débil por dentro, frágil»⁴¹. Esta “fragilidad” Uranga la define como «la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser»⁴², por lo cual esta “fragilidad” nos revela una condición ontológica: la del “ser accidental”, que como veremos más adelante, se tiende como un puente entre el ser y la nada.

³⁹ Uranga, “Ensayo...”, p. 136

⁴⁰ Uranga, *Análisis...*, p. 94

⁴¹ Uranga, “Ensayo...”, p. 136

⁴² *Ibíd.*

Este mismo concepto lo podemos comparar con Ramos, pues el “complejo de inferioridad” se debe, justamente, a que el mexicano se siente equivocadamente débil, a causa de las malas comparaciones que ha hecho frente a la cultura europea. Sin embargo, aquí podemos notar nuevamente la diferencia entre los dos análisis, pues la “fragilidad” en Ramos es ficticia, es solamente una manera falsa en que el mexicano se siente porque no ha valorado bien sus posibilidades, pero en Uranga la “debilidad” es constituyente del mexicano, le revela su verdad, su ser, su condición ontológica. Es por ello que la “fragilidad” deviene para Uranga en una ventana para la comprensión del ser, en una caracterización ontológica del mexicano.

b) Desgana

El hombre, al habitar el mundo requiere de cosas y tiene deseos. Pero todas esas metas pueden siempre verse entorpecidas por obstáculos que le impidan alcanzarlas. El modo de ser del mexicano que Uranga nombra como “desgana” se da cuando el mexicano tropieza con esos obstáculos y opta por abandonar la tarea propuesta, pues la resistencia no es para él una aliciente para superar los obstáculos, sino más bien un motivo para abandonar sus metas. Así lo afirma Uranga: «Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para mañana.»⁴³

Esta forma de ser, sin embargo, no debe ser entendida como un abandono de su ser, pues Uranga considera esta actitud del mexicano como la decisión de renunciar a decidir: «La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desgamos para no decidir»⁴⁴. Es la desgana entonces una renuncia a las posibilidades de dar sentido al mundo: «Al desgano le falta precisamente una voluntad de dar sentido»⁴⁵, es dejar al mundo ser en su sin sentido, es una apatía ante el encuentro con lo que lo rodea: «En la desgana hay un asco por el sentido de las cosas, por las significaciones ahí presentes»⁴⁶, es renunciar a hacerse cargo de sí mismo, de su posibilidad. Es en suma como menciona Uranga, dejarse “ser salvado por otro”: «Desgana por no ser otro, por no ser otra la historia, por no ser otras las costumbres, que

⁴³ *Ibíd.* p. 137

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.* p. 138

⁴⁶ *Ibíd.*

prepara la elección del otro como salvador o complejo de inferioridad»⁴⁷. La desgana es por lo tanto, un campo abierto al “complejo de inferioridad”, pues lo característico de la accidentalidad que es la insuficiencia, hará recaer su ser, en la aparente sustancialidad del europeo, siendo así salvado por otro, por otros valores, por otra cultura que no es la propia.

c) *Dignidad-Indignidad*

Dentro del mismo campo de la inactividad, al que es llevado por la desgana, el mexicano se halla también siempre inconforme, pero tal y como le sucede con los obstáculos, esta inconformidad no lo impulsa a ser parte de un remedio ante aquello que lo inconforma, sino que lo pasma de la misma manera que la desgana:

El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exagera por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación. El obstáculo, repetimos, no redobla su actividad.⁴⁸

Esta indignación quiere no ser parte de todo aquello que encuentra como malo. Y qué mejor ejemplo de ello que la relación del pueblo con sus políticos: ¿cuántas veces no oímos la indignación ante la corrupción y el nepotismo de la clase política? Pero con tales quejas el pueblo sólo se desentiende de su propia responsabilidad, sin ver que ellos mismos son también corruptos y gustan de violentar las leyes a la menor provocación.

La indignación resulta entonces un afán por no mancharse de aquello que se considera infame e indigno, sostiene Uranga: «La dignidad reside más bien en una voluntad de no mancharse, de huir de la complicidad con lo bajo»⁴⁹. La dignidad se presenta más bien como un concepto negativo –ser digno es no ser aquello que se considera indigno– que como uno positivo, de ser digno de tener algo, de ser merecedor. De esta manera el desganado, el inactivo, encuentra su virtud al no considerarse parte de su infortunado destino, desligándose de su propia responsabilidad y de esta forma, dándole una coherencia interna a su no decidir, a su no asumir posibilidades, pues después de todo, la culpa siempre es de otro, nunca de uno mismo.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 139

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ *Ibíd.*

d) *Melancolía*

Evocar una y otra vez el pasado grabado por la emotividad, es a lo que Uranga llama la «rumiación interior»⁵⁰. El mexicano evoca sus recuerdos y da la impresión de estar lleno de historias, traídas a la memoria de un pasado que es visto con nostalgia, o mejor dicho, con melancolía, pues a este hecho se ajusta la frase popular de que “todo tiempo pasado siempre fue mejor.” Ante el sin sentido de su mundo, originado por su condición ontológica, el mexicano se ve desprovisto de la capacidad de dar sentido, que es indispensable para pensar en un futuro, y termina por vivir siempre de su pasado. Esto se muestra en que México siempre ve en su historia su mayor riqueza, pues es lo único que pareciera quedarle, cuando su carácter desgastado e invadido por la melancolía le impide pensar en un futuro, y menos aún en un presente que pueda labrarle tal futuro.

Esta melancolía, nos dice Uranga, revela la falta que el mundo tiene de sentido; su carencia de valores, nos pone de cara ante la nada. La melancolía no es para Uranga una condición psicológica, sino más bien la condición ontológica originaria. Así lo afirma Uranga respecto del hombre: «Infundio es carencia de fundamento y sólo el hombre es el “fundamento sin fundamento de los valores”, melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es fundamento de su nada y no de su ser»⁵¹.

De esta manera, el mexicano se encuentra postrado ante la condición más negativa de la existencia. Si para Uranga el accidente y la existencia se encuentran entre el ser y la nada, la melancolía es la más pura expresión de esa nada: «Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa»⁵², siendo el caso que para Uranga, la melancolía es más originaria que la misma “angustia”⁵³ señalada por Heidegger: «La melancolía es más originaria que la angustia»⁵⁴, porque pone al hombre en su condición más original, ya que para Uranga «todo lo humano reposa en “naderías”»⁵⁵. Su concepción de la melancolía nos demuestra la visión tan negativa que Uranga guarda respecto a la condición humana.

⁵⁰ *Ibíd.* p. 141

⁵¹ *Ibíd.* p. 142

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Angst*

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.* p. 143

e) *El azar*

Un carácter que no describe Uranga directamente en el *Ensayo de una ontología del mexicano*, sino que menciona hasta el *Análisis del ser del mexicano*, es el carácter del mexicano que gusta del azar.

El afán de saturar la vida de azar es, quizás, la manifestación más patente de una libertad para el accidente. La búsqueda irritable y convulsa del accidente que saque de la insoportable monotonía de una rutina, la espera desesperada del milagro o de la lotería, hablan elocuentemente de esa voluntad de accidentalización en que vernos acuñada nuestra peculiaridad ontológica.⁵⁶

Como veremos más adelante, el azar y el accidente se encuentran íntimamente ligados, por ello se da este gusto del mexicano por las situaciones azarosas. El azar por otra parte, abre el telón para la condición zozobranante de la existencia humana, que se refleja tan vivamente en la cotidianidad del mexicano.

f) *La zozobra y el “estado de nepantla” (el espacio de en medio)*

El estado de ánimo más interesante, a nuestro juicio, en la obra de Uranga, es el que éste deduce a partir de la obra poética de López Velarde: la “zozobra”; pues es el estado que mejor refleja el carácter accidental de la existencia. A diferencia de la melancolía que nos refleja la parte más negativa de la existencia, poniéndonos de cara ante la nada y el nihilismo, la zozobra se refiere a un estado intermedio, remite a algo que no tiene un lugar definido, y que permanece precisamente en “zozobra”. Dice Uranga: «En cambio, la zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo, un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena»⁵⁷.

En el *Análisis del ser del mexicano*, Uranga⁵⁸ nos remite a una palabra náhuatl: *nepantla*, citada por Fray Diego Durán en su *Historia mexicana*. El “estado de *nepantla*” se refiere a una condición de “estar en medio”, entre dos cosas, es no pertenecer ni a una ni a otra cosa, sino más bien titubear entre ambas, es no definirse, y es por ello que este estado se manifiesta como zozobra, y logra presentarnos de la manera más clara el carácter accidental de la existencia del mexicano: «Estar en el mundo es a la vez estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser....Esta oscilación entre el

⁵⁶ Uranga, *Análisis...*, pp. 24 y 25

⁵⁷ *Ibíd.* p. 82

⁵⁸ *Ibíd.*

ser y la nada es lo que se llama el "accidente". El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye. No sabemos a qué atenernos»⁵⁹.

Este estado de zozobra lo podemos ver en nuestras situaciones sociales e históricas, así como en nuestra política, donde los partidos de izquierda son conservadores y los de derecha son populistas, y en donde las políticas públicas siempre quedan a medias en una afán de ser, sin acabar nunca de ser, y el mexicano se presenta siempre así, indefinible, pues no acaba de acoplarse a lo europeo ni logra recuperar lo indígena, ni español ni indio, sino más bien *nepantla*.

Debemos aclarar sin embargo, que este estado de en medio no es un "término medio", sino que es más bien, un jalar hacia un lado y hacia el otro sin definición, "sin saber a qué atenerse". Es un estado de en medio que ni siquiera es un "en medio", sino un "tender hacia un lado y hacia el otro", como un péndulo, permaneciendo indefinible. Uranga lo dice así: «En la dialéctica, se superan los extremos, se ayuntan para dar origen a uno tercero que absorbe en su seno los contrarios y los sublima perfectamente en un término eminente. En cambio, la zozobra es un no saber a qué atenerse o lo que es lo mismo, un atenerse a los dos extremos»⁶⁰.

La zozobra se le presenta al mexicano como un estado permanente, como una herida en lo más íntimo de su ser, como una constante en la vida. Al igual que una herida que no cicatriza, su existencia se encuentra atravesada por esta condición. Con esta condición zozobrante en el acontecer cotidiano, la nada se hace presente, manteniéndolo en un perpetuo estado de indefinición, sin nada a lo cual asirse; vivo reflejo del vivir al día del mexicano, quien no busca estabilidad o confort como el europeo, sino que pone su vida pendiente de un hilo, viviendo siempre al día, al momento, dejando en manos del destino su futuro, manteniéndose en el azar y sorteando los pormenores conforme vayan apareciendo, sin prever nada, manteniéndose en la zozobra.

Así, la zozobra nos revela la forma más pura de la condición accidental de la existencia. Y a partir de estos caracteres del mexicano, Uranga deduce una condición ontológica que implica, no depender sí mismo, sino de otro, de mostrarse insuficiente, pues se carece de fundamento (como en la zozobra), de estar de cara a la nada (como en la melancolía), y estar condenado a un estado de apatía, dada la insuficiencia constitutiva. Todo queda preparado con esto para que Uranga muestre que la existencia del mexicano es accidental. Pero antes de analizar con mayor detalle la

⁵⁹ Uranga, "Ensayo...", p. 144

⁶⁰ Uranga, *Análisis...*, p. 82

descripción de la “existencia como accidente” realizada por Uranga en su ontología, consideramos pertinente acotar a qué se refiere Uranga cuando pretende realizar una “ontología del mexicano”, ya que esto ha llevado a la labor de Uranga a recibir muchas críticas. Pero si queremos entender de mejor manera el pensamiento de Uranga, debemos pues, delimitar y precisar el tipo de estudio que éste emprende bajo dicho título, sin dar demasiada importancia al hecho de saber, si es adecuado o no, un estudio ontológico entorno al mexicano y su cultura.

II. DELIMITACIÓN DE LA PROPUESTA ONTOLÓGICA DE URANGA

1. *De las máscaras al ser del mexicano*

En su “psicoanálisis”, Samuel Ramos diagnosticó al mexicano con un “complejo de inferioridad”, es decir, le achaca un trauma psicológico que lo lleva hacia una serie de conductas reactivas frente a aquello que lo hace sentir inferior. Pero es importante recordar que Ramos no dice que esta inferioridad sea real, sino que se trata de una ficción, resultado de las condiciones históricas que dieron origen a la cultura mexicana, tal y como él las interpreta. De esta manera, el “complejo de inferioridad” que describe los rasgos de la cultura mexicana y, a su creador, el mexicano, no reflejan lo que en el fondo el mexicano “verdaderamente” es. El carácter del mexicano descrito por Ramos resulta una suerte de equívoco, que debe ser enmendado y superado. Para Ramos, la superación de tal complejo sólo puede venir de la “asimilación” de los valores que, aunque venidos de fuera, deben ser readaptados y sometidos a juicio acordes a la “realidad mexicana”, a las posibilidades y condiciones propias del mexicano. Siendo esto así, Ramos deja abierta la incógnita sobre cuál es esa “realidad mexicana”, y sobre cómo podemos poner las posibilidades del mexicano en su verdadera dimensión, pues si bien es útil darse cuenta del complejo que se padece para poder superarlo, ello no parece suficiente para dar cuenta de aquello que motivó inicialmente la pregunta por el mexicano, la pregunta por su identidad. Así pues, el trabajo de Ramos no toca lo que serían los caracteres propios del mexicano sino que solamente describe las formas superficiales, el disfraz, las máscaras que utiliza el mexicano para esconder su complejo. Es por ello que en el análisis de Ramos queda implícita la tarea de darse a la búsqueda de los caracteres verdaderos de la constitución del mexicano, o bien, de esa “realidad” mexicana de la que se habla. Así lo afirmó Abelardo Villegas en su estudio sobre la filosofía de lo mexicano: «... si no descubrimos cuál es esa realidad que oculta el sentimiento de inferioridad, no podremos formular la escala de valores adecuada para reforzar nuestra circunstancia, si ella así lo requiere»⁶¹.

Es en este contexto que Uranga se da a la tarea de encontrar lo que verdaderamente es el mexicano, preguntándose por aquello que define el “ser del mexicano”. Pero la pregunta por el “ser” se torna algo confusa, y es necesario entender lo que la pregunta por el “ser del mexicano” implica en la obra de Uranga, para que no caigamos en confusiones de términos y comprendamos,

⁶¹ Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo Mexicano*, México D.F., U.N.A.M., 1979, p. 133

más claramente, lo que nuestro autor se propuso cuando quiso realizar una ‘ontología’ sobre ‘el mexicano’; independientemente de si podemos juzgar como apropiado o no dicho término para la clase de estudio que Uranga se propuso.

2. El problema de “el mexicano”

Cuando Uranga se plantea la pregunta por el “ser del mexicano” y pretende con ello realizar una “ontología del mexicano”, para sus críticos esto implica dos problemas distintos referidos, por una parte, al uso del término “ontología”, y por la otra, el uso de “mexicano”. En primer lugar, las significaciones tradicionales del término “ontología”⁶², y el objeto de dicha ontología que sería “el mexicano”, parecen ser contradictorias, pues mientras que el primero apunta hacia un estudio de corte aparentemente especulativo y metafísico y refiere a conceptos de jerarquía universal, el otro apunta en cambio, hacia un objeto de estudio muy particular y concreto: el “mexicano” y su realidad. Así nos señala Villoro esta problemática alrededor de la propuesta ontológica de Uranga:

La comprensión de la obra de Uranga se topó, desde su aparición, con una doble dificultad señalada en los mismos términos de su título. “Ontología” parecía referirse a un pensamiento metafísico, especulativo, exactamente lo contrario del análisis y descripción de lo concreto que quería Uranga; “mexicano” despedía un aroma parroquial, vermicular, parecía restringirse a un rincón del planeta cuando en verdad no era sino una puerta abierta para comprender la condición humana.⁶³

Pero no sólo el hablar de una “ontología” genera problemas en Uranga, sino que el uso que hace del término “mexicano” encierra otro dilema, ya que resulta difícil señalar a qué se refiere este concepto, faltando las condiciones necesarias para determinar con claridad su objeto de estudio, es decir, que para hablar del “mexicano” sería necesario que se pudieran obtener los rasgos esenciales característicos de la mexicanidad, los que delimitan al dichoso “mexicano”; con lo que surge un círculo vicioso, pues se supone que lo que se estaba buscando en dicha ontología eran justamente esos rasgos esenciales de lo “mexicano”. Así señala este punto José Gaos:

⁶² Por *ontología en sentido tradicional*, entendemos aquí el estudio del ser del ente en general, que es como Aristóteles define en la *Metafísica* a la ciencia primera: aquella que estudia lo que es en tanto que es, en contraposición a toda otra ciencia que se encarga del estudio de un determinado grupo de entes en forma particular, como la matemática o la política, por ejemplo. *Vid.* nota no. 92

⁶³ Villoro, Luis. “Emilio Uranga, Análisis del Ser del Mexicano”, *En México, entre libros, pensadores del siglo XX*, México, El colegio nacional-FCE, 1995, p. 122

Se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir los demás seres en general. Y saber tal, implica qué es un mexicano- o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso.⁶⁴

Sin embargo, este problema de definición resulta engañoso, pues de igual forma podríamos preguntarnos cómo sería posible estudiar al hombre si previamente no poseyéramos ya los rasgos esenciales que lo definen. Sin una pre-comprensión, una intuición, o un dado por supuesto, parecería imposible volver objeto de estudio cualquier cosa, pues cuando queremos estudiar algo necesitamos partir de otra cosa que ya conocemos previamente en nuestra cotidianidad, para a partir de ahí, ir ampliando nuestro conocimiento sobre ello. Podemos tomar como un primer ejemplo de esto a Heidegger, quien en su *Ser y tiempo* parte de la noción cotidiana y vulgar de “ser” para posteriormente ir aclarándola, develando de esta forma el “ser en general” del “ser del ente” que yace oculto en los entes mismos. Pero independientemente de la propuesta de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, podemos ver otros ejemplos de cómo toda indagación comienza a partir de lo dado para esclarecer, posteriormente en el análisis, los detalles de aquello a lo que se quiere dar respuesta. Así por ejemplo, cuando Aristóteles se pregunta por el sentido del ser, lo hace a partir de los usos cotidianos de la palabra “ser”, y de ahí parten sus indagaciones, que lo llevan posteriormente a encontrar en la “*ουσια*” la unidad que da sentido a los diferentes usos del término “ser”.

No obstante, para entender más claramente la noción del “mexicano” en Uranga, podemos servirnos de la definición que nos ofrece Uranga del “ser del mexicano” como “ser histórico”, ya que si lo que define al hombre es su historia, lo que delimita al mexicano es justamente la historia compartida por una comunidad de hombres, cuyo lazo se encuentra dado por su herencia. Pero especifiquemos mejor esto; Uranga nos dice que es en la historia donde se puede leer la estructura de nuestro ser:

Pues bien, el historicismo reduce todo lo humano a factores históricos, y mientras no se toca el fondo *histórico* de una cuestión, parece que el tema está aún por elaborar. La historia tiene que decir, si no la última, por lo menos la penúltima palabra respecto del ser del mexicano...En la historia hemos de leer, la estructura de nuestro ser, o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos.⁶⁵

⁶⁴ Gaos, *Op. Cit.* p. 343

⁶⁵ Uranga, *Análisis...*, pp. 13- 14

Esto quiere decir que lo que determina al “ser del mexicano” es su historia, pero esta historia no apela a la historia de cada uno, sino a la de una colectividad que podemos traducir, en un primer momento, en el concepto de “nación”, así, lo “mexicano” se refiere a la “nación mexicana”. Esto, claro está, no nos saca aún del problema, pues podemos preguntarnos qué quiere decir “nación”. Aunque esto es algo que Uranga no aborda, nos parece útil la respuesta que Samuel Ramos dio a las críticas del mismo tipo que se le formularon en cuanto al problema de hablar del “mexicano”. Así lo expresa Ramos:

Nosotros entendemos, en este caso, la nacionalidad en un sentido más viviente y más concreto, como un conjunto de experiencias colectivas del presente, y del pasado que registran los resultados de todas las empresas realizadas en común; *con* la memoria de los triunfos o los fracasos, de las desgracias o las alegrías de los individuos cuando actúan socialmente. La suma de las experiencias vividas, con la memoria de tiempos pretéritos está presente en cada individuo, en un estrato de la conciencia, llamado "conciencia colectiva", de cuyo fondo se desprende el yo individual, que nunca se independiza de aquélla.⁶⁶

De esta forma, lo “mexicano”, que se delimita por medio del concepto de “nación mexicana”, se resume en una suerte de ‘conciencia colectiva’, que adquiere una “herencia histórica” y proyectos encausados en común, tanto en el pasado como en el presente. Todo lo cual nos lleva a confluir con la teoría de Benedict Anderson sobre el concepto de “nación” como una “comunidad imaginada”, quien afirma que:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.⁶⁷

Así, la noción del “mexicano” adquiere su sentido como una comunidad imaginada por sus miembros, que se hacen parte de una colectividad, que comparte tanto una herencia histórica, como una serie de proyectos en común. Y tal es, también, la propuesta que Villoro hace cuando dice que Uranga debió realizar, más que una ontología, una filosofía de la cultura, definiendo ‘cultura’ como:

1. Un modo de encontrarse en el mundo y una manera de comprenderlo. Las creencias básicas acerca de cómo es el mundo y de cómo el hombre se relaciona con él.
2. Ciertas actitudes y proyectos de vida comunes... Creencias y actitudes determinan formas de convivencia, de comunicación con los demás y con el mundo en torno,

⁶⁶ Ramos, “En torno a ...”, pp. 106- 107

⁶⁷ Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, México D.F., F.C.E., 1993, p. 23

creencias, actitudes y proyectos comunes constituyen la base de una “forma de vida” que caracteriza justamente a una cultura.⁶⁸

De esta forma, “el mexicano” cobra vida a través de “lo mexicano”, ya que es en “lo mexicano” que “el mexicano” encuentra su identidad, al formar parte de la comunidad, cargando con ello ciertos modos de ser; una asimilación histórica, y una cierta proyección en el existir, cosas que como veremos, son justamente las que Uranga se propone descubrir al realizar su “ontología del mexicano”.

3. *La ontología del mexicano entre la esencia y la existencia*

En un breve artículo publicado en 1949⁶⁹, Uranga nos habla directamente de la intención de realizar una “ontología del mexicano”, y nos dice ahí que tal ontología no trata de lo que el mexicano realiza o piensa, sino más bien de lo que el mexicano “es”: «La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea, sino lo que es»⁷⁰. Sin embargo, la noción de “ser” debe ser vista aquí desde la perspectiva del existencialismo. Dicho a grandes rasgos, la corriente filosófica del existencialismo define el “ser del hombre” anteponiendo la existencia a la esencia, lo que significa, en este caso concreto, que lo que el mexicano es, no está dado de antemano, sino que se encuentra dado por su existir, y tal existir se caracteriza por el vivir y el “hacer”⁷¹. Dicho de otro modo, aunque anteriormente Uranga nos señaló que su ontología no trataba de lo que el mexicano hacía, finalmente al caracterizar al mexicano y al hombre en general con la forma de la existencia, el “hacer” es, en Uranga, indispensable para definir el ser del hombre.

Respecto a la naturaleza del mexicano y del hombre en general, nos dice Uranga: «La realidad humana es carencia o falta de ser»⁷², y esto es así porque en el hombre la existencia precede a la esencia, es decir, el hombre no es plenamente sino en tanto que existe; lo que para Uranga implica ya una carencia de ser, una tarea a realizar, una “incompletud” que el hombre busca llenar. Y es aquí donde emerge el segundo sentido de ontología en Uranga, el que consideramos es

⁶⁸ Villoro, “Emilio Uranga...”, p. 130

⁶⁹ Uranga, Emilio. “La ontología del mexicano” en *Suplemento Novedades: México en la Cultura* No. 1, p. 7, feb. 6, 1949. p. 3

⁷⁰ *Op. Cit.* p. 3

⁷¹ En el capítulo III, del presente trabajo, se realizará una exposición algo más detallada del movimiento existencialista.

⁷² *Ibíd.* p. 7

el más importante, eso a lo que él llama el “proyecto fundamental”. Dice Uranga: «...pero el hombre no se satisface con su carencia, sino que trata siempre de superarla, de allegarse la adición indispensable de realidad de que carece. La ontología consiste en explicar cómo se elige la plenitud de ser que falta a un hombre determinado. A esto se le llama el proyecto fundamental»⁷³. Este “proyecto fundamental” se refiere justamente, a la forma en que el mexicano realiza el tránsito de su carencia constitutiva a la plenitud de su ser, es decir, se refiere a su hacer, al realizar de sus proyectos. Así nos lo expresa Uranga: «La ontología del mexicano es así un ensayo filosófico en que se trata de poner en evidencia el proyecto fundamental del mexicano, el modo como elige su ser, la forma en que trata de llenar el vacío que es constitucionalmente»⁷⁴.

De esta forma, debemos comprender que el proyecto ontológico de Uranga quiere sostenerse sobre una base existencialista, en la que ahondaremos más en el capítulo siguiente. Veamos por ahora con mayor detalle la propuesta de Uranga de hacer de la “ontología del mexicano” un análisis del “proyecto fundamental” del mexicano, que se muestra a través de sus conductas patentes; por lo que, para Uranga, la tarea de esta ontología es dar unidad al patrón de conductas manifiestas del mexicano:

La ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental.

Todos los quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones a que se entrega el mexicano son síntoma que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darle sentido unitario. Tal es el fin que se propone una investigación sobre la ontología del mexicano.⁷⁵

Así pues, el proyecto ontológico de Uranga versa sobre el estudio de los quehaceres del mexicano, y la labor del filósofo es dar unidad a esa multiplicidad de tareas, encontrando en ellas el elemento fundamental que articula las múltiples conductas y manifestaciones de “el mexicano”. “El mexicano” es entonces, lo que el mismo hace, la forma en que se proyecta en su existencia. Pero “el mexicano” hace muchas cosas, muy diversas, por lo cual el filósofo para dar cuenta de su “ser”, tiene que encontrar la unidad que da sentido a todos sus quehaceres, la ‘esencia’ característica de dichas conductas, que como ya antes anunciamos, será para Uranga la “accidentalidad”.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Ibíd.*

4. *La ontología regional*

En tanto que propuesta de estudio ontológico, Uranga considera su “ontología del mexicano” como una “ontología regional”⁷⁶, con lo que quiere decir que ésta se encuentra enfocada a una muy particular región de objetos, en este caso: los mexicanos, por lo cual sostiene que: «En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad»⁷⁷.

Coincidimos con José Jaime Vieyra⁷⁸ en que este intento de hacer una “ontología regional” no puede tomarse en absoluto en un sentido ortodoxo, o meramente tal y como lo expresara Husserl,⁷⁹ pues obviamente la expresión no tiene en Uranga el mismo sentido. Debemos en cambio, tomar este ‘uso’ de Uranga del término “ontología regional” en el sentido pragmático que caracterizó siempre a este filósofo; sentido con el cual pretende circunscribir la región, más o menos definida de su análisis, que es la del mexicano. Esto nos ayuda a considerar el trabajo ontológico de Uranga dentro de un terreno, no propiamente metafísico y especulativo, sino más bien orientado hacia una extensión concreta de un cierto tipo de entes. Tal como lo dice Villoro: «...el término “ontología” no tenía un alcance metafísico, se tomaba en la acepción que tenía en Husserl cuando hablaba de “ontologías regionales” para designar la descripción de las características invariantes (“esenciales”) de una región de objetos, términos de referencia de un significado común»⁸⁰.

No resulta fundamental para nuestros propósitos esclarecer si tiene fundamento o no este uso de la “ontología regional” de Husserl, aplicada a la región particular de entes que se agrupan bajo el nombre de “el mexicano”. Sí nos es preciso en cambio, anotar que este supuesto carácter regional resulta contradictorio, debido a que, aunque Uranga tiene, en un inicio, como objeto de su estudio al

⁷⁶ Dentro del desarrollo de su ontología, Husserl plantea la distinción de dos tipos de esencias: las materiales y las formales. Las esencias materiales, en su más alto nivel de generalidad, son llamadas “regiones”. Estas son básicamente tres: Naturaleza, Conciencia y Cultura, de tal forma que estas tres regiones se definen por las propiedades básicas, irreducibles, de los objetos que les pertenecen a cada una. En este sentido, una “ontología regional” sería el estudio de una de dichas regiones. Como veremos, el uso del concepto de “ontología regional” en Uranga tiene un sentido mucho más laxo que el propuesto por Husserl.

⁷⁷ Uranga, “La ontología ...”, p. 7

⁷⁸ José Jaime Vieyra ha realizado estudios sobre la obra de carácter ontológico de Uranga, tanto en su tesis de doctorado donde realiza un minucioso análisis de dicha ontología, como en publicaciones en revistas filosóficas (*Devenires*), donde presenta dos artículos que esbozan la propuesta de Uranga acerca del ser del mexicano

⁷⁹ Vieyra, José Jaime. “Emilio Uranga – La existencia como accidente” en *Devenires* año 8 no. 16, México, U.N.A.M., 2007, pp. 79-y 80

⁸⁰ Villoro, “Emilio Uranga...”, p. 123

ente particular que es el mexicano, sus conclusiones no corresponden solamente a este ente, sino que –como veremos más adelante– Uranga amplía las mismas hacia todos los seres con la forma de la existencia, es decir, a todos los hombres en general. En consecuencia, resulta contradictoria, metodológicamente hablando, la afirmación de Uranga de que la “existencia como accidente” es el ser auténtico de todo hombre⁸¹, habiendo iniciado su estudio con una presunta “ontología regional” (en el sentido laxo de Uranga) sobre una región limitada de entes (el mexicano), para posteriormente sacar conclusiones sobre una región más extensa, como lo es la del hombre en general. Pero de esta contradicción hablaremos en el cuarto capítulo. Por ahora, sólo nos es necesario señalar que aunque Uranga cierne su estudio sobre las características básicas del modo de ser del mexicano pero termina por sacar conclusiones de corte universal.

Ahora bien, debemos acotar el hecho de que la ontología de Uranga no intenta indagar sobre el “ser del ente”, o sobre el “ser en general”, como lo hacen tradicionalmente otras ontologías, tales como las de Aristóteles en su *Metafísica*, Heidegger en *Ser y tiempo*, o Nicolai Hartmann en su *Ontología*. El estudio de Uranga no versa sobre la pregunta por el “ser del ente”, sino, en un primer momento, por el ‘ser del ente’ del mexicano, y posteriormente, sobre el ‘ser del ente’ humano. Pero la noción de “ser” tal cual, nunca es estudiada propiamente en su ontología, más bien la da por supuesta y resulta poco la aclara en su obra; cosa que nos hace difícil, si no es que imposible, tomar el estudio de Uranga como una ontología en sentido propio. Es debido a esta circunscripción al estudio de un grupo particular de entes, que Gaos sugirió hablar del trabajo de Uranga más como una “óntica” que como una “ontología”:

En todo caso ¿no convendría reservar el nombre de Ontología para la Filosofía del ser en general, aunque sólo fuese por razones de técnica terminológica?...

También pudiera decirse óntica. Ontología dice expresa relación al logos y debiera reservarse para el logos sobre el ser en general. Óntica no dice expresa relación al logos: en cambio, rima con práctica en el sufijo nominal peculiar de las “técnicas” o artes en griego; y puede entenderse en referencias directa al ente.⁸²

Pero aunque coincidimos en que pudo haber sido más provechoso un estudio no ontológico sobre el mexicano, sino más bien óntico, o más propiamente dicho como lo señaló Villoro; como una filosofía de la cultura, consideramos que Uranga no tuvo las pretensiones de realizar un trabajo de tales características, y su obra muy difícilmente podría tratar de entenderse, tal como Uranga quiso expresarlo, como una especie de psicología del mexicano, o una antropología del mexicano; pues

⁸¹ Uranga, *Análisis...*, p. 23

⁸² Gaos, “En torno...”, p. 363

Uranga ambicionaba llegar a conclusiones que tuvieran un carácter más básico, y que no fueran tan variables como los aspectos psicológicos, antropológicos o culturales, sino que apuntaran a aspectos inherentes a la constitución misma del mexicano, a su ser. Es quizá debido a esto, que Uranga termina por apelar a una conclusión que rebasa al mexicano, y que pretende dar respuesta a la constitución de todo hombre en general. Por ello, y para delimitar mejor la obra de Uranga en torno al mexicano, necesitamos saber con mayor precisión el sentido con el que Uranga pretendió que su estudio fuese uno “ontológico”.

5. *El sentido ontológico en la “ontología del mexicano”*

Resumiendo hasta el momento nuestras consideraciones sobre la ontología de Uranga, encontramos que su trabajo busca trascender, a diferencia de otros (como el de Ramos, por ejemplo), los caracteres accidentales o contingentes del mexicano, para buscar las formas básicas y elementales de la mexicanidad, es decir, de lo que hace al mexicano ser lo que es. Lo segundo que debemos tener en cuenta es que dichas formas o esencias de la mexicanidad se manifiestan, según Uranga, como un “proyecto fundamental”, es decir, que están referidos a maneras de ser que, más propiamente dicho, serían “formas de hacer”, maneras de conducirse, expresiones culturales, etc. De forma que lo que importa es el “hacer del mexicano”, pues en ello radica su “ser”. El tercer elemento a considerar en Uranga es el hecho de que este estudio se circunscriba a la particularidad del mexicano como objeto de su ontología, cosa que como dijimos, ofrece por un lado un problema derivado de la tensión entre lo particular y lo universal, y por el otro, el problema de delimitación de lo mexicano, problema este último que, sin embargo y según vimos, no supone necesariamente un impedimento para definir un objeto de estudio, dado que para esclarecer la definición de cualquier término es siempre necesaria una cierta pre-comprensión del mismo. Ahora bien, Villoro describe de esta forma el trabajo de Uranga:

La labor del filósofo consistiría en reducir la multiplicidad de datos a ciertos rasgos invariables que constituirían un “estilo de vivir” o un “proyecto de existir”. Pero esos rasgos deberían constituir una estructura básica, una especie de patrón de cultura, que diera razón de todos los comportamientos circunstanciales. Serían pues, rasgos de una “manera de ser” y no solo de “aparecer” eventualmente de tal o cual manera cambiante. Por eso Uranga a falta tal vez de un mejor nombre e influido por el existencialismo, los denomina “ontológicos”.⁸³

⁸³ Villoro, “Emilio Uranga...”, p. 125

Nos parece atinada la interpretación de Villoro cuando define los propósitos de Uranga en su ontología, como una labor que pretende reducir ciertos «rasgos invariables» que constituyen el «proyecto de existir» del mexicano, puesto que el mismo Uranga pretendió basar su estudio no en rasgos que fueran meramente psicológicos, sino en otros de carácter más fundamental. Sin embargo, diferimos en que Uranga haya utilizado el término “ontología” a falta de uno mejor, pues aunque la propuesta de Villoro trata darle al trabajo de Uranga una orientación hacía la filosofía de la cultura, (la cual –reconocemos- pudo ser, como Villoro mismo lo afirma, una mejor manera de expresar las ideas de Uranga), no nos parece que Uranga haya elegido hacer su estudio del mexicano como una “ontología” por mera casualidad, por error, o por no encontrar una palabra mejor para denominar su trabajo, sino más bien porque pretendió darle a la manera de ser del mexicano un fundamento que no resultara accidental o contingente, sino esencial. Es decir, Uranga buscaba que la forma de ser del mexicano no fuese solamente el resultado particular de su historia, como una posible entre tantas, sino que dentro de esa forma de ser se guardara la forma esencial de todo hombre. De modo tal que Uranga sigue, en cierto sentido, disputando la misma discusión habida desde tiempos de la Colonia entre Fray Bartolomé de las Casa y Ginés de Sepúlveda, en cuanto a si a los nativos de las Américas debía reconocérseles o no una humanidad a la misma altura de la del europeo. El propio Uranga lo expresa así:

Nos referimos a aquella célebre disputa suscitada en el siglo XVI sobre la “humanidad” del indio sobre su más bien aparente y patente “bestialidad” que no “humanidad”, para decirlo con palabras de uno de nuestros más prestigiados y profundos historiadores. Por caminos que aún ignoramos el mexicano se afirma a lo largo de su azarosa historia como “hombre” inclusive cuando caricaturiza esta su dimensión humanista y la degrada en “machismo”. El ser mexicano no acota pues, si se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser...El mexicano se acoge a su nacionalismo licenciando su entrañable humanismo.⁸⁴

Así, lo que Uranga pretende es redefinir la concepción de hombre a partir de la comprensión del mexicano. Pero al querer partir de lo particular del mexicano hacia lo general del hombre, lo que termina haciendo Uranga es definir al hombre con la forma de ser del mexicano. De tal forma que lo que finalmente queda expuesto en su trabajo no son solamente los rasgos esenciales del mexicano (los que nos permitirían hacer una filosofía de la cultura), sino una definición del hombre en general, dada a partir de una peculiar propuesta ontológica, que combina el concepto de ‘accidente’ de Aristóteles y el de ‘existencia’ propuesto por Sartre y Heidegger. El problema que surge aquí con la ontología de Uranga, es que, al caracterizar el sentido del término ‘ser’ mediante la forma del

⁸⁴ Uranga, *Análisis...*, p. 39

accidente, hace falta una mejor explicación sobre cómo pueden converger, ontológicamente, dos distintos sentidos del “ser” como los expresados en las ontologías de Aristóteles y Heidegger en torno a una definición del ente particular que es el ‘mexicano’.

Es por todo esto que rechazamos la propuesta de Villoro de interpretar el trabajo de Uranga en términos de una filosofía de la cultura, porque –y esto es fundamental tenerlo en cuenta– lo que finalmente Uranga intentaba hacer no era sólo definir los rasgos esenciales de la mexicanidad, sino hacer de estos rasgos, los rasgos ‘propios’ o ‘auténticos’ del ente humano en general.

Por otra parte, debemos señalar que Uranga sí hace una referencia, aunque de manera muy superficial, a la noción del “ser en general”, bien que no postule una teoría acerca de ello. Uranga afirma que el ser se divide en “entes sustanciales” y en “entes accidentales”, categoría esta última, a la que pertenece el hombre:

En modo alguno pretendemos decir que el sentido de ser del Ente no existenciforme [⁸⁵] sea “accidental” sino que a tenor de la ontología antigua, lo concebimos como “sustancial”. Pero el sentido del ser del Ente existenciforme lo comprendemos como “accidental”. De tal manera que el sentido del Ser en general, que comprende el Ser del Ente no existenciforme y el Ser del Ente existenciforme sería, de vez, “sustancial-accidental”.⁸⁶

Uranga postula así, que el “ser” posee dos tipos de entes de diversa naturaleza, y lo que propiamente hace Uranga en su obra es hablarnos de la forma de ser que tiene el ente “existenciforme”, cuya característica es accidental, aunque de esta forma no quede muy claro el sentido que la palabra “ser” significa dentro del desarrollo mismo de su ontología. Al respecto, Uranga dice que: «hablar en términos de ser es hablar en la lengua de las cosas mismas; que están tramadas o formadas de ser»⁸⁷, posición esta que cobra un raro sentido al identificar al ser como la materia de las cosas, pues, dice Uranga: «Las cosas están hechas de ser y mientras no se hable de ellas en los términos mismos de su “materia” el habla resbala y se queda en apariencias»⁸⁸. Esto coincide con lo que dice Villoro cuando afirma que “ontológico” en Uranga quiere decir algo más básico, y lo suficientemente general como para que a partir de ahí puedan deducirse las demás

⁸⁵ Adjetivo usado por Uranga para llamar al ente que posee la forma de la existencia, en este caso el hombre y el mexicano.

⁸⁶ *Ibíd.* p. 70

⁸⁷ *Ibíd.* p. 15

⁸⁸ *Ibíd.*

características de la cultura.⁸⁹ Esto lo comprueba la intención de Uranga de afinar una serie de categorías, a partir de las cuales puedan sentarse las bases para todo posterior estudio del mexicano:

Si proponemos un análisis del ser del mexicano es claro que mientras no hablemos de ese ser en términos de ser todo se queda en camino. La ontología del mexicano requiere afinar el repertorio conceptual ontológico, poner en claro sus categorías, pues sin este trabajo previo de fijación y formulación de los instrumentos filosóficos se corre el riesgo de chapotear en vaguedades y estar bautizando con el título de análisis del ser del mexicano una investigación que, es análisis de ese ser, pero no ontológico, ya que habla de conceptos e ideas no definidos ontológicamente.⁹⁰

Pero basándonos en lo expresado por Uranga, respecto a la existencia de dos tipos de entes, los sustanciales y los accidentales, consideramos que su propuesta pretende ser ontológica porque quiere poner en claro una categoría del ser en general, que es la del accidente, y cuya manifestación ejemplar es el mexicano, aunque tal categoría pertenece, finalmente, a todo ser con la forma de la existencia, esto es, a todos los hombres. Uranga no pretende solamente pues, señalar los rasgos esenciales de la mexicanidad, sino que pretende fundamentar el “ser del mexicano” sobre una categoría ontológica particular, develada a través del concepto de la existencia, la que Uranga pretende colocar como una región particular del ser en general bajo la forma del accidente.

Para concluir con esta discusión sobre el ‘sentido ontológico’ de la ‘ontología del mexicano’, debemos decir que Uranga pretendió, en efecto, hacer una ontología, aunque no una exclusiva del mexicano. Consideramos que su pretensión fue fundamentar ontológicamente una región del ser, a partir de una cierta ontología creada por él, en la cual conviven los entes sustanciales y los entes accidentales, sin que desafortunadamente, nuestro autor presente una definición clara del ‘ser’, sobre la cual se sostenga su propuesta ontológica. Pero si Uranga no realiza una fundamentación seria de su ontología, es porque ésta ocupa finalmente, un segundo término en su obra, pues lo que verdaderamente quiere hacer Uranga es justificar lo mexicano como el modelo propio de lo humano, adjudicándole al mexicano una forma esencial, y no una existencial, como se proponía hacerlo en un inicio. En el último capítulo continuaremos esta crítica, pero antes debemos ver cómo es que Uranga formula esta síntesis llamada “ser como accidente”, de la que se vale para definir el “ser del mexicano”.

⁸⁹ Cfr. Villoro, “Emilio Uranga...”, p. 126

⁹⁰ Uranga, *Análisis...*, p. 16

III. EL ACCIDENTE Y LA EXISTENCIA COMO “SER DEL MEXICANO”

Para entender el modo como Uranga desarrolla el concepto de la “existencia como accidente” en relación a la pregunta por el “ser del mexicano”, debemos considerar tres elementos fundamentales. El primero lo vimos ya en el capítulo uno, cuando expusimos los caracteres que según Uranga describen al mexicano en sus conductas y que delatan en su opinión una constitución ontológica que es accidental. Los otros dos elementos a considerar, los analizaremos en el presente capítulo, y son: el concepto de “accidente” proveniente de la ontología aristotélica, y el concepto de “existencia” tomado de la corriente existencialista europea del siglo XX. A continuación, analizaremos por separado los conceptos de accidente y de existencia, para posteriormente ver cómo Uranga los sintetiza en lo que él llama “el ser del mexicano”.

1. El concepto de accidente

El concepto de accidente que utiliza Uranga para describir la existencia del mexicano y del hombre, proviene principalmente de la ontología realizada por Aristóteles. El carácter azaroso e inconsistente que caracteriza al ‘accidente’ lleva a Uranga a compararlo con la existencia humana descrita por el movimiento existencialista, pues encuentra muchas semejanzas entre ambos, dado que a su juicio, ambos carecen de un fundamento esencial y son constitucionalmente frágiles. Esto se opone a la forma de la ‘sustancia’, cuyo sentido, Aristóteles opone al ‘accidente’, siendo la sustancia el fundamento sólido sobre el que descansa el accidente. Veamos a continuación, cómo Aristóteles caracteriza el accidente y la sustancia, y cómo es que de ellos, Uranga extrae los elementos para explicar las dos formas del “ser” que describe en su propia ontología, que son el “ser para el accidente” y el “ser para la sustancia”.

a) La ontología de Aristóteles y las nociones de sustancia y accidente.

El concepto de “accidente” proveniente de la obra ontológica de Aristóteles, es descrito en la *Metafísica*, donde Aristóteles se da a la tarea de crear una «ciencia»⁹¹ que se ocupe de «lo que es en

⁹¹ *επιστημη*

tanto que algo que es»⁹². Esto quiere decir que la intención de Aristóteles no es preguntarse por los entes de forma particular, por sus propiedades, pues de esto se encargan las ciencias particulares (como la matemática o la política). Lo que Aristóteles propone en su cuarto libro de la *Metafísica* es, en cambio, averiguar las causas y principios del “ser del ente”, de «lo que es en tanto que algo que es»⁹³. En el curso de esta indagación, Aristóteles encuentra que hay múltiples sentidos cuando decimos de algo que “es”. De esta manera, Aristóteles⁹⁴ explica que se dice de unas cosas que *son*, por ser entidades, de otras por ser afecciones o propiedades de la entidad. No obstante, encuentra que todos estos sentidos tienen relación con un único principio, que es la *ουσια*, entidad o sustancia. De modo que la ontología en Aristóteles se convierte en el estudio de los principios y causas de las entidades, y colateralmente de los referentes a dichas entidades, como el *συμβεκοσ* o accidente, que no posee el “ser” sino por estar referido a la sustancia o entidad. Veamos esto más detalladamente en los siguientes apartados.

Sustancia.

La sustancia, *ουσια* o entidad, es el elemento esencial de la ontología aristotélica, pues –como dijimos– es en torno a ésta que gira el estudio del ser de Aristóteles, quien define la sustancia o entidad de la siguiente manera: «La entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que sigue siendo algo determinado es también capaz de existencia separada. Y tal es la conformación, es decir, la forma específica de cada cosa»⁹⁵. La sustancia o entidad es, entonces, el sujeto del cual se predicán las demás cosas. Es, en cierta forma, el sostén y la unidad de los predicados que se dicen de ella. Así, cuando decimos “el hombre blanco es músico”, lo “blanco” y el “músico” son predicados del sujeto “hombre”, y – como se puede ver– “lo blanco” y lo “músico” no componen elementos esenciales del ser hombre, pues se puede ser hombre sin ser blanco o sin ser músico, y el sujeto del que se predicán estas cosas: “el hombre”, es el fundamento en donde encuentra unidad la predicación de “lo blanco” y de lo “músico”.

Pero no toda predicación es insustancial, pues el segundo sentido aristotélico de “entidad”, el de la forma específica, se refiere a los elementos que son inmanentes a la definición del sujeto del

⁹² Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000, p. 149

⁹³ *Op.Cit* p. 150

⁹⁴ *Ibíd.* p. 152

⁹⁵ *Ibíd.* pp. 214 y 215

que se predica. Por ejemplo, si decimos que “el hombre es un animal bípedo”, sucede que el hecho de ser “animal” y de ser “bípedo” son condición necesaria del hecho de ser “hombre”, pues no sucede que haya un hombre que no sea animal y que no sea bípedo. Esta forma de entender la sustancia apela al sentido de esencia o *εἶδος*, que de manera somera, diremos, es la forma básica que caracteriza a un ente. Desde Aristóteles esta “esencia” debemos identificarla con la “forma”, pues la forma es lo que le otorga su ser específico a las cosas. De manera muy sencilla ejemplifiquémoslo con el “ser casa” donde, por una parte, tenemos un montón de piedras que pueden dar forma a lo que es una casa, pero por sí mismas no son más que un montón de piedras, éstas son solamente la “materia” de la casa pero no son por sí mismas una casa, pues hace falta que dicha materia se coloque de manera específica (como paredes, techo, puertas, ventana) para que den lugar a una casa. Es decir, que la “materia” (las piedras) necesitan de la “forma” para hacer efectivo el “ser” de la casa.

En cualquiera de los casos mencionados, lo que obtenemos son los rasgos esenciales de lo que la ‘sustancia’ es, identificándola como una suerte de fundamento sobre el que descansan los elementos no fundamentales, los no sustanciales, sino más bien accidentales, es decir, contingentes. También identificamos a la ‘sustancia’ como aquello que permanece inmutable ante el cambio, pues las formas (en semejanza con las ideas platónicas) son la base sólida de las cosas, que no se adecúan a los cambios accidentales sino que constituyen aquello en lo cual cualquier cambio tiene lugar. De esta manera, Aristóteles nos hereda la idea de que la sustancia es algo que se fundamenta en sí, pues no es ya predicado de otra cosa, sino que siempre es sujeto, “sustantivo”, algo que se sostiene a sí mismo, sin ser sostenido en ninguna otra cosa, siendo en lo sustancial, en cambio, aquello en lo que todo lo demás encuentra su sostén.

Accidente.

En la *Metafísica*, Aristóteles nos habla del accidente como de «aquello que se da en algo y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces»⁹⁶, esto es, como algo que comúnmente decimos que es ‘accidental’, como «si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta»⁹⁷. Esta característica del accidente en Aristóteles nos proporciona dos elementos claves. El primero, el carácter ‘contingente’ del ‘accidente’, por oposición al carácter

⁹⁶ *Ibíd.* p. 250

⁹⁷ *Ibíd.*

‘necesario’ de la ‘sustancia’. En los anteriores ejemplos vimos que “lo blanco” y el “ser músico” son solamente accidentes del hombre, al no ser inmanentes al concepto de hombre, sino que por el contrario, son contingentes es decir, pueden darse en el hombre pero no de forma necesaria, ya que hay hombres que ni son músicos ni son blancos. El segundo elemento clave con respecto al accidente en Aristóteles, y que es fundamental tomarlo en cuenta para las consideraciones de Uranga, es que el accidente expresa una condición incierta y azarosa: «Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y este es indefinido»⁹⁸.

Los ‘accidentes’ por otra parte, no tienen unidad por sí mismos, solamente se presentan como una referencia a la unidad que proporciona la ‘sustancia’. Así, “lo blanco” y el “ser músico” sólo se dan en el hombre, de tal manera que sólo encuentran fundamento en el sujeto que predicen, en este caso, en el hombre. De lo anterior sale a la luz otra característica fundamental del accidente, que es el “ser en otro”: «Así pues el accidente se produce o es, pero no en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa»⁹⁹.

Aristóteles también afirma que el accidente en un sentido «se dice de *las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad*, como por ejemplo, pertenece al triángulo tener dos rectos»¹⁰⁰. Así pues –como vimos— la entidad se relaciona con aquello que define al ente, como en el caso de la afirmación: “El hombre es animal bípedo”, en donde “animal” y “bípedo” denotan rasgos esenciales del hombre, los que definen la ‘humanidad’ del hombre. En cambio, las propiedades que no forman parte de su entidad, los accidentes, se ejemplifican en el hecho de “ser músico” o “ser blanco”, aunque nos dan características de algunos hombres, no pertenecen a la forma esencial del hombre, pues el “ser músico” y el “ser blanco” no definen la ‘humanidad’ del hombre. Podemos reconocer, entonces, cómo la oposición sustancia–accidente determina dos sentidos diferentes del “ser”, pues mientras que la sustancia goza en esta ontología de un ser propiamente dicho, un “ser en sí”, el accidente representa en cambio no el no ser por sí mismo, sino el “ser en otro”, es decir, no tiene una definición propia, sino que siempre es predicado de algo, el “ser” del accidente recae en el “ser” de la sustancia.

Analicemos ahora cómo Uranga se hace de estos conceptos para utilizarlos posteriormente en su definición de la existencia propia del mexicano.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.* pp. 250-251

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 251

b) La sustancia y el accidente en Uranga

El accidente

A partir de las nociones aristotélicas vistas, Uranga en su *Análisis del ser del mexicano* propone siete características básicas que caracterizan al accidente, y que usa posteriormente para describir la “forma de ser” del “ente existenciforme”. Estas siete características, nosotros las hemos nombrado como: Declinación, Fragilidad, Dependencia, Carencia, Azar, Adherencia e Intencionalidad, Uranga las define de la siguiente manera:

Declinación: «Ser en». «El accidente no es ser, sino ser-en. El ser, sin su compañía preposicional, es el ser auténtico»¹⁰¹. El “ser” del accidente se encuentra dado solamente cuando se declina “en” algo más, es decir no es “ser” sino siempre “ser-en”, así lo sostiene Uranga: «Toda modulación, declinación, de esa realidad recta y precisa que es el ser, ha de ser explicada y, sobre todo, no reducida con violencia al ser simplemente, sino conservada en su originareidad.»¹⁰². De esta manera el ser del accidente no es sino “ser en” la sustancia y para permanecer como verdaderamente accidental no puede sostenerse por sí mismo, sino siempre “en” otra cosa.

Fragilidad: «Ser-en-no-ser-en». «El accidente es fragilidad: oscilación entre el ser y la nada»¹⁰³. Como vimos anteriormente, la característica de la zozobra se acopla adecuadamente a esta característica del accidente, con su carácter oscilatorio, que pende de un lado al otro, entre el ser y la nada, “siendo-en” otro, pero no de modo necesario, contrariamente a la sustancia. El accidente entonces, puede ser o no ser, es indeterminado.

Dependencia: «Del ente». «El accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta a sí mismo»¹⁰⁴. Esta característica del accidente, Uranga la refiere de la condición que anteriormente vimos en Aristóteles, siendo que el accidente no es “ser en sí”, pues para “ser” necesita ‘depende’ de algo que le haga efectivo su “ser”, es decir, necesita de la sustancia (el ser auténtico según Uranga), que es el sustento donde el accidente recae.

¹⁰¹ Uranga, *Análisis...*, p. 29

¹⁰² *Ibid.* pp. 29-30

¹⁰³ *Ibid.* p. 30

¹⁰⁴ *Ibid.*

Carencia: «Del-ser». «Negativamente concebido es el accidente, una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia, un ser insuficiente»¹⁰⁵. Dadas las características del accidente de no “ser en sí” sino “ser en otro”, el accidente es entonces fundamentalmente carencia, “no ser”, un algo al que le falta ser.

Azar: «Sobre-ser» «Lo que define al accidente por su palabra misma es la idea de advenir o sobrevenir el azar»¹⁰⁶. El accidente es algo inesperado, algo que sobreviene; como en el ejemplo de Aristóteles, en el que encontrábamos el tesoro “accidentalmente” cuando no lo andábamos buscando, sino que el azar originó que apareciera cuando sembrábamos una planta. El accidente es entonces algo que viene de fuera, algo inesperado.

Adherencia: «Ser-cabe» «El ser accidental dice una esencial adhesión a otra cosa»¹⁰⁷. Como vimos, la característica del accidente es siempre estar adherido a algo, pues dada su carencia siempre va al lado de otra cosa, en vecindad a la sustancia, en su proximidad, esto es no solamente en “relación a”, sino impreso sobre otra cosa: «el accidente se absorbe o embebe en la sustancia»¹⁰⁸.

Inmanencia: «Ser-hacia» «El accidente es relación al ser. Está tendido hacia el ser, arrancado hacia el ser, proyectado hacia él»¹⁰⁹. Observemos que el accidente carece de fundamento, por lo cual su carencia lo lleva a estar siempre ‘referido’ a otra cosa, está tendido hacia el ser, puesto que el accidente no es plenamente, sino sólo en relación al ser. El accidente por tanto, es “para el ser”.

Será éste entonces el concepto de “accidente” con las siete características señaladas, el que veremos definen la existencia del mexicano. Pero antes de explicar esto de forma más detallada, dejemos en claro aquello otro a lo que se opone el accidente, que es la “sustancia”, y que guarda también gran importancia para las consideraciones ontológicas de Uranga.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 31

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ *Ibíd.*

La sustancia.

Uranga no hace un análisis muy detallado de la sustancia, lo cual se debe –creemos– a que no lo considera necesario; puesto que toda la tradición filosófica occidental implica una noción de ser sustancialista. De manera que en el *Análisis del ser del mexicano* la sustancia aparece más bien como contraposición a la idea de accidente, pues mientras que el accidente representa la falta, la carencia de fundamento, el “no ser en sí”; la sustancia es, en contraste, todo lo contrario: «la sustancia es plenitud de ser»¹¹⁰ nos dice Uranga. La sustancia representa el fundamento sobre el que versa toda la tradición filosófica occidental desde Parménides, e implica lo inmutable, lo eterno, lo suficiente, así lo sostiene nuestro autor: «La sustancia no implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí... La sustancia es suficiente y no insuficiente»¹¹¹.

De acuerdo con Uranga, la sustancia tiene para la tradición filosófica occidental un rango superior al del accidente, pues ésta, al ser plenitud de “ser”, se basta a sí misma, y es por ello suficiente, no carece de nada, no es frágil, por el contrario, es cierta y segura, pues descansa en su propio fundamento. Podemos considerar así la concepción de Uranga respecto a la sustancia como casi idéntica a la de Aristóteles, en relación a las características anteriormente señaladas, siendo así la sustancia el sostén sobre el que versa todo lo accidental. Curiosamente, Uranga no rompe con una noción sustancial del “ser”, pues justamente, al identificar lo accidental con lo carente lo frágil, etc., otorga a lo sustancial la condición plena del ser. Lo único que estaría apuntando Uranga, sería decir que el hombre no posee plenamente esa forma del “ser” que es sustancial, sino accidental, así lo demuestra la siguiente afirmación: «El accidente es un *minus* de ser, un ser rebajado o "quebradizo" por su mezcla con la nada; hay en él una constitución de claro-oscuro en que comunican el ser y la nada»¹¹². El “sentido del ser” del accidente para Uranga, está siempre así, en relación con una noción sustancialista del ser.

Posteriormente veremos cómo Uranga relaciona la noción aristotélica de ‘sustancia’ con la tradición cultural europea, que rechaza la condición accidental (más propiamente humana según Uranga) y pretende por el contrario ser suficiente y sustancial, negando así su carencia constitutiva, adoptando lo que Uranga considera como la forma inauténtica de la existencia. Pero al respecto

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 17

¹¹¹ *Ibíd.* p. 18

¹¹² *Ibíd.* p. 7

profundizaremos un poco más adelante. Por ahora prosigamos con el análisis del tercer elemento crucial de la ontología del mexicano: la noción de existencia.

2. El existencialismo y la existencia.

a) *El existencialismo*

Ya antes habíamos mencionado que la intención de Uranga de realizar una “ontología del mexicano” involucra el dar cuenta de un “proyecto fundamental”, el cual daría unidad a las diversas manifestaciones individuales, sociales y culturales del modo de conducirse del mexicano. Este concepto de “proyecto fundamental” se encuentra íntimamente ligado a la noción de “existencia” proveniente del movimiento existencialista, pues este “proyecto fundamental” centra su atención en el “hacer”, en la “tarea” que realiza el hombre al existir. Esta idea sin duda parte de la máxima del existencialismo sartreano, que propone que en el hombre la existencia precede a la esencia, así lo sostiene Sartre: «El existencialismo ateo que yo represento...declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana»¹¹³.

Este principio del existencialismo en Sartre, que dice que en el hombre primero se da la existencia y después la esencia, caracteriza al hombre como un ente que no puede ser definido *a priori*, sino que se define por su existir, por su vida, su realizar y su obrar. Así lo afirmaba Sartre: «¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define»¹¹⁴. De esta manera el hombre no se define por una teoría particular que le preceda y que nos explique de antemano lo que el hombre es, como cuando decimos de éste que es un “*homo sapiens*”, un “*ζοον πολιτικον*”, o un “*animale rationale*”. Para el existencialismo, el hombre no es un ente que pueda definirse como el resto de los entes mundanos, pues ello incurriría en una cosificación del hombre, valorándolo como un objeto más entre el resto de los objetos del mundo. Por ello afirma Sartre del existencialismo: «...esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto.

¹¹³ Sartre, Jean-Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. Barcelona, Folio, 2007, p.14

¹¹⁴ *Op. Cit.*

Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos»¹¹⁵. El existir para el existencialismo de Sartre es, en cambio, la tarea que le corresponde al hombre, pues su esencia está en el “hacer”, en el querer hacer algo o no hacerlo, en el decidir, y es esto lo que lo hace ser hombre, así nos lo explica Sartre: «El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia...el hombre no es otra cosa que lo que él se hace»¹¹⁶.

De este carácter del hombre, de no “ser” ya plenamente de antemano, sino de hacer-se, es que deviene la conocida frase de Sartre de que “El hombre está condenado a ser libre”, pues en el existir del hombre está dada su humanidad, su elegir, su libertad, y la posibilidad de hacerse a sí mismo, sostiene Sartre: «El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida»¹¹⁷.

Así pues, el existencialismo de Sartre nos lleva a una definición del hombre que no es puramente teórica, sino que es principalmente ética, pues el hombre está entregado a la tarea de hacer su vida, siendo responsable de su propio destino: «el destino del hombre está en él mismo»¹¹⁸, y con ello impulsa al hombre a la acción, y a asumir un compromiso con aquello que realiza: «En consecuencia, en este plano, tenemos que vérnoslas con una moral de acción y de compromiso»¹¹⁹.

Ahora bien, hasta el momento no hemos definido con toda claridad el concepto de “existencia”, aunque sí hemos señalado el papel central del “existir” en el existencialismo de Sartre. Sin embargo, para entender esta noción de existencia, debemos comprender primero su significado y no confundirlo, puesto que el sentido de la palabra ‘existencia’, para el existencialismo, no tiene estrictamente el sentido tradicional del término, donde “existir” se relaciona con el hecho de “estar afuera” (ahí delante) como algo “real”¹²⁰, como cuando decimos de un árbol que existe, porque lo vemos ‘ahí’, frente a nosotros, como algo ‘real’ (“que es” o “que está ahí”) en el “mundo”; por oposición a un unicornio, por ejemplo, del cual decimos que no existe porque no es algo ‘real’, que

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.* p. 27

¹¹⁸ *Ibid.* p. 30

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ «En tanto que derivado del término latino *existentia*, el vocablo 'existencia' significa "lo que está ahí", lo que "está afuera" — *existit*. Algo existe porque está en la cosa, *in re*; la existencia en este sentido es equiparable a la realidad.» Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, p. 608

se encuentre ‘presente’ entre los objetos del “mundo”, sino que se encuentra solamente en nuestra imaginación.

La noción de “existencia” de la cual parte Sartre para el desarrollo del existencialismo, se forja principalmente a partir del estudio ontológico hecho por Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, en lo que él llama un «análisis existencial»¹²¹, donde encontramos dos referentes al término “existencia” que son; por una parte, *Dasein*, y por otra, *Existenz*. Gaos nos menciona que al idioma español ambos términos pueden traducirse justificadamente como “existencia”¹²², sin embargo estos tienen dos sentidos distintos. Siendo el caso que el *Dasein* o “ser-ahí” es el ente cuyo ser descansa en la existencia, mientras que *Existenz* es justamente esa esencia que define el ser del *Dasein*. Así es que Heidegger afirma que «La “esencia” del «ser-ahí» [*Dasein*] está en su existencia. [*Existenz*]»¹²³. Lo que nos preocupa ahora, más allá de estos detalles específicos, es justamente definir ese *Existenz* que se manifiesta en el *Dasein*; comencemos por aterrizar este último concepto.

El “ser-ahí” o *Dasein*, podemos decir que somos cada uno de nosotros en tanto que hombres, porque nuestro ser se encuentra dado por el hecho de existir, pero este existir como dijimos, no es simplemente “estar ahí delante” como algo “real” en el mundo, al igual que el resto de los objetos, sino que se da a partir de tres conceptos cruciales que describe Heidegger en su *Ser y Tiempo*: la mundanidad o “ser en el mundo” (*In-der-Welt-Sein*), la temporalidad a través del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) y la cura (*Sorge*).

Heidegger, en *Ser y tiempo*, piensa al “mundo” como intencionalidad existente del *Dasein* hacia los objetos del mundo; siendo el caso que el hombre siempre se encuentra ligado a los objetos, como un plexo de útiles que sirven para la realización de sus actividades cotidianas, y se encuentra siempre haciendo uso de ellos, procurándose de ellos, por ejemplo de la piedra, del martillo y de la madera como útiles para construir una casa donde habitar. Es así que el hombre habita el mundo¹²⁴, no porque se encuentre situado espacialmente dentro de él, junto al resto de los objetos, sino porque está relacionado intencionalmente con ellos, de manera global, sirviéndose de ellos, realizando

¹²¹ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo (Sein und Zeit 1927)* Trad. José Gaos, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, p. 21

¹²² Gaos, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Heidegger*, México D.F., F.C.E., 1986, p. 9

¹²³ Heidegger, *El ser y el tiempo* p. 48

¹²⁴ «Heidegger quiere llegar a una modalidad de ser (estar)-en que podríamos llamar “habitar en” (*inhabit*), “residir” o “vivir en”, Cuando habitamos en algo, éste deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo.» Dreyfus, Hubert. *Ser en el mundo: Comentarios a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996, p. 51

proyectos al lado de los otros hombres, y dicha relación es inherente entre el *Dasein* y el mundo, es la forma que él llama “Ser en el mundo”.

Por otra parte, “el tiempo” es la forma de la existencia humana dada la condición finita del hombre, que como “ser en el mundo” que se procura de los objetos del mundo en que vive, está en constante estado de posibilidad a lo largo de su existencia, la cual se ve truncada por su muerte, por su dejar de ser. De tal forma que, el *Dasein*, negativamente visto, posee un estado de inacabamiento, en el trecho que guarda el lapso entre su vida y su muerte. Sin embargo, el *Dasein* siempre está en posibilidad de ‘ser’, de hacer algo o no hacerlo, y eso es una condición que no termina, mientras siga manteniendo la forma de la existencia, pues con la muerte, o sea el fin del *Dasein*, éste no cobra su forma definitiva, sino por el contrario pierde la forma constitutiva de su “ser en el mundo”. De tal manera que, lo que define al *Dasein*, de forma positiva, es estar siempre en posibilidad de “ser”. El hombre queda proyectado por su condición de posibilidad en el tiempo y en el mundo, haciéndose cargo de los objetos del mundo, y que define al *Dasein* como *Sorge* o *cura*¹²⁵, que es la posibilidad latente que siempre tiene el hombre, y que es la que Sartre interpreta como la posibilidad de hacer-se, de proyectarse al mundo realizando una tarea, teniendo sobre sus espaldas la responsabilidad y el compromiso con lo que le rodea; el mundo.

Profundizar ahora en las diferencias a nivel conceptual entre Heidegger y Sartre nos llevaría a desviarnos en demasía de nuestro propósito, para entender el concepto de la “existencia como accidente” de Uranga; más aún cuando consideramos que su proyecto no se adhiere de manera efectiva a ninguno de los dos filósofos europeos, y el mismo Uranga no distingue entre ambos proyectos, aunque parta de un cierto marco común sobre el cual entiende la existencia humana. Por ahora, sólo señalaremos la distinción que hace Heidegger del *Dasein*, al afirmar que «La esencia del ser ahí está en su existencia»¹²⁶ y lo que vimos antes en Sartre, de que en el hombre «La existencia precede a la esencia». Pues en el primer caso, la esencia se manifiesta siempre como la posibilidad latente de ser algo o no serlo, mientras que en el segundo caso, recae un mayor peso en el hacer de las posibilidades, por ello el hombre no se define antes de su existencia, pues lo que le define es lo que éste realiza, lo que lleva a cabo, en lenguaje tradicional, lo que pasa de la potencia al acto. En cambio en Heidegger, es el “poder ser” o la “potencia” (abusando nuevamente de la terminología tradicional para describir de forma un tanto simplista los conceptos de Heidegger) lo que define al

¹²⁵ Traducción de Gaos. La estructura de esta “cura” se define como «pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)» Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 285.

¹²⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 49

*Dasein*¹²⁷. Aunque no parezca más que un pequeño detalle, cambia el sentido de ambos proyectos, puesto que en Sartre se da una supremacía ontológica del acto como lo “real”: «Sólo hay realidad en la acción»¹²⁸ y desemboca la cuestión del ser del hombre en un problema principalmente ético, como el mismo Sartre afirma, en una “«moral de acción»¹²⁹, por lo cual, la importancia de su movimiento recae fundamentalmente en los conceptos de libertad, compromiso y responsabilidad.

En cambio, en Heidegger, el proyecto en el ámbito ontológico solo pretende mostrar las estructuras en las que el “ser” se muestra al hombre, por eso la mundanidad, la temporalidad y la cura son estructuras dentro de las cuales se expresa la condición humana en su relación con el “ser”. Esta relación ya está dada en la forma cotidiana de ser del *Dasein*, y aunque es cierto que Heidegger llama a esta existencia “impropia”, mientras que la forma “propia” sería la confrontación con la “angustia” de la muerte que le revela al *Dasein* su ser propio, dicha diferenciación no cobra un sentido ético en el análisis, pues lo propio o lo impropio no le quita un ápice al ‘ser’ del *Dasein*, es decir, no es que pase de la nada al ser al pasar de lo impropio a lo propio, dado que el “poder ser” que es la cura del *Dasein* ya se da siempre en cualquiera de las dos formas propia o impropia, de tal manera que en el “poder ser”, la posibilidad no es una suerte de potencialidad, sino es un darse ya de la existencia del *Dasein*. Lo que sí consideramos comparte Heidegger con Sartre, es la idea de que no existe una naturaleza o fundamento que establezcan de antemano lo que el hombre deba de ser, ya que el carácter de posibilidad de Heidegger nos habla del ser efectivo del *Dasein*, y no importa cómo es que lleve a cabo su proyecto, ni siquiera si ontológicamente es más limitado como en el caso de la existencia impropia; el ser se da dentro de las estructuras de “ser en el mundo”, “ser para la muerte” y *Sorge*. De tal forma que el hombre siempre está abierto al mundo curándose de los objetos como un poder ser, la elección que sería la asunción de las posibilidades.

Aunque de manera excesivamente escueta, hemos señalado ya los rasgos esenciales de la existencia en Heidegger, y los fundamentos del existencialismo de Sartre, lo cual nos sirve para darnos una mejor idea del marco dentro del cual Uranga traza su concepción de la existencia como accidente. Por lo que respecta a las diferencias entre el existencialismo de Sartre y la ontología de Heidegger, no nos es por ahora necesario detallarlo con mayor profundidad, siendo éste en todo caso, un asunto que merecería una obra aparte. En tal punto, nos limitaremos tan sólo a señalar más

¹²⁷ “El poder ser es, en efecto, el sentido mismo del concepto de existencia.” Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Baez, Barcelona, Gedisa, 1986, p. 25

¹²⁸ Sartre, *El Existencialismo...*, p. 27

¹²⁹ *Supra*. No. 119

adelante las diferencias que consideramos esenciales entre estas dos posturas, a fin de darnos cuenta de cómo la propuesta de Uranga se distingue tanto de la de Sartre como de la de Heidegger.

b) Elementos existencialistas en Uranga

Uranga -como anteriormente señalamos¹³⁰- considera fundamental, partir del repertorio conceptual que provee el existencialismo, con lo cual toma ciertos supuestos que coinciden con la descripción del hombre del existencialismo de Sartre y la ontología de Heidegger. A grandes rasgos, la mundanidad y la temporalidad de Heidegger sirven de base a Uranga para pensar en una existencia volcada hacia el mundo y proyectada en el tiempo. Así mismo, de Sartre retoma la idea de proyecto fundamental como la tarea que al hombre le toca hacer, es decir, llevar a cabo su proyecto. Comparte también con ambos (al menos en un primer momento), la idea de que la naturaleza humana es contingente y que no se encuentra definida *a priori*. Más adelante veremos que en realidad Uranga abandona este último precepto.

Señalemos de forma más esquemática los rasgos del existencialismo atribuidos a la existencia como accidente en Uranga:

Temporalidad. La temporalidad del ser en Heidegger es un punto de apoyo para pensar la accidentalidad en Uranga, pues lo sustancial del “Ser” en Aristóteles, representa el “Ser” excluido de su sentido temporal (como lo eterno, lo permanente, lo atemporal), pero lo “accidental” en Uranga se representa de mejor manera mediante una interpretación temporal del ser. No obstante, Uranga piensa la temporalidad, no como el elemento fundamental de todo sentido del ser, sino solamente del ser del hombre, y esto porque dicha temporalidad estaría fundada en el carácter accidental de la existencia humana. Así expresa Uranga cómo lo temporal se funda en lo accidental:

Ahora bien, pensamos, no ya con Heidegger, sino dentro de nuestras peculiares perspectivas ontológicas, que el Ser puede recibir una interpretación justamente contraria a la de la ontología antigua, es decir, verlo y considerarlo como un “accidente”, y ello justamente porque se lo inserta en su debido horizonte, que es la temporalidad, a la que hay que interpretar, en consecuencia, también como accidente.¹³¹

¹³⁰ *Supra.* no. 9

¹³¹ Uranga, *Análisis...*, p. 69

De esta temporalidad, además podemos deducir otras características de la existencia como accidente que serían: finitud, incompletud y proyección. La quinta característica que sería la inmanencia, se infiere en cambio, más bien del nombrado por Heidegger “ser en el mundo”, que implica la inmanencia del hombre al mundo circundante, su intencionalidad con respecto a los objetos, la sociedad, el lenguaje, etc.

Proyección. Como anteriormente mencionamos, la ontología de Uranga versa sobre un “proyecto fundamental” (entre los caracteres del accidente se señaló ya esta característica). Uranga define el ser del hombre no como un ser que ya le está dado, sino que está proyectado o propuesto: «El ser del hombre no es un ser dado (*gegeben*) sino propuesto (*aufgegeben*)»¹³².

Finitud. Implica el hecho de que el hombre muere, acaba. La mortalidad del hombre representa para Uranga una característica más de la accidentalidad de la existencia humana, ya que denota su carácter frágil y el hecho de estar en constante acecho por la nada. No cobra desde luego un sentido primordial para el análisis de la existencia como en el caso de Heidegger, sino que solamente refleja una característica de la condición humana, que como dijimos denota su carácter accidental, pues la muerte le puede sobre venir al hombre en cualquier momento.

Incompletud. La existencia accidental de la que nos habla Uranga, al referirse al mexicano, es una existencia inacabada e incompleta, dado que su ser no está acabado, no le está dado plenamente, sino que se encuentra acechado por la nada, lo cual coincide con la concepción existencialista del hombre que piensa a éste, como un ser cuya condición temporal le condena, en sentido negativo, a no estar acabado, a “no ser aun “completamente.

Inmanencia. La inmanencia al mundo, para Uranga denota un carácter accidental porque el ser del hombre no está completo por sí mismo, sino que es inmanente al mundo, cosa que guarda un raro sentido con respecto a los objetos, puesto que en Heidegger, por ejemplo, son los objetos los que están referidos al proyecto del hombre; pero debido a que Uranga posee una noción sustancialista del ser, el carácter accidental del hombre (para Uranga) recae en el ser sustancial del mundo; por ello el hombre se encuentra ligado al mundo, proyectado sobre él.

¹³² *Ibíd.* p. 19

Contingencia. Como en Sartre, en Uranga aparentemente se sugiere que no hay esencia sin antes existencia; el hacer, hace al hombre, y éste expresa su ser como posibilidad, ya que su ser no es necesario sino contingente, no está predestinado a un fin, ni está predeterminado por una naturaleza dada, puesto que lo único necesario es justamente su carácter contingente. La contingencia sin embargo será el rasgo que de manera más clara –veremos— Uranga termina por negar, pues aunque Uranga parte de que no hay una naturaleza *a priori* propiamente humana, dada la contingencia ante la circunstancia histórica del hombre, después termina por negar dicha contingencia, al describir la “existencia como accidente”; que como veremos, no es más que un ‘modelo ideal’ que se achaca de manera necesaria a todo hombre, mexicano o no, por parte de Uranga.

Estos cinco rasgos, provenientes del existencialismo, caracterizan la forma del accidente expuesta por Uranga, y nos entregan en la descripción del mexicano la concepción de hombre que él mismo plantea. Pasemos ahora a ver cómo; el mexicano, el accidente y la existencia; se integran al definir Uranga la “existencia como accidente”.

3. *La existencia como accidente: el “ser como accidente” y el “ser para el accidente”*

Al comienzo de este trabajo, vimos cómo Uranga se propone sustituir el “complejo de inferioridad” atribuido al mexicano por Ramos, por un “sentimiento de insuficiencia” que remite a la constitución misma del mexicano. Luego vimos que los rasgos emocionales con que Uranga caracteriza al mexicano son rasgos constitutivos de esta misma accidentalidad. Posteriormente analizamos los rasgos esenciales con los que Uranga, desde la ontología aristotélica, describe al accidente. Finalmente, del existencialismo caracterizamos la existencia humana en la concepción de Uranga. Veamos de manera más esquemática los rasgos que caracterizan al mexicano, el accidente y la existencia humana:

Características del mexicano	Características del accidente	Características de la existencia
Insuficiencia	Declinación	Temporalidad
Fragilidad	Fragilidad	Proyección
Desgana	Dependencia	Finitud
Dignidad- Indignidad	Carencia	Incompletud
Melancolía	Azar	Inmanencia
Azar	Adherencia	Contingencia
Zozobra	Inmanencia	

De esta manera podemos observar que ‘el mexicano’, ‘la existencia’ y ‘el accidente’ poseen características muy similares, que debemos entender en Uranga a través de un “préstamo de sentido”¹³³ (como llama Uranga al método mediante el cual nuestro conocimiento de algo se enriquece, tomando elementos característicos y combinándolos con otros, aunque sus bases teóricas no coincidan) y de esta forma el “ser del mexicano” queda descrito como una “existencia como accidente”¹³⁴. Esto quiere decir que la accidentalidad nos denota las características fundamentales de la existencia humana, y que tales características podemos verlas reflejadas en el “proyecto fundamental” del mexicano, es decir en sus conductas, su vida, sus tareas y su cultura. Sin embargo estas características, en Uranga, no son un mero proceso descriptivo que nos permita describir el modo de vida peculiar del mexicano, sino que se fundamentan como una ontología, y en este sentido, lo que Uranga pretende decirnos es que el “ser” se presenta de dos formas diferentes, en dos diferentes tipos de entes: los sustanciales y los accidentales. Aunque Uranga no acaba de expresarlo con claridad, hay en su obra elementos suficientes para interpretar que para él los entes que no guardan la forma de la existencia¹³⁵, es decir, los objetos del mundo, son entes sustanciales. Así, por ejemplo, el “ser” de un árbol, ya le está dado su “ser árbol”, y no está a la espera de llegar a serlo, porque ya, de hecho, lo es. El segundo tipo de entes que Uranga considera, los existenciformes¹³⁶, tienen las características del accidente y la existencia, antes mencionadas. En este último tipo de entes, según Uranga, su carácter existencial y no sustancial hace que su “ser como accidente” no le esté dado de antemano (como al árbol sí le está dado de antemano su “ser árbol”), es decir, al hombre, su “ser como accidente” no le está dado plenamente, de tal manera que ya siempre sea, de hecho, un “ser accidental”, puesto que al estar proyectado es necesario que él elija en su proyecto “ser accidental”, afianzándose la constitución accidental que le es propia, de tal forma que su “ser como accidente” no se da sino como “ser para el accidente”.

La forma del “ser como accidente” como “ser para el accidente” se da porque, para Uranga, si el existencialismo nos dijo que la definición del hombre no está dada *a priori*, sino que por el contrario, es su existencia la que define al hombre; entonces lo accidental no podría estarle ya plenamente dado, sino que tendría que ser para éste un proyecto; de modo tal que lo accidental se muestra para el hombre, según Uranga, como un imperativo: el hombre es un ser que tiene que accidentalizarse. Es por ello que de entre todos los hombres es el mexicano, de acuerdo con Uranga, quien tiene la forma más auténtica de la “existencia como accidente”, pues éste no sólo es

¹³³ *Ibid.* p. 27

¹³⁴ *Ibid.* p. 28

¹³⁵ *Supra.* no. 86

¹³⁶ *Supra.* no. 85

constitucionalmente un “ser como accidente”, sino que el mexicano realiza su “proyecto fundamental” de manera igualmente accidentada como un “ser para el accidente”, que vive en la zozobra y no sabe a qué atenerse, y esto lo hace porque, según Uranga, tal es la condición auténtica del mexicano, la que corresponde a su ser accidental:

Si el hombre es constitucionalmente accidental, entonces resulta comprensible por qué el mexicano ha de ser descrito como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente. Lo que equivale a sostener que es auténtico porque se vive como originariamente ontológico, o en vecindad de su ser mismo. Todo alejamiento del ser como accidente implica cierto intento de sustancialización y toda vecindad con el ser como accidente cierto intento de accidentalizarse.¹³⁷

Planteado de esta manera, el “ser como accidente” del “ente con la forma de la existencia” –el hombre— no le puede estar dado de antemano, sino en el sentido mismo de estar proyectado (por su constitución accidental), y de esta manera, tiene como posibilidad, el vivir de acuerdo a su constitución original, es decir, de modo accidental; aunque siempre tiene también la posibilidad de, por el contrario, renegar de esa su constitución accidental original, para tratar de “sustancializarse” negando su carencia, y buscando llenarla, creándole un fundamento falso a su ser. Por lo tanto, “la existencia como accidente” supone dos formas posibles del ente existencial: el “ser para el accidente” y el “ser para la sustancia”, siendo la primera de éstas la forma ‘auténtica’ del ser accidental, y la segunda, su forma ‘inauténtica’.

Toda esta discusión demuestra que la teoría de Uranga trasciende el plano particular del campo de lo mexicano, puesto que si una de las dos formas posibles de “la existencia como accidente” viene señalada por la “autenticidad” a la que se encuentra próximo el mexicano, la forma “inauténtica” del ser queda mostrada, en cambio, por ese otro grupo de entes existenciales que no viven en esa “vecindad con su ser”, sino que toman la forma contraria, la del “ser para la sustancia”. Tales seres inauténticos son, en lo general, los europeos, los que según Uranga han formado la visión sustancial del mundo, pues han sido ellos quienes han pretendido crear una visión del hombre con una esencia definida, con valores y verdades absolutas, buscando darle así un fundamento sustancial a la existencia humana. Como antes mencionamos, la tradición filosófica europea ha versado la mayor parte del tiempo sobre lo sustancial, y ha creado sus formas culturales como las propias de todo hombre, sentando de esta manera un modelo único, que tiende a lo perfecto, a lo sólido, a lo seguro y bien fundamentado, es decir, a lo sustancial. Cabe mencionar que Uranga juzga que el mexicano puede tender también a la forma inauténtica del “ser para la

¹³⁷ *Ibíd.* p. 23

sustancia”, negando su constitución propia y tendiendo hacia la forma cultural europea, es así que, para Uranga, los momentos más errados de la historia nacional se han dado cuando se adopta la forma inauténtica de “ser para la sustancia”, que en general, se da cuando se quieren seguir los modelos europeos.

En el próximo capítulo veremos cómo es que a pesar de los aciertos que Uranga pudo haber tenido en su crítica al modelo europeo, y sobre todo al señalar el error histórico del modelo criollo¹³⁸ en el que se vive orgulloso de los recursos naturales a veces reales, a veces imaginarios, dejando de lado el actuar del hombre como valor principal, Uranga comete el gravísimo error de tratar de darle la vuelta a la visión europea, pretendiendo fundar una visión diametralmente opuesta, donde lo accidental es el modelo ejemplar y, junto con ello, lo que considera lo “auténticamente” mexicano y por lo tanto “auténticamente” accidental. Como si un sentimiento de venganza frente al dominio largo europeo fuese su móvil en estas consideraciones, Uranga no atina a asimilar las consecuencias de caracterizar la existencia humana como accidental, donde lo verdaderamente accidental no puede darse como un modelo único, en el que lo accidental suplante a lo sustancial, pues lo accidental sólo podría darse, de acuerdo con su descripción, como un no saber a qué atenerse, un estado de zozobra donde cualquier cosa sea posible y no solamente una.

Por otra parte, lo que también se vislumbra en las conclusiones de Uranga sobre la forma ‘auténtica’ e ‘inauténtica’ de la “existencia como accidente”, es la atribución de un carácter universal al modelo con el que caracterizo al mexicano. Claramente nos dice Uranga: «Que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo»¹³⁹. Esto —como ya antes habíamos anunciado— conlleva una contradicción, pues Uranga nos había dicho que su ontología pretendía dar cuenta solamente del ser del ente particular que es el mexicano, pero termina postulando, en cambio, una fórmula universal para la existencia humana en general, a partir de lo descrito como el modo de ser del mexicano. Consideramos entonces que lo que Uranga pretende con su ontología, es más bien liberarse de lo que él considera un prejuicio de la tradición occidental, la suposición del “ser del hombre” como el de un “hombre en general”, que más que tener una forma universal, adopta en cambio, la forma del hombre europeo, siendo que ésta se le impone al resto de los hombres como la forma ideal del hombre. Uranga lo expresó del modo siguiente:

¹³⁸ *Ibíd.* p. 56

¹³⁹ *Ibíd.* p. 18

La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, porque en esa idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado "prejuicios" y "presupuestos" que no tienen nada de general, sino que han resultado de una mala "generalización" de puntos de vista sobre el hombre europeo.¹⁴⁰

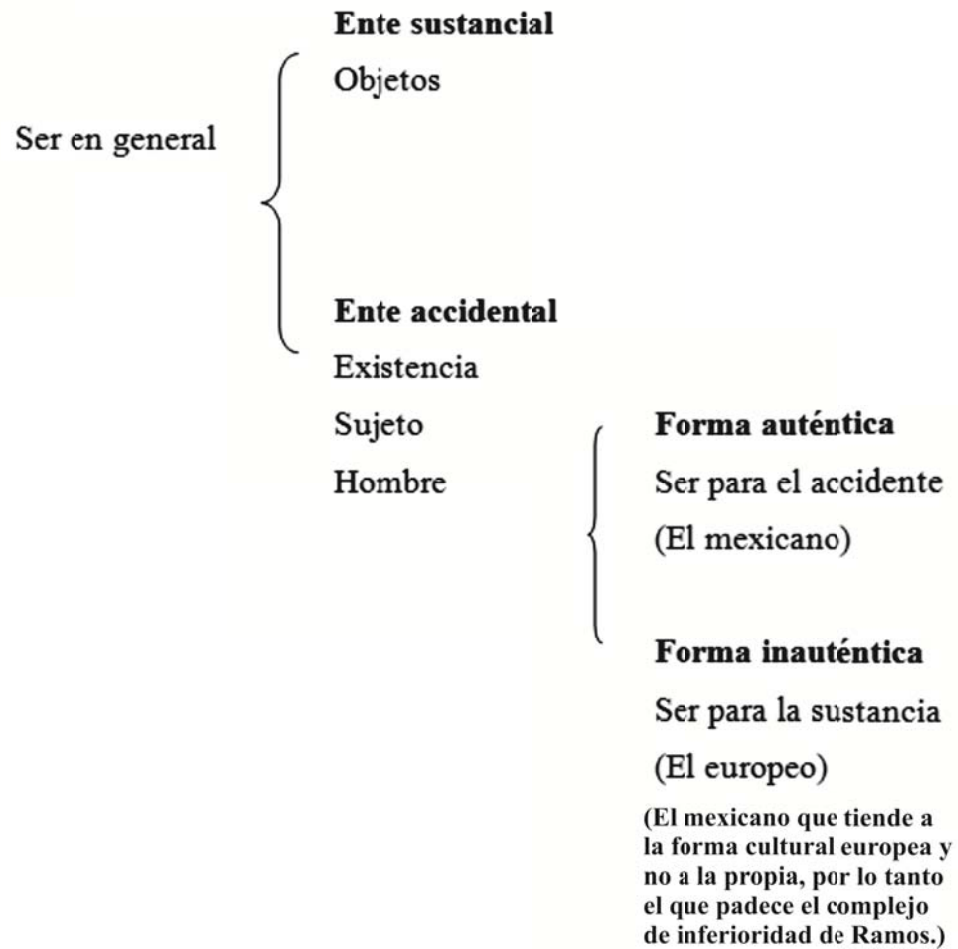
Ahora bien, si Uranga eligió partir de un análisis del mexicano en particular, y no del hombre en general, ello fue porque él mismo consideraba que tal 'hombre en general' no existe, puesto que el hombre en general sólo es concebido desde el modelo universal impuesto por el europeo. Sin embargo, y a fin de cuentas, el análisis de lo mexicano que hace Uranga revela –según su autor– la naturaleza humana misma, con lo que lo humano, en sí, queda identificado con lo mexicano. Es así que, aunque Uranga haya dicho lo contrario, al final parece que la forma de la existencia en general sí existe, y que ésta es para Uranga la forma del accidente, representada por el mexicano.

Sintetizando la ontología de Uranga: el ser en general se presenta de dos formas, una sustancial y otra accidental. El hombre posee la forma del accidente, pero dado que la constitución misma de la accidentalidad le permite, en la constitución misma de su ser, el elegir, ser conforme a su constitución o negarla, el hombre puede devenir bien en un "ser para el accidente" o en un "ser para la sustancia". De acuerdo con Uranga, el mexicano poseería por circunstancias históricas, una posición privilegiada, que le permite estar en vecindad con su ser, estar cerca de su forma auténtica que es la accidentalidad, aunque a veces se aleja de ella, adoptando la forma inauténtica, como cuando padece el complejo de inferioridad y esto no lo hace inauténtico porque sea una forma cultural ajena, sino porque no es la más propia o auténtica del hombre en general. El modelo cultural europeo es entonces la forma viva del "ser para la sustancia", que niega su constitución y pretende lanzarse hacia su opuesto –la sustancia– negando así, todos los caracteres que le son propios (fragilidad, finitud, carencia, etc.). En el *cuadro 1* podemos ver resumida la propuesta ontológica de Uranga.

¹⁴⁰ *Ibíd.* p. 49

Cuadro 1

Cuadro 1



Ahora que hemos puesto en claro la delineación ontológica propuesta por Uranga, es necesario que señalemos la problemática que implica pensar la existencia como accidente, dentro de los parámetros propuestos por Uranga, para poder juzgar de forma adecuada los aciertos y desaciertos de esta teoría ontológica.

IV. LA TRADICIÓN ESENCIALISTA SUBYACENTE A LA ONTOLOGÍA DE URANGA

Son varias las críticas que se han realizado a la “ontología del mexicano” de Uranga. En el Capítulo dos vimos las realizadas por José Gaos y Luis Villoro, que se refieren al problema de definición que implica tratar a “el mexicano” como objeto de estudio, y el problema de realizar un estudio de corte ontológico sobre una cultura particular, la mexicana en este caso. Existen otros tipos de críticas que pueden hacerse a Uranga, y que en general, tocan más bien cuestiones metodológicas y lógicas. Tal es el caso, por ejemplo, de la crítica de Antonio Zirión, quien en su estudio de la influencia de la fenomenología en México pone en evidencia el trato tan a la ligera de la fenomenología, como método, hecho por Uranga:

El análisis -fenomenológico, pues, a los ojos de Uranga-, que aquí se inicia [*En el Ensayo de una ontología del mexicano*] y que se continuaría luego en el *Análisis del ser del mexicano*, se presenta por lo pronto como una indagación apresurada y poco científica, más o menos psicológica, más o menos antropológica, más o menos sociológica, con algunos puntos de interés histórico, de algunos rasgos del carácter del mexicano, o de lo que suele llamarse la «psicología) del mexicano.¹⁴¹

Esto no nos puede resultar extraño, pues ya anteriormente citamos la función más bien pragmática que Uranga hace de sus conceptos filosóficos, y que lo llevan a que ni la fenomenología de Husserl ni la de Heidegger logren verse plenamente reflejadas en su trabajo.

Por otro lado, Abelardo Villegas en su *Filosofía de lo mexicano*, profundiza en lo que él llama «el problema de la verdad»¹⁴². Villegas realiza una crítica a Uranga, dentro de la que incluye también (erróneamente, en nuestra opinión) a todas las posturas existencialistas e historicistas, sosteniendo que en éstas se piensa una verdad siempre concreta, siempre “en cada caso”, así lo afirma Villegas: «Historicismo y existencialismo quieren ser, en el fondo, un acercamiento a lo concreto de la existencia humana dejando de lado abstracciones tan generalísimas como la “conciencia en general”, para sustituirlas por conceptos como la conciencia del hombre, uno “en cada caso”, como tan gráficamente dice Heidegger»¹⁴³. De modo que para Villegas el historicismo y el existencialismo pretenden olvidar abstracciones de carácter general, y avocarse a la particularidad de la existencia y la vida. Ejemplificando esto, nos habla Villegas de la filosofía de Ortega y Gasset:

¹⁴¹ Zirion, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Jitanjáfora, 2003, p. 271

¹⁴² Villegas, *La Filosofía...*, p. 211

¹⁴³ *Ibid.* p. 216

Para Ortega, el hombre es una perspectiva, es decir, está situado en una parte del mundo que es él mismo, y cada hombre es una porción de mundo, de modo que la historia es solo una sucesión de perspectivas únicas e intransferibles... lo importante es que el mundo de cada hombre o generación es lo que se denomina su circunstancia. Ellos son su circunstancia y desde su circunstancia contemplan el universo.¹⁴⁴

Villegas interpreta como relativismo la afirmación de que la verdad es relativa a quien la conoce, en contraposición a la idea de una verdad absoluta; idea ante la cual Ortega alega que habría que abandonar dicho concepto de verdad, pues dicha verdad es absurda, siendo la verdad circunstancial la única posible:

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única¹⁴⁵.

Villegas reconoce en la filosofía de Ortega que ésta no cae en el juego de una verdad ideológica, la cual es dictada por una determinada cultura (como la europea) e impone su modelo de verdad sobre otras culturas. Pero la teoría de Ortega, a ojos de Villegas, topa con el problema gravísimo de dejar a la verdad sin un parámetro de referencia, bajo el que pueda dictaminarse lo verdadero y lo falso, pues ¿cuál sería la medida para valorar que alguien está equivocado, si quienquiera puede alegar estar viendo las cosas desde su particular perspectiva, bajo la cual todas sus afirmaciones están justificadas? Y aunque según Ortega puede haber una verdad construida por toda la infinidad de perspectivas diversas, el problema fundamental que señala Villegas es que en esta visión no hay lugar para el error, y esto convierte al perspectivismo orteguiano en una suerte de sofística, que coincidiría más bien con el principio del “homo mensura”. En este caso, aunque consideramos atinada la crítica de Villegas a la visión perspectivista de la “Filosofía de lo mexicano”, y desde luego pensamos se aplica a Uranga, se queda corta en el análisis, al no darse cuenta que no es ésta la postura de todo el existencialismo, y que existe una contradicción interna en la filosofía de Uranga que se opone a todo existencialismo e historicismo, porque a final de cuentas la propuesta de Uranga termina por pretender abarcar todo lo humano y no solamente lo mexicano.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 217

¹⁴⁵ Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, México D.F., Porrúa, 2005, p. 49

Por otra parte, Luis Villoro ataca el problema de “lo universal y lo particular” en relación al estudio filosófico de un objeto tan particular como lo sería “el mexicano”. Fundamentalmente, Villoro critica la posibilidad de universalizar las conclusiones de los estudios realizados a partir de una entidad tan concreta como lo es la cultura mexicana. Así, pese a reconocer las buenas intuiciones de Uranga, al describir la cultura mexicana con los rasgos del accidente, lo que Villoro alega en contra, no sólo de Uranga, sino en general contra toda propuesta historicista mexicana, es la falta de un método que lleve los hechos analizados en la particularidad de la cultura mexicana a conclusiones universales:

La manera como se alcanzaría algo universal a partir del examen de un objeto concreto nunca se precisó. No puede ser mediante una operación inductiva, pues en ninguna lógica es válido inducir las notas universales de una clase de objetos a partir de un caso singular. Tampoco podemos pensar en una abstracción eidética, en la que se captara una esencia a partir del examen de un solo ejemplar, porque Zea rechaza expresamente una esencia del hombre. La contraposición entre lo singular concreto y lo universal, no se resuelve.¹⁴⁶

Esta crítica nos parece relevante, puesto que toca un punto fundamental: la pobre argumentación de Uranga en su pretensión de derivar de su descripción del mexicano, un modelo universal de la existencia humana. Pero como más adelante explicaremos, este error no sólo responde a un problema lógico y metodológico sino que involucra también una cierta intención ideológica por parte de Uranga, heredero de la tradición histórica esencialista señalada por O’Gorman, que quiere encontrar el camino para hacer de lo nacional el modelo ejemplar de todo lo humano.

En este sentido, consideramos que pese a los aciertos de las críticas realizadas a Uranga, estas no han tocado el fondo de su aparente propuesta existencialista, debido quizá a que muchos filósofos mexicanos –como Villegas y Villoro—, al criticar posturas como las de Uranga o Leopoldo Zea, arrastraron junto con ellas a todo existencialismo, como si éste hubiera estado fielmente reflejado en la propuesta de dichos autores. Sin embargo, consideramos que estas críticas no fueron del todo atinadas, porque no alcanzaron a ver que la postura de Uranga, no sólo no es ni existencialista ni historicista, sino que Uranga acaba, de hecho, por contradecir dichas posturas, pese a declarar necesarios los preceptos existencialistas e historicistas para el desarrollo de su ontología del mexicano. Por ello consideramos fundamental distinguir la propuesta de Uranga del existencialismo porque las críticas que puedan hacerse al existencialismo no son las mismas que pueden hacerse a Uranga ni viceversa. Debemos, más bien, entender cuál fue el error fundamental en el que incurrió Uranga en su ontología, el cual, consideramos, consistió principalmente en

¹⁴⁶ Villoro, “Sobre el problema...”, pp. 88 y 89

pretender fundar ideológicamente la forma de ser, que él interpreta como la más propia del mexicano, como un modelo al cual todo hombre debería apelar, cometiendo de esta manera el mismo error que tanto critico a los europeos.

A continuación para identificar lo contradictorio que vuelve Uranga su propuesta de la “existencia como accidente”, identificaremos como del “ser como accidente” no se sigue un “ser para el accidente” tal y como plantea Uranga y, veremos también, como esta noción no comparte los principios del existencialismo de los que el mismo Uranga decidió partir para formular su propuesta. En segundo lugar, expondremos por qué la noción de *ente accidental* como fórmula ontológica no es consistente. Luego analizaremos por qué la “existencia como accidente” tal y como lo propone Uranga resulta contradictoria en sus propios términos, y contraponemos lo que verdaderamente podría ser una “existencia accidental”, consistente con los conceptos de “existencia” y “accidente” en la forma que Uranga los propuso. Finalmente, veremos como este error fue cometido en el afán ideológico de una revancha frente al europeo, siguiendo una larga tradición cultural mexicana, expuesta en el análisis histórico de Edmundo O’Gorman.

1. La existencia como accidente y las propuestas existencialistas

Describir la existencia humana con las características del accidente de la manera como lo propuso Uranga, presenta varios problemas. El primero de ellos es que el “accidente” que posee la característica de “ser inmanente” se encuentra adherido a lo sustancial, tal y como en Aristóteles el ‘accidente’ no es sino “en otro”, en la sustancia, siendo así por tanto, que el accidente queda proyectado hacia la sustancia, descansado en ella y encontrando en ésta su posibilidad de ser; situación de la que se deriva que lo que al final resulte característico del accidente es, en todo caso, su “ser para la sustancia”, puesto que su ser no es plenamente “ser”, sino “ser en”. Es por ello que del carácter accidental del ente con la forma de la existencia, no parezca posible inferirse que éste se proyecte sobre sí mismo como un “ser para el accidente”, pero eso, sin embargo, es justamente lo que Uranga nos dice: que el “ser para el accidente” debe seguir siendo accidental, y ello, además, como un “imperativo”. Pero ¿de dónde nace este imperativo? ¿Qué convierte al “ser como” en un “ser para”, si no podemos deducir tal cosa a partir de su naturaleza accidental, la que, en todo caso, resultaría más bien en un “ser para la sustancia”?

Existen dos únicos argumentos que podemos encontrar en Uranga en cuanto por qué ese “ser como” de la existencia como accidente, deviene en un “ser para”. El primero de ellos se refiere al sentido que tiene en Heidegger el “ser para la muerte” donde, según Uranga, del *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”) el “zum” debe ser interpretado como un “tener que”:

Al hablar del ser del hombre, Heidegger lo define como “*Sein zum Tode*”. Esta celebre fórmula ha ocasionado una multitud de traducciones inadecuadas. Ser para la muerte aproxima quizás más que otras a la verdad de lo que con ello quiere decir Heidegger. Pero más precisa que ésta sería la que dijera: ser que tiene que morir. El ser del hombre es perecedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento.¹⁴⁷

De modo que Uranga interpreta el “ser para la muerte” como un imperativo, siendo el hombre entonces un “ser que tiene que morir”, de la misma manera que, el “ser para el accidente” debe verse como un “ser que tiene que accidentalizarse”. Uranga lo expresa así: «Ese ser se asume como “obligación”, “deber”, “imperativo” ontológicos de morir o acabar. Lo mismo sucede con el *ser para el accidente*. Se trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en la situación de un radical “no saber a qué atenerse”, inseguridad, imprevisión»¹⁴⁸.

Pero esta traducción que hace Uranga de Heidegger no coincide con ninguna de las dos traducciones hechas en español del *Ser y tiempo*, pues Gaos en su traducción traduce el *Sein zum Tode* como un “ser relativamente a la muerte”¹⁴⁹, en tanto que Jorge Eduardo Rivera lo traduce como un “estar vuelto hacia la muerte”¹⁵⁰; y proceden de tal manera dado que el *zum* es aquí la contracción de la preposición “zu” (a o hacia) y el artículo determinado en dativo “dem” (en español el artículo “la” de hacia “la” muerte), cuya declinación no implica ningún cambio en su significado. Claro que este “estar vuelto hacía” o “referido a”, puede interpretarse como un ‘imperativo’ (ontológico como Uranga dice) en el sentido del hecho inminente que le ocurre al ser del hombre (*Sein*) al estar referido (*zum*) a su muerte (*Tode*); pero Uranga trastoca este sentido, dándole un matiz moral, adjudicando al hombre un imperativo, no en el sentido de que el hombre esté necesariamente proyectado hacía la muerte o, en su caso, al accidente, sino como un imperativo moral, en el que el hombre alcanzaría el estado ‘auténtico’ de sus existencia, siguiendo los patrones de conducta de la existencia como accidente descritos en el mexicano, por ello Uranga nos afirma que este “ser” se da como una “tarea” para el hombre:

¹⁴⁷ Uranga, *Análisis...*, p. 20

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Gaos, *Introducción...*, p. 143

¹⁵⁰ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trota, 2003, p. 267

Para ayudar a la comprensión conviene recordar que el ser del hombre se le conciba como accidental o como “sustancial”, no es una propiedad o atributo que se “posea” o se “tenga” ya, de que se puede disponer como de una realidad inalterable y fija, sino que el ser del hombre tiene que hacerse o aparece como una “tarea”.¹⁵¹

Este comentario denota también, por cierto, la contradicción entre lo expuesto por Uranga cuando equipara el “ser para la muerte” con su “ser para el accidente”, puesto que el “ser para el accidente” es una “tarea” que no está dada de antemano, mientras que el “ser para la muerte” es una posibilidad a la que sencillamente no puede renunciarse, pues tal como lo expresó el propio Heidegger, «La muerte no es algo que aún no es “ante los ojos”, no es “lo que falta” últimamente, reducida a un mínimo, sino más bien una “inminencia”»¹⁵². La finitud, por tanto, no resulta un imperativo para el *Dasein*, al menos no en el sentido moral que le da Uranga. Comparado con el *Sein zum Tode* de Heidegger, hubiera sido más correcto decir en todo caso, que el hombre, en cuanto que tiene el carácter de ser accidental, no debe negarse a su accidentalidad constitucional; esto es, que debería aceptar su fragilidad, su contingencia, su finitud, etc. y realizar su vida de cara a esta condición accidental de la existencia. Pero en vez de algo semejante, Uranga afirma que el “ser como accidente” *debe* accidentalizarse por el hecho de estar proyectado, de no ser completo. Lo accidental se ofrece entonces como una tarea a realizar, lo que lo hace entrar en una contradicción insalvable, ya que si se es accidental, no hay entonces necesidad ya de hacerse accidental, y si no se es accidental, entonces ¿qué justificaría la imperiosa necesidad de hacerse accidental?

Este sentido ético en el que el “ser como” deviene un “ser para”; podríamos pensar que viene de la influencia de Sartre en el hecho de que al hombre, su ser no le está dado de antemano, sino que debe realizarse. Es decir, el ser del hombre en este sentido, para Uranga, cobra necesariamente una dimensión ética, pues el “ser como accidente” no es, sino en la forma de “ser para el accidente”. Pero si Uranga ha descrito la existencia del mexicano como un ser nihilista, melancólico y desganado, es decir, falto de acción y de deseos de realizarse o de hacerse; es un ser que, en todo caso, “decide no decidir” y dejarse llevar por el cauce de las circunstancias, sin tomar partido. Contradice entonces, definitivamente, el concepto de existencia proveniente del existencialismo de Sartre, del que Uranga se valió al inicio de su propuesta, puesto que Sartre llama a la realización del proyecto que es el hombre y a la toma de decisiones. Uranga pareciera abogar, en cambio, por un ser que tiende a su “no realización” y que “debe” seguir de esta forma, permaneciendo en un estado de indiferencia ante el mundo, dada su accidentalidad constitucional.

¹⁵¹ Uranga, *Análisis...*, p. 19

¹⁵² Heidegger, *El ser y el tiempo*, (trad. Gaos) p. 227

Podemos ver de esta manera, que el “ser para el accidente” de Uranga no tiene que ver mucho con la existencia, tal como ésta es concebida por Sartre, pues el “ser para el accidente” no consiste en un “hacer”, sino más bien pareciera en un “no hacer”. Ahora bien, el “ser para el accidente” mantiene también sus diferencias con el sentido de existencia de Heidegger, pues aunque, como vimos en el capítulo tres, Heidegger consideraba que lo que caracteriza más propiamente al *Dasein* no es (a diferencia de lo pensado por Sartre) la realización de las posibilidades, sino la posibilidad misma, para Heidegger la posibilidad, alcanza su autenticidad en la decisión, y no en la decisión particular de esto o aquello, sino justamente en hacer pleno el “poder ser”, en el decidir mismo, en el poseer en plenitud la posibilidad. Dicha plenitud del “poder ser”, en el decidir, sin embargo, no le puede ser dada de antemano al *Dasein*, y solamente enfrentando la “angustia”, que genera la muerte a la que irremediamente se enfrenta, puede éste, aceptando su finitud y su condición temporal, lograr alcanzar su condición auténtica, la que le es propia a su ser, asumiendo con ello en plenitud sus posibilidades como una cura, “curándose de los objetos del mundo”. Pero este “poder ser”, de Heidegger, jamás representa un estado de latencia o potencia que renuncie a actuar, pues no actuar es precisamente renunciar a la posibilidad propia del *Dasein* de curarse o hacerse cargo de los objetos del mundo. Así describe Heidegger la relación entre la *Sorge* y el *Dasein*:

La *Sorge* es el ser del *Dasein*, ya en la modalidad auténtica, ya en la modalidad inauténtica... En cuanto anticipación de la muerte, la decisión posibilita auténticamente posibilidades, no se petrifica en ninguna realización particular alcanzada: tiene un porvenir, un futuro. Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inauténticidad; pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al futuro propio, asume (reconociéndola por primera vez) su propia culpabilidad.¹⁵³

Tanto en Sartre como en Heidegger, la indeterminación de la naturaleza humana se da porque la existencia implica realizar las posibilidades propias, sin una meta particular dada de antemano, ni una esencia a la que el hombre pueda apelar; pues incluso el modelo de la existencia auténtica de Heidegger, pretende mostrar “lo propio” del *Dasein* en tanto que “ser ahí”, en relación con la pregunta por el ser, pero no necesariamente dictar una forma de ser a la cual el hombre esté destinado a llegar, o un modelo que deba seguir. Heidegger nos dice:

Todas las referencias al pleno contenido de la caracterizada posibilidad extrema del «ser ahí» inherente al «ser relativamente a la muerte» se resumen en desembozar, desplegar y fijar el «pre-cursar» constituido por ellas como un hacer posible esta posibilidad. La descripción existencialmente proyectiva del «precursar» ha hecho visible la posibilidad *ontológica* de un «ser relativamente a la muerte» existencial y propio. Con él emerge la posibilidad de un

¹⁵³ Vattimo, *Introducción...*, pp. 50 y 54

«poder ser total» propio del «ser ahí» pero sólo como posibilidad ontológica. La proyección existencial del «precurar» se atuvo a las estructuras del «ser ahí» conquistadas anteriormente, haciendo al «ser ahí» proyectarse por sí mismo, cabe decir, sobre esta posibilidad, sin presentarle de antemano un ideal de existencia determinado «contenido», ni imponérselo «desde fuera».¹⁵⁴

Podemos considerar ahora que la noción de existencia de Uranga, pese a el mismo haber declarado tomarla del existencialismo, no coincide en sus bases ni con la noción de Sartre ni con la de Heidegger, y que el sentido de existencia en Uranga es muy peculiar y distinto de aquel del existencialismo, por lo cual ya sólo puede ser juzgado a partir de la posible coherencia interna de su propuesta al calificar la existencia humana como “accidental”, siendo al menos consistente con lo característico del accidente, cosa que sin embargo, Uranga no logra, según veremos a continuación.

2. Las contradicciones del ser para el accidente

Si la concepción accidental de la existencia no tiene cabida como proyecto existencialista, por cuanto que no representa ni cercanamente los propósitos de los creadores de dicha corriente, podemos esperar aún, que al menos tenga sentido pensar al hombre como un ente con la forma del accidente bajo los rasgos descritos por Aristóteles. Desde luego como dijimos antes, no hay explicación alguna para sostener que dentro de una ontología como la aristotélica, tengan cabida seres sustanciales y seres accidentales, pues en Aristóteles el accidente sólo tiene sentido en referencia a la sustancia, y no como constitución esencial de lo ente. Pero por un momento supongamos que podemos esperar el desarrollo posterior de una explicación ontológica que diera cabida a semejantes “entes accidentales”; en tal caso, el ente definido como “accidental” debería ser, para tener realmente la forma del accidente, accidental por completo, sin nada de sustancial en sí. Es decir, el accidente que en Aristóteles sólo se define en función de la sustancia, tendría aquí que desprenderse de toda sustancialidad, quedando sin fundamento alguno, en estado de zozobra, y dicho estado de infundio no tendría que aterrizarse —como si fuese sustancial—, sino por el contrario, tendría que mantenerse como accidental, sin asidero. De un ente accidental tal, no podría decirse por tanto, ni que él es esencialmente esto o lo otro (pues ello equivaldría a suponerle una sustancia como fundamento), ni tampoco que éste “debe ser” esto o lo otro; a lo más, podría decirse que el ente accidental “puede ser” esto o lo otro, y puede ser en verdad cualquier cosa, dado que su ser sería indeterminado por completo si fuera verdaderamente accidental.

¹⁵⁴ *Ibíd.* p. 241 y 242

Si fuera el caso que la existencia humana tuviera las características del accidente, el hombre podría entonces ser esto o lo otro, es decir, estaría en posibilidad de ser una u otra cosa, y podría realizar esto o aquello, sin que una esencia previa le guiase en su camino o determinara ya de por sí lo que él fuera. Eso, de hecho, sí coincidiría con a una posición existencialista, ya que ahí no se podría dar *a priori* lo que el hombre es, y no habría tal cosa como una esencia sin existencia. Tal forma de pensar al ente como accidente se acerca también, como veremos, a una de las descripciones hechas por Uranga, a partir de Aristóteles, del carácter accidental del mexicano.

Pensar la existencia como accidente, como el mismo Uranga lo señaló, implica un estado de zozobra, que es un “no saber a qué atenerse”; es justamente permanecer sin un rumbo fijo, ni meta clara dada de antemano. Ante esto, lo que Uranga nos dice es, sin embargo, que en el “ser para el accidente” el hombre “debe” ser accidental. Pero como anteriormente dijimos, si se “es para”, no se es entonces un “es cómo”, dado que semejante redundancia (que finalmente equivale a un: “sé lo que ya eres”, es decir, accidental) no se infiere de la naturaleza accidental del estado zozobante si nos guiamos precisamente, por lo que Uranga nos dice, pues no puede haber “zozobra” ahí donde la meta ya está dada de antemano, y menos aún en un caso en el que dicha naturaleza zozobante al parecer ya se posee, tal como sucede, según él, en el caso del mexicano.

No podemos negar que las condiciones características del accidente guardan similitudes con la existencia, tal como ésta es concebida por el existencialismo, pero nos parece que al pretender amalgamar los conceptos sobre una base ontológica, Uranga comete un error, puesto que la existencia en su acepción existencialista y el accidente en la ontología escolástica aristotélica nacen de bases ontológicas distintas, siendo que el concepto de existencia encuentra su nacimiento en el *Ser y tiempo* de Heidegger, quien pretende precisamente dejar atrás los conceptos tradicionales de la ontología escolástica aristotélica, para poder reformular la pregunta por el ser. De lo anterior resulta que tomar el concepto de existencia de Heidegger para asimilarlo —como Uranga intenta— con un concepto que se mueve en una base ontológica tan distinta —como lo es el concepto de accidente de Aristóteles— sin una explicación suficiente por parte de Uranga, deviene en un sinfín de contradicciones y problemas conceptuales.

Sin embargo, permitiéndonos tomar los conceptos de una forma más laxa y menos ortodoxa, podemos llegar a entender las intuiciones atinadas de Uranga, como lo son muchas de las nociones atribuidas por él al mexicano: la melancolía, la zozobra, etc., y el hecho de señalar una cierta “naturaleza accidental” que caracteriza al hombre a partir de la base teórica del existencialismo.

Pero lo que no podemos hacer es aceptar que el término mismo de “accidente” se vuelva contradictorio, como cuando se dice que el “ser como accidente”, “debe” o “tiene” (como imperativo) que ser accidental, porque en este punto el concepto, no sólo no es existencialista ni accidental en sentido Aristotélico, sino que tampoco resulta acorde con el “estado de zozobra” descrito por el propio Uranga, puesto que tal forma de entender el “ser como accidente” “sustancializa” al accidente, quitándole su carácter contingente y lo vuelve, en cambio, necesario y fundamental, como un camino previamente dado y una naturaleza apodíctica, aplicable a todo hombre, siendo que si éste fuese de verdad “accidental” no se daría semejante situación. Es por ello que esta noción de Uranga, acaba por perder su fundamento.

Es este un punto en el que debemos ahondar, dado que, como ya hemos mencionado, no nos parece que este fallo de Uranga sea un error casual, ni resultado de la incapacidad de Uranga para comprender los conceptos y teorías de los que se nutre para la realización de su ontología, sino que se trataría, sobre todo, de algo históricamente heredado por nuestra cultura: la convicción de no trabajar a fondo con los conceptos, sino que en un fin pragmático, apelar a intuiciones que resultan útiles para generar ideologías, que se cree, son más provechosas que una filosofía más rigurosa, para el desarrollo cultural del país y la superación de la dependencia cultural del mundo europeo.

Podemos ver a partir de lo hasta ahora discutido, que el trabajo de Uranga no se enfocó tanto en dar cuenta del mexicano, como en tratar de acomodar el modelo bajo el cual, él le describió de modo tal, que dicho modelo del mexicano acabara resultando la forma esencial de toda existencia humana. Uranga pues, no sólo no sigue sus convicción existencialista bajo la cual supuestamente se gesta su concepción de la existencia, sino que también traiciona su propósito historicista orteguiano, que le había motivado también a realizar su análisis del mexicano¹⁵⁵. Este principio orteguiano de la perspectiva sugiere algo bien distinto a lo hecho por Uranga, pues la ontología de Uranga –como vimos— tiene en realidad un carácter universal, y no apela a una verdad histórica y perspectivista, en la que el hombre tenga la forma del accidente unas veces sí y otras no, de acuerdo a su circunstancia. En Uranga el carácter accidental de la existencia acaba siendo –por titubeante que Uranga se muestre al decirlo— un carácter universal, común a todo ente con la forma de la existencia. De modo que, si bien Uranga se apoya en Ortega para justificar su tarea de elaborar una ontología del mexicano, lo que en el fondo busca Uranga – pese a sus titubeos— no es sino una teoría del hombre en general. El hombre concreto del que parte Uranga, el mexicano, resulta ser al final solamente el medio del que éste se vale para llegar a una verdad de carácter universal, con lo

¹⁵⁵ Cfr. Uranga, *Análisis...*, p. 10

que Uranga acaba por no develar o descubrir la verdad de su punto de vista, sino por hacer de su punto de vista (el del mexicano y su circunstancia) el modelo a seguir para todos los otros puntos de vista (el de las otras culturas, como la europea).

Debemos reiterar entonces lo dicho anteriormente; Uranga quiere imponer el modelo de la forma de ser del mexicano al resto de la humanidad, basta con leer algunos de sus fragmentos para ver claramente esta posición: «Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano. En terminología ontológica: *toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana*»¹⁵⁶.

Es esta la forma en que Uranga realiza finalmente su verdadero propósito, la llamada “inversión de valores”:

No queda otra actitud sino la de asumir nuestro propio carácter. Asumirlo ejecutando la operación consciente de una inversión de valores. Y ello es lo importante. El esclavo pone sus valores en lugar de los del amo... En vez de unos ideales hay que poner otros que en la tradición, sólo fueron barruntados como lo deleznable, como lo vergonzoso.¹⁵⁷

“Inversión de valores” que intenta generalizar la forma del mexicano como modelo universal, y, en su afán de revancha, enfrentarse con una tradición que impuso su modelo como verdad:

En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir justamente una desvalorización por no asemejarnos al “hombre” europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como “humana” toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la “dignidad” humana.¹⁵⁸

Uranga está motivado entonces, por su afán de invertir los papeles. Pero desgraciadamente, en este afán Uranga pierde de vista su labor filosófica y reflexiva y lo único que hace, es tratar de fundamentar las expresiones de la cultura mexicana, colocando ahora a sus compatriotas en la cúspide. Uranga no sería, sin embargo, el primero que intenta hacer esto. La historia de México conlleva una larga tradición intelectual y política en este sentido, una tradición que trata de superponerse al modelo cultural europeo y, sobre todo, al modelo anglosajón, atribuyéndosele al mexicano, en cambio, la virtud de portar de una naturaleza más fundamental, más esencial a lo

¹⁵⁶ *Ibíd.* p. 23

¹⁵⁷ *Ibíd.* p. 98

¹⁵⁸ *Ibíd.* p. 23

humano. Esta posición resulta, entonces, contraria al existencialismo al que Uranga se adhería, y cae más bien en lo opuesto: en una tradición esencialista, a la que Edmundo O’Gorman llama “entelequia”. Veamos a continuación la descripción de esta tradición, y el modo como O’Gorman la sitúa dentro del devenir histórico mexicano.

3. *El esencialismo mexicano en la “ontología del mexicano” de Uranga*

a) *El ser de América como una invención de los modelos europeos*

Edmundo O’ Gorman, en un pequeño libro llamado *México, el trauma de su historia*, nos habla de la manera en que, cuando el continente americano comienza a ser parte de la historia de occidente, nació no como un ente con una identidad propia y sustancial que le hubiese resultado descubierta o develada al conquistador europeo. Por el contrario, nos dice O’Gorman, históricamente América apareció como el lugar donde los europeos deciden inventar un «nuevo mundo»¹⁵⁹, dejando de lado las formas culturales existentes en las tierras conquistadas antes de su llegada, para constituirse en el proyecto de los conquistadores y colonizadores, quienes desde sus propios modelos culturales pretenden crear este nuevo mundo.

O’Gorman nos señala la existencia básicamente de dos Américas: por una parte, la conquistada por España, que devendrá la América Latina; y por el otro, la América conquistada por Inglaterra, que hoy podemos identificar con Norteamérica, y más propiamente con los Estados Unidos. Lo que llama la atención más allá de las nacionalidades, es la diferencia que plantean estas dos posiciones tan distintas, cuyas ideologías se derivan de dos diferentes formas de la religión cristiana.

b) *La América sajona y la América Latina*

El proyecto europeo en América queda dividido en dos: la América católica española y la América protestante británica, con sus respectivas cosmovisiones, y su resultado son las dos Américas, tan distintas entre sí, que hasta nuestros días podemos observarlo.

¹⁵⁹ O’Gorman, *México el trauma...*, p. 16

México se desarrolla en la América católica española, la que, para O’Gorman, se guía por un modelo tradicionalista, con una sociedad dogmática, heredera de la cosmovisión medieval que es reacia al cambio producido por la modernidad. Esta sociedad se guía, más bien, por la concepción de un reino de Dios estático, donde la vida terrenal es pasajera y el sufrimiento forma parte del plan divino. Tal visión del mundo llevó a la sociedad colonial a no ambicionar cambios, a una condición realmente pasiva por parte de sus pobladores, y mirar con desdén la visión progresista, que desarrollaron sus vecinos ingleses, y que atentaba contra las leyes de Dios.

No pretendemos juzgar si el trasplante de esta sociedad católica española en América Latina se realizó de manera tan pura como por momentos nos lo hace suponer O’Gorman, sin tomar en cuenta, la influencia que pudieron haber ejercido en el proceso las culturas indígenas de la Nueva España. Por otra parte, coincidimos con Ramos en cuanto a que el modelo teocrático de las sociedades prehispánicas pudo amoldarse muy bien al modelo religioso español. De cualquier modo, lo cierto es que más allá de la posible injerencia o no de los modelos culturales nativos de América, los hechos demuestran una sociedad que durante trescientos años tuvo pocos cambios, y tendió a guardar las mismas costumbres y hábitos, generándose así, una sociedad preponderantemente cerrada, la que salvo por la excepción de pequeñas élites ilustradas y proyectos aislados, nunca se sumó al cambio ideológico y económico que ya se daba en buena parte de Europa. El elemento crucial en torno al modo de ser de esta cultura colonial, es la concepción de “verdad absoluta” que se heredó del catolicismo español, que otorgaba al habitante de la Nueva España un modo auténtico de vivir, acorde con la voluntad dada por la palabra de Dios.

Por otro lado surgió la América sajona, en manos principalmente de Inglaterra. Con ideas progresistas, y de la mano de la adquisición de nuevas tecnologías y conocimientos, se formó una nueva visión del hombre, en la cual, sin dejarlo ya todo en las manos de Dios, el hombre tiene que hacerse cargo del mundo terrenal. Esta es la visión de un hombre que pretende crear el paraíso aquí mismo en la Tierra, mediante el dominio y explotación de la naturaleza. Una visión que ambiciona riquezas y bienestar, que piensa que el hombre tiende necesariamente hacia a una meta, el progreso que lo lleva hacia su propio paraíso. Es así que el anglosajón se forma un sentido lineal de la historia, en el que la verdad es igualmente una sola, sólo que ésta no le viene como cosa ya dada, sino que se halla en potencia. Es así que, para el anglosajón, la historia posee un sentido único, el del progreso científico y tecnológico, el aumento del confort y el bienestar, y es bajo este sentido histórico que el sajón americano construye sus valores –vistos también como absolutos—, derivados de la tradición protestante europea. En este sentido progresista de la historia, las

diferentes culturas se miden de acuerdo con el lugar en que se encuentran respecto a esa determinada meta. Sin embargo, al estar dada *a priori* la meta, este modelo resulta de igual forma esencialista, ya que se enjuicia a las diferentes culturas de acuerdo con el grado de progreso en que se encuentran en torno a esa meta previamente dada.

Tenemos así dos posiciones, a las que O’Gorman llama respectivamente como “la entelequia” –la visión tradicionalista católica—, y “la utopía” –la visión progresista protestante. Dice O’Gorman: «La dicotomía americana surgió, pues, por el intento, por una parte, de prolongar la vigencia de un proyecto de vida ya actualizado; por otra parte, de actualizar un proyecto de vida en potencia. Para Iberoamérica el modelo fue la entelequia; para Angloamericana, una utopía»¹⁶⁰.

c) Desarrollo de la tradición esencialista en México

O’Gorman¹⁶¹ nos describe el “ser histórico” del criollo de la Nueva España en dos sentidos; como ‘género’, y como ‘especie’. Como ‘género’, los criollos forman parte del modelo cultural tradicionalista, y heredan los dogmas y tendencias conservadoras de la sociedad católica española. Sin embargo, y pese a las similitudes culturales entre el criollo y el español peninsular, el criollo se sabe distinto, pues no es enteramente español y el peninsular no lo ve como un igual. Por el contrario, el peninsular lo rebaja, y esto produce en el criollo una reacción de sobrecompensación que se manifiesta como superioridad y soberbia. Es esta situación la que caracterizará como ‘especie’ al criollo y la que le dará sus rasgos propios, como el que O’Gorman llama «el tropicalismo del alma iberoamericana»¹⁶². A este “tropicalismo”, O’Gorman le atribuye las siguientes características: la exageración de las virtudes propias y los defectos ajenos, principalmente en la expresión verbal, lo que propicia el ocultamiento de la verdad y el ensalzamiento de las pasiones. En lo sexual, el enaltecimiento de la belleza y abnegación de la mujer, al tiempo que una exaltación de la potencia sexual en el hombre, quien tiene como imperativo la temeridad y posee una hipersensibilidad ante la injuria. En este “tropicalismo” se da también una santificación y ejemplaridad de los héroes, que genera figuras sobrehumanas, las que por cierto, sirven de ejemplo y amparo a los dogmas seguidos por la demagogia de los políticos (rasgo que podemos verificar hasta nuestros días). Existe también, como característica de este tropicalismo del criollo, la idea exagerada de poseer riquezas naturales inagotables, al haber sido

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 20

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 22

¹⁶² *Ibíd.*, p. 23

beneficiados grandemente por la gracia de la Providencia, quedando entonces la existencia de algunas “fuerzas oscuras” como la única explicación posible de por qué es que, pese a todo, no se cumple el futuro tan prometedor que podría preverse para una patria tan rica y habitada por hombres tan virtuosos. Todas estas características llevaron al desarrollo de lo que O’Gorman señala bien como un «nacionalismo poco menos que patológico»¹⁶³.

Ambas partes del “ser histórico” del criollo, tanto el género con su «tradicionalismo», como el de la especie y su «tropicalismo», van formando –señala O’Gorman— el carácter del futuro “mexicano”. Esta posición “tropicalista” permite al criollo durante los años de la colonia encontrar un refugio en su sentimiento de superioridad, y con esto alcanzar una identidad propia y un cierto equilibrio, pero dentro de la cerrada sociedad de la colonia, el criollo alcanza a ver muy poco del mundo de la modernidad y de cómo la América sajona poco a poco ha ido adquiriendo poder y riquezas. No será, sino hasta el momento en que se dé la independencia, cuando el criollo deberá enfrentarse plenamente al mundo moderno del anglosajón, y se dará cuenta del atraso ideológico, político, económico y técnico que tiene frente al resto de Occidente. Esta situación sacude nuevamente su identidad y rompe con el equilibrio alcanzado, por lo que se le hace necesario replantearse nuevamente la pregunta por su propia identidad.

d) La falsa oposición entre conservadores y liberales

Con el surgimiento de México como país independiente, nos dice O’Gorman¹⁶⁴, el habitante de la joven nación queda a la intemperie ante la modernidad, y se encuentra frente a la otra América, la anglosajona, que ha desarrollado plenamente su potencial económico, técnico y político. Los formadores del nuevo país se dan cuenta de la riqueza y poder adquiridos por su vecino del norte, y surge la ambición de igualar sus logros. Nacen entonces dos posiciones diferentes, la de los liberales y los conservadores, quienes comparten la ambición de alcanzar el progreso y riquezas del país vecino, pero se diferencian aparentemente en la forma en que pretenden alcanzar dichos logros.

El modelo conservador pretende explícitamente salvaguardar en su generalidad el modelo socio-cultural de la colonia, aunque desea también alcanzar los logros de los Estados Unidos. El conservador no logra darse cuenta de que la riqueza y el poder adquiridos por los norteamericanos,

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 24

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 28

son el producto peculiar de un devenir histórico propio de esa cultura, y por ende, de un modelo cultural y un sistema de valores particulares, muy distinto al modelo católico tradicional de las colonias españolas. El modelo histórico de los conservadores es, en el análisis de O’Gorman, un modelo esencialista, pues en él se asume que los valores y creencias propios son inmanentes y radican de forma esencial y sustancial a su propio ser, siendo que por ello no existe la necesidad, ni la posibilidad, de actualizar esos valores heredados con aquellos otros valores modernos de las culturas que se envidian. Para los conservadores existe un único y verdadero sentido de la historia, que es el de apearse al modelo inmutable de la ley dictada, desde siempre y para siempre, por la Providencia Divina. Así, lo que diferencia a unas culturas de otras, sería, según la visión conservadora, el hecho de seguir el modelo auténtico, o seguir algún modelo inauténtico, conforme se apeguen o no a la forma de ser que se supone es la propia (esencial, sustancial, inmutable) de la naturaleza humana, que es, claro está, la del hombre católico.

La contradicción implícita en este modelo radica en que una visión que se considera a sí misma portadora del modelo auténtico, único para el ser humano, ambicione al mismo tiempo, los logros materiales del modelo al que se considera inauténtico; de modo que los conservadores quieren aferrarse a su modelo tradicional, no obstante, quiere a la vez, ser partícipe de la modernidad y la prosperidad material de los países cuyo modelo socio-cultural han descalificado de antemano. Así nos lo explica O’Gorman: «La tesis conservadora postula explícitamente como esencia el modo de ser colonial, pero implícitamente, quiere el modo de ser norteamericano. Es decir, quiere mantener la tradición, pero sin rechazar la modernidad, o para decirlo de una vez, solo quiere de ésta su prosperidad»¹⁶⁵.

El modelo liberal, a diferencia del conservador, ve en los Estados Unidos en cambio, el modelo a seguir para alcanzar la prosperidad económica, política y social, y se propone abiertamente imitarlo, tratando de dejar atrás muchas de las viejas usanzas de la sociedad colonial. El error en la visión del modelo liberal está, según O’Gorman, en el hecho de que los liberales tampoco logran darse cuenta de que el modelo norteamericano es el resultado de un sistema de valores y creencias adquiridas en su propio y particular devenir histórico, y no atinan a comprender que la herencia histórica y cultural de México no da de sí, para establecer el mismo modelo norteamericano que burdamente se pretendía de imitar. Los liberales no adquieren conciencia, pues, de que para lograr los cambios deseados, el cambio debe ser mucho más profundo que un mero cambio de modelos políticos y económicos; pues bajo estas estructuras superficiales subyace toda

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 39

una serie de valores adquiridos históricamente, que al no compartir los valores de la sociedad que se busca imitar, y al no procurarse un cambio a fondo en estos valores tradicionales mexicanos, el proyecto liberal se hace irrealizable, condenándose así al fracaso en el que –veremos— culminó este modelo liberal. El hecho fundamental aquí es que los liberales, pese a aceptar la necesidad de cambiar la sociedad colonial por una más moderna, no rechazan, sin embargo, los valores tradicionales de la sociedad católica española, los que resultan incompatibles con los valores del modelo moderno y progresista al que pretenden imitar. Así lo afirma O’Gorman: «La tesis liberal quiere explícitamente el modo de ser norteamericano, pero implícitamente, postula como esencia el modo de ser colonial. Es decir, quiere adoptar la modernidad, pero sin rechazar la tradición, o para decirlo de una vez, sólo quiere de aquella su prosperidad»¹⁶⁶.

Al final, como podemos ver en las conclusiones de O’Gorman, las dos posiciones convergen, sin que ninguno de los dos bandos se dé cuenta de las contradicciones implícitas en sus respectivos modelos. Los liberales quieren cambiar a la sociedad para alcanzar sus ambiciones, pero sólo de un modo superficial; los conservadores, en cambio, se aferran al modelo tradicional, pero cambian el sentido de éste, al momento de ambicionar los logros materiales de una sociedad a la que juzgan esencialmente equivocada. Es por ello que, en el fondo, no se da durante el siglo XIX, ningún cambio profundo en el modelo nacional, pues con su visión nublada, ninguno de los dos bandos alcanza a captar que para obtener los mismos resultados del vecino, es necesario en todo caso, cambiar toda la estructura social, las costumbres y la cultura de la sociedad mexicana (si acaso tal cosa fuera posible), para lograr así las mismas condiciones que les permitieron a los norteamericanos obtener las riquezas y el progreso material que tanto les envidiaban.

A final de cuentas, los dos bandos compartían su gusto por lo tradicional, y creían que, a partir de sus rasgos propios, la sociedad mexicana tenía la capacidad de conseguir el mismo tipo de logros que los norteamericanos habían alcanzado con su cultura y sociedad.

e) El fracaso de los liberales y el mexicanismo

Al final, fue la posición liberal la que logra establecerse y hacerse en México con el poder. Con la llegada de Porfirio Díaz a la presidencia, la dicotomía entre liberales y conservadores va desapareciendo, pues el dictador logra unir al país en torno a un modelo único, que básicamente es

¹⁶⁶ *Ibíd.*

el liberal, aunque engloba, a su vez, elementos conservadores, pues finalmente como vimos, entre ambos bandos no existen diferencias de fondo. Los resultados de este modelo son de todos conocidos, esto es, el fracaso del modelo liberal, debido a la falta de los cambios más profundos, necesarios para el logro de las metas propuestas. Este fracaso culminó con el estallido de la Revolución de 1910, que se da como una respuesta a los pobres resultados de la propuesta liberal del régimen de Díaz. Desafortunadamente, para entonces nadie supo descifrar el error, y la respuesta que terminaría por darse a este fracaso fue la más sencilla posible, echarle la culpa a otro.

Al estallar la Revolución, no existía ya una contrapartida conservadora que ocupara el lugar de los liberales, siendo así que los liberales siguieron en el poder, y negando lo que había sido su propio error, proyectaron la responsabilidad por sus fracasos en Europa y en los Estados Unidos, quienes –según esto– les habían engañado para que adoptaran modelos inauténticos para su sociedad, y además, les explotaban a costas de su engaño. Así nos lo explica O’Gorman:

La inculpación a Estados Unidos del fracaso liberal en Iberoamérica queda comprobada como un medio para descargar la propia responsabilidad, y si tenemos presente que aquel fracaso tiene su raíz y causa en la resistencia por parte de los liberales en abdicar –como pedía la lógica de su tesis– del modo de ser tradicional, debemos convenir en que el maniqueísmo que venimos considerando descubre su verdadero carácter de recurso para soslayar las consecuencias de esa incongruencia, y si se prefiere, para salvar un modo de ser –el heredado de la colonia – postulado, explícitamente por los conservadores, implícitamente por los liberales, como históricamente “auténtico” y metahistóricamente invulnerable, el propio y verdadero de Iberoamérica.¹⁶⁷

Con el análisis de O’Gorman, podemos ver cómo la concepción esencialista se conserva, puesto que los malos resultados obtenidos por el proyecto liberal se achacan no a la intrínseca inadecuación de su modelo de sociedad, sino a que se les engañó con un modelo inauténtico, se fracasó porque se cayó en el engaño de un modelo falso. Y la respuesta ante esto fue justamente, una de tipo esencialista, pues lo que se hizo entonces para enmendar el error, fue tratar de hallar en la forma de ser propia, el modelo ideal para la sociedad, ya que si el error había estado en seguir a lo otro (los modelos europeos y el norteamericano), lo propio, lo mexicano, eso tendría que ser en contrapartida, lo digno, lo auténtico.

Es en este punto de la historia, en los años que siguieron a la revolución, que surge un pensamiento autóctono que rechaza la visión progresista del anglosajón y vuelve los ojos a lo propio, mejor dicho, hacia lo no europeo, encontrando en lo indígena y en lo “mexicano”, la forma

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 59

presuntamente pura y auténtica hacia la que debería dirigirse el país y sus hombres. Este “mexicanismo” implica que sus partidarios se refugian en la visión anteriormente adquirida, la visión esencialista, en la cual –recordemos— cree uno ser el poseedor de una verdad más digna que la de aquellos que nos crearon esas falsas ilusiones de progreso y modernidad. Se intenta entonces hacer de lo mexicano, y de lo latinoamericano en general, no solamente el modelo adecuado para la nación, sino incluso, el modelo universal de lo humano. Como mejor ejemplo de esto, podemos citar la obra de José Vasconcelos: *La raza cósmica*; siendo que la raza latina parecería entonces como destinada a salvaguardar el futuro de la humanidad, amenazado por el gran fracaso del modelo europeo, que habría desembocado en las dos grandes guerras europeas.

Los intelectuales mexicanos vieron entonces la oportunidad de llevar a la práctica un nuevo humanismo, su humanismo. Un humanismo con una idea del hombre hecha precisamente a su imagen y semejanza. Y es esta precisamente, la tradición de donde surge nuestro filósofo, Emilio Uranga, así como también la mayor parte de los constructores de la llamada “filosofía del mexicano”.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger nos dice que generalmente bajo el nombre de “humanismo”, se tiende a perseguir ideales que corresponden a una preconcepción de lo que se supone que es el hombre, y lo que se considera digno de éste:

Pero si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo porque el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza» del hombre. Asimismo, también variarán los caminos que conducen a su realización.¹⁶⁸

Lo dicho por Heidegger resulta a nuestro juicio el vivo caso de Uranga, y el de muchos otros “humanistas” mexicanos, quienes guiados por una visión particular, generada en torno a los problemas propios de su cultura, crean una imagen de hombre adecuada según la imagen del hombre perteneciente a su cultura. Y bajo la insignia del perspectivismo, justifican la realización de un análisis del hombre hecho a partir de lo concreto de su cultura, y crean a partir de ahí un movimiento que inventa un modelo único del hombre. Como Uranga mencionó, no se describe al mexicano a partir del hombre, sino al hombre a partir del mexicano; cosa que pretende justificarse partiendo de la visión filosófica de Ortega y Gasset de ir de lo concreto hacia lo universal.

¹⁶⁸ Heidegger, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 265

Ahora, uno de los aspectos más relevantes que debemos rescatar del análisis de Edmundo O’Gorman, son los modelos culturales implícitos en las visiones conservadora y liberal. En ambas posiciones subyace una visión esencialista, que considera que un ente histórico es “auténtico” o “inauténtico”, según se halle éste de acuerdo o no, con una propiedad esencial dada de antemano, es decir, se es “auténtico” si se vive conforme al plan preestablecido, o se es “inauténtico” si se desapega uno de este plan; de donde resulta la preexistencia de un *a priori* para la existencia del hombre, ante el cual, éste tendría que corresponder.

La tradición esencialista mexicana señalada por O’Gorman vista en Uranga es aún más grave, porque los fundamentos de su modelo de hombre, que parten del existencialismo, suponen que no es posible definir al hombre sino por su existencia, por la realización de su vida. Uranga, en cambio, dicta una definición de “existencia” a la cual todo hombre debe corresponder. Esto nos resulta motivo de crítica, no porque Uranga deba de adherirse fielmente a los preceptos de los autores existencialistas, sino porque la argumentación de Uranga resulta contradictoria, al haber partido del concepto de existencia para finalmente contradecir dicho concepto, lo mismo que con el de accidente, el cual él eligió para describir la existencia humana. Esta contradicción en Uranga nos demuestra un esencialismo, como el descrito por O’Gorman, que traiciona sus propias convicciones existencialistas, viéndose arrastrado por el afán por situar al mexicano en una postura más próxima a una supuesta “modalidad auténtica” del hombre, y con ello demuestra Uranga, precisamente, la visceralidad propia de la historia mexicana, que en su afán de venganza y exacerbación de lo propio, pretende defenderse así de sus propios errores históricos, y aunque Uranga señale algunos errores en su análisis de la historia de México, estos no se enfocan a lo que él cree es lo verdaderamente mexicano, el problema en cualquier caso no es ser mexicano sino el no serlo plenamente, no ser plenamente accidental, azaroso, frágil, melancólico, zozobante, etc.. De forma que, al igual que los liberales de la revolución, Uranga considera que el mayor problema del mexicano es, en todo caso, dejarse llevar por el modelo inauténtico del anglosajón.

El afán de revanchismo en Uranga, frente a la histórica imposición del modelo europeo como modelo universal, lo podemos encontrar asimismo en varios de sus escritos, tal como lo hemos citado. Y es este mismo afán revanchista el que lo lleva a incurrir en una contradicción conceptual, al crear una noción esencialista de la existencia humana. Uranga niega la verdadera condición accidental de la existencia que ha descrito, la que si en verdad es accidental, no puede tener, entonces, destino predeterminado alguno, ni como entelequia ni como utopía. La única autenticidad posible, si es uno lógicamente consistente con los conceptos de existencia y accidente, es

justamente la de no tener camino predestinado alguno, ni esencia dada de antemano, pues si lo auténtico es lo accidental, lo verdaderamente accidental es lo contingente, que es la posibilidad de ser o no esto o aquello, de estar siempre proyectado.

CONCLUSIONES

Alguna vez José Gaos dijo que la “filosofía del mexicano” puede tener dos sentidos semánticos: uno en que la filosofía sea “del mexicano” en tanto que tiene como objeto de estudio al mexicano, y un segundo sentido, donde dicha filosofía sea “del mexicano” por el hecho de tener a éste como su autor.¹⁶⁹ Lo cierto es que en nuestros días esta “filosofía del mexicano” nos dice algo o bastante más que lo expresado por sus representantes, ya que nos habla de un movimiento cultural que históricamente determina una forma de ser, la del mexicano, y que en boca de intelectuales y artistas refleja cómo una nación ha decidido tomar posición frente a su historia y frente a las condiciones que le han determinado como nación. De esta suerte, la “filosofía del mexicano”, en cualquiera de los sentidos mencionados por Gaos, nos deja un terreno riquísimo para explorar nuestro propio ser, si es que –siguiendo a Heidegger– asumimos la temporalidad de nuestro ser, y con ello, la relevancia crucial de nuestra historia, no como un mero pasado, como un “ya no ante los ojos”¹⁷⁰, o como un algo que ya no está presente, sino como el estado de determinación que implica el haber caído en un mundo donde nacimos siendo ya los herederos de una cierta tradición y cultura.

De esta forma, el presente trabajo ha intentado visualizar a través de la “ontología del mexicano” de Emilio Uranga, una manera de ser que históricamente ha caracterizado a buena parte de los habitantes de México, y cuyo mayor error, que debe ser expuesto, es su incapacidad para sobreponerse a los momentos más traumáticos de la historia nacional, pues la superación de dichos traumas tendría que comenzar por dejar de lado resentimientos y lamentaciones, para poder encontrar una vía que, sin dejar en el olvido la propia historia, la asuma y permita encontrar un nuevo camino sobre el cual pueda labrarse un futuro y un porvenir, en cual el mexicano pueda, asumiendo la posición fatídica que le ha tocado ocupar dentro del orden económico, político y cultural mundial, iniciarse en la conducción de un nuevo proyecto que le dé identidad, no por un nacionalismo chauvinista, ni por los alaridos populares que quieren encontrar lo mexicano en las banalidades del “charro” y la “china poblana”, sino por la toma plena de decisión sobre lo que verdaderamente queremos realizar, y de esta manera asumir nuestra condición de estar proyectados hacia nuestro futuro, realizando un verdadero proyecto de nación, o mejor dicho, de sociedad.

Para valorar justamente la filosofía de Uranga debemos partir de dos bases distintas pero igualmente importantes en el análisis de su filosofía, lo primero que tenemos que tomar en cuenta es

¹⁶⁹ Gaos, “En torno”, p. 338

¹⁷⁰ Heidegger, *El ser*, p. 335

el contexto histórico en que se da su filosofía. En este caso debemos considerar los esfuerzos, no sólo de Uranga sino de todo el grupo *Hiperión*, quienes a su manera intentaron, a partir de la filosofía, dar cuenta de la identidad de la cultura mexicana y dejar de ser solamente el apéndice de algunas corrientes, igualmente ideológicas, de la cultura europea, que imponía su modelo de hombre a las demás culturas y venían afectando durante siglos a la cultura mexicana.

Desafortunadamente la empresa del grupo *Hiperión* y principalmente la de Uranga resultó insuficiente ante la tarea por ellos propuesta, muy probablemente a causa de sus excesos nacionalistas; un nacionalismo casi inevitable dado el contexto histórico nacional de la revolución, y la herencia histórica mencionada por O'Gorman. Esto hizo caer a Uranga en el error de recrear lo que tanto venía criticando de los europeos. Esta lucha ideológica que emprendió Uranga, de alguna manera, aun continua en nuestra cultura, pero la ideología no creemos que deba combatirse con más ideología, pues esto no genera otra cosa que posturas inconsistentes enfrentándose entre sí, arrebatándose la palabra sin ton ni son, al más puro estilo de la demagogia de nuestros políticos, renunciando completamente a la bien fundamentada argumentación y la profundidad reflexiva que permitan pensar a fondo los grandes problemas que nos acechan como mexicanos y también como hombres. Y digo también como hombres porque el hombre en general no es una abstracción vacía sino que debe asumirse a partir del enriquecimiento de las diferentes visiones, de una pluralidad multicultural que no cierre su visión a una forma particular, como en su momento se hizo del modelo europeo o quiso hacerse a partir del modelo cultural del mexicano y latinoamericano. En su lugar consideramos que se debe realizar un análisis que rebase, con mucho, tanto al europeo como al latinoamericano. A final de cuentas, los nacionalismos no han sido tampoco el vivo reflejo de nuestra circunstancia, pues el concepto de nación nació en el mundo moderno y burgués, el mismo mundo que en nuestros días ha ampliado, para bien o para mal, nuestras fronteras culturales y aunque, desde luego, existen problemas muy particulares de cada región y cultura, no se trata de volver a las luchas tribales entre culturas por ver quien lleva consigo el estandarte de la verdad.

En este sentido, pese a las críticas que podamos hacerle hoy al existencialismo, creo que debemos rescatar esa noción de hombre como un ser, al cual su camino no le esta previamente dado, pues es un buen principio para no crear, a partir de nuestra herencia cultural, un modelo que consideremos es el único, el verdadero o el mejor, pues si contemplamos al hombre como posibilidad, sabremos que el hombre puede realizar plenamente su vida de muchas maneras y no hay una que sea la "buena". Esta noción de posibilidad que se entrelaza íntimamente con la de libertad no debemos malentenderla, desde luego, como si se tratase de la libertad que pregona la

sociedad capitalista en la cual se funda el libre mercado, el sueño americano, la democracia, la libre competencia, etc. La libertad para el existencialismo no quiere decir que todo esté a nuestro alcance, pues nuestra condición humana está determinada por un mundo al que somos arrojados, una condición física, biológica, histórica, política, socioeconómica, cultural, etc. Y es solo a partir de ese lugar en el que somos arrojados al existir, en que podemos hacernos responsables de nuestros actos y tomar nuestras propias decisiones. No está en nuestras manos cambiar al mundo utópicamente, sino el sentido en el cual vivimos dentro de ese mundo y, a partir de ahí, tal generar un cambio que no parte de la crítica a todo “lo otro”, sino fundamentalmente de mí, de lo que es “en cada caso mío”. Esto, hay que apuntar, tampoco se refiere a un individualismo, pues el existencialismo reconoce que no hay hombre sin mundo y el mundo implica necesariamente ser con los otros, vivir en sociedad, heredar un pasado histórico, portar un lenguaje, costumbres y de igual forma encausar proyectos comunes, crear y desarrollar siempre con los otros.

Si la filosofía ha de servirnos para resignificar nuestro mundo, para des-alienarnos, o para cambiar aquello que queramos cambiar, es necesario pensar a profundidad, partiendo siempre de una postura crítica, una postura que no sólo cuestione lo ajeno sino también lo propio. Un posicionamiento que en pro de una praxis no descuide la reflexión y aunque no podemos sentarnos a pensar toda la vida para comenzar a actuar, tampoco podemos reaccionar irreflexivamente, sin haber meditado lo suficiente. Por ello el reclamo de una filosofía rigurosa no es adecuar nuestras creencias a un determinado número de axiomas y métodos, sino más bien tener siempre la sospecha de que aquellos presupuestos de los que partimos pueden no ser necesariamente los más adecuados, porque están siempre afectados de un ambiente cultural que se nos impone, a veces como una venda, que impide hacer un análisis más reflexivo. Nacemos en un mundo dado, pre hecho, y por lo tanto con muchos discursos previamente armados, un sentido, un mundo. Es labor nuestra como filósofos poner en duda dicho mundo, no renunciando a él pero eso sí, siempre sospechando de él.

En un sentido más detallado, la lectura de la obra de Uranga nos aporta muchas cosas, por una parte su análisis intuitivo de la obra poética de Velarde, nos entrega una visión accidental del mexicano que debemos tener muy en cuenta, pues no parece muy desatinada en sus descripciones, ya que la fragilidad, la melancolía, la desgana, la dignidad-indignidad, el azar y la zozobra son atributos que podemos ver en diversos ámbitos de la cultura mexicana, en la cotidianidad, tanto en la intimidad del mexicano, como en la vida pública de la política. En el fondo es verdad que lo accidental nos muestra una de las facetas de lo humano y no solamente de lo mexicano, pues la condición humana es frágil, azarosa y zozobrante, la tragedia nos puede alcanzar en cualquier

momento y debemos dar la cara a esta condición en vez de tratar de negarla. Desde luego, no podemos vivir en constante acecho ni de la angustia frente a la muerte ni de la zozobra ante lo inesperado, pero debemos tener siempre en cuenta nuestra condición mortal y frágil. Sin embargo, una actitud melancólica, una renuncia a la acción y un indignarse siempre por lo otro, dejando de lado la autocrítica; nos parece que no es un valor que merezca ser sobrevaluado como lo auténticamente humano, ni como lo auténticamente mexicano, pues si efectivamente el mexicano corresponde a esta descripción, más que justificar su conducta, deberíamos ocuparnos de dar razón sobre la causa que ha hecho que caiga en dicha condición, porqué renuncia a hacerse cargo de si y prefiere dejar en el otro su salvación o su infortunio, porqué pareciera incapaz de asumir en plenitud sus propias posibilidades.

Uranga desafortunadamente, nos entrega una visión muy pesimista del mexicano, que apunta hacia la parte más negativa de la existencia humana. Uranga postula que el hombre es carencia; pero mientras que teóricos como Nietzsche, Heidegger, Sartre o Lacan que reconocen esta carencia de la existencia humana, responden con un optimismo vitalista, como un espacio para la posibilidad y la realización, con un sentimiento de la responsabilidad o el origen del deseo, Uranga en cambio, ve en la carencia una necesidad de seguir siendo carentes, atropellados, faltos, irresponsables, inacabados, etc. No queremos decir aquí, desde luego, que dicha carencia pueda extinguirse o deba negarse, y se caiga en lo que Uranga llama “ser para la sustancia”, pues sería muy errado cerrar los ojos ante nuestra frágil constitución. Pero qué triste se antoja que la única posición al respecto sea la inactividad, la desgana, la desmotivación. En pocas palabras: ¿para qué esforzarnos si al fin y al cabo ya todo está perdido?

Lo cierto es que ésta posición tan pesimista del hombre resulta tan insostenible, que el propio Uranga fue incapaz de ser congruente con ella. De tal modo que en lugar de asumir su fragilidad plenamente, lo que hace Uranga al fin es buscar refugio, esconderse y ampararse en su titubeante teoría diciendo: “he ahí al hombre”, vedlo en el mexicano, la forma auténtica, modelo ejemplar de lo humano.

No nos parece excusa apelar al “uso” de las filosofías para cimentar ideologías, tal como lo justifica Vieyra¹⁷¹ en sus análisis a Uranga, porque si los argumentos son sólo medios, eso quiere decir que el fin ya está presupuesto de antemano, y una labor tal, no sólo es de lo menos filosófica que hay, sino que se trata más bien de una sofística. Y aún peor es la idea de Uranga de sostener

¹⁷¹ Cfr. Vieyra, “El problema...” p. 57

como “auténtica”, una realidad humana en la cual se renuncia a decidir. Tal cosa significa justificar la pasiva actitud de una nación que siempre encuentra culpables para explicar sus desgracias, que encuentra siempre en el prójimo la excusa para justificar sus propios fracasos, donde el único error que pareciera cometerse es el dejarse engañar por falsos modelos, al no reconocer que el modelo propio era el verdaderamente humano. El error de Uranga, de esta manera, no sólo nos deja ver el error metódico de la “filosofía del mexicano”, sino que nos deja ver también, si lo miramos a través de la interpretación histórica de O’Gorman, el error histórico de nuestra cultura.

Donde ha quedado la zozobra, si el “ser para el accidente” parece devenir en un nuevo “ser para las sustancia”. Para Uranga, nuestro ser accidental termina por convertirse en una entidad tan sólida, que ni el europeo con toda su ciencia y filosofía han logrado. Ellos no han podido apreciar que el ejemplar más digno de lo humano somos nosotros los mexicanos, con todas nuestras carencias y fragilidades. Parece entonces que el reino de Dios aún no se ha alejado mucho de nuestra historia, pues el sufrimiento, la pobreza y la desesperación parecen convertirse en valores que en México se estiman por encima de todos los otros.

No desconocemos el mérito de Uranga al atribuir la fragilidad y la accidentalidad del hombre como parte inherente de su constitución; pero una cosa es reconocerse y verse a sí mismo frágil, y otra es que estos caracteres pretendan volverse valores apreciables en grado sumo. Esto es tanto como decir que al conducir un auto debemos viajar a toda velocidad sin cinturón de seguridad ni precaución alguna, pues al fin y al cabo los “accidentes” pasan y por más precauciones que tomemos la fatalidad siempre puede alcanzarnos

La zozobra puede resultarnos un estado de ánimo privilegiado, para saber que en cualquier momento lo dionisiaco nos caerá encima por más que naveguemos bajo la egida de Apolo; pero no podemos tampoco dejarnos llevar, y olvidarnos de construir valores, metas y propósitos propios. La zozobra justamente nos permite ver que no hay fundamento, que no hay nada a qué atenerse, y esa percatación nos hace posible y necesario atenernos entonces a cualquier cosa, para de esta manera, tener alguna base siquiera provisional, para, a partir de ahí, construir nuestro propio destino, sacando partida de nuestra constitución existencial; que se da como posibilidad de hacer, de hacernos y de elegimos sin seguir modelos impuestos ni valores falsos, que son falsos precisamente porque pretenden establecerse como verdad absoluta.

¿Debemos entonces, hacer una “filosofía del mexicano”, como la que Uranga y otros autores han pretendido hacer? Como mexicanos, es claro que no podemos quitarnos de encima la mexicanidad, como si nos quitásemos la camisa de “mexicanos” para ponernos la de “filósofos”. Relacionados intencionalmente con nuestro mundo, nuestro “ser ahí”, demanda que analicemos las cosas desde nuestra realidad mexicana; pero una cosa es darnos cuenta de esto, y otra es dejarnos guiar por la herencia de una historia traumatizante, que nos ha legado complejos, resentimientos, y ansias de imitar o desdeñar, como lo señala el trabajo de O’Gorman. Sólo en la medida que asimilemos nuestra historia podremos volver a encontrarnos, y reconstruirnos con bases más sólidas, haciéndonos responsables del camino que elijamos. Claro que la tarea no es fácil por el agobio de los grandes imperios económicos, políticos y culturales. Esta es una realidad a la que no podemos dar la espalda, ni podemos cerrar nuestras fronteras con una gran muralla frente a una circunstancia mundial que nos determina. Lo que tendríamos que hacer es admitir esa realidad, y ante ella, decidir el rumbo que podemos seguir, asumir nuestras posibilidades y de una vez por todas, elegir.

Si algo nos ha dejado el existencialismo, es la consideración del ser humano como posibilidad abierta al mundo, haciéndose cargo de éste. Eso fue lo que Edmundo O’Gorman sí fue capaz de reconocer, dándose cuenta que la tradición histórica mexicana ha vivido, generalmente, en el afán de desasirse de su responsabilidad, echándole la culpa siempre a alguien más, y nunca a uno mismo. Quizá esto empieza porque nunca se ha decidido seguir el camino propio, el que verdaderamente nos corresponde porque hayamos sabido elegirlo. Se vive en cambio, o bien de los modelos externos, o bien, de un romanticismo, que pretende encontrar en los grandes imperios prehispánicos o en un nuevo “latinoamericanismo” las respuestas que le permitan sacudirse el mal que se supone nos ha venido con lo europeo y con lo ‘gringo’, como la peste que llega con las ratas.

El análisis de O’Gorman nos deja ver que el error ha consistido en dejar siempre en el otro la responsabilidad, ya sea como modelo o como culpable; y nos dice que si nuestra naturaleza se denota como existencia, entonces podemos elegir entre muchas posibilidades; seguir a nuestros vecinos del Norte, alejarnos de ellos, en la medida de lo posible, o elegir cualquier otra cosa, pero debemos hacerlo con conciencia y a sabiendas de realizar nuestro propio camino. Desafortunadamente, como lo dijera hace ya más de medio siglo O’Gorman, los nubarrones se ciernen sobre el futuro de la humanidad y del país; basta con ver a nuestra degenerada sociedad, que no cesa de violentarse a sí misma; o los gobiernos mezquinos, cuya ambición personal es su única guía. Así mismo, la mayoría de los movimientos sociales que pretenden luchar contra los regímenes

actuales, no parecen tener en cuenta los errores propios, y terminan por culpar siempre a otros de nuestro infortunio; ya sean las grandes corporaciones, los 'gringos', los neoliberales, el Banco Mundial, los chinos, el partido de oposición, el presidente, los españoles que "nos conquistaron", Porfirio Díaz, Santana, etc. Nuestra sociedad en general mientras tanto, yace embrutecida en la basura que ofrecen los medios masivos de comunicación, alienada en el consumismo y el hedonismo que estos mismos medios alientan. Con una gran falta de conciencia política y social, educación paupérrima y una ignorancia degradante de la mayor parte de la población. Tristemente no existe ningún proyecto de nación sobre lo que quiere llegar a ser el mexicano, el que viviendo de su historia seguirá orgulloso de sus ruinas, mismas que se deterioran cada vez más por el saqueo, maltrato, irresponsabilidad y corrupción de los habitantes de México y que lucen como lo que son en realidad, la tumba de una civilización que no volverá jamás, que no puede volver porque hace mucho que murió. Lo único que nos queda aunque no hemos sabido descifrarlo, es nuestro pasado; que sólo puede servirnos en tanto que asimilemos nuestra historia de cara a nuestro futuro.

BIBLIOGRAFÍA

1. BIBLIOGRAFIA BÁSICA

1. Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000
2. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, Barcelona, RBA Coleccionables, 2002
3. Hurtado, Guillermo. “El Hiperión y su tiempo” en Guillermo Hurtado (Comp.) *El Hiperón: Antología*, México, U.N.A.M., 2006
4. O’Gorman, Edmundo. *México, el trauma de su historia*, México D.F., Conaculta, 1999
5. Ramos, Samuel. “El perfil del hombre y la cultura en México” en *Obras 1, Filosofía y Educación*, México D.F., El Colegio Nacional, 2008
6. Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Folio, 2007
7. Uranga, Emilio. “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y Letras* Tomo XV No. 30 abril-junio, México D.F., 1948
8. Uranga, Emilio. “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Cuadernos Americanos* año 8 vol. 44 no. 2, México D.F., U.N.A.M., 1949
9. Uranga, Emilio. “La ontología del mexicano” en *Suplemento Novedades: México en la Cultura* No. 1, p. 7, feb. 6, 1949
10. Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, México D.F., Porrúa y Obregón, 1952
11. Villoro, Luis. “Emilio Uranga, análisis del ser del mexicano”, *En México, entre libros, pensadores del siglo XX*, México, El colegio nacional-FCE, 1995

2. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

12. Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*, México D.F., F.C.E., 1993
13. Dreyfus, Hubert. *Ser en el mundo: comentarios a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996
14. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964
15. Gaos, José. “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras Completas Tomo VIII*, México, U.N.A.M., 1990
16. Gaos, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Heidegger*, México D.F., F.C.E., 1986
17. Heidegger, Martin. “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000

18. Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Madrid, Trotá, 2003
19. Ortega y Gasset, José. *El tema de nuestro tiempo*, México D.F., Porrúa, 2005
20. Ramos, Samuel. “En torno a las ideas sobre el mexicano”, en *Cuadernos Americanos* año 10, vol. 57, no. 3, México D.F., U.N.A.M., 1951
21. Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Baez, Barcelona, Gedisa, 1986
22. Vieyra, José Jaime “El problema del ser del mexicano” en *Devenires* año 8 no. 16, México, U.N.A.M., 2006
23. Vieyra, José Jaime “Emilio Uranga – La existencia como accidente” en *Devenires* año 8 no. 16, México, U.N.A.M., 2007
24. Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*, México D.F., U.N.A.M., 1979
25. Villoro, Luis. “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana” en *Cuadernos Americanos* año 1 vol. 6 no. 3, 1987
26. Ziri6n, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Morelia, Jitanjáfora, 2003