



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EMILIO URANGA
UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ MANUEL CUÉLLAR MORENO

TUTOR:
DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COMITÉ TUTOR:
DR. JUAN CARLOS PEREDA FAILACHE
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DR. HÉCTOR JESÚS ZAGAL ARREGUÍN
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO, MÉX., ENERO DE 2023



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.

Índice

Introducción.....	4
I. El existencialismo mexicano (1947-1949).....	10
II. Neokantianos vs. existencialistas (1947-1949).....	58
III. La filosofía de lo mexicano (1948-1950).....	78
IV. El humanismo del accidente y la moral cínica (1950-1953).....	156
Conclusiones.....	233
Agradecimientos.....	241
Referencias.....	244
Bibliohemerografía de Emilio Uranga (1945-1953).....	257

Introducción

El principal objetivo de la esta investigación es llevar a cabo una revisión, cronológica y exhaustiva, de la producción teórica de Emilio Uranga, particularmente de su período de juventud (1947-1953).

En el primer capítulo (“El existencialismo mexicano”) analizaremos las circunstancias (históricas, institucionales, ideológicas) que facilitaron la emergencia del Grupo Hiperión: un grupo de “buenos y malos amigos” que prosperó bajo el patrocinio de Leopoldo Zea y Samuel Ramos y que tuvo como principal exponente a Emilio Uranga. Lo que inició como un grupo de estudios semi informal –estudiaban sobre todo a Kant y a Kierkegaard– devino en poco tiempo una rebelión abierta en contra del magisterio de José Gaos y de su ortodoxia heideggeriana, pero detrás de esta rebelión se agazapaban dos firmes propósitos:

1. Apresurar la independencia cultural de México, que los hiperiones entendían como un desarrollo natural de la autognosis del mexicano (emprendida por Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos) y como una prolongación, en el registro filosófico, de la expropiación petrolera. De aquí que

2. Su propósito último fuese dotar de orientaciones racionales a la Revolución (ahora que la Revolución dejaba por fin de ser una fuerza ciega y tenía las herramientas conceptuales para pensarse a sí misma). Los hiperiones criticaron con ademanes no siempre delicados la tarea monasteril del profesor de filosofía que se dedica a comentar libros pero que poco o nada hace por ayudar a sus

conciudadanos a superar los desafíos recalcitrantes del momento. Los hiperiones, para decirlo con otras palabras, le rehuyeron al “vicio de la subsunción” y al “mimetismo de lo extranjero”.

La independencia cultural de México –los hiperiones hablaban a menudo de “emancipación mental”– requería de una filosofía radicalmente otra, una filosofía que echara mano de categorías vernáculas, extraídas –para usar una expresión de López Velarde– de la “combustión de los huesos”.

En este primer capítulo veremos de qué modo Emilio Uranga se sirvió del existencialismo francés (específicamente de las obras de Jean-Paul Sartre y Merleau-Ponty) para urdir una “filosofía de lo mexicano”, esto es, una filosofía que fuese sensible al contexto o a la situación de cada individuo y de cada comunidad, y que –a diferencia de la ontología de Heidegger, políticamente oscura y poco apta para las disquisiciones éticas– pusiese el acento en la libertad, la responsabilidad y el compromiso.

La recepción mexicana del existencialismo francés no estuvo exenta de polémicas y de reparos. La “filosofía de lo mexicano” del Grupo Hiperión se apoderó como un incendio de las calles de la capital, levantando ámpulas entre marxistas, católicos y neokantianos.

En el capítulo dos (“Neokantianos vs. existencialistas”) seguimos de cerca, semana a semana, la discusión, por no decir el pleito encarnizado, entre los hiperiones y el Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica, liderado por el temperamental Guillermo Héctor Rodríguez. ¿La Verdad es universal y eterna o es un producto de la historia y de los fluctuantes intereses humanos? La discusión abandonó rápidamente el terreno de la epistemología para convertirse en una

discusión –a veces poco académica y demasiado personal– sobre el papel del filósofo en la sociedad por venir y, más aún, sobre el significado profundo de una palabra clave de la posguerra: “democracia”. Los hiperiones abogaban por una filosofía historicista y moralmente comprometida. De ahí que pugnaran por proyectar su voz más allá de los muros de la Facultad y por interpelar al ciudadano de a pie. Los neokantianos, en cambio, recelaban de las prescripciones éticas y oponían una ética formal y logicista.

No parece haber habido ganadores y perdedores en esta batalla que terminó disolviéndose por desidia y por el declive natural de los intereses.

En el tercer capítulo (“Filosofía de lo mexicano”) expondremos la crítica de Emilio Uranga al célebre diagnóstico de Samuel Ramos (su tesis de que el mexicano padecía o padece un complejo de inferioridad que le impide valorarse con una escala adecuada y lo lleva a adoptar comportamientos evasivos y neuróticos). La crítica de Emilio Uranga se apoya en la fenomenología existencial de Merleau-Ponty y en la previa crítica sartreana del psicoanálisis. Uranga enfrentó la noción de “insuficiencia” a la noción de “inferioridad”. Ambos sentimientos surgen de una “radical impotencia”, solo que la manera de lidiar con esta impotencia es muy distinta en cada caso. En el sentimiento de inferioridad hay un reconocimiento, tácito o explícito, de una autoridad ajena. En el sentimiento de insuficiencia la escala de valoración es inmanente. De aquí que la insuficiencia, sin negar la estructura ontológica inconclusa del ser humano, no se experimente como una debilidad o una invalidez.

A la oposición inferioridad-insuficiencia le siguió otra: la oposición nacionalismo-humanismo. Uranga fue un férreo detractor de cualquier nacionalismo

clausurante, folclorista y exaltado. La patria debía concebirse, no como un cornucopia de riquezas desaprovechadas, sino como un quehacer colectivo y acuciante, un quehacer que empezaba con uno mismo, con lo más inmediato, pero que debía desembocar, por fuerza, en un “humanismo del accidente”. Esta es otra binomio central en el pensamiento de Uranga: el de sustancia-accidente. Es probable que Uranga recurriera a esta terminología escolástica con fines pedagógicos. El vocablo de “accidente” le ayudó a expresar, de manera más o menos inteligible, su idea de la existencia humana como una existencia mendicante, movediza, inacabada, frágil, sin asideros permanentes ni fundamentos graníticos. Tendríamos que buscar la principal aportación de Uranga, no en sus tesis sobre la accidentalidad y la contingencia de la existencia humana, sino en la categoría de “zozobra”, que no es, para hablar con propiedad, una categoría sino una vivencia o un “estado de ánimo fundamental”, tal y como lo era la angustia o el aburrimiento profundo para Heidegger, con la enorme salvedad de que la zozobra no es una vivencia que aisle y peculiarice, sino una vivencia (aporética) de libertad y comunión.

“Zozobra” se convirtió en una de las palabras más socorridas por los hiperiones y en una especie de emblema de la filosofía de Uranga. Fue por estas fechas (principios de 1950) que apareció en las librerías *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz. Contrastaremos las posturas del filósofo y del poeta y concluiremos que, a pesar de las discrepancias flagrantes, compartían un enemigo en común: el peligro de la tecnificación febril y la maquinización del ser humano, su enajenación en aras de un engañoso y falaz progreso.

En el cuarto y último capítulo (“El humanismo del accidente y la moral cínica”) atestiguaremos el cénit y la decadencia del Grupo Hiperión. En las conferencias de este período (1950-53) Uranga hizo patente su metodología: el cinismo, que además de metodología –una manera de proceder que invierte, deliberada y escandalosamente, los valores–, una postura moral. Es aquí donde la “filosofía de lo mexicano” se revela como una filosofía ferozmente anticolonial.

En sus conferencias para los Cursos de Invierno de 1951, Uranga introdujo el concepto más importante de su filosofía (y posiblemente el concepto de mayor vigencia y relevancia para la actualidad): “nepantla”. Esta palabra nahua le permitió pensar lo impensable para la tradición occidental, lo ilógico, lo contradictorio; le permitió pensar la oscilación perpetua y simultánea entre dos polos opuestos, sin que esta oscilación se resuelva, como querría la dialéctica, en una síntesis de rango superior.

En 1952 Emilio Uranga dio a la imprenta *Análisis del ser del mexicano*. Este opúsculo no sólo fue una recopilación de sus conferencias y tesis anteriores, sino que coronó toda su propuesta con una teoría del amor cínico, una teoría “original y originaria”, como le gustaba decir. El verdadero amor, o mejor dicho, el amor auténtico, es aquél que liga a los seres humanos en su zozobra y en el dolor fluyente de sus “penados corazones”, sin coartadas de mala fe ni falsos consuelos.

A lo largo de esta investigación nos ceñiremos al dictum historicista según el cual una idea no es otra cosa que el diálogo de un ser humano de carne y hueso con sus circunstancias. Exponer una idea equivale a restituirle esta función histórica, insuflarle nueva vida, por decir así. Nos interesa recrear las redes intelectuales y el “clima de ideas” (expresión de Guillermo Hurtado) que envuelve –y conforma–

cualquier texto. Estamos convencidos de que la filosofía no sólo se encuentra en los tratados académicos. En el caso de esta investigación es evidente. La mayoría de nuestras fuentes consultadas no pertenecen a ningún género tradicionalmente filosófico: artículos de periódico, suplementos culturales, cartas, diarios privados, testimonios orales, novelas...

Emilio Uranga era de la misma opinión: “La historia de la filosofía es la filosofía misma. Perseguir la formación de los filosofemas es adentrarse en la historia personal de los filósofos, sorprender a esas vidas humanas en el momento en que los conceptos se les han hecho materia en que corporizar sus ocupaciones vitales.”¹

¹ Emilio Uranga, “José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*”, *Revista Mexicana de Cultura*, núm. 20, 17 de agosto de 1947, p. 11.

I. El existencialismo mexicano (1947-1949)

Leopoldo Zea regresa a México

El 19 de marzo de 1947 Emilio Uranga fue nombrado ayudante honorario de Leopoldo Zea en el curso Historia de las Ideas en Iberoamérica.² Zea estaba por entonces en el ojo del huracán. Su tesis de maestría, *El positivismo en México* (1943), había ocasionado un revuelo en los medios intelectuales. *El Universal* la proclamó la mejor tesis del año. Antonio Caso y más tarde José Vasconcelos, autoridades máximas en la materia, le dedicaron un aplauso sonoro. La prensa docta de inmediato ensalzó su investigación a “clásica en el asunto”³, “el símbolo de la nueva generación filosófica”⁴. Werner Jaeger le dirigió una carta: “su libro ha sido el que más ha contribuido para hacerme comprender la historia espiritual del México moderno”⁵. Las palabras del humanista alemán fueron como una corona de laureles que ciñó las sienes de Zea. Cualquier resabio de escepticismo quedó disipado y Zea, ese “extraño joven capaz de mantenerse en absoluto silencio tantas

² Vid. “La nota cultural”, *El Nacional*, 4 de abril de 1947, p. 3: “La Facultad de Filosofía y Letras, alerta a los problemas de la Cultura Mexicana e Hispanoamericana, sostiene este año varios cursos sobre la Historia de las Ideas en México y en Ibero-América. Entre estos cursos se cuentan los del doctor Samuel Ramos, ‘Historia de la Filosofía en México’; los del profesor Juan Hernández Luna, ‘Polémicas Filosóficas en México’; los del doctor Leopoldo Zea, ‘Historia de las Ideas en Ibero-América’”. Es lamentable que estos cursos de tanta calidad en sí mismos, como por las personas que los sustentan, no hayan logrado hasta estos momentos interesar suficientemente a los grupos intelectuales universitarios.”

³ Adolfo Menéndez Samará. “El libro de Leopoldo Zea”, *Letras de México*, núm. 5, 15 de mayo de 1943, p. 9.

⁴ Alberto T. Arai, “Leopoldo Zea, de la nueva generación filosófica”, *Letras de México*, núm. 7, 15 de julio de 1943, p. 8.

⁵ “Carta de Werner Jaeger”, *Letras de México*, núm. 16, 1º de abril de 1944, p. 9.

horas como se estuviera con él”, fue –¿quién lo hubiera dicho?– catapultado a la fama. “El hombre callado es a veces peligroso.”⁶

Su tesis de doctorado, *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), no hizo más que corroborar la ya muy arraigada sospecha de que Zea era, en efecto, la “última revelación de genuino talento filosófico”. Antonio Caso le ofreció sin pensárselo dos veces su cátedra de Filosofía de la Historia, a la que acababa de renunciar. “Usted aprenderá como yo aprendí: en la cátedra”, le dijo al joven filósofo como quien hace entrega de un pendón dinástico.⁷ Gaos le llegaría a preguntar con tono efusivo: “¿quién de los dos tendrá la culpa de que sea usted el mayor éxito de mi vida como profesor?... Si toda vocación y profesión debe justificarse con las obras, y usted no existiese, tendría que inventarle”⁸. Zea había emprendido un viaje por las dos Américas rodeado de felicitaciones y buenos augurios. A su regreso (el primer semestre de 1947), ocupó el puesto de Secretario de la Facultad (en reemplazo de Guillermo Héctor Rodríguez). Nadie dudaba de sus credenciales.

⁶ Alí Chumacero, “Leopoldo Zea (I)”, *El Nacional*, 12 de diciembre de 1947, p. 5. Vid. también Alí Chumacero, “Leopoldo Zea (II)”, *El Nacional*, 14 de diciembre de 1947, pp. 5 y 7: “Cuando conocí a Leopoldo Zea [...] me pareció estar en presencia de un meditabundo caballito de mar. Las líneas de su rostro, lo flaco del cuerpo y el color moreno de su piel me recordaban esos minúsculos habitantes de las profundidades marinas. Había además en él una maliciosa sonrisa que reforzaba mi recuerdo [...] Después de algunos años, cada vez que encuentro a Leopoldo Zea, olvido la inicial impresión marina y veo un hombre de gusto depurado, rigurosísimo en sus opiniones intelectuales, con algo de diabólico y una montaña de libros tras de su maldad.”

⁷ Leopoldo Zea, “Autobiografía intelectual (escrita en tercera persona)”, *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 89, 1988, pp. 11-19.

⁸ José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 82.

El Kant de Bucareli

Zea motivó a sus alumnos a que formaran un grupo de estudio semi-oficial. A estas reuniones –tres a la semana– concurren Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Fausto Vega (1922-2015), Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-2008) y Emilio Uranga, quien recibió con entusiasmo la iniciativa. Ya antes, en su adolescencia, había sido promotor de grupos parecidos (el Segundo Ateneo de la Juventud). Salvador Reyes Nevares, aunque no era filósofo, sino estudiante de Derecho, se sumó poco más tarde y por invitación de Emilio. Los dos habían trabado amistad en la niñez, en los patios de la primaria La Salle.

Las reuniones tomaban lugar en un departamento de la familia Villoro, en la vecindad el Buen Tono de Bucareli, y continuaban en *La Rambla*, el *Café Bodón* o el *Café La Habana*. Raúl Cardiel (1913-1999) y Juan José Arreola (1918-2001) fueron otros concurrentes asiduos. El primer objeto de estudio lo constituyeron las *Críticas* de Kant, analizadas con el rigor aprendido en los seminarios de los exiliados españoles, pero con la exaltación y la fogosidad propias de la juventud.⁹ José Gaos se hallaba por entonces inmerso en la traducción al español de *Sein und Zeit* (1927), de Martin Heidegger. De 1942 a 1947 los asistentes a su seminario desmenuzaron párrafo por párrafo, palabra por palabra, el texto del filósofo alemán. Este método “textualista” de hacer filosofía representó para los jóvenes el *summum* del

⁹ En la biblioteca sobreviviente de Emilio Uranga se halla un ejemplar de la *Critique de la Raison Pure*, con fecha manuscrita de 18 de agosto de 1947 (traducción de J. Barni, París, Ernest Flammarion, 1944). Se halla también un ejemplar de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1942), con fecha manuscrita del 15 de agosto de 1947.

rigor filosófico. Nunca antes, por lo menos en el siglo XX, se había acometido con este grado de detención ninguna idea filosófica. Quedaba muy atrás –o eso parecía– la flamante y grandilocuente oratoria de Antonio Caso, muy útil para hinchar los espíritus, pero incapaz de esa “paz batallona” y de esa morosa delectación que traían consigo los españoles. El embeleso gaosiano duraría, sin embargo, muy poco.

El Grupo Hiperión y la tarea de una filosofía nacional

La mano providencial de Leopoldo Zea volvió a intervenir, esta vez con la organización de una cena en el restaurante *El Napolitano*, en avenida Chapultepec. Allí los jóvenes del grupo –un grupo todavía sin nombre– conocieron al escritor hondureño Rafael Heliodoro Valle (1891-1959). Durante la cena, y a instancias de Heliodoro Valle, los jóvenes estudiosos de Kant adoptaron por primera vez el título de “Grupo Hiperión”, en alusión doble a los poemas de Hölderlin y de Keats, y en alusión a la vieja y presunta querrela entre localistas y universalistas a ultranza. En la mitología griega, Hiperión es un titán, hijo del Cielo y de la Tierra. Con la elección de este nombre, los jóvenes nos daban a entender que su ambición última no era el estudio por el estudio, sino *la búsqueda de una filosofía auténtica y rigurosa*, una búsqueda que heredaban de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y el propio Zea: una filosofía que pudiese pensar y solventar las circunstancias específicas de México, con categorías vernáculas, no importadas, sin renunciar con esto a su vocación universal y a su capacidad de tender puentes con las filosofías de otros países, y más aún, su capacidad de servir de faro espiritual y moral ante el

desastre europeo. Para una empresa de estas dimensiones, acicateada por la necesidad urgente de comunicarse, de habérselas con la vida, los salones de la Facultad quedaban muy pequeños.

En un artículo de 1950, Uranga llamaría nuestra atención sobre la palabra “grupo”, en apariencia inocente, pero que encierra otro de sus posicionamientos clave: estos jóvenes no actuarían en bloque ni escribirían un manifiesto ni liderarían una protesta en ensayada coreografía: “La generación es empresa de compromiso y beligerancia. Un grupo puede hacerse a la idea de una indefinición, desafiar las fórmulas y rehusarse a las ataduras de un programa. Pero una generación es en cierta medida ‘un cuerpo de choque’ que suscita oposición [...] No hay que olvidar que una generación no es absolutamente deseable y que más vale a veces sólo ser un grupo de buenos o malos amigos”¹⁰.

¿Kant, Husserl, Heidegger darían a estos amigos las herramientas que requerían para forjar una filosofía nacional? Los hiperiones muy pronto se sintieron sofocados por las nieblas germanas y por los refinamientos eruditos y balbuceantes de Gaos, que no se avenían con sus ímpetus de actuar, de hacer cosas, ni con el optimismo del régimen de Miguel Alemán, nuestro primer presidente civil. Las riendas de la Revolución ya no eran riendas ni estaban en manos de los militares. Ahora la Revolución vestía corbata y frecuentaba la Universidad. “La función social de cualquier universidad –peroraba el Presidente– no ha de reducirse a formar colecciones de especialistas. Sobre aquella función, indispensable por los requerimientos prácticos de la vida, está la de aconsejarnos en la elección del

¹⁰ Emilio Uranga, “Generación y grupo”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 96, 3 de diciembre de 1950, p. 7.

camino para llegar hasta el tipo de hombre capaz de satisfacer, como ciudadano y como individuo, todos los compromisos de nuestras patrias, en la armonía esencial de la humanidad.”¹¹ En los periódicos del país circulaban a ocho columnas los slogans de la “Campaña de recuperación económica” (“fe en México”, “la patria te necesita”), acompañados de la vigorosa imagen de una Madre-Patria a la cabeza de una hilera de trabajadores (la versión mexicana del cuadro de Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo*). Era un momento de (re)construcción y un momento en que México se perfilaba o podría perfilarse como el Arca de Noé de la civilización occidental en crisis y como un ejemplo edificante para el resto de América Latina y acaso Europa. “América, acostumbrada, hasta ayer, a resolver sus problemas con el instrumental que le ofrecía Europa, se encontró de golpe con que tal instrumental fallaba, siendo, inclusive, incapaz de resolver sus propios problemas. Puesto en crisis, el espíritu creador de la Cultura Europea detenía su marcha; América se encontraba sola, atendida a sus propios medios. Es más, la misma Europa miraba hacia América reclamándole su cooperación. De golpe, bruscamente, América se encontraba responsable, como si hubiese pasado a una especie de mayoría de edad.”¹²

¹¹ “Dos discursos de Miguel Alemán”, *Revista de la Universidad de México*, vol. I, núm. 7, abril de 1947, p. 2. Vid. también “Editorial. Pueblo y Universidad”, *El Nacional*, 11 de junio de 1947, p. 5. La Universidad, antes aislada y hasta castigada (pues la “autonomía” era hasta entonces una manera de excluirla de la vida nacional), cobraba un importante protagonismo. El Presidente prometió un incremento salarial a los profesores, intercambios con universidades de Estados Unidos, becas y aumento del acervo de la Biblioteca Nacional. El Rector Zubirán llamó a la Casa de Estudios, “alma de la nacionalidad”.

¹² Leopoldo Zea, “Las ideas en Iberoamérica. Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (I)”, *El Nacional*, 7 de mayo de 1947, pp. 5 y 6. Por esas semanas el Fondo de Cultura Económica lanzó su Biblioteca Americana con el fin de paliar “el desconocimiento de las corrientes intelectuales producidas entre nosotros o cerca de nosotros... [En estos libros] estará expuesto lo más hondo del espíritu americano, lo sustancial de nuestra cultura y de nuestra conciencia” (E.V., “La nota cultural”, *El Nacional*, 12 de mayo de 1947, p. 5).

En una etapa de acción, de realidades, ¿tendrían cabida los malabares teóricos y los secreteos de la filosofía? Zea, desde el historicismo, y Uranga, con sus novedades francesas bajo el brazo, respondían con un “sí” rotundo. “La filosofía es un afán de salvar las circunstancias, nuestras circunstancias... Es menester *ver cosas* [hacer *teoría*], ver en lo que más sea posible la realidad, convertirse en un empedernido mirón de ésta. Ahora bien, la realidad, nuestra realidad, no es, ni puede ser otra que México. Afirmar esto no es negar la existencia de otras realidades que no sean México, sino aceptar que, inclusive, estas serán vistas a través de lo que es la nuestra.”¹³

Los filósofos mexicanos también debían responder a las arengas de la Madre-Patria, debían ponerse manos a la obra, sólo que en su caso “poner manos a la obra” significaba prestar a la causa un ojo avizor e inmune a las seducciones de la gloria y de las riquezas. “Si la filosofía ha de ‘definir’ esa nueva patria hoy por lo menos hemos de dedicarnos a ‘observarla’.”¹⁴ Ver: a eso se reducía la misión de

¹³ Leopoldo Zea, “Filosofía y realidad”, *El Nacional*, 16 de marzo de 1947, p. 3. La noción de “circunstancia” es, como se ha dicho en otros lugares de esta investigación, una noción compleja que no debemos confundir con el hecho bruto, sensual, de los empiristas. “Mirar la circunstancia mexicana” se traducía, para estos filósofos, en llevar a cabo una reflexión de segundo orden. Véase la siguiente nota. Es posible, por otra parte, que Zea tuviese en mente el aserto fenomenológico de ir “a las cosas mismas”. Ya Husserl había dicho que para filosofar uno no tiene que andarse por las nubes. La filosofía parte de lo más inmediato, de lo que tenemos enfrente, de *esta* taza de café, de *esta* pluma. Se puede hacer filosofía, literalmente, de lo que sea. Con mayor razón, de la nueva patria. También para Husserl, el filósofo debía ser un mirón empedernido. Zea cita, en otro lugar, la definición pitagórica de filósofo: “En la vida, como en una gran feria”, proclamó Pitágoras en cierta ocasión ante un príncipe anonadado, “hay tres clases de hombres: unos que aspiran a la gloria como los atletas que a ella asisten, otros que aspiran a obtener ganancias, como los comerciantes que también encontramos en la feria; y otros que van simplemente a ver cosas, estos últimos son los filósofos” (vid. Leopoldo Zea, “La filosofía en Grecia”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 4, 27 de febrero de 1949, p. 3). La frase “empedernido mirón” proviene del vocablo griego *philotheamón* usado por Platón en el *Fedón* (68c1).

¹⁴ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3. Vid. también Emilio Uranga, “Condiciones para el desarrollo de la filosofía en México”, *Armas y Letras* (boletín mensual de la Universidad de Nuevo León), año IV, núm. 4, 30 de abril de 1947, pp. 3 y 7. La primera condición para que México, como cualquier país, desarrollase una filosofía propia, era la de poseer conciencia y un sentido históricos. “La filosofía no

los hiperiones. Convertirse en un empedernido mirón, pero no de los renglones de Kant, Husserl, Heidegger, ¿de qué servía memorizar fórmulas “pedantescas y desencarnadas”? Había que fijar la vista en uno mismo y sacudirse de encima la servidumbre de la imitación. Este *vernos* con lucidez, ya sin el drapeado distorsionador de la inferioridad; este ver las otras realidades desde nuestra peculiar posición en el tramado de la existencia, no sería otra cosa que una “filosofía nacional”: una teoría filosófica sobre la circunstancia mexicana.

La batalla por la independencia cultural de México

Zea y los hiperiones, en los albores centelleantes del alemanismo, creían de veras que había llegado el momento para México de conquistar su *independencia cultural*. “México será culturalmente independiente cuando sus problemas y la solución que a ellos ofrezca concuerden plenamente”: aseveraciones como ésta habrán retumbado en *El Napolitano* de Chapultepec y en los tímpanos de los hiperiones. “Es hacia esta independencia [cultural] que se van orientando en nuestros días

puede progresar, y ni siquiera darse, si previamente no tenemos ya aclarado lo que históricamente significan nuestra política, nuestro arte, nuestra ciencia, nuestra religión, etc.” La filosofía, insiste Uranga, no puede trabajar en el vacío. “Parte ya de algo dado para reflexionar sobre él.” No se podía pedir al filósofo latinoamericano que se ocupara de *su* circunstancia, si ésta se presentaba caótica e informe. “Sobre este indómito material no se han inclinado las ciencias particulares para hacer una primera morfología, sino que ha quedado tal cual es. Sobre esto la filosofía no puede trabajar. Ha de mediar una primera elaboración para que se instituya una segunda que es ya, propiamente, la filosofía. Y Latinoamérica, con su vida informe en todos los órdenes, con sus experiencias vivas y sangrantes, en su auténtica desnudez, no puede tener filosofía porque no tiene aquellas primeras elaboraciones sobre la experiencia.” La filosofía se levanta sobre la obra previa de especialistas y técnicos: físicos, biólogos, políticos, economistas. De aquí la segunda condición: “La filosofía no progresará en Latinoamérica mientras la técnica, en sentido amplio, no dé pasos decisivos”. ¿Había México alcanzado este grado de madurez histórica y de tecnificación? El optimismo de Uranga no estaba exento de reparos.

diversos esfuerzos. La realidad mexicana es tomada en cuenta cada vez más. El enfoque hacia esa realidad se encierra ahora en una denominación, la de la mexicanidad. Pero se trata de algo más que una denominación, de algo más que un nombre, se está convirtiendo en un ideal a realizar. Hacia el logro de la mexicanidad tiende ahora todo esfuerzo educativo... La mexicanidad es como un sinónimo de realismo, porque la realidad que nos es más inmediata, y por ende, la que mejor conocemos, es México.”¹⁵

Uranga asimiló mejor que ninguno las palabras de Zea. La búsqueda de una filosofía nacional era sólo una instancia de un proceso de mayor envergadura y trascendencia: la batalla por la independencia cultural de México. “Emancipación – advertía Zea– no es aquí ruptura, sino exigencia para ser tomado en cuenta.”¹⁶ Si podíamos decir de nuestro petróleo como de nuestra pintura y de nuestra poesía, que ya eran nacionales, no podíamos decir lo mismo, empero, de la filosofía, dependiente aún del “utensilio europeo”. Hasta que la disciplina filosófica –cúspide del pensamiento– no se “nacionalizase”, no podríamos hablar propiamente de una plena independencia cultural. “A la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación.”¹⁷ Lo que las artes entreveían

¹⁵ Leopoldo Zea, “México y su independencia cultural”, *El Nacional*, 13 de abril de 1947, p. 3.

¹⁶ Leopoldo Zea, “Las ideas en Iberoamérica. Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (III)”, *El Nacional*, 18 de mayo de 1947, pp. 5 y 6

¹⁷ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *art. cit.*, p. 3. Vid. Leopoldo Zea, “La filosofía en México II”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 2, 13 de abril de 1947, p. 4: “Coincidiendo con la Revolución surgió un movimiento nacionalista, puesto los ojos en México, en todas las formas de nuestra cultura. Surgen pintores de la talla de Diego Rivera, José Clemente Orozco y Alfaro Siqueiros. Siguiendo sus huellas pero con personalidad propia ha surgido después una pléyade de pintores jóvenes preocupados igualmente por dar forma a la realidad mexicana. La misma preocupación se hace patente en los novelistas: Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, Rafael Muñoz y José Revueltas. En la poesía se habrán de destacar los cantos a la *Suave Patria* de Ramón López Velarde. En Música el movimiento nacionalista se realiza en sus principios con el maestro Ponce y se continúa con Carlos Chávez y Silvestre Revueltas. La Pedagogía se orienta por el mismo camino. José Vasconcelos inicia desde la Secretaría de Educación una campaña educativa tendiente

borrosamente debía ser clarificado por la filosofía. La “nueva patria” surgida de la Revolución estaba necesitada todavía de la conceptualización filosófica –el acto de nombrarse a sí misma y de dotarse de un aparato interpretativo–. Filosofía nacional, independencia cultural y responsabilidad iban de la mano, “pues sólo puede ser responsable quien depende únicamente de sí mismo”¹⁸.

Emilio, sin embargo, sabía muy bien que la “Revolución pensante” de los filósofos y la “Revolución planificada o institucionalizada” de los políticos no eran la misma cosa. Cualquier similitud no rebasaba el ámbito de las apariencias. Cuando los jóvenes economistas del gobierno extendían un índice acusador al indio dormido y luego, blandiendo por los aires ese mismo índice, señalaban el rumbo ascendente de “la Revolución en su fase industrial”, no hacían más que interpretar a México como una cornucopia de riquezas desaprovechadas y a la “nueva patria”, como una promesa de bonanza material. A esta concepción grosera y sensual de la Revolución había que anteponer, desde la filosofía, una concepción más modesta.

a asimilar a todos los grupos mexicanos, muy especialmente al indígena. Campaña que continúa hasta nuestros días con la Campaña Alfabetizadora realizada brillantemente por Jaime Torres Bodet y continuada con iguales bríos por la actual administración. En el terreno filosófico la preocupación nacionalista parecía imposible, puesto que a la filosofía se le ha considerado siempre como una disciplina preocupada por lo universal y lo intemporal”. Vid. también Leopoldo Zea, “La filosofía en México. Antonio Caso”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 4, 27 de abril de 1947, p. 7: “Con la Revolución descubría México múltiples facetas de una realidad que antes le era desconocida. La violencia que la acompañó hizo que brotaran ricas aristas de una realidad ante la cual los mexicanos habían permanecido ciegos. Realidad exuberante e incoherente por inédita [...] Casi sin planes, apenas sin supuestos, animado por una fuerza que se expresaba en escepticismo y descontento, México tropezó con su anhelada realidad [...] Frutos de este escepticismo y descontento habrán de ser las nuevas formas de nuestro arte. Un arte que no necesitaría más de modelos prestados, sino que los tomaría de su realidad. La pintura, escultura, poesía, novela y música, empezaron a hacer patente la realidad mexicana. El escepticismo y el descontento de los mexicanos fue convertido en color por los artistas. La poesía expresó en ‘La Suave Patria’ a un México rebelde a ritmos clásicos. La novela empezó a hablar de la Revolución y de sus anónimos héroes. Todo esto sin programa, sin plan, simplemente por un escepticismo y un descontento que querían encontrar su solución”.

¹⁸ Leopoldo Zea, “Las ideas en Iberoamérica. Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (I)”, *El Nacional*, 7 de mayo de 1947, pp. 5 y 6.

Si algo había puesto de relieve la gesta heroica de 1910, era la pobreza insufrible del campesino, la vulnerabilidad de los cuerpos –cuerpos harapientos y despellejados–. La Revolución nos había recordado, en suma, “la modestia de la condición humana”¹⁹. No podíamos echar en olvido esta conclusión. En manos de los economistas, engreídos y avariciosos, nuestra Revolución corría el riesgo de extraviarse en “el más aparatoso exhibicionismo”²⁰. Uranga compartía los téticos temores de Daniel Cosío Villegas: bien podía darse “la sangrienta paradoja de que un gobierno que hacía ondear la bandera reivindicadora de un pueblo pobre, fuera el que creara, por la prevaricación, por el robo y el peculado, una nueva burguesía, alta y pequeña, que acabaría por arrastrar a la Revolución y al país, una vez más, por el precipicio de la desigualdad social y económica”.²¹

El Grupo Hiperión no había errado el nombre. Sólo un titán podía echarse sobre el lomo el problema de México: el problema de consumir la batalla por la independencia cultural, que no difería mucho de responder a la enigmática pregunta por la Revolución. Los hiperiones no contaban aún con el léxico para responderse. Dominaban el instrumento “fenomenológico” y “existencialista” –una vasta colección de terminajos que el mismo Gaos manejaba con sumo tiento–, pero adolecían de una “malla” categorial y una fraseología aptas para apresar la realidad del mexicano. No podían caer en la tentación fácil de abrir por la mitad algún grueso volumen de la biblioteca y entresacar de allí, sin ton ni son, algunas expresiones sonoras. Tampoco podían confundir su objeto de estudio. La Revolución de los filósofos,

¹⁹ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *art. cit.*, p. 3.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, *Cuadernos Americanos*, año VI, vol. XXXII, núm. 2, marzo-abril de 1947, p. 45.

modesta e intimista, poco o nada tenía que ver con la Revolución industrializada, pomposa, multimillonaria y epopéyica de Miguel Alemán. En este asunto Emilio era más enfático y catastrofista que Zea: “En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre”²². El manantial espiritual de la Revolución amenazaba con secarse pronto si no despejábamos la cortina de humo de las palabras y penetrábamos en la esencia de esta Revolución. Más –o a la par– que una campaña de recuperación económica, lo que México necesitaba perentoriamente era una campaña de recuperación de su ser. Emilio Uranga terminará por decir lo indecible (y en una fecha tan temprana como 1950): PRI y Revolución no eran, ni de lejos, sinónimos. Más aún: la operación institucionalizadora del PRI –operación taxidérmica– bien podía equivaler a la crisis y a la muerte de la Revolución.²³

Afinidades electivas

Es posible y lógico que ya para 1947 Emilio tuviese muy en claro que la aventura filosófica de los hiperiones no empataba con la oratoria oficial y que le era en muchos puntos adversa. Sacudidos por la coyuntura histórica y por las proclamas de Zea, los hiperiones sintieron el deseo irresistible de forjar un nuevo lenguaje

²² Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *art. cit.*, p. 3.

²³ “En el nombre mismo de estos partidos [gestados por la Revolución] hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó ‘Partido Nacional Revolucionario’. Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. Se hace tomar partido a la revolución en favor de una nación. Repárese: de una nación, no de una ‘nueva patria’. Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la Revolución Mexicana. A nuestro entender es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la revolución. Finalmente se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es en este caso creadora de instituciones, se ha solidificado, se ha ‘oficializado’. La revolución se invoca como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con pristinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones” (Emilio Uranga, “El significado de la Revolución mexicana”, *art. cit.*, p. 3).

filosófico a la exacta medida de la nueva patria (una patria todavía en proceso de auto-creación). El problema de México había pasado de mano en mano, sin resolución, y aterrizaba, por fin, frente a ellos. Había que ver y nombrar lo visto. Pero, ¿de dónde sacarían este nuevo lenguaje y esta nueva armazón teórica? No la buscarían –ni la hallarían– en los yermos parajes de Heidegger. Ahora bien, que estos jóvenes le rehuyesen a la imitación no los dejaba completamente incomunicados. Zea les recordó que la filosofía es, entre otras cosas, búsqueda de simpatías. Cada generación de filósofos “se tropieza” con un problema único e intransferible. No existen fórmulas mágicas y universalmente válidas.

Los hiperiones tenían que voltear a ver a su alrededor o sobre su hombro e identificar circunstancias parecidas, afinidades y paralelismos. ¿De qué manera otras generaciones enfrentaron o enfrentaban un problema similar al suyo? La solución no habría que importarla incólume. Habría en todo caso que adaptarla a los requerimientos particulares. Filosofar –decía Zea– es “una tarea, dicho sea sin ánimo ofensivo, de saquear el pensamiento universal para ponerlo al servicio del mexicano, de expoliar a Occidente para que el mexicano se vertebre y eche a andar por sus propios caminos”.²⁴ No había nada de malo o inauténtico en que los hiperiones sacaran provecho de la experiencia ajena.

El itinerario de lecturas del Grupo Hiperión cambió de rumbo. A pesar de la mala fama que nimbaba al existencialismo francés, a pesar de los rumores que poco

²⁴ Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 32, 11 de septiembre de 1949, p. 3. Vid. Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual”, *Tierra Nueva*, año 1, núm. 3, mayo-junio de 1940, pp. 136-146. Vid. también Antonio Caso, *México (apuntamientos de cultura patria)*, México, Imprenta Universitaria, 1943: “Imitar –decía Caso– si no se puede hacer otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, adaptar; esto es, erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial”.

a poco llegaban de Francia y que lo tildaban de “vanidosa charlatanería” y de “patética actitud de repulsa”, los hiperiones –azuzados por Emilio– se volcaron al estudio de Sartre.²⁵ Este alejamiento de la ortodoxia heideggeriana supuso un

²⁵ Vid. Roger Caillois, “Huéspedes de México. Más allá del existencialismo”, *Suplementos culturales de El Nacional*, 16 de marzo de 1947, p. 3. Para Caillois, sociólogo y crítico literario francés, los escritores existencialistas habían heredado de sus progenitores románticos y surrealistas la “tristeza culpable” y la “náusea exaltada”. Los escritores existencialistas mostraban, entre gritos de alarma y blasfemias, una actitud de afectada repugnancia ante sí, ante la sociedad y ante el universo. Si su “patética actitud de repulsa” fuese seria, lejos de perseguir el aplauso, guardarían silencio. Lo suyo no podía ser sino “vanidosa charlatanería”. “No hay sabiduría, no hay grandeza, no hay ni siquiera honestidad en una rebelión cuya inutilidad se conoce y de la cual nada se espera”. En abril de 1947 prominentes filósofos católicos se reunieron en Roma para discutir “la tendencia filosófica danesa del siglo XIX, llamada del existencialismo”. Los filósofos católicos estaban preocupados por mostrar que el existencialismo había sido propiamente fundado por Kierkegaard y que “Sartre y Heidegger han falsificado la teoría original del sabio danés, al interpretarla, en el sentido de que la única realidad verdadera es la existencia individual. Esta interpretación niega la existencia de lo bueno y de lo moral”. Jacques Maritain afirmaba que “el santo de Aquino fue más existencialista que las falsificaciones contemporáneas”. La Iglesia católica todavía no aprobaba ni rechazaba este movimiento (pondría finalmente a Sartre en el *Índice de libros prohibidos* en 1948). Vid. Joseph J. Baicich, “Inicióse una serie de discusiones sobre la tendencia filosófica ‘existencialista’”, *El Nacional*, 15 de abril de 1947, p. 2. Maurice Blondel, por su parte, escribía: “Cuando, después del estrepitoso ruido hecho en torno a las novelas y, sobre todo, al teatro de Jean-Paul Sartre, nos preguntamos qué quedará, que queda ya de un pensamiento aparentemente sutil y aparentemente nuevo, caemos en la cuenta de que la novedad ha envejecido rápidamente y de que el análisis existencialista disuelve el pensamiento más que le promueve y enriquece... ¿Cómo explicarse que el existencialismo sartriano haya podido nacer y desarrollarse, a lo largo de una literatura mórbida, en el país de Descartes?... Ya es tiempo de que el espíritu y la inteligencia francesa recobren sus derechos a la universalidad y a la interioridad en lugar de dejarse arrastrar por imaginaciones demasiado viscerales” (Maurice Blondel, “La inconsistencia de la lógica de Jean-Paul Sartre”, *El Nacional*, 15 de junio de 1947, p. 5). Sartre, por otro lado, contaba con fieles defensores como Francis Jeanson (1922-2009), un joven activista y reportero francés (tenía más o menos la misma edad que Uranga). Vid. Francis Jeanson, “Ciencia y filosofía”, *El Nacional*, 16 de abril de 1947, pp. 3 y 5. Jeanson destaca las bondades de la fenomenología, “método filosófico en que se basa el movimiento existencialista”. Jeanson no titubea al declarar que la “aplicación [del análisis existencial] es el mayor mérito de una obra como la de Jean- Paul Sartre” (“Los antecedentes del análisis existencial”, *El Nacional*, 4 de mayo de 1947, pp. 5 y 6). En “Conócete a ti mismo” (*El Nacional*, 14 de junio de 1947, p. 5), Jeanson señala “el inmenso interés del método del conocimiento de sí que propone Jean-Paul Sartre –el psicoanálisis existencial–”. No debía olvidarse que Sartre era un pensador cuando menos dual: había en él un componente de filósofo exageradamente técnico al lado de un componente literario. En el centro yacería el problema de la expresión filosófica. “La cuestión está en saber si se puede utilizar un lenguaje susceptible a la vez de resistir frente a las exigencias de precisión de los ‘filósofos’ y de no estimular las complacientes divagaciones de ciertos profanos” (Francis Jeanson, “La actitud filosófica y su expresión intelectual”, *El Nacional*, 7 de julio de 1947, pp. 5 y 6). El 2 de abril de 1948 Uranga adquirió (y leyó) un libro de Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre* (con prefacio del propio Sartre), París, Editions du Myrte, 1947. Jeanson jugaría un importante papel en la pelea Sartre-Camus. Se dice que Sartre comisionó a Jeanson una demoledora reseña de *L’homme révolté* (1951), ensayo en que Camus atacaba la noción marxista-comunista de “rebelión”. La reseña dio pie a un intercambio de encendidas cartas entre Sartre y Camus y a su final rompimiento.

abierto acto de rebelión en contra del magisterio de Gaos. No bien terminaba de traducir *El ser y el tiempo* cuando ya sus discípulos ponían en tela de juicio su actualidad, relegándolo al desván de lo viejo y lo pasado de moda. Sartre no fue para los hiperiones un modelo a seguir, sino un compañero –lejano y cercano a la vez– de inquietudes y aspiraciones. No era la primera vez –y esto lo supo calibrar Uranga– que el pensamiento francés servía a los mexicanos de instrumento de liberación.

Uranga: segundo acuse de recibo

En julio, es decir, muy poco después que su maestro –cuestión de semanas–, Emilio Uranga publicó en la *Revista de la Universidad* un breve artículo llamado “La existencia y los existencialistas”, donde comparaba el concepto de “existencia” de Karl Jaspers con el de Sartre. “La existencia [para Jaspers] es el ámbito no del ser sino de la posibilidad de ser. Las cosas del mundo son ya, tienen una consistencia fija y estable. La existencia, por el contrario, es sólo una posibilidad. Los acaeceres témporo-espaciales están ahí o no están; ‘la existencia, por el contrario, justamente por ser posible, avanza hacia su ser, o retrocede hacia la nada [...] La existencia es un nóumeno, inaccesible al conocimiento categorial, y por tanto indefinible en términos de substancia, de cosa ya hecha y conclusa. Es proceso de creación de su propio ser [...] Cuando dice Jaspers ‘el hombre es posibilidad de ser’ no hay que entender, creemos, que el hombre aspira a substantivarse, a fenomenalizarse [...] Cuando ejecutamos actos libres nos peculiarizamos, nos desprendemos de las influencias exteriores o interiores para decidir por propia cuenta cuál es la conducta

a seguir: elegimos de este modo nuestro ser [...] De la posibilidad de ser personal paso, de un salto, a la realidad de serlo, realidad en que me siento consciente de mí mismo y para mí mismo.”²⁶

También para Sartre la existencia se revela al hombre por el acto libre: esta idea de revelación, esta idea de que la libertad significa posibilidad de crearse el hombre mismo, a pesar de las determinaciones del mundo exterior e interior, era, a juicio de Uranga, la gran aportación del existencialismo. Sin embargo, Sartre, a diferencia de Jaspers, llevaba esta idea un poco más lejos hasta incurrir en una verdadera apoteosis de la libertad. “En Jaspers el hombre se crea a sí mismo, pero no crea a las cosas, no las elige en sus posibilidades. En este sentido es idealista en lo que respecta al mundo humano, pero es realista en lo que respecta al mundo de los fenómenos que se suceden en el espacio-tiempo. Sartre, por el contrario, puede ser llamado un idealista absoluto. Porque la creación no la limita al propio ser del hombre, sino a todo ser. En Sartre el hombre tiene capacidad para crear no sólo su ser personal sino todo ser, el histórico, el natural, en una palabra, el mundo que llamamos exterior.”²⁷ Uranga, para estas alturas (mediados de 1947), depositaba su voto de confianza en el existencialismo de Jaspers: “De las dos ideas de existencia, la de Jaspers nos parece más aceptable, ya que es perfectamente conciliable el hablar de un mundo de la libertad, perteneciente al hombre y a sus obras, y de un mundo de la necesidad o de la substancia ajeno al hombre.”²⁸

²⁶ Emilio Uranga, “La existencia y los existencialistas”, *Revista de la Universidad de México*, vol. 1, núm. 10, julio de 1947, pp. 5-6.

²⁷ *Ibíd.*, p. 6.

²⁸ *Ibíd.*

Más de un lector habrá asentido a las palabras de Uranga. Esta idea de que el hombre estaba todavía en hechura y entregado a su libre hacerse casaba muy bien con la idea de que el nuevo hombre emanado de la Revolución mexicana carecía aún de naturaleza fija, estaba en construcción y henchido de potencialidades. Leopoldo Zea, en su precursor ensayo de 1940, ya había dicho que “la vida humana tiene un carácter que le es peculiar, el de no estar hecha sino el de tener que hacerse”.²⁹

Tachar de “idealista absoluto” a un personaje como Sartre hoy nos suena temerario. El hombre que participó activamente en la Resistencia, que pronunciaba discursos frente a obreros y estudiantes, que siguió de cerca la independencia de Algeria y que marchó en primera fila en mayo del 68, poco tenía de idealista. A diferencia de esos sacrosantos filósofos de gabinete, Sartre se “ensuciaba las manos”, a veces hasta los codos, y seguía con vigilante obsesión el pulso de los acontecimientos políticos. Si algo puede reprochársele, no es su confinamiento en un aula, sino su precipitación a la hora de soltar comentarios y de asignar posiciones. Se puede, aun así, ser un hombre de acción bajo la creencia inamovible (“absolutista”) de que nuestras ideas modelarán el mundo externo. ¿A esto se refería Uranga? ¿Sartre caía en el rubro de hombre activo y soñador? ¿Cómo era

²⁹ Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en la filosofía actual”, *art. cit.*, p. 141. Vid. Alí Chumacero, “Acerca de un filósofo mexicano”, *El Nacional*, 4 de septiembre de 1948, p. 6: “Notamos cómo en estos ensayos [los incluidos en el libro *Ensayos sobre filosofía en la historia*], sobre todo el que se titula ‘El sentido de responsabilidad en la filosofía actual’ –publicado inicialmente en *Tierra Nueva*, 1940– afloran algunos temas que en estos momentos se han puesto en moda por medio de la filosofía existencial. El ‘ser para la muerte’ de Heidegger y la ‘libertad en situación’ de Jean Paul Sartre son intuitivos desde la perspectiva historicista en que desde entonces se situaba Leopoldo Zea. En estos *Ensayos* encontramos sin dilación prefiguradas las tesis que actualmente discute y estudia, con cotidiano ahínco, nuestro joven filósofo. de manera que su desviación hacia el existencialismo, en cuya cátedra se halla Sartre, no resulta de ninguna manera la resultante de una curiosidad filosófica, sino el descubrimiento del implícito compromiso contraído con la filosofía.”

posible que a un filósofo se le pudiese acusar, a un tiempo, de ser un derrotista y de sostener que el hombre es capaz de crear libremente su mundo (tanto el mundo natural como el histórico)? *El ser y la nada* admitía múltiples lecturas. El *quid* del libro estaba en este manido vocablo, “libertad”, al que Sartre le añadía, desde el principio, un importante matiz: “libertad en situación”. Para los lectores de Ortega y Gasset, ésta resultaba una precisión obvia y archisabida: ¡por supuesto que el ser humano no es un “yo” flotando en el aire sino una persona clavada en un aquí y un ahora! Lo que en Ortega podía leerse como reposada conclusión, constituía para Sartre un conflicto y un punto de partida. El ser humano (el *para-sí*) que nos describe en *El ser y la nada* parece enfangado de *facticidad* y deseoso de trascenderla. La “libertad en situación” deviene a veces “libertad a pesar de la situación” o incluso “*en contra de la situación*”. Se trata, en todo caso, de *mi* libertad.³⁰

Muchos jóvenes franceses de la posguerra, sin demorarse demasiado en la lectura de *L'être et le néant*, extrajeron de allí la justificación filosófica para hacer lo que se les viniera en gana y para desdeñar la autoridad de sus padres burgueses y la moral rancia de sus sacerdotes. Esto se traducía, la mayoría de las veces, en bailar jazz hasta el amanecer. Los cristianos repudiaban a Sartre por ateo y por regodearse en el lado más turbio de la naturaleza humana; los marxistas, por faltar

³⁰ Habría que retrotraerse a *La transcendance de l'ego* (1936) para hacer justicia a este “mi”. Mientras corremos para agarrar el camión, no hay conciencia de un “yo” como una identidad objetiva o como un agente que realiza una acción (y que es, en principio, *distinto* de esa acción). El “yo” se esfuma, se vuelca en el mundo. Lo que somos entonces y de lo que estamos conscientes es de un “correr-detrás-del-camión”. Un ejemplo parecido se puede leer en *El ser y la nada*: un voyeur mira a través de una cerradura. En esos momentos no hay conciencia nítida de un “yo”. Su atención entera está volcada en aquello que mira. No es sino hasta que oye pasos en la escalera que cobra conciencia de su “yo” y se ruboriza. Emilio Uranga no fue el único que vio en Sartre a un idealista. Vid. Emilio Uranga, “Egon Vietta, *Theologie ohne Gott*”, *Filosofía y Letras*, Núm. 37, enero-marzo, 1950, p. 184: “A Vietta le parece que en el pensamiento de Sartre hay un exceso de idealismo, pretende suplantar al ser, que tan elocuentemente ha revelado en *La Náusea*, por la libertad humana, pero esto, comenta nuestro autor, es justamente lo que llamaban los griegos *hybris*.”

a la solidaridad. Uranga no era ni un joven francés ávido de recuperar su *joie de vivre* ni un cristiano ruborizado ni un marxista. Su crítica provenía de un lugar único y alejado varios miles de kilómetros de París. Había que idear la mejor manera –es decir, la manera *auténtica*– de relacionarnos los mexicanos con nuestra Revolución, ahora que hacía amagos de institucionalizarse. A Uranga, que buscaba principios de cohesión y de mutuo entendimiento, la libertad egocéntrica de Sartre (por decir así) no le habrá hecho ninguna gracia, sobre todo si se la ponía frente a frente con la libertad de Karl Jaspers, un pensador que nos recuerda en cada párrafo la importancia de la comunicación y de la comunidad. Sartre intentó solventar este escollo aduciendo que el hombre, al elegir, se compromete con la humanidad entera. Cada elección libre es, en el fondo, individual-colectiva.

Podemos estar seguros de que esta solución no satisfizo a Uranga. El sujeto sartriano no deja de presentarse como un tiranuelo y como un legislador que con el solo acto de mirar (*regarder*), cosifica, juzga y etiqueta. “Sartre insiste ante todo en el poder cosificador de la mirada [...] Ser mirados es precisamente ser convertidos en apoyaturas de una trascendencia, en medios para un fin; ser mirado es ser degradado, convertido en cosa.”³¹

Descartes, al captarse directamente por el *cogito*, tuvo que haber descubierto, por fuerza, la existencia propia y la de los demás. Incluso en la soledad de su sala, cómodamente arrellanado en un orejero y frente a una chimenea, el hombre “se da cuenta de que no puede ser nada [...], salvo que los otros lo

³¹ Emilio Uranga, “Jean Paul Sartre, *Visages*”, *Filosofía y Letras*, tomo XVII, núm. 33, enero-marzo de 1949, p. 137. “No hay que confundir la mirada con los ojos [...] Los ojos-cosa no son lo mismo que los ojos-mirada; la mirada anima los ojos, les presta su trascendencia, los levanta de su condición fisiológica a su función ontológica”.

reconozcan como tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro [...] En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo al otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere, sino por o contra mí.”³² En definitiva, para Sartre, la relación entre un “yo” y un “tú” es siempre áspera y tormentosa (incluyendo las relaciones entre amantes). Lejos de infundirnos tranquilidad, el otro sartriano lucha con nosotros por el poder y por el reconocimiento. Ésta es, a menudo, una lucha a muerte.

Nada de esto habrá resultado muy agradable de leer en México, donde conocíamos de sobra hasta qué punto las relaciones con nuestros conciudadanos podían ser despiadadas y cruentas. Diego Rivera, sin ir más lejos, acababa de disparar al aire, en pleno cruce, porque el chofer del tranvía no se había querido detener ante su oronda presencia. Uranga pudo haber sido más cuidadoso y fino en sus palabras. En vez de “idealismo”, pudo haber hablado del “subjetivismo exacerbado” de Sartre o de un “individualismo” que echaba al traste la posibilidad de una reconciliación pacífica del sujeto con su comunidad (y con su historia). Sea como fuere, Uranga se cuidará mucho de no repetir esto de que Sartre era un “idealista absoluto” (no lo fueran a escuchar, deleitados, los “idealistas críticos” de la Facultad).

³² Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, edición de Arlette Elkaim Sartre, Barcelona, Edhasa, 2007, pp. 64-65. Con el correr de los años, Sartre se radicalizaría y pondría un mayor énfasis en la violencia inherente a este juego dialéctico de miradas. En su prólogo de 1961 a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon, parece no sólo sancionar sino fomentar la legítima violencia del colonizado en contra del colono. Uranga no lo seguiría por esta senda.

Uranga rectificará esta inicial lectura y abrazará otros elementos, menos negativos, de la “libertad en situación” sartriana, como su “proyección”, su “elección originaria” y su “responsabilidad”. Estaba de acuerdo, al fin y al cabo, con el “duro optimismo” de Sartre, que fustigaba a los hombres para que no se refugiaran detrás de ninguna excusa determinista y para que no se dejaran asfixiar por los *límites a priori*. El ser humano debía caer en la cuenta de que a él –y sólo a él– le correspondía dar un sentido a la vida.

La responsabilidad de una elección

Los hiperiones, anunciados ya con vítores por la nota cultural de *El Nacional*, y gozando del favor de (casi) todos los parroquianos de café (poetas, abogados, psiquiatras), “se propusieron, en julio, hacer acto de presencia en el escenario de nuestra filosofía con una serie de conferencias precisamente sobre el ‘existencialismo francés’. El calificativo no dejaba ya lugar a dudas. El título era un juicio de valor. Nos lanzábamos a la empresa de aclimatar en nuestro medio las ideas del existencialismo francés, de echarnos a cuestras la responsabilidad de una elección. Presentábamos o imponíamos una elección entre el existencialismo francés y el existencialismo alemán”³³. Este escenario no sería otro que el Instituto Francés de América Latina.

La coloración política de este primer IFAL, el de los cuarenta, le venía dada por los republicanos españoles y por los exiliados franceses adeptos de la

³³ Emilio Uranga, “Dos existencialismos”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 28, 14 de agosto de 1949, p. 8.

democracia y la libertad. Para los jóvenes mexicanos afines a esta Francia portadora del humanismo latino, el IFAL, con su vegetación exuberante y su fuente rodeada de bancas, se erigió en un punto obligado de referencia. Carlos Fuentes lo recordaba con nostalgia: “El Instituto Francés de América Latina, ese oasis urbano de la calle del Río Nazas donde toda mi generación fue a aprender cine, literatura y sobre todo la civilización que creíamos mantener, personalmente, con una responsabilidad tremenda, durante los años en que Francia se apagó [...] Estaba jalonado por ese extraño amor a Francia que supuestamente nos salva a los latinoamericanos de la vieja subordinación hispánica y de la nueva subordinación anglosajona; Francia es como una protección segura y anhelada.”³⁴

Para julio de 1948 el director interino del IFAL era Robert Escarpit, doctor en Letras, cronista de *Le Monde* y aficionado –afición poco convencional– a las botas de montaña. Sucedió en la dirección a Jean Camp (1946-48), un personaje más en la línea del *Quai d’Orsay* y menos amante de la Francia Libre. La salida de Camp contribuyó sin duda a que el IFAL se consolidase como un oasis urbano en que los jóvenes podían abreviar a sus anchas de las novedades francesas.

El debut de los hiperiones estaba revestido de significaciones políticas. No había lugar más propicio en la Ciudad de México para rebelarse en contra de la tiranía germana que el auditorio del IFAL.

El miércoles 21 de julio a las 8 p.m., Emilio Uranga inauguró el evento con su conferencia “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”. El resto del programa incluyó los trabajos de Luis Villoro (“La reflexión sobre el ser en Gabriel

³⁴ Carlos Fuentes, *Una familia lejana*, en *Obras reunidas IV*, México, FCE, 2012, pp. 137-138.

Marcel”, 23 de julio), Jorge Portilla (“*La náusea* y el humanismo”, 28 de julio), Ricardo Guerra (“Jean-Paul Sartre, filósofo de la libertad”, 30 de julio) y Joaquín Sánchez Macgrégor (“¿Hay una moral existencialista?”, 4 de agosto).³⁵

Entre los asistentes había caras muy notables y de sobra conocidas: Luis Garrido (rector de la Universidad), Samuel Ramos (director de la Facultad de Filosofía y Letras) y Jean Sirol (agregado cultural de la Embajada de Francia). Las autoridades universitarias parecían estar expectantes.

Las palabras inaugurales de Emilio fueron de reconciliación y casi de disculpas por haberse desentendido de Francia durante largos años y por haber preferido en su lugar la dirección ideológica de los alemanes. “No sabíamos lo que pasaba en Francia, ni teníamos interés en lo que pasara. Pero las cosas han cambiado. Francia nos vuelve a imponer la necesidad de atenderla, de reparar en lo que se hace en sus círculos filosóficos. Volvemos otra vez a entrar en contacto con ella [...] Es un retorno en cierta medida de hijo pródigo que ya ha bebido experiencias por otros caminos y que no se encuentra en la misma disposición espiritual de recepción dócil que era la obligada en tiempos del positivismo y del bergsonismo. La vemos asimilando y reaccionando frente a un pensamiento [Husserl, Heidegger] que también nosotros hemos intentado asimilar [...] Hemos leído a esos autores, hemos conocido sus ideas [...] Ahora Francia, con esas lecturas que ya hemos hecho, saca conclusiones. ¿Serán las nuestras? ¿Cómo entienden esos filósofos nuevos a los autores que ya también conocemos?”³⁶

³⁵ Vid, “La nota cultural”, *El Nacional*, 20 de julio de 1948, p. 5. Todas las conferencias ya habían sido publicadas en el número 30 de *Filosofía y Letras* (abril-junio de 1948).

³⁶ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, *art. cit.*, pp. 219-220. Vid. Jaime Vieyra, “La ambigüedad insuperable de la condición humana. (La lectura de Merleau-Ponty

Francia sería para los hiperiones asunto de estudio, “motivo de consideraciones y reflexiones”, pero de ninguna manera desempañaría el papel de una maestra despótica cuyas enseñanzas se adoptan a pies juntillas. Ellos no caerían en el *vicio de la subsunción*, esto es, en la reproducción fiel y dócil, letra por letra, de discursos foráneos. Los jóvenes mexicanos, lectores ellos mismos de Husserl y de Heidegger, miraban con interés, pero de tú a tú, en posición de colegas, el desenvolvimiento del pensamiento francés. Tanto en los cafés de París como en los cafés de Bucareli se gestaba una reacción, acaso semejante, al imperio ideológico alemán. Se trataba de individuar, sopesar y aprovechar estas semejanzas, estas “afinidades”, y de hacerlas pasar por un tamiz peculiarmente mexicano: el tamiz de Kant (no el Kant de los neokantianos sino el Kant de Bucareli) o de la corriente historicista (Leopoldo Zea, Bernabé Navarro). El de los hiperiones era entonces, además, un esfuerzo de síntesis: movilizar a Kant, Husserl, Jaspers, Heidegger, Sartre, y un largo etcétera –un etcétera que podía abarcar a cualquier pensador con el que se presintiesen ocultas o flagrantes “simpatías”– a favor de la historia de las ideas en México. La fórmula mejor lograda era, a decir de Uranga, la de Jorge Portilla: “Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos”. El existencialismo francés no era la meta, sino apenas el punto de partida para “realizar un análisis concreto del modo de ser del mexicano”³⁷.

Siguiendo a García Bacca y Alphonse de Waelhens, Uranga sostenía que la principal contribución de los franceses al existencialismo en general estribaba en su

por el joven Emilio Uranga”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2012, pp. 66-73.

³⁷ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, *art. cit.*, p. 224.

análisis del cuerpo: “la encarnación es el dato básico del hombre”³⁸. Ser-en-el-mundo es ser-cuerpo-en-el-mundo. El cuerpo, por lo menos el cuerpo propio, es insoslayable. “El cuerpo es la punta en que la conciencia vive su contacto directo con el mundo.”³⁹ En este sentido es la condición de posibilidad existencial, “la condición subjetiva de posibilidad de que se forma un universo científico”⁴⁰. De aquí que las emociones del cuerpo impliquen una radical transformación del mundo, de un modo casi mágico. En la tristeza, el mundo a nuestro alrededor luce opaco, negro; no sólo uno *se siente* triste, sino que todo parece *estar* triste, como cubierto por una pátina de tristeza. Ahora bien, esta filosofía existencialista del cuerpo es además, o por esto mismo, una filosofía de la ambigüedad, “ya que por un lado insiste en nuestro prendimiento o compromiso con el mundo, mientras que por otro acentúa nuestra capacidad de desprendimiento o desasimiento, sin llegar nunca a conceder que alguna de esas direcciones pueda realizarse de modo puro. No hay un mundo puro o una conciencia pura, sino siempre una conciencia en situación, o comprometida, que implica de vez un lanzarse hacia el mundo, y la posibilidad de retroceder para adquirir conciencia del sentido y de la esencia de nuestro compromiso”⁴¹. En un extremo estaría Roquentin, el protagonista de *La náusea*, un hombre sin imaginación, o mejor dicho, “un hombre que ha renunciado a imaginar, es decir, a planear vida más allá de un presente asfixiante”⁴²; en el otro extremo estarían los esquizofrénicos en su pura espontaneidad imaginativa, en su mundo

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁴¹ *Ibid.*, p. 227.

⁴² *Ibid.*, p. 226.

alucinado y ficticio. Esta ambigüedad –este lanzarse hacia el mundo y este replegarse para adquirir conciencia– no es privativa de los existencialistas franceses; de hecho es aquí donde mejor se patentiza su estirpe fenomenológica. *El método filosófico existencialista es el método fenomenológico*. Una de las mayores bondades de Merleau-Ponty –el filósofo que daba título a la ponencia de Uranga– consistía precisamente en salvar la continuidad entre fenomenología (Husserl) y existencialismo (Heidegger), englobados en la expresión “fenomenología existencial”.

El método fenomenológico es un método de estudio de las esencias, pero no esencias descarnadas y sin un anclaje en las circunstancias concretas de la vida, “estas esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido [...] Es un análisis *in situ*, en el lugar, como cuando describimos el rostro de una persona, sin que sea necesario para esta descripción arrancarlo del cuerpo y transportarlo deshecho y muerto a un laboratorio o a un anfiteatro de anatomía”⁴³. El fenomenólogo empieza sus meditaciones como individuo de la vida natural, como un cuerpo en el mundo, despreocupado de la posibilidad del conocimiento y en relación tersa, familiar, con los entes que lo circundan (el ámbito de la inmanencia). En la actitud natural campea la inmediatez y la confianza en esta inmediatez constante, hospitalaria. El fenomenólogo lleva entonces a cabo su análisis *in situ*, lleva a cabo la *reducción trascendental* o *epojé*, “pone en suspenso las afirmaciones de la actitud cotidiana para describir sus aspectos esenciales”⁴⁴. La *epojé* es una desconexión, un poner en paréntesis, un no-hacer-uso-de, un

⁴³ *Ibíd.*, p. 228.

⁴⁴ *Ibíd.*em.

poner-fuera-de-acción lo que sabemos o lo que damos por sentado que sabemos. “Pero esta epojé o abstención fenomenológica no es una negación del mundo, sino que está ejecutada o acusada sobre el trasfondo existencial de un mundo que siempre está ahí.⁴⁵ Lo puesto en paréntesis *permanece* en un estado de silencio y suspensión; lo desconectado *sigue ahí* pero en una especie de afuera. El fenomenólogo se encuentra en un estado de soledad, sin poder echar mano de los asertos de la ciencia; estos han quedado en suspenso, momentáneamente inhabilitados. La *reducción trascendental*, que se describe en principio con términos negativos (“abstención”, “desprendimiento”, “desconexión”), redundante en una ganancia, o sea, en la recuperación de la realidad, ya no como una yuxtaposición de objetos dados, independientes de nosotros, sino como fenómenos dados a la conciencia, fenómenos cuyo sentido *se constituye* en nuestra conciencia. La reducción es trascendental no porque aniquile o se oponga al ámbito de la inmanencia, muy por el contrario, lo enriquece, lo desvela como fenómeno. Es trascendental porque “pretende intuir la génesis fenomenológica de nuestro mundo de significaciones”⁴⁶; pretende remontarse al origen de la significación, comprender y describir el proceso mediante el cual nuestra conciencia constituye los fenómenos –que no es lo mismo que crearlos *ex nihilo*–. En este movimiento de reconducción hacia el origen, en este pasaje del ámbito de la inmanencia al ámbito trascendental de las significaciones y las ideas, el filósofo se aparta, sin apartarse, del mundo vivido, el mundo del día a día. Ésta es la ambigüedad y ésta es la contradicción, ya presente, según vemos –según veía Uranga–, en el núcleo mismo

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

de la fenomenología de Husserl. “La reducción afloja los lazos que nos ligan al mundo, para ver surgir las trascendencias, las esencias”⁴⁷, y al mismo tiempo, “la cosa a que se trata de volver es el mundo de la percepción. Una fenomenología de la percepción es la pieza esencial de un sistema fenomenológico existencial”⁴⁸.

La fenomenología no sólo une “el subjetivismo extremo y el objetivismo extremo en su noción de mundo o de racionalidad”⁴⁹, también concilia las experiencias propias con las de los otros, ya que este mundo es un mundo compartido, de significados comunes, cultural e históricamente determinados y sancionados. “El mundo fenomenológico es el sentido que transparece o que rezuma de mis experiencias y de las de otro, que surge en la intersección y engranaje de unas y otras; es pues inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad, que le dan unidad asumiendo mis experiencias pasadas en las experiencias presentes, asumiendo las experiencias de otros en la mía.”⁵⁰ Puestas así las cosas, el análisis de la corporalidad ya no parecía una aportación original del existencialismo francés. “Merleau-Ponty ha demostrado que en la fenomenología estaba ya preparada la descripción del cuerpo como dato esencial de una fenomenología de la percepción.”⁵¹

En varios momentos de su conferencia, Uranga se abría de capa y nos hacía ver que toda esta disquisición sobre la “fenomenología existencial” tenía un carácter preparatorio, que su mirada estaba puesta en otro sitio. “Las esencias de Husserl,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 239.

la esencia por ejemplo de lo mexicano, debe traer consigo todas las relaciones animadas de vivencia, como la red trae del fondo del mar peces y algas palpitantes.”⁵² Más que introducirnos un ejemplo, Uranga nos introducía una convicción y un programa de investigación. “Lo mexicano” no era para los hiperiones una abstracción o una palabra huera, sino una criatura palpitante. “Buscar la esencia de lo mexicano no será explicar la significación de la palabra mexicano y huir hacia el universo de las cosas dichas o habladas, sino recobrar esa presencia efectiva con nosotros mismos que ha estado en el origen de toda fijación conceptual o imaginativa de lo mexicano.”⁵³ Los filósofos debían prestar atención a la “vivencia originaria de lo mexicano”, ir de la vivencia –vivencia de uno, en primer lugar, pero al mismo tiempo vivencia intersubjetiva– a las palabras y las denominaciones, a la prosa y a la poesía sobre lo mexicano, y no al revés, no inferir de “las cosas dichas o habladas” una vivencia.

Al final de su participación, Uranga enunció sin ambages el objetivo último de los hiperiones: “Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a una moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán más bien o un 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 decide 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 determinado, en un cuadro

⁵² *Ibíd.*, p. 234. Las cursivas son mías.

⁵³ *Ibíd.*, p. 235.

social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso [...] Algo se ha adelantado. El compromiso y la gratuidad de la existencia en el mexicano pueden ser los dos primeros aportes de esa descripción.”⁵⁴

A todas luces, la preocupación de Uranga en esta conferencia era de índole metodológica. Importaba precisar qué era y qué podía esperarse del método fenomenológico y dejar asentada la unidad intrínseca de la fenomenología y el existencialismo, *de cara al estudio de lo mexicano, todavía no rumiado lo suficiente*. Entre Husserl y Heidegger no había necesariamente una relación de ruptura, sino de profundización. Cabía aguardar algo parecido del existencialismo mexicano. En su recepción del existencialismo francés, los hiperiones no tendrían por fuerza que desestimar o echar en el olvido las lecciones del doctor Gaos; lo que harían, en todo caso, sería sacar ellos sus conclusiones: conclusiones propias, rigurosas y fundamentadas, como ya lo hacían los franceses. El hilo conductor de la conferencia de Uranga no lo proveía Sartre (ni Gabriel Marcel ni Albert Camus, a los que también había leído), sino Merleau-Ponty. Nunca estuvo entre las motivaciones de Uranga fundar un México una sucursal de Sartre o sustituir la hegemonía de Heidegger por una nueva hegemonía de corte sartriano.

Es más o menos fácil deducir las razones por las que Uranga prefirió a Merleau-Ponty por encima de otros existencialistas (y por encima, sobre todo, de Sartre). Parecía que Merleau-Ponty, en su *Phénoménologie de la perception* (1945), era el que se tomaba más en serio la consigna de que “la encarnación es el dato básico del hombre”. Incluso en nuestras elucubraciones más etéreas, recurrimos a

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 240-241.

metáforas sensuales: las discusiones se *acaloran*, las ideas se *aclaran*, las conclusiones son *sólidas*, etcétera. El cuerpo propio –la corporalidad– es ineludible. Merleau-Ponty facilitaba de este modo la conexión del existencialismo francés con el “yo concreto” de la tradición iberoamericana (Unamuno, Ortega y Gasset).

Uranga era un apasionado de la psicología y de la fisiología. De haber perseverado en la carrera de Medicina, posiblemente hubiese acabado como psiquiatra o como neurólogo. En esto se asemejaba a Merleau-Ponty, que había hecho su tesis de doctorado (1938) sobre la psicología conductual. A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty no desdeñaba los estudios clínicos. En la *Fenomenología de la percepción* hallaron cabida la teoría de la Gestalt y las pruebas de Rorschach. Un punto más a su favor ante los ojos de Uranga (y un punto menos para Sartre). “Yo soy una estructura psicológica e histórica”, escribió Merleau-Ponty casi al final de su *Fenomenología*. Una declaración de este tipo era inconcebible en *El ser y la Nada*. “Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él.”⁵⁵

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975, p. 462. Vid. también las conferencias de 1938 de Manuel García Morente, recogidas en *Idea de la hispanidad*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1938 (en la biblioteca de Emilio Uranga se conservan dos ejemplares de este libro: una edición aumentada de 1947 y otra edición de 1961, ambas subrayadas). García Morente habla allí de un “estilo nacional”: “esa rúbrica de nuestro más íntimo y auténtico ser moral” que se transmite de generación a generación. Este “estilo” o “modo de

Ya sabemos que a Uranga no le agradaba el excesivo tono individualista (por no decir idealista) de algunos pasajes sartreanos. Sartre hablaba siempre de una “libertad en situación”, pero era cierto que a la hora de defender esta libertad, la situación pasaba a ser algo así como un materia viscosa de la que cuesta trabajo desprenderse. La relación entre *facticidad* y *trascendencia* (entre ese cúmulo de circunstancias que nos atan al mundo y nuestra libertad creadora) es conflictivo y hasta doloroso. Merleau-Ponty, en cambio, acepta calmadamente estas restricciones. Ni siquiera las llama así. Son simplemente nuestros medios de comunicación con el mundo y la base para ejercer nuestra libertad. Más aún: las circunstancias (psicológicas e históricas) nos proveen de una estructura o un *estilo de vida*. La tarea del filósofo consistiría, únicamente, en hacerlo explícito.

Un enorme foco incandescente se habrá encendido en la mente de Uranga: justo eso era lo que debía hacer el filósofo mexicano: explicitar (observar y hacer consciente) un estilo de vida. Nada de definiciones esencialistas ni mitos patrioterros, sino un análisis fenomenológico (y por tanto liberador y *desmitificador*) de una *estructura vital*. ¿Qué podía significar esto último, “estructura vital”? Uranga, con esta duda rondándole la cabeza, volvería a las páginas de *El ser y la nada*.

Asistimos en esta primera conferencia –y en las del resto de los hiperiones– a un acto de “apropiación sin escrúpulos”, un acto igual o peor, como diría García Bacca, al de la criada respondona, pues los hiperiones no sólo le rehuían a la *subordinación*, sino que anhelaban la *superación* de sus contemporáneos franceses. “México dará el giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin

ser” cifra y compendia “nuestras más profundas y auténticas preferencias”. El “estilo nacional” no se define, sino que se muestra y se hace intuitivo “mediante un símbolo que lo manifieste”.

escrúpulos lo europeo, como quien siente en ese espíritu algo co-natural y superable a la vez.”⁵⁶

La respuesta del público no sólo fue favorable, sino laudatoria, a pesar de que la mayoría no pudo seguir a Uranga por los “camino escabrosos” de Husserl. Una cosa quedaba clarísima: el existencialismo, además de moda literaria, era “una filosofía de técnica escandalosamente complicada”⁵⁷. Villoro, Portilla, Guerra y MacGrégor estuvieron a la altura. “Un público heterogéneo llenó día a día la insuficiente sala del IFAL, escuchando con gran interés la palabra de los nuevos y jóvenes filósofos. Allí se vieron congregados lo mismo estudiosos de la filosofía que amantes de las letras, historiadores, críticos de arte, periodistas, pintores, novelistas, médicos y poetas [...] No se trata de un afán publicitario sino de un sentido de responsabilidad que obliga al pensador a hacerse comprender de su comunidad [...] La filosofía, hasta ayer considerada como algo abstracto, ha ganado la ‘calle’.”⁵⁸

Los hiperiones, estos “filósofos sin remedio”, habrán decepcionado a algunos –tal vez a los alumnos más leales de Gaos o al grupo de los neokantianos y neotomistas–, pero no al secretario de la Facultad ni al director ni al rector. Muy probablemente tampoco hubiesen decepcionado a García Bacca.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 241.

⁵⁷ “La nota cultural”, *El Nacional*, 26 de julio de 1948, p. 5.

⁵⁸ “La nota cultural”, *El Nacional*, 6 de octubre de 1948, p. 3. No hay manera fehaciente de acreditar la asistencia de José Gaos a este ciclo de conferencias

Heidegger y Sartre: dos teorías de la muerte

El 2 de septiembre de 1948, bajo el auspicio del IFAL, la compañía Teatro Arte Moderno (la misma que había montado *La pícaro puritana*), representó *A puerta cerrada* en el Sindicato Nacional de Telefonistas. “El salón estaba absolutamente repleto, y todo el mundo fumaba hasta hacer intolerable la atmósfera.”⁵⁹ Entre jirones de humo, los mexicanos escucharon por vez primera la rimbombante frase: “¿A quién hace falta el fuego eterno? El infierno son los Otros”. “Las familias estaban verdaderamente sorprendidas e incómodas, y se dieron prisa en salir en cuanto terminó la representación bien actuada y bien dirigida.”⁶⁰

Un mes después, en octubre de 1948, la Facultad de Filosofía y Letras y el Grupo Hiperión “organizaron una serie de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea*, que se efectuó en el aula ‘José Martí’, conforme al programa siguiente: Samuel Ramos, *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos* (miércoles 6 de octubre); Emilio Uranga, *Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger* (viernes 8 de octubre); Carlos Graef Fernández, *El historicismo en las*

⁵⁹ Salvador Novo, *La vida en México en el período presidencial de Miguel Alemán*, México, Empresas Editoriales, S.A., 1967, p. 234.

⁶⁰ *Ibíd.* La presencia en el escenario de una lesbiana fue otro motivo de incomodidad. En octubre de 1949 se representó *A puerta cerrada* en el teatro del IFAL bajo la dirección de Julián Duprez. La Secretaría de Comunicaciones no permitió su transmisión. El 8 y 9 de diciembre de 1949, los miembros del Teatro Universitario montaron la obra *Muertos sin sepultura*, también de Sartre, en el aula “José Martí” de la Facultad de Filosofía y Letras. *A puerta cerrada* llegó al Teatro Odiseo de Puebla en el segundo semestre de 1952 gracias a Ignacio Ibarra, lo que “provocó entre algunas personas una conmovedora alteración de su ánimo” (G.G.C., “Sartre en Puebla”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 184, 14 de septiembre de 1952, p. 5). En noviembre-diciembre de 2019 y enero-febrero de 2020, poco antes de la pandemia de Covid-19, Gang Studios y Teatro Gang pusieron en escena *A puerta cerrada*, a más de 70 años de su estreno en México, en el Teatro Independencia de San Jerónimo. Fue un triste augurio del confinamiento que se avecinaba. La pandemia trajo a la memoria ésta y otras obras del existencialismo francés, particularmente *La peste*, de Camus.

ciencias (miércoles 13 de octubre); Joaquín Sánchez Macgrégor: *Las emociones según Jean-Paul Sartre* (viernes 15 de octubre); Juan Hernández Luna, *Valor y promesa de la filosofía* (miércoles 20 de octubre); Fausto Vega, *El existencialismo en el arte* (viernes 22 de octubre); Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso* (miércoles 27 de octubre); Luis Villoro, *Comunidad y existencia* (viernes 29 de octubre)”⁶¹.

“Digámoslo ya –apremió Emilio en su intervención–: el hombre no es para Sartre ser para la muerte, sino ser para Dios.”⁶² El hombre es carencia, penuria, nostalgia, pero no de la muerte. Su misión es divina. Acariciamos el ideal irrenunciable de ser Dios, aspiramos a *ser* nosotros mismos la Sustancia. Una misión y un ideal que llevan el sello del fracaso. (El público habrá reprimido una exclamación de asombro al escuchar estas candentes tesis de Sartre en boca de Emilio.)

Sartre comparaba la frustración de la existencia con el ajeteo, también frustrado, del mar: “La atracción vertical de la luna provoca la movilidad horizontal de la marea. La existencia con todas sus modalidades y sus comportamientos es la marea, un movimiento sin cesar recomenzando, un vaivén de ascensiones y de caídas que se prolonga interminablemente, y la atracción de la luna es el fin, Dios mismo, que provoca el movimiento de las aguas. Pero el mar no escapa nunca de

⁶¹ Juan Hernández Luna, “Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras”, *Filosofía y Letras*, tomo XVI, núm. 32, octubre-diciembre de 1948, p. 339.

⁶² Emilio Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”, *Filosofía y Letras*, tomo XVII, núm. 33, enero-marzo de 1949, pp. 61-62. Vid. la reseña de Salavador Reyes Nevarez, “El existencialismo y la muerte”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 38, febrero de 1950, pp. 21-22.

su horizontalidad, no subirá nunca a la luna, y, sin saberlo, todo su ajetreo está provocado por ese cuerpo levantado más allá de cualquiera de sus posibilidades.”⁶³

La vida del hombre es la historia de una aspiración nunca colmada, el recuento de una pasión inútil, a veces el odio, a veces el amor: cada quien elige la manera de aproximarse a la Sustancia, su proyecto fundamental de vida; cada quien transita su camino al fracaso. “Somos proyecto, dice Sartre, de nuestra propia nada, porque cada uno entraña su nada propia, su aventura individual de aniquilamiento, de dispendio, de perdición.”⁶⁴ El hombre es, de manera entrañable y constitutiva, un ser impotente, un *ser insuficiente*. Y esta insuficiencia trueca fácilmente en *inferioridad* si el hombre, en vez de empuñar un proyecto que sabe de antemano fallido, pero suyo al fin y al cabo (su “aventura individual de aniquilamiento”), entrega el sentido de su existencia a otro. Tomar sobre sí el punto de vista de la exterioridad, rehusarse a tomar una decisión propia, bajo la creencia irresponsable de que otro podrá salvarnos (en vista de que uno no puede salvarse a sí mismo), es “una vida muerta”. Es el suicidio. “La existencia humana es un haz de posibilidades, de ser caprichosa, indiferente, fría, calculadora, o de ser fiel, arrebatada, apasionada, decidida; lo que en cada caso haya de ser lo decide ella misma, sin consejos, sin órdenes, sin imposiciones. Pero elegir es angustioso, decidirse entre la frialdad o el arrebatado, impone miedo, zozobra, no se sabe de qué echar mano, y ese estado provoca la voluntad de evadirse, de salirse de la angustia negándose a sí misma [...] Negar mis posibilidades significa vivir guardado por otro, y esto es la muerte.”⁶⁵

⁶³ *Ibíd.*, p. 62.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 69.

Evadir la angustia de una decisión existencial, implorar en la decisión ajena la salvación, es la salida inauténtica: la salida de la cosificación, de negarnos como haz de posibilidades, como proyecto, y de tomar prestado un sentido existencial ya hecho, *prêt-à-porter*, entregándonos así a “los vaivenes interpretativos de los otros”. “Nos parece que la idea de salvarse adoptando el punto de vista de los demás responde muy exactamente a la concepción que tiene el niño de la vida. La vida infantil es vida guardada, vigilada, enajenada por los padres.”⁶⁶ Vivir como niño es vivir a merced de la decisión y la opinión del otro. Es vivir de manera insuficiente e inferior. (Emilio guiñaba un ojo a Ramos.)

Mynheer Peeperkorn, uno de los extraños personajes que pueblan *La montaña mágica* de Thomas Mann, resulta ser, para Emilio, la “expresión general humana de la impotencia de ser Dios, de fundamentarse divinamente, de no poder crearse Dios, de no ser fecundos en la tarea de hacer nacer a Dios en nosotros mismos”⁶⁷. Mynheer Peeperkorn es un holandés acaudalado en que se combinan el vigor desmedido con la enfermedad y la fragilidad. Su aspecto regio, rotundo, su plétora vital, su apetito febril y desaforado, su esplendidez, contrastan fuertemente con su forma de hablar entrecortada e incoherente. Sus oraciones desfallecían siempre antes de alcanzar el punto final. Dejaba todas las cosas inacabadas, en

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 69-70.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 65. No debe asombrarnos que Emilio Uranga, en una conferencia pretendidamente filosófica, eche mano de la literatura. Casi podría decirse que este recurso era típico en Iberoamérica mucho antes de que Sartre ganara para la filosofía el género novelístico. Pongamos tres ejemplos notables: José Enrique Rodó, quien usó de inspiración al Ariel de Shakespeare para caracterizar al latinoamericano de cara al norteamericano (*Ariel*, 1900); Miguel de Unamuno, quien recurrió al Quijote de Cervantes para reflexionar sobre la personalidad española (*Vida de don Quijote y Sancho*, 1905); y Antonio Caso, quien se sirvió de Flaubert y de su Emma Bovary para afirmar que el mexicano padecía una lacra terrible, la de “concebirse diferente de como se es” (“El bovarismo nacional”, *El Universal Ilustrado*, 8 de junio de 1917).

alusión. Vivía su insuficiencia como el peor de los deshones, una “desesperación infernal”, “una catástrofe cósmica”, “una vergüenza delante de Dios”. Acabó por adoptar la salida falsa del suicidio. Mynheer Peeperkorn no podía ser elevado a modelo de vida. Se trataba más bien de un caso en que la condición humana se volvía agobiante e insufrible.

“En la filosofía de Sartre –observó Uranga, adelantando ya algunas piezas centrales de su ontología del mexicano– la muerte figura como un accidente. La existencia humana no la entraña esencialmente: se topa con ella, le sobreviene. En la filosofía de Heidegger la muerte es un constitutivo esencial de la existencia humana; como buen idealista, nada figura en su filosofía que venga desde afuera. Personalmente hemos dado nuestra preferencia a las ideas de Sartre por considerarlas más cercanas a nuestra realidad americana, por sugerirnos muchos temas para una planeada ontología del mexicano.”⁶⁸

“Un nutrido aplauso rubricó la brillante y precisa exposición de Uranga.”⁶⁹ El aula “José Martí” estaba llena. Había acudido medio mundo: Fernando Benítez, Manuel Germán Parra, José E. Iturriaga, Arturo Arnáiz y Freg, Raimundo Lida, Guillermo Héctor Rodríguez, Guillermo Haro, la poetisa Rosario Castellanos y otras muchas personalidades académicas y no académicas. Jorge Portilla, que sabía acuñar fórmulas certeras, calificó a Emilio Uranga como “el más destacado valor de la joven filosofía mexicana”⁷⁰.

⁶⁸ Emilio Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”, *art. cit.*, p. 71.

⁶⁹ “La nota cultural”, *El Nacional*, 11 de octubre de 1948, p. 3.

⁷⁰ Jorge Portilla, “La muerte en la filosofía contemporánea”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 84, 7 de noviembre de 1948, p. 2.

Con su ponencia Uranga no hacía más que ahondar en la pugna entre los dos existencialismos, el de Heidegger y el de Sartre, que era, en realidad, una pugna entre los heideggerianos ortodoxos y los hiperiones. “El existencialismo sartreano es de nuevo cuño –escribió Uranga en 1949– y como todo *parvenu* ha sido saludado con expresiones un poco despectivas.”⁷¹ Uranga volvería a defender las simpatías naturales entre mexicanos y franceses, un vínculo que no cuadraba ni podría cuadrar con “el estilo español de ver el mundo”: “Para los maestros españoles [entiéndase: para Gaos] Sartre tiene el defecto de ser francés [...] En cambio, para nosotros, la manera francesa de concebir las cosas nos dice ya algo incitante por el solo hecho de ser francesa. Preferencia ampliamente documentada por la historia de las ideas en Latinoamérica [...] Este prejuicio actúa en nosotros quiérase o no”⁷². Uranga remataba su apología del existencialismo francés con un retintín irónico: “[Los mexicanos] elegimos siempre lo que está a la moda, lo actualísimo, lo *up to date*, la novedad. Y en el existencialismo lo actual no es Heidegger sino Sartre [...] De la posición que adopte Sartre se seguirá de inmediato una teoría de las relaciones sociales, una pedagogía, una teoría de la historia, una moral y una idea del hombre”⁷³. Con una respuesta muy parecida García Bacca solía atajar a sus replicantes. Las corrientes filosóficas son, en efecto, modas, “pero tal calificación no hay porqué desvalorarla, ya que todas las filosofías han sido en su momento una moda”⁷⁴. Todas las corrientes filosóficas responden a motivaciones y

⁷¹ Emilio Uranga, “Dos existencialismos”, *art. cit.*, p. 3.

⁷² *Ibíd.*

⁷³ *Ibíd.*, pp. 3 y 8.

⁷⁴ Emilio Uranga, “Una jornada del Centro de Estudios Filosóficos: sobre una ponencia de J.D. García Bacca”, *art. cit.*, p. 13.

preocupaciones históricas, personales y generacionales; tuvieron un inicio, una cierta vigencia, y caerán irremediabilmente en la inactualidad.

Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty visitan México

Una vez aliviada la potestad de Gaos-Heidegger, con el existencialismo francés en ristre, con todos los reflectores apuntándolos y con el beneplácito del director de la Facultad y de Fernando Benítez, los hiperiones estaban en inmejorable posición para llevar a su punto culmen la secular tradición mexicana de autoconocimiento (autognosis), una tradición que pasaba por Caso, Vasconcelos, Reyes, Ramos y Zea, sin contar a los poetas (López Velarde), los pintores (la tríada canónica de muralistas) o los dramaturgos (Rodolfo Usigli). En un movimiento típicamente hegeliano de la conciencia, la pregunta sobre lo mexicano, luego de transitar por las artes, desembocaba en el plano autorreflexivo de la filosofía.

A inicios de 1949, Merleau-Ponty se embarcó en el *Queen Elizabeth* con dirección a México. La Facultad lo había invitado para que impartiese un curso breve sobre el existencialismo francés y sus problemas. Ni Jean-Paul Sartre ni Simone de Beauvoir hubiesen aceptado la invitación. Su apretada agenda no se lo hubiese permitido. Merleau-Ponty mantenía un perfil más bajo, no padecía el acoso de los periodistas ni las mujeres se desmayaban en sus conferencias (como le había ocurrido a Sartre en 1945). Muchos de los editoriales que escribía para *Les Temps Modernes* ni siquiera los firmaba.

“Merloponti” –como lo escribía Beauvoir– era una *rara avis* entre los existencialistas debido a su elegancia, su apostura y su ecuanimidad casi burguesa.

No encajaba en el estereotipo de escritor atormentado. Tenía una bien ganada fama de donjuán y unas extraordinarias dotes para el baile.⁷⁵ Casi podríamos jurar que una de las primeras cosas que hizo al llegar a México fue irse de parranda. Nuestra vida nocturna era una de las mejores del mundo.

Del 28 de febrero al 11 de marzo de 1949, Merleau-Ponty dictó un total de seis conferencias. Escribió sus notas en hojas membretadas del *Hotel Cortés* de avenida Hidalgo bajo el sobrio título de *Autrui*. ¿Cómo mi libertad puede ser conciliable con la del otro? ¿Cómo explicar la pluralidad de las conciencias? ¿No es verdad que desde el momento que existo me superpongo a la libertad del otro, que de alguna manera *usurpo* su lugar? Estas notas del *Hotel Cortés*, inéditas y a medio transcribir, marcan el nacimiento de un nuevo polo en la obra de Merleau-Ponty: el polo de la expresión.⁷⁶

Emilio Uranga habrá quedado fascinado, tanto por el porte de Merleau-Ponty como por el contenido de las conferencias, que tocaban dos temas de suma importancia para él: el problema de la alteridad y el problema de la ambigüedad. “En el hombre no podemos establecer una distinción tajante entre el exterior y el interior; el hombre es una criatura ambigua en que se entrelazan lo interno y lo externo de modo indiscernible [...] La insuperable ambigüedad de lo humano oscila permanentemente entre la exterioridad y la intimidad sin poder hacer definitiva estancia [...] Lo definitivo es la ambigüedad y lo provisional y caedizo la tajante

⁷⁵ Merleau-Ponty sostenía por entonces una relación extramarital con Sonia Brownwell (1918-1980). Sonia, rechazada por Merleau-Ponty, se casaría con George Orwell (1903-1950) el 13 de octubre de 1949. El matrimonio duraría escasas 14 semanas. Orwell falleció en enero.

⁷⁶ Emmanuel de Saint Aubert, “Superposición y deseo. La conferencia de México sobre *El Otro*”, en *Merleau-Ponty viviente, op. cit.*, p. 21. Michel Dalissier está por sacar a la luz estas conferencias mexicanas.

distinción. Sólo de paso y como sobre ascuas podemos imaginarnos totalmente solos o totalmente acompañados. En un mismo acto ambiguo nos abrimos a las cosas y a las gentes y nos separamos de ellas.”⁷⁷

Merleau-Ponty se sintió “inmediatamente adaptado” en nuestro país. México, escribió, “manifiestamente es uno de los [países] mejor dotados para el buen gusto, la belleza y lo espontáneo... Lo más apasionante... es el encuentro asombroso entre una cultura latina y una cultura autónoma, la amalgama tan rara y tan felizmente lograda de elementos tan distintos en su punto de partida y que se compusieron entre sí maravillosamente”⁷⁸.

Uranga tenía ya los ingredientes sobre la mesa. El punto de arranque para su propia filosofía sería el hombre de carne y hueso (de Kierkegaard, de Unamuno, en lugar del “yo” genérico de Descartes o de Kant). De Husserl adoptaría el método fenomenológico; de Ortega, su noción de “circunstancia” y de “verdad histórica”. Uranga no consideraba a la fenomenología un corpus doctrinario, sino un método, una forma de deshacerse de ideas preconcebidas sobre el mexicano (para ir a “lo mexicano mismo”). Esta estratagema –esta conveniente escisión entre el método y la teoría fenomenológica– era bastante común entre los lectores de Husserl. Eduardo Nicol fue quizás el primero en advertirla: “Hasta donde fue posible, nuestro tiempo –que ya es una posteridad para el husserlismo– propende a desunir el

⁷⁷ Emilio Uranga, “Maurice Merleau, filósofo de la condición humana”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 3, 20 de febrero de 1949, p. 7. Unos días antes de la llegada de Merleau-Ponty a México, Joaquín Sánchez Macgregor publicó la que probablemente sea la primera traducción mexicana del filósofo francés. Vid. Maurice Merleau-Ponty, “Cine y psicología”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 1, 6 de febrero de 1949, p. 8.

⁷⁸ Carta de Maurice Merleau-Ponty a Samuel Ramos del 23 de abril de 1949. “Al dejar el sol de México, encontré en Nueva York la nieve e incluso la helada; y tuve que permanecer en cama algún tiempo con una bronquitis bastante seria” (Archivo Samuel Ramos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, folio 1.3.130).

método fenomenológico y la teoría de las esencias. Los más, los que rechazan la teoría, aceptan sin embargo el método.”⁷⁹ De esta manera, fenomenología e historicismo (pesquisa de esencias y pesquisa de circunstancias siempre mudables), siendo “lo más opuesto que ha podido producir el pensamiento en este siglo XX”⁸⁰, podían estrechar la mano. “Volver a lo originario —apuntó Uranga—, tocar la realidad de un ser, abreviar infatigablemente en la fuente de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología.”⁸¹ Que el ser buscado no fuese de índole natural sino histórica en nada alteraba esa intención. El propio Sartre tuvo que hacer malabares teóricos para conciliar los asertos de la fenomenología con el método histórico. Concluyó que podemos observar, describir y estudiar con rigor el proyecto vital de cualquier hombre (primitivo o extranjero) siempre y cuando se tengan los datos suficientes. “El absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época.”⁸²

De Sartre, Uranga se quedaría con la noción de existencia humana como proyecto originario que se vive subjetiva e insuficientemente; y se quedaría con su novelesca y nauseosa intuición de que la vida es una radical contingencia.

⁷⁹ Eduardo Nicol, “Las ideas y los días. Antecedentes y consiguientes del historicismo”, *El Nacional*, 23 de mayo de 1947, pp. 5 y 6.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Emilio Uranga, “Advertencia de Gaos”, p. 3. Gaos fue el primero en criticar el “método ecléctico” de Uranga en unas conferencias de 1952, a las que volveremos más adelante. En fechas más reciente, Antonio Ziri6n Quijano ha denunciado “la inestabilidad constante” de este método: “la ontología de Uranga, que se quiere histórica, también se quiere fenomenológica, y justamente por ello aliada de la poesía” (Antonio Ziri6n Quijano, *La fenomenología en México, historia y antología*, México: UNAM, 2009, p. 100). También volveremos a estas críticas. Ténganse en mente las palabras del filósofo lituano de origen judío, alumno de Husserl, Emmanuel Lévinas: “Para los jóvenes alemanes que conocí en Friburgo, esta nueva filosofía es más que una nueva teoría; es un nuevo ideal de vida, una nueva página en la historia, casi una nueva religión” (Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949),

⁸² Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, p. 68.

Ni la angustia de Heidegger (ese momento de la verdad, *alétheia*, en que nuestro mundo se desgarró) ni la angustia de Sartre (ese momento en que nos percatamos de la ausencia total de justificaciones y de nuestra responsabilidad para con la humanidad entera) le suscitaron mayor interés. Uranga no estaba familiarizado con el *il* y *a* de Emmanuel Lévinas (esa plasta indiferenciada de ser, semejante al sonido zumbón que se oye en las conchas de mar cuando pegamos la oreja), pero lo más probable es que tampoco le hubiese hecho mucho caso. De momento Uranga tenía una laguna que rellenar: ¿cómo nombrar a ese temple fundamental de ánimo en que mejor se patentiza el ser?

De Merleau-Ponty le llamaba la atención, además de la carnalidad del sujeto (una carnalidad que él, desde adolescente, daba por descontada), eso de la “ambigüedad insuperable”, la gratuidad y la usurpación. Es una pena que los caminos de Uranga y de Simone de Beauvoir no se hayan cruzado en estas fechas, en un sentido teórico y literal. En mayo de 1948 (es decir, justo antes de las conferencias del IFAL), Beauvoir estuvo en nuestro país en viaje de placer, acompañada de un nuevo y apasionado amor: el narrador estadounidense Nelson Algren. La pareja se desplazó de la península de Yucatán a la Ciudad de México prácticamente de incógnito. Nadie se enteró de su presencia ni ella hizo por inmiscuirse en los círculos intelectuales. Tanto Emilio Uranga como la ya entonces poeta y feminista, Rosario Castellanos, bien pudieron rozar hombros con Simone de Beauvoir en La Alameda o compartir butaca en el cine Ópera. “Esperaba poco de México”, escribió Beauvoir a Sartre. “Es mejor de lo que creía”.

Uranga habría leído con absoluto interés *Pour une moral de l'ambigüité* (1947), donde Beauvoir arguye, entre otras cosas, que debemos aprender a lidiar

con la incertidumbre de una existencia siempre movediza y contingente. Ésa es la única solución posible al conflicto de la libertad. Sartre había prometido una segunda parte de *El ser y la nada* en que se ocuparía de temas morales, pero no había el menor indicio de que fuese a aparecer pronto. Beauvoir hubiese sido la escala más lógica en el itinerario de Uranga; le habría dado varias pistas sobre cómo urdir una moral de la contingencia y cómo pensar la libertad en términos no conflictivos (“quererse libre es querer que los otros también sean libres”). De haberla leído, es probable que la ontología del mexicano hubiese continuado por otro derrotero.⁸³

Uranga buscará finalmente su “sentido de comunidad” (el último ingrediente que le faltaba) en otra parte, fuera y lejos del existencialismo alemán o francés: no en la teoría de la intersubjetividad de Husserl, ni en el “ser-con” (*Mitsein*) de Heidegger, ni en la elección individual-colectiva de Sartre, ni en la “superposición” de Merleau-Ponty, sino nada más y nada menos que en un poeta nacional: Ramón López Velarde.

⁸³ Por lo menos dos hiperiones sí leyeron *Pour une moral de l'ambiguité*. Ricardo Guerra lo cita en su conferencia del IFAL (30 de julio de 1948), pero le regatea su originalidad. Es un libro, dice, “con propósitos de divulgación”. La lectura de Luis Villoro fue más concienzuda, pero discreta: se guardó sus impresiones para sí. En la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM se conservan las notas manuscritas que preparó para un curso de 1950 sobre el existencialismo cristiano. Simone de Beauvoir, evidentemente, no llegó a formar parte del programa. Las huellas de Simone de Beauvoir en México son muy tenues. Es una historia de viajes clandestinos, citas trucas, anotaciones íntimas en un cuaderno, proyectos suspensos en el aire. El 18 de febrero de 1949, Uranga adquirió una novela de Beauvoir, *Le sang des autres* (1945), que ya iba en su 31a. edición. No sabemos si Uranga llegó a leerla (no hay ningún pasaje subrayado). La prensa nacional tomó nota de la publicación de *Le Deuxième Sexe*. Seguramente fue un hiperión – acaso Luis Villoro– el que tradujo para el *Novedades* una extensa reseña de Emile Noulet. Vid. Emile Noulet, “La mujer en el existencialismo”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 95, 16 de noviembre de 1950, pp. 3 y 7. El teatro de Beauvoir tampoco pasó completamente desapercibido. Usigli se refiere a *Les bouches inutiles* (*Las bocas inútiles*) en un quejoso artículo de 1950: “El teatro llamado existencialista”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 88, 8 de octubre de 1950, p. 3. José Aceves, quien ya había obtenido pingües ganancias con el teatro existencialista, tradujo esta obra en diciembre de 1950 con la intención –a la postre frustrada– de llevarla a escena. Vid. la nota 92 para una explicación más detallada de *Las bocas inútiles* y su periplo mexicano.

Ontología del mexicano

En una foto del *Novedades* se ve a Emilio Uranga codo a codo y en animada charla con Merleau-Ponty, “uno de los que mejor conocen ese riguroso mundo de ideas que es el de Edmundo Husserl”⁸⁴. En la mano derecha el hiperión sostiene un libro abierto por la mitad; quizá se trata de la *Phénoménologie de la perception*, que Uranga –un Uranga ya desencantado del existencialismo– traduciría para el Fondo de Cultura Económica a mediados de los cincuenta.⁸⁵

Unas semanas antes de esta foto, el 10 de febrero, el *primus inter pares* (el primero entre iguales) de los hiperiones ofreció una ponencia con el provocador título de “Ensayo sobre una ontología del mexicano”. Dos días después, el 12 de febrero, fue ascendido a Investigador Científico en el Instituto de Investigaciones Sociales con un sueldo mensual de 550 pesos. El joven investigador debía irradiar felicidad por los cuatro costados. Había llegado, por fin, “el instante de Emilio Uranga”.

⁸⁴ Emilio Uranga, “Diálogo con Maurice Merleau-Ponty”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 6, 13 de marzo de 1949, p. 3. Vid. Emilio Uranga, “Maurice Merleau, filósofo de la condición humana”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 3, 20 de febrero de 1949, p. 7. Vid. también “Examen: La última visita de André Malraux a México”, *La Prensa*, 7 de marzo de 1966, p. 8: “Cuando estuvo hace muchos años en México el finado filósofo francés Maurice Merleau Ponty me dijo que para su generación, que es también la de Sartre y la de Madame de Beauvoir, Malraux era el prototipo del intelectual que había derribado definitivamente la barrera que existe entre la meditación y la acción”.

⁸⁵ Vid. el diario alemán de Emilio Uranga (1954-1955), Archivo Emilio Uranga, c. 1, exp. 2: “La filosofía tiene también sus *gourmets*. Merleau-Ponty es el más ilustre entre los contemporáneos. Ser francés lo predestinaba a ocupar ese puesto, que ha asumido sin vacilaciones... Hay gusto por la filosofía, hasta el grado de hablar de ella con coquetería, así Merleau-Ponty” (15 de febrero de 1954, folio 17). “Merleau ha dado a la fenomenología una *Weltanschauung*” (17 de abril de 1954, folio 38). “Traduciendo a Merleau me convenzo de que no es claro” (23 de abril de 1954, folio 43). “Se me caen de las manos, por ejemplo, Heidegger, Husserl, Sartre, Merleau, Camus, Proust” (14 de marzo de 1955, folio 61). Uranga dio por concluida su traducción de la *Fenomenología de la percepción* en agosto de 1954; el libro se publicó tres años más tarde, en el 57.

Un pequeño extracto de esta “ontología” –un anticipo que dejaba a sus lectores en ascuas– apareció en el primer número de *México en la Cultura*, el suplemento cultural de *Novedades*. A la cabeza del periódico y del suplemento estaba no otro que Benítez, repuesto ya de su ignominioso despido de *El Nacional* y con el grave encargo de evitar a toda costa la quiebra de *Novedades*. “Fernando Benítez no se imaginó que aquel nuevo suplemento, *México en la Cultura*, le cambiaría la vida y lo convertiría en el líder del grupo intelectual más influyente que ha tenido nuestro país, *La Mafia*”⁸⁶, llamado así, entre veras y bromas, por su *modus operandi* tipo cenáculo. En el seno de esta *Mafia* se hacían o deshacían carreras y reputaciones.

“En México la filosofía se ha orientado hacia la ontología –escribió Uranga para matizar a reglón seguido:–. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada. La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es el mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea, sino lo que es. Todas las investigaciones que se ocupan del mexicano proporcionan síntomas o señales de esa constitución entrañable de su ser, y la tarea filosófica reside en una interpretación metódica de esas indicaciones con el propósito de revelar a su través la morfología de su ser [...] La ontología del mexicano es así un

⁸⁶ Víctor Manuel Camposeco, *México en la Cultura (1949-1961). Renovación literaria y testimonio crítico*, op. cit., p. 98.

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.*⁸⁷

La filosofía de lo mexicano acababa de hacer explosión.

⁸⁷ Emilio Uranga, "La ontología del mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 1, 6 de febrero de 1949, p. 7. Las cursivas son mías.

II. Neokantianos vs. existencialistas (1947-1949)

Neokantianos en formación

En la justa académica entre existencialismo alemán y francés, el segundo salió, de momento, victorioso: aún tenía que demostrar la viabilidad de una “ontología del mexicano”. Pero esta victoria de los hiperiones no terminaría de entenderse sin su relación con otra justa que se desarrollaba en el trasfondo.

Los contrincantes eran “un grupo de aprendices y de profesionales de la Filosofía que tienen a bien llamarse neokantianos. Hay que destacar la tenacidad, la continuidad y la probidad con que ese grupo de filósofos se entrega a la tarea de estructurar sistemáticamente su pensamiento. El centro del grupo es sin duda el maestro [Guillermo Héctor] Rodríguez [...] En la cátedra y en las tertulias se discute infatigablemente con los oponentes o con los tibios. Sólo este grupo da dentro de la Facultad la tónica de lo que crece y progresa. Todos los demás grupos arrastran una vida un tanto anárquica, les falta dirección y medios, y todo se abandona, para mal de la filosofía, a las iniciativas arbitrarias y desordenadas de los genios personales [...] Es un neokantismo en formación, una verdadera comunidad en torno al cultivo de la filosofía como ciencia rigurosa, y nadie que haya sido testigo

de los estragos de nuestra anárquica manera de ser podrá negarle simpatía y colaboración.”⁸⁸

La disposición simpática y colaboradora de Emilio no debe despistarnos. Sus críticas iban a menudo envueltas en el papel celofán de una lisonja. Era muy encomiable la disciplina con que el maestro Rodríguez estudiaba el pensamiento de Kant. Es una fase indispensable del proceso formativo: repasar por largas horas a un único autor, familiarizarse con sus postulados hasta el punto de defenderlos a capa y espada como propios. Ya llegaría el turno al maestro Rodríguez (y a su disciplinada y aplaudidora hueste neokantiana) de despojarse de las anteojeras y de enterarse de que la filosofía actual transitaba ya por otros derroteros. “Ocupado el maestro Rodríguez de consolidar su pensamiento filosófico, ha perdido contacto con la filosofía y la ciencia contemporáneas. Por eso sus tesis dan la impresión de un inaceptable anacronismo, pues no han sido confrontadas con los métodos y los resultados de la ciencia más recientes.”⁸⁹

Las Escuelas Neokantianas de Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer) y de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert) habían prosperado en Europa a finales del siglo XIX, y hasta 1914, como reacción contra los excesos del positivismo y el materialismo. “Ahora bien, el Kantismo o el Neokantismo como un instrumento de reacción contra una doctrina filosófica como

⁸⁸ Emilio Uranga, “Neokantismo en formación. A propósito de una tesis del maestro Guillermo Héctor Rodríguez”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 23, 7 de septiembre de 1947, p. 6. (Reproducido en Dulce María Granja Castro (ed.), *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2001, pp. 195-199.) Vid. también Eusebio Castro, *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960)*, México, editor no identificado, 1989, p. 109: “El neokantismo de Rodríguez y de Larroyo había despertado y fomentado, no sólo interés colegial filosófico, sino también el interés de grupo y de política administrativa, docente, en la Facultad, en la Escuela Normal, en la Preparatoria, en la Secretaría de Educación...”

⁸⁹ *Ibidem*.

lo fue contra el Positivismo tienen explicación en [Antonio] Caso y su grupo [...] Lo que ya no parece explicable es la tardía aparición de la escuela en 1930.”⁹⁰ Aun menos explicable resultaba su presencia y su lozanía bien entrados ¡los cuarenta!

De acuerdo con Zea, hasta el propio Cassirer, antes de morir en Nueva York (1945), recibió con perplejidad la noticia de que en México sobrevivía un núcleo de “filósofos críticos”, y en una versión –por si fuera poco– bastante aguerrida o “polémica, como la llaman ellos”. “¿Qué sentido tienen estas polémicas?”, en la pregunta de Zea se adivinaba una nota de hastío. “¿A dónde se quiere ir?”⁹¹ “El tecnicismo, la terminología, el puro juego lógico de los términos utilizados para polemizar deslumbran y conducen a la pedantería.”⁹²

⁹⁰ Leopoldo Zea, “La filosofía en México. El neokantismo”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 9, 1º de junio de 1947, pp. 3 y 15. Vid. también Ignacio Márquez Rodiles, “Tesis neokantiana para nuestra educación (I)”, *El Nacional*, 5 de abril de 1948, pp. 6 y 8: “Lo curioso del caso es que este movimiento aparece en nuestro país cuando casi se extingue en su lugar de origen; efectivamente, las corrientes neokantianas europeas están en los momentos de su absoluta desaparición. Esta circunstancia le presta al grupo neokantiano un tinte ligeramente romántico, puesto que sus adeptos luchan por mantener una doctrina que ha sido abandonada por los mismos que en épocas recientes trataron de revivirla (Hartmann, Cassirer). Aunque el neokantismo surge a fines del siglo XIX alrededor de las escuelas filosóficas alemanas que se conocen con el nombre de ‘marburgiana’ y ‘de Baden’, el movimiento muere con sus principales corifeos en el marco histórico de la Segunda Guerra Mundial. Pero entonces, desde su origen hasta nuestros días, el neokantismo no ha perdido en un solo instante su carácter idealista, retardatario y burgués. El neokantismo es hostil por naturaleza al materialismo [...] Los neokantianos han sido filósofos de la burguesía por excelencia; ésta es la razón por la cual sienten una instintiva repugnancia por el socialismo y por el movimiento revolucionario que representa la clase obrera.”

⁹¹ Leopoldo Zea, “Significación del neokantismo mexicano. Diálogo con Juan Manuel Terán”, *Filosofía y Letras*, tomo XIII, núm. 25, enero-marzo de 1947, p. 144. Vid. Francisco Larroyo, “Pensamiento y obra del idealismo crítico en México”, *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949, p. 203: “He aquí los trabajos polémicos importantes que ha sostenido el idealismo crítico en México: Antonio Caso y Guillermo Héctor Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la Escuela filosófica de Marburgo*, 1937; José Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, 1939; Francisco Larroyo, *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo*, misiva a Francisco Romero a propósito de su “Filosofía de la persona”, 1941; el mismo, *El romanticismo filosófico*, observaciones a la *Weltanschauung* de Joaquín Xirau, 1941. A través de la prensa diaria o de la revista periódica ha polemizado Juan Manuel Terán con el doctor Leopoldo Zea; Guillermo Héctor Rodríguez con el doctor Luis Recaséns Siches y el doctor Samuel Ramos; Miguel Bueno González, Ángel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas...”

⁹² Leopoldo Zea, “La filosofía en México. El neokantismo”, *art. cit.*, pp. 3 y 15. Vid. también Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 32, 11 de septiembre de 1949, p. 3: “El neokantismo peca por una triple dimensión, primero es una doctrina vetusta, asunto de arqueología más que de historia, segundo, no nos sirve para nada, y tercero es esotérica y

Tarde o temprano (“pues al maestro Rodríguez es legítimo negarle todo menos afán de perfeccionamiento y progreso”⁹³), la escuela neokantiana arribaría a la conclusión de que la actualidad filosófica (desde hacía rato, por lo menos desde la Primera Guerra Mundial) no era Kant sino el existencialismo y el historicismo. “No pidamos a un neokantiano en formación que sea ya capaz de tener conciencia histórica y respeto y curiosidad por las posiciones ajenas.”⁹⁴

Emilio no se equivocaba al hablar de “una verdadera comunidad de estudio”. Desde 1933, cuando Larroyo y Rodríguez impartieron las primeras clases de neokantismo, y sobre todo desde 1937, año en que Francisco Larroyo fundó el “Círculo de los Amigos de la Filosofía Crítica”, este grupo de aprendices y profesionales se había consagrado al estudio escrupuloso de Kant en forma de seminario académico (celebrado todos los lunes en el salón ubicado exactamente arriba de la cafetería de Mascarones), con la doble precaución de que “el neokantiano no es kantiano, pero no podría ser lo que es sin Kant” y que “el Kant histórico constituye tan sólo la pauta orientadora y un presupuesto de trabajo”⁹⁵. Los rendimientos de este grupo eran innegables: ciclos de conferencias, exposición mediática, abundantes traducciones (de Natorp, Windelband, Grelling, Cassirer, Vaihinger, Cohen, Rickert...) y una “Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México” (a partir de 1941). Sus tentáculos se extendían por la Facultad de Filosofía y Letras, la Escuela Normal Superior, la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela

hermética en grado inaudito, complicada aquí la cosa con la inhabilidad de sus propugnadores que a diferencia de los heideggerianos, escriben para que nadie los entienda, y a semejanza de los heideggerianos escriben mal, para que nadie se haga la ilusión de entenderlos”.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Francisco Larroyo, “Pensamiento y obra del idealismo crítico en México”, *Filosofía y Letras*, art. cit., pp. 188 y 194.

Normal para Maestros.⁹⁶ Su intransigencia era de admirar y de temer. Héctor Rodríguez, expresidente municipal del Puerto de Veracruz (1940-41), solía llevar una pistola al cinto.

Larroyo se cocía aparte. Él era “un hombre bondadoso, ecuánime, siempre tranquilo, reposado, jamás agitado por pasiones de secta, de mafia. Dispuesto a oír razones en contrario, dialogante apacible y amante de la filosofía de las ciencias, sobre todo de la matemática”⁹⁷. En septiembre de 1946, el Lic. Manuel Gual Vidal, titular de la SEP, había creado, a instancias de Larroyo, la Dirección General de Enseñanza e Investigación Científica (DGEIC).

Gual Vidal se había proclamado desde un inicio seguidor de las escuelas de Marburgo y Baden. “Tomando como base la Pedagogía social de Natorp, Gual Vidal sostenía que la educación se refiere al ser humano total, el cual no es ser empírico y finito, sino *deber ser*; la educación es cultura, la cual implica la actividad creadora y la voluntad de lo que deber ser cultivado. Educar es elevar al hombre natural hasta el reino de la idea, hacer actuar en la persona armónicamente la unidad del espíritu [...] Perfecto es lo que es como deber ser.”⁹⁸ Muy atrás quedaba el ideal cardenista-lombardista de una educación que capacitara a la clase proletaria para su

⁹⁶ Formaban parte del Círculo, entre otros: Guillermo Héctor Rodríguez, Alberto Díaz Mora, Alfonso Juárez, Eduardo Rivas Juárez, Enrique Espinosa, Otila Boone, Margarita Talamás, Juan Manuel Terán, Alberto T. Arai, Miguel Bueno González, Elí de Gortari, Miguel Bueno Malo, Ángel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas, Celia Garduño, Francisco Amezcua, Matías López Chaparro, P. Rojas, Ernesto Scheffler... La Gaceta de los neokantianos fue quizá la primera revista filosófica especializada, pero tenía defectos graves: se publicaba con caprichosa irregularidad y con un alarmante retraso (en julio de 1949 salió impreso el número de invierno de 1947). La única pluma parecía ser la Guillermo Héctor Rodríguez, por no hablar de las erratas y de la mala calidad del papel. Las traducciones no se acompañaban de un comentario crítico. Ni siquiera se mencionaba al traductor o la fuente.

⁹⁷ Emilio Uranga, “El tablero de enfrente: En memoria de Francisco Larroyo (I)”, *Novedades*, 29 de octubre de 1981, p. 4.

⁹⁸ Dulce María Granja Castro, *El neokantismo en México*, *op. cit.*, p. 175. Vid. de la misma autora el artículo “El neokantismo en México”, *Signos Filosóficos*, vol. 1, núm. 1, diciembre de 1999, pp. 9-31.

emancipación. La nueva educación mexicana debía inculcar la democracia, la libertad y la solidaridad, y debía ocuparse, además de la alfabetización, de la capacitación de maestros. Con este objetivo en mente se había creado, en 1947, y de nueva cuenta a instancias de Larroyo, una Dirección General de Enseñanza Normal (DGEN). La vacante dejada por Larroyo en la DGEIC fue rápidamente llenada por Héctor Rodríguez. Los neokantianos disfrutaban de la confianza oficial y desplegaban sus actividades desde dos posiciones claves dentro del sistema educativo: “uno tiene en sus manos la formación y mejoramiento profesional del magisterio (Larroyo), el otro la orientación de la cultura superior (Rodríguez)”.⁹⁹ Además de movimiento filosófico, el neokantismo era, en toda regla, un “movimiento burocrático”.

Es muy posible que Zea haya concebido el Grupo Hiperión como un contrapeso al grupo neokantiano, el único con una orientación bien definida y con expectativas de crecimiento e implantación institucional. Hasta en eso los neokantianos mexicanos se mostraban poco originales. No era ningún secreto que las escuelas neokantianas habían funcionado, en el viejo continente, como herméticos partidos políticos y como caballos de batalla para obtener puestos universitarios. Quien no estaba adscrito a alguna de estas cofradías, era un diletante, un *amateur*, y sus posibilidades de ser nombrado titular eran casi nulas. Ése había sido el triste caso de Georg Simmel. Zea tenía razón en alarmarse. Había que contrarrestar de alguna manera la falta de dirección y medios que campeaban

⁹⁹ Ignacio Márquez Rodiles, “Tesis neokantiana acerca de nuestra educación (II)”, *El Nacional*, 12 de abril de 1948, p. 6.

en la Casa de los Mascarones, ya que de esta anarquía se nutrían pantagruélicamente “los amigos de la filosofía crítica”.

La polémica entre neokantianos y existencialistas mexicanos no se limitó a ser una escenificación trasnochada de la famosa polémica de Davos (1929), en que Heidegger y Cassirer se batieron a duelo. Se trató, aquí, de una disputa en torno a Kant (el Kant de Cohen y de Natorp, sobre todo), pero se trató, también, de un encontronazo entre dos maneras de plantear la relación entre el filósofo y la política y entre dos concepciones de “democracia”. ¿Quién hace filosofía? Y, sobre todo, ¿para quién la hace?

¿Quién hace filosofía?

Los neokantianos padecían un miedo terrible a cualquier localismo que pudiese derivarse del método historicista, un método que anclaba la filosofía a circunstancias específicas e intransferibles. Para alcanzar la altura de los europeos y evolucionar en un sentido propio, libre de prejuicios colonialistas, había, en primer lugar, que organizar la mente. “Aquí [en la Filosofía Crítica] –declaraba Juan Manuel Terán, jefe del Departamento de Estudios Universitarios en la SEP– no caben distinciones entre americanos y europeos; sus reglas de acción y sentimientos son ajenos a toda clase de límites circunstanciales.”¹⁰⁰ La mejor manera de dejar atrás circunstancias que se juzgaban desventajosas –la supuesta inferioridad material y mental de los

¹⁰⁰ Leopoldo Zea, “Significación del neokantismo mexicano. Diálogo con Juan Manuel Terán”, *art. cit.*, p. 146. Juan Manuel Terán impartía Lógica en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras. Además de ocupar un puesto oficial al interior de la SEP, ejercía de abogado en un “despacho lujoso”.

americanos— era emplazarse en una posición filosófica que no tomase en cuenta para su definición de hombre las peculiaridades históricas y concretas de cada cultura; una posición, en suma, *trascendental* y *universal*. “Los existencialismos y los historicismos —Terán lanzaba su estocada— son doctrinas que llevan el sello de los nacionalismos europeos.”¹⁰¹ En el fondo, tanto kantianos como historicistas abogaban por la emancipación cultural de los americanos. Compartían finalidad. De ahí sus encarnizadas desavenencias.

Emilio Uranga planteaba el conflicto en términos epistemológicos: “Definir al sujeto que hace filosofía es cuestión que lleva de inmediato a ciertos callejones sin salida. Si se concibe a la filosofía como ciencia, el sujeto no puede ser personal, sino abstracto y lógico, como la conciencia general de los filósofos de la escuela de Marburgo. Si por otro lado se la concibe como confesión personal [tal y como la concebía Gaos], el sujeto se viene a convertir en un ente peculiarizado psicológicamente que lo lanza fuera de la ciencia y lo transporta quiérase que no a la literatura”¹⁰².

La rebelión de Uranga se enderezaba en contra de los neokantianos, cuya tozudez los volvía autistas y anacrónicos, y en contra de Gaos, acusado en esta ocasión de *flirtear* con la literatura. Emilio zarandeaba sin tapujos los nervios sensibles del doctor. Esgrimía contra Gaos el anatema de fundir la filosofía con la literatura, el mismo anatema al que Gaos había recurrido para condenar a Sartre.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.149.

¹⁰² Emilio Uranga, “Jorge Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 14, 6 de julio de 1947, p. 11.

La batalla de los hiperiones tenía dos frentes. Lo sorprendente es que Emilio economizara esfuerzos y que uno solo de sus golpes atinase en ambos blancos.

El sujeto que hace filosofía era para Emilio un hombre de carne y hueso (con sus afanes, pasiones, decepciones, amores u odios). Más que de “sujeto”, convenía hablar de “existencia humana”, para evitar la confusión con el individuo de la psicología. “La tradición –se quejaba Emilio– desvincula[ba] impiadosamente lo objetivo de lo subjetivo haciendo de la existencia personal una conciencia miserable.”¹⁰³

Los neokantianos mexicanos aún no se percataban de que la filosofía contemporánea, renegando de esta tradición, tendía a desaparecer la falsa dicotomía “sujeto-objeto” y, tras ella, las posturas que ponían el acento en uno u otro plato de la balanza (la filosofía como ciencia rigurosa, la filosofía como psicología, con todas las gradaciones que pudiese haber entre una y otra).

En lo que respectaba al otro extremo –el extremo al que se acercaba peligrosamente Gaos–, las ideas no podían ni debían ser equiparadas con las peripecias y las revelaciones de una persona. “La filosofía –declaraba el profesor de Asturias– está más cerca de la mística que de la matemática.”¹⁰⁴ Gaos, con su “historicismo personalista”, hacía resurgir, *en apariencia*, la vieja dificultad de los místicos por traducir en palabras y para los demás el dato revelado a ellos y solo a ellos. ¿La filosofía volvía a hacerse inefable? (No había que caer en el error asaz común –advertía Uranga– de mal entender o banalizar la postura de Gaos. El

¹⁰³ Emilio Uranga, “Un existencialista mexicano. Un ensayo filosófico de Adolfo Menéndez Samará”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 27, 5 de octubre de 1947, p. 6.

¹⁰⁴ Citado por Emilio Uranga, “Historicismo personalista. Una ponencia del Dr. José Gaos”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 28, 12 de octubre de 1947, p. 4.

discípulo de Ortega tenía recursos suficientes para sustentar una teoría de la verdad.)

Sea como fuere, por mor del argumento, podía decirse que el existencialismo proponía la síntesis: “el hombre en el mundo”. “No creemos traicionar el sentido más íntimo del existencialismo –precisaba Emilio– haciendo notar que la actitud existencialista toma su punto de partida en una emotiva repulsa de la filosofía idealista. La cárcel idealista, la prisión sufrida durante años en las marañas enjutas de ideas, es la experiencia básica de que se parte en casi todos los ensayos existencialistas.”¹⁰⁵ El “humanismo trascendental” iniciado por Ortega y Heidegger, quienes afirmaron la co-pertenencia inevitable del pensamiento y del mundo, del yo y del no-yo, había venido a quebrantar los barrotes de la cárcel idealista.¹⁰⁶ Llevaba toda la razón Adolfo Menéndez Samará, en su ensayo *Menester y precisión del ser*, cuando caracterizaba a la escuela neokantiana de Marburgo como una “construcción repugnante” y como “un satánico dogmatismo que invita a la antipatía y al desprecio” (por más que la prosa de Menéndez Samará tuviese vistosas

¹⁰⁵ *Ibídem*.

¹⁰⁶ Vid. Wilberto L. Canton, “Experiencias del hombre”, *El Nacional*, 7 de octubre de 1947, pp. 5 y 6: “El mundo existe en mí, pero yo a mi vez existo en el mundo. La faena de vivir, de ir decidiendo mi ser, es un diálogo entre las cosas y yo”. Vid. también Merleau-Ponty, “El debate del existencialismo”, *El Nacional*, 26 de julio de 1948, p. 5: “En un aspecto, el hombre es una parte del mundo, en el otro, es una conciencia constitutiva del mundo. Ninguno de esos dos aspectos ha satisfecho. Al primero se opondrá siempre, después de Descartes, que si el hombre era una cosa entre las cosas, él no sabría conocer ninguna de ellas, puesto que él estaría como esta silla o como esta mesa, encerrado en sus límites, presente en un cierto lugar del espacio y por tanto incapaz de representárselas todas. Es preciso reconocerle una manera de ser muy particular, el ser intencional, que consiste en designar todas las cosas y no permanecer en ninguna. Pero si se quería concluir de eso que, por nuestro fondo, nosotros somos espíritu absoluto, se volverían incomprensibles nuestras ligas corporales y sociales, nuestra inserción en el mundo, se renunciaría a pensar en la condición humana. *El mérito de la filosofía nueva está justamente en buscar en la noción de existencia el medio de pensar en ella. La existencia, en su sentido moderno, es el movimiento por el cual el hombre está en el mundo, se compromete en una situación física y social, que llega a ser su punto de vista del mundo [...] La relación del sujeto y del objeto ya no es esa relación de que hablaba el idealismo clásico y en la cual el objeto aparecía siempre como construido por el sujeto*” (el subrayado es mío).

incrustaciones idealistas). “El idealismo impone silencio con brutales ademanes a las exigencias de la existencia, las condena a la esterilidad por ser contradictorias.”¹⁰⁷

La reacción a esta antipatía y a este deprecio de los neokantianos no podía ser “inmanente”, es decir, no podía limitarse a ser una lectura quisquillosa de sus libros en busca de las contradicciones lógicas. “La historia de la filosofía no es la sucesiva sustitución de un sistema por otro mediante la crítica inmanente del pensamiento anterior. Una filosofía deja de ser vigente no porque esté refutada, sino porque la experiencia histórica se interesa en nuevos problemas sin tomarse el trabajo de refutar primero todo lo anterior para dedicarse con conciencia tranquila a explorar las nuevas regiones ópticas.”¹⁰⁸

La repulsa del idealismo neokantiano no era solamente lógica –no se trataba de denunciar el defectuoso ensamblaje de sus argumentos–, sino *histórica* y *emotiva*. Esta repulsa no era incidental o accesorio. Constituía el punto de partida del existencialismo. La escuela de Marburgo había cumplido su función en la historia de la filosofía. Resuelto o disuelto su problema fundacional, ya no tenía razón de ser. Eran aguas pasadas. La estafeta la tenía, desde hacía años, el existencialismo.

Los neokantianos mexicanos, sin saberlo –y sin el ingenio de Don Quijote–, luchaban contra molinos de viento.

¹⁰⁷ Emilio Uranga, “Historicismo personalista. Una ponencia del Dr. José Gaos”, *art. cit.*, p. 4.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

Antonio Caso redivivo

¿Quién, en México, había combatido con éxito el idealismo de la escuela de Marburgo? La respuesta estaba al alcance de la mano.

Entre abril y junio de 1947, Emilio Uranga obtuvo el primer lugar en el Concurso Antonio Caso convocado por la Sociedad de Alumnos de la Facultad, con su ensayo “Antonio Caso y Emile Meyerson”. El premio consistía en un diploma y en la considerable suma de \$750 (más o menos el salario mensual de un profesor). Los miembros del jurado –Samuel Ramos, José Gaos, Oswaldo Robles, José Vasconcelos y Eduardo García Máynez– habrán admirado la audacia con que este joven filósofo, en unos cuantos párrafos, echaba por tierra la argumentación del finado Maestro de México. Caso no se había limitado a exponer con pedagógica imparcialidad las ideas del investigador francés, sino que las había espulgado y acarreado a su favor con la intención subterránea de dar a su propio “realismo volitivo” una justificación científica. La lectura de Caso adolecía de rigor. No había sido exhaustivo en sus fuentes ni fiel a la letra o al espíritu de Meyerson. Pero éste no era, al fin y al cabo, un delito grave. De un estilo exhortativo y de un pensamiento maduro como el de Caso, cabía esperar este tipo de intercesiones. La cabeza del maestro “impone una dirección a los indómitos pensamientos, un determinado rumbo, que algo deja pasar y algo retiene; en una palabra, una instancia tamizadora, un núcleo de atención, una mente vigilante que pone su énfasis en unos

pensamientos y en otros no. Filosofía de hombre maduro”¹⁰⁹. Lo que resultaba más difícil de disculpar era su incongruencia.

Caso sostiene, con Meyerson, que la tarea de la ciencia es explicar, y que explicar no es otra cosa que identificar. Sin embargo, Caso –y en esto se alejaba de Meyerson, sin darse cuenta– cree que la explicación científica se satisface de dos maneras más o menos intercambiables: refiriendo un efecto necesario a su causa preestablecida, o subsumiendo un fenómeno a una ley. “En su conferencia [sobre Meyerson] Caso no percibe con toda nitidez el peligro de confundir causa y ley.”¹¹⁰ Lo cierto es que la explicación científica –sea en la acepción de Meyerson o de Caso– tiene límites inexpugnables. No es posible afirmar que todo es identificable. La diversidad de efectos y de fenómenos es irreductible a una causa o a un tramado legal. Ese valladar, ese residuo no identificable que se opone a la inteligencia sería, para Meyerson, lo irracional. “La ciencia parte de la convicción de la absoluta inteligibilidad de la naturaleza, pero su historia nos enseña que se tropieza, no con uno, sino con muchos irracionales. Lo irracional es el límite de la tendencia identificadora de la razón, no es lo absurdo.”¹¹¹ De entrada, para que una identificación fuese plena, habría que eliminar el tiempo, un ideal de imposible realización. La ciencia, en su pesquisa de identidades, en su afán de asignar una explicación a todos los fenómenos de la naturaleza, conduce a lo inexplicable. En otras palabras, la ciencia muestra –sin proponérselo– que lo real no es racional, que el *logos* no se identifica con el ser y que no podemos confiar en una especie de

¹⁰⁹ Emilio Uranga, “Antonio Caso y Emile Meyerson”, en *Homenaje a Antonio Caso*, México, Stylo, 1947, p. 236.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 224.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 229.

armonía preestablecida entre la razón y el mundo. La realidad es reacia a la explicación.

La conclusión de Meyerson –advierte Uranga– no habría que arrancarla del plano epistemológico. Meyerson lo único que nos estaría diciendo es que en el proceso de conocer debemos distinguir dos factores, uno racional y otro irracional, una distinción, por cierto, de ascendencia kantiana. “El irracional meyerersoniano no es, por tanto, algo así como un elemento real, sino sencillamente lo que en el proceso del conocimiento no ha podido ser identificado; no es un ente especial, un sector del ser, sino el término correlativo a la identificación.”¹¹² Las sensaciones – digámoslo en la jerga de Kant– no se disuelven en las nociones puras. Todo intento de disolver la sensibilidad está condenado al fracaso. El conocimiento es una síntesis de elementos irracionales y racionales, de materia y forma, de intuición y noción. “El maestro Caso ha interpretado esta dualidad de factores, válida dentro de la epistemología, como dualidad metafísica.”¹¹³ El Maestro había usado la conclusión de Meyerson (la realidad es opaca a la razón, la identificación de todos los fenómenos es una ilusión científica) para concluir él, a su vez, que el idealismo es falso. No podemos negar que hay algo que trasciende la conciencia. Existe una realidad independiente, y hasta contraria, a las acometidas de la razón: una realidad no susceptible de identificación racional, o sea, una realidad de sustrato espiritual o

¹¹² *Ibíd.*, p. 240.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 241. Vid. Joaquín Sánchez MacGrégor, “El ‘Homenaje a Antonio Caso’”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 50, 14 de marzo de 1948, p. 12: “Importantísimo estudio [el de Uranga] donde se elucida: 1o. La ‘metábasis’ cometida por Caso al ‘interpretar’ a Meyerson (salto del campo gnoseológico al ontológico) y 2o. El motivo de ese salto, fundamentar la propia metafísica que como Uranga es el primero en demostrar que es un ‘realismo volitivo’”.

volitivo. El panlogismo quedaba, de paso, falseado. La razón no tiene la última (y mucho menos la única) palabra sobre el mundo.

Caso, con estas conclusiones, llevaba a cabo un acto de prestidigitación filosófica. Se presentaba como un meyersiano decidido, siendo, en verdad, un frontal detractor. Deslizaba por debajo del mantel su propio sistema metafísico dualista. Nunca Meyerson se propuso, ni remotamente, decidir el dilema de realismo e idealismo, y más bien habría que catalogarlo como intelectualista (en las antípodas del voluntarismo casiano). “Pero si en esta parte negamos validez a las apreciaciones del maestro [...] a continuación [...] se la damos plenamente. Se trata de su polémica con el neokantismo de Marburgo, que representa precisamente la posición panlogista que Caso condena tan decididamente apoyándose en Meyerson.”¹¹⁴

En este punto, Emilio Uranga –otro prestidigitador de la filosofía– despojaba a su ensayo del séptimo velo. El idilio tormentoso entre Caso y los neokantianos mexicanos se remontaba a 1937, cuando “por los cuchicheos y rumores filosóficos que los alumnos de ambos maestros producían a la salida de clase, Caso llegó a enterarse de las críticas que [el joven Guillermo Héctor] Rodríguez hacía a la metafísica y a la intuición, y por ellos mismos Rodríguez tuvo conocimiento de las objeciones que Caso formulaba a la filosofía de la Escuela de Marburgo”¹¹⁵. Caso aprovechó su espacio en *El Universal* para asestar un “periodicazo” a Héctor Rodríguez, dando pie a una no muy emocionante polémica que se extendió a lo

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 244.

¹¹⁵ José Hernández Luna, “La polémica sobre el neokantismo”, en Antonio Caso, *Obras completas. I. Polémicas*, México, UNAM, 1971, p. 599.

largo de 18 artículos. Su posterior conferencia sobre Meyerson –una conferencia de 1939– había que leerla entonces no como una *exposición* o siquiera como una *interpretación* del investigador francés, sino como una secuela de su alegato contra la Escuela de Marburgo. Sólo así quedaban solventadas y hasta justificadas las imprecisiones y las incongruencias del Maestro. “En su crítica al neokantismo parte Caso de una caracterización de esta doctrina como panlogista. La realidad para Marburgo es lo científicamente determinado y determinado sólo puede serlo el concepto, lo que da por consecuencia que el sistema de conceptos de la ciencia se eleve al rango de realidad única. La forma ha hecho sucumbir a la materia, la materia o intuición es un paso superable en la conceptualización [...] El neokantismo anula o niega la intuición, porque siente un verdadero horror a lo dado. Nada hay dado, todo es construido. Y la ciencia tiene como tarea la construcción íntegra de la realidad.”¹¹⁶

La interpretación casiana de Meyerson podía no destacar por su pulcritud o por su rigor; en cambio, sus objeciones contra los marburguenses eran impecables. Había que prestar menos atención a lo que afirmaba Caso y mucha más atención a lo que negaba.

La polémica de 1937 había concluido en medio de bostezos soporíferos de la audiencia y del propio Caso, quien se quejó repetidamente de que su contrincante no le ofreciese para su divertimento una argumentación más maciza. Las tesis del profesor y “fino amigo” Héctor Rodríguez ardían “no ya en un candil, sino en el mortecino fuego de una cerilla”¹¹⁷.

¹¹⁶ Emilio Uranga, “Antonio Caso y Emile Meyerson”, *op. cit.*, pp. 244-245.

¹¹⁷ Antonio Caso, “Los sofismas de los marburguenses”, *El Universal*, 6 de agosto de 1937, en *Obras completas. I. Polémicas, op. cit.*, p. 638.

A Héctor Rodríguez no le habrá hecho ninguna gracia que este muchacho, este tal Emilio, sacara a relucir –y hasta celebrara– un doloroso descalabro. Su sutil táctica de revivir a un viejo enemigo de la escuela neokantiana y de rehabilitarlo, póstumamente, para el combate, habrá despertado admiración entre los miembros del jurado –todos ellos, en alguna medida, adversos a la “labor diálectica” de Guillermo Héctor Rodríguez–¹¹⁸. Al mismo tiempo, en un alarde de pericia argumentativa y de agudeza mental, Emilio había derribado en la arena al Sansón por antonomasia de nuestra filosofía. En el pasado muchos otros jóvenes habían medido sus fuerzas con el Maestro (Lombardo Toledano, Ramos, Héctor Rodríguez, etcétera). Batirse a duelo con Caso –ganarse el título de su interlocutor– equivalía a obtener una licencia para filosofar. Era una lástima que en esta ocasión el Maestro estuviese privado irrevocablemente de su derecho de réplica.

Solo dos estudiantes, Emilio Uranga y Rafael Moreno (segundo lugar en el concurso), tuvieron el honor de que sus ensayos fuesen incluidos en el importante y hoy clásico *Homenaje a Antonio Caso* de la Editorial Stylo.¹¹⁹

¹¹⁸ Juan Hernández Luna fue otro que abrió viejas cicatrices. En su artículo “El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana”, deja asentados tres puntos: 1) Antonio Caso no enseñó nunca las doctrinas de los filósofos de Marburgo y de Baden, ya fuese porque no estaba lo suficientemente informado o porque no simpatizaba con ellos; 2) Un vistazo a los cursos impartidos por Adalberto García de Mendoza, de 1928 a 1933, y otro vistazo a su biblioteca de más 40 mil volúmenes, hacían evidente su papel como padre del neokantismo mexicano; 3) Mientras que alumnos aventajados de García de Mendoza, como Francisco Luna Arroyo o Alberto Díaz Mora, se mostraban ya, en sus trabajos de fin de semestre, familiarizados (y convencidos) con el neokantismo, Guillermo Héctor Rodríguez tenía aún dificultades para comprender, no ya el materialismo dialéctico de Marx, sino el materialismo mecanicista del siglo XVIII. Su rezago intelectual era alarmante. Vid. Juan Hernández Luna, “El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana”, *Filosofía y Letras*, tomo XVI, núm. 32, octubre-diciembre de 1948, pp. 287-310.

¹¹⁹ Figuran en el índice los nombres de Gómez Robledo, Gaos, García Máñez, Oswaldo Robles, Patrick Romanell, Zea, Hernández Luna, García Bacca, Ramos, Juan Manuel Terán, Luis Recaséns Siches... Emilio Uranga volvería a conmemorar a Antonio Caso el 8 de marzo de 1949, a las 19 horas, con motivo del tercer aniversario de la muerte del maestro. Emilio dictó la conferencia “Ciencia y moral”. Completaron el programa otros dos hiperiones: Luis Villoro (“Situación y vocación de Antonio Caso”) y Joaquín MacGrégor (“Antonio Caso y el sentido de la existencia”).

Neokantismo no informado:

Emilio Uranga vs. Héctor Rodríguez

Acordándose del agravio de septiembre (es decir, del artículo de Emilio, “Neokantismo en formación”), y habiendo ya, no olvidado, sino madurado el rencor, Guillermo Héctor Rodríguez publicó en *su* Gaceta –una gaceta muy suya, a juzgar por el único nombre que rubricaba los artículos– un texto atrabiliario y con el largo título de “Reseña que el periodismo existencialista, historicista y vitalista hace de *Ética y Jurisprudencia*” (número de verano, pp. 35-38). La polémica adquiría las proporciones de una batalla campal y un aspecto, para decirlo con las palabras de Márquez Rodiles, “nada académico”.

Héctor Rodríguez, sin mencionar explícitamente a Uranga, daba puntual y estruendosa respuesta a la imputación de que el suyo era un neokantismo en formación, retrógrada y anacrónico. No tenía ningún tapujo en reconocer que los neokantianos pasaban por alto buena parte de la filosofía contemporánea. “No esperen los Heidegger o los Ortega y Gasset que vayamos a gastar ni siquiera media hora de nuestro preciado tiempo en estudiarlos.” De aquí que los neokantianos recurrieran, de nueva cuenta sin tapujos, a bibliografía de segunda mano para hablar de Heidegger, Lask y otros. “Estamos enterados suficientemente de que ninguno de ellos es un clásico de la filosofía.” A diferencia de los periodistas existencialistas-historicistas-vitalistas, ellos perseguían la verdad y la polémica científicas, no se dejaban fascinar por las modas. No era una vergüenza sino un orgullo haber perdido contacto con la “filosofía” contemporánea.

Emilio recogió el guante con buen humor y con la pluma remojada en veneno. Movía a risa el visceral y poco científico desprecio que Guillermo Héctor Rodríguez vertía en las palabras “periodista”, “existencialista”, “historicista” y “vitalista”. “Con aquellos nombres el neokantiano de México califica a los enemigos, y en cada ocasión que se le ofrece recita la letanía de los adversarios como un creyente invoca cada día a su divinidad por una serie de jaculatorias. Estas imprecaciones no les doy más valor que el de recetas mágicas en torno a las cuales los corifeos del neokantismo se identifican y confortan, como los miembros de una tribu primitiva se enardecen frente al enemigo cuando el hechicero de la horda pronuncia la palabra mágica que descubre la personalidad efectiva del adversario y desvanece la apariencia con que se encubría.”¹²⁰

Más que como científicos progresivos y en formación, los neokantianos se exhibían como brujos primitivos, emotivos y no informados. Había una enorme diferencia entre “no estar a la moda” y prestar oídos sordos al estado actual de la investigación científica y filosófica, y había una diferencia mucho mayor entre no quererle dedicar media hora a Heidegger u Ortega, e inculcar a la fuerza la doctrina marburguense y su adoración por “los libros que están mal traduciendo”. Diez años atrás, durante su polémica con Caso, había quedado patente que Héctor Rodríguez era un neokantiano que no había leído a Cohen. “Ahora podría decirse todavía que es un neokantiano no informado de la ciencia y la filosofía contemporáneas, pero

¹²⁰ Emilio Uranga, “Neokantismo no informado. Carta al Lic. Guillermo Héctor Rodríguez”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 58, 9 de mayo de 1948, p. 4.

en cambio podría decirse que en lo que respecta al neokantismo ya ha iniciado su información.”¹²¹ Le había tomado, este arranque, escasos diez años.

Uranga tenía para su contrincante una última pregunta: ¿por qué, siendo un buen discípulo de Kant, echaba mano, en su libro, de las deficientes traducciones de Fernández en vez de las de García Morente? O mejor aún, ¿por qué no citaba el original alemán? “Podemos afirmar, sin temor a ser desmentidos, que usted no conoce a Kant.”¹²²

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Ibíd.*, p. 14.

III. La filosofía de lo mexicano (1948-1950)

Las cuatro estaciones de la filosofía de lo mexicano

Septiembre-octubre de 1948. La Ciudad de México estaba en obras. Un fragor constante viajaba de avenida Chapultepec –recién pavimentada– al departamento de Bucareli donde los hiperiones sostenían con ambas manos un robusto ejemplar de *L'être et le néant*. Parecía no haber escapatoria. La calle de Bolívar, en pleno centro, era víctima –una entre muchas– del frenesí modernizador. Corría por entonces el chiste de que había que regresar a México cuando terminaran de construirlo. Lo mismo podía decirse de la “mexicanidad” y de “lo mexicano”.

La Facultad de Filosofía y Letras, en la vieja Mascarones, era otro hervidero de actividad. En su aula José Martí tomaba lugar el ciclo de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea*: los filósofos de lo mexicano cerraban filas en contra de la facción neokantiana y asestaban un golpe de gracia, por decir así, al dominio de Gaos-Heidegger. Simultánea y deliberadamente, el Centro de Estudios Filosóficos auspició una serie de sesiones públicas para discutir los libros o las tesis más importantes acerca del mexicano y en general del hombre en Latinoamérica. El candidato más idóneo para inaugurar estas sesiones, el Maestro Antonio Caso, estaba por desgracia ausente.

El cristianismo filosófico de Caso, “¿qué tenía que decirles a los discípulos de José Ortega y Gasset, a los existencialistas, a los ontólogos, a los nuevos metafísicos de la muerte? Realmente nada”¹²³. Nada y todo. El Maestro Caso había sido un parteaguas en la historia de la filosofía. Su larga sombra todavía inspiraba respeto y admiración. Los jóvenes escuchaban con los ojos bien abiertos esos relatos heroicos en que Antonio Caso –un veinteañero de melena y de ideas rebeldes– derrumbaba a golpe de discursos la doctrina oficial del porfiriato: el positivismo. “Los ateneístas, y en concreto, Antonio Caso, sintieron que en aquella doctrina estaban encarcelados, que se les cortaban las alas [...] El hecho es que Antonio Caso se emplazó en una perspectiva en que todo el positivismo se le apareció como una monstruosa negación de lo humano. [Su espíritu] exigía un espacio más amplio que el que podía brindar una filosofía en que la ciencia era interpretada como inflexible acotadora del campo en que con legitimidad debía moverse nuestra indagación teórica.”¹²⁴

Los *científicos* –es decir, el selecto y tecnócrata gabinete de Porfirio Díaz– veían en los mexicanos a un pueblo inferior, casi animal, predominantemente compuesto de indígenas alimentados de maíz frente a los amos blancos alimentados de trigo. “Con Antonio Caso se inicia un vigoroso movimiento de dignificación y de igualdad de los mexicanos en relación con el resto de los mortales.”¹²⁵ Antonio Caso, ante esta “monstruosa negación de lo humano” operada

¹²³ Emilio Uranga, “El tablero de enfrente: El Chato Noriega sobre Antonio Caso”, *Novedades*, 12 de julio de 1984, p. 4.

¹²⁴ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. 5, núm. 59, noviembre de 1951, pp. 21-23.

¹²⁵ Emilio Uranga, “LXVI. El pensamiento filosófico”, en *México: 50 años de Revolución*, tomo IV. La cultura, México, FCE, 1962, p. 541.

por el porfirismo, no había empuñado el fusil. El salón de clases había sido su trinchera, desde allí había lanzado sus misiles y desde allí había formado un numeroso ejército de intelectuales y políticos. No había que escamotearle el título de “revolucionario”. El movimiento popular armado y la crítica feroz al andamiaje positivista del régimen habían sido “dos expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad, o sensación de parálisis y estancamiento [...] La correspondencia de estos dos hechos reside en escapar de una coacción, en rechazar un confinamiento”¹²⁶.

Antonio Caso era revolucionario en un segundo sentido: por haber hecho de la Revolución, no un tema entre otros, sino el tema axial de la filosofía mexicana.¹²⁷ El Maestro veía la Revolución como algo más que un intento por satisfacer las necesidades fisiológicas de los mexicanos o por cambiar a los hombres en el gabinete. Se trataba de una transformación “íntima y cordial; de un sentimiento, de una actitud, de una fe.”¹²⁸ Su tesis sobre el “bovarismo nacional” (esta capacidad que tiene el mexicano de mentirse a sí mismo y de dejarse aplastar por un ideal irrealizable) y sus exhortaciones a crear una filosofía *de México y para México*

¹²⁶ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.*

¹²⁷ Cfr. Juan Hernández Luna, Antonio Caso. *Embajador extraordinario de México*, México, SALM, 1963, pp. 81-82: “Al poner el embajador Antonio Caso su filosofía de la ‘existencia como economía, como desinterés y como caridad’ al servicio de la Revolución Mexicana, logra introducir un orden en la multitud de complejos y heterogéneos sucesos militares y políticos durante la época revolucionaria [...] Esas valoraciones constituyen el primer ensayo de una filosofía de la Revolución Mexicana que se hace”.

¹²⁸ Antonio Caso, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Cultura, 1924, p. 58. Vid. también Emilio Uranga, “LXVI. El pensamiento filosófico”, *op. cit.*, pp. 524-525: “La filosofía mexicana de los últimos cincuenta años ha culminado en la creación de un humanismo que estima como el reflejo ideológico más adecuado de las realizaciones de la Revolución mexicana [...] Para el filósofo mexicano la Revolución mexicana ha sido una gran gesta humanista, o sea, ha significado la creación de un tipo de hombre que puede competir con cualquiera de los que nos propone la historia o nos ofrece el mundo contemporáneo. En una palabra: la Revolución ha producido en los mexicanos una manera humana de ser que los faculta para considerarse contemporáneos dignos de todos los hombres”.

seguían más vigentes que nunca.¹²⁹ Caso hubiese tenido mucho que decir sobre la institucionalización de la Revolución. ¿La habría considerado una afrenta a la libertad individual y un retorno a “el enjuntamiento y la cerrazón” del positivismo?

El segundo candidato a inaugurar estas sesiones públicas era obvio: José Vasconcelos, otro ateneísta que había procurado un “ensanche de la libertad”. El 8 de septiembre Vasconcelos dictó una ponencia sobre *La raza cósmica*, su *bestseller* de 1925. Emilio Uranga se habrá removido en su asiento y habrá torcido la boca con disgusto. Hacía tiempo que Vasconcelos no le suscitaba ningún entusiasmo. Eso de comparar América con la legendaria Atlántida y de soltar ardientes profecías sobre “el eterno sentido misional” de una raza cósmica, le había sonado genial en la adolescencia. A esas alturas, ya no. Con Vasconcelos, “la misma ansiedad por un espacio más amplio” se había traducido en vastedad geográfica. “El espíritu es esencialmente continental, iberoamericano [...] Vasconcelos descubre Iberoamérica como ‘paisaje’ y saca el espíritu de este paisaje [...] Vasconcelos es

¹²⁹ Vid. Antonio Caso, “El bovarismo nacional”, *El Universal Ilustrado*, 8 de junio de 1917, reproducido en *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1922, pp. 75-82. A unas pocas semanas de la promulgación de la Carta Magna, Caso encontró que el mexicano padecía una lacra terrible, la de “concebirse diferente de como se es”, tal y como les ocurría a los personajes de Flaubert y de manera muy notoria a Emma Bovary. Siguiendo de cerca al filósofo francés Jules de Gaultier, Caso afirmaba que este desfase y esta facultad, la de “imponer a la vida nuestro ideal”, no es privativa de los genios, los *snoobs* o las heroínas francesas frustradas. “No es una ley de las morbosidades y debilidades humanas, sino *un principio universal de la existencia*.” El individuo, a decir de Caso y de Gaultier, es el vértice de dos direcciones diversas: el yo propio y el yo ficticio, lo que es y la mentira, el ideal o el sueño que se esfuerza por alcanzar. “El yo ficticio, el individuo que hemos forjado en nuestros sueños, lo que queremos ser y no lo que somos, va poco a poco incorporándose al ser exterior por obra de nuestra vida; nos vamos sacrificando a nuestra mentira, a nuestro ideal, a nuestro sueño.” El yo ficticio pugna por abrirse paso en la realidad, por *realizarse*, “pero la mayor parte de los hombres no somos capaces de realizar nuestro yo ficticio”. Dentro de la filosofía casiana, el sacrificio ocupa un lugar preponderante como modelo de vida noble, heroico y en conformidad con el ideal cristiano de la caridad. El problema no es entonces el sacrificio del yo propio en aras de una fantasía, sino el carácter vano del sacrificio. La existencia humana requiere de señuelos y de alicientes, “la vida es más tolerable con bovarismo que sin él”. El filósofo abogaba por un bovarismo próspero, es decir, por una relación tensa entre el yo propio y el yo ficticio, una tensión fructífera, pues “si [los hombres] se creen libres, llegarán a serlo algún día”. El yo ficticio, lejos de representar una fuerza opresiva, ha de ser una motivación para realizar los *valores propios*.

sudamericano más que mexicano. Su naturalismo en que raza y paisaje se conjugan no encaja en las tendencias dominantes de la filosofía mexicana del medio siglo.”¹³⁰

La conferencia de Vasconcelos no tuvo muy buena recepción. El público lo bombardeó de preguntas incómodas. Samuel Ramos, viejo colaborador del Ulises criollo y heredero de su revista *La Antorcha*, fue de los más punzantes: “¿Cómo entender el concepto de ‘raza’? ¿En un sentido biológico o en otro más amplio? ¿No debería corresponder al mestizaje biológico preconizado por *La raza cósmica* un mestizaje también cultural? ¿Pero es éste posible? ¿No borraría acaso, un pretendido mestizaje de culturas, toda individualidad en los pueblos?”¹³¹

Emilio Uranga ponía los mismos reparos: “Hablar en términos de *raza* me parece no sólo infecundo, sino torpe y degradante.”¹³² Era un asunto que arrojaba al filósofo fuera de su área y hacia los dominios de la biología y la antropología.

Por otro lado, la reciente (y fallida) Asamblea de la UNESCO había demostrado que una “conjunción armoniosa entre las naciones” era un sueño imposible. “Para muchas personas, la tesis de Vasconcelos es pura imaginación y arbitrariedad, un sinsentido.”¹³³

Vasconcelos –un Vasconcelos canoso y reducido a director de biblioteca, sin injerencia real en la vida política del país, sospechoso de nazismo y fervoroso creyente– no alcanzó a defender con la vehemencia de antaño su tesis de una raza

¹³⁰ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.*

¹³¹ Luis Villoro, “Mito y profecía de Vasconcelos. Con ocasión de una ‘Reunión pública’ del Centro de Estudios Filosóficos”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 79, 3 de octubre de 1948, p. 2.

¹³² Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano I. (Carta a José Moreno Villa)”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 288, 5 de octubre de 1952, p. 1

¹³³ Ricardo Guerra T., “El perfil del hombre y la cultura en México. A propósito de una ponencia del Dr. Samuel Ramos en el Centro de Estudios Filosóficos”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 82, 24 de octubre de 1948, p. 2.

cósmica. Sólo alcanzó a decir que sus ideas había que colocarlas en “el reino de la espontaneidad y del milagro, en donde escribe la Providencia sus surcos eternos”¹³⁴.

Emilio Uranga lo expulsó, definitivamente, de su canon: “Siempre *descentrado* hacia el sur o hacia el norte, Vasconcelos ha interpretado su vida como si México lo hubiera excluido, y no merecido, pero en la realidad de las cosas ha sucedido a la inversa. Nuestro Ulises se ha centrifugado de México y es por ello por lo que en nuestra generación tiene escasa influencia [...] Más que de raza y paisaje, nuestros problemas son morales.”¹³⁵

La tercera etapa de “nuestro camino filosófico” se había iniciado con Samuel Ramos “y con esta acentuación o enlazamiento de lo mexicano y lo moral”¹³⁶. La conferencia de Ramos sobre *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y sobre el ya famoso “complejo de inferioridad” se realizó el lunes 4 de octubre. Para Ramos, la Revolución había roto el embeleso colonial en que nos tenía sumida Europa. La crisis del ideal europeo dejaba desamparado al mexicano, sin directrices espirituales. Había surgido entonces, frente al desamparo, “la voluntad pura de

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.* Vid. Emilio Uranga, “LXVI. El pensamiento filosófico”, *op. cit.*, p. 551: “La enseñanza medular que deja Vasconcelos es el amor a lo amplio, a lo grande, a las relaciones amistosas con los hombres de los países llamados hermanos; a la comunidad de espíritu con la gente de la propia raza. [...] Es, digamos, una advertencia sobre el peligro que se corre de quedarse aislado, mutilado, confinado [Pero] nuestra filosofía no puede absorber las enseñanzas de Vasconcelos como si fueran totalmente asimilables. Hay en su vida mucho desgaste; semeja una máquina poderosa o un animal primitivo y monstruoso que consume combustible en grandes cantidades, con inauditas pérdidas, y que muy a menudo da la impresión de consumirlas sin avanzar ni una pulgada. Le ha gustado vivir a contratiempo”. Para completar el juicio de Uranga sobre Vasconcelos, vid. Emilio Uranga, “José Vasconcelos, *Lógica orgánica*”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 3, 31 de diciembre de 1945, pp. 218-219; “José Vasconcelos y la historia”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 16 de noviembre de 1960, p. 2; “Examen de nuestra filosofía educativa: También existió Vasconcelos”, *Revista de América*, Núm. 1312, 13 de febrero de 1971, pp. 12 y 13; y “El tablero de enfrente: ¿Un Vasconcelos futurista?”, *Novedades*, 18 de julio de 1974, p. 4.

¹³⁶ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.*

investigar nuestro destino para vivir conforme a él”¹³⁷. Pero también surgió, junto a esta voluntad de investigar y de conocernos, “toda una serie de tretas y de mañas mediante las cuales el mexicano intentó darse una seguridad rotunda”¹³⁸.

Investigar al mexicano significaba, para Ramos, no la descripción de un hecho tangible, sino el esclarecimiento de un destino: “Si se busca, pues, lo mexicano como un hecho no se descubrirá nada, porque no está aún actualizado. Lo mexicano sólo existe en potencia”¹³⁹. La investigación tenía por sí fuera poca otra peculiaridad: el sujeto investigador (un filósofo mexicano) era, a su vez, el objeto de investigación (lo mexicano). A principios de los años treinta, Ramos se había visto en la necesidad de recurrir a una técnica que le sirviese para explorarse a sí mismo y, al mismo tiempo, explorar ese dominio social más grande de lo mexicano. La solución la halló, no en la fenomenología, sino en el psicoanálisis de Alfred Adler (1870-1937), a quien había tenido oportunidad de conocer en persona. Era aquí donde la ambiciosa investigación de Ramos se contentaba con una *characterología* (una pesquisa sobre el carácter del mexicano). “Afirmo que el carácter mexicano proviene de un sentimiento de inferioridad.”¹⁴⁰

Adler, médico austriaco y discípulo cismático de Freud, sostenía que este sentimiento se origina en los niños cuando comparan su propia fuerza con la del padre omnipotente. Ramos consideraba que “al nacer México y los otros países hispanoamericanos se encontraron en el mundo exactamente en la situación de un

¹³⁷ Samuel Ramos, “Motivos para una investigación del mexicano”, *Examen*, núm. 2, septiembre de 1932, compilado en Samuel Ramos, *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos*, Tania López Ozuna (comp.), México, El Colegio Nacional, 2008, p. 476.

¹³⁸ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.*

¹³⁹ Samuel Ramos, “Motivos para una investigación del mexicano”, *op. cit.*, pp. 478-479.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 479.

niño frente a sus padres. Eran países recién nacidos que al mirar en torno suyo, descubrían una civilización de edad muy avanzada, propia de pueblos maduros y que, por eso mismo, su espíritu infantil no podría comprender a fondo.”¹⁴¹ Tanto para Adler como para Ramos, el sentimiento de inferioridad implica una conciencia de nuestras supuestas debilidades. El mexicano, al no sentirse un vehículo propicio de civilización, al sentirse de menor valor y débil de ánimo y fuerzas, opta por “dar la impresión exterior de que se es civilizado”¹⁴². El sentimiento de inferioridad “es una ilusión óptica que resulta de medirse con escalas de valores que no corresponden a la estructura anímica propia”¹⁴³ y tiene como secuelas *el afán desmesurado de superioridad y el mimetismo de lo extranjero*.

La de Ramos era una constatación, no una valoración. No afirmaba, desde un pedestal, que el mexicano *fuese* inferior y débil, sino, únicamente, que se *sentía* inferior y débil por efecto de un trauma que se remontaba a la Conquista y a la Colonia. A pesar de esta sutil observación, “los mexicanos hirvieron al rojo vivo al oír lo que afirmaba nuestro filósofo y a punto estuvieron de privarlo de la nacionalidad por el atrevimiento de dejar caer tales improperios.”¹⁴⁴ Se hicieron amagos de llevarlo a la cárcel en cumplimiento del artículo 200 del Código Penal Federal (que proscribía y perseguía de oficio la circulación de libros e imágenes obscenas). Ramos quedó absuelto y su diagnóstico de un “sentimiento de

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 481.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 482.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 483.

¹⁴⁴ Emilio Uranga, “Evocación de Samuel Ramos II”, *El Mundo (Tampico, Tamps.)*, 8 de septiembre de 1959, p. 7.

inferioridad”, corroborado. El filósofo había tocado una fibra sensible del carácter nacional.

Los jóvenes mexicanos de 1948 ya no se sentían aludidos por ese diagnóstico. “El llamado complejo de inferioridad que Ramos atribuía al mexicano no significaba otra cosa que la cobardía de enfrentarse al juicio de los extranjeros [...] Es una filosofía que se puede definir muy bien diciendo que es el polo opuesto de la confianza que un cardenista ponía en la obra de la Revolución sobre todo en su eslabón más arriesgado: la expropiación petrolera.”¹⁴⁵ En otras palabras: el psicoanálisis de Adler-Ramos había empezado a perder su vigencia durante el cardenismo, una época en que el mexicano ganó seguridad frente al extranjero y en que ya no tuvo que recurrir a “mañas encubridoras”. “Con Samuel Ramos la filosofía, que con el Dr. Caso se dio a viajar por todo el mundo del espíritu, y con Vasconcelos correteó por toda Latinoamérica, se mete en la casa y la empieza a decorar como si fuera su estancia definitiva. La filosofía tenía que ser mexicana, recortar sus antenas y hacerse animal doméstico.”¹⁴⁶

Emilio Uranga levantó la mano. Cabía hacer dos objeciones:

1) ¿Podía haber algo así como una “filosofía doméstica”? ¿No se trataba de un oxímoron? El propio Ramos había avanzado un largo trecho en la solución de este supuesto conflicto en su libro de 1940, *Hacia un nuevo humanismo*. Pero la aportación última provenía de Zea: “Lo que Zea aporta de privado en este campo es la idea de que a pesar de que la filosofía se haya hecho mexicana no por ello ha renunciado a la universalidad, a esa universalidad que nos abrió Antonio Caso, sino

¹⁴⁵ Emilio Uranga, “LXVI. El pensamiento filosófico”, *op. cit.*, p. 552.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

que tiene que avanzar hacia ella, pero pasando por la circunstancialidad de ese ser peculiar que es el del mexicano.”¹⁴⁷

2) Esta segunda objeción la llevaba rumiando Uranga ya varios meses, desde que leyera por primera vez la críticas de Sartre al psicoanálisis: “El psicoanálisis no alcanza verdaderamente el núcleo del hombre, se mueve en un plano relativamente poco profundo [...] Hay algo más hondo que sus complejos y que en lenguaje existencialista describiríamos como su proyecto fundamental, libremente elegido [...] Lo que efectivamente es importante no son los complejos sino la libertad que por debajo o por encima de ellos planea un mundo de acción. No se es héroe o luchador por los complejos sino a pesar de los complejos [...] Acogerse a los complejos es acogerse a una instancia salvadora que releva de la responsabilidad a una causa y a un proyecto; es, digamos nuevamente en términos existencialistas, obrar de mala fe.”¹⁴⁸

El error del psicoanálisis consistía, a juicio de Sartre, en buscar la explicación de la conducta humana en acontecimientos pasados (la Conquista, por ejemplo), en lugar de comprender al hombre por sus proyectos, por su futuro. Ramos apenas había rozado la superficie. Se había limitado a describir una de las tantas tretas o mañas (de mala fe) con que el mexicano se oculta su proyecto ontológico fundamental. Este proyecto, sea cual sea, discurre bajo el signo de lo insuficiente, de lo condenado al fracaso –aseveración tremenda– pero un fracaso liberador y vivificante. Bien lo había dicho Caso: “La mayor parte de los hombres no somos

¹⁴⁷ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *art. cit.*

¹⁴⁸ Emilio Uranga, “Arthur Koestler, *Cruzada sin cruz*”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 62, 6 de junio de 1948, p. 11.

capaces de realizar nuestro yo ficticio”¹⁴⁹. Lo que le faltó decir al Maestro es que somos aún menos capaces de reconocer nuestra *insuficiencia constitutiva* y de elegirnos, libremente, como insuficientes.

El complejo de inferioridad había funcionado como una hipótesis de trabajo con un enorme poder explicativo. “Una hipótesis es verdadera en cuanto permite unificar los datos, darnos una imagen coherente de las manifestaciones de una vida.”¹⁵⁰ Pero también era verdad que “al mexicano le queda otra manera de ser que no es la de la inferioridad, y el escrito [de Ramos] está destinado a que se vea de modo claro la injustificabilidad de definirse como inferior”¹⁵¹. El paso previo para ensayar otras maneras de ser era que el mexicano *se responsabilizase de su inferioridad* en vez de considerarla un trauma histórico irremediable. El siguiente paso consistiría en arrancar la pregunta por “lo mexicano” de las garras de la psicología y llevarla a su estrato ontológico. “Ramos ha evitado el análisis ontológico. No habla en términos de ser sino en términos de conocer, de conocimiento psicológico. En este punto es donde precisamente la filosofía actual va más allá.”¹⁵² Con “filosofía actual” Uranga se refería, indudablemente, a la tríada

¹⁴⁹ Antonio Caso, “El bovarismo nacional”, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁰ Emilio Uranga, “Ramos y la psicología del mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 33, 18 de septiembre de 1949, p. 3.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*. La “autognosis del mexicano” estaba acaparada por la psicología. Recién se habían publicado dos opúsculos: 1) *Catarsis del mexicano*, de César Garizurieta (Libros del Hijo Pródigo, Edición Letras de México, 1946), y 2) *Imagen del mexicano*, de José Gómez Robleda (SEP, 1948). Garizurieta quería esclarecer “las características psicológicas del mexicano” y descubrir “un hombre arquetipo del mexicano que sea metro, patrón o máximo común divisor de la sociedad en que vivimos”. “El mexicano –dice Garizurieta– no tiene el complejo de inferioridad, el que lo padece es el norteamericano; como ha creado una gran civilización que lo ahoga y lo monstruoso de un mundo de gigantescas maquinarias que lo acorralan, individualmente éstas empujéñen su espíritu”. Vid. “*Catarsis del mexicano* de César Garizurieta”, *Armas y Letras*, año V, núm. 3, 31 de marzo de 1948, p. 3. Garizurieta pasaría a la historia, no por este ensayo, sino por uno de sus aforismos políticos: “vivir fuera del presupuesto es vivir en el error”. El texto de Gómez Robleda era una mezcla curiosa (y a veces descabellada) de psicología con “biotipología”, estadística y economía. El autor, “con

Husserl-Heidegger-Sartre: “En su intervención, el joven maestro Emilio Uranga propuso –lo que a nuestro modo de ver es fundamental en las futuras investigaciones sobre lo mexicano–, la aplicación del método fenomenológico para deslindar lo que en el mexicano es inferioridad de lo que sólo es insuficiencia.”¹⁵³

Uranga remató su intervención con una imagen muy ilustrativa: la relación padre-hijo (paradigma de la inferioridad) no equivale a la relación maestro-discípulo (paradigma de la insuficiencia).

Ramos aceptó de buen talante las objeciones de Uranga. Estaba en el fondo muy contento de que se continuase con su legado y de que gracias al trabajo de este y de otros jóvenes brillantes él dejara de ser una voz aislada y anecdótica para

estricto apego a una técnica rigurosa” y con “exactitud irreprochable”, había estudiado a 1500 mexicanos de clase media, de entre 21 y 31 años de edad, con el fin de llevar a cabo “la caracterización morfológico-estructural, o somática, del hombre medio”. “A grandes rasgos podemos concluir que no encontramos nada que pueda significar degeneración o inferioridad constitucional en el mexicano a quien debe considerarse como de muy buena calidad humana. En general se manifiestan muchas deficiencias –cuantitativas todas, indiscutiblemente– que están en relación íntima con el grado de pobreza nacional; si a tal circunstancia, que es un *accidente* en la evolución del pueblo, se le ha de llamar inferioridad, podremos decir entonces que somos inferiores por pobres, no por mexicanos” (p. 72, el subrayado es de Gómez Robleda). “El mexicano –continúa el autor– huye de la realidad y se refugia en el sueño y en la fantasía; permanentemente crea conflictos que utiliza como estilo de vida sistemática precisamente para encontrar el placer absurdo y neurótico de vivir en un estado crónico de lamentaciones y exigencias. Es un hombre que revive constantemente, de preferencia, las desventuras del pasado; que se empeña, por virtud de la cómoda y misteriosa *filosofía de la gana*, en no abrir los ojos al presente; y a quien le complace simplemente soñar con un futuro tan próximo, que debe principiar el día de mañana [...] Deseamos sinceramente el advenimiento de una gran crisis que haga el milagro de despertar al pueblo por el seguro camino del sufrimiento y del sacrificio de todos los mexicanos, sin que uno solo pueda permanecer soñando [...] Está al alcance de las manos de nuestros jóvenes todo cuanto es necesario para que realicen la gran empresa del renacimiento de México, que es una obra digna de su espíritu heroico, aventurero y creador” (pp. 74-76). Vid. también María Sol, “José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 69, 25 de julio de 1948, p. 12. Garizurieta y Gómez Robleda, por distintos caminos, estaban de acuerdo en que el “complejo de inferioridad” de Ramos o era falso o no escarbaba lo suficiente en el problema. Uranga refrendará, en parte, las conclusiones de Gómez Robleda (no hay en el mexicano tal cosa como una “inferioridad constitucional”) y recuperará la *filosofía de la gana* (un guiño a las *Meditaciones suramericanas* del Conde de Keyserling, 1933). Uranga, por último, hará del *accidente*, mencionado apenas por Gómez Robleda, una categoría nodal. Queda claro que a los hiperiones les importaba, no sólo superar el diagnóstico de Ramos, sino atajar la proliferación de estudios pseudocientíficos y devolver a su cauce filosófico la “autognosis del mexicano”.

¹⁵³ Ricardo Guerra T., “El perfil del hombre y la cultura en México. A propósito de una ponencia del Dr. Samuel Ramos en el Centro de Estudios Filosóficos”, *art. cit.*

encumbrarse a “precursor” si no es que a “padre” de toda una corriente de pensamiento. “Soy pues el primero en encomiar y alentar a todos aquellos que, con seria decisión, han resuelto dedicar su actividad intelectual a este tema, cualquiera que sea el enfoque y el método empleado para su tratamiento.”¹⁵⁴

Este cambio metodológico –este pasaje del psicoanálisis a la fenomenología existencial– conduciría a la “filosofía de lo mexicano” a su cuarta y última estación, representada por los hiperiones. Emilio Uranga era muy consciente de que tenía entre manos y bajo su responsabilidad toda una tradición filosófica, y que de su buen o mal manejo dependía en gran parte la fama o la infamia de un Caso, de un Vasconcelos, de un Ramos. “El pasado no determina al presente y al futuro sino a la inversa, es nuestro presente y futuro inmediatos quienes dan la pauta para hacer hablar lo que llamamos el pasado [...] En definitiva: la historia es el presente beneficiándose del pasado y dotando a éste de un sentido que aquél quizás ni barruntó.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Samuel Ramos, “En torno a las ideas sobre el mexicano”, *Cuadernos Americanos*, año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de 1951, compilado en Samuel Ramos, *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos*, op. cit., p. 54. Ramos coincidía con Uranga en “la necesidad de que el mexicano estime sus cosas con una escalara propia de valores, y deje de medirlas comparativamente respecto a otros valores o escalas de valores” (p. 62). “¿Posee el mexicano medio –se preguntaba Ramos– una escala inmanente de valoración, reconoce la jerarquía de los valores?” (p. 61). La respuesta era negativa. Hasta que el mexicano no se sacudiese de encima el vicio de la comparación y no conquistase esta “escala inmanente de valores”, la tesis de la inferioridad seguía siendo la justa. “Por momentos he creído que tal vez Uranga, sin darse cuenta, hacía esas reflexiones para librarse él mismo del sentimiento de inferioridad [...] Hay en Uranga una confusión entre el mexicano real y el mexicano ideal” (p. 62). Idealmente, el mexicano no tendría que sentirse inferior (frente a valores ajenos y “superiores”), sino insuficiente (frente a los valores propuestos por él mismo). Ramos leía la insuficiencia de Uranga desde la filosofía de los valores, no desde la fenomenología existencial de Sartre.

¹⁵⁵ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, art. cit. Vid. Luis Villoro, “Genésis y proyecto del existencialismo en México”, *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949, p. 233: “El proyecto [de los hiperiones] transformará el pasado indiferente en *génesis* y anuncio de nuestra situación, otorgándole un sentido”. En un artículo posterior –el artículo previo a la publicación del *Análisis del ser del mexicano*–, Emilio Uranga se construyó una estirpe alternativa. Su ontología, nos recuerda ahí, implica una *historia del sentido de lo mexicano*. Vistas así las cosas, tres ensayos –tres antecedentes– brincan a la superficie: el libro de Ramos del 34, el prólogo de Gabriel Méndez

José Gaos pronunció su bendición-anatema en estos mismos términos historicistas y con una voz grave de arúspice: “Supóngase que los jóvenes hiperiones protagonistas de la historia de la filosofía mexicana en este presente llegan a ser plenamente lo que prometen, grandes filósofos: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán *vistos*, sino que *serán* realmente –porque en historia el ser visto es el ser, es aquello de que en todo esto precisamente se trata– los iniciadores de una gran época de la nunca más *como* hoy discutible filosofía mexicana. Supóngase que los mismos jóvenes acaban en niños prodigios que no cumplen lo que prometen: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán *vistos*, sino que *serán* realmente como unos luchadores esforzados, pero vencidos, por la existencia de la filosofía mexicana, que seguirá siendo tan discutible como cuando más lo haya sido. Ah, jóvenes hiperiones, qué responsabilidad histórica la vuestra, de responsables de la historia de la cultura patria no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado de los padres venerables sin el culto de los cuales carece el hombre de padre conocido. Juntos con vosotros arraigarán en la historia o correrán aún el peligro de ser arrancados de ella vuestros padres espirituales”¹⁵⁶.

Plancarte a su libro *Humanistas del siglo XVIII* (1941) y el primer tomo de *El positivismo en México* de Leopoldo Zea (1943). “A partir de estos tres ensayos se ha emprendido desde entonces el estudio del mexicano, y los que han contribuido a engrosar la literatura de este tema les deben cardinales direcciones.” Vid. Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *Historia mexicana*, vol. 1, núm. 3, enero-marzo de 1952, pp. 395-410.

¹⁵⁶ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952, pp. 85-86.

El carácter del mexicano: técnicos vs. humanistas

Después de escuchar a Vasconcelos y a Ramos, Emilio Uranga estaba más convencido que nunca de que el futuro de la “filosofía de lo mexicano” radicaba en la fenomenología existencial. El joven filósofo se dio a la tarea de recabar materia prima para su reducción trascendental y de observar con atención los múltiples escorzos de su objeto de estudio (“lo mexicano”). Esto no significaba medir el ancho y el largo de ningún tórax ni calcular los porcentajes de desnutrición y de mortalidad. Tales mediciones ya las había hecho José Gómez Robleda con dudosos y poco filosóficos resultados. Había que enfocar más bien a “lo mexicano” como un hecho de conciencia y compendiar aquellos discursos que se habían tejido a su alrededor. Los entresijos del alma mexicana habían sido un motivo de curiosidad y de morboso análisis prácticamente desde la Conquista. Al respecto se habían hecho listas interminables de presuntos defectos y virtudes, dictadas a menudo por un extranjero de mirada inquisitorial o, a veces, por un mexicano avergonzado de sí mismo. Uno de los métodos predilectos para caracterizar al mexicano había sido el cotejo y la comparación (con el europeo, el español, el yanqui), en detrimento, casi siempre, del mexicano. Uranga no se hallaba ante un hecho bruto, sino ante un fenómeno larga y profusamente teorizado y ante un conjunto calcáreo de (pre)concepciones. Gracias al análisis fenomenológico, el joven investigador podría desactivar –“poner entre paréntesis”– estas concepciones –esta “caracterología del mexicano”– y columbrar la “estructura ontológica” que les había dado origen. ¿Cuál es el ser del

mexicano que se manifiesta a la conciencia mexicana?: ésta sería una primera forma de sintetizar la investigación de Emilio.¹⁵⁷

Sin esta precaución en mente, podemos caer en la simpleza de considerar a Uranga un “folclorista” o un pensador poco serio que no hacía más que regodearse en los lugares comunes sobre “lo mexicano”. Nada más alejado de sus propósitos.

Hegel había dicho, en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (1837), que “América es el continente del porvenir. En tiempos *futuros* se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur [...] América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida”¹⁵⁸. Decir que América era el continente del porvenir, que no participaba de la Historia, equivalía, para Hegel, a decir que América carecía de realidad y que su relación con Europa era de dependencia, “eco del viejo mundo”. El futuro de América se perfilaba, además, como un conflicto entre el Norte y el Sur, entre una América sajona y una América hispana.

¹⁵⁷ Luis Villoro explica muy bien en qué consiste el “giro fenomenológico” en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* (escrito en 1949): “Este libro trata de responder a una pregunta: ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana? Con lo que no interrogamos por lo que el indio sea en sí mismo, sino por lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? o, en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista?” (*Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950). En otro lado, Villoro dice, en sintonía con Uranga, que “cada pueblo [tiene] una perspectiva propia, según la cual contemplará el universo y la historia [...] cada pueblo está obligado a ver la realidad en distinto escorzo que el vecino [...] El observador revela generalmente en las culturas ajenas aquello de que siente cierta carencia en la propia [...] Es siempre un México tal como lo ve el ‘otro’; y el ‘otro’ hace hincapié en aquello que contrasta con él” (Luis Villoro, “Northrop y el mundo como paisaje”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 3, 20 de febrero de 1949, pp. 1, 3 y 5).

¹⁵⁸ Citado por Leopoldo Zea, “Caracteres de la conciencia hispanoamericana”, *Armas y Letras*, año V, núm. 7, 31 de julio de 1948, p. 6.

Hegel se había limitado a resumir la manera más común en que un alemán (por no decir un europeo) de principios del siglo XIX percibía a América: el escenario del futuro, una tierra virgen preñada de promesas, el lugar donde podrían realizarse las frustradas utopías; donde el hombre, “hastiado del museo histórico de la vieja Europa”, podría hacer tabula rasa y comenzar de nuevo. “La Tierra Nueva y el Buen Salvaje –apuntó Zea– representaron el ideal del hombre moderno harto de tener que responder de las acciones de sus antepasados. Este hombre pretendió empezar una nueva historia. Una historia en la cual él fuese el principal protagonista.”¹⁵⁹

Los estudios sobre el carácter del mexicano se insertaban en este esquema. El mexicano, en tanto americano, o mejor dicho, *en tanto hispanoamericano*, no era más que un “reflejo de ajena vida” (la vida de la metrópoli). Se había mantenido al margen de la historia, el progreso y la civilización. En sus manos bárbaras y profanas, los altos valores de Occidente se degeneraban y se corrompían hasta ofrecer una imagen grotesca. Este juicio podía extenderse a su flora y a su fauna, que resultaban versiones lánguidas y empequeñecidas de la flora y la fauna europeas. El mexicano –y en especial el indio– era el receptáculo de pulsiones vetustas y hieráticas que a duras penas lograba domeñar y que proyectaban sobre su mirada una espeluznante sombra. A la menor provocación –o lo que era peor, sin provocación alguna, de un modo totalmente gratuito–, podía suscitarse una explosión violenta. Se había definido al mexicano como una criatura ilógica que no ciñe su conducta a ningún plan racional, afeminada (entendida esta “feminidad”

¹⁵⁹ Leopoldo Zea, “Caracteres de la conciencia hispanoamericana”, *art. cit.*

como relajamiento y falta de vigor), utopista, espiritual (frente a su vecino industrioso del norte), impenetrable, rejega, imposible de entender para una mente culta y con un déficit de realidad (un ser a medias, como los niños o los adolescentes). El retrato daba cobijo a las más disparatadas y terroríficas contradicciones. No era, salvo honrosas excepciones, un retrato halagüeño.¹⁶⁰

De modo que una copiosa y encarnizada bibliografía precedía a Emilio Uranga cuando, en noviembre de 1948, aventuró un pequeño texto titulado “Educación y carácter”. Abundaba allí en esa “caracterización turística” de México como un país “mágico” en que “la palabra priva por encima de los hechos”¹⁶¹. “La palabra lleva implícito cierto sesgo de sensualidad que consiste en solazarse cambiando frases y retorciendo las razones interminablemente”, dando pie a “conversaciones que nunca concluyen y que no se suscitan sino por el placer sensual de provocar controversias de argumentos y de ideas [...] Para el norteamericano la mejor

¹⁶⁰ Una lista de estudios sobre el carácter del mexicano tendría que empezar con las crónicas de Indias (Bernal Díaz del Castillo, Bernabé Cobo, fray Antonio Vázquez de Espinosa, Thomas Gage, Lionel Wafferm Giovanni Francesco Gemellim etcétera). Tendría que seguir con las teorías de Cornelio de Paw y del Conde de Buffon sobre la degeneración de los americanos y con aquellos viajeros del siglo XIX que tocaron tierras mexicanas y que dejaron constancia escrita de sus impresiones. Por lo menos dos son de mención forzosa: Alexander von Humboldt y Madame Calderón de la Barca. La vida en México resultó para esta autora una “¡extraña mezcla de lo bello y de lo espantoso!”. La lista podría continuarse con Gabriel Ferry, José Zorrilla, Mathieu de Fossey, Carl Lumholtz... Otros viajeros, ya del siglo XX, fueron Emilio Cecchi (*México*, 1931), Antonin Artaud (“La cultura eterna de México”, 1936), José Moreno Villa (*Cornucopia de México*, 1940), Malcolm Lowry (*Bajo el volcán*, 1947), Luis Cernuda (*Variaciones sobre tema mexicano*, 1952), Ramón María del Valle Inclán, Marc Chadourne, D.H. Lawrence, Aldous Huxley, B. Traven Egon Erwin Kisch, Paul Morand, René Étiemble, Leo Ferrero, Waldo Frank... Del lado de los nacionales, habría que trazar una línea que fuese de los jesuitas criollos (Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Pedro Márquez) a Agustín Yáñez (“El resentimiento en México”, *El Nacional*, 1º de octubre de 1939, p. 1; “Propensión mexicana al resentimiento”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 5, 6 de marzo de 1949, p. 3), pasando por Ezequiel A. Chávez, Julio Guerrero, Jorge Cuesta. Una compilación ya clásica para internarse en este tupido bosque es la de Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002. Vid. también el libro de 1939 de Felipe Teixidor, *Viajeros mexicanos (siglo XIX y XX)* y el artículo de José Luis Martínez, “Viajeros en México”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 11, 17 de abril de 1949, pp. 1 y 4.

¹⁶¹ Emilio Uranga, “Educación y carácter”, *Armas y Letras*, año V, Núm. 11, 30 de noviembre de 1948, p. 1.

manera de pasar el tiempo es ganar dinero, para nosotros discutir”¹⁶². Bastaba con echar un vistazo a la última película de Cantinflas o asistir a una sesión de la Mesa Redonda (de preferencia una en que participara Guillermo Héctor Rodríguez) para compartir el azoro de los turistas gringos.

La primacía de la palabra tenía, sin embargo, una raíz más profunda: la contemplación. “Aspiramos a ver cómo es el mundo y no a cambiar el mundo de acuerdo con los deseos. Es decir, la técnica pasa a nuestro lado sin suscitarnos mayores halagos [...] Por eso se ha dicho con toda justicia que lo principal de nuestro carácter radica en la delectación estética, que somos miembros de una cultura asentada en lo estético, en lo contemplativo [...] Por el contrario, Norteamérica vive centrada en lo activo, en el afán de mejorar las condiciones de vida, de transformar las condiciones sociales, de provocar grandes cambios en la estructura de la naturaleza.”¹⁶³ “El órgano por excelencia de la cultura norteamericana es la ‘mano’, el órgano de aprehensión, de captación.”¹⁶⁴ Justo en esos años Heidegger pensaba una cosa parecida: la técnica inauténtica –aquella que se desarrollaba a pasos agigantados en América del Norte– veía en la naturaleza un utensilio siempre disponible y “a la mano”.

La principal fuente de información de Emilio Uranga no eran los turistas norteamericanos. Sin citar textualmente a ningún autor, Uranga recurría a una vieja fórmula ya explotada por José Enrique Rodó en su *Ariel* (1900) o por José Vasconcelos en *Bolivarismo y monroísmo* (1934): el frontal y hegeliano contraste

¹⁶² *Ibídem.*

¹⁶³ *Ibídem.*

¹⁶⁴ *Ibídem.*

entre el Norte y el Sur, que era casi como verter en un mismo vaso una cucharada de agua y otra de aceite. Tanto Rodó como Vasconcelos habían atacado el burdo utilitarismo yanqui. El segundo, sobre todo, se había preocupado por demostrar que el Sur estaba llamado a una vida superior y de corte estético.

¿Cómo era entonces posible –se cuestionaba Uranga– que un pueblo esteta y atenazado por la “pasividad” hubiese protagonizado, una y otra vez, sangrientas revoluciones? “Las revoluciones son explosiones violentas de instintos comprimidos, es una reacción mecánica de dificultades que no encuentran otro camino para solventarse que el estallido. Y esto no es acción sino impulso, impulso ciego y obtuso que no sabe adónde va y que tira zarpazos sin miramientos. Por eso a veces la vida mexicana ofrece aspectos de pura destrucción.”¹⁶⁵

Uranga reforzaba la interpretación común de que la Revolución de 1910 no había sido un “producto ideológico” sino una erupción ciega sin metas precisas, “un remolino de hazañas semiguerreras y semibandoriles”. “Muy recientemente hemos comprendido que [...] es menester encauzar sus propósitos, clarificar sus finalidades.”¹⁶⁶ Así se explicaba la insistencia del régimen alemanista en la (educación) técnica. Ésta debía poner coto al torbellino de pasiones y garantizar una administración eficaz y sosegada, sin caudillos de personalidad arrebatadora (“la encarnación de la pura fuerza”). Uranga parafraseaba las tesis ya enunciadas por Zea, a saber, que la Revolución, muda y destructora, incursionaba, por fin, en su fase pensante o autorreflexiva. Y repetía, al mismo tiempo, los slogans de ese *business man* que era nuestro licenciado presidente: “recuperación económica de

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

México”, “desarrollo técnico”, “creación de obras públicas”. La aportación original – y escandalosa– de Uranga venía a continuación, cuando declaraba, con orgullo, que en la Universidad de México la fiebre por la tecnificación era apenas perceptible. “La Universidad tiene otra misión que no es la de preparar técnicos [sino la de dar] una expresión robusta a ese sentido de lo estético que antes mencionábamos [...] Por eso al visitante que viene de los Estados Unidos lo que más le sorprende no es la técnica, que es muy incipiente, sino la cultura que se llama ‘humanista’, el cultivo de los clásicos latinos y griegos, el estudio de la literatura e historia mexicanas.”¹⁶⁷

Uranga sancionaba –o parecía sancionar– algunas de las características más populares y negativas atribuidas al mexicano: verbalista, contemplativo, reacio a los avances de la técnica, afectado de pasividad, impulsivo y violento. Pero proponía, enseguida, una *inversión de los valores*: “En lo nuestro hay algo más vital, más digno, que ese afanarse, agotarse, en el trabajo, que es el secreto de las grandes civilizaciones técnicas. Tal vez algún día lograremos conciliar nuestro sentido estético con una técnica moderada, técnica puesta al servicio de algo más alto que ella misma”¹⁶⁸. México necesitaba una *técnica otra*, no una calca de esa “febrilidad yanqui” que conmina a un trabajo sin finalidad ni fin.

Uranga separaba el programa gubernamental, abocado a la técnica y al crecimiento económico, de la misión humanista y hasta ociosa de la Universidad (“que no dará a ganar un solo peso”¹⁶⁹). En un momento de nuestra historia en que la Familia Revolucionaria celebraba nupcias con la Universidad, Emilio era algo así

¹⁶⁷ Ibídem.

¹⁶⁸ Ibídem.

¹⁶⁹ Ibídem.

como un aguafiestas; la voz tronante que, en plena ceremonia, grita que tiene algo que decir y que no piensa callarse para siempre. “Encauzar los propósitos de la Revolución”, “clarificar sus finalidades”, no se traducían, para Uranga, en un proyecto de tecnificación. La Universidad y el PRI andaban –y acaso *debían* andar– por caminos diferentes. A la Facultad de Filosofía y Letras –para ser más precisos– le correspondía construir “una imagen de lo mexicano, pero no formar técnicos”¹⁷⁰. El sentido último de la Revolución habría de hallarse en *la filosofía, la historia y la literatura* mexicanas.

Emilio Uranga ya tenía, sin saberlo, el índice de su futuro libro: su célebre *Análisis del ser del mexicano* (1952).

Ensayo de una ontología o variaciones sobre lo mexicano

Quizás el texto más antologizado y más leído de Emilio Uranga, pero también uno de los menos comprendidos, sea el *Ensayo de una ontología del mexicano*, basado en una conferencia del 10 de febrero de 1949¹⁷¹. Hay que tomar la palabra “ensayo” en su acepción de “primera tentativa” si no es que de “borrador”. Hubiese sido mejor, tal vez, un título como “prolegómenos” o “preliminares a una ontología del mexicano”. Su estrategia era más o menos la misma que en su artículo de noviembre: hacer un veloz repaso de lo que se había dicho sobre “nuestro carácter”

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ Roger Bartra lo incluye en su *Anatomía del mexicano*, *op. cit.* También aparece en la compilación de Guillermo Hurtado, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México, Bonilla Artigas, 2013, y en la compilación de Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sanchez Jr., *Mexican Philosophy in the 20th Century. Essential Readings*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

(el entrecomillado es de Uranga). El repaso no era inocente. Uranga colocaba su objeto de análisis bajo un potente reflector con la finalidad de observarlo por todos sus ángulos y en todas sus presentaciones. Era lo que Husserl llamaba *variación eidética o imaginativa*. Llega un momento en que el investigador consigue mirar, *a través de estas variaciones*, las notas invariables de su objeto.¹⁷²

Uranga no se traicionaba a sí mismo ni se refocilaba en las concepciones “turísticas” y “reificantes” de “lo mexicano”. Cancelar de un plumazo los estudios sobre “nuestro carácter” poco abonaba a la investigación. El método fenomenológico exigía justamente lo contrario: mirar *a través de* la caracterología. Eso debía ser el filósofo, a juicio de Zea: un empedernido mirón. Gaos tenía, al respecto, un bruñido aforismo: “Si fuésemos capaces de ver las cosas sin convencionalismos... Pero ¿es que los convencionalismos no cooperan a integrar las cosas?”¹⁷³.

El camino a la ontología era tortuoso. No bastaba con pergeñar, desde la soledad caldeada del gabinete, un discurso etéreo. Había que desbrozar una tupida selva de (pre)juicios, de afirmaciones huera, de hábitos inveterados, de tretas de mala fe, de maneras de ser (de pensar, de sentir) sedimentadas y maquinales. Sólo así se arribaba a la ontología. Más aún: la ontología no era otra cosa que este camino. “La ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental. Todos los

¹⁷² Vid. Emilio Uranga, “Existencialismo y responsabilidad I”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 122, 21 de julio de 1949, p. 1 y 2: “La fenomenología es una especie de experimentación mental, pues para fijar los rasgos esenciales hacemos variar libremente los componentes de la descripción hasta que algo nos avise que una variación desfigura de modo irreconocible el fenómeno estudiado”.

¹⁷³ José Gaos, *10%*, México, Tezontle, 1957, p. 13. (Recopilación de aforismos acuñados entre 1942 y 1957.)

quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones a que se entrega el mexicano son síntomas que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darle un sentido unitario.”¹⁷⁴

Uranga tomaba como punto de partida el *topos* que define al mexicano como sentimental. “En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida.”¹⁷⁵ Cada una de estas tres notas funcionaba como una mirilla a través de la cual podía espiarse la estructura ontológica –íntima– del mexicano.

I. La emotividad remite a “una especie de fragilidad interior”. El mexicano se suele sentir, a todas horas, “vulnerable y hendible”. El mundo entero se le presenta como amenazante y espinoso; como un mundo del que hay que protegerse. De aquí “su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras. Pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido”¹⁷⁶.

¿Cómo reinterpretar esta característica *psicológica* en clave *ontológica*?

Traigamos a colación –otra vez– al mesero que aparece en el capítulo dos de *El ser*

¹⁷⁴ Emilio Uranga, “La ontología del mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 1, 6 de febrero de 1949, p. 7. El lector promedio difícilmente podía comprender la propuesta metodológica de Uranga y su uso de la palabra “ontología”. Para los reseñistas de *Novedades*, el ensayo de Uranga se limitaba a “señalar varias características indiscutibles del mexicano, para ser más exactos, del mexicano capitalino y hasta universitario” (“Reseña de Revistas”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 9, 3 de abril de 1949, p. 7).

¹⁷⁵ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, vol. XLIV, núm. 2, marzo-abril de 1949, p. 136. Vid. la reseña que Salvador Reyes Nevárez hizo de este ensayo: “La búsqueda de lo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 22, 3 de julio de 1949, p. 9: “Hace falta pulir los conceptos, ajustarlos con mayor precisión, limpiarlos de adherencias. El asunto es tan rico en sugerencias, tan interesante, por vital, para nosotros, que es preciso ahondar en cada uno de los puntos que ahora están propuestos al análisis”.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

y *la Nada*, danzando graciosamente y sin tropezarse por entre las mesas ante la mirada atónita y admirada de Sartre. No diríamos que el mesero es un sentimental y que le teme al impacto del mundo. Se le ve comodísimo en su papel. Es un *showman*, por decir así. El mesero que peca de recatado y que se empeña en el “ocultamiento de la propia persona” es, sin duda, un pésimo mesero. Imaginemos ahora a este mismo mesero en un acceso de sentimentalismo y al borde de una crisis existencial. Pensaría algo como: “Enciendo la máquina de café, barro las baldosas, atiendo las mesas... pero éste *no soy yo*”. Y tendría miedo de derramar el café o de chocar contra algún parroquiano porque en ese momento se descubriría su impostura. La cafetería, de ser su hábitat natural, pasa a ser un campo minado. El mundo entero se le aparece como amenazante y espinoso. Un movimiento en falso, y la existencia pierde su soporte y su carácter apodíctico para presentarse como farsa, como *performance*. Atestiguaríamos en el mesero comportamientos contrastantes: el tiento y la finura con que se desplaza ahora entre las mesas y, a la par, el brutal desprecio que muestra hacia su propio trabajo, con el que ya no se identifica plenamente porque *él no es mesero*. No sabe lo que sea, quizá no sea nada, pero mesero seguro que no es. Ahí no está su esencia.

Esto que observamos en un mal mesero, aplicaría al caso mexicano. En términos ontológicos, “la fragilidad es la cualidad del ser amenazados siempre por la nada, por la caída en el no ser [...] Quien vive amagado por la destrucción se siente frágil y destruible y tiende a la protección si valora la vida o se expone a la aniquilación si en un arranque de decisión ha elegido la nada y la vacuidad. De ahí ese desprecio tan característico por la vida humana, y la constante asechanza de la

muerte en que vive el mexicano”¹⁷⁷. La brutalidad de un Pedro Armendáriz que se juega el pellejo en un absurdo pleito de cantina y la delicadeza barroca –una compleja filigrana de palabras– con que Cantinflas toca sin tocar el asunto en cuestión, tienen como denominador común *la incurable fragilidad ontológica*. Ambos están a punto, a un pelo de no ser.

II. El carácter sentimental se puede manifestar, a menudo, como parálisis y como ensimismamiento. Es un tipo peculiar de inactividad y un “desconectarse de los quehaceres” que Uranga denomina “desgana”: “En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por todo cuanto nos rodea. (‘Un desdén manso de las cosas’, dice López Velarde en su poesía *La tejedora*.) Nos desgana para no decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable.”¹⁷⁸

Un mesero desganaado posee la facultad casi mágica de transformar una cafetería populosa en un coro de suplicantes “cuyas lamentaciones tienen justamente el sentido de no ser escuchadas”¹⁷⁹. Sólo que estas súplicas hay que suponerlas originarias y ontológicas: el mandil y la cafetera también suplican al mesero que sea *mesero*. En la desgana, el mundo lanza mensajes a un destinatario

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 136-137.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 137. “Desgana: modalidad deficiente del ‘curarse de’ y ‘procurar por’. La generosidad: un querer querer. La desgana como abandono es frenada por la dignidad en su pendiente hacia el abandonarse y vivir, o mejor, dejarse vivir por los impulsos. El impulso es dependencia” (nota manuscrita al margen del §41 de *Sein und Zeit*, Tubinga, Neomarius Verlag, 1949). En el diario alemán (1954-55) de Uranga la desgana está muy presente, casi podría decirse que es el enemigo a vencer. Allí vuelve a caracterizarla como “la falta de generosidad y la resistencia pasiva” (Archivo Emilio Uranga, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, c. 1, exp. 2, f. 70).

¹⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 137-138.

endurecido y desatento: “no nos da la gana prestarles cuidado [...] Decidimos no movernos, permanecer en la inactividad [...] Al desgano le falta precisamente una voluntad de dar sentido”¹⁸⁰. La desgana se experimenta como un terco abstenerse, como el rechazo a participar en un juego que se juzga ruin y “podrido”. “La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra acción presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre.”¹⁸¹ El desgano no presta su ayuda, no colabora. Su rebelión no es aparatosa sino mustia, callada y de profundas connotaciones. En un primer momento, el desgano no se oculta la contingencia del ser. Rehusarse a participar en la tarea colectiva de dar sentido es afirmar que las cosas podrían ser (y significarse) de otro modo: el mesero podría no ser mesero, la historia podría ser otra historia, las costumbres podrían ser otras costumbres. No habría lugar para la queja del desgano si reinase la fatalidad.

Desenraizarse de las circunstancias –advierte el filósofo– acarrea una tentación peligrosa: anhelar la llegada de un salvador, alguien que nos termine de arrancar de esa cafetería porque nosotros no somos capaces o no tenemos las fuerzas. “De la desgana, sentimiento de insuficiencia, el mexicano se evade por la elección de la inferioridad.”¹⁸² Esperar un salvador y sentirse inferior son las dos caras de una misma moneda. Son actitudes de mala fe y son el germen de posturas como el “pochismo”, el “malinchismo”, el “europeísmo”, el “indigenismo”. Uranga

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁸¹ *Ibíd.*

¹⁸² *Ibíd.*, p. 139.

entiende aquí el “indigenismo” como la creencia consoladora de que el mundo indígena es el asiento fijo e inamovible de la cultura mexicana y que para salvarnos y ser auténticos no debemos más que volver a él. “En este caso, el indígena sirve de asidero, de sustancia.”¹⁸³

La inactividad suscita otro sentimiento, pariente de la desgana: la dignidad. “El mexicano vive siempre indignado [...] La dignidad reside en una voluntad de no mancharse, de huir de la complicidad con lo bajo [...] de pasar la vida lo más limpiamente posible.”¹⁸⁴ María Félix hubiese sido un buen ejemplo de esta dignidad altanera. Su ceja perennemente enarcada y su desdén (nada manso) de las cosas, eran una garantía de éxito en taquillas. Un primer plano de su rostro impertérrito bastaba para sacudir las fibras más sensibles del espectador mexicano.

Si la desgana apunta a la insuficiencia constitutiva, el *apartamento digno* prefigura la libertad: “Todo acto libre presupone a la dignidad pues el ejercicio de la libertad está precedido por un acto por el cual el hombre se arranca de un sistema de motivaciones inferior [...] A la dignidad le hace falta el esfuerzo de la determinación activa.”¹⁸⁵ El hombre digno se contenta con la cara negativa del acto libre.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 147.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 139. Salvador Reyes Nevárez da continuidad al análisis uranguiano de la dignidad en “Dignidad y carácter del mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 24, 17 de julio de 1949, pp. 3 y 4. Reyes Nevárez pone como ejemplo de mexicano digno al protagonista de la novela de Mariano Azuela, *Las tribulaciones de una familia decente*. “La abundancia en su boca de improperios contra el incipiente gobierno revolucionario no se convierte nunca en decisión de combatir a ese gobierno. Él se pone al margen.” La postura digna es un apartamiento del desorden y el vicio, del delito y la mentira; un apartarse con actitud serena. La dignidad, define Reyes Nevárez, es “un no decidirse a imprimir huella alguna sobre las cosas [...] pero resulta que el mexicano, con su amor casi esteticista a la estampa, tan ajena a exaltaciones y extremos, de la dignidad, se inclina inconscientemente, en muchos casos, a una derrota tras de la cual pueda mostrarse digno, en lugar de buscar un triunfo decisivo”.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 140.

III. La desgana y la dignidad indican un cierto movimiento centrípeto y un refugiarse en la “vida interior”: “lo que cada quien ha vivido, sus recuerdos, sus padecimientos, sus alegrías, un caudal que todo mexicano acaricia y recuenta”¹⁸⁶. “De ahí nuestra melancolía y ese ademán del hombre de experiencia amarga.”¹⁸⁷ Esta melancolía es un “ajetreo íntimo”, una “ensoñación sin esperanza” y una “enfermedad de la imaginación”. Pone delante de nuestros ojos mil mundos “en vilo sobre la nada”. La sabiduría melancólica dicta que todo edificio humano tiene “basamentos deleznable”, que todo lo humano reposa en “naderías”, que “toda imagen es sutil secreción de esa nada que es el hombre”¹⁸⁸. Gabriel Marcel decía, comentando a Sartre, que la conciencia humana es como una burbuja o un vacío en la vastedad del ser. Para Uranga, la melancolía revela justo eso: el *infundio*. “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 la estructura precaria de nuestro ser.”¹⁸⁹ Existen, como siempre, muchas y muy variadas maneras de eludir esta escabrosa verdad.

Un mundo infundado es un mundo en el que nada está escrito de antemano y en el que los imprevistos acechan a la vuelta de la esquina. Esto genera, naturalmente, desasosiego. Merleau-Ponty hablaba de una “ambigüedad insuperable”: el hombre mira, es una conciencia libre, pero también puede ser mirado y ser el objeto de determinaciones ajenas. El mundo se aparece, primariamente, afectado de indefinición, una “incógnita a despejar entre amigos y

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 141.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 142.

enemigos”¹⁹⁰. Estamos a la intemperie, por decir así, y “a merced de lo que venga”. Esta convicción “de que nunca podemos saber a qué atenernos es [...] la *zozobra*”¹⁹¹.

Uranga nos introduce una de sus categorías más importantes, con el mérito – no menor– de que estamos ante una categoría vernácula. Ramón López Velarde, nuestro vate nacional, había titulado *Zozobra* a su poemario de 1919. Más que un título, se trataba de una manera de ser. Uranga no sólo tomaba en préstamo un terminajo sonoro. Su ambición era mucho mayor. Quería hacer destilar al poeta zacatecano su savia filosófica y usarlo como *argumento último* en contra de la “ontología antigua” (la ontología así llamada “occidental”). Era de esperar que en este primer *Ensayo* se quedara corto. Uranga, a todas luces, batalla para explicarnos la zozobra. No es el *Angst* de los alemanes, no es la náusea de Sartre. Es otra cosa. La describe como una “oscilación entre el ser y la nada” y como una “neutralidad”. Pero ninguna de estas explicaciones termina de satisfacerlo. A Uranga le hacían falta palabras para darse a entender.

Provisionalmente podemos decir de la zozobra que es un temple fundamental de ánimo (*Grundstimmung*) en que aflora la “ambigüedad insuperable” y la “radical inseguridad” de la condición humana. Esta condición –o estructura ontológica– es, para decirlo con la jerga de la escolástica, *accidental*. “La accidentalidad es insuficiente frente a la substancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia. Es lo que ha expresado López Velarde al hablar de nuestro ‘vivir

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 143.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 144. El subrayado es mío.

al día’.”¹⁹² El verso completo reza: “Patria mía, en piso de metal, vives al día, de milagro como la lotería” (*La suave Patria*). La vida como un juego de lotería y como un imprevisible vaivén. Esta imagen hubiese hecho fortuna en el primer Camus, el de *El mito de Sísifo*.

De cada una de las características psicológicas del mexicano (fragilidad, desgana, dignidad, melancolía), Uranga ha extraído, por virtud del análisis, una lección ontológica. Todas convergen en un solo punto: la zozobra y la accidentalidad del ser. Ramos ha quedado atrás: “La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica. Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros.”¹⁹³ En la inferioridad, el mexicano se elige como no-subsistente, como un *infundio*, pero no lleva esta elección a sus últimas consecuencias. Desvía pronto la mirada en busca de una instancia salvífica bajo la creencia de que esta insuficiencia del ser no forma parte de la condición humana en general, sino que se trata de un penoso defecto del mexicano. La inferioridad tiene mucho de idolatría: “una voluntad de hacer del otro una existencia absolutamente justificada”¹⁹⁴. Los niños llevan a cabo una operación parecida: invisten de una autoridad ilimitada al padre, que figura como la “exclusión absoluta del accidente” y como lo plenamente justificado. El padre siempre sabe a qué atenerse. Ergo, se le respeta, se le obedece y se le imita. “Imitar

¹⁹² *Ibíd.*, p. 145.

¹⁹³ *Ibíd.*

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 146.

es propiciar, ganar una mirada favorable.”¹⁹⁵ “Inferioridad”, “inautenticidad”, “salvación”, “idolatría” e “imitación” habitan un mismo campo semántico y existencial.

Emilio Uranga, una vez hecha la crítica, nos arroja una primera conclusión como quien arroja un anzuelo: “A la cultura de imitación se opone la *cultura de la insuficiencia creadora* de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación.”¹⁹⁶ ¿Qué podría significar una “cultura de la insuficiencia creadora”? Uranga, en el momento más álgido de su *Ensayo*, paraba en seco y se despedía de su público con la vaga promesa de un desarrollo ulterior. No ocurriría, por suerte, como en el caso de Heidegger y Sartre, que prometieron culminantes tratados que nunca llegaron a ver la luz.

Se insinuaba, a lo largo y ancho del *Ensayo*, otra conclusión: *psicológicamente*, el mexicano está más apto que, digamos, un mesero de café francés, para reconocerse como vulnerable y accidental. La “precariedad del ser”, que se traficaba en Francia como alarmante novedad de la posguerra, era, en México, una verdad cotidiana y archisabida, pero oculta debajo de un grueso tapete. Uranga prefería la metáfora de un pozo, profundísimo o acaso desfondado, del que manaban nuestras “posibilidades existenciales”. El análisis había “desembozado” el “proyecto fundamental” (ya no sólo del mexicano, sino del hombre); había abierto una “herida ontológica” que, asombrosamente, debía permanecer abierta y

¹⁹⁵ *Ibídem.*

¹⁹⁶ *Ibídem.* El subrayado es mío.

sangrante para “abreviar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias. El peligro es justamente cerrarse al camino hacia lo originario”¹⁹⁷.

“Mantenerse en la zozobra” y “alimentarse de lo accidental” eran los requisitos para esta nueva “cultura de la insuficiencia creadora”. Mientras Uranga no clarificara estas expresiones, la “ontología del mexicano” quedaba reducida a un valiente pero estéril exordio.

Decir que el mexicano era proclive a la emotividad, la inactividad y la rumiación interior no representaba ninguna novedad. Uranga engarzaba estos viejos y sobados temas con maestría y valiéndose de un estilo cautivador que a veces distraía de lo realmente importante: el método fenomenológico. Sus proposiciones resultaban inéditas en su forma, pero no en su fondo. Reivindicar la contingencia o la accidentalidad de la condición humana, por más escandaloso que sonase (¡una afrenta a la moral y a la metafísica!), tampoco era algo muy nuevo. Lucubraciones parecidas podían rastrearse con facilidad en Sartre y en otros existencialistas franceses. Sus contribuciones, si tuviésemos que enumerarlas, se resumirían en tres:

a) Traslada la caracterología del mexicano al terreno de la fenomenología existencial.

b) Realiza una crítica, la más completa hasta entonces, del “sentimiento de inferioridad” y de la “cultura de la imitación” (que también pudo haber llamado “cultura de la subordinación”).

c) Introduce la categoría de “zozobra”.

¹⁹⁷ Ibíd. p. 148.

El *Ensayo* es un texto que ha envejecido particularmente bien y al que no se le han dejado de añadir capas de lectura. Hoy en día podríamos hablar de un inciso “d” (quizás el más importante para los lectores del siglo XXI):

d) Emilio Uranga hace una descripción acuciosa de lo que se siente navegar por un sistema social de creencias, valores y significados que no se reconoce como propio. Esta situación aporética o zozobante es la que viven a diario las víctimas (latinoamericanas) del colonialismo cultural, pero también mujeres, negros, homosexuales, transexuales, migrantes y cualquier grupo marginado y con escasa representación (social, jurídica, mediática). No es ninguna coincidencia que los principales interesados en dar un segundo aire a la “filosofía de la accidentalidad” sean los hijos de migrantes mexicanos afincados en Estados Unidos. Ellos no son *ni de aquí ni de allá*. La categoría de “accidentalidad” tiene una enorme ventaja frente a la dicotomía “grupo marginal-grupo dominante”. Se da el caso muy frecuente de que los miembros de alguna comunidad minoritaria o marginalizada se experimenten a sí mismos como “sustanciales” y hasta se conviertan en guardianes celosos de un set de creencias, normas y valores que, en principio, tendría que resultarles opresivo y ajeno. Lo mismo ocurre con miembros de un “grupo dominante”: su pertenencia a este grupo la pueden vivir como una “asquerosa” imposición.¹⁹⁸ Sea cual sea el caso, el *Ensayo* alberga una importante lección para

¹⁹⁸ Manuel Vargas, “Philosophy of Accidentality”, *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 6, núm. 4, invierno de 2020, pp. 391-409. “Accidentalidad is not about whether one occupies a position of social marginality. One might be a member of a marginalized community but still a substance (that is, being able to take for granted in one’s deliberations a stable network of norms, values, and meaning-making commitments). One might also be a member of a dominant social group and be an accident. Accidentality is about the absence of a stable, taken-for-granted relationship to normative culture”. Y párrafos más adelante: “For some immigrant children, Urangan accidentality may be more live for them than it ever will be for their parents”.

el individuo excluido, vulnerable y precarizado de este siglo: nadie es dueño en su propia casa. Ni siquiera el hombre –porque suele ser un hombre– que se desplaza sin dubitaciones por este mundo, colmado de suficiencia (*a self-made man*), seguro de que pisa un suelo firme, tiene su existencia garantizada. Todos, en algún sentido, somos migrantes.¹⁹⁹ Eso es lo originario, lo auténtico: asumir y llevar a sus últimas consecuencias la injustificación del ser (*a sense of profound unease or ungroundedness*).

Tres libros yacían en el escritorio de Emilio Uranga a la hora de redactar su *Ensayo: el Traité de caractérologie (Tratato de caracterología, 1945)* de René Le Senne, las *Meditaciones suramericanas* (1933) del Conde de Keyserling (el “filósofo de la gana”) y *Zozobra* de Ramón López Velarde. René Le Senne y el Conde Keyserling, una vez escrito el *Ensayo*, regresarían al librero. En cambio, con el poeta de Jerez, Uranga aún tenía varias cuentas que saldar.²⁰⁰

¹⁹⁹ José Gaos avalaría esta interpretación: “En vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es un tanto la visión de unos emigrados *de sí mismos en sí mismos*, por encontrarse a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser?... Y se encontrarán como emigrantes *en el ser*, no irreal, sino idealmente real, de afán; como emigrantes *de su ser real* sólo en el sentido de ser el otro que el idealmente real” (José Gaos, “Los ‘transterrados’ españoles en México”, *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949, p. 224).

²⁰⁰ En la biblioteca de Uranga se conservan de René Le Senne, *Traité de caractérologie* (París, Presses Universitaires de France, 1946) y *Traité de morale générale* (París, Presses Universitaires de France, 1947, adquirido por Uranga el 18 de febrero de 1949). De Hermann Alexander Graf Keyserling (1880-1946) vale la pena desarrollar su concepción de Suramérica como una tierra “desordenada y vacía”. “Da este [continente] la sensación de no hallarse sino a medias creado, de ser aún materia prima o un mero esbozo de la naturaleza” (*Meditaciones suramericanas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, p. 40). La expresión “hombres inacabados” no es descalificadora; indica, en este contexto, un arraigo profundo en el mundo subterráneo o abisal, el mundo de la naturaleza indómita y discontinua, mundo de tinieblas también le llama Keyserling, contraponiéndolo al mundo de la luz y del espíritu, el mundo de la conciencia reflexiva, de la coherencia y el sentido. El Conde, en vez de escandalizarse o de condenar como terribles vicios las prácticas incivilizadas y el carácter rejego de los suramericanos, los exaltaba, y en vez de excluir a estos “hombres inacabados” como agentes de la cultura y de la historia, los presentaba como el futuro y la esperanza de la humanidad. Europa había perdido su sentido terrestre; el excesivo idealismo de sus intelectuales, más que una conquista, parecía “cobardía ante la realidad”. El suramericano estaba en mejores condiciones que un europeo de vivir la *verdad primordial*, “la cual es una conciencia de la debilidad, el hambre y el

miedo primordiales” (p. 46). Los suramericanos actúan, no por motivaciones o en obediencia a un proyecto o una imagen, sino porque les da la *gana*, un poder anónimo inarticulado que “obliga y ata como la fuerza de gravedad” (p. 161). La impotencia primordial se manifiesta como pasividad, insensibilidad, culto a la apatía, de aquí la imagen del indio taciturno e impenetrable, reconcoroso, fríamente cruel: el carácter contenido del suramericano es la contrapartida de su carácter explosivo. “Este indiferentismo que se extiende a través de todo el continente suramericano es uno de los fenómenos más impresionantes que conozco. No significa falta de interés, ni en general carencia ninguna: significa existencia ciega. Significa la primacía de la vida primordial en todo su impenetrable hermetismo” (p. 152). Para el hombre telúrico, la muerte –el cotidiano poder matar o poder ser matado, devorar y ser devorado– se experimenta como ferocidad y como ingenua embriaguez de sangre, no como un acto útil ni como asesinato, es decir, no como un acto inmoral. “El azar reina soberanamente como en los tiempos de la Moira primitiva; incoherencia total e inconsecuencia absoluta. Y, sin embargo, la vida sigue, en fin de cuentas, un curso satisfactorio [...] Son muy pocos los suramericanos que toman completamente en serio sus actos, pues para ellos todo éxito es, en último análisis, hado o azar” (pp. 192-193). La proximidad a la naturaleza implica sensibilidad finísima y susceptibilidad, no rudeza ni anquilosamiento de los sentidos. La *atrofia* de la sensibilidad hay que arrojársela a la *hipertrofia* del intelecto. “Todo miedo demanda una salvaguardia. De aquí la primacía de la perífrasis sobre la expresión directa, de la etiqueta sobre la llaneza y de la cortesía sobre la franqueza, en las relaciones entre los hombres” (p. 213). La dulzura en el habla y en las maneras del suramericano, su delicadeza (“espacio sin fricción”), su refinamiento, que suaviza todos los bordes ásperos de la realidad para evitar ser heridos (“hiperestesia del tacto”), responde a la vivencia primordial del Infierno (otro nombre que el Conde de Keyserling da al mundo abisal y de la *gana*, por oposición al mundo de la autodeterminación). “La libertad no significa apenas nada para estos hombres. Su vida es esencialmente un padecer. Y, sin embargo, la orientación de su ánimo es progresiva. De esto sólo resulta ya un destino enteramente no-europeo” (p. 134). En la disputa continental entre el Norte y el Sur, éste último era, por mucho, más superior y más profundo. Estados Unidos era tal vez más poderoso, pero en un sentido nimio y comercial, y sobre todo, en un sentido inhumano. “La inintelectualidad y la pasividad de Suramérica pueden conferirle en este viraje de la Historia una misión trascendental para la Humanidad” (p. 235). “[Suramérica] puede producir, por vez primera después de tiempos dilatados, una cultura exclusivamente basada en la Belleza, que, sirviendo de polarizador al resto del mundo, entregado a una intelectualización sin tregua ni medida, señalaría a los hombres *todos* nuevas posibilidades y nuevos caminos” (p. 238). El Conde de Keyserling veía venir una “primavera mexicana”. El símbolo de la serpiente alada fundía, como ningún otro símbolo en la tierra, el sentimiento de la ley telúrica con la exigencia del espíritu. “Pervive en él [el mexicano] el sombrío heroísmo de los aztecas, aunque deformado en ocasiones hasta lo melodramático. Pero los mejicanos son, sin duda, un pueblo fuerte, y experimenta quizá una importante resurrección” (pp. 115-116). La correspondencia con el *Ensayo de ontología del mexicano*, de Emilio Uranga, brinca a la vista: la emotividad, la inactividad, la (des)gana, el contraste entre brutalidad y delicadeza, la verdad primordial de que la vida es esencialmente un padecer, y la fe en que el futuro de la Humanidad se hallaba en México. De acuerdo con Oswaldo Díaz Ruanova, “en las *Meditaciones suramericanas*, de Hermann Keyserling, halló Uranga la principal idea de *desgana*, que en alguna de sus conferencias ilustró con Bartleby, un curioso personaje de Melville que no quiere ser nadie ni quiere hacer nada” (*Los existencialistas mexicanos*, México, Rafael Giménez Siles, 1982, p. 187). La *gana* de Keyserling y la *desgana* de Uranga comparten el “indiferentismo”, pero no son exactamente la misma cosa. Aquí se deja sentir el influjo de otro autor, Ángel Ganivet, que en su *Idearium español* (1897) definió la “abulia” como un no-querer y como “la repugnancia de la libertad a ejercer actos libres” (véase el primer capítulo de esta investigación). Prestemos atención a un último pasaje de Keyserling: “Al principio [los pueblos] obedecen mal al espíritu. Por eso la primera tendencia de toda humanidad llegada a la conciencia de su determinación espiritual ha sido establecer y dictar, con toda ingenuidad, preceptos contrarios a la pendiente de la naturaleza. El hombre ‘debía’ ser distinto de lo que es. Mas como no lo era, ni podía transformar la realidad a su antojo, se originó una situación, de la que surgió, no sólo el mandamiento de ¡Sé quien eres!, sino también la tendencia a construir y proyectar ante sí una imagen falsa de sí mismo que le fingiera una consoladora superación de su insuficiencia” (p. 363). Atreverse a ser uno mismo y no

Al lado de su escritorio, en la pared, colgaba una copia de *El matemático* de Diego Rivera. Uranga no era muy adepto al “color vivo chillante” de los muralistas y a su “gana de atiborrar de imágenes llamativas todo cuanto componga nuestro contorno”²⁰¹, pero no es difícil imaginar las razones por las que, con *El matemático*, una pintura que databa de 1919, hacía una excepción. El hombre de la pintura – delgado, juicioso y enlutado– guarda un extraño parecido con el propio Uranga.

Muchos oyentes y lectores del *Ensayo* no habrán captado el argumento. Había que ser ducho en filosofía y haber pasado por las aulas de García Bacca y de Gaos para no atragantarse con la “estructura ontológica”, “las posibilidades existenciales”, “el proyecto fundamental”. Más de uno habrá suspirado de alivio al escuchar los filosofemas más familiares y escolásticos de “accidente” y “sustancia”. Y unos pocos despistados se habrán ido con la finta de que Uranga iba en pos de una definición del mexicano como quien elabora una vistosa artesanía de papel maché. Sea como fuere, el *Ensayo* fue acogido con fanfarrias y su autor, ese joven maestro de filosofía, ensalzado a “genio con mal genio”²⁰².

El joven filósofo tenía varias misiones por delante: seguir profundizando en el análisis fenomenológico, allegarse de más categorías autóctonas y dar a su pensamiento una formulación más acabada y asequible, sin desdoro de su genial y ya celebrado estilo.

eludir la insuficiencia humana con falsos consuelos: este mandato de autenticidad estaba muy presente en la filosofía mexicana y constituía el espinazo, por decir así, de la ontología del accidente.

²⁰¹ Emilio Uranga, “Educación y carácter”, *art. cit.*, p. 1.

²⁰² José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958, p. 84.

Zozobra

A partir del *Ensayo* el uso de la palabra “zozobra” se hizo cada vez más frecuente entre los hiperiones. Parecía, de momento, la categoría más promisoría de la nueva filosofía mexicana, aunque llamarla “categoría” resultase un poco injusto. La zozobra de la que nos hablaba Uranga era mucho más que eso. Podía entenderse, a lo Heidegger, como un temple o estado de ánimo (*Stimmung*).

Los estados de ánimo no son pensamientos. No es lo mismo estar alegre que pensar la alegría. Tampoco son voliciones. Para estar alegre no basta con querer estar alegre. La mayoría de las veces la voluntad no determina nuestro estado de ánimo, sino al revés: decidimos *desde* la rabia o *desde* los celos o *desde* la decepción. Los estados de ánimo tampoco son sensaciones. A pesar de que la alegría se siente como algo corporal y, más aún, como algo que atañe a la totalidad del cuerpo, no podríamos equipararla con un pinchazo, una quemadura o el agradable hormigueo que recorre nuestra lengua cuando degustamos un vino. En un alma humana tradicionalmente compuesta de pensamientos, voliciones y sensaciones, ¿qué lugar ocupan los estados de ánimo? Heidegger se tomó muy en serio la pregunta. Supo ver que no era una pregunta cualquiera, sino una en que mejor se transparentaban las limitaciones y los olvidos de la filosofía.²⁰³ Los tres libros heideggerianos de este período (*Ser y tiempo*, de 1927, *¿Qué es la metafísica?*, de 1929, y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, de 1930)

²⁰³ Vid. Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2013.

son en buena medida una “rehabilitación filosófica de la afectividad”. Estos tres libros estuvieron al alcance de Emilio Uranga.²⁰⁴

La afectividad es lo preteorético, lo que “antecede” a nuestro trato con el mundo. Nos *encontramos* ya siempre de determinada manera (*Befindlichkeit*). Aun antes de conocer o de querer algo, estamos templados en cierta tonalidad afectiva. Heidegger es más radical: el mundo “se abre” a partir de los estados de ánimo. Cuando estamos alegres, el mundo entero se nos presenta como anegado en alegría. Los objetos y las personas nos salen al paso como objetos y personas alegres. Encontrarse en un estado de ánimo es estar ya dispuesto (a la alegría, la rabia, los celos, la decepción...). Los estados de ánimo no están dentro o delante de nosotros. Más bien nos “rodean”. De hecho, la palabra alemana *Stimmung* suele traducirse al español como ambiente o atmósfera. “El estado de ánimo ‘cae sobre’ –afirma Heidegger–. No viene ni de ‘fuera’ ni de ‘dentro’, sino como modo de ‘ser en el mundo’ emerge de este mismo”.²⁰⁵

La existencia humana discurre en medio de lo otro y de los otros. Este ser-en-el-mundo es eminentemente afectivo. No sucede que escuchemos una voz y que en un segundo momento le atribuyamos un significado teórico y un significado afectivo. La voz nos interpela anímicamente desde un inicio. Emerge como voz

²⁰⁴ En la biblioteca de Emilio Uranga se conserva un ejemplar de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, traducción del alemán de Henry Corbin, París, Gallimard, segunda edición, con fecha manuscrita del 12 de abril de 1949. Más de veinte años después, el 31 de agosto de 1972, Uranga volvió a leerlo. “Ya en los rigores de la edad madura –anotó en la última página– no puedes navegar con cartas juveniles de recomendación.” Se conserva también un ejemplar de *Sein und Zeit*, Tübinga, Neomarius Verlag, 1949, con fecha manuscrita del 17 de julio de 1950, profusamente subrayado y anotado. Uranga escribió “zozobra” al lado de la palabra alemana *Stußigwerden*, una de las variantes del temor junto con la timidez, la pusilanimidad y la medrosidad (§30). Ésta fue, de hecho, la traducción por la que se decantó José Gaos (vid. la página 160 de la edición del FCE). Es evidente que para Uranga la zozobra no era una simple modificación del miedo heideggeriano.

²⁰⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1971, p. 154.

agradable o desagradable, voz que irrita o voz que reconforta. La voz se da a una con el estado de ánimo. Esta apertura originaria del mundo no puede ser fijada en conceptos o definiciones. Es *ontológicamente* previa a las operaciones intelectuales.

Los estados de ánimo “caen sobre” nosotros, nos “sobrevienen”. No se gestan en el interior de un sujeto para después volcarse sobre las cosas. No hay tal interioridad de la cual salir. La tristeza, como la alegría o el miedo, se padecen. Quizá sería más correcto decir que “nos abordan” o “nos asaltan”. Los estados de ánimo son, en cualquier caso, aquel ambiente o aquella atmósfera en la que estamos embebidos. No determinan a un ente o a una persona en particular, sino a la totalidad de mi ser en el mundo. Este mundo al que me estoy entregando constantemente, este mundo por el que me dejo “herir”, este mundo que procuro y con el que mantengo tratos (*Sorge*), este mundo “abierto” e inconcluso, en el que se juega mi existencia cada vez, es un mundo impregnado de afectividad.

No todos los estados de ánimo (*Stimmung*) son iguales. Hay unos más propios, auténticos y fundamentales que Heidegger denomina *Grundstimmung*. El ejemplo clásico de un estado de ánimo *impropio* es el miedo. Cuando nos embarga el temor, el mundo entero se colora como “lo amenazante”. Hay algo, un ente, que tiene la capacidad de hacernos daño y que se dirige a nosotros. Este ente perjudicial es susceptible de localización. Quizá lo que más nos trastorna en estas situaciones no es el daño en sí sino la revelación de una “inseguridad ontológica”. Basta con que nuestros planes y proyectos de vida sean amenazados para que nos demos cuenta de lo vulnerables que somos. Sea como sea, “la única amenaza que puede ser ‘temible’, la que se descubre en el temor, proviene siempre de entes

intramundanos”²⁰⁶. De allí su impropiedad. El que tiene miedo huye de tal o cual ente. El resto del mundo (y de los útiles que pueblan y conforman ese mundo) se preserva intacto.

La angustia se vive de una manera muy distinta. Aquello que la provoca, es decir, su “ante-qué”, no está en *ninguna parte*. “Lo que ‘angustia’ –dice Heidegger– no es esto ni aquello, pero tampoco todo ‘lo ante los ojos’ junto, como una suma, sino la *posibilidad* de algo ‘a la mano’ en general, es decir, el mundo mismo. Pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: ‘No era realmente nada’.”²⁰⁷ El objeto del miedo es determinado: se le puede señalar y se le puede evadir. En cambio, lo propio de la angustia es la indeterminación, el no saber qué es aquello ante lo cual uno se angustia. La amenaza se percibe cerca, tan cerca –agrega Heidegger– que corta la respiración. Y, sin embargo, no hay a nuestro alrededor nada visible o tangible –nada ante los ojos o a la mano– que podamos identificar como *la* amenaza. El objeto de la angustia es la posibilidad del “mundo en cuanto tal”. Otra forma de describir la angustia es como un desgarramiento repentino en la red de significaciones que nos da sustento. Lo cotidiano y lo familiar, todo aquello que damos por sentado, es reemplazado de golpe por una extrañeza máxima, como si el mundo, antes pródigo en indicaciones, nos expulsara de su seno. Por eso afirma Heidegger que en la angustia “le va a uno ‘inhóspitamente’”, donde “inhospitabilidad” quiere decir no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). Lo angustioso –aquello que corta la respiración– es el derrumbe de los entes y de las personas en la total insignificancia.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 206.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 207.

“El ‘mundo’ ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el ‘ser ahí con’ de otros.”²⁰⁸

La angustia no sólo trae aparejada una cierta desazón (*Unheimlichkeit*), sino una pérdida de nuestra capacidad de comprender y de comprendernos. “La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésa es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo ‘es’.”²⁰⁹

Heidegger habla de un movimiento de “singularización”, un “aislamiento”, un “solipsismo existencial”. Ninguna de estas expresiones es empleada de manera peyorativa. El zarpazo de la angustia nos arranca de la cotidiana familiaridad, nos arranca de ese tranquilo estado de absorción, para devolvernos al estado más originario y desnudo de la existencia: “la angustia pone al ‘ser ahí’ ante su ‘*ser libre para*’”²¹⁰. Podríamos decir que la angustia *desustancializa*. Encontrarse angustiado es encontrarse en la imposibilidad de “concebirse” a sí mismo como una esencia fija e inmutable. La angustia “nos abre” vertiginosamente a la indeterminación y a la vivencia de nosotros mismos como “seres posibles” y como “poder ser”. La angustia consigue de súbito lo que ninguna teoría ha conseguido jamás: la revelación de la nada que nos constituye: la revelación de ese fundamento, o mejor dicho, de ese *no fundamento* que es la libertad.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ Martin Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, p. 27.

²¹⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 208. Vid. Emilio Uranga, “Existencialismo y responsabilidad II”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 123, 31 de julio de 1949, p. 6: “En el sentimiento de la angustia hay la vivencia de mi abandono frente a las posibilidades [...] Es el sentir que caer en el vacío, resbalar, pero también que puedo echarme, y que nadie está ahí para impedirme la posibilidad de arrojarme al vacío. Sobre ese fondo de indiferencia está montada la angustia. La angustia nos hace sentir que todo está en nuestra mano”.

Heidegger repara en otro estado de ánimo fundamental: el aburrimiento (*Langeweile*). El aburrido contempla las manecillas del reloj con los párpados a media asta. Pasado, presente y futuro se revuelven en un “ahora” dilatado. Lo que queda es un desfile monótono de instantes. Cuando estamos aburridos no hay nada que suscite nuestro interés y nos mantenga cautivos. Nuestros alrededores se desdibujan: ya no nos reclaman y ya no nos conciernen. Claro que hay distintos niveles de aburrimiento. Esperar la llegada del metro puede ser aburrido, pero es un aburrimiento que concluye en cuanto oímos el chillido de las ruedas contra los rieles. Una fiesta animada y llena de amigos puede resultar aburrida. De esto nos solemos dar cuenta cuando llegamos a casa y detectamos en nuestro paladar un regusto amargo. Aquí no es nada fácil determinar la causa de nuestro aburrimiento. No podríamos culpar a la comida, el lugar o los invitados. El “vacío interior” parece tener una procedencia ambigua. Al igual que en el primer caso, el tiempo se vive como tiempo suspendido y tiempo opresor.

A estas dos formas del aburrimiento les sigue una tercera: *el aburrimiento profundo*. La causa de este tipo de aburrimiento es absolutamente indeterminada. Como en la angustia, toma lugar un vaciamiento de significado que nos reenvía al más propio “poder ser”. Nada nos interpela y no hay nada que decir. Impera el silencio y la más completa indiferencia. “Este aburrimiento hace precisamente que no sólo no se llega a que tal cosa valga para nosotros como algo especial, sino que más bien hace que *todo valga igual de mucho e igual de poco*.”²¹¹

²¹¹ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 130.

Angustia y aburrimiento profundo son “estados de cesación”: estados en que se quebranta nuestra cotidiana fascinación por los entes y en que se pone al descubierto el abismo de la libertad.

Ninguno de estos dos estados de ánimo fundamentales se adecuaba a la realidad del mexicano. En estas tierras la atmósfera afectiva parecía ser otra. En su *Ensayo*, Uranga se percata de que aquí los estados de ánimo más comunes o predominantes desde los que “se abre” el mundo son la fragilidad, la desgana, la dignidad, la melancolía. Las similitudes con el miedo y el aburrimiento heideggerianos son innegables. En todos estos estados de ánimo hay un vaciamiento de significatividad, una irrupción de la extrañeza, un apartamiento del mundo cotidiano, un reenvío a la inhospitalidad y un derrumbe en la indiferencia. Uranga, como ya vimos, profundiza en cada una de estas características hasta descubrir el estado de ánimo fundamental que les “subyace”. Uranga se enfrentaba no sólo a una vivencia originaria, sino novedosa. Tenía que escoger su vocabulario concienzudamente. Se hizo acompañar, para esta faena, de Ramón López Velarde. El poeta jerezano había sido un crítico implacable del “efectivismo” de la palabra y de esa “tendencia a situar el valor poético [y, en este caso, el valor filosófico] en la laringe”²¹². “Yo anhelo expulsar de mí cualquier palabra, cualquier sílaba que no nazca de la combustión de mis huesos.”²¹³ Uranga hizo suyo el esfuerzo lopezvelardiano de devolver las palabras a sus fuentes nutricias y vitales. La zozobra, hablando con propiedad, no se entiende ni se define. Tampoco sirve para

²¹² Ramón López Velarde, “El predominio del silabario”, en *Obras*, compilación de José Luis Martínez, México, FCE, 1990, p. 457.

²¹³ Ramón López Velarde, “La derrota de la palabra”, en *Obras, op. cit.*, p. 443.

explicar nada en el sentido científico de “explicación”. La zozobra se vive, se padece. Su sitio de residencia, por decir así, está en la médula de los huesos.

Angustia, aburrimiento y zozobra son modos de acceso a una verdad originaria, o quizá sea mejor decir una *vivencia originaria*: la vivencia de la libertad más íntima; la vivencia de la finitud y de la insuficiencia que nos constituyen; la vivencia, en una palabra, de la accidentalidad. Aceptar resueltamente esta vivencia era el reto al que se enfrentaban tanto Martin Heidegger como Jean-Paul Sartre. A simple vista, la zozobra no aporta nada nuevo a lo ya dicho por estos dos filósofos. También ellos habían intentado comunicarnos la angustia, el aburrimiento, la náusea que nos invaden cuando el mundo se desgarrar y lo que antes era una urdimbre maciza de significados se descoyunta, se desmiembra. En estos instantes la existencia se vive como un dolor y como un continuo desangrarse. ¿En qué se diferencia la herida de la zozobra de otras heridas ontológicas? En la zozobra, las personas y los entes se nos manifiestan como infundados y accidentales, pero se nos manifiestan, además, como aquejados por una inquietud. No podríamos decir que es un “estado de suspensión” (como sí lo son la angustia y el aburrimiento). La zozobra “nos abre” a un mundo zozobrante, valga la redundancia. Los objetos y los individuos trazan ante nosotros un movimiento que no es ni lineal ni lógico. La zozobra pone en entredicho la concepción del mundo como un encadenamiento causal. Pero también pone en entredicho el movimiento espiral de la dialéctica: la concepción del mundo como un movimiento progresivo que aspira a la síntesis. El movimiento típico de la zozobra es otro. Se asemeja al vaivén de los péndulos. “Nuestras vidas son péndulos”, había escrito López Velarde en una especie de “corazonada ontológica”. Uranga, sin embargo, no parecía muy contento con esta

solución. El asunto no podía despacharse declarando simplemente que el movimiento de la zozobra es el movimiento pendular de los relojes o el movimiento azaroso, browniano, de una mota de polvo. Uranga necesitaba con urgencia de otro vocablo, uno forjado en la combustión de los huesos, para dar cuenta de la inquietud y el desarraigo de la zozobra.

Nuestro filósofo aceptaba la etimología de zozobra como un movimiento marinerico de abajo-arriba, sub-supra. “Don Joan de Corominas dice que zozobra viene del catalán *sotsobre*, y de aquí el derivado, *sotsobrar*, ‘volcarse la embarcación’.”²¹⁴ La palabra “zozobra” contiene por lo menos dos imágenes: no encontrar puerto en que encallar e irse pique *todos juntos*.²¹⁵ La angustia y el aburrimiento son “aventuras individuales”. El dolor de la zozobra, en cambio, no nos singulariza. Nos arranca del mundo, sí, pero no nos condena a la incomunicación y al silencio. Uranga pensaba que en México era posible vivir y de hecho se vivía con relativa frecuencia algo parecido a una “comunidad de soledades”. El mexicano no sólo se duele de sí mismo. También se duele de los demás, de todo cuanto existe: del prójimo, de los animales y hasta de los objetos inanimados. La zozobra es condolencia: un movimiento continuo de rotura y religión, hilvanado y desmembramiento.

La zozobra es un tipo peculiar de herida: es una herida amorosa. Tendremos que esperar al último capítulo del *Análisis del ser del mexicano* (1952) para que

²¹⁴ Emilio Uranga, “La mujer, el mundo y la patria en la poesía de López Velarde”, “Revista de la Semana”, *El Universal*, 21 de marzo de 1971, p. 4.

²¹⁵ Agradezco mucho a Héctor Zagal el haberme hecho visibles estas dos imágenes.

Uranga nos explique mejor el vínculo esencial entre amor y zozobra y nos haga asistir al misterio de la intersubjetividad.

La filosofía mexicana se echa a la calle

Emilio Uranga había pasado de ser ayudante de Zea a desempeñarse como profesor provisional de Teoría del Conocimiento. Si tomamos en cuenta sus ingresos como Investigador Científico del Instituto de Investigaciones Sociales, su sueldo mensual ascendía ahora a 650 pesos, es decir, 250 pesos más que a principios de año. Un aumento nada desdeñable. Este veloz progreso no era sólo económico. Emilio había franqueado un umbral y comenzaba a ejercer sus derechos de primogenitura. Concluía una fase de su formación –su fase como discípulo de Xirau, Gaos, García Bacca, Zea– y comenzaba una fase que podemos llamar de “divulgación” y de “expresión personal”.

Con su conferencia sobre Merleau-Ponty, en julio de 1948, se había asegurado una fama de discípulo rebelde, pero no del tipo que arroja la piedra y esconde la mano, sino uno riguroso, que a la par que niega y socava, abre nuevos caminos.

Con el *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949), quedaba claro que no se trataba de un discípulo inconforme y ávido de novedades, sino de un filósofo original y con una voz propia a tener en cuenta. Una voz hipnotizante como de flautista de Hamelin, muy distinta a la letanía monocorde y enmarañada de los filósofos de torre de marfil. Aquella voz endemoniada, tan seductora, tan fácil de atender, representaba su mayor virtud y su mayor peligro. En oídos profanos, su “filosofía del accidente” y su moral de la “insuficiencia creadora” estaban

condenadas a padecer las más terribles tergiversaciones. Casi nadie estaba al tanto de sus presupuestos teóricos y metodológicos, ni siquiera sus colegas filósofos. Casi nadie podía explicar el giro fenomenológico de la filosofía (que ya no se preguntaba por el ser, por las sustancias, sino por el sentido que tiene que hablemos de sustancias), el historicismo (con su énfasis en las circunstancias y en la mutabilidad de la verdad), el existencialismo francés (que ponía de cabeza la metafísica para mantener viva la llama de la libertad). Casi nadie, salvo unos pocos lectores de la *Revista de Sociología*, podía enunciar las razones por las que Emilio Uranga prefería una “ontología del mexicano” en lugar de una “filosofía de la cultura” o un psicoanálisis. Uranga contaba, por suerte, con la complicidad de Fernando Benítez. De julio a octubre de 1949, aprovechó el púlpito que le proveía *México en la Cultura* para explicitar los cimientos, las coordenadas y las metas de su “filosofía de lo mexicano”.²¹⁶

Ésta debía ser una filosofía activa y pragmática, en contraposición a aquella filosofía de aula que se contenta con una bella pero ociosa teoría. “Lo decisivo es convertir a las ideas en retazos del mundo, objetivarlas –apremiaba Emilio, y haciéndose eco de Feuerbach, añadía:– Resolver un problema es fabricar en el mundo mismo su resolución, o en otras palabras, transformar el mundo.”²¹⁷ Sólo que el filósofo no transforma el mundo a la usanza de un obrero –que literalmente

²¹⁶ La empresa de Benítez estaba en perfecta consonancia con la “filosofía de lo mexicano”. En el primer número de *México en la Cultura* se lee lo siguiente: “Lo mexicano como transcendencia universal y lo universal que fecunde lo mexicano podría servir como un lema” (“El suplemento de *Novedades*”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 1, 6 de febrero de 1949, p. 3). Además de los artículos de Uranga, se publicaban regularmente textos en que se divulgaban de forma sintética y asequible las tesis existencialistas. Vid. “¿Qué es el existencialismo?”, traducción de Luis Villoro, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 2, 13 de febrero de 1949, p. 7.

²¹⁷ Emilio Uranga, “La filosofía en México y de México”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 26, 31 de julio de 1949, p. 3.

manipula y produce la realidad— o de un político —que decreta y legisla—. El filósofo especula. Gracias a la fenomenología, sabemos, sin embargo, que “no están por un lado las ‘especulaciones’ del filósofo y por otro las cosas, sino que en un inextricable abrazo, las cosas hacen a la ‘especulación’ y la ‘especulación’ a las cosas.”²¹⁸ Plasmar un sentido a lo que nos acontece y consterna es ya una manera de proponer soluciones y ofrecer marcos de acción. Los ideales que confecciona el filósofo no son inútiles siempre y cuando sea posible iluminar con ellos el mundo que se quiere cambiar. Para un fenomenólogo, plasmar un sentido y cambiar de perspectiva no es una cuestión óptica sino ontológica: significa *constituir* un objeto nuevo. De ahí que las “cosas del mundo” y la “especulación” del filósofo se fundan en un inextricable abrazo y de ahí que el filósofo pueda hacer de su análisis y de su circunspección una especie de activismo. Formar una nueva imagen del mexicano —ya no a partir de la inferioridad o el resentimiento, sino de la insuficiencia, la zozobra y el accidente— abría de golpe un horizonte de posibilidades. Formar una nueva imagen del mexicano equivalía a formar un *nuevo ser*, esta vez un ser del que podíamos sentirnos plenamente responsables. “En la pregunta por el ser nos jugamos el ser.” Esta precaución constantemente repetida de los hiperiones hay que tomarla al pie de la letra.

Sólo hay una condición: que el filósofo se atenga a sus circunstancias: que de ellas extraiga sus problemas y hacia ellas dirija sus soluciones. El filósofo que construye “mundos lejanos” e irrealizables, o que “pretende contribuir a la solución de ajenas inquietudes, volviendo la cara a las inquietudes propias”, practica una

²¹⁸ *Ibídem.*

cómoda e irresponsable evasión de su medio familiar. Fenomenología y circunstancialismo no son incompatibles, no lo eran, al menos, para la *nueva filosofía mexicana*. De una se tomaba el método de observación y la tesis de que el sentido *hace* al objeto; del otro, la responsabilidad que tiene el filósofo de responder a los reclamos más inmediatos de la vida y de su generación. Ambas posiciones coincidían en “la empresa de transitar de lo abstracto a lo concreto”²¹⁹.

“Empecinados estamos con lo nuestro –declaraba Uranga–, con lo que nos ciñe y rodea, con lo que nos es familiar y trama nuestra vida cotidiana y extraordinaria. A partir de aquí todo lo que se quiera. Los dilemas, las disyuntivas, las opciones que nos plantea la vida mexicana actual, constituyen los dilemas, las disyuntivas y las opciones entre las que hemos de elegir. Y comprometerse a tales elecciones es lo que en definitiva pedimos.”²²⁰

Uranga, al defender esta nueva filosofía *comprometida*, renegaba tanto de sus profesores como de la noción misma de “profesor”. El profesor de filosofía tiene “la necesidad de dominar una técnica de expresión, de avezarse convenientemente en el ‘oficio’”²²¹. Su meta última no es la transformación del mundo, sino la probidad y la exactitud del comentarista. El profesor no se las ve con hechos ni con circunstancias. Su materia de trabajo –de comentario– son gruesos volúmenes nimbados de prestigio filosófico: los *Diálogos* de Platón, la *Ética* de Spinoza, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, *Ser y tiempo* de Heidegger... Los hiperiones

²¹⁹ *Ibíd.*

²²⁰ Emilio Uranga, “Por una filosofía circunstancial y concreta”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 35, 2 de octubre de 1949, p. 3.

²²¹ Emilio Uranga, “Filósofos y profesores de filosofía”, *México en la Cultura, Novedades*, num. 27, 7 de agosto de 1949, p. 3.

no serían filósofos según esta vieja, viciosa y profesoral costumbre. Ellos no cultivarían la joroba del “filósofo docto”: ese curioso y taciturno personaje que macera libros y que termina por habitar la celda estrecha de su especialización. “Casi todos los libros de un docto –decía Nietzsche– tienen algo que aplasta, algo de aplastado: por algún lado asoma la oreja del ‘especialista’, su celo, su seriedad, su rabia, su sobreestimación del rincón en el que está sentado tejiendo su hilo, su joroba –todo especialista tiene su joroba–.”²²² La filosofía, más que profesarse, se actúa. De aquí que la principal diferencia entre un profesor-comentarista y un auténtico filósofo sea, a juicio de Uranga, que el primero “responde de la perfección técnica de sus interpretaciones, responde de los principios de la exégesis, pero casi siempre se rehúsa a responder de sus consecuencias”²²³, mientras que el segundo –entre los que se contaba Uranga mismo– asume el “coeficiente de responsabilidad” de sus ideas. Los dos están comprometidos –esto ya lo había defendido con vigor Terán en su polémica con Zea–, pero se comprometen con cosas distintas: uno con la probidad de su comentario, el otro con su propuesta para cambiar el mundo. “No temo equivocarme al declarar que la palabra más amada por nuestra generación es precisamente responsabilidad.”²²⁴

El tránsito de lo abstracto a lo concreto iba acompañado de un segundo tránsito, esta vez de la manía del comentario textual y estrecho de miras, a una filosofía que se echa a la calle, “que se mete en medio de las gentes, invitándolas a

²²² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1998, §366.

²²³ Emilio Uranga, “Filósofos y profesores de filosofía”, *art. cit.*

²²⁴ Emilio Uranga, “Dos existencialismos”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 28, 14 de agosto de 1949, pp. 3 y 8. Vid. Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *art. cit.*, p. 242: “Debemos hacernos responsables de nuestra situación y de nuestros proyectos”.

una toma de posición frente a las obras de los filósofos²²⁵. El doble tránsito de la filosofía mexicana –Uranga hablaba, en lenguaje taurino, de “faena”– no podía dejarse en manos de los profesores a causa su “restringido coeficiente de responsabilidad”²²⁶.

La “filosofía de lo mexicano” era, por definición, una *filosofía peligrosa* “con las dos notas de eficacia y de desacierto” que entraña cualquier peligro. Nadie sabe lo que le aguarda a la vuelta de la esquina. Ésta es la “ambigüedad insuperable” de la zozobra. Pues bien, los hiperiones no sólo se dedicarían a redactar proposiciones sobre esta “zozobra” en algún pizarrón de la Facultad, sino que la padecerían en carne propia y a la intemperie de una plaza pública. La nueva filosofía era, en palabras de Villoro, una “filosofía de la incertidumbre”, “filosofía de una existencia abierta a todas las posibilidades sin ser clausurada por ninguna”²²⁷.

Los artículos de Uranga en el *Novedades* “hicieron mucho ruido por su tono agresivo y despiadado”²²⁸. Este vertiginoso ascenso a la fama provocó envidias y despechos. Fue por estos meses que empezó a circular en los pasillos de Mascarones un epigrama del “ingenioso, travieso, decididor y pícaro”²²⁹ Francisco Liguori (1917-2003):

²²⁵ “Emilio Uranga, “Filósofos y profesores de filosofía”, *art. cit.*

²²⁶ Emilio Uranga, “Por una filosofía circunstancial y concreta”, *art. cit.*: “No vamos a negar, ni por un momento, que el profesor está comprometido, como cualquier otro hombre, con su situación y con las gentes concretas que lo rodean. Por ‘esencia’ el hombre es compromiso. Responde de sus actos ante sí y ante sus prójimos a cada paso, quiera que no. Pero quedarse con esta definición tan esquemática es ya evadirse del compromiso. Todos estamos comprometidos desde el momento mismo del nacimiento y aun antes, pero ese compromiso esencial al hombre no basta en modo alguno, y más bien estorba, si se le destaca con exclusividad, para contraer compromisos”.

²²⁷ Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *art. cit.*, p. 239.

²²⁸ Joaquín MacGrégor, “Balance de la filosofía en México durante el año 1949”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 49, 1º de enero de 1950, p. 7.

²²⁹ Armando Aguirre Fuentes “Catón”, “Pancho Liguori”, *Vanguardia* (Coahuila), 7 de mayo de 2012, disponible en: <https://www.vanguardia.com.mx/columnas-pancholiguori-1282869.html> (consultado el 01 de febrero de 2018).

*Aspecto de riente changa
que dar el brinco desea,
tiene el filósofo Uranga,
que en México merodea.
Por conseguir la fritanga,
su docta cola menea.
Sacólo de su ancha manga
Leopoldo, maldito Zea.*

Discreción y señorío

En octubre de 1949 las calles de la Ciudad de México se tapizaron “con carteles anunciando una serie de conferencias que han llamado la atención por lo inusitadas.”²³⁰ El Departamento de Extensión Universitaria y el Grupo Hiperión organizaban estas sesiones bajo el título de “¿Qué es el mexicano?”. La preguntaba sonaba aldeana y anti-filosófica. De eso se trataba, de provocar a los espíritus susceptibles y de poner al descubierto su “vergüenza interior”. No tiene nada de vergonzoso –argüía Zea– ponerle huaraches a Aristóteles. “La filosofía [no sólo] se ve bien con sandalias griegas o zapatillas alemanas del XVIII.”²³¹

²³⁰ Guadalupe de Rúbens, “El indio en la cultura mexicana. Entrevista con Luis Villoro”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 38, 23 de octubre de 1949, p. 7.

²³¹ Leopoldo Zea, “El ser del mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 40, 6 de noviembre de 1949, pp. 1 y 2

El lunes 10 de octubre Emilio Uranga dictó la primera ponencia, *Discreción y señorío en el mexicano*, en un aula José Martí abarrotada de gente.²³² Se dejó escuchar la broma de que lo verdaderamente insuficiente no había sido la existencia humana, sino el espacio.

En los últimos meses, Emilio Uranga había ampliado su abanico de “actitudes morales”. Además de la desgana, la dignidad, la melancolía, la inferioridad, hay otras maneras en que el individuo enfrenta la accidentalidad del ser. Está, por

²³² El resto del programa estuvo conformado por Agustín Yáñez, *Decentes y pelados* (viernes 14 de octubre); Luis Villoro, *La doble faz del indio* (lunes 17 de octubre); Salvador Reyes, *Las dos Américas: móviles y motivos* (viernes 21 de octubre); Leopoldo Zea, *Responsabilidad del mexicano* (lunes 24 de octubre); Ricardo Guerra, *México: imagen y realidad* (viernes 28 de octubre); Jorge Portilla, *Comunidad: grandeza y miseria del mexicano* (lunes 31 de octubre); Fausto Vega, *El mexicano en la novela* (viernes 4 de noviembre); Samuel Ramos, *Ideas en torno al alma mexicana* (lunes 7 de noviembre). La conferencia de Zea fue reproducida *in extenso* en *México en la Cultura* (núm. 40, 6 de noviembre de 1949, pp. 1 y 2). Zea sigue de cerca los planteamientos y la fraseología de Uranga (“insuficiencia”, “zozobra”, “gana”, “hipocresía”, “cinismo”). Está de acuerdo en que ni la náusea ni la angustia expresan el clima afectivo de México. Zea no hace suya la zozobra lopezvelardeana, pero sí nos habla de una pena ontológica (una expresión que toma explícitamente de Uranga). Sentir pena es dolerse de una pérdida irreparable, de una “pérdida de ser”. La pena, “por serlo de nuestro ser”, trae consigo la continua vivencia de una amputación. “Aparece en cada uno de nuestros actos, ya que estos implican siempre decisiones, esto es, elecciones. Cada uno de ellos parece que nos obligase a cercenarnos.” “Tener-que-cercenarse” guarda un parecido de familia con ese “tener-que-accidentalizarse” que menciona Uranga en varios sitios. “Sentimos pena por todo lo que hacemos y por todo lo que dejamos de hacer. Todo nos duele, haciéndonos extremadamente susceptibles. Nada nos parece real, nada permanente, todo es incompleto, inconcluso y, por lo mismo, provisional.” Históricamente –desde que México obtuvo su Independencia y quedó a merced de una nación pujante y pletórica como los Estados Unidos– se adoptó el tentador pero irresponsable camino de ahorrarnos el dolor de la pena –el dolor que entraña cualquier elección– delegando nuestras elecciones a otros. De aquí que la pena sea, en México, un sinónimo de vergüenza. “Es la vergüenza del que se siente incapacitado para hacer o realizar lo que se ha propuesto [El mexicano] se siente torpe, quebrado, y teme al ridículo, al menosprecio de los otros. Por esa razón antes de realizar algo está ya pidiendo disculpas.” Le falta el desparpajo español o la seguridad sajona. No tiene nada de vergonzoso, por ejemplo, hacer una “filosofía de lo mexicano”. “Tememos a nuestra verdad, por eso la ocultamos en verdades abstractas.” En el pasado los mexicanos se eligieron como inferiores, carentes, resentidos y malogrados porque así convenía para justificar el fracaso de sus proyectos. “La situación de ellos no es nuestra situación [...] Necesitamos los mexicanos ajustar nuestros proyectos, ajustarlos a nuestras circunstancias, a nuestras posibilidades, a nuestros medios.” Hacerse responsable implicaba, para Zea, tomar conciencia de nuestra realidad y considerar al ser humano como autor libre de sus proyectos. Formar una nueva imagen –esta vez una imagen responsable y auténtica– del mexicano “cambiará necesariamente el horizonte de nuestras posibilidades”. Y formar una nueva imagen, como ya se ha dicho, equivalía a formar un *nuevo ser* (vid. el apartado “La filosofía mexicana se echa a la calle”). Salvador Reyes Nevárez hizo un resumen y una valoración crítica de todo el ciclo de conferencias en “¿Qué es el mexicano?”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 43, 27 de noviembre de 1949, p. 3.

ejemplo, la desilusión, “un estado de ánimo particular en que todo está permeado por el convencimiento de que las cosas son inevitablemente relativas, limitadas, perecederas”²³³. Uranga veía en la vida y en la obra de José Gaos un caso típico de alma desilusionada. El profesor de Asturias ejercía la docencia y la traducción filosófica en estricto cumplimiento de su deber y como quien ejerce la contaduría. Gaos se había dado cuenta, desde hacía tiempo, que la promesa filosófica de un Primer Principio no era más que megalomanía y soberbia. El desilusionado, en vista de la insuficiencia –en vista de la inutilidad de sus afanes, para decirlo con el argot de Sartre– no opta por el abandono bohemio o la huida abrupta, sino que persevera hasta volverse un “maniático de la rigidez”. “Al fracaso de la vocación sucede la *obstinación*, al no-hallazgo, el empecinamiento [en] aquello mismo que nos decepciona: la filosofía.”²³⁴ Esto es lo propio de la desilusión: hacer de la *indiferencia* un *empecinamiento*. “En cambio, el espíritu cínico [...] sabe que todo es relativo, que todo es limitado, pero sabe también que el hombre puede revestir a todo lo relativo de un coeficiente de absolutización [...] Este movimiento de absolutizar a sabiendas lo relativo es justamente lo que llamamos cinismo. Es cínico quien acepta conscientemente una inversión de los valores, y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores, es faena cínica.”²³⁵

²³³ Emilio Uranga, “Desilusión y cinismo”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 31, 4 de septiembre de 1949, p. 3. En noviembre de ese mismo 1949, Uranga ofreció una conferencia en el Ateneo Español de México. Allí se pronunció por extenso sobre el debatido tema de las relaciones entre el carácter del español y el carácter del mexicano. El español oscila entre el fanatismo y la desilusión, entre la absolutización más absoluta de los valores y la convicción de una incurable relatividad.

²³⁴ Luis Villoro, “Génesis y proyecto del existencialismo en México”, *art. cit.*, p. 238.

²³⁵ Emilio Uranga, “Desilusión y cinismo”, *art. cit.*

Uranga había dado, por fin, con el eslabón perdido que conectaba una “cultura de la inferioridad” con una “cultura de la insuficiencia creadora”. Había que ser cínico para “mantenerse en la zozobra” y “alimentarse de lo accidental”.

Ahora bien, la actitud cínica tiene una doble faz de discreción y de señorío. Parte de la consigna humanista de que “los sucesos o acontecimientos exteriores son hechura del hombre” y de que el hombre es “el único responsable del sentido de su vida”²³⁶. Pero el cínico no proclama la autonomía del hombre “con tonos de soberbia, de orgullo y menos aún de vanidad o de jactancia”²³⁷, sino que recurre “a las actitudes de medio tono, a esas actitudes que dejando intacta la afirmación plenaria de la responsabilidad del hombre, la revisten de un elegante y pardo ropaje de discreción. En una palabra, resulta inadecuado gritar a los cuatro vientos, en ademán orgiástico, que el hombre hace al hombre. Hay que aprenderse esa verdad, pero no proclamarla vocingleramente, con gestos bruscos o descorteses”²³⁸. La discreción tiene mucho de cortesía y de disimulo. Es un tipo peculiar de rebelión. No es la “indiferencia ante una súplica” del desganado sino una faramalla de solicitud y de maneras finas. El discreto es elegante y obsequioso, pero se trata de la obsequiosidad con que los aqueos dieron a los troyanos un enorme caballo de madera.

Uranga parece decirnos que la mejor forma de subvertir unos valores que consideramos ajenos e injustos, consiste en acatarlos al pie de la letra sin perder

²³⁶ Emilio Uranga, “El humanismo de Goethe”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 30, 28 de agosto de 1949, p. 3. Vid., en ese mismo número, de Salvador Reyes Nevárez, “Goethe y nuestra generación”, pp. 3 y 6, y de Joaquín MacGrégor, “Goethe con nosotros”, p. 3.

²³⁷ *Ibídem.*

²³⁸ *Ibídem.*

nunca de vista la inconfesada verdad de que estos valores son contingentes y mudables, y de que uno mismo, en tanto hombre autónomo, está en la posición de dar a su vida un sentido sacado de “las propias entrañas finitas”. No hay mejor manera de mostrar lo contingente y hasta lo absurdo de una situación que tomándosela demasiado en serio. Es a lo que alude Uranga con eso de “absolutizar, conscientemente, lo relativo”.

La obediencia discreta y disimulada es el paso previo al señorío. El “señor cínico” podrá tener una apariencia externa de suficiencia y seguridad, pero por dentro está embargado de “la angustia de ser el hombre el único responsable de su vida”²³⁹. Enseñorearse del “miedo a sí mismo” sólo significa una cosa: tener siempre presente la fragilidad del propio cuerpo y no creerse invulnerable. El “señor cínico”, puntualiza Uranga, “nunca se oculta que la vida del hombre está atravesada, en el sentido de herida y maltratada, por mil corrientes de contingencia y accidente [Siente] de modo vivísimo el miedo de vivir, de estar arrojado en medio de un mundo natural o social que perpetuamente nos zahiere, nos molesta, nos hace daño, nos incomoda”²⁴⁰. La grandeza del hombre radica en su debilidad. Ésta es la premisa de una “moral cínica” y de un “humanismo del accidente”.

Una “cultura de la insuficiencia creadora” no sería aquella que nos canjea unos valores (foráneos y enajenantes) por otros (supuestamente auténticos). Emilio Uranga nunca se presentó a sí mismo como un “salvador” que llevaba en el maletín, como panacea, los “nuevos valores” de la cultura mexicana. Su misión –como la de los existencialistas franceses– era la de desbancar hechos osificados y verdades

²³⁹ *Ibíd.*

²⁴⁰ *Ibíd.*

estrechas para entregarnos, a cambio, el fatigoso e inacabable quehacer de la autocreación. El existencialismo, lejos de ser una crisis del hombre, es “un nuevo humanismo, una restauración de la autoridad del hombre, del hombre como autoridad única en lo tocante al sentido de la vida”²⁴¹. Su análisis de la “discreción y el señorío” hay que entenderlo como una crítica a cualquier tipo de tutela moral, a las dictaduras que niegan la libertad humana individual, a los valores y programas que se institucionalizan y que se hacen pasar por maneras de ser inmutables, a las definiciones cerradas de “lo mexicano”. “No hay civilización que haya muerto de un ataque de duda, nos decía [Ortega y Gasset]. En cambio, existen abundantes ejemplares de sociedades fenecidas por arterioesclerosis, por la fosilización de su repertorio de creencias. No es la crisis el peligro mayor a que se expone una tabla de estimaciones, sino su dogmatización y calcarización.”²⁴²

La “moral cínica”, así planteada, parece una conversión fenomenológico-existencialista que toma lugar en el fuero interno de cada uno. Claro que, de entrada, para estos dos corrientes la frontera entre “interioridad” y “exterioridad” es difusa. No estamos ante un *armchair philosophizing*. La “moral cínica” era sensible al problema del hambre y de los “hambreadores”²⁴³. Es una especie de *lucidez* – dirá Uranga más adelante– que nos previene de cualquier heroísmo y de cualquier

²⁴¹ Emilio Uranga, “Norberto Bobbio, *El existencialismo*”, *Filosofía y letras*, núm. 38, abril-junio de 1950, p. 417.

²⁴² *Ibíd.*, p. 418.

²⁴³ El gobierno de Miguel Alemán libraba una feroz batalla contra la carestía y el acaparamiento. Se conocía popularmente como “hambreadores” a aquellos “monopolizadores, acaparadores y nubes de intermediarios que por tanto tiempo han amasado fortunas fabulosas al amparo del abandono y desconcierto en esta materia, concentrando una técnica de bien definido gangsterismo en dominar y explotar, como fondos auríferos, las industrias del pan, la leche, las verduras, los cereales; todo el pequeño consumo diario por habitante que, en conjunto, y al año, suma miles de millones de pesos, que en definitiva ni siquiera se quedan en nuestro país” (“Editorial. Golpe mortal a los hambreadores”, *El Nacional*, 31 de agosto de 1948, p. 5).

determinismo. Los protagonistas de los cambios sociales –y los destinatarios de Uranga– no son los caudillos iluminados ni los partidos políticos, sino el individuo que día tras día se juega su pellejo y su libertad, y que, pese a todo –pese a esa incógnita que acecha en el horizonte–, tiene que hacerse señor de su miedo y de su futuro. Ni uno ni otro se pueden delegar a nadie. Sin esta dimensión filosófica y humanista, la transformación (técnica) de México –tan cacareada por los funcionarios del régimen– se realizaría a tuestas e irresponsablemente.

¿Por qué no una “antropología filosófica” o una “filosofía de la cultura”?

En un artículo de 1946 Emilio Uranga había despachado el tema de la “sociología del conocimiento” (Marx, Mannheim, Scheler) y de la “filosofía de la cultura” (Dilthey, Cassirer). No se había decantado ni por una ni por otra, sino por una tercera opción: el historicismo y el circunstancialismo de Ortega y Gasset, que tenía la bondad de vincular las ideas con la realidad social sin incurrir en psicologismos o naturalismos. “Nuestra posición frente a Ortega y Gasset –concluyó entonces– podría caracterizarse como de adhesión *condicional*.”²⁴⁴

Para 1949, la adhesión –siempre condicional– de Uranga estaba con el existencialismo francés. Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir tenían el increíble talento de aplicar los terminajos esotéricos de Heidegger a las situaciones más variopintas y cotidianas, como la experiencia de pedir un café, la tersa sensación de esquiar sobre un campo cubierto de nieve o las muchas y arduas vicisitudes que

²⁴⁴ Emilio Uranga, “Sociología del conocimiento y filosofía de la cultura”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. VIII, núm. 2, mayo-agosto de 1946, p. 263. Las cursivas son mías.

enfrenta una mujer desde la niñez hasta la senectud. Lo suyo no parecía “metafísica” en el sentido abstracto y aburrido del término. Era otro tipo de “metafísica” que bien podía confundirse con “antropología filosófica” o “filosofía de la cultura”. ¿No era deseable esta confusión? Tal vez sí. Por lo menos en Francia se había hecho evidente que “filosofía de la cultura” y “existencialismo” no eran más que subdivisiones de la “antropología filosófica”, y que el mayor y principal antropólogo era, muy a su pesar, Heidegger.

Apoyado en esta intuición, Emilio tanteó la posibilidad de hacer una “equivalencia estricta” entre la analítica existencial de Heidegger (“un impresionante tinglado metafísico”) y el pensamiento de Cassirer y Ortega. Al fin y al cabo los tres tenían un ancestro en común: el idealismo crítico de Kant. “Cuando Heidegger habla de ‘mundo’, podemos hacer corresponder esta expresión con el término *cultura*. En efecto, la cultura es una hechura humana, es algo que el hombre ha formado de acuerdo con designios o planes.”²⁴⁵ Uranga iba más lejos. Proponía remplazar la “trascendencia” heideggeriana por el “tránsito de la naturaleza a la cultura”; y la “esencia del fundamento”, por la “esencia de la cultura en la libertad humana”. “El hombre como trascendencia quiere decir que ya desde su origen (en sentido sistemático y no genético) es ser de cultura, ha sobrepujado la naturaleza, se ha

²⁴⁵ Emilio Uranga, “Martin Heidegger y la filosofía de la cultura”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XI, núm. 3, septiembre-diciembre de 1949, p. 358. El 30 de julio de 1949 Uranga había comprado (y leído) un libro del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band 1: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Berna, A. Francke Ag. Verlag, 1947 (*Conferencias y ensayos seleccionados. Volumen 1: Sobre la antropología fenomenológica*). Binswanger era un pensador ecléctico que dominaba el psicoanálisis (amigo cercano de Freud), la psiquiatría clínica, la fenomenología de Husserl y la filosofía existencial de Heidegger. Es posible que Uranga haya visto en este psiquiatra suizo un ejemplo de cómo se buscan puntos de contacto y equivalencias entre teorías. En una nota al margen de la página 75, Uranga nos advierte que estas “equivalencias” no debían ser traducciones a “un nuevo medio exclusivamente lingüístico”, sino una translación a “una atmósfera significativa que todo lo envuelve y lo permea, lo penetra”.

levantado o alzado sobre ella.”²⁴⁶ Esta afirmación convendría a los tres filósofos. Ortega se refería a la vida humana como un “quehacer”, un “drama” o una “entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera”. Cassirer, por su lado, insistía en que el hombre no habita un universo meramente físico, sino simbólico. El hombre no puede encarar la realidad de un modo prístino o inmediato. Están siempre, de por medio, las formas lingüísticas, las imágenes artísticas, los símbolos míticos y los ritos religiosos. “El hombre para Cassirer es ante todo ser cultural, y no natural, al grado de que, de acuerdo con el autor alemán ninguna interpretación del ser es posible, sino a través de la cultura, a través de los universos simbólicos que el hombre ha construido. Estas redes simbólicas son a manera de sistemas de interpretación que ponen la inteligibilidad en el ser.”²⁴⁷ Ortega y Cassirer consideraban, junto con Hegel, que la historia es la hazaña de la libertad. Ninguno sostenía, ni de lejos, “la unidad sustancial del hombre”, es decir, la idea de hombre como una sustancia que existe en sí misma.

El “mundo” de Heidegger, como la “vida humana” de Ortega o el “universo simbólico” de Cassirer, tiene algo de “urdimbre relacional” y de “plexo de significaciones”: “El Mundo es el tramado o estructura que el hombre lanza sobre las cosas para dotarlas de ser”²⁴⁸. En otras palabras, el mundo no es una yuxtaposición de objetos sino la cualidad esencial del hombre, algo que el hombre *hace*. La “trascendencia” o el “tránsito de la naturaleza a la cultura” es un acto constitutivo o creador. El hombre “crea” mundo, con la paradoja de que al crearlo

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 361.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 362.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 367.

se crea a sí mismo y crea “una posibilidad de obligación”. De aquí que la trascendencia sea libre y que la libertad sea, en Heidegger, “el fundamento de todos los fundamentos posibles”.

Ni Ortega ni Cassirer ni Heidegger adoptaban con ingenuidad el binomio naturaleza-cultura/mundo. Para los tres, “el hombre por el solo hecho de serlo ha trascendido ya la naturaleza, no empieza a ser primero criatura natural, para luego convertirse en criatura cultural, sino que desde su origen ha sobrepujado ya la naturaleza, y se ha elevado al orbe cultural.”²⁴⁹ El mundo/cultura –aquí el punto de concordancia– es la hechura libre del hombre. La humanidad no preexiste a esta hechura.

El “cuadro de equiparaciones” que proponía Uranga, para funcionar, debía someterse a innumerables observaciones y matizaciones. Para empezar, ninguno de los tres filósofos había tenido un pensamiento inmutable. Ortega se había desplazado del concepto de cultura al de “vida humana”; Cassirer, al de “universo simbólico”. Heidegger, luego de utilizar la palabra “naturaleza” contadas veces y con visible renuencia, había optado por *die Erde* (Tierra). Esta substitución lo libraba de lecturas naturalistas.

Uranga, consciente de los escollos, abandonó esta ociosa y luenga tarea de traducción. No quiso meterse en camisa de once varas. Se quedó con “una ontología del mexicano”, seguramente porque la palabra “ontología” expresaba mejor la radicalidad y la novedad de su propuesta frente a la psicología y la sociología del conocimiento de Samuel Ramos y frente a las entelequias y las

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 366.

definiciones de la metafísica tradicional. No era ciego a la discusión sobre si la nueva filosofía mexicana debía ser una “antropología filosófica” o una “filosofía de la cultura”. Lo más probable es que, en la actualidad, no le molestara en absoluto que nosotros hiciéramos un “cuadro de equiparaciones” con su “analítica existencial del mexicano”²⁵⁰.

Emilio Uranga en el laberinto

El III Congreso Interamericano de Filosofía (celebrado del 11 al 20 de enero de 1950), con sus debates, sus mesas redondas, sus banquetes, sus encuestas, dejó a nuestros filósofos exhaustos y con algo parecido a una resaca. Fue en estas condiciones que una voz remota se sumó al debate sobre “¿qué es el mexicano?”. En su número de enero-febrero de 1950, *Cuadernos Americanos* anunció con bombos y platillos la próxima aparición de *El laberinto de la soledad*, “seis [sic]

²⁵⁰ La palabra “ontología” suscitó controversias y objeciones entre los lectores de Emilio Uranga. Gaos consideraba más justa la expresión “óntica del mexicano” (vid. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, vol. 2, México, Porrúa y Obregón, 1953, p. 47). Luis Villoro, en su prólogo a la segunda edición del *Análisis* (1990) concluye con nostalgia que, “en realidad, lo que el Hiperión intentaba hacer entonces correspondería a lo que, en un sentido lato, podríamos llamar ‘filosofía de la cultura’ [...] Los términos ontológicos usados por Uranga podrían traducirse a términos empíricos” (vid. Luis Villoro, “Emilio Uranga: la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, prólogo a Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990). La postura de Emilio Uranga podría resumirse de la siguiente manera: la antropología filosófica es la disciplina encargada del estudio de hombre (de aquí que también podamos llamarla “autognosis” o “autoconocimiento”). La antropología filosófica cuenta con, por lo menos, tres ramas: la filosofía de la cultura, el circunstancialismo, el existencialismo. Filósofos de la cultura habían sido, principalmente, Dilthey y Cassirer. El primero exhalaba un tufo romántico e incurría en el pecado del psicologismo. Del segundo, neokantiano, convenía desmarcarse. El método auxiliar de la filosofía de la cultura sería la sociología del conocimiento (Scheler). En cambio, el método del existencialismo sería la fenomenología. El existencialismo tenía la bondad, frente al circunstancialismo y la filosofía de la cultura, de llevar el “autoconocimiento” a su estrato ontológico. Para los existencialistas, el ser del hombre no radicaría en sus circunstancias *fácticas* (psicológicas, históricas, sociales, epistemológicas), sino en un proyecto vital, vertebrador de todas las acciones; un proyecto dinámico, mutable y libremente elegido. Uranga era consciente de que lo que hacía era, justamente, antropología filosófica, pero no una cualquiera, sino una de corte existencialista y ontológico.

penetrantes ensayos [de Octavio Paz] sobre México y el mexicano”. En ese mismo número se adelantaba el capítulo dos, “Máscaras mexicanas”.²⁵¹

Una primera lectura de este capítulo (y de todo el libro) dejó destanteados a nuestros filósofos. El libro, para bien o para mal, todavía surte ese efecto. ¿Qué es *El laberinto*? ¿Filosofía de la historia, psicohistoria, psicoanálisis, antropología de la cultura? Se trata, a todas luces, de un ensayo sobre la identidad del mexicano. Su temática, si no es estrictamente existencialista, sí es existencial. Se trata, también, de un ensayo poético, pero no a la usanza onírica de los surrealistas. Con el correr de los años y de las ediciones, Paz mismo encendió algunos focos: se trata –dijo– de un ensayo “moralista” (en el sentido francés del término), de “una interpretación de la historia de México”, pero, sobre todo, se trata de una autobiografía y de una “confesión personal”. El poeta quería superar una “sensación de extrañeza” y encontrar su lugar en México, o mejor dicho, el lugar de México *en él*. “Al escribir me vengaba de México; un instante después, mi escritura se volvía contra mí y México se vengaba de mí. Nudo inextricable, hecho de pasión y lucidez: *odio et amo*.”²⁵² Y en una carta a Reyes del 23 de noviembre de 1949: “El tema de México [...] empieza a cargarme. Y si yo mismo incurrí en un libro fue para liberarme de esa enfermedad [...] Un país borracho de sí mismo [...] revela un nacionalismo torcido.”²⁵³

²⁵¹ El primer capítulo, “Sobre el pachuco y otros extremos”, se había publicado poco antes, en el número 5 de *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1949.

²⁵² Octavio Paz, “Prólogo. Entrada retrospectiva (1992)”, *Obras completas V*, México, FCE, 2014, p. 23.

²⁵³ Anthony Stanton (ed.), *Correspondencia Alfonso Reyes-Octavio Paz (1939-1959)*, México, FCE-Fundación Octavio Paz, 1998.

Todo esto es *El laberinto*: confesión personal, declaración apasionada de amor y odio, liberación de una enfermedad (de una sensación de extrañeza), crítica a los nacionalismos torcidos. Lo que no parece válido es tomarlo como un ejemplo de la “filosofía de lo mexicano”. Ni Paz se consideraba parte de esta “quimérica” filosofía²⁵⁴ ni los filósofos de lo mexicano (Ramos, Zea, Uranga, los hiperiones) quisieron hacer de Teseo. La confusión proviene de tiempo atrás, desde el primer día que *El laberinto* llegó a los estantes de las librerías. Era imposible, para un lector de 1950, ahito ya de teatro y de polémicas existencialistas, no asociar un discurso sobre la “soledad cósmica” con la perorata sartriana y, por consiguiente, con sus acólitos mexicanos. “¡Otra vez la soledad!”, se quejaron los críticos. “Otra vez surge la palabra tabú. ¿Qué pasa? Pues que ya son muchos los que sienten al hombre como ser solitario, como ser en soledad.”²⁵⁵ “Octavio Paz –continuaban los críticos con un chasquido de boca– deja que se filtren zumos de existencialismo.”²⁵⁶

La reacción de los filósofos fue ambivalente.

Samuel Ramos hizo una reseña temprana de *El laberinto*. Para junio de 1950, el Director de la Facultad ya tenía listo su dictamen. “La obra de Paz constituye una valiosa aportación al esclarecimiento de la conciencia del mexicano.” Pero anteponía algunas reservas: “Tengo la impresión de que se ha insistido demasiado en los rasgos anómalos del carácter del mexicano”²⁵⁷. Formulará este mismo

²⁵⁴ Octavio Paz, “Prólogo. Entrada retrospectiva (1992)”, *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁵ Salvador Calvillo Madrigal, “Otra vez la soledad”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 171, 2 de julio de 1950, p. 11.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Samuel Ramos, “Nuevas ideas sobre el mexicano”, *La República*, núm. 32, 15 de junio de 1950, p. 17. Esta reseña, misteriosamente, no se recoge en ninguna edición de las *Obras* de Samuel Ramos, ni en la que hizo la UNAM ni en la del Colegio Nacional. Debemos su hallazgo a Héctor Aparicio (vid. *Letras Libres*, núm. 277, enero de 2022). ¿Cómo es posible que haya pasado desapercibida tanto tiempo? La respuesta se halla, tal vez, en su lugar de publicación: *La República. Órgano del Partido*

reproche en otros sitios: “Al contrario de lo que afirma Paz –observa en un texto de mediados de 1951–, la soledad no proviene de una decisión voluntaria, sino de esa perturbación del carácter que lo hace antisocial [...] No es que el mexicano quiera y guste de la soledad, es que ésta se le impone como resultado de la timidez, la susceptibilidad, el recelo, la desconfianza”²⁵⁸. Ramos entendía o malentendía la soledad como una reacción inhibitoria.

Podría objetarse que, para Paz, la soledad no se reduce a una perturbación del carácter o a una neurosis. Las “reacciones inhibitorias” representan tan sólo uno de sus flancos. En las primeras líneas de *El laberinto*, casi a modo de frontispicio, se lee lo siguiente: “A todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible y precioso [...] El descubrimiento de nosotros mismos se manifiesta como un sabernos solos; entre el mundo y nosotros se abre una impalpable, transparente muralla: la de nuestra conciencia.”²⁵⁹ La soledad (esa “incurable *otredad* que padece lo uno”²⁶⁰) aparece aquí como una

Revolucionario Institucional. La revista había sido fundada en marzo de 1949 teniendo a Moisés Ochoa Campos como su director. El joven Luis Echeverría se desempeñaba como Director General de Prensa y Propaganda del PRI. Para junio de 1950, es decir, para cuando Ramos publicó su ensayo sobre Paz, la revista se jactaba de tirar el exorbitante número de 50 mil ejemplares (la cifra ascendería a unos inverosímiles 100 mil en 1952). No se trataba, a ojos vista, de una publicación especializada. Su fin era abiertamente propagandístico, pero no dejaba de incluir, entre sus más de 30 páginas, artículos sobre cine, historia, filosofía y el cuidado infantil. Medio mundo desfiló por su índice: Margarita Paz Paredes (colaboradora asidua), Alfonso Reyes, José Luis Martínez, María Elvira Bermúdez, José Vasconcelos, Vicente Magdaleno, Efrén Hernández, Manuel Toussaint, Agustín Yañez, Leopoldo Zea, etcétera, etcétera. Adela Palacios, esposa de Samuel Ramos, llegó a tener, a partir de abril de 1950, una columna llamada “Muchachos”. El ensayo de Ramos sobre Paz no pretendía ser una disección académica y puntillosa. *La República* no era una lectura habitual entre los círculos intelectuales de la Ciudad de México. Aun así, resulta sorprendente el sigilo con que se recibió la reseña de Ramos.

²⁵⁸ Samuel Ramos, “En torno a las ideas sobre el mexicano”, *op. cit.*, p. 60.

²⁵⁹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2017, p. 151. Más adelante Paz aclara: “El sentimiento de soledad [...] no es una ilusión –como a veces lo es el de inferioridad– sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos” (p. 162).

²⁶⁰ Frase de Antonio Machado que sirve de epígrafe a *El laberinto*.

revelación existencial. La soledad no es, primordialmente, una condición física o psicológica. La soledad está alojada en el seno mismo de nuestra *conciencia interrogante*. Los esfuerzos de Paz no estaban encaminados a exorcizar esta soledad, sino a convertirla en vehículo de comunión; es decir, a *sacralizarla*: una proeza que sólo podría acometer la poesía. La lectura de Ramos podía pecar de breve o de sesgada, lo cierto es que su descripción del pelado en *El perfil* sonaba más atrayente y más próxima que la descripción del pachuco (ese extravagante espécimen que recorría las calles de Los Ángeles y que recorre el primer capítulo de *El laberinto*).

La publicación de Paz sorprendió a Leopoldo Zea en el peor momento. Un incendio acababa de causar severos estragos en su domicilio y en su cartera. Quizás, en un inicio, no tuvo ni la cabeza ni el tiempo para rumiar las reflexiones del poeta peregrino. Lo citará más adelante, en su famoso libro de 1952, *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Zea nunca minusvalora a Paz, por el contrario, le concede un importante sitio dentro de esta “toma de conciencia generacional”, pero tampoco le interesaba discutirlo a fondo. Lo que más le gustaba de *El laberinto* era su amplitud de miras. Los hiperiones estaban de acuerdo con Paz en que “el destino de cada hombre no es ya diverso al del Hombre. Por lo tanto, toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad”²⁶¹.

²⁶¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, p. 327. Zea también cita el “maravilloso libro” de Octavio Paz en “Medio siglo de filosofía en México”, *Filosofía y Letras*, tomo XXI, núm. 41-42, enero-junio de 1951, p. 131. El énfasis siempre está puesto en la universalidad de la investigación sobre el mexicano. “Somos, por primera vez en la historia –había escrito Paz–, contemporáneos de todos los hombres.”

Quien más se preocupó por contrastar *El laberinto* con la filosofía de lo mexicano fue Hernández Luna en su reseña de 1953²⁶². Hernández Luna atribuyó a Paz un empleo –inadvertido, eso sí– del método fenomenológico. Paz había visto a través del pachuco, la fiesta y los dichos populares algunas notas constitutivas del mexicano. “En definitiva, todo lo que Octavio Paz nos dice en su libro puede resumirse en esto. El mexicano es un ser que se ‘cierra’ y se ‘abre’ ante la realidad, ante sus semejantes y ante sí mismo. Manifestaciones de esta manera de ser son la simulación, la mentira, la desconfianza, la disimulación, el ninguneo, el amor a la forma, el pachuquismo, el machismo, la indiferencia ante la muerte, el espíritu festivo, la inclinación a la confidencia, la predisposición a la revolución, todas ellas verdaderas máscaras con las que el mexicano oculta su miedo a ser. El mexicano es así y asume todos estos comportamientos, porque ha perdido sus padres históricos, se ha quedado huérfano, solitario, por tanto, convertido en un hijo de la nada, en un hijo de la chingada. Este estado espiritual es el que hace al mexicano sentirse distinto de los demás hombres de la tierra.”²⁶³ “Pero ninguna de estas afirmaciones –proseguía Hernández Luna– está acompañada de una rigurosa reflexión filosófica.”²⁶⁴

²⁶² Juan Hernández Luna, “Octavio Paz, El laberinto de la soledad”, *Filosofía y Letras*, tomo XXV, núm. 49-50, enero-junio de 1953, pp. 271-291. Ricardo Guerra, en su tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía (octubre de 1953), le dedica ocho cuartillas al *Laberinto*. “La obra no es un estudio ontológico, ni tiene pretensiones de serlo; sus conceptos, categorías y análisis exigirían una mayor precisión, un mayor rigor, mas esto, de ninguna manera, le resta validez, pues su visión totalizadora del mexicano y de su historia, sus penetrantes y en ocasiones verdaderamente notables análisis de actitudes y conductas, del lenguaje, del arte, etc., la claridad de su estilo y su amenidad, hacen de ella una valiosa contribución al estudio de nuestro pueblo.”

²⁶³ *Ibíd.*, p. 287.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 288.

Dos “lógicas” o “dialécticas” atraviesan *El laberinto*: la de lo abierto-cerrado y la de la soledad-comunión. ¿No eran lógicas incongruentes?, se preguntaba Hernández Luna. El mexicano que busca chingar y que no se raja a ningún precio no es exactamente un solitario. Sus actitudes presuponen “un gran sentido de comunidad”: la presencia de un alguien, de un otro, que es ninguneado y ante el cual se disimula. La soledad, ¿debía considerarse un sentimiento clave, como la inferioridad de Samuel Ramos? En cualquier caso, ¿de qué soledad “mexicana” hablaba Paz? Ésta parecía ser típica, no de todos los mexicanos (deseosos más bien de librarse de la injerencia externa y de quedarse un momento a solas con su nación), como de los grupos derrotados, los exiliados, los católicos, a lo que no les quedaba otro remedio que negar la Independencia, la Reforma, la Revolución y cortar amarras con su historia. ¿Era ésta la orfandad y la extrañeza encumbradas a prototipo de la mexicanidad? Tampoco podía aceptarse, sin reparos, que la soledad fuese “el fondo último de la condición humana” (fundamento ontológico). Bolcheviques y católicos difícilmente podían catalogarse como solitarios. “Sólo existe en el mundo actual un tipo de hombre que puede definirse como soledad y orfandad: el nazi alemán y el fascista italiano, a quienes la segunda guerra mundial dejó solos y huérfanos. Pero el mexicano no puede estrechar la mano de estos solitarios; su ser, hecho para la libertad, se lo impide.”²⁶⁵ Para evitar estos malentendidos, Paz tenía que haber explicado, sin ambages, qué significa que “el mexicano ha roto efectivamente sus relaciones esenciales y vitales con la creación y que se halle sumergido en una soledad, en una orfandad cósmica”²⁶⁶.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 291.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 288.

Los filósofos de lo mexicano no decidieron –consciente o inconscientemente– *ningunear* a Paz. El poeta-peregrino procuraba mantenerse al tanto de las andanzas de los hiperiones. Devoraba las noticias y los artículos que le llegaban, pero no estaba inmerso en su mismo caldo de cultivo. La filosofía de lo mexicano había dado el vuelco a la fenomenología existencial y a la ontología; su problema versaba ahora sobre la insuficiencia constitutiva, la moral cínica, el humanismo del accidente, no sobre el sentimiento de inferioridad o las máscaras. La prosa poética de Paz, si bien era digna de todos los elogios, pertenecía a un estadio previo de la reflexión –el estadio de las “corazonadas” poéticas y de la “caracterología”– o pertenecía a otra discusión, una afín y diferente a la vez, más en la línea de Villaurrutia y su “Introducción a la poesía mexicana”, que en la línea del análisis filosófico. En la solapa de la primera edición se advierte que “no es la obra de un sociólogo o un filósofo; es la obra de un poeta de cuerpo entero que se pasea de vez en vez por los laberintos del filosofar y por los campos frondosos de la Sociología”.²⁶⁷

¿Los filósofos de lo mexicano fueron víctimas de su propia inquina, sus “complejos” y su “espíritu conservador”?²⁶⁸ No hay manera de contestarnos sin caer en una falacia. Tampoco parece muy lícito afirmar, como se afirma a menudo, que *El laberinto* “continúa, resume y cierra la reflexión sobre la identidad nacional”²⁶⁹ o que su publicación llevó al debate a un estado de saturación y de hastío²⁷⁰. No fue

²⁶⁷ Enrico Mario Santí ve en *El laberinto de la soledad* “la aglutinación de ideas que venían bullendo en la conciencia del joven [Paz] [...] Todas estas meditaciones [de juventud] sobre la identidad mexicana surgen a partir de discusiones sobre poesía. Los dos temas, en el pensamiento de este momento, son en efecto consustanciales” (“Introducción” a *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, p. 28).

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 108.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 16.

²⁷⁰ Cfr. Ana Santos Ruíz, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México, Bonilla Artigas, 2015, pp. 36-38. Sin embargo, *El laberinto* no acaparó la atención del ambiente intelectual mexicano ni fue visto inmediatamente como una síntesis última o una

el caso, por lo menos, de la filosofía de lo mexicano. Aún había mucha tela que cortar y muchos libros que publicar.

Paz no fue un interlocutor frontal, sino adyacente. Estaba en relación de contigüidad, que no de continuidad, con la filosofía de lo mexicano. ¿Por qué entonces Uranga habría de dedicarle, dos años después, su *Análisis*? No lo conocía en persona, no eran amigos, ni siquiera intercambiaban correspondencia. Las simpatías hay que buscarlas en el terreno de las ideas.

Uranga, como ya sabemos, había desechado el marco psicoanalítico valiéndose de argumentos fenomenológicos y existencialistas. No le habrá hecho ninguna gracia la descripción del pachuco como un neurótico que se avergüenza de su origen y que se abandona a accesos de agresividad. Menos gracia le habrá hecho que este modelo neurótico del pachuco se extrapolara a la historia nacional, como si detrás de cada mito y de cada gran acontecimiento se agazapara un trauma colectivo. México –desde la visión de Uranga– era algo más que un sujeto clínico y que un batiburrillo de represiones, recuerdos, sueños y apetitos mal elaborados. Nuestro ser mismo no lo constituye la historia o la realidad psicosocial, sino una especie de plan o proyecto de vida que se escoge libremente. “En la existencia humana hay siempre un eje o alma en el sentido de soporte o asidero central y decisivo.”²⁷¹ Este proyecto vital (o alma) conforma el curso de la vida, y no al revés. El ser humano libre no está absorbido por el mundo sino que impone “un a priori de

especie de broche de oro que cerraba la discusión. Enrico Mario Santí cuenta seis reseñas de *El laberinto* en México, la mayoría o meramente descriptivas o abiertamente desfavorables.

²⁷¹ Emilio Uranga, “Balzac o de la generosidad humana”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 81, 20 de agosto de 1950, p. 3. Este número de *México en la Cultura* homenajeaba a Honoré de Balzac a cien años de su fallecimiento. Salvador Reyes Nevárez contribuyó con el texto “Honorato de Balzac y la novela moderna”, p. 6.

conducta a cuanta ocurrencia aparezca en la vida”²⁷². Ramos y Paz explicaban el modo de ser del mexicano a partir de una supuesta psique colectiva, como si el ser humano no fuese más que un “nudo” o “la suma de los caminos de una sociedad que convergen en un punto y que constituyen, sin que tenga que ver para nada en ello la libertad, al hombre mismo”²⁷³. Uranga no creía en la inocencia de los caracteres humanos porque “detrás de los más desastrosos destinos hay un innegable fondo de elección que convierte toda tragedia humana en comedia”²⁷⁴. Ramos y Paz enunciaban con muy buen tino la propensión del mexicano a olvidarse de sí, una ruptura o desdoblamiento que podíamos denominar “caída”, enajenación, extravío del hombre, soledad.²⁷⁵ Sin embargo, mientras recurrieran al psicoanálisis y a la historia para dar cuenta de este proceso, bordeaban en vez de atacar directamente el meollo de la cuestión: la responsabilidad de la existencia propia. Si el ser humano padece y se despeña es porque ha elegido padecimientos y despeñaderos, no porque haya sido víctima de ninguna fatalidad.

Otra imagen recurrente en el libro de Paz es la del *desprendimiento*: una “caída de la unidad a la división” y su contraparte: un “movimiento hacia un nivel más alto de integración”. ¿Imagen neoplatónica, romántica, hegeliana? Sea como fuere, Uranga habrá negado con la cabeza: su ontología del accidente era, en última instancia, una crítica a la “ontología antigua” de un Plotino o un Hegel, obsesionadas ambas con la síntesis, la integración, la unidad. ¿Podía haber una *nueva filosofía*

²⁷² Ibídem.

²⁷³ Ibídem.

²⁷⁴ Ibídem.

²⁷⁵ Emilio Uranga, “Norberto Bobbio, *El existencialismo*”, *art. cit.*, p. 417: “El hombre propende a olvidarse de sí mismo y a ello le llama el existencialismo la ‘caída’, la enajenación o extravío del hombre.”

desdeñosa de lo Uno y los movimientos ascendentes; una dialéctica de las incertezas, del azar, de la disgregación, del movimiento oscilante que no se resuelve en nada? Uranga creía que sí. Ésa era su apuesta.

Los puntos de contacto entre filósofo y poeta –entre filosofía y poesía– se encontraban a varios metros bajo tierra, en las raíces profundas de la soledad. La soledad se vive y se expresa de múltiples formas (como culpa, vergüenza, complejo de inferioridad o *zoot suits*), pero es, en su “fondo último”, una separación ontológica, como ya lo era la enajenación para Hegel y para Marx. Esta enajenación –este sabernos solos y separados de la naturaleza, de nuestros semejantes, de nosotros mismos– no constituía, ni para Paz ni para Uranga, un problema de clase económica; “esta enajenación –más que nuestras particularidades– constituye nuestra manera propia de ser [...] se trata de una situación universal, compartida por todos los hombres”²⁷⁶. Poeta y filósofo querían para México –y para la humanidad– una *forma* que expresara mejor –sin rodeos, sin superposiciones, sin estructuras psíquicas neuróticas, sin coartadas de mala fe, sin máscaras– la herida ontológica fundamental. Esa herida que es lo propio del ser humano y que es, de manera paradójica, lo que nos vincula a todos más cordial e íntimamente.

La imagen de la “herida” es común a Uranga y a Paz. Ya desde el primer capítulo de *El laberinto*, Paz nos describe al pachuco como “una llaga que se muestra, una herida que se exhibe”; más adelante Paz atribuye a esta herida un origen mitológico y cósmico: “Por el ‘hueco’ o abertura de la herida que el hombre ha infligido en la carne compacta del mundo, puede irrumpir de nuevo el caos, que

²⁷⁶ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, op. cit., p. 324. (Se trata de un añadido a la 2a. edición de 1959.)

es el estado antiguo, por decirlo así, *natural* de la vida²⁷⁷. Ni Uranga ni Paz retrocedían ante este humus caótico e indiferenciado de la existencia en su “estado antiguo”. Su lucha contra las formas petrificadas, oprimentes e inauténticas suponía una vuelta a lo fontanal, a lo materno.²⁷⁸ “Hemos dejado de ser fuentes”, sentencia Paz con tono fúnebre.²⁷⁹ Uranga pensaba algo muy similar. En su filosofía, lo grave y escandaloso no es la insuficiencia del ser humano, sino la *insuficiencia infecunda*.

Otra imagen en común (ésta de inspiración lopezvelardeana) es la del péndulo. El pachuco, señala Paz, es el “reflejo de una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar: el norteamericano y el mexicano. El pachuco no quiere ser mexicano, pero tampoco yanqui”²⁸⁰. Traslademos este pasaje a la fraseología de Uranga: “El pachuco no sabe a qué acogerse, pero el pachuco no sabe lidiar con la zozobra, termina por rehuirle.” Un pensamiento de este estilo bien pudo haber surcado la mente de nuestro filósofo.

Las comparaciones no se agotan aquí. El tema de la mentira, que Paz toca con profusión en el segundo capítulo (“Máscaras mexicanas”), era un tema central para Sartre y para los existencialistas mexicanos. “¿Hasta qué punto el mentiroso de veras miente, de veras se propone engañar?”²⁸¹ La misma pregunta se la habían planteado Juan Ruiz de Alarcón, Rodolfo Usigli, Octavio Paz y los hiperiones. “La

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 169.

²⁷⁸ Vid. Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico”, *op. cit.*, p. 540: “Lo que nos ha preocupado principalmente al definir nuestro carácter o ‘vividura’, el ser del mexicano, no es haber atinado con algo tan peculiarmente mexicano que de golpe nos distinga y aisle del resto de los pueblos. Lo que nos preocupó siempre es hacer ver que la definición con que hemos dado es, dicho en términos vulgares, profunda, radical, honda, cordial, que no se ha quedado en la superficie sino que ha calado en la entraña de las cosas mismas y que las ha cogido desde la raíz. En una palabra: nos ha preocupado mostrar que la idea es originaria y no original [...] Lo originario es lo fontanal, lo materno.”

²⁷⁹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, p. 170.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 161.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 177.

mentira es un juego trágico –continúa Paz–, en el que arriesgamos parte de nuestro ser [...] El simulador pretende ser lo que no es [...] A cada minuto hay que rehacer, recrear, modificar el personaje que fingimos, hasta que llega un momento en que realidad y apariencia, mentira y verdad, se confunden.”²⁸² No era ninguna exageración llamar a este juego de la mentira un “juego trágico”, por lo menos en México, donde “nuestras formas jurídicas y morales [...] mutilan con frecuencia a nuestro ser, nos impiden expresarnos y niegan satisfacción a nuestros apetitos vitales”²⁸³.

Ubiquémonos de nueva cuenta sobre el hombro de Uranga. El diagnóstico le habrá parecido atinadísimo. Sartre ya había visto los riesgos ontológicos de la mentira en el mesero de café y en las calles de París ocupadas por los nazis. Lo que en Paz era clarividencia poética y un diálogo *sabroso* con nuestros dramaturgos, en la filosofía recibía el nombre de *análisis fenomenológico*. El análisis podía parecer a ojos inexpertos una cosa abstrusa e impenetrable, pero una vez familiarizados con el arsenal fenomenológico-existencialista, se revelaba como lo más riguroso, radical y diáfano. Uranga –que ya por estas fechas se había leído numerosos tomos de Freud– habrá juzgado como un error de cálculo por parte de Paz el empleo de palabrotas psicoanalíticas (“narcisismo”, “sadismo”, “masoquismo”). Intuiciones relampagueantes hasta la ofuscación se acompañaban, enseguida, de párrafos *filosóficamente* turbios.

²⁸² *Ibíd.*, p. 184.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 176. Vid. también Octavio Paz, “El auge de la mentira”, *Novedades*, 2 de junio de 1943, p. 4, y “La mentira de México”, *Novedades*, 11 de octubre de 1943, p. 4. (Recogidos en *Obras completas VIII*, México, FCE, 2014.)

Paz, al final de este segundo capítulo, hace una importante distinción entre simular y disimular. “La disimulación exige mayor sutileza; el que disimula no representa, sino que quiere hacerse invisible, pasar desapercibido –sin renunciar a su ser–.”²⁸⁴ Esto era justamente lo que acababa de detectar Uranga y lo que le hacía falta al análisis sartreano de la mala fe: la mentira, cuando no termina de fundirse con la personalidad, cuando no consigue instalarse en el estrato más profundo del ser, puede hacer las veces de resistencia y de rebelión. Era lo que Uranga llamaba “discreción y señorío”: avenirse a unas formas inauténticas con tersa e invisible solicitud *sin renunciar al ser*. Discreción y disimulo eran dos términos emparentados. Paz, sin embargo, no había percibido los réditos morales de habitar este limbo de la existencia en que no se es Alguien ni se es Ninguno. Allí donde el poeta ponía punto final a su capítulo, recién comenzaba la “moral del accidente”.²⁸⁵

No hay enlace más sólido que el que provee un enemigo en común, y en el caso de Octavio Paz y de los filósofos de lo mexicano había no uno, sino cuatro enemigos comunes:

1. Un nacionalismo de superficie, convencional y hermético. Un nacionalismo que –en palabras de Ramos– “ha echado mano de los fragmentos de las culturas indígenas; de las tehuanas, de la jícaras, de los corridos, de las chinas poblanas,

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 186.

²⁸⁵ Sartre no era ajeno al potencial revolucionario y liberador de las etiquetas. En su biografía de Jean Genet (*Saint Genet*, 1952) recoge este curioso y decisivo episodio: un día Genet, entonces un niño abandonado del que todo mundo esperaba humildad y agradecimiento, fue sorprendido husmeando en un cajón. “¡Ladrón!”, le gritó un miembro de la familia adoptiva. Genet, en vez de avergonzarse y de mostrar arrepentimiento, hizo suya la etiqueta: eligió ser ladrón. Siguió al pie de la letra el juicio ajeno. Se convirtió libremente en lo que los demás querían que se convirtiera. Transfiguró la opresión en libertad. Si Sartre hubiese publicado su libro unos años antes, es posible que Uranga hubiese hablado no sólo de una “inversión cínica de los valores”, sino de una “transfiguración cínica”.

del jarabe tapatío y del charro, de todos esos objetos que se amontonan en los 'Mexican Curios' y que atraen al extranjero ávido de exotismo... Nacionalismo pintoresco y de 'music hall', que sin fuerzas ni capacidad para ahondar en el espíritu mexicano, ha caído en un provincialismo de campanario, en un arte para la feria del 16 de septiembre y el día de muertos; arte de una semana que acaba cuando acaba la feria".²⁸⁶

2. Una noción instrumental, técnica, mecanicista y sajona del ser humano, de la razón y de la naturaleza.

3. La condición colonial y la "moral de siervo" del mexicano. "La desconfianza, el disimulo, la reserva cortés que cierra el paso al extraño, la ironía, todas, en fin, las oscilaciones psíquicas con que al eludir la mirada ajena nos eludimos a nosotros mismos, son rasgos de gente dominada que teme y que finge frente al señor."²⁸⁷ La emancipación mental y cultural de México no podía reducirse a la emancipación del proletariado o del indígena. Esto lo tenían muy claro Zea, Uranga y Paz: "las reacciones habituales del mexicano no son privativas de una clase, raza o grupo aislado, en situación de inferioridad. Las clases ricas también se cierran al mundo exterior y también se desgarran cada vez que intentan abrirse"²⁸⁸.

4. Una idea de la Revolución mexicana como mero cambio de régimen político. "La Revolución es una súbita inmersión de México en su propio ser."²⁸⁹ Paz también

²⁸⁶ Samuel Ramos, "Nacionalismo y cultura", *Bandera de Provincias. Quincenal de Cultura* (Guadalajara, Jal.), núm. 17, primera quincena de enero de 1939, pp. 1 y 6. Agradezco mucho a Héctor Aparicio el haberme dado a conocer este texto de Samuel Ramos, que no figura, hasta donde tenemos noticia, en ninguna compilación, ni en las *Obras reunidas* editadas por la UNAM ni en las *Obras completas* editadas por El Colegio Nacional.

²⁸⁷ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, *op. cit.*, p. 216.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 217. (Cfr. con las críticas de Zea a la burguesía nacional en el tercer capítulo de esta investigación.)

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 302.

habla de una “revelación”, un “estallido”, el “hallazgo de nuestra filiación (histórica)”. Poesía y filosofía compartían una concepción *ontologizante* de la Revolución.

En el último capítulo (“Nuestros días”), Octavio Paz nombra a Emilio Uranga el “principal inspirador” de unos trabajos sobre “el sentido de nuestras actitudes vitales”. “[Uranga] ha comprendido que el tema del mexicano sólo es una parte de una larga reflexión sobre algo más vasto: la enajenación histórica de los pueblos dependientes y, en general, del hombre.”²⁹⁰

La dedicatoria a Octavio Paz en el *Análisis del ser del mexicano* respondía a algo más que un simple agradecimiento. “*Hay análisis –dice Uranga en la introducción– que aparentemente no son ontológicos, pero que si se les mira con mayor cuidado, se exhiben casi de inmediato como ‘traducciones’ directas de vivencias, ‘corazonadas’ ontológicas.* Es el caso de la poesía. En el poeta el ser habla con su propio lenguaje. La poesía no traduce a términos ajenos el ser, el ser de sus vivencias, sino que lo pasa al lector casi en pureza. Por ello es que la ontología del mexicano ha de prestar una atención a la obra de nuestros poetas. Más que en los historiadores, psicólogos o sociólogos en la poesía ha hablado el ser del mexicano. De aquí que las contribuciones de los poetas –como la de Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*– al análisis del ser del mexicano sean de un inapreciable valor”²⁹¹.

Estos aplausos mutuos serían apenas el inicio de una larga y conflictiva relación entre el filósofo de la zozobra y el poeta de la soledad.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 325.

²⁹¹ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 16. El subrayado es de Uranga.

VI. El humanismo del accidente y la moral cínica (1950-1953)

La idea mexicana de la muerte

La filosofía de lo mexicano se había cuidado mucho de no ofrecer ese aspecto tétrico y derrotista que algunos endilgaban al existencialismo. Emilio Uranga se declaraba abiertamente optimista y anti-nacionalista. Su “filosofía del accidente” sorteaba la tentación del nihilismo. Era o pretendía ser una filosofía volcada al futuro, una filosofía moral y una filosofía de la acción. La “insuficiencia” y la “zozobra” daban por sentada la finitud intrínseca del ser humano, pero no podríamos decir que Uranga fuese un sepulturero que se dedicara a recordar a los incautos su “ser-para-la-muerte”. Este filosofema heideggeriano, *Das Sein zum Tode*, no era su favorito. “Ser-para-el-accidente” no sólo sonaba mejor, sino que traía consigo la responsabilidad de accidentalizarse: la trabajosa responsabilidad de colocarse uno mismo como fundamento y de elegirse, una y otra vez, como libre. “Ser-para-la-muerte” se interpretaba a menudo como una condena y como una pesada cruz. “Ser-para-el-accidente”, en cambio, ponía en primer lugar el carácter liberador, creativo y desustancializante del “inmanentismo moderno”. Emilio Uranga se encaminaba hacia un humanismo que no fuese ni arrogante ni imperialista.

El 21 y 22 de agosto de 1950 Emilio Uranga acudió a la sede del Mexico City Writing Center en la calle de Chiapas número 136 acompañado de Leopoldo Zea y

del resto de los hiperiones. La escritora californiana Margaret Shedd (1900-1986) acababa de inaugurar este centro de escritura con dinero de la Fundación Rockefeller y con el evidente propósito de estrechar los vínculos académicos entre México y los Estados Unidos. Una de las primeras acciones de Mrs. Shedd fue convocar a cuatro mesas redondas para discutir los temas del momento: los sentimientos del artista americano frente a la muerte, la mecanización de la vida, los problemas sexuales y el problema de la responsabilidad social. Uranga habló de “la idea mexicana de la muerte”. Sus seguidores tuvieron que aguantarse las ganas de informarse más acerca de ese “humanismo no occidental” o acerca de esa vivencia lopezvelardiana llamada “zozobra”.

Uranga no entonó la cantaleta heideggeriana sobre la muerte como estructura ontológica.²⁹² Hizo uso de una estrategia con la que ya estaba familiarizado: partió del análisis (fenomenológico) de una concepción cotidiana (u óptica), en este caso, la concepción mexicana de la muerte, para enseguida contrastar esta concepción con la española o la yanqui y sacar de allí una lección (cínica) de alcance ontológico y universal. La muerte que analiza Uranga es un rasgo de la cultura y del carácter del mexicano. Pero pronto se descubre que esta manera mexicana de convivir con la muerte es la más auténtica y la que más se aproxima a la “estructura ontológica” descrita por Heidegger. “Aunque resulte

²⁹² Emilio Uranga hizo una lectura de la noción de “muerte” en Kierkegaard, Heidegger y Sartre en “El tema de la muerte en la filosofía contemporánea”, México en la Cultura, *Novedades*, núm. 91, 29 de octubre de 1950, pp. 3 y 5.

extraño –decía Portilla secundado por Uranga– podría afirmarse que los mexicanos somos existencialistas de nacimiento.”²⁹³

Los mexicanos se juegan constante y literalmente el pellejo como si no tuvieran apego por la vida (“no jugamos para ganar sino más bien para ver si perdemos o no perdemos”); o como para constatar que esa íntima y originaria posibilidad que es la muerte –la destrucción más radical, el salto al no ser– aún les pertenece y pueden ejercitarla con desenfado. La vida en México discurre sobre la base de una fundamental inseguridad. Aquí nadie culmina su vida porque sencillamente no se cree que haya algo así como una “culminación”. Si los yanquis aseguran su vida por miles, cientos de miles de dólares, los mexicanos la exponen gratuitamente. No les amedrenta la inseguridad. La existencia es, al final del día, una dádiva, un bien prestado, algo que se nos dio (quién sabe cómo o por qué) y algo que se nos puede quitar sin previo aviso. “La vida para el mexicano entraña un esencial ‘tronchamiento’ o ‘quebrazón’, acción y efecto de romperse bruscamente, súbitamente.”²⁹⁴

Ni siquiera teniendo a su disposición dos o tres siglos el mexicano podría decir que tuvo una vida plena. “Esperar que la vida adquiriera plenitud para después morir es un esquema irrealizable por el mexicano.”²⁹⁵ Nacimos para morir, lo que significa que no dejamos la muerte para mañana. Vida y muerte acontecen en el ahora. No hay polarización ni antagonismo. La muerte no es la lamentable e injusta

²⁹³ Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano”, *Fenomenología del relajo*, México, ERA, 1966, p. 128.

²⁹⁴ Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte”, *México en la Cultura*, Novedades, núm. 83, 3 de septiembre de 1950, p. 3.

²⁹⁵ *Ibíd.*

interrupción de aquello que ya no tuvo oportunidad de “completarse”, de alcanzar su “fin”. Tanto Obermann como Unamuno aconsejaban a sus lectores vivir y obrar de tal modo que la muerte fuese siempre para nosotros –y para los demás– una injusticia terrible. Esta fórmula no convence a los mexicanos. Para que la muerte fuese injusta, la vida tendría que ser un derroche de justicia, algo así como un recipiente que ha de colmarse de vivencias, de lo contrario la muerte no nos arrebatara nada y no se nos presenta como algo espantoso. “El temor a la muerte expresa el miedo de morir antes de haber agotado las experiencias de la vida.”²⁹⁶ El español también piensa a la muerte como lo inminente y como lo esencialmente no-culminante, sólo que él, a diferencia del mexicano, ve en la muerte la disipación del yo. Recuérdese la congoja de Unamuno. Los mexicanos no comparten el narcisismo ibérico: no se aferran a una supuesta misión vital pero tampoco depositan su confianza en un yo que adivinan volátil y hasta inexistente. Los alemanes, en el extremo opuesto a los españoles, ven en la muerte el epílogo o el desenlace, la fuerza que confiere individualidad, totalidad y unidad a sus empresas vitales. “Para el español y para el norteamericano la muerte quita algo, para el alemán da, pero para el mexicano ni quita, ni da, porque nada hay que quitar, ni nada que dar.”²⁹⁷

²⁹⁶ *Ibíd.*

²⁹⁷ *Ibíd.*

Nacionalismo vs. humanismo

Cada vez se hacía más evidente la estrategia expositiva de Uranga: el contraste, o para decirlo con una palabra alfonsina, el *deslinde*. Primero entre inferioridad e insuficiencia, más tarde entre accidente-sustancia, salvación-liberación, originalidad-originariedad. Uranga se percató de que le hacía falta a su filosofía un último binomio, el de nacionalismo-humanismo.

La afirmación hoy obvia de que “el mexicano es humano” suscitó en el siglo XVI célebres disputas de índole teológica. En realidad, lo que se discutió en la Junta de Valladolid fue si los indígenas eran esclavos por naturaleza, de acuerdo a los criterios de la *Política* de Aristóteles, pero por mor al argumento podemos aceptar la idea de Uranga de que la humanidad no es algo que se le atribuya desde siempre al mexicano sino una cualidad que tuvo que arrogarse a lo largo de su historia. “Pero con igual originariedad, el mexicano se niega a lo humano y se enclaustra, con indelebles votos de ferocidad, en su nacionalidad y alardea de ella en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente”²⁹⁸. Nacionalismo y humanismo representan dos interpretaciones incompatibles del mexicano. La oficialización de la primera contribuye al olvido de la segunda. Sin embargo, este nacionalismo no es gratuito sino que responde a necesidades históricas muy concretas de refugio, enclaustramiento y salvaguardia de los bienes

²⁹⁸ Emilio Uranga, “El mexicano y el humanismo”, *México en la cultura, Novedades*, núm. 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3. Otra crítica al nacionalismo la formulará Leopoldo Zea en “El nacionalismo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 158, 17 de febrero de 1952, p. 3. Zea distingue entre el nacionalismo de los pueblos imperialistas (que hablan en nombre de lo universal y abstracto) y el nacionalismo de los pueblos coloniales como México, que aspiran al reconocimiento de su existencia, “reconocimiento de lo humano que todo hombre tiene derecho a exigir a otros hombres”.

nacionales ante aquello que Uranga denomina “la voracidad apropiativa de los extraños”²⁹⁹. El nacionalismo concibe a la patria como una yuxtaposición o suma de riquezas que se tienen que proteger de los intrusos avariciosos para el disfrute de sus “legítimos propietarios”. “Este concepto mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y oficial, e inclusive ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución”³⁰⁰. Detrás de cualquier posición “entreguista”, malinchista o nacionalista se agazapa la frustránea y falaz idea de una patria rica y abundante en haberes.

La actitud nacionalista opera en el mexicano un movimiento doble de reducción o encogimiento, primero al reducir a la patria a un conjunto de bienes materiales y después al escindir al mexicano de lo humano, erigiéndolo como una realidad aparte. Despojado de su nacionalismo, el mexicano se reencuentra con la fragilidad, la pena y la miseria que son las raíces del humanismo auténtico; se reencuentra con aquello que lo abre y lo vincula a lo humano. Apenas presente su estado originario de abandono, el hombre se empeña en encubrirlo aferrándose a los valores de la ciencia o la religión o la cultura. Pero el mexicano no le rehúye a su humanidad. Habita cotidianamente su accidentalidad y su zozobra; se abre sin reservas y consuetudinariamente a esos “penosos” sentimientos que a otros parecen insoportables. Al parecer de Uranga, persistía en el México pos-revolucionario un humanismo que en otras partes del mundo iba gastándose y declinando. Doliéndose en primer lugar del ser propio, el mexicano se duele, por un trámite de sentido, del ser de los demás, los otros hombres pero también los

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *Ibíd.*

animales y las plantas: todos merecen el epíteto de “pobres” a los ojos compasivos del mexicano.

Lo accidental es azaroso, y “ponerse en puro azar es ponerse en espera de lo imprevisible, abrirse a lo accidental cuya ley reside en no tenerla. Pero en esa condición azarosa ábrese también la posibilidad de recibir una gracia, que en otra circunstancia es imposible de recibir”³⁰¹. Este gesto mexicano de absoluta hospitalidad, este abrir y dejar la puerta abierta para que pase el huésped, es también un recordatorio constante de que somos tanto objetos como sujetos de elecciones (nada está escrito para siempre) y una mueca de repudio ante cualquier tipo de determinismo. La mexicanidad no se agota –o no tendría que agotarse– en ningún relato nacionalista. La mexicanidad, lo mexicano, y más aún, *lo humano*, no es algo que se tiene y que se disfruta, sino algo que se hace entre todos. Lo verdadera y radicalmente humano/mexicano es una existencia sin asideros ni garantías absolutas; una existencia atravesada por la inseguridad y la incertidumbre. Ésta es la humanidad que a todos nos atañe y convoca, sin exclusiones ni distinciones. Éste es el sentido (accidental) de humanidad que nos hace a todos –mexicanos, yanquis, ibéricos, rusos– tan semejantes y tan distintos a la vez; el sentido de humanidad que a todos nos “empareja”.

“Estamos en período de forja y ejecución”, escribió Uranga³⁰². Europa ya no podía brindarnos una idea directriz para nuestro proyecto existencial. “No hay un

³⁰¹ Emilio Uranga, “El sentimiento de rivalidad en el mexicano (comentarios a una conferencia de Juan José Arreola)”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 110, 11 de marzo de 1951, p. 3.

³⁰² Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *Historia mexicana*, vol. 1, núm. 3, enero-marzo de 1952, p. 408.

proyecto magno de universalización a que contribuir”³⁰³. ¿Bajo qué paradigma se recogería el mexicano ahora que la Ilustración apagaba sus luces y, quizá por primera vez en la historia, el hombre se hallaba solo? “¿Bajo qué horizonte ideológico debemos militar?”³⁰⁴. La ideología abre el campo de la acción cotidiana librándonos de la angustiosa responsabilidad de dar sentido a todas y cada una de nuestras experiencias. La ideología es en este sentido un verdadero asilo existencial.

Uranga estaba convencido de que la idea que debía dirigir a México no era ni el colectivismo soviético ni el individualismo yanqui, sino el “humanismo del accidente”. Este proyecto existencial de raíces mexicanas “cumple justamente los requisitos indispensables para erigirse en idea histórica”³⁰⁵.

Para Uranga, el mexicano tenía una lección que enseñar al hombre. La valiente y cínica lección de que el estado normal del mundo es la crisis.

La misteriosa desaparición de un manuscrito cínico

Emilio Uranga estaba listo para responder a una petición que sus detractores venían formulando desde hacía tiempo: la de dar a conocer sin crípticos rodeos conceptuales su visión política.

³⁰³ *Idídem.*

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 409.

³⁰⁵ *Ibídem.* Evidentemente Uranga no entendía “humanismo” como “humanidades”, *humanitas*, *paideia* o como pertenencia a la historia occidental. De ser así, el mexicano no tendría cabida en el “humanismo grecolatino”. Uranga, siguiendo a Gabriel Méndez Plancarte, entendía el término “humanismo” en un sentido amplio, más “hondo”, más “radical”. “En nuestro humanismo hemos de ver esa egregia figura inclinada sobre nuestro mundo aborigen para reclamar como suyas también las lenguas indígenas.” Este humanismo generoso y abarcante era el que podíamos observar en los jesuitas criollos del XVIII.

Uranga anunció en una entrevista, con el pecho hinchado de orgullo, que acababa de escribir un libro de 200 páginas titulado *Aspectos sociales del existencialismo*. Lo publicaría la UNAM en su colección “Cuadernos de Sociología” y llevaría a modo de prólogo una carta de Maurice Merleau-Ponty (lo que indica que Uranga mantenía algún tipo de interlocución con el eminente filósofo francés). El libro, sin embargo, no llegó a publicarse. De su contenido no nos quedan más que algunas alusiones exiguas pero sumamente reveladoras.

El punto de arranque iba a ser, por lo visto, una clasificación de las distintas corrientes existencialistas: la alemana-francesa, la atea-teológica, la de izquierda-derecha. Sabemos que para Uranga el “dato de la encarnación” o el énfasis en la corporalidad de la conciencia no era el mejor criterio para distinguir entre el existencialismo de Heidegger y el de Sartre o Merleau-Ponty. “Lo radical para mí, en este caso, es que el existencialismo francés insiste en los aspectos sociales, comunitarios, del ser humano.”³⁰⁶ En otras palabras, los franceses habían hecho de la analítica existencialista una filosofía social. Se encaminaban –al igual que los hiperiones– hacia una teoría de la política, de la moralidad, de la historia y, finalmente, a una “filosofía de la revolución”. “Me adscribo en especial –dijo Uranga– a la dirección existencialista atea, izquierdista y francesa.”³⁰⁷ ¿Cuáles podían ser las consecuencias prácticas de esta adscripción?

En su libro pasaría de largo la inexplicable “neurosis” de los marxistas (como Hernán Laborde) para “carearse” directamente con el marxismo y así demostrar que

³⁰⁶ Víctor Adib, “La pluma en la mano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 82, 27 de agosto de 1950, p. 6.

³⁰⁷ *Ibíd.*

los postulados existencialistas eran “convenientes” para la lucha de clases. La filosofía existencial, tal y como la entendían los franceses y los hiperiones, depuraba a Marx de su “inaceptable materialismo” y de su “proclividad al terror y a la violencia”³⁰⁸. Uranga no era ajeno al fárrago social y a las desigualdades económicas. Pero su estrategia de combate al hecho brutal de la dominación no era la estrategia marxista. No creía que la solución radicase en el choque frontal y cruento entre los dos bloques de una sociedad polarizada o en el “simple camino dictatorial” de un Partido. En un país como México, víctima de la “dependencia” y el “tutelaje”, la revolución tendría que ser otra y tendría que librarse, en primera instancia, en el ámbito de la conciencia, bajo la precaución existencialista de que el ego no es un habitáculo cerrado con llave sino una “intencionalidad” y un ser-en-el-mundo. “Es cierto –asentía Zea–, al mexicano hay que darle de comer, hay que darle todos los instrumentos para una mejor vida, pero también, simultáneamente y no después, hay que darle un sentido a esa vida. Un para qué vivir, un para qué comer, un para qué tener resueltos los problemas materiales. Este para qué es lo que se llama sentido.”³⁰⁹

La emancipación mental y cultural de México era lo más acuciante. Esta emancipación quizá no solventaría de la noche a la mañana todos nuestros problemas, pero sí nos brindaría la autonomía, la serenidad, la lucidez y el sentido de responsabilidad suficientes para confrontarlos y para verlos, por fin, como

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ Estas palabras no son de Uranga, sino de Leopoldo Zea, pero reflejan su idea común de que hablar del mexicano no era hablar de algo abstracto e inexistente, sino del sentido que tiene o debe tener para los mexicanos el ser mexicano. Vid. Leopoldo Zea, “Escila y Caribdis de la cultura mexicana”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 184, 14 de septiembre de 1952, pp. 3 y 5

problemas *nuestros*. Esto y no otra cosa es lo que hace la filosofía, incluyendo el marxismo: dar al hombre o a la sociedad una conciencia. En el caso del existencialismo, la conciencia de su responsabilidad social.

Un capítulo del libro se llamaba “Judíos, negros, indios y mujeres”. Uranga develaría en estas páginas las implicaciones más radicales e izquierdistas de su “filosofía de lo mexicano”. Se trata, dijo, de explicar “la postergación o, en palabra filosófica, la ‘enajenación’ que hacen padecer a tipos humanos que, bien a bien, por ello, no consideran humanos las posiciones que llamo de derecha. El existencialismo de izquierda no concede la burda premisa de que para ser libre y autónomo se requiera *primero* ser persona, lo que quiere decir pertenecer a una cultura o a una historia determinadas (por lo que no se trata como personas a los negros, a los indios o a los judíos), o pertenecer, ‘ante todo’, a la condición humana como esencialmente *masculina* (por lo que se excluye a la mujer como persona)”³¹⁰.

Mientras Uranga daba estas declaraciones, un nuevo libro de Rosario Castellanos se colaba en los anaqueles de las librerías, pero no era un libro de poemas, sino la tesis que había escrito para obtener el grado de Maestra en Filosofía: *Sobre cultura femenina* (Editorial América). La autora expone en el primer capítulo lo que algunos pensadores conspicuos –todos hombres– han dicho (y a menudo vociferado) sobre la mujer. Reproduce largas citas de Schopenhauer, Weininger, Simmel... El retrato que se extrae es desolador: la mujer, según estos pensadores, carece de lógica, de moralidad y de individualidad; padece una miopía intelectual y una confusión de sentimiento y pensamiento que la inhabilitan para los

³¹⁰ Víctor Adib, “La pluma en la mano”, *art. cit.*, p. 6.

actos creadores de la alta cultura. Rosario Castellanos no lo dice, pero mucho de lo que se predicaba desde la filosofía europea sobre la mujer, también se había predicado del mexicano y del sudamericano. De aquí que los propósitos de una filosofía anticolonial pudiesen empatar sin fricciones con los propósitos de una filosofía feminista.³¹¹

Uranga también se oponía al machismo y a la discriminación – “postergación”– por motivos de raza o de género.³¹² Su ontología del accidente conducía a una apasionada filosofía *anticolonial*, o quizá sea más correcto decir, una filosofía de la *liberación*: fuese ésta la liberación del indio, de la mujer o del ser humano a secas. La “filosofía de lo mexicano” era una calculada e insidiosa provocación. El calificativo de “lo mexicano” funcionaba a modo de aguijón retráctil que de inmediato desaparecía para ceder su sitio al problema de la enajenación moderna y la experiencia de la exclusión (compartida, en distintos niveles, por mujeres, indios, obreros, empresarios e intelectuales mexicanos). La filosofía de Uranga era, en resumidas cuentas, un esfuerzo hercúleo por dejar de pensar al hombre como un varón blanco y como un jactancioso *fait accompli*.

“¿Qué pasa con lo religioso en todo eso?”, preguntó enseguida el entrevistador. Uranga, el filósofo endemoniado, ofreció una respuesta insólita. Aseguró que la vena más combativa y más cínica del pueblo mexicano procedía

³¹¹ Una de las primeras (y pocas) reseñas del libro de Rosario Castellanos se publicó en *México en la Cultura*. Vid. Margit Frenk Alatorre, “Sobre cultura femenina”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 97, 10 de diciembre de 1950, p. 7.

³¹² En otros lugares refrendará su crítica al machismo: “El tipo ideal a que se somete la conducta es a veces el ‘machismo’ lo que obliga al mexicano a desfigurarse y hacerse odioso por el empeño de responder a las exigencias de ese ‘ideal’”. Vid. Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano (comentarios a una conferencia de José Alvarado)”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 111, 18 de marzo de 1951, p. 3.

justamente de su religiosidad, de su “decantado cristianismo frecuentemente hipócrita, como diría Usigli”. “Lo diré en términos un poco brutales –añadió Uranga– : el existencialismo es un cinismo; porque, a sabiendas de que el hombre es relativo, miserable, lo eleva al absoluto, lo hace señor indisputable del orden de los valores.”³¹³ Este ardid cínico-existencialista era de sobra conocido –y practicado– en México por los héroes patrios de la Independencia o la Reforma y por los “pelados” de la Revolución. El cristianismo era y acaso podría seguir siendo en México un acto de resistencia. Abrazar y llevar a sus últimas consecuencias el adagio nietzscheano de la muerte de Dios era perfectamente armonizable con el uso táctico de la fe cristiana. El existencialismo no pretendía ser, en manera alguna, un nuevo jacobinismo. “El cinismo contemporáneo, el del mexicano, ejecuta la inversión humanamente, o sea, que el mexicano, al vivir ‘cristianamente’, vive cínicamente; su cristianismo, entrañado originariamente, le hace factible sus históricas inversiones de valores.”³¹⁴ En otros lugares Emilio Uranga aconsejaba el atavío de la discreción como un medio eficaz para lograr el señorío, es decir, “la dignidad del señor”: el derecho a mirar, decir y ejercer el logos.

El cinismo ocupaba cada vez más el centro de su filosofía. No es de extrañar que la tarde del 18 de diciembre, durante el Congreso Mexicano de Historia celebrado en Guanajuato, Emilio Uranga hablase sobre “el cinismo como factor de la Independencia”. Bien podíamos pensar en Miguel Hidalgo como en un héroe cínico que soliviantó a todo un pueblo bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Hidalgo sacudió “la modorra en que se soportaba la sumisión, la explotación y la

³¹³ Víctor Adib, “La pluma en la mano”, *art. cit.*, p. 7.

³¹⁴ *Ibíd.*

discriminación, lanzando al pueblo a la calle para tomarse y cobrarse sus derechos escarnecidos con cualquier arma en la mano que pudiera procurarse³¹⁵. Montado a caballo y con la bandera guadalupana ondeando al viento, el cura parecía menos un jefe político que un profeta iluminado. La guerra se concibió, ante todo, como una guerra santa. Y los individuos harapientos que se sumaba al ejército hidalguista experimentaban, según los testimonios, la sensación de renacer a una vida nueva. Miguel Hidalgo, el “destructor eficaz”³¹⁶, puso literalmente de cabeza las jerarquías sociales de la Nueva España, y no lo consiguió –como se suele decir– mediante las ideas ilustradas de los jesuitas criollos o de los enciclopedistas franceses, sino mediante la fuerza, imantada y abismática, de su *pathos* cínico.

El público, conformado mayoritariamente por historiadores, quedó atónito.³¹⁷

El cinismo era –y sigue siendo– una desdeñada corriente del pensamiento occidental. Floreció desde fines del siglo primero a.C. hasta el siglo cuarto d.C. Su

³¹⁵ No contamos con la ponencia de Emilio Uranga. Recreo aquí su posible contenido valiéndome de otros textos en que Uranga se ocupa de la Independencia: el *Análisis del ser del mexicanos* y algunos artículos de 1960-64. Vid. Emilio Uranga, “Examen: La guerra y la paz de don Miguel Hidalgo”, *La Prensa*, 18 de septiembre de 1963, p. 8.

³¹⁶ Emilio Uranga, “Examen: Hidalgo en la historia de Edmundo O’Gorman”, *La Prensa*, 7 de septiembre de 1964, p. 8.

³¹⁷ Juan Hernández Luna se coordinó con Uranga y habló, en esa misma mesa, sobre “la hipocrecía como factor de la Independencia”. El viernes 15 de diciembre a las 3:30 p.m. Luis Villoro habló sobre “El sentimiento de la Independencia en Clavijero”. Ricardo Guerra también participó en el Congreso de Historia con una ponencia titulada “La conciencia de ‘lo mexicano’ como factor de la Independencia”. Se cuenta que, durante el Congreso, unos “jóvenes y filosóficos existencialistas” cuestionaron ante José Luis Martínez, con “acritud y virulencia”, el hecho de la UNAM estuviese publicando unas monumentales obras completas de Justo Sierra. “Miren muchachos”, contestó José Luis Martínez mientras limpiaba desdeñosamente su pipa. “Si el cerebro de mi maestro Justo Sierra se pudiera repartir entre todos ustedes, sin duda serían mucho más inteligentes de lo que son.” Dicho esto, “sopló en la boquilla, y como viera que no estaba del todo limpia siguió dulcemente ocupado en su menester sin dar mayor importancia al incidente”. Es dudoso que estos jóvenes existencialistas hubiesen sido los hiperiones. Una crítica de ese tipo no casaba con la personalidad ni de Luis Villoro ni de Ricardo Guerra. Y Emilio Uranga, el más virulento de los tres, había reseñado recientemente, con palabras elogiosas, los *Discursos* de Justo Sierra (de hecho, a lo largo de su vida, Uranga siempre se referirá a Sierra con algo parecido a la veneración). Vid. Enrique González Casanova, “Autores y libros”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 100, 31 de diciembre de 1950, p. 7.

organización no giraba alrededor de un tratado. Los filósofos cínicos estudiaban casos ejemplares (Hércules, Ulises), disuadidos de que la verdad no es otra cosa que una relación con la propia vida. Y esta “vida verdadera” que se empeñaban en alcanzar no podía ser apresada en una lista de mandatos y prohibiciones. No había, por tanto, una doctrina fija y reconocible a la cual pudieran plegarse.

Para eliminar todas las dependencias introducidas por la cultura, los filósofos cínicos cortaban lazos con amigos y familiares, se exiliaban de la sociedad común y corriente. Su finalidad no era enfrascarse en una vida contemplativa ni componerles rapsodias a las ideas eternas. Aspiraban a una transfiguración total de su manera de ser. Deseaban convertirse en la presencia más inmediata y explosiva de la verdad. De ahí que su comunicación con el gran público fuese salvaje y disruptiva. Pronunciaban monólogos provocadores en los espacios públicos, soltaban aforismos que denunciaban las ridículas costumbres de la gente, exhibían una conducta escandalosa, al margen de la ley y del sentido común. Desafiaban los tabúes y los cimientos en apariencia más inmutables de la razón.

Diógenes de Sínope (413-327 a.C.), el arquetipo de filósofo cínico, vivía en un barril y se paseaba por Atenas a mediodía portando una lámpara de aceite mientras pregonaba: “estoy buscando un hombre”. Se llamaba “perro” así mismo (*kynós*), vivía frugalmente de las sobras de comida que le regalaba la gente y no mostraba ninguna vergüenza en la satisfacción de sus necesidades animales. No entendía el azoro de Edipo cuando descubrió que había matado a su padre y yacido con su madre. “Esto sucede todos los días en el gallinero.” Diógenes no retrocedía ante el cetro o la espada de los poderosos. Alejandro Magno una vez se plantó delante del filósofo-perro y le dijo, sin disimular su admiración: “Pídeme cualquier

deseo”. “¿Cualquier cosa?”, tanteó Diógenes. “Sí.” “Pues entonces muévete que me estás tapando el sol.”

Emilio Uranga se concebía como un cínico moderno. También él gustaba de la predicación crítica, la controversia y el diálogo beligerante. También él anhelaba una transmutación radical de su manera de ser, y quería que esta transmutación se esparciese, se contagiase; que la vergüenza secular deviniese un trofeo, un motivo de orgullo; que las barbillas de un pueblo sometido se levantasen con altivez (“muévete, Europa, que me estás tapando el sol”); y que la ya inocultable zozobra se adoptase como estilo de vida. El cinismo pagano –del que tanto había aprendido Nietzsche– recapitulaba algunas de sus convicciones más caras: la convicción de que verdad y vida se imbrican de un modo indiscernible y la convicción de que el ejercicio filosófico tiene por meta la catarsis moral. De la boca de Uranga jamás saldría un ABC de conducta o una serie de prescripciones éticas. El hiperión merodeaba por las calles y las plazas de México con una lámpara encendida, en busca ansiosa del hombre mexicano, a sabiendas –ésta era su “fatal” noticia– de que lo mexicano no existe, de que lo único que hay, *que de veras hay*, es una inacabable y siempre redoblada búsqueda.

No sabemos qué ocurrió con los *Aspectos sociales del existencialismo*. Tal vez el manuscrito guarda un sueño desapacible en algún cajón. Tal vez –esto es lo más probable– no sobrevivió a la guillotina perfeccionista de Emilio Uranga.

Se llegó a decir que Uranga había obtenido –u obtendría– la beca de la Fundación Rockefeller para visitar varias universidades de los Estados Unidos. El escritor Andrés Henestrosa (1906-2008) no pudo contener el chiste. “Uranga –dijo– debiera recibir dos mil pesos anuales no para preparar una ‘Ontología del Mexicano’

sino más bien y mejor una ‘Odontología’³¹⁸, aludiendo a la mandíbula retraída del hiperión.

El rumor no se hizo realidad. Uranga no recibió, de momento, ninguna beca. Aquello lo desazonó. Para apuntalar su fama, Uranga necesitaba publicar un libro y necesitaba superar la ordalía de irse al extranjero. Era una necesidad imperiosa y quemante.

Nepantla

Samuel Ramos organizó personalmente los Cursos de Invierno de 1951. Iban a tratar sobre “el mexicano y su cultura” y prometían ser el acontecimiento cultural del año. La prensa no escatimó bromas: “‘El Mexicano’ será asediado hasta exprimirle la última gota de su ‘ser ahí’, su ‘veltanchaung’ y aun sus secreciones internas”³¹⁹.

Ramos preparaba, al mismo tiempo, una tercera edición, corregida y aumentada, de *El perfil del hombre y la cultura en México*.³²⁰ Detrás de la mirada

³¹⁸ Ricardo Cortés Tamayo, “Las letras y los días”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 195, 17 de diciembre de 1950, p. 4. El abogado e historiador Agustín Cué Cánovas (1913-1971) era otro que hacía chistes a costillas de Uranga. Contaba la increíble anécdota de que años atrás, cuando era un joven pasante de la Escuela Normal y hacía sus prácticas en La Salle, había impartido a unos niños una clase de Historia. “A ver, niños, ¿qué hizo Chimalpopoca por su pueblo?” Sólo un niño levantó la mano. “¿Será posible que nada más que este niño sepa lo que Chimalpopoca hizo por su pueblo?” El niño mantenía la mano arriba en señal de victoria. “Niño, tú que eres el único que lo sabes, diles a tus compañeros qué fue lo que Chimalpopoca hizo por su pueblo.” El niño se puso de pie y respondió con orgullo: “Hizo lo que pudo, maestro”. Agustín Cué Cánovas afirmaba entre risas que el niño era Emilio Uranga. Desde entonces ya se dejaba ver su inclinación al existencialismo y sus ansias de llamar la atención. Vid. Ricardo Cortés Tamayo, “Las letras y los días”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 204, 18 de febrero de 1951, p. 6.

³¹⁹ “Autores y libros”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 99, 24 de diciembre de 1950, p. 7.

³²⁰ La tercera edición saldría en la Colección Austral de Espasa Calpe a mediados de 1952, pero con fecha de diciembre de 1951. Juan Hernández Luna, paisano de Ramos, obtendría el grado de Maestro en Filosofía el 22 de octubre de 1952 con una tesis titulada *Samuel Ramos (o los comienzos del filosofar sobre lo mexicano)*. La tesis se nutre de entrevistas personales a Ramos y es hasta la fecha su estudio biográfico más completo. Vid. Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos. (Su filosofar sobre lo mexicano)*, México, UNAM, 1956.

taciturna del director se adivinaba una “voluntad de hegemonía”. Si su estrategia tenía éxito, la “filosofía de lo mexicano” se afianzaría como la corriente predominante dentro de Mascarones y el vaticinio de Emilio Uranga se cumpliría a la perfección: “Doctrinas que se aparten de esta línea corren el peligro de desadaptarse. Una filosofía que reniegue de la búsqueda de lo mexicano no pasará de ser entre nosotros, y en el mejor de los casos, elegante flor de invernadero académico”³²¹.

El 15 de enero de 1951, en el aula José Martí de la Facultad, Juan José González Bustamente (rector interino), Ramos (director) y Zea (secretario) dieron por inaugurados los Cursos de Invierno entre palabras jubilosas y congratulaciones. Enseguida subió al estrado Emilio Uranga para sustentar la primera de cinco conferencias sobre su “análisis del ser del mexicano”. El cabecilla de los hiperiones tenía un as bajo la manga.

“Hemos llegado a esa edad histórica y cultural –dijo– en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.”³²² Entendía el “ser propio” como lo entendía el historicismo: una manera peculiar de concebir el mundo y el hombre. La cultura europea no podía tenerse ya como el único objeto válido de estudio y menos aún como el único modelo de vida. México tenía que sacudirse de encima el punto de vista discriminatorio del “hombre occidental”; tenía que dejar de buscar la validación

³²¹ Rosa Castro, “¿Ha producido México en cincuenta años su propia filosofía?”, *Hoy*, núm. 697, 1º de julio de 1950, p. 66. Ramos gestaba otro libro que vería la luz al finalizar los Cursos de Invierno, en marzo: *Filosofía de la vida artística*. Era evidente que Ramos quería mostrarse como un pensador versátil.

³²² Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, *La República*, núm. 49, 1º de marzo de 1951, p. 38.

en una instancia externa, como si solo unos cuantos pueblos (el francés, el inglés, el alemán) fuesen los “donadores de lo humano” y todos los demás pueblos tuviesen que amoldarse a su modo de ser y de pensar; amoldarse, peor aún, a la pigmentación de su piel. El carácter (sentimental, frágil, introspectivo) del mexicano no era un defecto o un estigma de barbarie. Obedecía a reclamos muy específicos de las circunstancias; se había forjado a golpe de insurrecciones, hurtos, matanzas, pérdidas territoriales, embates de laicización y legislaciones opresivas. “El mexicano es [o ha sido] sentimental porque pretende, en muchos casos, auxiliarse de los demás, invocar la protección de los otros.”³²³ Esa época de minusvalía y de “elocuentes peticiones de salvación” afortunadamente había tocado a su fin. México ingresaba ahora a una época “confiada y optimista”.³²⁴

³²³ Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano”, *art. cit.*, p. 3.

³²⁴ Para Emilio Uranga no era ninguna casualidad que sus coetáneos se interesaran más que nunca por el siglo XVIII. “Nos agrada que la historia nos reviva épocas de optimismo, y muy inclinados estamos a ‘repetir’ tan ilustres modelos.” Uranga era cuidadoso. El optimismo de los criollos preindependentistas había sido un “optimismo estético” fincado en la creencia (falaz) de que México era una cornucopia de riquezas desaprovechadas. Para el criollo finisecular, “todo está al alcance de la mano, todo está ya elaborado, todo ha sido puesto en tal grado de acabamiento que sólo basta la decisión de empezar a saciarse, a llenarse [...] Hoy nuestro optimismo no se reconoce en los rasgos de esteticismo que presidieron al del XVIII [...] Hemos aprendido la gran lección ética de que no hay riqueza que valga sin el esfuerzo humano. En lo que se confía no es en lo que se tiene, sino en lo que se debe hacer, en la tarea por realizar. De ahí que nuestro optimismo apenas si puede repetir al del XVIII”. Vid. Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *Historia mexicana, art. cit.*, pp. 396-410. Francisco López Cámara leyó este artículo y frunció el ceño. La ontología de Uranga estaba llena de oscuras frases derrotistas como “inevitable desasosiego”, “incurable desazón”, “la zozobra constitutiva”, “el ser menesteroso y roto”. “Muy pronto, sin embargo, y en vista de unas elecciones presidenciales cercanas, esta primitiva ‘ontología’ del mexicano se transforma como por arte de magia [...] Nuestros existencialistas se han olvidado de sus primeros análisis del mexicano y, cosa curiosa, ahora son ellos precisamente quienes reprochan a otros pensadores ilustres el haber pintado con tan negros rasgos al mexicano.” El nuevo discurso sobre la “oscilación perpetua” del mexicano permitiría a Uranga modificar su postura a conveniencia. “¿Cuándo será optimista [el mexicano]? En el momento en que nuestros existencialistas lo juzguen adecuado, oportuno [...] Lo que caracteriza ahora al mexicano no es su insuficiencia, su precariedad, sino su oportunismo, su adecuación a las exigencias del momento; ha dejado de ser ‘un ser menesteroso y roto’ para volverse ‘oportunista’, ‘oscilante’, ‘pendular’.” ¿En cuál sector de la clase privilegiada trataban de acomodarse los existencialistas? Vid. Francisco López Cámara, “El existencialismo en Francia y en México”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 298, 14 de diciembre de 1952, pp. 4, 6 y 10. La tesis de López Cámara –a saber, la tesis de que con la incorporación de “nepantla” la ontología del mexicano experimenta un oportuno viraje hacia el

El carácter es, en efecto, un tramado histórico, el saldo de una (in)adaptación, pero eso no quería decir que el estudio de “nuestro ser” tuviese que avanzar a horcajadas entre las afirmaciones de los psicólogos y los historiadores. Estas disciplinas representaban apenas el vestíbulo de un análisis ontológico. “No basta con decir que se peculiarizan [las] notas [del mexicano] como desgana, fragilidad y melancolía, sino comprender por qué se ha elegido ese ‘carácter’ y no otro, o sea, dar razón de la finalidad a que ha respondido una configuración o estilo de vida.”³²⁵

La investigación de Uranga se presentaba a sí misma como una radicalización y sistematización de los estudios previos sobre el carácter del mexicano, en apariencia contradictorios pero unidos subterráneamente por un núcleo común –una estructura ontológica– que Uranga buscaba poner de relieve. El propósito era “analizar el ser del mexicano, llevar a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente se vive como mexicano”³²⁶.

optimismo– no se sostiene. Uranga defendió desde un inicio el optimismo de su filosofía y desde un inicio fue sensible al movimiento pendular de la existencia. El término “nepantla” no niega, sino que prolonga su análisis de la insuficiencia constitutiva.

³²⁵ Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano”, *art. cit.*, p. 3. Nótese que Uranga, al igual que Gaos y Zea, critica la “interpretación corriente” del mexicano como “hombre de máscaras y de disfraces” y como un “imitador poco original”. No hay, sin embargo, imitación sin adaptación. Lo imitado nunca sale indemne. En el proceso se hace pasar lo extranjero por el tamiz de lo nacional. “Los extranjeros padecen a veces de una curiosa impaciencia ante nuestro modo de ser. Les parece que la fórmula que hemos elegido es la menos conveniente y cualquier turista pretende enmendarnos la plana y darnos consejos sobre lo que deberíamos haber hecho [...] Visto en su totalidad el ser del mexicano expresa solución más ajustada a los requerimientos que nos ha lanzado la historia.” Uranga vuelve sobre el tema en otros artículos. Despachar al siglo XIX como un siglo de imitadores era una flagrante adulteración. Los mexicanos decimonónicos no se volcaron a Francia de manera dócil y ciega. Se trató de un “cambio recíproco de significaciones afines antes que imitación, palabrota fácil con que nada se dice”. Vid. Emilio Uranga, “Siglo XIX, siglo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 113, 1º de abril de 1951, p. 3. Vid también “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de 1951, p. 125: “Se ha dicho y repetido que nuestros hombres del XIX imitaban a Francia, cuando en verdad lo que hacían era ni más ni menos que asimilársela”.

³²⁶ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, *art. cit.*, p. 114.

Había que hablar del ser en términos de ser. Y el primer requisito para no “chapotear en vaguedades” era “refinar el repertorio conceptual ontológico”, dar con “una llave ajustada a la chapa”. Uranga se expresaba cuidadosamente. Sus verdaderas intenciones no eran las de refinar, sino las de violentar y hacer añicos la jerga ontológica que él a veces llamaba “europea” y a veces “antigua”: la lógica binaria “demasiado formalista” y la dialéctica de Hegel. Se había denunciado ya, desde hacía tiempo, “la estructura oscilatoria del ser del mexicano”. A períodos históricos de “honda confianza” le habían sucedido períodos de desaliento y desesperación. Del optimismo se transitaba al pesimismo y de éste a aquél en una especie de vaivén pendular. ¿Por qué el análisis –se preguntaba Uranga– debía elegir siempre uno de los dos extremos? ¿Por qué no podía decirse, en contra de la lógica, que el mexicano era optimista y pesimista *a la vez*? ¿Por qué no podía afirmarse la *remitencia simultánea* a ambos polos?

Uranga vestía una corbata negra salpicada de lunares. Iba impecablemente peinado y sujetaba entre sus dedos un cuaderno repleto de anotaciones. Clavando su mirada luciferina en el público, Uranga comenzó a contar una anécdota: Fray Diego Durán (Sevilla, 1537-1588), historiador y dominico español, se quejaba en su *Historia de las Indias de Nueva España* del carácter escurridizo de los mexicanos. Una vez interpeló a un indígena que despilfarraba su dinero en borracheras y fiestas para todo el pueblo, pero el indígena rechazó las acusaciones: “Padre, no te espantes –respondió–, pues todavía estamos *nepantla*.”³²⁷

³²⁷ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo I, capítulo VII, México, Porrúa, 1984, p. 237.

Nepantla es un término nahua que, según los diccionarios, significa “centro, en el centro, en medio”. Por ejemplo, en Tlalnepantla (“lugar en medio de la tierra”) o San Miguel Nepantla, donde nació Sor Juana Inés de la Cruz. De acuerdo con Emilio Uranga, este vocablo también designa: (1) el desarraigo, (2) el estar en medio, (3) la permanencia en un estado neutro, (4) la abstención de cualquier ley, (5) la participación en dos leyes opuestas. Lo que este concepto nahua nos permite pensar es la oscilación incesante entre uno y otro extremo, “entre un absorberse y un desasirse”; una oscilación que, en contra de la síntesis dialéctica, no se resuelve en ninguna unidad de “rango” superior.³²⁸

Cuando Fray Diego Durán siguió preguntando, el indígena contestó que sí, que estaban nepantla, es decir, neutros, “que ni bien acudían a una ley ni a la otra,

³²⁸ Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, *art. cit.*, p. 39. La escritora mexicano-estadounidense Gloria E. Anzaldúa (1942-2004) recurrió al término “nepantla” para pensar la “zona liminal” o la “tierra desconocida” en que habitan muchos migrantes y descendientes de migrantes en los Estados Unidos, un espacio impredecible y precario, “[an] always-in-transition space lacking clear boundaries”: vid. *Borderlines/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987. Para Guillermo Hurtado, fue “a partir de su lectura de [Miguel] León-Portilla, [que] Anzaldúa desarrolló –de manera independiente de Uranga, a quien, sospecho, nunca leyó– una filosofía de lo nepantla que va más allá de la situación fronteriza entre México y Estados Unidos para abarcar toda condición humana que se inserte entre dos extremos y, a partir ahí, se reconozca en un estado de transición, de auto-definición, de crecimiento” (Guillermo Hurtado, “Estar nepantla”, *La Razón*, 5 de marzo de 2016). Hoy en día esta palabra nahua sirve de nombre y de concepto nodal a múltiples proyectos artísticos, editoriales, antropológicos, desde “una galería de productos culturales y de sus creadores, pertenecientes tanto al mundo mexicano como al francés”, hasta una antología de poetas queer de color (*Nepantla: An Anthology Dedicated to Queer Poets of Color*, Christopher Soto (ed.), Nueva York, Nightboat, 2018). Para Carlos Sánchez en su traducción al inglés del *Análisis del ser del mexicano*, estar “nepantla” se parece mucho al “no saber a qué acogerse” de la zozobra, con una notable diferencia: la zozobra está impregnada (“saturada”, dice Sánchez) de afectividad. Ambos son un esquema o forma universal que puede dar pie a las más diversas manifestaciones psicológicas. “*Nepantla [...] is devoid of emotional content; it is simply an original or originary state of being. On the other hand, zozobra captures nepantla plus the emotionality of existence [...] Nepantla’s structure is abstract and filled only with uncertainty and in-betweenness, while zozobra’s is saturated or ‘colored’ with a ‘sentimental atmosphere’.*” Vid. Emilio Uranga, *Analysis of Mexican Being*, traducción e introducción de Carlos Alberto Sánchez, Londres, Bloomsbury, 2021, pp. 58-59. Lo más probable es que Uranga se mostrara renuente a pensar “nepantla” sin su carga afectiva. ¿Estar nepantla no implica ya, por fuerza, un cierto estado de desazón existencial? ¿Se puede estar nepantla y a la vez colmado de un sentimiento de superioridad y suficiencia? Uranga, casi con toda seguridad, negaría con la cabeza.

o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio”³²⁹. No es ninguna casualidad que los antiguos mexicanos se representasen a sí mismos como conejos, es decir, como hombres de naturaleza inquieta e impredecible.

La anécdota del misionero frustrado y el indio rejego era apenas el envoltorio para una de las contribuciones más importantes de Emilio Uranga a la filosofía universal. En conferencias pasadas, Uranga había dicho que el estado de ánimo fundamental del mexicano –el clima afectivo desde el cual se abre el mundo en estas latitudes– es la zozobra, pero sólo había atinado a establecer por vía negativa las implicaciones óntico-ontológicas de esta “vivencia originaria”. El mundo, en la zozobra, no se nos presenta como un encadenamiento lineal de causas y efectos ni como una espiral ascendente en su camino progresivo a la Síntesis Última. El mundo se nos aparece pendular, azaroso, pero estos términos no eran más que aproximaciones inexactas. Uranga, finalmente, había encontrado más cerca de lo previsto, en el idioma nahua, ese vocablo “riguroso” que le cosquilleaba en la punta de la lengua. El mexicano aún podía proclamar victoriosa, cínica, revolucionariamente: “estoy nepantla”.

Uranga se situaba a propósito en los linderos de la razón lógico-instrumental. Bordeaba las imposibilidades del discurso coherente. Pero todavía no se decidía a dar el brinco definitivo fuera del terruño de la tradición. Su filosofía resultaba cada vez más escurridiza e inasible, como el ser mismo del mexicano. Era una (anti)filosofía de la inconclusión, el in-fundio y la aporía. Una (anti)filosofía de la

³²⁹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España, op. cit.*, p. 237.

libertad sin reposo y de la responsabilidad sin tregua. Uranga, a estas alturas, ya era un posmoderno *avant la lettre*.

Uranga hizo pasar la página de su cuaderno con un crujido que resonó en las bóvedas del aula José Martí. Titubeó por unos instantes. “La tradición nos ofrece una pareja de conceptos ontológicos entre los que hemos de elegir nuestra fórmula de ser: la sustancia y el accidente.”³³⁰ El retroceso de Uranga al suelo firme e inteligible de la tradición obedecía seguramente a motivos pedagógicos. El propio Uranga admitiría, años más tarde, que tuvo que haber echado por la borda la dicotomía de accidente-sustancia³³¹. De momento, sin embargo, no podía darse ese lujo. Tenía que darse a entender con la mayor claridad posible y aplazar para más adelante el giro drástico hacia *una filosofía radicalmente otra*. Puestos a elegir, el término de accidente parecía el más adecuado para aprehender “lo frágil y quebradizo” frente a lo “grave e incommovible” de la sustancia³³². La sustancia – continúa el filósofo– es “masiva y persistente”. Lo accidental, en cambio, “es lo que aparece sin razones, gratuitamente, de repente, al azar”³³³. Pensemos en las cualidades secundarias de una silla: su color, su forma, el material de que está hecha. La alteración de estas cualidades en nada toca la esencia o el fundamento de la silleidad, por decir así. Se trata de accidentes que sobrevienen a la sustancia y que “viven de prestado”; “su ser se agota en este sobrevenir”³³⁴. De ahí –de su

³³⁰ Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, *art. cit.*, p. 39.

³³¹ Emilio Uranga, “Diálogo de cosas pasadas (II)”, *El Semanario Cultural de Novedades*, año 2, vol. 2, núm. 82, 13 de noviembre de 1983, p. 4: “Si se abandonaba por completo la ontología tradicional, había que echar al bote de la basura lo mismo la noción de accidente que la de sustancia. Pero en el intermedio valió la pena repensar, o inventar, una ontología *accidental*, no *occidental*, siempre sustancialista.”

³³² Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, *art. cit.*, p. 39.

³³³ *Ibídem*.

³³⁴ *Ibídem*.

“parasitismo ontológico”– que lo accidental esté constantemente bajo amenaza de no existir, de ser nada. Si la sustancia es lo fundamental y lo invariable –aquello que los griegos denominaban *hypokeimenon* o *ousía*–, el accidente es “la carencia de ser plenario”, lo extrínseco, lo insuficiente, lo que “siempre está de más, de sobra”³³⁵. El accidente, en tanto “jugada imprevisible”, entraña la “sospecha incómoda” y la rareza. Lo escandaloso era que todo esto que se predicaba del accidente también se había predicado del niño, del judío, de la mujer, del americano en general y más específicamente del mexicano. “América es el accidente de Europa.” A los hiperiones les gustaba citar este dictum de Hegel.

Uranga no se detiene a repasar las teorías del accidente de Aristóteles, Santo Tomás o Francisco Suárez, a pesar de que había leído y subrayado sus libros con profusión. No estaba particularmente interesado en exponer todas las aristas y matices del problema. Su “fenomenología del accidente”, si podía llamarse así, estaba claramente subordinada a la propuesta de una moral cínica. Quería hacer visible e innegable para sus oyentes la contraposición entre un humanismo “sustancializante” y un posible y nuevo “humanismo del accidente”. El primero ya había hecho aguas en Europa y se había desvelado como una maquinaria genocida, preocupada –obsesionada casi– con conquistar y subsumir en nombre de la Verdad y de la Razón. El segundo, el “humanismo del accidente”, tendría en cuenta que el ser humano es una entidad cambiante, porosa y diversa. “La vida inmutable, sin esperanza de accidente, orilla a la desesperación. La monotonía de una existencia que no deja lugar alguno al cambio suscita un penoso sentimiento de opresión y de

³³⁵ *Ibídem.*

amargura.”³³⁶ Sólo para un hombre que se concibe como sustancial lo contradictorio es lo destructivo y lo que tiene que ser superado.

Uranga se valía con frecuencia del lenguaje teológico para caracterizar al “humanismo del accidente” como “el paso a otro tipo de vida” o como una “conversión” que nos abre a la posibilidad de recibir una “gracia”. Estar nepantla significa “romper la costra de los hábitos y los determinismos para sumergirse en lo imprevisible”.³³⁷ No es precisamente un camino de rosas, sino un camino erizado de obstáculos, teniendo como eventual recompensa “la salvadora intromisión de [ese] instante” en que refulge nuestra libertad humana. La “gracia” sería un “corte del tiempo” y el despliegue súbito de una mirada de posibilidades y de elecciones.

Podía decirse –siempre con tono cínico– que nuestro modo de ser era más humano –justamente por accidental– que el modo de ser impuesto por Occidente. La pregunta sonaba desaforada y asombrosamente optimista: ¿México llegaría a ser, en el futuro próximo, la nueva medida de lo humano? “El ser del mexicano como accidental ha de ser la pauta para un nuevo humanismo. De ahí su trascendencia.”³³⁸

Emilio Uranga había arribado a ese punto en que bien podía prescindir de “la filosofía de lo mexicano” para hablar de una filosofía *sin más*. El hiperión había cumplido su palabra y había horadado un pasaje de ida y vuelta entre la reflexión local y la reflexión universal o “trascendente”. La una no estaba reñida con la otra. Pero al enorme pastel que llevaba cocinando largo tiempo (desde 1947 o incluso

³³⁶ Emilio Uranga, “El sentimiento de rivalidad en el mexicano (comentarios a una conferencia de Juan José Arreola)”, *art. cit.*, p. 3.

³³⁷ *Ibídem.*

³³⁸ *Ibídem.*

antes) le hacía falta su cereza: una teoría de la intersubjetividad. O para decirlo con mayor precisión: una teoría del amor cínico.³³⁹

El filosofar revueltísimo de José Revueltas

Los Cursos de Invierno continuaron con las ponencias de Luis Quintanilla, Fernando Benítez, Luis Villoro (*Miguel Hidalgo: violencia y libertad en la historia*), Manuel Rodríguez Lozano, Luis González y González, Paul Westheim, Salvador Reyes Nevárez (*La finura del mexicano*), Juan José Arreola (*El sentimiento de rivalidad en*

³³⁹ Samuel Ramos hizo gestiones para que algunas de las conferencias de los Cursos de Invierno se publicaran en *La República. Órgano del Partido Revolucionario Institucional*. Las conferencias de Uranga, o mejor dicho, un resumen de sus conferencias se publicó el 15 de marzo, al lado de textos de Juan José González Bustamante, Manuel Sandoval Vallarta, Julio Jiménez Rueda y Agustín Yáñez. Las conferencias de Fausto Vega, de Jorge Carrión y de Salvador Reyes Nevárez se publicaron en abril, mayo y junio respectivamente (vid. Fausto Vega y Gómez, “El asombro en el mexicano”, *La República*, núm. 51, 1º de abril de 1951, pp. 20 y 21; Jorge Carrión, “Voz, gesto y silencio del mexicano”, *La República*, núm. 53, 1º de mayo de 1951, pp. 24 y 25; Salvador Reyes Nevárez, “La finura del mexicano”, *La República*, núm. 55, 1º de junio de 1951, pp. 26 y 27; Reyes Nevárez volvió a colaborar en noviembre: “Ramón López Velarde. Poeta de provincia”, *La República*, núm. 66, 15 de noviembre de 1951, p. 17). La revista se había fundado en marzo de 1949 y desde entonces Ramos había publicado nueve textos de corte divulgativo (vid. el apartado “Emilio Uranga en el laberinto” del quinto capítulo y vid. José Manuel Cuéllar Moreno, “Samuel Ramos y el PRI”, *Milenio Laberinto*, 5 de febrero de 2022, disponible en: <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/samuel-ramos-y-el-pri>). A partir del 15 de marzo de 1951, Emilio Uranga reemplazó a Juan Hernández Luna en la lista de “colaboradores”, bajo los nombres de Ramos y Zea. Hernández Luna, dicho sea de paso, no había publicado nada en *La República*. No era el destino que Uranga había planeado para su texto. Él quería publicarlo en una revista que se llamaría *Hiperión*. De este proyecto frustrado de los hiperiones hablaremos más adelante. Fernando Salmerón hizo una reseña, “sin glosa ni juicio”, de las conferencias de Uranga en “Análisis del ser del mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 108, 25 de febrero de 1951, p. 3. Es una pena que ni Uranga ni Salmerón hayan reproducido en sus textos las críticas a Octavio Paz. Sabemos que Uranga se pronunció sobre *El laberinto de la soledad* en la primera conferencia, la del 15 de enero. Salmerón sí reproduce, en cambio, la crítica al complejo de inferioridad. De ahí pasa a exponernos, *grosso modo*, el planteamiento ético de Uranga, basado en dos binomios que para Salmerón son más o menos intercambiables: hipocresía-cinismo y discreción-señorío. El enseñoramiento cínico, continúa Salmerón, tiene como trasfondo la fragilidad y la zozobra. Salmerón no menciona el término “nepantla”, pero sí reconoce que hablar de la “accidentalidad del mexicano” es precisamente eso: una manera de hablar, o sea, una manera de encontrarnos acomodado en el discurso tradicional de la filosofía. “Las notas que Uranga ha hecho resaltar en el análisis del ser del mexicano encuentran acomodado, si se le quiere buscar en la tradición filosófica occidental, en la noción de accidente.”

el mexicano), Agustín Yáñez (*Formas del resentimiento en la educación mexicana*), Sergio Morales, Ricardo Garibay (*Actitud del mexicano*), Francisco López Cámara, Fausto Vega (*El asombro en el mexicano*), Bernabé Navarro, Jorge Carrión (*Voz, gesto y silencio del mexicano*), Rodolfo Usigli, Eusebio Castro, Juan Hernández Luna, Rafael Moreno, Ricardo Guerra (*Lo imaginario y lo real en el mexicano*), Arturo Arnáiz y Freg (*Lo mexicano en el Dr. Mora*), Tomás Córdoba, Manuel Calvillo, Alfonso García Ruiz, José Luis Martínez (*La búsqueda de lo mexicano en la literatura*), José Alvarado (*Las contradicciones del mexicano*)...

El 2 de marzo de 1951 Samuel Ramos habló, salomónicamente, sobre el “estado actual de las investigaciones sobre lo mexicano”. “¿Por qué los mexicanos se examinan insistentemente a sí mismos [desde la segunda mitad del siglo XVIII]?”³⁴⁰ La nacionalidad, adujo Ramos, “no es solamente una categoría política sino un rasgo existencial de los hombres que la componen”³⁴¹. En otras palabras, el hecho de pertenecer a una determinada nación y no a otra repercute en nuestro modo de ser y nuestro modo de actuar. Investigar el influjo (óntico-ontológico) de la conciencia colectiva no tenía por qué conducir al chovinismo. Ramos, sin embargo, se aferraba a su tesis de que “los valores auténticos y positivos del alma mexicana” podían encontrarse, no en el México indígena, sino en la “cultura criolla”³⁴².

Unos días después, el 5 de marzo, José Gaos se apersonó en la tarima del aula José Martí. Gaos sabía mejor que nadie que el futuro de la filosofía mexicana

³⁴⁰ Samuel Ramos, “Actualidades de las investigaciones sobre lo mexicano”, *La República*, núm. 49, 1º de marzo de 1951, p. 28. La conferencia completa se publicó, posteriormente, bajo el título de “En torno a las ideas sobre el mexicano”, *Cuadernos Americanos*, año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de 1951, pp. 103-114.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 29.

³⁴² *Ibidem*.

–pero no sólo su futuro, también su pasado– pendía de un hilo, y que este hilo estaba en las manos no siempre delicadas de los hiperiones. ¿Estos jóvenes impacientes serían de fiar? “*Las predicciones sobre las cosas humanas* –dijo el transterrado español recurriendo de nueva cuenta a su voz de arúspice– *se cumplen en la medida en que las cosas sobre que versan dependen de una voluntad humana que las quiere*. En la voluntad de México está, pues, el que se cumpla la profecía acerca de su filosofía.”³⁴³ Gaos remató su conferencia con una cita del Mío Cid: “Hay en el aire fabulosa inminencia. Los minutos transcurren estremecidos... *Apriessa cantan los gallos e quieren crebar albores* [apriisa cantan los gallos como si quisieran adelantar el amanecer]”³⁴⁴.

El 7 de marzo tocó el turno de hablar a José Revueltas. La historia de Revueltas con el existencialismo mexicano se remontaba a un año atrás, cuando apareció en librerías *Los días terrenales* (su tercera novela). Allí criticaba con severidad las desviaciones del partido comunista valiéndose de un estilo terroso y desencantado. Poco después anunció el estreno de su primera obra teatral con escenografía de Diego Rivera: *El Cuadrante de la Soledad*. Revueltas usaba la palabra de moda, la palabra tabú: “soledad”. “A ver de a cómo nos toca”, musitó Revueltas poco antes de la primera función (mayo de 1950).³⁴⁵

Los comunistas mexicanos no exprimieron mucho su ingenio. Echaron mano del que era por entonces el mayor insulto imaginable: existencialista. “Entre el

³⁴³ José Gaos, “Lo mexicano en filosofía”, *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, p. 241.

³⁴⁴ *Ibidem*. Vid. la reseña de Laura Mues: “La filosofía mexicana como profecía”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 112, 25 de marzo de 1951, p. 3.

³⁴⁵ José Revueltas, “El Cuadrante de la Soledad”, *Hoy*, núm. 689, 6 de mayo de 1950, p. 19.

pequeño grupo de intelectuales decadentes que existen en México y que sin tapujos proclaman al 'existencialismo' como la única doctrina capaz de tomarse en cuenta en la época contemporánea, esta discutidísima obra [*Los días terrenales*] de José Revueltas recibió el más cálido de los aplausos. Para nosotros que sustentamos una concepción dialéctica de la vida y del mundo y por lo tanto completamente diferente de los discípulos de Sartre, una concepción optimista dinámica del destino del hombre, más cerca de auténtica realidad que se nutre de los datos de la experiencia, de los resultados de la ciencia y de la historia, la lectura completa de este libro del novelista mexicano nos desencantó de veras [...] [Sus recién importadas disquisiciones filosóficas] resultan fuertemente emparentadas con la prédica existencialista, intrascendente y vacua.”³⁴⁶

En la novela de Revueltas se hallan frases como “los hombres se inventan absolutos, Dios, Justicia, Libertad, Amor, etc., porque necesitan un asidero para defenderse del Infinito, porque tienen miedo de descubrir la inutilidad intrínseca del hombre [...] Hay que decirlo a voz en cuello: el hombre no tiene ninguna finalidad, ninguna razón de vivir. Debe vivir en la conciencia para que merezca llamarse hombre”.

Enrique Ramírez y Ramírez (1915-1980), distinguido miembro del Partido Popular Socialista, dedicó dos filosos artículos a trazar el paralelismo entre el “filosofar revueltíscico o revueltísimo” de *Los días terrenales* con la pseudofilosofía que “los pedantes llaman hoy ‘filosofía existencial’”³⁴⁷. Las coincidencias con Sartre,

³⁴⁶ Raúl González García, “José Revueltas, *Los días terrenales*”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 166, 28 de mayo de 1950, p. 11.

³⁴⁷ Enrique Ramírez y Ramírez, “Sobre una literatura de extravío II. (*Los días terrenales* de José Revueltas)”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 169, 18 de junio de 1950, p. 11. Vid.

“el más vulgarizado y vulgar de los filósofos-literatos”, eran *clarísimas*: introspecciones delirantes, repudio de la verdad, preeminencia egocéntrica, un deliquio interminable por la existencia, la idea del hombre como un ser inútil, sin ninguna razón de vivir, “libremente desdichado”. Con su libelo “monótono y filosofante”, Revueltas obliteraba de un plumazo el materialismo, el racionalismo y la noción misma de Humanidad. Revueltas era, para su desgracia, un existencialista *tout court*. “El existencialismo –continuaba desgañitándose Ramírez– es peor que la poliomielitis. Puede contraerse en todas partes y a todas horas.”³⁴⁸

En junio de 1950 tomó lugar “un acto sin precedente en la historia de la literatura de América Latina”³⁴⁹: José Revueltas pidió que su novela se retirara del mercado y que su obra teatral se suspendiera.

Los Cursos de Invierno eran un ocasión inmejorable para desmarcarse de los hiperiones. Parecía no importar cuántas veces manifestara su repudio a Sartre (un “dramaturgo chapucero”), sus enemigos lo seguían catalogando como un “existencialista” en la misma ruta de Uranga o Zea. “[Pero] ni Uranga ni Zea ni los otros filósofos que estudian las teorías de moda me han incluido entre los que las difunden. Me tienen por un heterodoxo del marxismo.”³⁵⁰

Revueltas empezó su conferencia tachando de fáciles, arbitrarias, caprichosas y fantásticas las intervenciones de los otros ponentes: “Hablar de una

también Enrique Ramírez y Ramírez, “Sobre una literatura de extravío I. (*Los días terrenales* de José Revueltas)”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 168, 11 de junio de 1950, p. 4; y “Sobre una literatura de extravío III. (*Los días terrenales* de José Revueltas)”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 170, 25 de junio de 1950, pp. 4 y 12.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ “Autores y libros”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 73, 25 de junio de 1950, p. 7.

³⁵⁰ Pepe Revueltas, Pepe Alvarado y Pepe Iturriaga eran “los tres liberales Pepes enemigos declarados del existencialismo”. Los tres participaron en los Cursos de Invierno. Vid. “Autores y libros”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 106, 11 de febrero de 1951, p. 7.

particular 'finura' del mexicano [Reyes Nevárez], o de que éste tenga un privativo 'sentimiento de rivalidad' [Arreola], del mismo modo que una 'voz, gesto y silencio' [Carrión], o un 'asombro' [Vega], o una forma de sentir 'lo imaginario y lo real' [Guerra], es tanto como pretender que ciertos fenómenos invariables y universales se expresen de una manera exclusiva y diferenciada, a cuenta de quién sabe qué misteriosos factores, sobre un sujeto que en modo alguno es ni puede ser sujeto exclusivo y diferenciado."³⁵¹

Ninguna de las alusiones tocaba de lleno a Uranga, quien también miraba con malos ojos esta idea del mexicano como la de un sujeto "diferenciado y exclusivo". Revueltas rechazaba la afirmación a priori de que "el mexicano existe", pero también rechazaba la noción de "existencia". Ponía el acento en otra categoría, la de *praxis*, que define como "la reciprocidad de relaciones que el sujeto establece necesaria y forzosamente con sus circunstancias"³⁵². El problema de "el mexicano" o "lo mexicano" sería el problema de cómo un grupo étnico pudo crear las condiciones económicas, sociales e históricas indispensables para convertirse en "lo nacional" de todo un país, por encima de los yaquis, los coras, los lacandones. ¿Qué procesos de integración y desintegración habían hecho posible que "una comunidad formulase respecto de sí misma y respecto a las demás el concepto más o menos absoluto de 'lo francés', 'lo inglés', 'lo mexicano'"?³⁵³

Dentro de los límites de este territorio que llamamos México conviven una pluralidad de nacionalidades. La reflexión debía partir de esta premisa y debía

³⁵¹ José Revueltas, "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, p. 255.

³⁵² *Ibíd.*, p. 256.

³⁵³ *Ibíd.*, p. 258.

considerar el hecho –injusto– de que muchos habitantes de este vasto territorio carecen de los recursos materiales, sociales e históricos para realizar de forma plena e íntegra la conciencia de su “Yo Mexicano”. En estos casos, concluía Revueltas, la conciencia del ser nacional se vuelve “estacionaria y pasiva”³⁵⁴. No se nace mexicano, se llega a serlo a través de un proceso arduo de elaboración interior y exterior que no está al alcance de todos.

Uranga podía suscribir sin cambiar una coma las tesis centrales de Revueltas. Los dos, al fin y al cabo, estaban diametralmente en contra de “una definición privativa” del ser nacional. Revueltas se mostraba especialmente duro con los intelectuales –esos seres “complicado[s] y astuto[s], torturado[s] de la manera más increíble por el infierno de la vanidad, retorcido[s], envidioso[s] y lleno[s] de obscuras represiones”³⁵⁵– que consagraban sus tardes ociosas a urdir “hipótesis ligeras” y a fundir al mexicano de Monterrey, al mexicano de Baja California y al mexicano de Nueva Rosita en una sola caricatura de trazos gordos. “El mexicano no es un tipo único para el que existan, o deban inventarse, leyes ni definiciones únicas, porque un tipo de tal naturaleza no puede darse en ningún género de circunstancias dentro del conglomerado humano moderno. Las características que se quieren hacer pasar como peculiares del mexicano, el resentimiento, el sentido de la muerte y demás, son rasgos que han aparecido y aparecen en otros pueblos. Aún más, estos rasgos, en el propio mexicano, forman

³⁵⁴ *Ibíd.*

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 260.

una superficie cambiante no sólo a lo largo de la historia, sino incluso a lo largo de la geografía.”³⁵⁶

Emilio Uranga comenzaba a sentir un enojo parecido frente a toda aquella “literatura barata de salón” que prosperaba a expensas de la “filosofía de lo mexicano”. Su “ontología del accidente” pretendía desligar “lo mexicano” de un color de piel, un idioma, un género sexual y una región geográfica. Aquello que mejor une a los mexicanos entre sí y con el resto de la humanidad es el dolor fluyente de nuestros “penados corazones”.

Revueltas sonaba catastrofista, pero llevaba la razón cuando declaraba que “el mexicano” no siempre había sido el ser nacional y que, por ende, era perfectamente concebible el día que no hubiese nadie que se autoidentificara como “mexicano”; el día en que proferir un frase como “yo soy mexicano” no tuviese el menor sentido. Uranga era muy consciente de esta posibilidad y de esta limitación y casi podría decirse que apresuraba su encuentro. El mexicano que acometía en sus conferencias no era el de Monterrey, Baja California o Nueva Rosita, no poseía rasgos mayas, ni siquiera hablaba español. Era un ser sufriente y en perpetuo estado de nepantla. El filósofo aún tenía pendiente esta tarea: la de hacernos asistir al milagro de la comunidad explicándonos cómo es que unos seres aquejados de zozobra logran establecer vínculos. Su análisis no sucumbía a la tentación del reduccionismo caricaturesco ni se cegaba ante la urgencia de mejorar las condiciones materiales de los individuos, lo que sí negaba con ferocidad era el presupuesto marxista de que las condiciones materiales determinan la conciencia,

³⁵⁶ Ibíd., p. 259.

la organización social, las costumbres y la ideología de una población. Al menos en este aspecto las diferencias entre Revueltas y Uranga eran irreconciliables.

Para un existencialista, la libertad no es únicamente esa fuerza extraña y antinatural que se cuele por los diminutos intersticios que dejan las circunstancias. La libertad es el fundamento de la organización social, las costumbres, la ideología. Supóngase que un individuo elige ser abogado y supóngase que esta elección es libre y no el resultado de alguna coacción externa o de alguna fatalidad. Una elección libre lleva el sello de la contingencia. El individuo bien pudo haber escogido ser médico o contador. La incertidumbre y la injustificabilidad acompañarán desde entonces su decisión vital de tener-que-ser-abogado. Alrededor de este acto libre seleccionará su indumentaria, regulará su postura, incorporará o desechará posiciones políticas, modelará sus hábitos, imprimirá una cierta dicción a su palabras, etcétera. “Un modo de ser no se da sin razones, sino que mira a un propósito, a un objetivo [...] Lo que somos es la contrafigura de lo que esperamos.”³⁵⁷

Quizás, a solas, este abogado eche de menos la infinidad de futuros posibles que se clausuraron para él; quizá no los tenga en cuenta y lo que alguna vez fue una elección libre y una contracción de angustia sea ahora una rutina irreflexiva. Estudiar la extracción socioeconómica (que le permitió cursar la carrera de Derecho) o los conflictos de autoridad y de obediencia a posteriori con el padre (encarnado en la Ley) no acabarían de darnos la clave de este individuo. Habríamos detectado sus circunstancias materiales y psicológicas, pero se nos escaparía su modo de ser,

³⁵⁷ Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano (comentarios a una conferencia de José Alvarado)”, *art. cit.*, p. 3.

su “proyecto ontológico fundamental”. Análogamente, el modo de ser del mexicano –la conciencia de ser mexicano, con todo el conjunto de prácticas y de saberes que comporta esta conciencia– había que rastrearlo en la historia, en la Conquista, en la Independencia, en la Revolución, en los traumas infligidos por los invasores, en el desprecio interiorizado y en el resentimiento... Sin embargo, más que embarcarse en una odisea teórica, había que sancionar –volver a elegir libremente– este modo de ser. Responsabilizarse quería decir, para Uranga, transfigurar el fardo (o el refugio) de la historia, del carácter, de la herencia cultural en un “proyecto ontológico” con vistas al futuro; transfigurar el hecho de ser mexicano en la decisión de llegar a ser, todos juntos, mexicanos; ir de la victimización al ejercicio altanero y cínico de la libertad. Uranga extendía un velo de duda sobre las soluciones fáciles y planteaba problemas, problemas hondos, que tenían que ver con el sentido colectivo de la vida y con la actitud que nos era dable asumir ante un mundo en desintegración, violento y contingente. Uranga desechaba el primado de la materia sobre la conciencia porque el ser humano es el único donador de sentido de todo cuanto existe. Solo que el sentido –el sentido de lo mexicano, por ejemplo– no se imprime en las cosas de una vez y para siempre, como si se tratara de un etiquetado superpuesto. El sentido se actualiza y se refrenda día a día.

José Revueltas, desde su enfoque marxista, situaba el origen del ser nacional en la época de la Colonia. A lo largo de esos tres siglos ocurrió “la proletarización casi total de la población indígena”³⁵⁸ y se instituyó el mestizaje como un mecanismo para conservar y reproducir la mano de obra. La masa heterogénea de pueblos

³⁵⁸ José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, *art. cit.*, p. 262.

prehispánicos y el creciente estamento mestizo llegaron a unirse por “un común lazo económico”³⁵⁹: el de ser víctimas de la explotación. Éste era el mexicano que nos introducía Revueltas y que estaba llamado a ser la conciencia nacional de todo un país: un mestizo o un indígena de habla española (es decir, un integrante de las fuerzas productivas) bajo el yugo –mal disimulado de caridad cristiana– de peninsulares y criollos (los dueños y los beneficiarios de los medios de producción). La historia de México era la historia de estos mestizos e indígenas desposeídos en su lucha por transformar las relaciones de propiedad, por erradicar el latifundismo y por llevar adelante “la realización del mexicano como ser nacional del país”³⁶⁰.

Un infinito dédalo de espejos

Los Cursos de Invierno no bajaron el listón en su recta final. Aún comparecieron ante el podium Hugo Díaz Thomé, Leopoldo Zea (*Dialéctica de la conciencia en México*), Manuel Fernández de Velasco, José E. Iturriaga, Wigberto Jiménez Moreno, Raoul Fournier, Rubén Bonifaz Nuño (*Lo mexicano en la poesía*), Francisco de la Maza, Enriqueta López Lira, Miguel Guardia (*De la soledad al optimismo en la poesía mexicana*), José Domingo Lavín...

“Hemos querido invitar a muchas gentes a que hablaran sobre el mexicano en la Facultad de Filosofía –comentó Emilio Uranga con sorna– para que luego no fueran a decir: ‘Si nosotros hubiéramos tenido oportunidad de hablar habríamos

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 266.

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 268.

dicho tal y tal maravilla...’ Así, muchas gentes después de hablar en la Facultad se van a tener que callar la boca.”³⁶¹

Alrededor de las conferencias germinaron artículos y pronunciamientos. Nadie quería quedar fuera del festín. Eduardo Nicol, que tantas veces había enarcado una ceja de escepticismo, ahora tenía dulces palabras de aliento: “Pienso que es justificada la ambición de aplicarle un tratamiento ontológico [a la forma de vida del mexicano]... Si no hay una esencia del hombre mexicano, tampoco la ha de haber del hombre en general.”³⁶² Se hizo un psicoanálisis de la “sintaxis ocultadora” de Cantinflas y de sus bamboleos de cadera; se hurgó en el significado psicológico del traje de charro (signo de la confrontación trágica entre el hombre y la bestia), el significado de esas canciones tristes y retacadas de despecho que se entonan al anochecer bajo los portales. Se desempolvaron los nombres de Ezequiel A. Chávez, de Julio Guerrero, de Antonio Caso, del Conde de Keyserling.³⁶³

La investigación sobre el mexicano podía resumirse con unos versos de Jaime Torres Bodet:

³⁶¹ “Autores y libros”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 106, 11 de febrero de 1951, p. 7. Se lee con frecuencia que el Grupo Hiperión organizó los Cursos de Invierno de 1951, pero en sentido estricto no fue sí. El programa original de los Cursos tuvo que ampliarse sobre la marcha en vista de la buena recepción. Los hiperiones organizaron un ciclo de conferencias que se anexó, “sin hiato alguno”, al trazado original de Ramos. Este ciclo de conferencias terminó por considerarse una ampliación y no un evento independiente. Vid. Salvador Reyes Nevárez, “La polémica sobre el mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 117, 29 de abril de 1951, pp. 3 y 5.

³⁶² Eduardo Nicol, “Meditación del propio ser”, *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, pp. 248-249. Vid. también Eduardo Nicol, “Reflexión sobre lo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 108, 25 de febrero de 1951, pp. 3 y 6; y Eduardo Nicol, “Meditación de lo mexicano. Lo propio y lo universal”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 112, 25 de marzo de 1951, pp. 3 y 7. Nicol estrenaba libro: *Historicismo y existencialismo* (El Colegio de México, FCE, 1950). En el décimo y último capítulo se ocupaba de Heidegger.

³⁶³ Raoul Fournier, “Cantinflas y la risa”, *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, pp. 313-325; Alberto Escalona Ramos, “El hombre de México”, *Filosofía y Letras*, tomo XXI, núm. 41-42, enero-junio de 1951, pp. 25-41; Salvador Reyes Nevárez, “La canción mexicana y el despecho”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 108, 25 de febrero de 1951, p. 3; Juan Hernández Luna, “Primero estudios sobre el mexicano”, *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, pp. 327-353.

Enterrado vivo
en un infinito
dédalo de espejos,
me oigo, me sigo,
me busco en el liso
muro del silencio.

Pero no me encuentro.

Palpo, escucho, miro.
Por todos los ecos
de este laberinto,
un acento mío
está pretendiendo
llegar a mi oído...

*Pero no lo advierto.*³⁶⁴

El 15 de marzo de 1951 Emilio Uranga cerró los Cursos de Invierno ofreciendo un “resumen de los estudios sobre el mexicano”. Uranga se arrogaba de

³⁶⁴ El poema de Torres Bodet (“Dédalo”) lo cita Miguel Guardia en su conferencia “Soledad y optimismo en la filosofía mexicana”, *Filosofía y Letras*, tomo XXI, núm. 41-42, enero-junio de 1951, p. 62.

este modo el papel de anfitrión, o mejor aún, el de un director de orquesta con el difícil reto de buscar la armonía en la disonancia. “Muchos intentan responder a la cuestión de cuál es la finalidad de esta autognosis del mexicano. Se oye gritar por allí con fingido espanto que se trata de un nacionalismo. Lo más prudente quizás es contestar con el sentido común que conocerse mejor es una premisa para actuar mejor [...] Si la autognosis del mexicano expresa un afán de dominar lúcidamente la acción, no hay por qué descarriarse y pensar que se trate de un movimiento nacionalista. Lo nacional viene aquí a embrollar las cosas. Personalmente nos inclinamos a pensar que lo mexicano no da expresión a una nación sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción, que es el humanismo.”³⁶⁵

Uranga le hizo justicia a su reputación de cínico y de irreverente. Al final de dos meses de conferencias sobre “el mexicano y su cultura”, sacaba en claro una sencilla lección: ni el mexicano ni su cultura podía ser los términos de una reflexión filosófica. Eran el punto de vista “más honesto y probo” para hablar, a su través, del mundo, pero no eran ni debían ser el punto de llegada. “No vayamos a ahogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano.”³⁶⁶ Uranga aludía a aquellos ponentes que en vez de dar cuenta de lo mexicano habían aducido testimonios pictóricos, literarios y musicales de característico “color local”. Estos testimonios *expresaban* la cultura del mexicano pero estaban lejos de *apresarlo*

³⁶⁵ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *art. cit.*, p. 117. Emilio Uranga dedicaría copiosos comentarios a las tres conferencias que fueron, a su juicio, las más notables: la de Juan José Arreola, la de José Alvarado y la de Arturo Arnáiz y Freg. Vid. Emilio Uranga, “El sentimiento de rivalidad en el mexicano (comentarios a una conferencia de Juan José Arreola)”, “Contradicciones del mexicano (comentarios a una conferencia de José Alvarado)” y “El siglo XIX, siglo mexicano”.

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 126.

conceptualmente. “Los que suplantán la reflexión con la exhibición, a menudo en sus formas más grotescas de su ‘mexicanismo’, no entienden, dicho francamente, de qué se trata.”³⁶⁷ Por eso los hiperiones no se guarecían bajo el membrete de “filosofía de la cultura”: porque “la idea de cultura es de aquellas de que se puede prescindir sin riesgo”³⁶⁸.

Uranga era menos severo de lo que parecía a simple vista. No quería prescindir de todas esas meditaciones sobre el mexicano por más sibilinas o descaminadas que sonasen. Aún creía que había un modo –un método– de integrarlas a una reflexión sistemática. El método, como ya sabemos, lo proveía la fenomenología existencial. No podía agarrarse una doctrina (la de Adler o cualquier otra) e interpretar a su luz la conducta del mexicano. “Lo que se consigue con este procedimiento metódico es ganar una nueva región de aplicación de la doctrina previamente tenida como verdadera, pero no peculiarizar a la realidad a que se aplica.”³⁶⁹ Tampoco bastaba con examinar fenomenológicamente la “acentuación peculiar” que el mexicano imprime a vivencias humanas como el mal humor, la esperanza, el temor, la rivalidad... Había que enlazar esta miríada de “vivencias peculiarizadas” en una sola unidad o en un solo esquema. Ahí y no en otro lugar radicaba el valor filosófico del análisis.

Uranga no hacía caso omiso a la interpretación corriente, “muy en boga”, de que el mestizo del Altiplano es, justamente, el esquema o el prototipo de la mexicanidad. Al fin y al cabo –se argüía–, el mestizo del Altiplano es un punto

³⁶⁷ *Ibíd.*, p. 115.

³⁶⁸ *Ibíd.*, p. 124.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 117.

equidistante entre el indígena y el español, entre las cosas del Golfo y las costas del Pacífico, entre el Norte y el Sur. Una exégesis de este tipo era manifiestamente falsa. “Si pretendemos buscar lo que unívocamente unifica sin distinciones, lo de denominador común pasa a ser de metáfora a inadmisibles hipóstasis.”³⁷⁰ Tomar al mexicano del Altiplano como el mexicano medio no pasaba de ser un símil geográfico y un decir.

Más de un oyente habrá fruncido el ceño con desagrado. Cada avenida abierta durante los Cursos de Invierno era reducida por Emilio Uranga a un tenebroso callejón sin salida. El supuesto resumen adoptaba el tonillo ampuloso de un regaño. Pocos habían llegado a percibir la hondura del problema. “No se diga su respuesta.”³⁷¹ Para mayor inri, el líder de los hiperiones disentía de Samuel Ramos con un ardor poco cortés. No entendía por qué Ramos había hecho una psicología pudiendo haber hecho una ontología ni por qué había tratado al mexicano como el caso confirmatorio de una teoría ya hecha. “El complejo de inferioridad es una de las modalidades que asume la insuficiencia del ser del mexicano y no la auténtica.”³⁷² ¿Cuál era entonces la solución que barruntaba Uranga? “¿Cuál es el

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 120. Vid. también Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *art. cit.*, pp. 395-410. Aquí nos dice que la idea “humanismo” es “el hilo conductor más apropiado para elaborar el análisis del ser del mexicano, y no, como a primera vista parece, la idea de ‘mestizaje’, que funciona como noción inspiradora en primer plano”. En otros textos Uranga es aun más tajante: “Siempre he juzgado pueril la representación del mexicano como mestizo, si por tal hemos de entender la combinación o mezcla, mitad a mitad, de lo español y lo indígena [o] como un ‘tercer hombre’ que hubiera brotado de la superación dialéctica de los términos”. Vid. “Sobre el ser del mexicano II. (Carta a José Moreno Villa)”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 291, 26 de octubre de 1952, p. 6.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 119.

³⁷² *Ibíd.*, p. 120. El ataque de Uranga a Ramos no era exactamente gratuito. Ramos había dicho previamente, en su conferencia, que Uranga confundía al mexicano ideal con el mexicano real. Su “ontología” no era más que una “elocuente prédica para que todos los mexicanos se curen del sentimiento de inferioridad haciéndoles comprender que se trata solamente de una insuficiencia”. Ramos se adhería a esa prédica, al fin y al cabo era la misma exhortación que él venía haciendo

proyecto fundamental que presta sentido unitario a esa dispersa multiplicidad de datos?”³⁷³ El proyecto de deponer actitudes deterministas y autoritarias para comenzar a vivir la vida como “un esfuerzo de propia creación sin desmayo”³⁷⁴. Es decir: el proyecto de accidentalizarse, de ser-para-el-accidente. El mexicano no es un objeto que se encuentre allí como lo está un cactus o una muñeca de sololoy. El mexicano se *construye* día a día y en un diálogo permanente con la comunidad. Era aquí donde Uranga relajaba los ánimos. “Las conferencias que acaban de terminar fueron, literalmente, un plebiscito cotidiano en torno al proyecto de hacer al mexicano.”³⁷⁵ Podía criticarse con dureza el contenido específico de cada intervención; lo que no podía negarse era la voluntad conjunta de cobrar conciencia y de responsabilizarnos de lo que somos. Y eso, para Uranga, era el mexicano: un problema que engendra más problemas y una invitación a hacer de nosotros una preocupación constante y un quehacer inconcluso. “Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen [mas no imponen] a los demás mexicanos para que lo realicen juntos.”³⁷⁶

Uranga no veía en los Cursos de Invierno un desfile de hombres trajeados que soltaban al aire sus peroratas. Uranga veía en estos Cursos la encarnación –la puesta en práctica– de lo mexicano mismo. Una suerte de vigilia colectiva.

desde 1934. Ramos precavía a los jóvenes existencialista de un peligro: el de utilizar al mexicano para explicar una filosofía en vez de utilizar una filosofía para explicar al mexicano.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 119.

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 128.

³⁷⁵ *Ibíd.*

³⁷⁶ *Ibíd.*

Las vicisitudes de una revista

Una sombra de recelo empañaba la felicidad de Emilio. El éxito aplastante de la “filosofía de lo mexicano” traía consigo un grave problema. Uranga se refería a él como la “antinomia de la divulgación”. La filosofía, a menos que uno fuese neokantiano o neotomista, ya no podía seguir ser un diálogo interminable “en una lengua que resulta incomprensible y oscura”³⁷⁷. Los hiperiones se oponían a “ese recorte de público” y a “esa restricción a un pequeño grupo de iniciados”³⁷⁸. Tenían la necesidad de hacerse oír y de “romper con los cauces académicos, desbordar los conductos que le[s] traza[ba] de antemano una facultad, ponerse en contacto con amplios círculos de lectores por medio [...] del periódico y la radio”³⁷⁹. ¿Podía armonizarse la “rigurosidad académica” con esta “necesidad en que está el filósofo de atender a las exigencias de la conciencia moral del llamado ‘hombre de la calle’”? “Sin la rigurosidad la filosofía no pasa de ser una buena charla, pero sin su imprescindible divulgación en un lenguaje a muchos accesible no deja de ser un virtuosismo sin mayor significación.”³⁸⁰ Los hiperiones se enfrentaban a un nuevo desafío: impedir que la *popularización* de la “filosofía de lo mexicano” redundara en su *banalización*.

Desde abril de 1950 a los hiperiones los asediaba la inquietud de crear una revista. Toda generación respetable de pensadores mexicanos había tenido la suya

³⁷⁷ Emilio Uranga, “Rigor y divulgación en la filosofía”, *México en la Cultura*, Novedades, núm. 53, 5 de febrero de 1950, p. 7.

³⁷⁸ *Ibídem.*

³⁷⁹ *Ibídem.*

³⁸⁰ *Ibídem.*

(*Savia Moderna, Contemporáneos, Taller, Tierra Nueva...*). Era la mejor y más probada manera de adquirir un peso específico frente a la opinión pública. Los contornos del Hiperión amenazaban con difuminarse entre “un infinito dédalo de espejos”³⁸¹.

La revista se llamaría, lógicamente, *Hiperión*. Llegó a decirse que sería una publicación bimestral y que su costo sería de tres pesos. Incluso se adelantó el índice: un ensayo de Portilla, otro de Uranga, un cuento de Juan José Arreola, una pieza teatral en un acto de Emilio Carballido, sendos poemas de Rubén Bonifaz Nuño y Miguel Guardia, una carta de Kierkegaard sobre la existencia ética, dibujos del pintor Ricardo Martínez de Hoyos. El primer número contaría con 96 páginas y la edición tipográfica estaría bajo el cuidado de Ángel Chápero. Esta vez, sin embargo, la suerte no los favoreció. Por esos meses estalló un conflicto laboral al interior de los Talleres de la SEP. El conflicto escaló hasta diciembre de 1950, cuando finalmente quebraron las pláticas conciliatorias entre las autoridades gubernamentales y los inconformes. Los viejos trabajadores de esos “otrora excelentes talleres” fueron cesados. En un último esfuerzo, los hiperiones trasladaron su revista de la imprenta número 2 de la SEP a los Talleres Gráficos de la Nación, donde habría de quedar atorada para siempre.

Zea no se amilanó. Tenía en mente un proyecto más ambicioso: no ya una revista, sino toda una colección de libros que confiriese a la “filosofía de lo

³⁸¹ Después de los Cursos de Invierno se afirmaba que los historiadores Alfonso García Ruiz y Hugo Díaz Thomé, así como los poetas Rubén Bonifaz Nuño y Miguel Guardia, eran los nuevos integrantes del Grupo Hiperión.

mexicano” una forma compacta y fácilmente reconocible. Por fin las conferencias, las entrevistas y las notas de periódico fraguarían en una “obra seria”.

Los nudillos de Leopoldo Zea aterrizaron en el número 30 de la Avenida Juárez, donde se acababa de inaugurar una librería que presumía de vender “los títulos más interesantes de la literatura de todos los tiempos”³⁸² y de obsequiar a sus clientes uno de los mejores cafés de la capital. Para sorpresa de Leopoldo Zea, los hermanos Pepe, Jerónimo, Rafael Porrúa y el señor Emilio Obregón le abrieron las puertas de par en par, lo hicieron tomar asiento, le sirvieron uno de sus famosos cafés y escucharon sin interrupciones su proposición.

El divino demonio de una lucha interna

El Grupo Hiperión había rozado su clímax y se encaminaba, de manera peligrosa e ineluctable, a su punto de quiebre. “Todos estaban pendientes de lo que hacían.”³⁸³ Y Emilio Uranga sabía exactamente lo que tenía que hacer. Lo vio con claridad prístina una tarde en el Sanborns, mientras fumaba un cigarrillo y echaba una ojeada a su alrededor. Al otro lado de la ventana, un par de niñitos harapientos señalaba con estupor las banderas de Francia y de México. Era el 5 de mayo de 1951.

³⁸² La librería se inauguró en mayo de 1951. No hay que confundirla con la Librería de Porrúa que abrió pocas semanas después Manolo, también sobre Avenida Juárez, a unos cuantos pasos, o con las dos librerías de la firma Porrúa Hermanos y Compañía. Había, pues, en total, cuatro librerías de Porrúa.

³⁸³ “Fernando Salmerón, discípulo de Gaos. Entrevista por Teresa Rodríguez de Lecea”, en Obras VIII. Fernando Salmerón en semblanzas y homenajes, selección y prefacio de Carlos Montemayor, México, Colegio Nacional, 2004, p. 25.

Uranga no pudo evitar pensar en sí mismo y en la “victoria” del existencialismo francés sobre el existencialismo de José Gaos. Una victoria “tan confusa como difusa”. El Fondo de Cultura Económica acababa de publicar la traducción al español de *Ser y tiempo*. Era la primera vez que esta obra de Heidegger se traducía íntegra a otro idioma. Emilio Uranga envidiaba el tesón de José Gaos. Aquella traducción era el fruto de una “paciente estancia” y de una “pasión personalísima”. “Nadie que viva de cerca la filosofía en México podrá dejar de sentirse orgulloso por ver que en nuestra patria aparece esta traducción. Es una gloria de la filosofía mexicana.”³⁸⁴ Uranga, sin embargo, pensaba para sus adentros que la traducción era tesa y *révoltante* (repugnante). El libro caía en un terreno completamente conquistado por el sartrismo y por la “filosofía de lo mexicano”. ¿Se deslizaría rápidamente al armario de las cosas olvidadas y olvidables? ¿Serviría para arrojar nueva luz sobre los antecedentes de Sartre y para despejar nuevas rutas más allá del existencialismo? ¿El de Gaos era un prodigio o una “ocupación bizantina”?

La filosofía europea atravesaba un momento crítico. “Un agudo descenso de la producción parece presagiar una paulatina extinción de impulsos creadores.”³⁸⁵ A juzgar por sus últimos y pequeños escritos, Heidegger daba la impresión de haberse embarcado en una “aventura poética”. “No dice literalmente nada desde 1928.”³⁸⁶ El caso de Sartre no era más afortunado. “Se ha perdido en la querrela

³⁸⁴ Emilio Uranga, “El Heidegger de Gaos”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 117, 29 de abril de 1951, p. 7. En 1953 Gaos tradujo *La filosofía*, de Karl Jaspers, para los breviaros del Fondo de Cultura Económica.

³⁸⁵ Emilio Uranga, “Crisis en la filosofía”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 68, 21 de mayo de 1950, p. 7.

³⁸⁶ *Ibíd.*

política y se debate entre tomas concretas de conciencia de partido olvidando la filosofía. Exceso de novelas y de obras de teatro. Ni una sola contribución a la filosofía propiamente dicha desde 1943.³⁸⁷ Las novedades editoriales no pasaban de ser comentarios de “calidad mediocre”. “Se han desbaratado las academias y círculos de especialistas. Una inmensa laxitud da la tónica de las universidades. No hay jueces serios y severos que pudieran controlar las eventuales publicaciones.”³⁸⁸ En Francia se hacían amagos de redescubrir a Husserl y Hegel. Mientras tanto, las ruinosas filosofías de Heidegger y Sartre seguirían dominando el panorama. “¿Quién va a juzgar a Heidegger en la Alemania de la posguerra? ¿Quién a Sartre? ¿Qué filósofo o dirección filosófica compacta les servirá de pauta? Sartre se ha tenido que inventar un enemigo filosófico en el marxismo, urgido por la necesidad de confrontar con alguien su pensamiento.”³⁸⁹

¿Ocurría lo mismo en América? ¿La nuestra también era una filosofía de comentadores solitarios y desganzados? ¿Aquí se estaba forjando una “nueva imagen del mundo”?

¿Y qué había de la “filosofía de lo mexicano”? ¿Cuál era el *status quaestionis* después de los Cursos de Invierno? ¿No estaba diluyéndose entre los dimes y diretes, entre las improvisaciones neófitas y las anécdotas picantes? “Todos quieren mostrarse como ‘muy mexicanos’ cuando se trata de investigar al mexicano, y ello pone una nota de pintoresquismo y vulgaridad que lo daña todo.”³⁹⁰ Los marxistas

³⁸⁷ Ibídem.

³⁸⁸ Ibídem.

³⁸⁹ Ibídem.

³⁹⁰ Víctor Adib, “La pluma en la mano (entrevista a Emilio Uranga)”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 114, 8 de abril de 1951, p. 7.

acusaban a Uranga de ser un “cómplice del imperialismo” y el representante de “una clase media insegura”. No veían ni querían ver nada que se apartase un milímetro de sus omniscientes “esquemas de materialismo dialéctico”. No se daban cuenta de que Emilio Uranga era, acaso más que ellos, un crítico de la razón imperial.

El primero de junio de 1952 se perfiló en el horizonte cultural de México una embarcación que, sin ser pirata, “ostentaba las dos canillas en cruz de una ‘equis’ en la frente”.³⁹¹ Se trataba del primer volumen de la Colección “México y lo mexicano”, que “aspira a ser en el futuro una Colección Clásica. Una Colección que simbolice el mejor de los esfuerzos que puede realizar un grupo de hombres, un pueblo o una Nación por conocerse y hacerse conocer”³⁹². Esta primera nave iba cargada de textos de Alfonso Reyes. Lucía a babor y estribor un nombre que hoy ya nos resulta familiar: *La x en la frente*.³⁹³

No pasó desapercibida la astucia de Zea. Con un heraldo de ese calibre – nada menos que un ateneísta– resultaba difícil poner en tela de juicio la calidad de la colección. El beneficio era recíproco. Reyes –el más cosmopolita de nuestros escritores, el más “descastado”, el más ferviente helenista– podría surcar tranquilamente las aguas de la posteridad con una matrícula y una bandera nacionales.

³⁹¹ Salvador Calvillo Madrigal, “Tres minutos”, *El Nacional*, 16 de junio de 1952, p. 3.

³⁹² Leopoldo Zea, “México y lo mexicano”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 270, 1º de junio de 1952, p. 4. Vid. también José Luis Martínez, “La vida literaria. México y lo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 177, 27 de julio de 1952, p. 7.

³⁹³ Alfonso Reyes, *La x en la frente*, México, Porrúa y Obregón, 1952. El Periquillo de *El Nacional* soltó su pulla: “Porrúa y Obregón desisten de publicar *La Dos Equis en la boca*. Dicen, y sin razón, que ellos todo lo prefieren ‘Superior’”. Dos Equis y Superior son, como bien se sabe, dos marcas de cerveza. Vid. *México en la Cultura, El Nacional*, núm. 276, 13 de julio de 1952, p. 15. Vid. la reseña de María Elvira Bermúdez, “Hacia el conocimiento de México”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 271, 8 de junio de 1952, p. 11. Y véase además la reseña de Laura Mues en la revista *Filosofía y Letras*, tomo XXIII, núms. 45-46, enero-junio de 1952, pp. 345-349.

Casi enseguida, a escasas dos semanas de los comicios, se materializó en lontananza otro velero: *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de Leopoldo Zea.³⁹⁴ Y se anunció con trompetas el arribo inminente de tres libros más: *Mito y magia del mexicano*, de Jorge Carrión; *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga; y una segunda edición corregida de *Cornucopia de México*, de José Moreno Villa. Así se sintió en un inicio la colección de “México y lo mexicano”: como un asalto semi bucanero concertado por Zea. Las cubiertas –las máscaras de proa– estaban diseñadas por Elvira Gascón (1911-2000). Representaban al dios zapoteco de la lluvia (Pitao Cocijo).³⁹⁵

El primero de julio de 1952 las urnas dieron el triunfo a Adolfo Ruiz Cortines con el 74.31 por ciento de los votos. A la mañana siguiente, los henriquistas, es decir, los seguidores del candidato opositor Miguel Henríquez Guzmán, realizaron un mitin en la Alameda. La policía y el ejército respondieron con sorprendente salvajismo. Hubo varios muertos y unas 500 detenciones. La “Patria Nueva” recibía su bautismo en una pileta de sangre.

Transcurría la primera semana de agosto y persistía en el ambiente un olor enrarecido cuando *Análisis del ser del mexicano* vio la luz.

³⁹⁴ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952. Vid. la reseña de Salvador Calvillo Madrigal, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 280, 10 de agosto de 1952, p. 10; la reseña de Fernando Salmerón en *Filosofía y Letras*, tomo XXIII, núms. 45-46, enero-junio de 1952, pp. 353-356; y, por último, la reseña de Salvador Reyes Nevárez, “Leopoldo Zea y lo mexicano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 187, 19 de octubre de 1952, p. 7.

³⁹⁵ La figura original se presentaba en esos momentos en la Exposición de Arte Mexicano de París. La exposición fue inaugurada el 21 de mayo de 1952 y tuvo una increíble afluencia de 2 mil personas diarias, en promedio.

Análisis del ser del mexicano

Fijémonos en la estructura: un título endecasílabo, una escueta dedicatoria a Octavio Paz, dos epígrafes como las dos columnas de un pórtico. El primero reza así:

Mis hermanos de todas las centurias
reconocen en mí su pausa igual,
sus mismas quejas y sus propias furias.

Ramón López Velarde³⁹⁶

El segundo epígrafe reproduce el ya conocido pasaje en que Fray Diego Durán amonesta al indio despilfarrador. Juntas, las dos citas nos dan una idea exacta de lo que trata el libro. Quejidos furiosos que se reconocen a través del tiempo y del espacio. La nota múltiple de un corazón adolorido que a cada sístole y a cada diástole presiente a todos los que son y a todos los que fueron. Personajes remisos. Caras espantadas.

La “ontología del accidente” es la revolución filosófica de los colonizados, de aquellos que la civilización y el progreso dejó fuera, de los casi-humanos, de los otros, los que no razonan con rectitud, los seres que bregan en el azar, los que están nepantla, los que no son ni de aquí ni de allá, los que viven de milagro, los

³⁹⁶ Ramón López Velarde, “El son del corazón”.

que sienten que usurpan un lugar en el mundo. “Ha llegado el momento de la crisis”, aúlla Uranga. “Ha llegado el instante de la incomodidad.”³⁹⁷

Nosotros que hemos caminado a la vera de Emilio Uranga identificaremos con facilidad los enunciados que componen la “Introducción”: “por su sujeto y por su objeto nuestra cultura es mexicana”, “el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y privatísimas maneras de concebir el mundo y el hombre”, “el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos”, “poner en claro cuál es el modo de ser del mexicano es tan sólo una premisa –eso sí, necesaria– para operar a continuación una reforma y una conversión”, “no podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis”, “el tema no salvará a nadie, sino que, por el contrario [...] impone una tarea moral de purificación y responsabilidad”...³⁹⁸

Es un trasvase de conferencias y de artículos pasados. Pero es también la bitácora de un estudiante de filosofía que encontró en el aula de José Gaos el instrumental teórico para defender su posición en el orbe; la bitácora de un huérfano que supo acogerse al calor del trabajo en equipo, en el departamento de los Villoro de Bucareli, en el *Bar Chufas* de la calle López; la bitácora de un jugador de ajedrez que miró por encima de su hombro y se dio cuenta de que el pasado no es archivo muerto sino una criatura viva que se amamanta del presente y del porvenir. “El pasado sólo es histórico cuando deja de ser simplemente pasado y se anima con el

³⁹⁷ *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 36.

³⁹⁸ Vid., por ejemplo, Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, *La República*, núm. 49, 1º de marzo de 1951, pp. 38-39; Emilio Uranga, “El mexicano y el humanismo”, *México en la cultura*, *Novedades*, núm. 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3; Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3; Rosa Castro, “¿Ha producido México en cincuenta años su propia filosofía?”, *Hoy*, núm. 697, 1º de julio de 1950, pp. 24-27 y 66.

soplo de lo humano.”³⁹⁹ La historia nos dice lo que somos, pero sólo nos lo dice a medias. La reflexión ontológica es la que más nos hace descender al fundamento y la que nos obliga a hablar del ser en términos de ser.

Estamos, finalmente, ante la involuntaria confesión de un filósofo-marido que, obsesionado con el rigor, se percata de que la ontología no es otra cosa que la poética decisión de escuchar al ser. Filosofía y poesía se fecundan mutuamente.

No hace falta repetir la tesis que, como el hilo de Ariadna, recorre todas las páginas del libro: aquello que mejor define al mexicano es su indefinición. Dicho en otras palabras, nuestra manera de ser se caracteriza por una cierta *insuficiencia consitutucional*. Más adelante esta tesis *se teje* o *se enlaza* con la “importante afirmación” de que el ser del hombre es, ontológicamente, un ser accidental.

Al final del libro se nos revela que el uso del verbo tejer es “malévolamente” deliberado. Es un lugar común decir que el filósofo *hilvana* sus ideas. Uranga no es la excepción, solo que él, a la par que hilvana, deshilvana. Coloca ante nosotros una verdad universal –la verdad de que somos almas inmortales imbuidas en un cuerpo, la verdad de que nos aguarda una vida eterna después del último estertor, la idea, en suma, de que el ser humano es una criatura sustancial, o cuando menos, dirigida a la Sustancia, a Dios– y comienza destejarla, hilo a hilo, mostrándonos los huecos, deteniéndose en lo huecos, ensanchándolos. El lector se queda con la vertiginosa impresión de que algo le ha sido arrebatado, y no algo cualquiera, sino su posesión más preciada: la certeza de que su vida discurre por un camino firme, confiable, insustituible y acaso trascendental (¿quién no busca refugio, a veces, en

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 14.

la creencia de que el destino nos tiene algo deparado, de que vinimos a este mundo a cumplir una misión específica dentro del Gran Plan, de que una mano providencial acomoda los acontecimientos en nuestro beneficio, de que las cosas ocurren cuando deben ocurrir, ni antes ni después, la creencia de que nuestros adversarios pagarán por sus insultos y sus injusticias, de que nuestras lágrimas y nuestros sufrimientos no serán en vano?). Más aún: Uranga le arrebató al lector la capacidad misma de tomar nada por cierto, seguro y definitivo. Esa nada es nuestra retribución. Recibe el angustioso, el zozobante nombre de libertad.

A la “Introducción” le sigue un capítulo titulado, con rotunda sencillez, “Filosofía”. Es un capítulo desconcertante. A Uranga lo corroe la impaciencia y la preocupación por escribir un texto duradero y metódico. Dos exigencias incompatibles. La fraseología filosófica pone trabas a su estilo ensayístico. Uranga hace lo que casi nunca había hecho: incrusta en los párrafos terminajos en alemán y en latín. Estos terminajos son como minas antipersonales que ahuyentan al lector casual. ¿Para quién escribía Emilio Uranga? Quizá era demasiado consciente de que un vendaval furioso arrastraría consigo los artículos de periódico y las entrevistas y que lo único que permanecería de él –su legado filosófico– sería este pequeño libro de 11 por 18 centímetros. Quería proyectar la imagen de un pensador profundo, alguien que conoce y puede recitar los encantamientos esotéricos de la filosofía; quería ayuntar lo “elevadamente técnico” con “lo simple, lo simplón”; atrapar en un enrejado de “gongorismo” filosófico la verdad arcaica y originaria de que el ser humano es de suyo un ser insuficiente. Este ayuntamiento del “supremo artificio” con “lo elemental” recibía para Uranga el nombre de “síntesis demoníaca”.

Sólo si su libro conseguía esta síntesis, podría sobresalir en un “mar de encrepadas olas”.⁴⁰⁰

El hombre simplemente

Uranga asegura que “casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales”⁴⁰¹. A partir de aquí se desata su “ontología del accidente” y su crítica al humanismo imperial. Huelga decir que Uranga concibe el ser como una tarea, como un gerundio (lo que es está siendo) y no como un predicado estático e inmutable. Cuando juzga la “jactanciosa sustancialidad” del hombre europeo no está implicando la perfección o la plenitud de este hombre. Sería absurdo decir que hay pueblos enteros que se despiertan cada mañana sintiendo que han rozado la perfección y que en su vida ya todo está dicho y hecho. Existe en Europa, desde Inocencio III (1161-1216) y desde mucho antes, una abundante literatura que denigra al hombre y que pone de relieve su miseria y su decrepitud. Esta *misera inquietudo* de raigambre monástica no invalida en lo más mínimo la afirmación del filósofo mexicano y más bien le sirve de soporte. Si se ha insistido en la bajeza de la condición humana (en la hediondez de sus esputos y sus orines, de sus piojos y sus liendres), ha sido para desadormecer al

⁴⁰⁰ Vid. Emilio Uranga, “Sobre el *Doktor Faustus* de Thomas Mann. (Fragmento de una carta a Jorge Portilla)”, *Prometeus*, julio de 1952, pp. 69-73. En Thomas Mann se percibe claramente “la colaboración del desorden y de la enfermedad en la obra creadora”. Uranga se esforzaba por hacer eso: llevar la enfermedad y el desorden al corazón de la filosofía. Gracias a esa carta sabemos que la relectura del *Doctor Fausto* acompañó a Uranga en la revisión del *Análisis*.

⁴⁰¹ *Análisis...*, *op. cit.*, p. 18.

pecador y para señalarle un camino de purificación y desprendimiento.⁴⁰² Detrás de los entusiasmos renacentistas, modernos e ilustrados restalla la voz de Pico della Mirandola. El hombre es la “cúpula del mundo”, sólo “un poco inferior a los ángeles”⁴⁰³.

La “radical tendencia sustancializante” de la que nos habla Uranga no es otra cosa que la tendencia a concebir la vida como una progresiva llenazón de ser y como un aumento de realidad. Quien dota a la vida de un sentido sustancial se impone la tarea de hacerse sustancia, escalando a la cúpula del mundo, orientando sus acciones (su industria, sus leyes, su comercio, su moral) a un estado máximo y perpetuo de inalteración. Dentro de este horizonte de sustancialidad, el accidente aparece como un alejamiento de la Sustancia, una deficiencia de realidad y un rebajamiento de ser. El accidente ha sido frecuentemente equiparado al mal: la caída demoníaca al reino de lo material y de lo informe. El accidente (llámese cuerpo, mujer, aborigen) es lo que tiene que ser dominado.

Uranga –he aquí la incomodidad– considera a toda esta narrativa de la sustancialización una mentira que el hombre occidental se ha contado hipnóticamente a sí mismo, una mentira que ya no puede sostenerse más, y pasa a definir el ser del mexicano, en una dirección inversa, como “ser para el accidente”. Por motivos históricos, el ser humano de estas tierras ha abrazado como suya la tarea vital de accidentalizarse. “*Realizarse como accidente* –escribe Uranga–

⁴⁰² Inocencio III clama en su *De miseria humanae vitae*: “Tú, hombre, andas investigando hierbas y árboles; pero éstos producen flores, hojas y frutos, y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo, y de tu cuerpo esputos, orina y excrementos.”

⁴⁰³ Pico della Mirandola, “Discurso sobre la dignidad del hombre” en *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1986, p. 122.

significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo. Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando ‘no soporta ya más’ su originaria constitución”.⁴⁰⁴

Uranga es más claro que nunca. Cualquiera puede constatar, hojeando el periódico, paseándose por las calles, que el mexicano vive en la inseguridad y en la imprevisión. No hay allí ningún análisis filosófico. No es este el mensaje que nos quiere entregar Uranga. El mexicano –nos dice– busca de manera activa ponerse en “la situación de un radical ‘no saber a qué atenerse’”⁴⁰⁵, como si pugnara en cada paso por hacerse abismo (López Velarde), como si cultivara secretamente, en su fuero interno, una aversión por el ser. “*Toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana.*”⁴⁰⁶ “Ser para el accidente” es una ordenanza que empuja al mexicano hacia el azar y la indeterminación. Cótejese la plasticidad de este estilo de vida con los entes deshumanizados de las grandes fábricas yanquis, sometidos consuetudinariamente a un proceso maquínico suprapersonal; entes homogeneizados, sin rasgos faciales, sin identidad propia; prisioneros dóciles de formalismos éticos y burocráticos.

La noción de “accidente” adquiere, de súbito, un peso enorme. El accidente –continúa Uranga– es la fragilidad, la oscilación entre el ser y la nada, una especie de sombra. El accidente es lo que está de más, lo que se adhiere al último, como la capa de pintura a un mueble. Destruído el mueble, se destruye el color. De aquí que

⁴⁰⁴ *Análisis...*, pp. 21-22.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 20.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 23. El subrayado es de Uranga.

el accidente esté constantemente amenazado por el desalojamiento. Vive de prestado, por decir así. No se basta a sí mismo. Sin un apoyo, sin un asidero, se hunde en la nada. Uranga, poéticamente, compara la accidentalización con “una huída, un escurrirse, un deslizarse más allá del ser”⁴⁰⁷. Pero también usamos la palabra “accidente” para designar un hecho repentino e inesperado. Decimos que se trató de un accidente automovilístico o un accidente de trabajo justamente porque estaba *fuera* de nuestros planes y del desarrollo habitual de los acontecimientos. “El accidente lo entendemos siempre como lo que viene, no sabemos precisamente de dónde, como lo impreciso y ajeno, como lo extraño (*L’Etranger*).”⁴⁰⁸

Lo mexicano ya no es aquí una nacionalidad circunscrita a un territorio geográfico, sino una “voluntad de accidentalización” y una “búsqueda irritable y convulsa del accidente que saque de la insoportable monotonía de la rutina”⁴⁰⁹. Esta “proximidad estrechísima con el accidente” es lo “auténticamente humano”⁴¹⁰. Uranga pone de cabeza siglos de desvalorización. La arrogante sustancialidad del europeo toma asiento en el banquillo de los acusados bajo el cargo de voracidad canibálica y de miopía. El mexicano, sentencia Uranga con ademán violento, “funge o funciona como generador de un [nuevo] sentido de lo humano [...] No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia”⁴¹¹.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 32.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 25.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, p. 23.

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 23.

La autognosis del mexicano conduce a un humanismo del accidente. “Es nuestro modo de ser un excelente medio de transparencia para atisbar desde él la constitución accidental del hombre. A esto se reduce mi pretensión.”⁴¹² Más adelante Uranga se refiere a esta pretensión como un “desenmascaramiento”, en primer lugar del mexicano, y en última instancia del hombre, del “hombre simplemente”. “Se trata, en verdad, de poner nuevamente al desnudo lo humano” y de indicarle una ruta por donde “escapar a enajenaciones de todo género”⁴¹³. La reflexión solitaria del filósofo crece hasta convertirse en “una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones”⁴¹⁴.

La pregunta filosófica por el mexicano resulta, por más paradójico que suene, una pregunta anti-nacionalista. “No se trata de perfilar una esencia de rígidos contornos [...] No queremos incurrir en el error de encerrar —escribe Uranga con insistencia machacona—, sino de abrir un común denominador más comprensivo”⁴¹⁵, aunque este común denominador (la accidentalidad) no sea del agrado de todos. “Lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante.”⁴¹⁶

El planteamiento de Uranga nos ubica frente uno de los problemas filosóficos de mayor abolengo. ¿Qué es aquello que me une al otro, al vecino, al que se parece a mí, pero también al extranjero, al intruso, al que me niega y me agrade y me vapulea? ¿No es un cándido atrevimiento presentar al mexicano como el generador de un nuevo humanismo? ¿Por qué misteriosas traslaciones metonímicas el “agobio

⁴¹² *Ibíd.*, p. 36. Hay una errata en el texto original. Dice “occidental” en lugar de “accidental”.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 35.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 34.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p. 37.

del ser” de un humilde mexicano será en el futuro una avenida populosa y un “sistema de vasos comunicantes”?

El “llamado de la accidentalidad” tiene algo de contagioso. Portilla ponía como ejemplo la representación cinematográfica del *Julio César* de Shakespeare. “En la escena en que Casio cae, atravesado por su propia espada, rompió el expectante silencio de la sala un largo gemido que suscitó invenciblemente la risa del auditorio.”⁴¹⁷ El gemidor anónimo no pudo evitar sucumbir al imperativo de la insuficiencia. Un ruidito brotado de algún rincón penumbroso de la sala basta para hacer jirones la solemnidad de la película. Cunde el desorden y el relajo. Acaba de ocurrir un desastroso accidente que impide la compleción de un valor colectivo.

No era este tipo de contagio el que Uranga tenía en mente cuando ponía la accidentalidad como el denominador común de una humanidad nueva. En realidad, en este primer capítulo, Uranga no nos ofrece una contestación satisfactoria. Menciona de rápido la “pena”: un turbio sentimiento, o mejor dicho, una voz –un gemido anónimo– que se abre paso desde los posos de nuestro ser accidental. El mexicano posee el talento de verter su congoja sobre todo cuanto le rodea, sobre los prójimos, pero también sobre los objetos inanimados: sobre ese pobre y traqueteante camión que está a punto de expirar, que nunca dio lata, que siempre fue confiable, que se ganó a pulso el título de “buena gente”. La pena es un arroyo de dolor que alcanza y fecunda tierras lejanas.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México, ERA, 1966, p. 28

⁴¹⁸ Es imposible no evocar el egotismo de Miguel de Unamuno: “Lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta me desborda pronto, revelándome la miseria universal [...] Una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar

Este primer capítulo del *Análisis* encierra un secreto escandaloso que los lectores de la actualidad pasan completamente por alto. Recordemos antes quién era Emilio Uranga para 1952: el niño terrible que se rebeló contra el magisterio de Gaos y la ortodoxia heideggeriana; el primer lector mexicano de Sartre y del existencialismo francés; la horma en el zapato de neokantianos y marxistas; el publicista zumbón que no cesaba de perorar sobre la situación del mexicano, la responsabilidad del filósofo, el complejo de inferioridad y la mala fe, la libertad y el cinismo... Un lector de 1952 asociaba el nombre de Emilio Uranga a las morbosidades y las exaltaciones de Jean-Paul Sartre. La asociación era automática e irrefutable. Se tenía a Uranga y a los hiperiones por la cepa mexicana de un sarampión parisino. A Uranga, como ya sabemos, le enojaba sobremanera esta reducción de su ontología, y se preocupó –tal vez excesivamente– de que sus lectores futuros no incurrieran en esa equivocación.

Veamos algunas cifras. A su admirado Merleau-Ponty no lo cita en ninguna ocasión. A Sartre lo cita dos veces, siempre de modo tangencial. A Heidegger, en cambio, lo cita diecinueve veces (el Heidegger de *Ser y tiempo*, dicho sea de paso). La táctica de Uranga brinca a la vista. Quería a toda costa cortar sus ligaduras con el existencialismo francés. Los motivos no son obvios. Quizá pensaba que así no daría a sus críticos, “tan agresivamente abundantes”⁴¹⁹, la excusa para subsumirlo en una corriente extranjera. Quizá la figura de Sartre, que nunca había sido mucho de su gusto, ya estaba total e irrevocablemente devaluada a sus ojos. Quizá veía

de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez” (*Del sentimiento trágico de la vida*, México, Porrúa, 1983, pp. 146-147).

⁴¹⁹ *Análisis...*, p. 35.

en el existencialismo francés un “vergonzoso” naufragio con un enorme poder de succión. Quizás, a última hora, decidió volver al regazo paternal de Gaos-Heidegger como el vástago arrepentido del Evangelio.

Comoquiera no debemos caer en la trampa. Debajo de sus párrafos “heideggerianos” palpita el existencialismo francés en toda su furia anticolonial y moralizante. Y palpita, sobre todo, el existencialismo mexicano de Leopoldo Zea.

El más necesitado es quien acudirá en socorro de los demás

“Hemos contenido el gesto y la palabra, para que lo ajeno se posesionara de lo nuestro sin resistencia”, escribió Emilio Uranga mojando su pluma en la pez de un rencor centenario. “[Pero] nada hay más indecente que suplantar el punto de vista ajeno por el propio en inconfundible gesto de plebeyo.”⁴²⁰ Este es el meollo del capítulo tres del *Análisis*, llamado, según una norma de sugerente brevedad, “Historia”. Poner el mundo al revés. “Pone[r] lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro.”⁴²¹ Desechar, con peladez y con cínico desenfado, la ciega admiración a los “valores superiores” de Estados Unidos y de Europa, la resignación pasiva, el estéril complejo de inferioridad...

No es lo mismo, afirma Uranga, sentirse inferior que sentirse insuficiente. Ambos sentimientos surgen de una “radical impotencia”, pero la manera de lidiar con esta impotencia es muy diferente en cada caso. El sentimiento de inferioridad nos hace agachar la cabeza frente a la mirada inclemente del Superior. De aquí que

⁴²⁰ Emilio Uranga, “El último diario de André Gide”, *art. cit.*, p. 3.

⁴²¹ *Análisis...*, p. 58.

la inferioridad sea “un entregarse al criterio ajeno” y una renuncia a “cualquier intento de autonomía”. En otras palabras, no hay sentimiento de inferioridad sin el reconocimiento tácito o explícito de un otro al que se juzga como autoridad y como encarnación plena de aquellos valores e ideales que nosotros, por debilidad innata, no podemos encarnar. Este otro –se concluye– es el único que puede salvarnos de nuestra miseria.

El “complejo de inferioridad” funciona de una manera muy curiosa. El acomplejado se somete a un “criterio extrínseco de estimación” entre contorsiones y jaloneos. Es una sumisión rebelde o una rebelión sumisa, con el resultado paradójico de que cada intento contestatario por afirmar nuestra superioridad redundará en una afirmación, acaso más dolorosa, más hiriente, de nuestro “ser inferior”.

El “complejo de inferioridad” nos hunde en un círculo vicioso. ¿Es posible, se preguntaba Uranga, transmutar el sentimiento de inferioridad en *insuficiencia*? Sentirse insuficiente no es sentirse atezado y vilipendiado por una mirada ajena; tampoco se traduce en una espera exangüe de la salvación. Aquí no podríamos hablar propiamente de sumisión y entreguismo. La insuficiencia nos hace ver, simplemente, que no hemos llevado a plenitud un determinado valor y que es menester un mayor empeño. La insuficiencia pone ante nuestros ojos un *todavía no* de carácter existencial. Es una exhortación a redoblar los esfuerzos para alcanzar ese valor que nos propusimos y que *todavía no* alcanzamos. La escala de estimación es, en este caso, “inmanente” o “intrínseca”. Trocar la inferioridad por la

insuficiencia implica, en palabras de Uranga, depositar nuestra fe en “la capacidad que tiene el individuo de darse por sí mismo la suficiencia de que carece”⁴²².

Suplantar, transmutar, trocar: todos estos verbos apuntan a “la aceptación consciente de una inversión de los valores”⁴²³. Así define Uranga el cinismo. Una rebeldía señorial que alterna la discreción y la hipocresía, la prudencia y la sagacidad, para poner el mundo al revés, para “*allegarse a la presa lo más sigilosamente posible antes de hacerla su blanco y derribarla*”⁴²⁴.

Al humanismo del accidente le corresponde una moral cínica, una moral de la lucidez, “táctica y mañosa”, que no camufla sino que alardea y expone al sol la insuficiencia que afecta a todos nuestros empeños, la turbación, la zozobra; una moral que no reconoce más horizonte que el de la accidentalidad.

El cínico, advierte Uranga, no aguarda la salvación con los brazos cruzados ni se propone salvar a nadie. “Ser salvados quiere decir que esperamos que se nos dé algo de que carecemos, que se nos colme con un haber, con algo *dado (gegeben)*, pero ser liberados no es esperanza de un don, de un ser colmado por algo dado, sino al parecer más sencillamente, por algo *propuesto (aufgegeben)*, por una tarea, por una misión, un destino que realidad. La liberación es salvación por el encuentro de una misión, por un sentido de la vida, no por una riqueza a mano de que poder disponer [...] El cinismo no promete riqueza, sino trabajo.”⁴²⁵

⁴²² *Ibíd.*, p. 52

⁴²³ *Ibíd.*, p. 58.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 60. El subrayado es de Uranga.

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 61. Vid. también Emilio Uranga, “Comentario al libro de Frank Tannenbaum, ‘México: la lucha por la paz y por el pan’”, *art. cit.*, pp. 218 y 219: “El ritmo de la vida es muy lento, y forzarle el paso es faena cínica [...] El cínico es el hombre no de principios, sino de consecuencias, de la brutalidad de la consecuencia”.

La historia a la que hace referencia el nombre del capítulo es la historia de un pueblo que desde la Conquista no ha dejado de comparar su finura y su delicadeza con la altivez y las imprecaciones del invasor rubicundo; un pueblo que considera una brutalidad y una descortesía llamarle al pan, pan y al vino, vino; un pueblo que vive en “una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes”; un pueblo que, a finales del siglo XVIII, entre arranques de optimismo, se creyó el cuento falso de que su patria era una bodega de relucientes tesoros. La Independencia trajo consigo el desaliento y la amargura. Y la promesa de prosperidad y abundancia se volvió, desde entonces, la maldición de Tántalo. Un pueblo que atravesó el siglo XIX dando trompicones y que arribó jadeante a 1910, el año de la Revolución mexicana. Ese año lo cambió todo. Las doctrinas escleróticas se cayeron a pedazos. De los páramos yermos se levantó un reclamo que ya no pudo desoírse. La transformación no iba ser solo jurídica. Un nuevo ser humano estaba por nacer.

Estos hombres y mujeres quebradizos, vulnerados e insustanciales, eran los protagonistas de la filosofía de Uranga, los libertadores cínicos del futuro, los portadores del humanismo auténtico. “El más necesitado es quien acudirá en socorro de los demás, quien se asignará como tarea colmar a los otros, darles la suficiencia de que carecen.”⁴²⁶

⁴²⁶ *Ibíd.*

La exquisita dolencia

En junio de 1921 Ramón López Velarde dio su último paseo por la capital, de noche y bajo una cortante llovizna. La muerte no lo tomó por sorpresa. Algo dentro de él intuía desde hacía tiempo que su adicción por la ciudad-necrópolis lo llevaría a la tumba. Tenía 33 años recién cumplidos. Postrado en el lecho y reducido a una letanía pálida de tos, López Velarde pidió a su mamá que llorara sobre el cuenco de sus manos para que pudiese sorber las devotas lágrimas maternas.

Pocos días después de su muerte, vio la luz su poema más famoso: *La suave Patria*. “Suave Patria: te amo no cual mito, / sino por tu verdad de pan bendito; / como a niña que asoma por la reja / con la blusa corrida hasta la oreja / y la falda bajada hasta el huesito.” José Vasconcelos acudió con presteza al Castillo de Chapultepec y leyó estos versos al presidente Álvaro Obregón. Se dispuso enseguida que el gobierno mexicano pagara las exequias, que la Cámara de Diputados guardara luto por tres días, que la capilla ardiente se instalara en el Paraninfo de la Universidad. López Velarde nunca hubiese imaginado hasta qué punto iba a ser víctima de la mitificación oficial y el encarnizamiento erudito. Vasconcelos lo llamó “profeta profundo”. Uranga, treinta años después, creía que a Ramón López Velarde había que concederle el honorífico título de *fundador*. “En el origen de la patria, de la actual, de la nuestra, la mexicana, está Ramón López Velarde. Él la fundó poéticamente, que es, entre todas las partidas legales de

nacimiento, la más noble, imperecedera y a la vez más exigente, como una oración cotidiana que repite su difícil fidelidad a una alianza sacralizada.”⁴²⁷

López Velarde vislumbró el significado radical de la Revolución: ésta no debía limitarse a ser un cambio de gabinete. La Revolución, para de veras ser una y no mera “retórica revolucionaria”, tenía que consistir en una transformación profunda de mentalidad, actitud y sentimientos morales. Tenía que ser una *revolución de las conciencias* y tenía que engendrar *el ser de un nuevo hombre*. Con la Revolución había nacido una patria “hacia dentro... no histórica ni política, sino íntima... una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa”⁴²⁸. “Pero, ¿quién entenderá lo que con esas palabras se nos invita a pensar?”⁴²⁹, se cuestionaba Uranga. Lo que en López Velarde había sido una genial “corazonada”, habría de convertirse, por obra de los filósofos, en *análisis*. “Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado.”⁴³⁰ Las profecías del zacatecano adquirirían para Emilio Uranga el valor de un programa de investigación filosófica.

⁴²⁷ Emilio Uranga, “La mujer, el mundo y la patria en la poesía de Lopez Velarde”, *Revista de la Semana, El Universal*, 21 de marzo de 1971, p. 4. Encontramos esta misma idea en otros hiperiones como Zea y Reyes Nevárez. Vid. Salavador Reyes Nevárez, “Ramón López Velarde. Poeta de provincia”, *La República*, núm. 66, 15 de noviembre de 1951, p. 17: “López Velarde, poeta auténtico, al fin y al cabo, fue de los primeros en descubrir los efectos renovadores del movimiento revolucionario. No se trata aquí de reformas legislativas, ni de reformas institucionales. Se trata de una transformación más honda. Transformación de las ideas, del estilo de vida.”

⁴²⁸ Ramón López Velarde, “Novedad de la patria”, en *Obras*, compilación de José Luis Martínez, México, FCE, 1990, p. 282.

⁴²⁹ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución Mexicana”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

⁴³⁰ *Ibíd.* Uranga, a la hora de ligar indisolublemente su filosofía a Ramón López Velarde, sin duda tuvo en mente la pareja Heidegger-Hölderlin. (Había leído pocos años atrás, en 1944, *Hölderlin y la esencia de la poesía* en la traducción de su profesor Juan David García Bacca.)

De esto trata el cuarto y último capítulo del *Análisis* (“Poesía”): una indagación filosófica sobre la Revolución y sobre el problema de la intersubjetividad. Éste es el capítulo más local y más universal de todo el libro. Es aquí donde nos damos cuenta de que pensar al nuevo ser humano (accidental) no es otra cosa que pensar al mexicano emanado de la Revolución.

Ya otros, antes de Uranga, habían entrevisto algo así como “una filosofía de Ramón López Velarde”. “Su filosofía –afirmó Genaro Sánchez MacGrégor en 1932– es desencantada y amarga. El poeta ha dicho valientemente que asistirá con sonrisa depravada a las ineptitudes de la inepta cultura [...] Su alma tiene por única virtud el sentirse desollada.”⁴³¹

López Velarde se describe a sí mismo como un “enfermo del absoluto”. Experimenta a todas horas el “suplicio de un hambre creciente”, nunca satisfecha, y que en su insatisfacción se torna canibálica. Se nos revela aquí la “única virtud” o la virtud única del poeta: la de no acallar este suplicio, sino de “doblegarse efusivo para morir debajo de sus ruedas”. López Velarde sabe de antemano que su búsqueda de la plenitud rotunda es una búsqueda sacrílega y fallida. Sus versos no son los del místico que anda en pos de la unión perfecta e inefable, ni los de un cantor de solemnes y grandilocuentes epopeyas. El poeta se detiene a oír con cándida fruición “la sabiduría del jacinto”. Su “temerario corazón”, que antes buscaba “arrogantes quimeras”, se anonada y grita: “¡Señor, yo soy tu juguete agradecido!”. Esta humildad y esta renuncia no son signo de masedumbre, sino de fortaleza y de virtud: la virtud de sentirse desollado, de “dilapidar todo el ser” y de

⁴³¹ Genaro Fernández MacGrégor, “Ramón López Velarde” (prólogo a *El son del corazón*), en Ramón López Velarde, *Obras, op. cit.*, pp. 242-243.

pugnar, en cada paso, infructuosamente, por “hacerse abismo”. El poeta no es, ni de lejos, un pusilánime que se abandona al dulce flujo de la existencia o un reo que observa impotente, por entre los barrotes, las gestiones del verdugo. “Soy activamente casto.” La castidad y la esterilidad adoptan en su poesía la forma de una decisión libérrima y de una insumisión (una “obra maestra”).

El poeta se proclama a sí mismo “el mendigo cósmico”. Su inopia y sus ayunos pordioseros, “exquisita dolencia”, son apenas la manifestación personal de la inopia y el ayuno que padece todo cuanto existe. López Velarde no se arredra ante la contingencia y la mendicidad de la condición humana, pero guarda una fe inmensa en la libertad. Ésta encuentra siempre el resquicio ínfimo para sobreponerse a la rueda de Ixión. “La ley de la vida diaria parece ley de mendicidad y de asfixia; pero el albedrío de negar la vida es casi divino.”⁴³² López Velarde contempla la muerte sin “la avaricia del temor”. La enfermedad de lo absoluto trae consigo la mendicidad pero también la posibilidad casi divina de la negación: la posibilidad de la libertad.

No debe extrañarnos que a finales de los cuarenta, con las candentes tesis de Sartre en pleno apogeo (“el ser humano es una pasión inútil”, “lo esencial es la contingencia”), se viera en López Velarde a un existencialista mexicano *avant la lettre*. No en balde Miguel Guardia, por esas fechas, llamó a López Velarde “el primer angustiado”.⁴³³

⁴³² Ramón López Velarde, “Obra maestra”, en *Obras, op. cit.*, p. 279.

⁴³³ Miguel Guardia, “López Velarde, primer angustiado”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, Núm. 94, 9 de enero de 1949, pp. 8, 9 y 12.

Defensor sin mácula de la libertad y la democracia (términos predilectos de la posguerra), existencialista (nuestro “primer angustiado”), fundador poético de México, máximo representante de la Revolución en su vertiente intimista y espiritual (en oposición a una Revolución externa y exhibicionista), un surtidero de categorías vernáculas (como “zozobra”): estas facetas de López Velarde bastarían para entender su importancia para la filosofía de lo mexicano. Pero Emilio Uranga va aún más lejos en el *Análisis*.

Las filosofías de la conciencia, de Descartes a Sartre, es decir, aquellas filosofías que pretenden dar cuenta del mundo a partir del yo, del ego, “o como se le quiera llamar al término subjetivo desde el cual se intenta iluminar la realidad”⁴³⁴, tropiezan con el ineludible escollo de la intersubjetividad, del otro, que no es mera cosa percibida, no es *algo*, sino *alguien*, a pesar de que yo no pueda ganar acceso a su conciencia para constatar que se trata, de hecho, de un agente cognoscitivo.

⁴³⁴ Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico”, *México: 50 años de Revolución, IV. La Cultura*, FCE, 1962, p. 532. Antes de escribir el *Análisis* Uranga se releyó las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl (la edición española de Gaos, que sólo incluía las cuatro primeras meditaciones, y la edición francesa de Lévinas y Peiffer). Es en la “Quinta meditación” donde Husserl se ocupa, más que en ningún otro lugar de su obra, del problema de la intersubjetividad. Cito el pasaje *in extenso*: “Como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está –y que puede estarlo– constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí [el cuerpo del otro], que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa [...] Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es “parecido” al mío –o sea, de tal índole que ha de entrar en emparejamiento fenoménico con el mío– parece ahora cosa naturalmente clara que, en el traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío” (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1994, pp. 173 y 177). La teoría de Husserl, como se deja entrever en el pasaje, postula al otro como otro-yo (*alter ego*), que no es exactamente reflejo de mí mismo sino un análogo o un par. Para el padre de la fenomenología trascendental, el parecido tenía que ser, primero, un parecido físico. Este requisito ponía fronteras inexpugnables a su propia teoría de la intersubjetividad y conducía a las tortuosas cuestiones de la empatía con los animales o con seres que no comparten ningún rasgo físico con nosotros y que sin embargo consideramos vivos y parte del mismo mundo objetivo. Uranga no suscribió esta teoría de la intersubjetividad monadológica, pero sí simpatizó con la noción husserliana de “emparejamiento” (*Verkolppen*) o transacción originaria de sentido.

¿Cómo se hace perceptible el *quién*? Sin una respuesta clara, la idea de “comunidad”, tan cara para los hiperiones, quíerese que no pierda su consistencia. ¿Cómo hacer de la zozobra, “sufrimiento incurable y privatísimo”, un asiento de comunidad?

López Velarde da la clave a Uranga: “El movimiento de la zozobra tiene algún parecido con el de la tejedora”⁴³⁵. La imagen de la tejedora tiene la bondad de sugerirnos “un proceso de síntesis que no es de consolidación, sino de desmembramiento, pero sin una previa sustancia que trabajara en su desmoronamiento desde adentro. Todo es, en cierto sentido, más bien exterior que interior, porque no hay un núcleo resistente a horadar, sino que desde el principio está ahí una fisura que nos impele a comprender la génesis de su distorsión, y no de su cicatrización”⁴³⁶.

La “fisura que no cicatriza” funciona a modo de *a priori* sentimental que “precede y condiciona todo dolor grande o pequeño que depare la experiencia, el vivir. Antes de que nos haga tristes alguna pérdida concreta de un objeto o de una persona de nuestro mundo circundante, somos una pérdida radical, condicionante, incurable [...] Originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia”⁴³⁷. Esta mendicidad y esta desgarradura originarias nos ponen siempre, por decir así, en un estado de apertura y de permeabilidad, condición para que se opere la síntesis de la ardua tejedora (que en lugar de consolidar y de zurcir cicatrices, desmiembra y desmorona). “El movimiento de la tejedora lo que aspira a

⁴³⁵ *Análisis...*, p. 82.

⁴³⁶ *Ibíd.*, p. 84.

⁴³⁷ *Ibíd.*, p. 89.

conseguir es la síntesis de las conciencias, o sea la intersubjetividad. Salirse de la conciencia insular y alcanzar la comunitaria.”⁴³⁸ La relación entre el amante y la amada –relación de privación y de “exquisita dolencia”– constituía para López Velarde el paradigma de esta síntesis (la tejedora no es otra que Fuensanta). “Para López Velarde ese poder de extraversion y de comunicación es el Amor.”⁴³⁹

La herida amorosa no es “rigurosamente hablando, una herida, sino un estarse hiriendo sin parar, un desangrarse. La zozobra opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre [Con la tejedora] López Velarde nos hace asistir al trance de la formación de la intersubjetividad, que nos inicia en el complicadísimo misterio de la plasmación de la comunicación. Salir de la soledad individual y engranarse con la soledad ajena para formar la comunidad no es un movimiento fácilmente explicable”⁴⁴⁰. El laberinto de la soledad es, en el fondo, una comunidad de soledades sangrantes y oscilatorias que se profesan un amor menesteroso. “El carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.”⁴⁴¹ El verdadero humanismo, el originario, es aquél que liga a los seres humanos en su zozobra y en el dolor fluyente de sus “penados corazones”, sin coartadas de mala fe ni falsos consuelos.

Estamos ante una erótica de la intersubjetividad de corte cínico; ante una vivencia del amor que une y desgaja a la vez; un amor (un angustioso hormigueo) que no edulcora la insuficiencia, sino que la usa de motor y de límite; un amor que

⁴³⁸ *Ibíd.*, p. 87.

⁴³⁹ *Ibíd.*

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 90.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 99.

manifiesta “plétora vital” y que le rehúye a la cosificación; una parestesia que nos hace sentir la zozobra del otro en carne propia.

No había, en verdad, para Uranga, poesía anterior a la de López Velarde. El poeta de Jerez representaba una “vuelta maléfica” a lo originario, “lo fontanal, lo materno”.⁴⁴²

⁴⁴² Es muy posible que Emilio Uranga haya consultado un libro del escritor e investigador jalisciense Arturo Rivas Sáinz (1905-1985): *El concepto de la zozobra* (Eos, 1944). Rivas Sáinz detecta en López Velarde una “frecuente preferencia de lo accidental, que abstrae del campo poético la sustancia, dejando solos la relación y el accidente”. Pone algunos ejemplos. El primero lo extrae de “Mi prima Águeda”:

Águeda era
(luto, pupilas verdes y mejillas
rubicundas) un cesto policromo
de manzanas y uvas
en el ébano de un armario añoso
El segundo ejemplo pertenece a “Nuestras vidas son péndulos”:
y ella era un boceto
lánguido: unos pendientes
de ámbar, y un jazmín
en el pelo.

En ambos casos las mujeres son “reducidas a luz y color, como en los cuadros de Renoir”. La preferencia de lo accidental también se advierte en “la determinación de las cosas por su característica más sutil, por la nota delicada que pasa desapercibida”. López Velarde sería de este modo el poeta de lo accidental, pero también, y sobre todo, el poeta de la zozobra. Rivas Sáinz aclara que por “concepto de la zozobra” no debemos entender una elaboración teórica a la usanza de los fenomenólogos sino, “mágicamente”, una elaboración poética. La zozobra es un “estado anímico”, una “angustia adecuada”, pero “una angustia de notables diferencias específicas”. “Coincide con la angustia de Kierkegaard en que se debe a una como desintegración de la unidad personal [En la zozobra] el hombre se descentra, se disuelve, se descompone y se dualiza hacia términos opuestos [...] Cuando el hombre se abre y se desgaja, solicitado por señuelos opuestos – carne y espíritu, yo y no-yo, tiempo y eternidad–, la unidad se rompe y el inestable equilibrio se bambolea en indecisión de zozobra y angustia.” La zozobra tendría como causa “un precipitado explosivo de ingredientes incompatibles”. Rivas Sáinz reconoce que el concepto lopezvelardeano de zozobra es “complejísimo”. Es una urdimbre de “tristeza y lobreguez”, “dolencia y agonía”, “desazón”, “cobardía y miedo”, “sufrimiento y rencor”, “fatiga”, “congoja”, “sed de amar”, “nihilista locura”, “intimidación”, “suspensión y azoro”, “espanto”, etcétera. Rivas Sáinz pronto deja de lado a Kierkegaard para buscar apoyo en el psicoanálisis. “Todos los pormenores y señales de la freudiana sintomatología de la angustia neurótica, se advierten [en los versos de López Velarde]: el pavor nocturno, el vértigo, los miedos y fobias.” La zozobra manifiesta “horripilantes” síntomas fisiológicos: perturbación de la actividad cardíaca y de las funciones respiratorias, parestesia (incremento de la sensibilidad y el dolor). El poeta a menudo se asfixia, siente una marea que sube por el pecho, el “galope del corazón sin brida”. De lo dicho por Rivas Sáinz, se deduce de inmediato que la hipersensibilidad de López Velarde, “microscópica y acrisolada”, es el rasgo inequívoco de un conflicto neurótico. Rivas Sáinz se aproxima de esta manera al punto culminante de su exégesis: aparte de hipersensibilidad, la zozobra es una *hipersentimentalidad*. “El amor y el deseo [...] se acendran en la tremenda parestesia de la erótica zozobra.” El poema “Hormigas” resulta paradigmático. Allí la zozobra es “el hormigueo angustioso de las ansias y el deseo” ante la “invicta belleza” de una mujer. Y esta “doble muerte” (de amor y odio, de unión y disgregación) que engendra

Emilio Uranga en el siglo XXI

El autor del *Análisis* no estaba feliz ni satisfecho. De los cinco libros publicados hasta entonces por Porrúa y Obregón, los más vendidos eran, por mucho, el de Jorge Carrión y el de Alfonso Reyes. El *Análisis* no causó un revuelo instantáneo ni fue el pasaporte que sacó a Uranga fuera de México. La prensa lo recibió con sospechosa gelidez.⁴⁴³ Se hablaba ya del existencialismo como un fenómeno recluido en el pasado, una fiebre pasajera venida de Francia.

el sexo, estas ansias insatisfechas, este deseo inconcluso por lo insignificante, lo ingravido, lo accidental, se desborda de las venas del poeta-amante y de las páginas del poemario. “El lector se enferma de amargo desasosiego y de nerviosidad irrechazable...” Recorriendo una senda distinta, que nada tenía que ver con sintomatologías neuróticas, Emilio Uranga arribó a algunos planteamientos similares. Coincide con Rivas Sáinz en que la zozobra es una angustia específica, diversa a la angustia de la tradición filosófica, y que este “mágico” concepto apunta a una delicada y complejísima erótica de la muerte que es, también y sobre todo, una erótica de la intersubjetividad: un movimiento paradójico (aporético) de comunión y desmembramiento. Rivas Sáinz también había publicado una *Fenomenología de lo poético* (1950), reseñada en *México en la Cultura* y en otros suplementos culturales que consultaban habitualmente los hiperiones. Habría en 1979 otra edición del *Concepto de zozobra* (Universidad de Guadalajara).

⁴⁴³ Una primera aunque muy breve reseña del *Análisis* salió en *México en la Cultura, Novedades*, núm. 180, 17 de agosto de 1952, p. 7. Allí ya se destacaba el último capítulo, dedicado a López Velarde. Vid. también María Elvira Bermúdez, “El libro mexicano de Emilio Uranga”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 285, 14 de septiembre de 1952, p. 7. Hubo aún dos reseñas significativas del *Análisis*: la “demoledora” reseña de Enrique González Rojo (1928-2021) y la de Abelardo Villegas (1934-2021). González Rojo sacó del desván las manidas críticas marxistas: Uranga se alejaba burguesamente de la sociedad, se contemplaba a sí mismo con espíritu estético, desperdiciaba su inteligencia en lucubraciones inútiles, desdeñaba el verdadero problema de México: el de su diaria manutención. “Creo decididamente que es más importante buscar el pan que preguntarnos por nuestro ser, y creo que el que se interroga en este sentido lo hace únicamente con el estómago lleno... En los ensayos que conozco de Emilio Uranga se deja al margen el problema económico; no encuentro en ellos la intención de buscar la salida de esta encrucijada dolorosa” (Enrique González Rojo, “¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano?”, *Cuadernos Americanos*, vol. 69, núm. 3, mayo-junio de 1953, pp. 98-109). Abelardo Villegas fue, al principio, mucho más amable. En su reseña transmite con fidelidad las ideas de Uranga, hasta que tropieza con un conflicto insoluble: la relación entre el mexicano y el hombre en general. A juicio de Villegas, Uranga no terminaba de derruir la barrera inefable –nunca nadie ha logrado precisar en qué consiste esta barrera– que mantiene al mexicano distinto de los demás hombres y que impide que cualquier hombre concreto pueda identificarse con nosotros. Vid. Abelardo Villegas, “Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*”, *Filosofía y Letras*, tomo 25, núm. 51-52, julio-diciembre de 1953, pp. 323-329. González Rojo y Villegas eran dos inteligencias en ciernes que daban sus primeros pasos

Nosotros, setenta años después, no debemos leer el *Análisis* como una unidad compacta y autocontenida. Más aún: no debemos leer exclusivamente el *Análisis*. Emilio Uranga decía que una idea, cualquier idea, no es tanto una proposición como una atmósfera. Lo mismo podría decirse, y con mayor razón, de su “ontología del accidente”. Las conferencias, los artículos, las entrevistas, las encuestas de 1947 a 1952 no sólo allanaron el camino para el *Análisis*. Cada uno tiene su propio peso y cada uno nos introduce tesis que no siempre se repiten o no siempre se explican distendidamente en el *Análisis*, un libro desigual que, como ya dijimos, no refleja en todas sus páginas el estilo brillante de su autor. Emilio Uranga lo escribió a trompicones, en medio de un divorcio y de una mudanza y bajo el

por la prensa docta. No eran, aún, adversarios de peso para un veterano de la polémica como Emilio Uranga. El desconcierto de Villegas se intensificó con el correr de los años. En 1960, cuando ya nadie hablaba, ni por error, de la ontología, la fenomenología, el existencialismo, publicó *La filosofía de lo mexicano* (FCE). Villegas hurgaba en viejas heridas. Más aún: resucitaba un cadáver. Nada menos que Leopoldo Zea había asesorado la investigación. El apartado que dedica a Uranga es breve y a todas luces injusto. Se limita a comentar el primer capítulo del *Análisis*; no consulta otra bibliografía. El problema de Uranga, dice, es de base. Desde el momento en que se decidió a observar la esencia del mexicano ya tuvo que haber sabido, implícitamente, lo que era un mexicano. Es el problema (ya detectado por Gaos) de la determinación del objeto. El investigador echa mano de un saber que supuestamente aún no descubre cayendo así en un círculo vicioso. Villegas da continuidad a su crítica de 1953. Uranga niega la noción del “hombre en general”, pero más adelante afirma que el ser accidental del mexicano revela la accidentalidad de la condición humana. No queda clara la relación entre el mexicano y el resto de la humanidad. Parece ser una relación contradictoria e imposible. Para Villegas, la “ontología” del mexicano no era más que el análisis de un ser temporal y, por ende, un análisis histórico. Huelga decir que Villegas no teje fino ni toca el corazón de la propuesta uranguiana. Uranga rechaza la tradicional expresión de “hombre en general” pues era una expresión que aludía, únicamente, a franceses, ingleses, alemanes, españoles... Eran ellos los que se habían presentado, históricamente, como la medida de lo humano. Uranga aboga por el surgimiento, o más bien, por el reconocimiento de un nuevo ser humano, menesteroso y accidental. Muchos lectores posteriores a Villegas –lectores que, evidentemente, ya no atestiguaron de cerca la explosión del existencialismo mexicano, del sartrismo, del demonismo hiperiónida– cometerán estas injusticias: la de leer el *Análisis* en clave estrictamente heideggeriana (una injusticia que, por desgracia, promovió el propio autor) y la de acercarse a la filosofía de Uranga como uno se suele acercar a los tratados de filosofía: como si fueran una maraña de conceptos que hay que dilucidar, contrastar, poner en orden. Uranga, en realidad, analizaba, no un concepto, sino una vivencia o “vididura” (como solía decir siguiendo a Américo Castro): la vivencia de la dominación y la exclusión colonial. Le preocupaba (según se ve en el último capítulo del *Análisis*) la conformación de identidades colectivas. Creía que el principio de una comunidad había que buscarlo, no en un pacto constituyente o en una deliberación, sino en la afectividad (la pena, la zozobra, el amor). Todos estos temas, tristemente, Villegas ni siquiera los ve de reojo en su libro. Por esta causa Uranga lo llamó, sin miramientos, “retrasado mental” y epígono envidioso.

agobiante peso de una losa. Quería escribir –o *sentía que necesitaba* escribir– una obra seria, clásica y perdurable. El *Análisis* forma parte de una obra más vasta; forma parte de un ambiente, de una discusión, de una búsqueda personal y generacional por la expresión exacta, la expresión *auténtica*. Ésta sigue siendo, en muchos sentidos, la búsqueda de la filosofía mexicana de nuestros días. Sin un orden cronológico y sin un contexto –sin un método genealógico e historicista–, la figura de Emilio Uranga pierde su mordacidad. Ésta no es la manera habitual de hacer filosofía en México (no se suele recurrir a fuentes hemerográficas u orales y mucho menos se escriben biografías), y esto representa, a mi parecer, una penosa negligencia.

Contamos, en el caso específico de Emilio Uranga, con el Fondo de la Biblioteca Luis Rius de la Universidad de Guanajuato. Allí se conservan miles de libros anotados, fechados y firmados de puño y letra por Uranga. Contamos, desde octubre de 2013, con el Fondo Emilio Uranga en la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, que incluye, entre otros valiosos documentos, sus diarios personales. De su diario alemán (1954-55) me ocupé en *Años de Alemania*, un libro coordinado por Adolfo Castañón que reproduce el mentado diario junto con sus cartas a Luis Villoro y Alfonso Reyes (Bonilla Artigas, 2021). En resumen: el investigador tiene a su disposición, más que nunca, elementos para adentrarse en esa atmósfera de ideas (y de afectos) que fue la filosofía de lo mexicano (o como sea que decidamos denominar a este pensamiento del infundio y la inconclusión).

La angustia, la desgana, el accidente, la oquedad, la insuficiencia, la zozobra, el azar... Todas estas fueron categorías y vivencias de Emilio Uranga. Todas son categorías que describen con exactitud la situación del ser humano en el siglo XXI.

Conclusiones

La vida y el pensamiento de Emilio Uranga trazaron una trayectoria que va del historicismo personalista, tal y como lo inculcaba José Gaos, a una posición filosófica “original y originaria” que nunca tuvo una denominación o una formulación definitivas. Uranga mismo tenía sus reservas. No sabía si llamar a su propia filosofía una “ontología del mexicano” o un “humanismo del accidente”. La primera expresión ponía el énfasis en el punto de partida –un análisis de las particularidades locales del mexicano–; el segundo, en el punto de llegada –una punzante crítica al sedicente humanismo universal de yanquis y europeos–.

No es exacto afirmar, como se afirma a menudo, que la filosofía de Emilio Uranga quedó en agraz o trunca. Hemos visto a lo largo de esta investigación el desarrollo, años tras año e incluso mes a mes, de sus inquietudes y categorías centrales. El existencialismo francés le sirvió en un primer momento a Uranga como aliciente para sacudirse de encima el yugo del magisterio gaosiano-heideggeriano y para sacar a la filosofía de su torre de marfil. Uranga leyó en Merleau-Ponty una frase que le impactó profundamente: “fenomenología existencial”. De este modo aparentemente sencillo el pensador francés parecía conciliar lo inconciliable: la filosofía de Husserl con la filosofía de Heidegger.

La rebelión en contra de Gaos muy pronto se convirtió en una rebelión en contra de Samuel Ramos (director de la Facultad). Debemos a Uranga la crítica más completa y más penetrante al diagnóstico, ya para entonces muy manido, de que el

mexicano padece un “complejo de inferioridad”. Este diagnóstico, por otra parte, no estaba en consonancia con el optimismo (por no hablar de la euforia) de la época alemanista. Se oía como un diagnóstico anacrónico y ya superado. Así lo veían Uranga y los hiperiones. Uranga contrastó la inferioridad con la insuficiencia: dos sentimientos emparentados (en ambos se vive en carne propia la precariedad de la existencia), pero a la vez opuestos. El sentimiento de la inferioridad recurre a una escala de medición ajena (y frecuentemente extranjera). El sentimiento de la insuficiencia, en cambio, asume como propia la responsabilidad de la autocreación. En este caso la escala de medición es inmanente, o para emplear una de las palabras favoritas de los hiperiones, una escala *auténtica*.

La reflexión de Uranga se fue nutriendo con otros binomios (de este modo discurría su pensamiento: a través de juegos de contraste que semejan a menudo, en la mejor tradición alfonsina, una delicada operación de deslinde). Estos binomios fueron el de nacionalismo-humanismo y accidente-sustancia. Estoy convencido de que “la accidentalidad de la existencia” que tanto predicaba Uranga (y que algunos consideran su principal aportación) no captura, ni remotamente, la originalidad y la relevancia de su pensamiento. Ésa era una de sus premisas, pero no era el núcleo duro de su propuesta. Más aún: el uso de los términos escolásticos de accidente y sustancia obedecía seguramente a fines pedagógicos y de claridad. Casi nadie podía seguir a Uranga por los caminos escabrosos de la fenomenología y la ontología, algo que él llamaba, angustiado, “la antinomia de la divulgación”, y que es, en otras palabras, el conflicto entre la rigurosidad y la accesibilidad del lenguaje. Las contribuciones de Uranga son a mi juicio otras. Ésta, en primer lugar, la categoría, o mejor dicho, la vivencia de la zozobra. Uranga se empeñaba en pensar

lo impensable, lo contradictorio, lo ambiguo, lo incierto, lo infundado. No había manera de conseguirlo sin *adulterar* el lenguaje. Uranga entabló una feroz batalla con la semántica y la sintaxis. La irrupción de esta palabra, “zozobra”, marca un antes y un después en su filosofía. El diálogo con López Velarde se hace a partir de entonces explícito (no olvidemos que el poeta de Jerez tituló a su poemario de 1919 justamente de esta manera: *Zozobra*). Las pretensiones de Uranga iban mucho más lejos. No quería únicamente recuperar la sabiduría poética para el análisis filosófico (lo cual ya es de admirar en Uranga). Quería nombrar, con la palabra justa, el clima afectivo de México, la sensación constante de que estamos atravesados por el azar, de que no sabemos a qué acogernos, la sensación de que un imprevisto terrible nos aguarda a la vuelta de la esquina. La vivencia, para muchos insoportable, de que nada está escrito de antemano ni para toda la eternidad. Nuestros valores más sólidos reposan sobre arenas movedizas. La zozobra guarda un innegable aire de familia con la *Angst* de Heidegger o la *nausée* de Sartre, con una importante diferencia: la zozobra no es una aventura individual que nos sumerge en la extrañeza máxima y en la indiferencia. La zozobra entraña un sentido de comunidad, no es un apartamiento a secas, sino un apartamiento paradójico, un “desmembramiento”, dice Uranga, que a la vez que desmiembra va zurciendo el dolor fluyente de nuestros penados corazones. La zozobra es una herida amorosa, concluye Uranga, bordeando de este modo lo que será su contribución final: una teoría del amor cínico.

Antes de ofrecernos su visión peculiar del amor, Uranga, a principios de 1951, tomó a todos por sorpresa extrayendo del náhuatl una categoría filosófica sin parangón en la filosofía occidental. Esta categoría no era otra que “nepantla”, un

término escurridizo, que lo mismo significa la oscilación perenne entre polos opuestos que la participación simultánea –y por lo tanto ilógica y contradictoria– de extremos irreconciliables. Uranga desafiaba siglos de razonamiento lógico lineal. Le plantaba cara, con gesto altivo, a la razón dialéctica, que presupone en el orden de la naturaleza un movimiento espiral y ascendente. Uranga por fin poseía una fraseología propia y adecuada para hablar de *su* realidad, una realidad que –valga la perogrullada– no podía equivaler a la realidad europea. Uranga no sucumbiría a la tentación de importar un aparato teórico foráneo. *Nepantla* es, sin exageración, la categoría más promisoria de la filosofía de lo mexicano y la que más podría aprovecharse en la actualidad para pensar las identidades no fronterizas o, mejor dicho, cualquier identidad o cualquier situación que escape a los esquemas binarios de verdad-falsedad, bueno-malo. Parafraseando a Carlos Pereda, podría decirse que el pensamiento de Uranga, gracias a nociones como *zozobra* y *nepantla*, era un pensamiento poroso y nómada.

Análisis del ser del mexicano (1952) fue el brillo crepuscular de Emilio Uranga y de la filosofía de lo mexicano. Estamos ante un libro engañoso que no refleja la elocuencia desbridada de Uranga ni el temperamento cáustico que lo hacía tanto admirable como temible. Los primeros capítulos recogen en buena medida ideas que ya había expresado en conferencias y artículos de años anteriores. Reproduce con frecuencia párrafos enteros. Por motivos desconocidos y sumamente desconcertantes, Uranga se ciñe, en el capítulo uno, a la jerga heideggeriana, como si, en un acto de obediencia a posteriori, volviese al año de 1947 y al aula de José Gaos. De ahí que no pocos lectores actuales desestimen el influjo del

existencialismo francés en Uranga y que se queden con la impresión errónea de que no fue más que un lector mexicano del Chamán de la Selva Negra.

El lector tiene que esperar al último capítulo para darse de bruces con un estilo abiertamente poético y literario. Allí Uranga expone por fin, de la mano de López Velarde, su teoría cínica del amor, una fuerza que une desuniendo, una “erótica de la intersubjetividad”, como le he llamado en esta investigación, que nos hace sentir la zozobra ajena en carne propia. Uranga no incumplió sus promesas. No fue como Heidegger, que nunca nos entregó una segunda parte de *Ser y tiempo*, o como Sartre, que prometió un tratado moral que nunca vio la luz. Podemos considerar el pensamiento de Uranga un pensamiento acabado, que consta de una ontología del mexicano, una ontología del accidente, un proyecto humanista anti-colonial, una moral de corte cínico (una moral liberadora, pero no salvífica, aclara Uranga) y un planteamiento ético-erótico. No se halla todo en *Análisis del ser mexicano*. Es indispensable volver la vista atrás.

La filosofía mexicana se ha desenvuelto en diversos géneros y en diversos formatos. Ésa es otra conclusión que cae aquí por su propio peso: lo mejor de la filosofía mexicana (por lo menos la filosofía mexicana de este período) no se encuentra en los libros, sino en los artículos de periódico, las entrevistas y las encuestas. Los estudiosos de la filosofía ya no pueden seguir ignorando este enorme caudal de ideas. Tomemos por ejemplo la compilación que hizo Guillermo Hurtado en 2013 para la editorial Bonilla Artigas: la compilación abre con *Análisis del ser del mexicano* (una reproducción íntegra del texto original); le siguen algunos “ensayos en revistas académicas” y finalmente los “artículos en suplementos culturales”. El índice, deliberadamente o no, establece una jerarquía de géneros. El

libro, por el solo hecho de ser libro, posee una aureola de respetabilidad. Se da la falsa impresión de que los ensayos en revistas académicas y los artículos de periódico (en este orden de importancia) son meros apéndices del libro, balbuceos preparatorios, notas que aclaran, que abundan, pero que no pueden tener –por el solo hecho de ser ensayos y artículos– la masa gravitacional de un libro con su portada, su portadilla, su lomo, su canto y su colofón. Se impone la necesidad de hacer una nueva compilación de Uranga, una que reordene cronológicamente los textos (sin parar mientes en su extensión o su formato), que incluya otros, muchos otros textos que quedaron fuera, que le asigne su lugar postrero al *Análisis* y que nos permita ver –seguir de cerca– la evolución viva de un pensamiento que siempre aspiró, dicho sea de paso, a la máxima vitalidad.

El lugar del *Análisis* no sólo es postrero, sino culminante. Nos referimos a la teoría del amor cínico del capítulo cuatro (el último). La filosofía de Uranga, insistimos, no quedó trunca. Lo que se interrumpió fue el avance y el eventual afianzamiento de una corriente de pensamiento mexicano. Después de la publicación del *Análisis* sobrevino el silencio y el olvido. “Lo cierto –escribió Uranga en 1962– es que este pensamiento mexicano quedará ahí como un trasfondo de innumerables posibilidades todavía no explotadas exhaustivamente y ni siquiera cabalmente exploradas.”⁴⁴⁴

Hemos dicho ya que Uranga hizo un deslinde entre nacionalismo y humanismo. A pesar de que no soltó públicamente declaraciones políticas y, menos aún, declaraciones partidistas, su pensamiento está impregnado de inconformidad y

⁴⁴⁴ Emilio Uranga, “El pensamiento filosófico”, *op. cit.*, p. 526.

de rabia. Más de una vez comparó el espíritu de la filosofía de lo mexicano con el espíritu de la expropiación petrolera. Más de una vez se burló con sorna de la cacareada tecnificación de México. Quería, según sus propias palabras, recuperar el sentido originario de la Revolución, un sentido “íntimo y cordial”, en contra de una Revolución groseramente material y exhibicionista. Uranga no creía en el mito de una patria rica en haberes. Para él la patria tenía que ser una vigilia colectiva y un arduo esfuerzo en común. Brinca a la vista su descontento con el alemanismo. Así se refuta otro de los prejuicios más arraigados: que Uranga fue un apologeta del gobierno y que su verborreica filosofía de lo mexicano reviste de una pátina de legitimidad a la nueva dominación priista. Sorprende la pertinacia de este prejuicio. Emilio Uranga llega a decir, sin margen de confusión, que su voto de confianza no está con el PRI sino, en todo caso, con el PRM. El PRI, asegura Uranga, ha solidificado, ha oficializado la Revolución. Estas palabras (solidificar, oficializar), en labios del filósofo del accidente, el filósofo enemigo de cualquier narrativa sustancializante, resultan palabras a todas luces peyorativas. Emilio Uranga fue uno de los primeros y más férreros detractores del PRI, y no sólo del PRI, sino de cualquier tipo de esencialismo, determinismo, nacionalismo clausurante y su correlato político: el fascismo.

Emilio Uranga es una figura en construcción. Aún hace falta estudiar a fondo su intensa labor periodística durante los sesenta y setenta. “Estás condenado a ser siempre promesa”, le dijo en cierta ocasión Rosario Castellanos. “Sí –replicó Uranga con cínico orgullo–, como un billete de la lotería, a un tris de ser, permanente y renovadamente, el premio mayor, pero no por ello perdiendo su calidad de ser un

contrato de esperanza. Mientras haya viciosos de la lotería mi destino no caducará.»⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Emilio Uranga, “¿Yo? ¿La conciencia de la república? ¿Qué es y quién es la conciencia política de la república?”, *Revista de América*, núm. 1595, 17 de julio de 1976, p. 15.

Agradecimientos

Debo tomar aliento antes de agradecer a las decenas de personas que me ayudaron a escribir esta tesis. Gracias al Dr. Guillermo Hurtado, que se leyó todos y cada uno de los borradores de esta investigación ayudándome con sus comentarios a conseguir la justa profundidad filosófica.

Gracias al Dr. Héctor Zagal, mentor, comensal, amigo, compañero de andanzas filosóficas y extrafilosóficas.

Gracias a Carlos Pereda, que siempre ha tenido para mí una sonrisa amable y una palabra de aliento.

Gracias, muchas gracias, a Mercedes Oteyza, mi amiga y mi lectora y mi confidente a lo largo de estos años.

Gracias a Carmen Rovira, que me dio el regalo de su conversación.

Gracias a Luis Patiño, el culpable de que haya leído por primera vez a Uranga.

Gracias a Adolfo Castañón, que nunca soltó el timón de un barco zozobante llamado *Años de Alemania* (Bonilla Artigas, 2021)

Gracias a Cecilia Uranga y Carlos Uranga. Quede consignado aquí que Carlos Uranga venció a Carlos Fuentes en una partida de *scrabble* para eterno enojo de Emilio.

Gracias a Martha Ezcurra por su afabilidad, su charla, su entusiasmo.

Gracias a Aureliano Ortega y al personal de la Biblioteca Luis Rius de la Universidad de Guanajuato, que pusieron a mi disposición el Fondo Emilio Uranga. Recuerdo con felicidad esa semana en que trabajé de sol a sol como gambusino.

Gracias al doctor Miguel Gama Ramírez de la Biblioteca Eduardo García Máynez (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM) por atender siempre a mis urgencias bibliográficas.

Gracias a Hugo Hiriart por esos cafés reveladores y por esas anécdotas.

Gracias a don Régulo, a Estela Ruiz Milán, a Gregorio Ortega, a Emilio Cárdenas, a José Manuel Orozco Garibay, a don Severo López Mestre, a Jacinto Rodríguez Munguía por cincelar conmigo la imagen viva de un filósofo poliédrico.

Gracias a Víctor Balvanera por su amistad y su sencillez y por darme acceso irrestricto a ese fascinante universo de Jorge López Páez.

Gracias a Pável Granados y Alejandro Arras por celebrar conmigo los hallazgos.

Gracias a Eulalia Menéndez (hija del doctor Adolfo Menéndez Samará) y su marido Alejandro Ibarra por su generosidad y su calidez.

Gracias a José Carreño y a José Luis Martínez que dieron un enérgico espaldarazo a mi investigación.

Gracias especiales a Román Becerril, que ha sido una ayuda imprescindible en la tarea titánica de reunir las obras completas de nuestro esquivo filósofo.

Gracias a Tania Ortiz, que conoce como nadie los entresijos de la filosofía mexicana y que en más de una ocasión me ha sacado del atolladero.

Gracias a Andrea Fragoso, a Gaby Arroyo, a Luis Bazet, a Daniel Noyola, que no dudaron en echarme una mano cuando más lo necesitaba.

Gracias a Dalí Itzaé y Prett Rentería, mis socorristas de cabecera.

Gracias a mis editores, Ixchel Barrera y Juan Luis Bonilla, que han confiado en mi trabajo.

Gracias a Rogelio Laguna, contertuliano y colega.

Gracias a Héctor Aparicio y a Raúl Trejo Villalobos, que comparten conmigo la monomanía bibliófila y archivística.

Gracias al personal de la Biblioteca Nacional y de la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada, dos remansos de paz.

Gracias a Paty, a Mago, a Gerardo (los dos Gerardo), a Sandra, a Jero (sobre todo a Jero), que me dan las fuerzas y el sustento material para levantarme cada mañana a escribir.

Referencias

- Adib, Víctor, “La pluma en la mano”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 82, 27 de agosto de 1950, p. 6.
- Adib, Víctor, “La pluma en la mano (entrevista a Emilio Uranga)”, *México en la Cultura, Novedades*, núm. 114, 8 de abril de 1951, p. 7.
- Aguirre Fuentes, Armando “Catón”, “Pancho Liguori”, *Vanguardia (Coahuila)*, 7 de mayo de 2012, disponible en: <https://www.vanguardia.com.mx/columnas-pancholiguori-1282869.html>
- Arai, Alberto T., “Leopoldo Zea, de la nueva generación filosófica”, *Letras de México*, núm. 7, 15 de julio de 1943, p. 8.
- Bermúdez, María Elvira, “Hacia el conocimiento de México”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 271, 8 de junio de 1952, p. 11.
- Caillois, Roger, “Huéspedes de México. Más allá del existencialismo”, *Suplementos culturales de El Nacional*, 16 de marzo de 1947, p. 3.
- Calvillo Madrigal, Salvador, “Otra vez la soledad”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 171, 2 de julio de 1950, p. 11
- Calvillo Madrigal, Salvador, “Tres minutos”, *El Nacional*, 16 de junio de 1952, p. 3.
- Calvillo Madrigal, Salvador, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 280, 10 de agosto de 1952, p. 10.

- Camposeco, Víctor Manuel, *México en la Cultura (1949-1961). Renovación literaria y testimonio crítico*, prólogo de Federico Campbell, México, CONACULTA, 2015.
- Canton L, Wilberto, "Experiencias del hombre", *El Nacional*, 7 de octubre de 1947, pp. 5 y 6.
- Caso, Antonio, "El bovarismo nacional", *El Universal Ilustrado*, 8 de junio de 1917, reproducido en *Discursos a la nación mexicana*, México, Porrúa, 1922, pp. 75-82.
- Caso, Antonio, *El problema de México y la ideología nacional*, México, Cultura, 1924, p. 58.
- Caso, Antonio, "Los sofismas de los marburguenses", *El Universal*, 6 de agosto de 1937, en *Obras completas. I. Polémicas*, México, UNAM, 1971.
- Castro, Rosa, "¿Ha producido México en cincuenta años su propia filosofía?", *Hoy*, núm. 697, 1º de julio de 1950, p. 66.
- Chumacero, Alí, "Leopoldo Zea (I)", *El Nacional*, 12 de diciembre de 1947, p. 5.
- Chumacero, Ali, "Leopoldo Zea (II)", *El Nacional*, 14 de diciembre de 1947, pp. 5 y 7.
- Chumacero, Alí, "Acerca de un filósofo mexicano", *El Nacional*, 4 de septiembre de 1948, p. 6.
- Cortés Tamayo, Ricardo, "Las letras y los días", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 195, 17 de diciembre de 1950, p. 4.
- Cortés Tamayo, Ricardo, "Las letras y los días", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 204, 18 de febrero de 1951, p. 6.

- Cosío Villegas, Daniel, “La crisis de México”, *Cuadernos Americanos*, año VI, vol. XXXII, núm. 2, marzo-abril de 1947.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Gaos-Uranga. Un empecinado decirle ‘no’”, *Literal Magazine*, 27 de septiembre de 2016 (<https://literalmagazine.com/gaos-uranga-un-empecinado-decirle-no/>).
- Cuéllar Moreno, José Manuel, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “El Consejero presidencial”, *Punto de Partida*, revista literaria de la UNAM, Núm. 211, octubre de 2018.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Emilio Uranga no planeó ninguna matanza”, *Aristegui*, 19 de marzo de 2019.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “¿Tiene interés filosófico el diario alemán de Emilio Uranga?”, *Inflexiones*, núm. 6, julio-diciembre de 2020, pp. 9-33.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Leopoldo Zea y el existencialismo mexicano”, *Euphyía*, vol. 14, núm. 26, 2020.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Las *Meditaciones suramericanas* del Conde de Keyserling. Su impronta en la filosofía de lo mexicano”, *Revista Latinoamérica*, núm. 73, 2021/2, pp. 189-211.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Cada ser humano debe inventar su camino: el existencialismo de Sartre y Alfonso Reyes”, *Milenio Laberinto*, 05 de febrero de 2021 (<https://www.milenio.com/cultura/laberinto/jean-paul-sartre-alfonso-reyes-humano-inventar-camino>).
- Cuéllar Moreno, José Manuel, “Emilio Uranga y Jesús Reyes Heróles: Revolución, petróleo y ser del mexicano”, *Revista Praxis*, 05 de febrero de 2021

(<https://praxisrevista.com/2021/02/05/emilio-uranga-y-jesus-reyes-heroles-revolucion-petroleo-y-ser-del-mexicano/>).

Cuéllar Moreno, José Manuel, “Emilio Uranga: genio olvidado de la filosofía”, *Milenio Laberinto*, año 18, núm. 949, pp.1, 4 y 5 (también disponible en: <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/emilio-uranga-un-olvidado-genio-de-la-filosofia>).

Cuéllar Moreno, José Manuel, “Emilio Uranga en busca de sí mismo”, *Milenio Laberinto*, 12 de noviembre de 2021 (<https://www.milenio.com/cultura/laberinto/emilio-uranga-en-busca-de-si-mismo>).

Cuéllar Moreno, José Manuel, “Diario de Alemania de Emilio Uranga” (transcripción, edición y palabras preliminares), en Emilio Uranga, *Años de Alemania (1952-1956)*, edición de Adolfo Castañón, Ciudad de México, Bonilla Artigas, UNAM, Universidad de Guanajuato, Ediciones La Rana, 2021.

Cuéllar Moreno, José Manuel, “La crítica de Emilio Uranga a José Vasconcelos”, *Logos*, año L, núm. 138, enero-junio de 2022, pp. 167-181.

Cuéllar Moreno, José Manuel, “Samuel Ramos y el PRI”, *Milenio Laberinto*, 05 de febrero de 2022 (<https://www.milenio.com/cultura/laberinto/samuel-ramos-y-el-pri>).

Cuéllar Moreno, José Manuel, “Simone de Beauvoir en tierras mexicanas”, *Milenio Laberinto*, año 18, núm. 982, 9 de abril de 2022, pp. 1, 4 y 5 (también disponible en: <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/simone-de-beauvoir-visita-mexico>).

- Cuéllar Moreno, José Manuel, "Emilio Uranga, Analysis of Mexican Being. Traducción e introducción de Carlos Alberto Sánchez", *Inflexiones*, núm. 9, mayo de 2022, pp. 132-140.
- Cuéllar Moreno, José Manuel, "María del Carmen Rovira o la honradez intelectual", *Confabulario*, suplemento dominical de *El Universal*, 18 de septiembre de 2022, disponible en: <https://confabulario.eluniversal.com.mx/maria-del-carmen-rovira-o-la-honradez-intelectual/>
- De Saint Aubert, Emmanuel, "Superposición y deseo. La conferencia de México sobre El Otro", en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2012.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo I, México, Porrúa, 1984.
- Escalona Ramos, Alberto, "El hombre de México", *Filosofía y Letras*, tomo XXI, núm. 41-42, enero-junio de 1951, pp. 25-41.
- Fernández MacGregor, Genaro, "Ramón López Velarde" (prólogo a El son del corazón), en Ramón López Velarde, *Obras*, compilación de José Luis Martínez, México, FCE, 1990, pp. 242-243.
- Fournier, Raoul, "Cantinflas y la risa", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, pp. 313-325.
- Frenk Alatorre, Margit, "Sobre cultura femenina", *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 97, 10 de diciembre de 1950, p. 7.
- Fuentes, Carlos, "Una familia lejana", en *Obras reunidas IV*, México, FCE, 2012.
- Gaos, José, "Los 'transterrados' españoles en México", *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949.

- Gaos, José, "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- Gaos, José, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958.
- Gilardi, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, México, Bonilla Artigas, 2013.
- Granja, Dulce María, *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2011.
- Granja, Dulce María, "El neokantismo en México", *Signos Filosóficos*, vol. 1, núm. 1, diciembre de 1999, pp. 9-31.
- Guardia, Miguel, "López Velarde, primer angustiado", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, Núm. 94, 9 de enero de 1949, pp. 8, 9 y 12.
- Guardia, Miguel, "Soledad y optimismo en la filosofía mexicana", *Filosofía y Letras*, tomo XXI, núm. 41-42, enero-junio de 1951.
- Guerra T., Ricardo, "El perfil del hombre y la cultura en México. A propósito de una ponencia del Dr. Samuel Ramos en el Centro de Estudios Filosóficos", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 82, 24 de octubre de 1948, p. 2.
- González García, Raúl, "José Revueltas, Los días terranales", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 166, 28 de mayo de 1950, p. 11.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1951.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es la metafísica?*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003.
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

- Hernández Luna, Juan, "Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras", *Filosofía y Letras*, tomo XVI, núm. 32, octubre-diciembre de 1948, p. 339.
- Hernández Luna, Juan, "Primeros estudios sobre el mexicano", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, pp. 327-353.
- Hernández Luna, Juan, "Octavio Paz, El laberinto de la soledad", *Filosofía y Letras*, tomo XXV, núm. 49-50, enero-junio de 1953, pp. 271-291.
- Hernández Luna, Juan, *Antonio Caso. Embajador extraordinario de México*, México, SALM, 1963.
- Hernández Luna, José, "La polémica sobre el neokantismo", en Antonio Caso, *Obras completas. I. Polémicas*, México, UNAM, 1971.
- Hurtado, Guillermo, "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia*, vol. 40, núm. 40, enero de 1994, pp. 263-293.
- Hurtado, Guillermo (compilación y estudio introductorio), *El Hiperión*, México, UNAM, 2006.
- Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.
- Hurtado, Guillermo, "Estar nepantla", *La Razón*, 5 de marzo de 2016.
- Hurtado, Guillermo, *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, México, UNAM, 2016.
- Hurtado, Guillermo, "La muerte de un filósofo", *La Razón*, 3 de junio de 2017.
Disponible en: <https://www.razon.com.mx/la-muerte-de-un-filosofo/>
- Hurtado, Guillermo, "El secreto del bien y del mal", *La Razón*, 30 de marzo de 2019.
- Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2021.

- Larroyo, Francisco, "Pensamiento y obra del idealismo crítico en México", *Filosofía y Letras*, tomo. XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949.
- López Velarde, Ramón, *Obras*, compilación de José Luis Martínez, México, FCE, 1990.
- María Sol, "José Gómez Robleda, Imagen del mexicano", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 69, 25 de julio de 1948.
- Martínez, José Luis, "Viajeros en México", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 11, 17 de abril de 1949, pp. 1 y 4.
- Martínez, José Luis, "La vida literaria. México y lo mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 177, 27 de julio de 1952, p. 7.
- Márquez Rodiles, Ignacio, "Tesis neokantiana acerca de nuestra educación (II)", *El Nacional*, 12 de abril de 1948, p. 6.
- Menéndez Samara, Adolfo, "El libro de Leopoldo Zea", *Letras de México*, núm. 5, 15 de mayo de 1943, p. 9.
- Merleau-Ponty, Maurice, "El debate del existencialismo", *El Nacional*, 26 de julio de 1948, p. 5.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Emilio Uranga, México, FCE, 1957.
- Mues, Laura, "La filosofía mexicana como profecía", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 112, 25 de marzo de 1951, p. 3.
- Nicol, Eduardo, "Las ideas y los días. Antecedentes y consiguientes del historicismo", *El Nacional*, 23 de mayo de 1947, pp. 5 y 6.
- Nicol, Eduardo, "Meditación del propio ser", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950.

- Nicol, Eduardo, "Reflexión sobre lo mexicano", *México en la Cultura*, Novedades, núm. 108, 25 de febrero de 1951, pp. 3 y 6.
- Nicol, Eduardo, "Meditación de lo mexicano. Lo propio y lo universal", *México en la Cultura*, Novedades, núm. 112, 25 de marzo de 1951, pp. 3 y 7.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1998.
- Novo, Salvador, *La vida en México en el período presidencial de Miguel Alemán*, México, Empresas Editoriales, S.A., 1967.
- Paz, Octavio, "El auge de la mentira", *Novedades*, 2 de junio de 1943, p. 4.
- Paz, Octavio, "La mentira de México", *Novedades*, 11 de octubre de 1943, p. 4.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2017.
- Pereda, Carlos, *Pensar a México. Entre otros reclamos*, México, UNAM, Gedisa, 2021.
- Pico della Mirandola, Giovanni, "Discurso sobre la dignidad del hombre", en *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1986.
- Portilla, Jorge, "La muerte en la filosofía contemporánea", *Revista Mexicana de Cultura*, *El Nacional*, núm. 84, 7 de noviembre de 1948, p. 2.
- Portilla, Jorge, *Fenomenología del relaxo y otros ensayos*, México, ERA, 1966.
- Ramírez y Ramírez, Enrique, "Sobre una literatura de extravío I. (Los días terrenales de José Revueltas)", *Revista Mexicana de Cultura*, *El Nacional*, núm. 168, 11 de junio de 1950, p. 4.
- Ramírez y Ramírez, Enrique, "Sobre una literatura de extravío II. (Los días terrenales de José Revueltas)", *Revista Mexicana de Cultura*, *El Nacional*, núm. 169, 18 de junio de 1950, p. 11.

- Ramírez y Ramírez, Enrique, "Sobre una literatura de extravío III. (*Los días terrenales* de José Revueltas)", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 170, 25 de junio de 1950, pp. 4 y 12.
- Ramos, Samuel, *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos*, Tania López Ozuna (comp.), México, El Colegio Nacional, 2008.
- Ramos, Samuel, "Nacionalismo y cultura", *Bandera de Provincias. Quincenal de Cultura (Guadalajara, Jal.)*, núm. 17, primera quincena de enero de 1939, pp. 1 y 6.
- Ramos, Samuel, "Nuevas ideas sobre el mexicano", *La República*, núm. 32, 15 de junio de 1950, p. 17.
- Ramos, Samuel, "Actualidades de las investigaciones sobre lo mexicano", *La República*, núm. 49, 1º de marzo de 1951, p. 28.
- Ramos, Samuel, "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos Americanos*, año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de 1951.
- Revueltas, José, "El Cuadrante de la Soledad", *Hoy*, núm. 689, 6 de mayo de 1950, p. 19.
- Revueltas, José, "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y Letras*, tomo XX, núm. 40, octubre-diciembre de 1950.
- Reyes, Alfonso, *La x en la frente*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- Reyes Nevárez, Salvador, "Dignidad y carácter del mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 24, 17 de julio de 1949, pp. 3 y 4.
- Reyes Nevárez, Salvador, "La canción mexicana y el despecho", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 108, 25 de febrero de 1951, p. 3.

- Reyes Nevárez, Salvador, "La polémica sobre el mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 117, 29 de abril de 1951, p. 3.
- Reyes Nevárez, Salvador, "Ramón López Velarde. Poeta de provincia", *La República*, núm. 66, 15 de noviembre de 1951, p. 17.
- Reyes Nevárez, Salvador, "Leopoldo Zea y lo mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 187, 19 de octubre de 1952, p. 7.
- Rodiles Márquez, Ignacio, "Tesis neokantiana para nuestra educación (I)", *El Nacional*, 5 de abril de 1948, pp. 6 y 8.
- Rúbens de, Guadalupe, "El indio en la cultura mexicana. Entrevista con Luis Villoro", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 38, 23 de octubre de 1949, p. 7.
- Santos Ruíz, Ana, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México, Bonilla Artigas, 2015.
- Sánchez MacGrégor, Joaquín, "El 'Homenaje a Antonio Caso'", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 50, 14 de marzo de 1948, p. 12.
- Sánchez, MacGrégor, Joaquín, "Balance de la filosofía en México durante el año 1949", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 49, 1º de enero de 1950, p. 7.
- Salmerón, Fernando, "Análisis del ser del mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 108, 25 de febrero de 1951, p. 3
- Salmerón Fernando, *Obras VIII. Fernando Salmerón en semblanzas y homenajes*, selección y prefacio de Carlos Montemayor, México, Colegio Nacional, 2004.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, edición de Arlette Elkaïm Sartre, Barcelona, Edhasa, 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2013.

- Stanton, Anthony, (ed.), *Correspondencia Alfonso Reyes-Octavio Paz (1939-1959)*, México, FCE- Fundación Octavio Paz, 1998.
- Vargas, Manuel, "Philosophy of Accidentality", *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 6, núm. 4, invierno de 2020, pp. 391-409.
- Villoro, Luis, "Mito y profecía de Vasconcelos. Con ocasión de una 'Reunión pública' del Centro de Estudios Filosóficos", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 79, 3 de octubre de 1948, p. 2.
- Villoro, Luis, "Northrop y el mundo como paisaje", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 3, 20 de febrero de 1949, pp. 1, 3 y 5.
- Villoro, Luis, "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, tomo XVIII, núm. 36, octubre-diciembre de 1949.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, FCE, 2010.
- Yáñez, Agustín, "El resentimiento en México", *El Nacional*, 1º de octubre de 1939, p. 1.
- Yáñez, Agustín, "Propensión mexicana al resentimiento", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 5, 6 de marzo de 1949, p. 3.
- Zea, Leopoldo, "El sentido de responsabilidad en la filosofía actual", *Tierra Nueva*, año 1, núm. 3, mayo-junio de 1940, pp. 136-146.
- Zea, Leopoldo, "Significación del neokantismo mexicano. Diálogo con Juan Manuel Terán", *Filosofía y Letras*, tomo XIII, núm. 25, enero-marzo de 1947.
- Zea, Leopoldo, "Filosofía y realidad", *El Nacional*, 16 de marzo de 1947, p. 3.
- Zea, Leopoldo, "Las ideas en Iberoamérica. Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (I)", *El Nacional*, 7 de mayo de 1947, pp. 5 y 6.

- Zea Leopoldo, "Las ideas en Iberoamérica. Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (III)", *El Nacional*, 18 de mayo de 1947, pp. 5 y 6.
- Zea, Leopoldo, "México y su independencia cultural", *El Nacional*, 13 de abril de 1947, p. 3.
- Zea, Leopoldo, "La filosofía en México. El neokantismo", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 9, 1º de junio de 1947, pp. 3 y 15.
- Zea, Leopoldo, "Caracteres de la conciencia hispanoamericana", *Armas y Letras*, año V, núm. 7, 31 de julio de 1948, p. 6.
- Zea, Leopoldo, "El ser del mexicano", *México en la Cultura, Novedades*, núm. 40, 6 de noviembre de 1949, pp. 1 y 2.
- Zea, Leopoldo, "México y lo mexicano", *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, núm. 270, 1º de junio de 1952, p. 4.
- Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- Zea, Leopoldo, "Autobiografía intelectual (escrita en tercera persona)", *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 89, 1988, pp. 11-19.

Bibliohemerografía de Emilio Uranga (1945-1953)

“Francisco Ayala, *Ensayo sobre la libertad*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VII, Núm. 2, mayo-agosto de 1945, pp. 291-296.

“Howard Becker y Philip Frolich, *Toynbee y la sociología sistemática*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VII, Núm. 2, mayo-agosto de 1945, pp. 302-305.

“Francisco de Vitoria y la ciencia española”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 2, 30 de septiembre de 1945, pp. 26-35.

“P. Bosch-Gimpera, *La formación de los pueblos de España*”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 2, 30 de septiembre de 1945, pp. 244-245.

“Pierre David, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 3, 31 de diciembre de 1945, p. 218.

“José Vasconcelos, *Lógica orgánica*”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 3, 31 de diciembre de 1945, pp. 218-219.

“La NEF (Nouvelle Equipe Française), *Revue Mensuelle*”, *La revue del L'IFAL*, año I, núm. 3, 31 de diciembre de 1945, pp. 231-232.

“Luis Bossano, *La evolución de la democracia*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 1, enero-abril de 1946, pp. 140-144.

“Juan León Mera, *El hombre de cimas. Biografía de Darío C. Guevara*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 1, enero-abril de 1946, pp. 145-148.

“Raúl A. Orgaz, *Ensayo sobre la revolución*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 1, enero-abril de 1946, pp. 149-151.

“Leon Brunschvicg, *Las etapas de la filosofía matemática*”, *La revue del L'IFAL*, año 2, núm. 4, 31 de marzo de 1946, pp. 172-173.

Carle C. Zimmerman, “El problema básico de la familia moderna”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 2, mayo-agosto de 1946, pp. 153-166. (Traducción del inglés.)

Mario Lins, “Los límites de la actuación del líder”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 2, mayo-agosto de 1946, pp. 195-212. (Traducción del inglés.)

“Sociología del conocimiento y filosofía de la cultura”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm 2, mayo-agosto de 1946, pp. 227-264.

“Francisco Romero, *Papeles para una filosofía*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 2, mayo-agosto de 1946, pp. 301-304.

“Melchor Fernández Almagro, *La emancipación de América Latina y su reflejo en la conciencia española*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 2, mayo-agosto de 1946, pp. 304-308.

“Henry E. Sigerist, *Civilización y enfermedad*”, *Filosofía y letras*, tomo XII, núm. 23, julio-septiembre de 1946, pp. 180-182.

“Las ideas metodológicas de Félix Kaufmann”, *Revista mexicana de sociología*, vol. 8, núm. 3, septiembre-diciembre de 1946, pp. 353-369.

Roger Bastide, “El positivismo brasileño y la incorporación del proletariado de color a la civilización occidental”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1946, pp. 371-388. **(Traducción del francés.)**

- “Carlos Borges, *Schmidt. O meio rural*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1946, pp. 452-453.
- “Alfredo von Martin, *Sociología del Renacimiento*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. VIII, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1947, pp. 453-456.
- “Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*”, *Letras de México*, Vol. VI, Año XI, Núm.131, febrero de 1947, pp. 53-54; Ed. facs., t. V-VI, pp. 53-54.
- “Donald Pierson, *Teoría e pesquisa em sociología*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. IX, Núm. 1, enero-abril de 1947, pp. 154-155.
- “Luis A. Izquierdo, *Ideología, programas y actividades*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. IX, Núm. 1, enero-abril de 1947, pp. 155-156.
- “Alvin y Darley Gordon, *Our Son Pablo*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. IX, Núm. 1, enero-abril de 1947, p. 156.
- “Condiciones para el desarrollo de la filosofía en México”, *Armas y Letras* (boletín mensual de la Universidad de Nuevo León), Año IV, Núm. 4, 30 de abril de 1947, pp. 3 y 7.
- “Ernst Cassirer, *El mito del Estado*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 6, 11 de mayo de 1947, p. 12.
- “Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 7, 18 de mayo de 1947, p. 12.
- “Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 8, 25 de mayo de 1947, p. 11.
- “Joachim Wach, *Sociología de la religión*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 9, 1º de junio de 1947, p. 11.

- “Egon Vietta, *Theologie ohne Gott*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 12, 22 de junio de 1947, p. 12.
- “La existencia y los existencialistas”, *Revista de la Universidad de México*, Vol. 1, Núm. 10, julio de 1947, pp. 5-6.
- “Jorge Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 14, 6 de julio de 1947, p. 11.
- “Joseph Marechal, *La Crítica de Kant. Introducción al kantismo*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 15, 13 de julio de 1947, p. 11.
- “Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 17, 27 de julio de 1947, p. 11.
- “Richard von Mises, *Probabilidad, estadística y verdad*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 18, 3 de agosto de 1947, pp. 11 y 12.
- “Una Jornada del Centro de Estudios Filosóficos. Ponencia del doctor García Bacca”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 18, 3 de agosto de 1947, p. 13.
- “José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 20, 17 de agosto de 1947, p. 11.
- “Julián Marías, *Introducción a la filosofía*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 21, 24 de agosto de 1947, p. 12.
- “Neokantismo en formación A propósito de una tesis del Maestro Guillermo Héctor Rodríguez”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 23, 7 de septiembre de 1947, p. 6. (Reproducido en Dulce María Granja Castro, *El neokantismo en México*, México, UNAM, 2001, pp. 195-199.)
- “Thomas Mann, *El problema de la libertad*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 25, 21 de septiembre de 1947, p. 11.

- “Ernst Cassirer, *El mito del Estado*”, *Suma bibliográfica*, octubre de 1947, pp. 88-89.
- “Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*”,
Suma bibliográfica, octubre de 1947, pp. 93-94.
- “Un existencialista mexicano. Un ensayo filosófico de Adolfo Menéndez Samará”,
Revista mexicana de cultura, núm. 27, 5 de octubre de 1947, pp. 6 y 14.
- “Arnold Toynbee, *A Study of History*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 27, 5 de octubre de 1947, p. 11.
- “Historicismo personalista. Una ponencia del Dr. José Gaos”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 28, 12 de octubre de 1947, pp. 4 y 14.
- “Antonio Caso y Émile Meyerson”, en *Homenaje a Antonio Caso*, Centro de Estudios Filosóficos/Stylo, 1947, pp. 217-253.
- “*El mundo Histórico Social* de Juan Roura Parella”, *Filosofía y Letras*, tomo XIV, núm. 28, octubre-diciembre de 1947, pp. 337-339.
- “*Discursos* de Justo Sierra”, *Filosofía y Letras*, tomo XIV, núm. 28, octubre-diciembre de 1947, pp. 339-343.
- “Louis Lavalley, *Introducción a la ontología*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 41, 11 de enero de 1948, p. 11.
- “Juan Roura Parella, *El mundo histórico social*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 50, 14 de marzo de 1948, p. 11.
- “Roberto Agramonte, *Sociología de la Universidad*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 51, 21 de marzo de 1948, p. 11.
- “Roberto Agramonte, *Sociología de la Universidad*”, *Revista de la Universidad de México*, Vol. II, Núm. 18, marzo-junio de 1948, p. 5.

“El pensamiento de Dilthey”, *Revista de la Universidad de México*, Vol. II, Núm. 18, marzo-junio de 1948, pp. 9-10.

“Discusiones filosóficas. La naturaleza de los valores. A propósito de una ponencia de Juan Manuel Terán”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 54, 11 de abril de 1948, pp. 10 y 12.

“Neokantismo no informado. Carta al Lic. Guillermo Héctor Rodríguez”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 58, 9 de mayo de 1948, pp. 4 y 14.

“Arthur Koestler, *Cruzada sin cruz*”, *Revista mexicana de cultura*, núm. 62, 6 de junio de 1948, p. 11.

“Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, *Filosofía y letras*, tomo XV, núm. 30, abril-junio de 1948, pp. 219-241.

“Feliks Gross (ed.), *European Ideologies*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. X, Núm 2, mayo-agosto de 1948, pp. 275-278.

“*Civilización a prueba* de Arnold Toynbee”, *Cuadernos Americanos*, año VII, vol. XL, núm. 4, julio-agosto de 1948, pp. 136-138.

“Educación y carácter”, *Armas y Letras*, Año V, Núm. 11, 30 de noviembre de 1948, pp. 1 y 7.

Roger Bastide, “El durkheimismo y los problemas de los contactos culturales”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. X, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1948, pp. 297-314. (Traducción).

“Vicente Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora, una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre*”, *Filosofía y Letras*, tomo XVI, núm. 32, octubre-diciembre de 1948, pp. 318-321.

“La ontología del mexicano”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 1, 6 de febrero de 1949, p. 7.

“Maurice Merleau, filósofo de la condición humana”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 3, 20 de febrero de 1949, p. 7.

“Diálogo con Maurice Merleau-Ponty”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 6, 13 de marzo de 1949, p. 3.

“Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”; “Jean Paul Sartre, *Visages*”, *Filosofía y Letras*, tomo XVII, núm. 33, enero-marzo de 1949, pp. 55-71; 136-138.

“Ensayo de una ontología del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIV, Núm. 2, marzo-abril de 1949, pp. 135-148. (Reproducido como “Ontología del mexicano” en Roger Bartra (ed.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés, 2002, pp. 145-158).

Jean Paul Sartre, “Rostros”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 12, 24 de abril de 1949, p. 1. (Traducción.)

“Los cursos de invierno en la facultad de filosofía”, *Revista de la Universidad de México*, Vol. III, Núm. 30, junio de 1949, pp. 1, 2 y 6.

Maurice Merleau-Ponty, “La querrela del existencialismo”, *Revista Mexicana de Cultura*, núm. 119, pp. 1 y 2. (Traducción.)

“Existencialismo y responsabilidad I”, *Revista Mexicana de Cultura*, núm. 122, 24 de julio de 1949, pp. 1 y 2.

“Existencialismo y responsabilidad II”, *Revista Mexicana de Cultura*, núm. 123, 31 de julio de 1949, p. 6.

“La filosofía en México y de México”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 26, 31 de julio de 1949, p. 3.

“Filósofos y profesores de filosofía”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 27, 7 de agosto de 1949, p. 3.

“Dos existencialismos”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 28, 14 de agosto de 1949, pp. 3 y 8.

“El humanismo de Goethe”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 30, 28 de agosto de 1949, p. 3.

“Desilusión y cinismo”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 31, 4 de septiembre de 1949, p. 3.

“La filosofía como pragmatismo”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 32, 11 de septiembre de 1949, p. 3.

“Ramos y la psicología del mexicano”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 33, 18 de septiembre de 1949, p. 3.

“Por una filosofía circunstancial y concreta”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 35, 2 de octubre de 1949, p. 3.

Roger Bastide, *Introducción a la psiquiatría social*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales, 1949, 116 pp. (Traducción.)

Gastón Bouthoul, “Las mentalidades en la psicología social”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. XI, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1949, pp. 319-336. (Traducción.)

“Martin Heidegger y la filosofía de la cultura”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. XI, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1949, pp. 355-384. Reproducido en

- Revista de la Universidad de Yucatán* XVIII (107), septiembre-octubre de 1976, pp. 39-67.
- “Rigor y divulgación en la filosofía”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 53, 5 de febrero de 1950, p. 7.
- Luce-Michele, “Entrevista con Martin Heidegger”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 59, 19 de marzo de 1950, p. 7. (Traducción).
- “Egon Vietta, *Theologie ohne Gott*”, *Filosofía y Letras*, Núm. 37, enero-marzo, 1950, pp. 182-184.
- “Alfredo Poviña, *Cuestiones de ontología sociológica*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. XII, Núm. 1, enero-abril de 1950, pp. 107-109.
- “Crisis en la filosofía”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 68, 21 de mayo de 1950, p. 7.
- “Norberto Bobbio, *El existencialismo*”, *Filosofía y letras*, 38, abril-junio de 1950, pp. 415-418.
- “Balzac o de la generosidad humana”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 81, 20 de agosto de 1950, p. 3.
- “Kingsley Davis, *Human Society*”, *Revista mexicana de sociología*, Vol. XII, Núm. 3, septiembre-diciembre de 1950, pp. 456-457.
- “La idea mexicana de la muerte”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 83, 3 de septiembre de 1950, p. 3.
- “El mexicano y el humanismo”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3.
- Jean-Paul Sartre, “Descartes, clásico de la libertad”, *México en la cultura*, *Novedades*, núm. 87, 1º de octubre de 1959, p. 1-2. (Traducción.)

“La herencia cartesiana”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 87, 1 de octubre de 1950, p. 3.

“A propósito de Rodolfo Usigli”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 89, 15 de octubre de 1950, p. 3.

Sören Kierkegaard, “Morir”, “México en la Cultura”, *Novedades*, núm. 91, 29 de octubre de 1950, p. 2. (Traducción.)

“El tema de la muerte en la filosofía contemporánea”, “México en la Cultura”, *Novedades*, núm. 91, 29 de octubre de 1950, pp. 3 y 5.

“El significado de la Revolución Mexicana”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

“Generación y grupo”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 96, 3 de diciembre de 1950, pp. 3 y 7.

“Análisis del ser del mexicano”, *La República*, núm. 49, 1º de marzo de 1951, pp. 38-39.

“El compromiso de André Gide”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 109, 4 de marzo de 1951, pp. 3-4.

“El sentimiento de rivalidad en el mexicano (comentarios a una conferencia de Juan José Arreola)”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 110, 11 de marzo de 1951, p. 3.

“Contradicciones del mexicano (comentarios a una conferencia de José Alvarado)”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 111, 18 de marzo de 1951, p. 3.

“*In memoriam* Joaquín Xirau”, *Colección Los Epígrafes*, núm. 5, abril-mayo de 1951.

Reproducido en Joaquín Xirau, *Obras completas I*, ed. de Ramón Xirau, Madrid, Anthropos, Fundación Caja Madrid, 1998, pp. XXXVII-XLIV. Resumido

- en "La figura de Joaquín Xirau", *Revista de la Universidad de México*, año XX, núm. 8, abril de 1966, p. 21.
- "El siglo XIX, siglo mexicano", "México en la Cultura", *Novedades*, 113, 1 de abril de 1951, p. 3.
- "El Heidegger de Gaos", "México en la Cultura", *Novedades*, 117, 29 de abril de 1951, pp. 3, 7.
- "El tema de la muerte en la Filosofía Contemporánea", *Revista de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, Núm. 27, Abril-Junio de 1951, pp. 57-68.
- "Entre mexicanos", "México en la Cultura", *Novedades*, 119, 13 de mayo de 1951, p. 2.
- "El último diario de André Gide", "México en la Cultura", *Novedades*, 121, 27 de mayo de 1951, p. 3.
- "Notas para un estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*, año X, vol. 57, núm. 3, mayo-junio de 1951, pp. 114-128.
- "Sobre las conclusiones de un congreso de filosofía", *La Espiga y el Laurel*, Núm. 17, septiembre-octubre de 1951, pp. 30-31; Ed. facs., pp. 362-363.
- "50 años de filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, Vol. 5, Núm. 59, noviembre de 1951, pp. 21-23. (Reproducido en *Revista de la Universidad de México*, Vol. 30, Núms. 8 y 9 (número conmemorativo del trigésimo aniversario de la revista), abril-mayo de 1976, pp. 11-15.
- "Comentario al libro de Frank Tannenbaum, 'México: la lucha por la paz y por el pan'", *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, vol. III, núm. 4, octubre-diciembre de 1951, pp. 215-222.

“Optimismo y pesimismo del mexicano”, *Historia Mexicana*, Núm. 3, enero-marzo de 1952, pp. 395-410.

“Advertencia de Gaos (crítica a una serie de conferencias de José Gaos)”, “México en la Cultura”, *Novedades*, 157, 10 de febrero de 1952, p. 3.

“Cursos de invierno”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 160, 2 de marzo de 1952, pp. 7 y 8.

“Sentimiento e instinto”; “Sobre el *Doktor Faustus*, de Thomas Mann (fragmento de una carta a Jorge Portilla)”, *Prometeus*, núm. 4, julio de 1952, pp. 30-32; 69-73.

Análisis del ser del mexicano, Porrúa y Obregón, 1952 (México y lo Mexicano, 4); otra ed., Presentación de Rafael Corrales Ayala, pról. de Luis Villoro, Guanajuato, Gto., Gob. del Edo., 1990 (Serie Obras de Emilio Uranga); otra ed., selec., pról. y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Artigas, 2013 (Las Semanas del Jardín, 4).

“Sobre el ser del mexicano I. (Carta a José Moreno Villa)”, *Revista Mexicana de Cultura*, *El Nacional*, núm. 288, 5 de octubre de 1952, pp. 1 y 2.

“Sobre el ser del mexicano II. (Carta a José Moreno Villa)”, *Revista Mexicana de Cultura*, *El Nacional*, núm. 291, 26 de octubre de 1952, p. 6.

“El libro mexicano de José Moreno Villa”, *México en la Cultura*, *Novedades*, núm. 188, 26 de octubre de 1952, p. 2.

“Sobre la filosofía americana” en VV. AA., *Conversaciones filosóficas interamericanas (homenaje de centenario al apóstol José Martí)*, La Habana, Hércules/Comisión nacional organizadora de los actos y ediciones del centenario y del monumento de Martí, 1953, pp. 147-150.

“La política de comunicaciones del gobierno de México”, *La República*, núm. 102,
1º de septiembre de 1953, p. 13.

“Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, *Alcance*, Órgano del
Patronato del Museo López Velarde, 11, 1953; *Biblioteca de México*, 65-66,
septiembre-diciembre de 2001, pp. 73-77.