



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EMILIO URANGA EN EL CINCUENTENARIO DE LA
REVOLUCIÓN MEXICANA**

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JOSÉ MANUEL CUÉLLAR MORENO

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR JESÚS ZAGALARREGUÍN



CIUDAD UNIVERSITARIA, JULIO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
Capítulo 1. La ontología del accidente.....	9
Capítulo 2. Contexto social, económico y político de 1957 a 1960.....	56
Capítulo 3. La doctrina Guaymas.....	90
Capítulo 4. El decaimiento de la discusión.....	143
Conclusiones.....	163
Bibliografía.....	180

Agradecimientos

Agradezco a mis padres, Patricia y Gerardo, que tanto han hecho y siguen haciendo por mi formación académica y humana. Sea ésta una pequeña pero significativa retribución.

Agradezco a mi hermano Gerardo, lo que casi equivale a agradecerme a mí mismo: así de diferentes y parecidos somos.

Doy las gracias al Dr. Héctor Zagal por su amistad generosa, sus lecturas atentas y sus consejos: sería imposible enumerar todo lo que he aprendido de él. Al Mtro. Luis Patiño, que no sólo me introdujo a Emilio Uranga sino que, al mismo tiempo, me motivó a reformular mi concepción de la filosofía. Un agradecimiento especial al Dr. Guillermo Hurtado, por sus valiosos textos sobre Emilio Uranga pero también por haber tomado interés en mi trabajo y por descubrirme nuevas líneas de investigación. Con el Dr. Mario Magallón estoy en deuda. Nunca dejaré de asombrarme y complacerme su disposición, su plática lúcida, su buen humor. Debo mencionar asimismo la ayuda que me brindó el Mtro. Alfonso Vázquez, cuyos conocimientos de filosofía política e historia mexicana resultaron fundamentales para precisar las ideas contenidas en esta tesis.

Doy las gracias, por último, a la comunidad universitaria: los profesores y los alumnos –pero también los espacios– que de una manera u otra marcaron mi desarrollo.

Introducción

A más de cien años de su inicio, y luego de los desfiles que desbordaron el Paseo de la Reforma en 2010, la Revolución mexicana ha perdido presencia en los debates filosóficos y ganado terreno en cambio en los anaqueles de la historiografía, a pesar de que un vistazo rápido a la realidad nacional pone al descubierto la vigencia de algunas premisas revolucionarias.

El siglo XX estuvo marcado casi en su integridad por el sello de los regímenes revolucionarios; más aún, en México, gobierno y Revolución, nación y Estado han sido sinónimos. La degradación del discurso revolucionario y su pérdida de valor como instancia legitimadora y como eje de un programa social y político han de parecernos significativas, pues no responden sólo al paso natural del tiempo. El regreso al poder del Partido de la Revolución Institucional toma por sorpresa a toda una generación de mexicanos que no alcanza a vislumbrar completamente los alcances simbólicos de este trance. Yo pertenezco a esta generación. La figura de Emilio Uranga (ciudad de México, 1921 - ídem., 1988), miembro destacado del grupo Hiperión y discípulo rebelde de José Gaos, puede servir como un entresijo desde el cual mirar y comprender la génesis de un partido, sus avatares, sus errores y sus pretensiones históricas en uno de los momentos cruciales del país, a saber, el “milagro mexicano”.

En junio en 1960, en Guaymas, el Presidente López Mateos hizo unas declaraciones enigmáticas. Describió la orientación de su gobierno como “de extrema izquierda, dentro de la Constitución”. Emilio Uranga dedicó los siguientes

meses a elucidar y llenar de contenido las palabras presidenciales, que él mismo elevó a “doctrina Guaymas”. Una lectura minuciosa de los artículos publicados por Uranga en *Política y Siempre!* en el segundo semestre de 1960, nos brinda una visión clara del significado que había adoptado la Revolución para nuestro filósofo. Restringiré mi investigación a este período específico del pensamiento de Uranga, aludiendo a escritos posteriores o a su “etapa ontológica” sólo para contrastar las coincidencias y los desplazamientos de su postura. Me interesa poner de relieve las estrategias argumentativas que empleó Uranga en los meses que rodearon al cincuentenario de la Revolución, así como comparar sus opiniones con los intereses del régimen y los programas de izquierda de otros intelectuales.

Es mi interés dilucidar las distintas significaciones de la Revolución mexicana en 1960, respondiendo a la siguiente pregunta rectora: ¿de qué manera caracterizó Emilio Uranga el sentido, los alcances y el porvenir de la Revolución mexicana en los meses previos y posteriores a los festejos del cincuentenario? Esta pregunta se engastará en un marco de mayor interés filosófico: ¿es o no válida la reinterpretación de Uranga de la Revolución mexicana como un movimiento de izquierda, dentro de la Constitución?

Mi respuesta tentativa es la siguiente: Emilio Uranga fue consecuente con sus tesis ontológicas de juventud al caracterizar a la Revolución mexicana como el proyecto de construcción de un país con vistas al futuro, cuya piedra angular debía ser la Constitución del 17. Uranga era un reformista, y aunque su reformismo se ostentaba a sí mismo como “radical”, no dejaba de resultar hasta cierto punto anacrónico para 1960. Intentaré demostrar en las siguientes páginas que la Constitución del 17 y la Revolución no se equiparan; por ende, el reformismo de

Uranga, si no es falso, es cuando menos dudoso. Además, una vuelta al constitucionalismo –una vuelta al reconocimiento constitucional de los llamados derechos “inviolables” del individuo– implicaba un proceso de democratización del Estado. No podía hacerse lo primero sin lo segundo. Uranga no llevó la doctrina Guaymas a sus últimas consecuencias. Eludió el tema de la democracia, siendo éste, en realidad, el tema urgente y la causa más profunda del descontento de la población. La propuesta de Uranga era compatible con la continuación del sistema presidencialista, ya desgastado, insuficiente y nocivo.

Por otra parte, la filosofía de lo mexicano en general, y la filosofía de Uranga en lo particular, son actualmente denostadas en los círculos académicos por su supuesta falta de rigor y su aplicación sospechosa de métodos ya de por sí sospechosos. Al margen de la validez o invalidez de una ontología del mexicano, es un hecho indiscutible que la idea –propugnada por Uranga y el resto de los hiperiones– de una filosofía de la circunstancia concreta ha perdido fuerza en la Facultad. Las discusiones de 1960, en las que Uranga desempeñó un papel privilegiado como asesor –y acaso apolegeta– del régimen, me parecen un ejemplo excepcional de cómo la filosofía y la política pueden imbricarse para la resolución de problemas nacionales urgentes.

Producto residual de esta investigación ha de ser la tesis de que filosofía y política, en México, no son parientes lejanas, como parece a algunos (quizá porque el escenario de estos devaneos no ha sido la Academia sino los periódicos y las revistas). La filosofía mexicana de lo concreto que inculcaba Gaos fue realizada por sus discípulos y sigue realizándose a pesar de la escasa atención y reconocimiento que le concede la Academia.

A Uranga se le ha atacado en lo personal y lo profesional, y es mi intención rastrear los orígenes y motivos de esta minusvaloración que hoy impide a los filósofos acercarse a su obra. Salvo un artículo de Guillermo Hurtado y Florencia Niszt¹, no se ha prestado atención a este episodio del desarrollo intelectual de Uranga, de aquí que el mío sea también un esfuerzo por arrojar luz sobre material bibliográfico que, a pesar de su potencial relevancia, cumple una condena de confinamiento en la Hemeroteca Nacional. Mi lectura de Uranga pretende ser expositiva; sólo arriesgaré interpretaciones personales o asociaciones con otros autores cuando éstas abonen a la claridad de la investigación. En cambio, las circunstancias históricas ocuparán un papel prioritario. Estoy convencido de que las palabras de Uranga se tornan de veras comprensibles atendiendo a las condiciones de su enunciación.

En el primer capítulo de este trabajo pasaremos revista a los estudios ontológicos de Emilio Uranga. Nuestra base será *Análisis del ser del mexicano* y los artículos que le precedieron. Seremos fieles a la letra y el espíritu de Uranga pero nos apartaremos del orden de su exposición, clasificando los párrafos de acuerdo con su tema y reuniéndolos después en una redacción fluida, que nos conduzca a la pregunta culminante por el significado de la Revolución. Los pasajes concernientes al método fenomenológico son escasos a lo largo de la obra de Uranga y se encuentran dispersos. Procuraremos identificarlos y sustraer de ellos una visión más completa de este método para compararlo, enseguida, con

¹ Guillermo Hurtado y Florencia Niszt. "Emilio Uranga, ideólogo del lopezmateísmo", *Estudios Mexicanos*, Vol. 28, No. 2, verano de 2012, pp. 307-325.

el método de Husserl. De este modo pondremos a prueba las críticas que niegan a Uranga el título de fenomenólogo.

El segundo capítulo nos trasladará a finales de los cincuenta. Un vistazo al contexto social, económico y político de 1957 a 1960 nos descubrirá la inestabilidad que amenazaba al régimen priista y que ponía en entredicho su legitimidad. En esa atmósfera de inconformidad y desconfianza fue que el Presidente López Mateos pronunció su discurso.

En el tercer capítulo enumeraremos de manera crítica las principales tesis de Emilio Uranga en torno a la Revolución. Opondremos la doctrina Guaymas a las consignas de la “izquierda catastrofista” (o “izquierda delirante”) y a las consignas del ala marxista-leninista de la Revolución. Además de la tesis reformista, Uranga defendió una tesis humanista y futurista, inspiradas ambas en el existencialismo sartreano.

Finalmente, en el capítulo cuarto, abandonaremos junto con Uranga el ámbito del debate teórico para incursionar en el ámbito de las descalificaciones y las rencillas personales. El intercambio de insultos marcó el fin de la discusión y el declive de la carrera académica de nuestro filósofo.

Capítulo 1. La ontología del accidente

La autognosis del mexicano

La filosofía de lo mexicano recibió uno de los más acabados tratamientos en la obra de Emilio Uranga, el *primus inter pares* de los hiperiones, como alguna vez lo llamó Luis Villoro. A finales de los cuarenta, la fiebre nacionalista menguaba en las artes pero hallaba una acogida afectuosa en la Facultad de Filosofía y Letras, ubicada entonces en el edificio de los mascarones. Octavio Paz, Leopoldo Zea y Emilio Uranga fueron las voces más notables de esta época². Los tres hicieron suya la empresa de pensar al mexicano, pero no al mexicano en abstracto, como querría acaso la metafísica, sino al mexicano de la calle, es decir, el mexicano de carne y hueso, engastado en unas circunstancias y un horizonte específicos. Ahora bien, lo que esta generación de pensadores sentía como lo específicamente mexicano era la Revolución. Octavio Paz lo expresaba de esta manera:

Búsqueda y momentáneo hallazgo de nosotros mismos, el movimiento revolucionario transformó a México, lo hizo “otro”. Ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, *más que nada como promesa o posibilidad de ser*.³

² Cfr. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950); Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952); Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (1952).

³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México: FCE, 1999, p. 188. El subrayado es mío.

No es descabellado afirmar entonces que pensar al mexicano equivalía para ellos a pensar al hombre emanado de la Revolución, llevando al plano reflexivo y autoconsciente de la filosofía la “novedad de la patria” –expresión acuñada por Ramón López Velarde en *El minuterero*–. En ningún caso concibieron a la Revolución como un mero inventario de sucesos históricos. Si en algo se distinguen estos tres pensadores es en haber llevado a cabo una lectura “ontologizante” de la Revolución. Esta última era, a su parecer, la vocación del mexicano: el llamado a ser uno mismo. La Revolución se imponía de este modo como quehacer, es decir, como esfuerzo y actividad voluntarios: la actividad de la autocreación y, a la vez, de reducción de ilusiones o desenmascaramiento –a lo Nietzsche–. De aquí que Paz haya dicho que ser uno mismo es llegar a ser otro, “más que nada como promesa o posibilidad de ser”. Se trataba de *liberar* al mexicano de interpretaciones inauténticas y más o menos estáticas para descubrirle sus potencialidades. Según esta vía de razonamiento, la filosofía de lo mexicano debe colocarse dentro de la tradición liberal de nuestro país, siempre y cuando empleemos “libertad” en su acepción sartreana, es decir, como categoría antropológica fundamental que niega constantemente la mala fe –o el mentirse a sí mismo, cayendo en determinismos biológicos, teológicos, ideológicos, fingiendo ser lo que no se es y rehuyéndole así a la responsabilidad que tiene cada uno de su existencia–.

Una concepción “ontologizante” de la Revolución permitió a estos autores alcanzar al menos tres propósitos: (1) Hacer de la filosofía de lo mexicano, no una indagación acerca de la esencia del mexicano, sino la clarificación de un proyecto ontológico fundamental –una manera de ser y de concebir el mundo y el hombre–

de un pueblo que por fin había tomado las riendas de su destino; (2) elevar sus investigaciones al plano de la ética, poniendo el énfasis en la responsabilidad que ostenta cada uno en tanto mexicano y en tanto hombre; y (3) convertir a la filosofía de lo mexicano en una filosofía de la acción. Este último punto era de particular interés para Emilio Uranga, y era, además, el punto de separación entre José Gaos y sus discípulos, es decir, entre la ortodoxia heideggeriana –indiferente a cuestiones morales– y el existencialismo de Sartre. La siguiente observación aparece en las primeras páginas de *Análisis del ser de mexicano*:

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. Más que una limpia meditación rigurosa sobre el ser del mexicano, lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser [...] No podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis.⁴

Detrás de este pasaje yace la convicción de que la filosofía tiene una finalidad pragmática; está llamada a objetivar sus ideas en el mundo e inducir acciones. “No están por un lado las ‘especulaciones’ del filósofo y por el otro las cosas, sino que en un inextricable abrazo, las cosas hacen a la ‘especulación’ y la ‘especulación’ a las cosas”⁵.

⁴ Emilio Uranga, *Análisis del ser mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano*, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Editores, 2013, p. 34.

⁵ Emilio Uranga, “Filosofía en México y de México”, *México en la cultura*, Novedades, No. 26, 31 de julio de 1949, p. 3.

El camino a la constitución ontológica del mexicano

Uranga advirtió desde el inicio que la principal novedad de su proyecto, aquello que lo diferenciaba de los demás pensadores sobre lo mexicano y que inauguraba una nueva fase, residía tanto en el método como en su concepción misma de lo que debía ser un método. Para explicar mejor este punto tendría uno que remontarse a la fenomenología de Husserl y al método hermenéutico que sigue Heidegger en *Ser y tiempo*. Las resonancias de este último libro en *Análisis del ser del mexicano* son obvias y más o menos directas. Haremos una evaluación detenida del sentido de “fenomenología” y “ontología” en la obra de Uranga en el último apartado de este capítulo. Vale decir, por ahora, que Emilio Uranga devolvió la palabra “método” a sus raíces etimológicas para designar con ésta el camino o la senda (ὁδός) por la que la investigación ha de desplazarse e ir más allá (μετά). El propósito, según declaró, era “analizar el ser del mexicano, llevar a formulación conceptual lo que intuitiva y cotidianamente se vive como mexicano”⁶. 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 carácter aparentemente contradictorio del mexicano puede servirnos aquí como hilo conductor en la exposición de la filosofía de Uranga. Por años se ha repetido la frase de que “el mexicano es contradictorio”. En esta misma tesitura,

⁶ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *Cuadernos Americanos*, Año 10, Vol. 57, (3), 1951, p. 21.

con un grado mayor o menor de resignación y de optimismo, se ha dicho que el mexicano es inquieto e impredecible como un conejo, que es hipócrita o que padece un complejo de inferioridad fruto de “una inadaptación de sus verdaderos recursos a los fines que se propone realizar”⁷. Pero ni siquiera el doctor Ramos, armado con el escalpelo del psicoanálisis, pudo llegar a las raíces de esta contradicción. Que ésta forma parte íntima de nuestro carácter parece ser una evidencia más o menos indiscutible. Cuál sea su naturaleza, empero, ya no es un asunto tan claro, ni siquiera ha constituido un “asunto” para mucho pensadores. El juicio moral, a menudo condenatorio, suele anteponerse a la pregunta por la estructura de la contradicción.

Desde tiempos coloniales hasta la fecha, el mexicano y su cultura han inspirado la imaginación de artistas extranjeros. A ellos debemos los primeros retratos de la mexicanidad. En el siglo XVI, Fray Diego Durán (Sevilla, 1537 – 1588), historiador y dominico español, se quejaba en su *Historia de las Indias de Nueva España* del carácter contradictorio y 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 no sólo rechazó las acusaciones del religioso sino que les antepuso una lógica muy sencilla y que, como veremos, fue por largos siglos la lógica del mexicano. “Padre, no te espantes –respondió el indio–, pues todavía estamos *nepantla*.”⁸ *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

⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid: Espasa Calpe, 1993, p. 12.

⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo I, capítulo VII, México: Porrúa, 1984, p. 237.

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. Cuando Fray Diego Durán, que estaba familiarizado con el náhuatl, siguió inquiriendo, el indígena contestó que sí, que estaban nepantla, es decir, neutros, “que ni bien acudían a una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio”⁹. 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 literatura de los años subsecuentes nos ofrece escenas muy parecidas. Encontramos casi siempre a un inquisidor extranjero –religioso o no– que, plantándose frente al mexicano, lo obliga a comparecer. Consciente o inconscientemente, con un grado mayor o menor de violencia, el proceso de forja de nuestra identidad nacional adoptó el aspecto de un diálogo –peor aún, una discusión, un pleito– con la identidad hegemónica europea. Sentado en el banquillo de los acusados, bajo el cargo de inhumanidad, el mexicano ha tenido que justificar la legitimidad de su existencia; ha tenido –y acaso todavía tiene– que demostrar su inocencia en el crimen de ser bárbaro. La “llegada tarde al banquete de la civilización europea”, como alguna vez escribió Alfonso Reyes¹⁰, supuso para el mexicano la penosa tarea de conquistar para sí mismo el derecho de ser

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Alfonso Reyes, *Notas sobre la inteligencia americana*, México: UNAM, 1978, p. 5.

comensal. El contraste entre el Viejo y el Nuevo Mundo –definitorio para ambas partes, pero sobre todo para la segunda– se hace patente en las crónicas de expediciones del siglo XVI y XVII. No fueron pocos los aventureros que sucumbieron al hechizo mexicano. Destacan, por ejemplo, el padre Bernabé Cobo (quien escribió una *Historia del Nuevo Mundo*), fray Antonio Vázquez de Espinosa (*Descripción de la Nueva España*), Thomas Gage (*A New Survey of the West-Indies*), Lionel Waffer (*Descripción del año 1678*). Por su parte, Giovanni Francesco Gemelli Careri, un expedicionario de Italia, sin formación en las letras pero dueño de una avidez y una curiosidad casi antropológicas, publicó en 1700, en Nápoles, su *Viaje a la Nueva España*. Hallamos en esta obra largas descripciones de la fisonomía y la cultura de México, así como de la “execrable fiesta” que hacían los mexicanos en honor del dios Quetzalcóatl:

Llegado el día de la fiesta, medianoche, le abrían el pecho [a un esclavo sano], y, sacándole el corazón, se lo ofrecían a la luna, y luego al ídolo. El cuerpo lo echaban escaleras abajo del templo, de donde lo recogían los mercaderes, y, llevándolo a casa del principal, hacían con él al día siguiente un opíparo banquete.¹¹

Uno podría decir, como el indio de la anécdota: “No te espantes, Gemelli”, y agregar, junto con Michel de Montaigne, que la barbarie americana no debe cegarnos ante la barbarie europea: “creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o

¹¹ Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, México: UNAM, 1983, p. 56.

a los cerdos”¹², como hacía a diario la Inquisición y como hacemos a diario los hombres “civilizados” del siglo XXI, reemplazando el látigo y la “doncella de hierro” por el salario y la hipoteca.

A finales del siglo XVIII, desde su exilio en Italia, los jesuitas criollos mexicanos –Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Pedro Márquez, entre otros–, acometieron la ardua empresa de defender la mexicanidad ante las críticas de algunos intelectuales europeos, como Buffon y Paw. Éste último llamaba “degenerados” a los oriundos de América, y extendía su juicio a la vegetación y el clima. Los jesuitas criollos, acaso sin saberlo, repitieron el esquema básico –el único esquema conocido– de defensa de la mexicanidad: la disertación, es decir, la afirmación de uno mismo como mexicano a través de la refutación y el cotejo. El texto de Clavijero lleva precisamente ese título: *Disertaciones*.

Ya en el siglo XIX nos damos de bruces con las cartas de Madame Calderón de la Barca, esposa del primer ministro plenipotenciario de España en México. Su libro, *La vida en México* (1843), es un testimonio espléndido, pero cruel y lúcido, sobre el carácter contradictorio, “nepántlico” o “conejeril” del mexicano, “¡extraña mezcolanza –dice la autora– de lo bello y de lo espantoso!”¹³.

Otros viajeros del siglo XX, como lo fueron Emilio Cecchi (*México*, 1931), José Moreno Villa (*Cornucopia de México*, 1940) y hasta Malcolm Lowry (*Bajo el volcán*, 1947), poseídos por la musa mexicana, blandieron su pluma. A pesar de la

¹² Michel de Montaigne, “De los caníbales” en *Ensayos escogidos*, trad. Constantino Román y Salamero, México: UNAM, 2011, p. 127.

¹³ Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, trad. Felipe Teixidor, México: Porrúa, 1987, p. 44.

diversidad de sus estilos y opiniones, todos parecen coincidir en un hecho: el mexicano alberga dentro de sí, bajo una fina pátina de “civilidad”, una fuerza hierática y vetusta, que con frecuencia sale a la superficie para negar los valores así llamados “occidentales”. El “asiatismo”¹⁴, la embriaguez o la incivilidad del mexicano desconciertan al extranjero. Moreno Villa (Málaga, España, 1887 - ciudad de México, 1955), con toda la buena voluntad que lo caracterizaba, quiso leer las cualidades del mexicano en las cualidades de sus frutas. De este modo, “con el zapote prieto se comprende la finura ingrávida de la indita”¹⁵. A los efectos digestivos de la papaya dedicó varios párrafos, concluyendo el capítulo de los frutos exóticos y la mexicanidad con la siguiente arenga: “¡viajero, desayúnate con papaya!”¹⁶. Aunque ejecutada en un sentido inverso, la estrategia de análisis del mexicano seguía siendo la misma: se trataba de observar las rarezas del mexicano (ya sea con el entrecejo fruncido o con una discreta sonrisa de condescendencia) desde un punto de visto eurocéntrico –o inquisidor, como lo hemos llamado–.

Por culpa de una perspectiva exterior y exteriorizante, el mexicano ha aparecido como una contradicción –algunos añadirán “funesta”– que se resiste tenazmente al “proceso civilizatorio”. Influenciados sin duda por este método turístico de pensar la mexicanidad, no pocos autores nacionales han suscrito la premisa de que lo mexicano es lo exterior y han desplazado la esencia de la mexicanidad al propio paisaje. Volcanes, pirámides, cactus e indias con rebozo

¹⁴ José Moreno Villa, *Cornucopia de México*, México: Porrúa y Obregón, 1952, p. 46. Con este término Moreno Villa designa el parentesco entre la tristeza, la pasividad, el ensimismamiento de los mexicanos y de las poblaciones asiáticas.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 37.

son el producto de estas “meditaciones” sobre lo mexicano, cuya máxima condensación quizá la hallemos en los cuadros de José María Velasco o en las estampas más recientes de Jesús Helguera. Ellos creían que desplazando el análisis de un lugar a otro –de manos europeas a manos mexicanas– se respondía a las calumnias de casi todos los viajeros, “desde Löwernstern y la señora Calderón de la Barca hasta los escritores y escritoras de la corte de Maximiliano, que especulan con la curiosidad pública, vendiéndole sus sátiras menipeas contra nosotros”¹⁷. Respecto a José María Velasco, decía Villaurrutia que era uno de los pocos pintores que “han detenido en sus lienzos los fugitivos instantes en que el alma del Valle de Anáhuac se expresa en todo su esplendor silencioso”¹⁸; el suyo no fue, según esto, un punto de vista meramente exterior. Por último, cualquiera que acuda al Museo Soumaya puede constatar personalmente cuán exageradas e ideales son las imágenes de Jesús Helguera, cuyo antecedente más notorio sea acaso el decimonónico Saturnino Herrán: dioses aztecas musculados y bronceados, charros de película, mujeres con trenzas cerúleas de revista de moda.

Otro autor que compartía una visión exteriorizante de la mexicanidad, aunque de una manera menos obvia, más erudita, más sutil, fue el ya mentado Alfonso Reyes. En *Notas sobre la inteligencia americana*, el escritor regiomontano suscribe con cierto tono despectivo la vieja tesis prehispánica de que el ser del mexicano es como un conejo: “América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la

¹⁷ Ignacio Manuel Altamirano, *Revistas literarias de México*, México: La Iberia, 1868, p. 16.

¹⁸ Xavier Villaurrutia, “José María Velasco, pintor del Valle de México” en *Obras*, México: FCE, 1966, p. 996.

forma precedente. A veces, el salto es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción”¹⁹. Detengámonos en esta última frase. Alfonso Reyes parece decir que el mexicano es un hombre “crudo” (no ha alcanzado su plena cocción); es un hombre incompleto –a medio desarrollar, como las mujeres de Aristóteles–.

En la primera mitad del siglo XX toma lugar una ruptura definitiva con este modo secular y vicioso de estudiar al mexicano. La nueva generación de pensadores no sostiene que haya vivencias, emociones o incluso objetos que sean típicamente mexicanos, pero sí *maneras* de vivir, padecer emociones y ver objetos. El paso de un método exterior a uno interior propició los estudios acerca del resentimiento (Agustín Yáñez), la irresponsabilidad (Leopoldo Zea), la socarronería (José Luis Martínez), la hipocresía (Rodolfo Usigli) y el complejo de inferioridad (Samuel Ramos). Todos estos pretendían erigirse como el sentimiento clave en que había de ser subsumido el carácter y las acciones contradictorias del mexicano. Pero el talante inquisitivo Emilio Uranga no se daba por satisfecho en este punto. Todavía era viable, en su opinión, llevar el análisis a un estrato más profundo, sometiendo a reducción “fenomenológica” los “sentimientos clave”.

El nuevo enfoque “fenomenológico” –siempre entre comillas para destacar lo de original que tuvo este enfoque en México– tenía la gran virtud de no pensar el sentimiento clave y el caso particular en una relación de subsunción. El pelado, dice Uranga una y otra vez, es algo más que la mera verificación de las teorías psiconalíticas de Adler. Vale más la pena “dejar hablar” al fenómeno del pelado para ver qué nos dice éste sobre la manera en que el complejo de inferioridad

¹⁹ Alfonso Reyes, *op. cit.*, p. 5.

funciona en el mexicano. Desentrañar en vez de subsumir: ésa es, en resumen, la novedad. Importa también prestar atención a las manifestaciones caracterológicas de esta manera de ser mexicana y a su porqué: ¿por qué los mexicanos nos hemos decantado por esta manera de ser que nos vuelve desganados, frágiles y melancólicos, en vez de otra manera de ser, otro proyecto vital, que quizá nos hubiera dado otro carácter? Si el mexicano es sentimental, ha de ser por algo, ya que “lo que somos es la contrafigura de lo que esperamos”²⁰. Ése es el presupuesto que le permite a Uranga descubrir ciertos beneficios en las actitudes sentimentales y contradictorias del mexicano. El sentimental normalmente inclina la cabeza, o la alza demasiado, en señal de indefensión, con el propósito de granjearse la protección ajena. Es una especie de llamado de auxilio, “una elocuente petición de salvación por parte de los otros”²¹. Uranga nos previene de incurrir en la tentación de tachar de defectuoso este sentimentalismo. Alguna razón habremos tenido para comportarnos así.

Hablábamos al inicio de tres enfoques en el estudio de la mexicanidad: el enfoque externo, el enfoque interno y el enfoque interno “fenomenológico”. Comprobamos que este último cambia drásticamente nuestras valoraciones sobre el ser del mexicano. Extranjeros y mexicanos extranjerizantes juzgan poco conveniente nuestra manera de ser y hasta se toman la libertad de ofrecer consejos y pronunciarse acerca de lo que tuvo que hacerse. Pero no hay nadie mejor adaptado a la vida en México que los mexicanos, valga la redundancia. “Difícil es pues que un pueblo que también ha probado su modo de ser se sienta

²⁰ Emilio Uranga, “Contradicciones del mexicano. Comentarios a una conferencia de José Alvarado”, *México en la cultura, Novedades*, No. 111, 18 de marzo de 1951, p. 3.

²¹ *Ibidem*.

inclinado a cambiarlo, a dejarse seducir por otras maneras de ser que le proponen los ajenos como más adecuadas”²². La conclusión de Uranga: aquellos que aseveran sin mayor preámbulo que el siglo XIX fue, en México, un siglo de imitadores ignoran esta co-pertenencia entre los requerimientos históricos y la manera de ser. Diremos, por ahora, que “existir a lo mexicano es modular todas las conductas, todos los comportamientos, accidentalmente”²³.

De acuerdo con Uranga, las investigaciones sobre lo mexicano no habían hecho más que señalar los “síntomas” sin tocar siquiera la constitución o morfología del ser del mexicano. La hipótesis del complejo de inferioridad que expuso Samuel Ramos en *El perfil de hombre y la cultura en México* era especialmente afortunada y fecunda porque permitía unificar, bajo su sello, una serie de manifestaciones típicamente mexicanas. Ramos no decía que el mexicano fuese inferior sino que simplemente se *sentía* inferior. De esta manera se desentendía de la ontología y limitaba su ensayo al campo de la psicología y la moral, siendo su principal interés el de descubrir impiadosamente los mecanismos mexicanos de encubrimiento y expurgarlos. A fuerza de regodearse en el cálido sosiego del complejo de inferioridad, muchos mexicanos pierden de vista otras opciones existenciales, tomando a la inferioridad como un estado real y único. Sin embargo, “lo que se consigue con este procedimiento metódico es ganar una nueva región de aplicación de la doctrina previamente tenida como verdadera [las doctrinas de Adler], pero no peculiarizar a la realidad a que se aplica”²⁴. Se trata,

²² *Ibidem*.

²³ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *Revista Mexicana de Cultura, El Nacional*, No. 288, 5 de octubre de 1952, p. 2.

²⁴ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *op. cit.*, p. 21.

pues, de “fundamentar ontológicamente lo que en términos de psicología se describe como complejo de inferioridad”²⁵. Lo que entiende Uranga por “fundamentación ontológica” no es otra cosa que “la poética decisión de dejar hablar al ser y hablar sólo del ser”²⁶; captarlo, no en la sala de autopsias de la metafísica, sino en su desenvolvimiento cotidiano. Habría que llevar el dinamismo –indisociable de la ontología– a sus últimas consecuencias para proclamar, junto con el existencialismo, que el ser no es lo inmutable sino todo lo opuesto: el ser es la mutación. “Lo verdaderamente capital que anuncia la ontología es que en el hombre se está operando, continuamente, un cambio de ser”²⁷. Lo que halló Uranga columbrando *a través* del complejo de inferioridad, el resentimiento, la hipocresía fue “una cierta insuficiencia constitucional de nuestra manera de ser”²⁸. En efecto, lo que el mexicano patentiza siempre –en cada gesto, cada tradición– es su manera de ser insuficiente o carente de fundamentos sólidos. “La vida para el mexicano entraña un esencial ‘tronchamiento’ o ‘quebrazón’, acción y efecto de romperse bruscamente, súbitamente”²⁹. Esto ocurre así porque la estructura que le sirve de asiento a la vida no es estable sino oscilatoria, de aquí proviene su carácter fortuito y contradictorio.

Según Uranga, Lucas Alamán fue de los primeros en tematizar la estructura oscilatoria del ser del mexicano. Se dio cuenta de que “a períodos de honda confianza en la riqueza real y potencial del mexicano, siguen períodos de

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *op. cit.*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte”, *México en la cultura*, *Novedades*, No. 83, 3 de septiembre de 1950, p. 3.

desaliento y desesperación”³⁰. El pensamiento lógico formal ha querido confinar al mexicano en alguno de los dos extremos, convirtiéndolo de esta manera en una suerte de maníaco-depresivo. No se ha considerado la posibilidad de que el mexicano sea optimista y pesimista a la vez; más aún, de que el optimismo y el pesimismo se acompañen y constituyan dos elementos inseparables de una misma unidad orgánica. El uno necesita del otro. No debemos invocar a Hegel en este punto para concluir apresuradamente que el optimismo (la tesis) y el pesimismo (la antítesis) engendran una unidad de rango superior. Habría más bien que buscar categorías autóctonas para dar cuenta de la estructura oscilatoria de nuestro ser. Uranga invoca en este punto el término “nepantla”³¹.

Ahora bien, el estado de ánimo o temple fundamental que corresponde a esta estructura oscilatoria, conejeril o “nepántlica” del ser es la zozobra. “En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra ‘ley’, estamos ‘neutros’, ‘en medio’, ‘nepantla’”³². Este carácter pendular nos ha de remitir por fuerza al concepto ontológico de accidente.

El ser-para-el-accidente

Uranga define el accidente de cara a la sustancia como aquello que no es, o mejor dicho, como aquello cuyo ser se halla en relación de íntima dependencia con algo

³⁰ Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *Historia mexicana*, Vol. 1 (3), enero-marzo, 1952, p. 396.

³¹ Uranga llevó a cabo una interpretación libre de este término nahua, como ya había hecho Heidegger con algunas etimologías griegas (*aletheia*) y, aún antes que él, el propio Nietzsche. En 1976, Miguel León-Portilla replanteó el significado de nepantla desde una perspectiva antropológica y etnohistórica en su estudio *Culturas en peligro* (México: FCE).

³² Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *op. cit.*, p. 397.

que no es él mismo. Mientras la sustancia se define como lo consistente, es decir, como aquello que se resiste a la alteración, el accidente es lo que queda fuera, lo innecesario y perecedero: sólo adosado a la sustancia es que el accidente recibe su ser en préstamo. El accidente, de esta forma, está en comunicación con la nada; su lugar de residencia es el intersticio que se abre entre el ser y el no-ser. En sentido estricto, lo accidental es lo carente y lo frágil; una penuria, un “quasi ser”, una sombra. A lo dicho por Uranga nosotros podríamos añadir lo siguiente: si el pensamiento filosófico de Occidente es, ya desde Platón, un pensamiento solar –de mediodía–, al pensamiento y la vida mexicanas les corresponde una hora crepuscular, ese momento en que todavía no es de noche, pero ya va pasando la tarde³³. El ser-para-el-accidente del mexicano se opone frontalmente al ser-para-la-sustancia característico de la tradición filosófica occidental. Pero ¿qué puede significar que el mexicano *tenga que* accidentalizarse?

Realizarse como accidente –escribe Uranga– 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.³⁴

Desde la “jactanciosa” perspectiva de la sustancialidad –esto es, desde una perspectiva eurocéntrica–, la contradicción, la inseguridad, la imprevisión (formas en que el ser-para-el-accidente se patentiza) aparecen como peligros: son la

³³ Cfr. Xavier Villaurrutia, “Introducción a la poesía mexicana”, *op. cit.*, p. 767.

³⁴ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 42.

amenaza que podría coartar el avance hacia el ideal de sustancialización. En una sociedad abocada a la sustancia, la plenitud o llenazón de ser –la estabilidad, la suficiencia–, el accidente irrumpe bajo el nombre de “crisis”³⁵. En cambio, desde la perspectiva mexicana del accidente, la zozobra –o el no saber a qué atenerse– no es el crimen, el obstáculo o el medio sino la plena existencia y, más aún, el fin ideal de esta existencia. Nepantla designa, como ya dijimos, esta insuficiencia constitucional. Estar nepantla significa habitar la contradicción sin un afán de superarla, como querría la dialéctica, y sin que este estado de suspenso o de indeterminación precipite la destrucción del mexicano. Si a unos ojos menos habituados al accidente esta contradicción pone al mundo constantemente en crisis, lo fractura, por decirlo así, desgarrándolo, para nosotros la desgarradura es el estado natural de las cosas. Lo raro y abominable no es el azar sino la verdad que se impone monolítica, irrefutablemente. “En el mexicano hay una sensación casi nunca dominada de agobio del ser”³⁶ que se traduce en una pena continua y continuada. A esta pena o melancolía irrenunciables se suma la desgana, la desconfianza, la hipocresía, etcétera: manifestaciones todas ellas de la voluntad de accidentalización. “Con otras palabras: los comportamientos o conductas del mexicano [incluido el cinismo, el resentimiento y el complejo de inferioridad] son ‘modos’ de accidentalización de su originaria accidentalidad”.

Tanto el resentimiento como el complejo de inferioridad, así como la indiferencia, la resignación, el malinchismo o el indigenismo son actitudes en que se expresa deficientemente nuestro modo-de-ser. Todas ellas tienen en común la

³⁵ *Ibid.*, p. 69: “La suficiencia se entiende como un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida”.

³⁶ *Ibid.*, p. 46.

no-aceptación, por una vía u otra, de nuestra constitución insuficiente. La actitud cínica, entendida como la aceptación consciente de una inversión de valores, es al parecer de Uranga la única manera auténtica de la que dispone el mexicano para afirmar su libertad, esto es, para vivir sin disimulos su insuficiencia. El cínico se enseñorea de los valores así llamados “serios” con desenfado y audacia, pero también con fuerza y brutalidad. Poniendo la insuficiencia en primer plano es que el cínico se convierte en una resistencia o negación del ser-para-la-sustancia. Funge en la sociedad el papel, no de un héroe, pero sí de un libertador. No sólo no salva a nadie, sino que “quita” y “empobrece”, por decirlo así, abriendo el horizonte de accidentalidad y zozobra. Sin embargo, este empobrecimiento tiene como propósito la acción y la autarquía. Se asemeja a una sacudida que nos arranca del “sueño dogmático” y de cualquier tipo de remanso de paz, entregándonos a cambio el ser del hombre en su libre hacerse³⁷.

Con estos argumentos la filosofía ganaba para el mexicano un modo-de-ser auténtico pero privatísimo. Uranga, recordemos, definía el afán de accidentalización del mexicano en oposición al afán sustancializante del hombre occidental. Esta táctica argumentativa, si bien reivindicaba para el mexicano una visión del mundo propia y en consonancia con los requerimientos históricos, daba como resultado inevitable dos maneras-de-ser (la mexicana y la eurocéntrica), igualmente válidas, sí, pero escindidas y enemistadas: la una, por definición, niega

³⁷ Para una descripción más minuciosa de la actitud cínica, cfr. *Análisis del ser del mexicano*, pp. 75-78. Una lectura comparada de la figura del cínico en la obra de Uranga y la figura del relajamiento en la obra de Portilla podría contribuir a la comprensión de ambos. Vid. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México: ERA, 1966.

a la otra. Sortear este localismo de la filosofía suponía el segundo gran desafío de los hiperiones,

A este respecto, Emilio Uranga afirmaba lo siguiente:

No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano.³⁸

Si volvemos nuestra mirada a Sartre y modificamos un poco la jerga de Uranga, sustituyendo el afán sustancializante de los europeos por un mandato de sinceridad (el mandato de ser lo que se es), comprenderemos mejor el tránsito de la autognosis del mexicano a un humanismo del accidente. Se preguntaba Sartre en *El ser y la Nada* (1943): “¿qué significa el ideal de sinceridad sino una tarea irrealizable, cuyo sentido mismo está en contradicción con la estructura de mi conciencia?”³⁹. La filosofía francesa presentía, acaso como nunca antes, que el concepto de hombre, ricamente construido a lo largo de siglos (desde Descartes), había agotado su capacidad para dar soporte a la vida. Sartre se daba cuenta de que la crisis, el accidente, más aún, la Nada, no sólo eran inextirpables de la conciencia sino que la constituían –la Nada es la libertad y la libertad, la conciencia–, y que este hecho, aunque sigiloso, no había pasado del todo desapercibido por la filosofía, sólo que ésta se había empeñado en encubrirlo:

³⁸ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 45.

³⁹ Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires: Losada, 2013, p. 114.

La estructura general del “no ser lo que se es” hace imposible de antemano todo devenir hacia el ser en sí o “ser lo que se es” [la sustancia]. Y esta imposibilidad no queda enmascarada a la conciencia; al contrario, esa imposibilidad es el material mismo de la conciencia; es el desasosiego constante que experimentamos, es nuestra incapacidad misma de reconocernos, de constituirnos como siendo lo que somos: es esa necesidad por la cual, desde que nos ponemos como un cierto ser por un juicio legítimo fundado sobre la experiencia interna o correctamente deducido de premisas *a priori* o empíricas, por esa posición misma trascendemos ese ser; y lo trascendemos, no hacia otro ser, sino hacia el vacío, hacia la nada. ¿Cómo, entonces, podemos reprochar al prójimo no ser sincero, o complacernos en nuestra sinceridad, puesto que esta sinceridad nos aparece a la vez como imposible? ¿Cómo podemos ni aun esbozar, en el discurso, en la confesión, en el examen de conciencia, un esfuerzo de sinceridad, ya que este esfuerzo estará destinado por esencia al fracaso y, al mismo tiempo que lo anunciamos, tenemos una comprensión prejudicativa de su inanidad?⁴⁰

Hallamos en este párrafo, *in nuce*, el proyecto humanista de Emilio Uranga. La conquista del ser del mexicano coincidía, según esto, con la conquista del ser del hombre en general. En otros términos, la insuficiencia constitutiva sacada a la luz por la autognosis era susceptible de extenderse mediante una operación metonímica⁴¹. El análisis existencial del mexicano –que es, no lo olvidemos, el

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Cfr.* Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 68: “El ‘humanismo’ es la segunda tarea de la ‘ontología’. El europeo no se plantea la cuestión de su propio ser porque identifica, sin más, lo humano y lo europeo. No se justifica ante lo humano porque para él su ser europeo da la medida de lo humano. Nosotros, en cambio, tenemos que justificarnos. Se nos niega, como dato histórico que consta y se registra, inclusive la humanidad, el ser hombres”. Esta situación se

análisis del ser del ente que soy en todo caso yo mismo— transparentaba la constitución accidental del hombre; de este modo, la reflexión, en un primer momento solitaria del filósofo, crecía hasta convertirse en “una plaza abierta sobre la cual puede levantarse la figura de lo humano sin discriminaciones, con el impulso generoso de que lo humano realmente general y lo particular pueda encontrar en aquel tipo de ser accidental su constante más legítima”⁴². La falta de fe en el viejo humanismo de corte sustancial (que luego de dos guerras mundiales se develaba como un humanismo excluyente, fallido y genocida, es decir, como un falso humanismo) motivaba la emergencia de movimientos descentralizantes, como el feminismo de Simone de Beauvoir y el existencialismo sartreano. Sartre hizo comparecer al hombre europeo —el hombre francés de la posguerra—. “¿Qué es la sinceridad —inquiere el filósofo—, sino precisamente un fenómeno de mala fe?”⁴³. Un eco de esta pregunta se deja oír en *Análisis del ser del mexicano* cuando Uranga aseveraba que “toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana”⁴⁴. Así, la purificación propia o doméstica converge —se hace una— con la purificación de lo humano: supone la reapertura de los canales comunicativos entre el individuo y el ser social. Por consiguiente, la autognosis del mexicano, elevada a proyecto de humanización, es, además de auscultación ontológica, el “camino por donde escapar a enajenaciones de cualquier género”⁴⁵; implica la dignificación del hombre y su restitución como

revierte con la filosofía existencialista de Heidegger y de Sartre. En ellas, “el europeo, como nosotros, tiene que justificarse ante lo humano”.

⁴² Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 55.

⁴³ Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada*, op. cit., p. 115.

⁴⁴ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 45.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 56.

agente de cambios históricos. No hay nada de reconfortante en esto; por el contrario, el acto de empuñar la libertad ha de resultar por fuerza angustiante.

Lo mexicano, ya se habrá advertido, no se limita aquí a una región demográfica, si bien toma como punto de partida al individuo concreto. La premisa humanista –veremos más tarde– era imprescindible para conciliar al ciudadano con la política y fortalecer la incipiente democracia de nuestro país.

El humanismo mexicano

La afirmación, acaso 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 por vías todavía ignoradas⁴⁶. Afirmándose como “hombre”, el ser mexicano no se restringe a una nacionalidad sino a una manera humana de ser. “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

⁴⁶ “América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra*. Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior, frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente o persistente, sino algo frágil y quebradizo” (Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 84).

en manifestaciones de afirmación que rebasan los límites de lo prudente”⁴⁷. Nacionalismo y humanismo representan en este contexto 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 nacionales ante aquello que Uranga denomina “la voracidad apropiativa de los extraños”⁴⁸. 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”⁴⁹.

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 reencuentra la fragilidad, la pena, la miseria que son raíces de todo humanismo; se reencuentra con aquello que lo abre y 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

⁴⁷ Emilio Uranga, “El mexicano y el humanismo”, *México en la cultura, Novedades*, No. 85, 17 de septiembre de 1950, p. 3.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

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

El humanismo del accidente se desborda para incorporar todo lo humano, demasiado humano. Más que en la idea de mestizaje es en esta fecunda idea de humanismo (que engloba tanto a la tradición cristiana como al mundo aborigen) que Uranga vio el hilo conductor de su análisis del ser del mexicano. Ésa es la herencia que recogió entusiasta de los jesuitas criollos del siglo XVIII: el humanismo como una de las posibles maneras de ser del mexicano. Esta idea de humanismo se vincula, por cierto, con la idea de optimismo. Ambas son fruto de una misma atmósfera⁵⁰. El optimismo criollo fungió un papel más que importante en la gesta independentista. Los jesuitas desterrados, afectados de nostalgia, pero también heridos por una tradición de menosprecio hacia el americano, se dieron a la tarea de exaltar la propia cultura. “Esta opinión adversa [los ataques denigratorios de los europeos contra la humanidad americana] debe de haber suscitado en el criollo un consecuente movimiento de afirmación y vindicación, inspirado sin duda en la opinión de [su] propia excelencia y estimación”⁵¹.

Gracias a la familiaridad originaria de lo mexicano con lo humano, no necesitamos, como solicita el nacionalismo, excluir a uno para afirmar al otro.

⁵⁰ El optimismo de finales del siglo XVIII, a diferencia del optimismo del período alemanista (1946-1952), era “estético”. El primero se fincaba en el “tener”; el segundo, en cambio, en el “hacer”.

⁵¹ Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *op. cit.*, p. 405.

Como la vida y la muerte, lo mexicano y lo humano se constituyen juntos y en “pareja”. “Hay un préstamo recíproco de sentido. Se explican un término por el otro y éste a su vez por el primero. Hay una incesante circulación del sentido, un vaivén, un recibir y devolver [...] por el que surge el sentido unitario de la pareja, que es de la pareja y no de uno de sus miembros exclusivamente”⁵². Hemos dicho que el mexicano es humano pero también que lo humano se entiende a partir de lo mexicano⁵³. Si estamos ante una aporía, lo mejor, lo más responsable, será mantenernos en ella. La compasión del mexicano es susceptible de universalización. Se instituye, fruto de esta compasión o transacción originaria de sentido, una comunidad y un flujo de comunicación casi ilimitado, y digo “casi” porque Uranga cree que se arriba a un punto infranqueable en que la comunicación ya no es posible y el otro –que hasta entonces era un “otro-yo”, “otro pobre hombre que, como yo, sufre de la enfermedad de existir”–, el otro, decía, se revela como extranjero. El nacionalismo surge cuando se pone el acento en esta barrera, por lo visto indefinible, que separa al mexicano de los demás. Más que de un sentido o afán de igualdad, tendríamos que hablar de un sentido de “emparejamiento” en el humanismo; mientras que en el nacionalismo, de un sentido o afán de “diferencia”.

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

⁵² Emilio Uranga, “El mexicano y el humanismo”, *op. cit.*, p. 199.

⁵³ “Esta condición ontológica [del mexicano] es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizás en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana en su raíz misma” (Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 84).

circunstancia es imposible de recibir”⁵⁴. Hoy, haciendo eco de Derrida –filósofo de los márgenes, al igual que Uranga–, diríamos que el mexicano se pone a sí mismo en actitud de recibir el acontecimiento, lo radicalmente otro, que acaso sea Siegmund llamando a las puertas del enemigo, como en el primer acto de *La Valquiria* de Richard Wagner⁵⁵. 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 en ningún relato nacionalista.

“Estamos en período de forja y ejecución”, escribió Uranga⁵⁶. Una vez agotadas las premisas de la Ilustración, Europa ya no podía brindarnos una idea directriz para nuestro proyecto existencial. “No hay un proyecto magno de universalización a que contribuir”⁵⁷. El análisis de Uranga era de este modo libertario y antidogmático a la vez que acuciante. ¿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?”⁵⁸. La ideología abre el campo de la acción cotidiana librándonos de la angustiosa responsabilidad de dar sentido a todas y cada una de

⁵⁴ Emilio Uranga, “El sentimiento de rivalidad en el mexicano. Comentarios a una conferencia de Juan José Arreola”, *México en la cultura, Novedades*, No. 110, 11 de marzo de 1951, p. 3.

⁵⁵ Huyendo de una horda de hombres enfurecidos, Siegmund busca refugio en una casa a las lindes del bosque. La mujer que vive allí, Sieglinde, le da cobijo y alimento. Horas después arriba el esposo de Sieglinde, Hunding, quien resulta ser uno de esos hombres de los que el pobre Siegmund venía escapando. Hunding, en lugar de abalanzarse sobre el fugitivo, decide posponer el enfrentamiento hasta el amanecer para no faltar a las normas de la hospitalidad pues, por el momento, Siegmund es su huésped.

⁵⁶ Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, *op. cit.*, p. 408.

⁵⁷ *Idídem*.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 409.

nuestras experiencias. La ideología es en este sentido un verdadero asilo existencial. Si el mundo es un plexo de significaciones, como dice Heidegger, estas significaciones han por fuerza de referir a un horizonte de comprensión. Se trataba entonces de tematizar, haciendo consciente, la *Weltanschauung* en que nos encontrábamos inmersos. La idea que debía dirigirnos ahora era la de un humanismo del accidente. Esta idea, primer proyecto existencial de raíces mexicanas, “cumple justamente estos requisitos indispensables [como horizonte dador de sentido] para erigirse en idea histórica”⁵⁹ y en paradigma que, por su vocación profundamente humanista, sirva de idea directriz a otras naciones, acaso europeas, como en su momento la idea directriz de la Ilustración nos dio acogida a nosotros.

Pese a todo el pesimismo que pudiera revestir la ontología del accidente, Uranga sabía de antemano su punto de llegada (el mismo que de partida): el optimismo de la cotidianidad. Si “el tránsito por lo ‘negativo’ es obligado”, es muy cierto que “de ahí nuevamente hemos de emerger a zonas más luminosas” pues “la filosofía pretende igualar reflexivamente la vida irreflexiva”⁶⁰.

El significado de la Revolución mexicana

Hemos revisado de qué manera Emilio Uranga desplazó la autognosis del mexicano al plano de la ontología; de aquí derivó, como segunda tarea, un humanismo del accidente, cuyo principal logro quizá consistió en llevar a cabo una

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 410.

desustancialización del ser. Recordemos que, para Heidegger, el “crimen” de las metafísicas antigua, medieval y moderna había sido confundir el ser con el ente, trayendo como consecuencia el “olvido del ser”. El ser no es una entidad, una cosa, y mucho menos *la* entidad, es decir, Dios.

Emilio Uranga ofreció las pistas suficientes para inferir del humanismo mexicano una tercera tarea, a saber, la tarea de desarrollar una moral cínica. Bajo esta luz puede leerse toda su obra.

Ahora bien, el momento climático de esta moral cínica –empecinada en subvertir los valores– no había sido otro que la Revolución. El hombre revolucionario fue aquél que, acaso como ninguno, cobró conciencia de su ser-para-el-accidente. En consecuencia, el humanismo mexicano estaba cifrado para Uranga en la Revolución, la cual pasaba de ser un hecho histórico a un estado anímico-ontológico: la perseverancia en la zozobra, o, lo que es lo mismo, la valiente afirmación de la libertad. La insuficiencia constitutiva del mexicano podía denominarse ahora el “ser-para-la-revolución” o el “ser-revolucionario”. No es casualidad entonces que *Análisis del ser del mexicano* desemboque en la pregunta por el significado de la Revolución.

Para dar respuesta a esta pregunta, Uranga acudió a Ramón López Velarde, convencido de que el pensamiento también deambula en la poesía, y no con menos penetración y rigor que en los tratados filosóficos, si por rigor entendemos ya no tanto la precisión matemática como el problematismo. Acaso la entrada en la escena artística –mural, novelesca y poética– de la Revolución, antes que en la escena filosófica, fuese un síntoma de su significado. La revolución se nos presenta primero como un trance o una sacudida en que destella una “nueva

patria”, modesta y preciosa, la llama López Velarde, en contraposición con esa otra vieja patria de fachadas mayestáticas y oropeles. La revolución o fuerza revolucionaria se precipitó sobre los valores así llamados “oficiales” con el cínico afán de invertirlos, porque sólo en la fricción de esta inversión violenta destellaría la “nueva patria”. El episodio revolucionario es casi por definición un episodio de sufrimiento, pues hay algo –un no sé qué crucial– que se desgasta y pierde cohesión, una nación que se desuella viva, por decirlo así, y que siente vulnerada su constitución ontológica. “En esta operación el sufrimiento juega un imprescindible papel [...] pues una desesperación sin dolor no pasa de ser retórica revolucionaria”⁶¹. Pero esta “nueva patria” Uranga la escribe entre comillas, como indicándonos su título provisional, siendo ésta apenas el vistazo de una imagen aún incomprensible. “Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico”⁶²: los clamores de la Revolución, recordatorio de nuestra modesta condición humana, amenazaban con silenciarse y ser prontamente echados en el olvido. Los filósofos debían sumarse a esas filas de poetas y artistas que, como López Velarde, intentaban sacar a la luz y perfilar la “nueva patria”.

Para López Velarde esta patria pos-revolucionaria no es histórica ni política sino íntima. La Revolución, desde luego, no se agota en la historia ni puede la historia dar entera cuenta de ella, pues la Revolución asoma por encima de la cadena causal de los sucesos, apunta a algo, precisamente a esta “nueva patria”. La Revolución, además, teniendo repercusiones políticas, es algo que se

⁶¹ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución mexicana”, *México en la cultura, Novedades*, No. 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

⁶² *Ibidem*.

desborda del ámbito político, pues toca las fibras sensibles todas, nos toca en la intimidad. Para 1950, la Revolución era moneda corriente en las charlas de sobremesa de todos los estratos sociales, pero justamente por esto se corría el riesgo de que su sentido (esta vaga idea de una “nueva patria”) fuese sepultado por las habladurías. “La tarea es pues, vigilar y velar porque la esencia de lo que la revolución ha producido se convierta para nosotros en realidad cotidianamente vivida y ensayada en situaciones cotidianas”⁶³. La “nueva patria” que se ofrecía al mexicano entrañaba una responsabilidad personal e intransferible. La Revolución descargaba en cada persona todo su peso. “Se trata de algo que concierne a cada quien, no a una masa anónima y gregaria. La Revolución revive o destruye sus posibilidades en cada mexicano individualmente, y le confiere precisamente su individualidad”⁶⁴. La Revolución era doblemente íntima porque nos invocaba en lo individual y porque, invocándonos, nos individualizaba. Si acaso queríamos los mexicanos que la Revolución se perpetuara, no quedaba otro camino que asumir personalmente su penosa herencia y no delegar la administración del patrimonio revolucionario en las facciones políticas, ya que –nunca se dirá lo bastante– la Revolución mexicana es una revolución que nos requiere íntimamente.

El problema de la revolución es justamente el de la realidad que ha producido, el del sentido que ha gestado y del que echamos mano sin aclararlo y precisarlo. Vivimos inmersos en ese sentido, pero inmersos no significa que nos lo hayamos apropiado sino sólo simplemente que sin percatarnos de ello vivimos a sus expensas. Pero la

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos.⁶⁵

Se trataba entonces de apropiarnos de la Revolución, de poseerla y enunciarla, porque quizá nombrando a esta “nueva patria” su existencia se fortificaría y ya no correría el peligro de la ocultación cotidiana, o peor aún, del avasallamiento en manos facciosas. Las artes se adelantaron en su exploración de esta nueva realidad, todavía innominada; la pintura desplegó con especial ahínco las posibilidades de la Revolución, pero sería en la filosofía, a juicio de Uranga, que el significado de la Revolución se proyectaría en sus plenas posibilidades y que este significado surgiría de la ceguera a una nueva vida de lucidez en que el ser del mexicano ya no estaría bajo la amenaza de encadenamiento u olvido. Ésa era la empresa culminante que los hiperiones endilgaban a la filosofía, teniendo en mente, acaso, la idea hegeliana de que la decadencia artística coincide con el florecimiento de la labor filosófica⁶⁶.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Es de suponer que Emilio Uranga, cuando habla de la pintura de la Revolución, alude al movimiento muralista, pero también, creo yo, a pinturas de corte más existencial como las de Frida Kahlo. Un cuadro en particular, *La venadita o el ciervo herido* (1946), ilustra con exactitud la ontología del accidente. El venado simboliza aquí el carácter pendular o inquieto del mexicano y a la vez su condición pasiva de presa. El dolor de la zozobra adquiere materialidad en las flechas que atraviesan su cuerpo. Por la cantidad de flechas y el ángulo en que la hieren, sabemos que ha sido víctima no de uno sino de muchos ataques; más aún, da la impresión de que la flechas forman parte de ella, son ella misma, la constituyen. De aquí que sus heridas no sólo sea permanentes sino que sean además heridas ontológicas: se desangra y se desvive porque no podría no desangrarse ni desvivirse. Frida apenas parece reaccionar. Su rostro permanece impávido, lleno de resignación ante lo originario e inevitable, o tal vez lleno de culpa, ya que “no podemos con la existencia desgarrada alardear de inocentes”. Pero esta culpa es cínica, de modo que su rostro adopta de inmediato una actitud retadora y, ante todo, una actitud de expectación. El venado se abre al azar, se pone justo en el claro del bosque donde ningún árbol puede prestarle abrigo. Su tristeza es innata; su ser, menesteroso y roto.

Aunque Uranga no lo dice, cabe esperar que la causa de este olvido –la causa de que “en su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutra”⁶⁷– no era otra que el giro industrializador de la administración alemanista, caracterizada por la pomposidad, es decir, por la corrupción. Miguel Alemán Valdés, primer presidente civil de la República, suprimió casi en su totalidad el reparto agrario. Cuando éste no se suspendía, se realizaba a regañadientes y a través de una burocracia kafkiana. Las reformas constitucionales en materia agraria y la construcción de numerosas obras públicas tenían por objeto favorecer la inversión privada, porque sólo así creía el Presidente que se elevaría la producción. Los ejidos, por lo visto, contribuían en poco o nada a la economía nacional. De este modo, se difundió la sospecha de que la Revolución se había olvidado de sus promesas de equidad y, sobre todo, de sus promesas de dar amparo a los marginados –en primer lugar a los campesinos–. El sistema político mexicano, cada vez más oscuro en sus prácticas, no terminaba de constituirse como una democracia occidental ni como una dictadura: el punto medio –entrevisto por algunos ya desde entonces– era el presidencialismo: una renovación de la vieja jerarquía vertical –hecha toda de gestos paternales y compadrazgos– del porfirismo pero con fecha de caducidad –una monarquía de seis años–.

Colocado en su contexto, el análisis de Uranga parece abogar por un retorno, esta vez consciente, a los *dictums* de la Revolución; un retorno a la etapa que los historiadores llaman de “Revolución y reforma” y que concluye con el general Lázaro Cárdenas. La esencia de la Revolución, ¿no era de hecho una anti-esencia, una perpetuación de la reforma, es decir, democracia y alternancia

⁶⁷ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 90.

políticas? El análisis del ser del mexicano, y el posterior análisis del significado de la Revolución, guiado por López Velarde, parece quitar a la Familia Revolucionaria en el gobierno y al Partido Oficial sus derechos sobre la Revolución. De aquí que ambos –filósofo y poeta– nos digan que la Revolución es un asunto que nos requiere íntimamente, un asunto que cada quien ejercita y gestiona: su libertad como ciudadano de esta nueva patria, ya sin comillas, es decir, ciudadano de una República democrática. Pero esta libertad, recordemos, no se limitaba al derecho efectivo al voto, sino que era para Uranga el horizonte de comprensión típicamente revolucionario, la *Weltanschauung* a la cual el mexicano tendría que aferrarse.

Si el curso de esta interpretación es atinado, el significado de la Revolución mexicana debía hallarse, de acuerdo con Uranga, en una caracterización de la “nueva patria”, y esta caracterización debía tener su base en el humanismo pos-revolucionario o humanismo del accidente. *Análisis del ser del mexicano* puede leerse como una reacción en términos ontológicos ante el sistema democrático fallido de México y una defensa de la revolución de Cárdenas, o mejor aún, de una revolución sin caudillos, sin gentilicios, revolución del pueblo –y de todos los pueblos–, verdaderamente reivindicativa de la condición y la dignidad humanas: el reconocimiento de la capacidad que cada uno tiene para autodeterminarse. De nueva cuenta la filosofía de lo mexicano se nos presenta como bastión del liberalismo en nuestro país y como una primera y punzante crítica a la “oficialización” o “institucionalización” priista de la Revolución en detrimento de la libertad. A los intentos clausurantes del PRI, Uranga parece oponer por momentos una política abierta, personal, no romántica –en el sentido de que nadie ha de

aguardar de nadie la salvación—, sino activa y dialógica. ¿El siguiente pasaje no se torna de veras comprensible si lo trasladamos a un registro político?

La revolución no exige que nos avergoncemos, sino que nos reconozcamos en la miseria y nos identifiquemos con ella para construir sobre ella. El “pelado” que no quiere saberse tal y que teme la iluminación de su conducta no ha hecho la Revolución, sino aquél que se consideró como tal y que valientemente se aceptó como tal [...] *El ideal del proletariado no es hacerse pasar por burgués. Si olvidara su origen en la hora del triunfo andaría a la pesquisa de una imitación de la cultura burguesa.*⁶⁸

La crítica de Antonio Ziri3n Quijano

Antonio Ziri3n Quijano incluye en su libro de 2009, *La fenomenología en México, historia y antología*, una breve crítica al modo en que Emilio Uranga utilizó la fenomenología para elucidar “el modo de ser del mexicano”. El *primus inter pares* de los hiperiones no especificó qué entendía por “método fenomenológico”, salvo brevemente y en pasajes dispersos a lo largo de su obra. La falta de un tratamiento teórico de la fenomenología es, sin embargo, sólo uno de los elementos que abonan a la confusión. Otro elemento, acaso el decisivo, es la mezcla que hizo Uranga de dos posturas que son contradictorias, al menos a simple vista: la fenomenología y el historicismo. A todo esto hay que sumarle, a la postre, la ontología heideggeriana y el proyecto humanista de Ramos.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 106. Las cursivas son mías.

El método de *Análisis del ser del mexicano* habría que rastrearlo en los seminarios que José Gaos impartió en los cuarenta. Gaos, por lo visto, inculcó a sus alumnos la idea doble de que el método fenomenológico, tomado en un sentido laxo, era el umbral que daba acceso al existencialismo de Heidegger, y que este método podía servir, además, para estudiar el tema de lo mexicano, muy en boga por ese entonces. La idoneidad del método fenomenológico para develar el modo de ser del mexicano fue la piedra de toque, indiscutida e indiscutible, de la investigación de Uranga. Este método le permitió llevar a cabo el deslinde – palabra alfonsina– de la inferioridad y la insuficiencia, leyendo *a través de* la estructura caracterológica del mexicano su constitución ontológica. La influencia del Heidegger de *Ser y tiempo* fue determinante para Uranga, de aquí que la inferioridad pronto haya quedado catalogada como un modo “inauténtico” de ser, mientras que la insuficiencia o accidentalidad, cuyo temple fundamental es la zozobra, como un modo “auténtico” y originario.

A decir de Ziri6n, la relativa fluidez con que Uranga transitaba de una jerga, un registro y un motivo met6dico a otro, y de vuelta, era enga6osa, pues no iba acompa6ada de un marco adecuado de justificaci6n. Ziri6n considera probable que Uranga ni siquiera haya visto en toda su envergadura la contradicci6n en la que incurría con su uso hasta cierto punto indiscriminado de distintos m6todos. La “inestabilidad constante” que recorre la investigaci6n bien podría resumirse en estos tres puntos:

(a) El análisis fenomenológico del mexicano no era, según Uranga, labor de uno sino de muchos filósofos, *a pesar de que el método fenomenológico, al menos como lo entiende Husserl, consiste en un recogimiento, renuncia o ascesis que*

permita la adopción de un punto de vista radicalmente subjetivo. La tensión no es propia de Uranga sino de la filosofía de Husserl, como hace patente la quinta de las *Meditaciones cartesianas*.

(b) El análisis del ser del mexicano tiene que ser fenomenológico pero también de índole histórica, *a pesar de que la fenomenología va en pos de las esencias y el historicismo, en cambio, de las circunstancias siempre mudables.*

(c) El análisis del ser del mexicano, en tanto que análisis fenomenológico (científico e impersonal), debe poseer rigor para evitar en la medida de lo posible las imprecisiones conceptuales o las vaguedades, *pero al mismo tiempo la filosofía necesita asociarse con la poesía en la tarea de pensar la mexicanidad.* Poetas como López Velarde surtieron a Uranga de conceptos (“péndulo”, “zozobra”) y reflexiones arriesgadas que no ostentaban la pretendida rigurosidad de una ciencia fenomenológica.

Además de estos tres puntos, la supeditación del análisis a Heidegger motivó a nuestro filósofo a realizar traslaciones sospechosas. Por momentos da la impresión de que el “ser accidental” del mexicano es una calca del “ser-para-la-muerte” de Heidegger. La negación de la muerte y el accidente como partes constitutivas del ser del hombre se traduce en una negación de la libertad. El accidente, como la muerte, es la finitud que se opone a la infinitud de la sustancia. Considerados como estructuras del hombre, el accidente y la muerte nos hacen asumir nuestra existencia como inacabada e inacabables. Porque somos relativamente a la muerte o el accidente es que existimos abiertos siempre a la posibilidad. Además –prosigue Zirión–, nunca queda claro cómo pasa Uranga del análisis del mexicano de carne y hueso, ciudadano de una nación, al mexicano

como manera de ser auténtica o proyecto fundamental ontológico susceptible de ser “empuñado” por cualquiera.

La lectura de Ziri6n es severa: el supuesto nuevo humanismo que bosquej6 Uranga, siguiendo la l6nea de investigaci6n abierta por Ramos, no consigui6 salvar el conflicto mexicanidad-humanidad. Para colmo, Uranga asumi6 simult6neamente dos acepciones del t6rmino “ontolog6a”, la husserliana, como la descripci6n de las caracter6sticas invariantes de una regi6n de objetos, y la heideggeriana, como desvelamiento del ser a partir del *Dasein*, o sea, la existencia concreta y “f6ctica” del hombre que soy en todo caso yo mismo. Luis Villoro, en el pr6logo de 1990 de *An6lisis del ser del mexicano*, cre6a que buena parte de la confusi6n se habr6a evitado si Uranga hubiera recurrido a un vocabulario m6s en sinton6a con sus hallazgos y su programa efectivos. Claro est6 que una traducci6n de este tipo supondr6a la conversi6n de la “ontolog6a del mexicano” en “filosof6a de la cultura”, t6tulo m6s acorde, a decir de Villoro y Ziri6n, con la investigaci6n de Uranga. Ya sea que la confusi6n se deba a un problema sustancial y met6dico o meramente terminol6gico, es evidente que para Ziri6n *An6lisis del ser del mexicano* no lleg6 a buen puerto precisamente por la “inestabilidad constante” de la que habl6bamos: “la ontolog6a de Uranga, que se quiere hist6rica, tambi6n se quiere fenomenol6gica, y justamente por ello aliada de la poes6a”⁶⁹.

Pero ¿en qu6 consiste exactamente la reducci6n fenomenol6gica de Husserl (tambi6n llamada epoj6) y en qu6 difiere de la reducci6n trascendental y la reducci6n eid6tica? ¿Por qu6 se afirma con frecuencia que Uranga no fue un

⁶⁹ Antonio Ziri6n Quijano, *La fenomenolog6a en M6xico, historia y antolog6a*, M6xico: UNAM, 2009, p. 100.

fenomenólogo? Hagamos un breve rodeo por la filosofía de Husserl. Lo primero que habría que decir es que la reducción fenomenológica avanza en una dirección opuesta a la de la constitución de objetos en nuestra conciencia: si la última “pone”, la primera “descompone”, pero éste es un descomponer complejo, dual, tanto negativo como positivo. La epojé, dice Husserl, es una desconexión, un poner en paréntesis, un no-hacer-uso-de, un poner-fuera-de-acción⁷⁰: hay algo que se niega en la reconducción hacia el origen, algo que se quiere alterar. La reducción fenomenológica pretende vencer la actitud natural o ingenua de la vida cotidiana. Aunque, observado con mayor atención, el vencimiento de la ingenuidad no altera nada. Lo puesto en paréntesis *permanece* en un estado de silencio y suspensión; lo desconectado *sigue ahí* pero en una especie de afuera. La epojé “no puede entonces emplear ninguna ciencia natural; no puede remitirse a sus resultados ni a sus comprobaciones sobre el ser: estos permanecen para ella en cuestión”⁷¹. La permanencia en cuestión de los objetos naturales (1) nos impide pronunciarnos sobre la verdad o falsedad de un juicio, (2) conlleva el riesgo del escepticismo en caso de que no se ejecute “exitosamente” el método de la epojé y (3) nos obliga a renunciar o a poner en cuestión al yo mundano. “El yo que vive, este objeto, el hombre en el tiempo mundanal, esta cosa entre las cosas, no es dato absoluto alguno”⁷². Resuena aquí la convicción de Descartes de considerarse a sí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; de creerse sin

⁷⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1962, §65.

⁷¹ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid: FCE, 1982, p. 95.

⁷² *Ibid.*, p. 97. Para aclarar la relación entre el “yo mismo” de la subjetividad trascendental y el “yo natural” (diferentes pero de ninguna manera separados), *cfr.* Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, México: UNAM, 1990, pp.73-75.

sentidos, o sea, como no referido a un cuerpo⁷³. De este modo, se establece como primer grado de la reducción fenomenológica (o epojé) un abandono definitivo de las ciencias naturales. La vivencia considerada en sí, independientemente de la realidad (puesta en paréntesis) del hombre, no puede, a todas luces, ser la vivencia psíquica. El método fenomenológico no es un método psicológico. La reconducción hacia el origen funciona a modo de purificación de la actitud natural; “destierra” a aquella originalidad “usurpadora” que intenta fincarse en la realidad (es decir, en el mundo como una mera yuxtaposición de cosas que aprehendemos en un misterioso comercio epistemológico del alma con lo externo) y que tanto ha fascinado y ofuscado a los positivistas clásicos y lógicos. La reducción es ganancia en el sentido de que recupera la realidad como fenómeno.

El tercer grado de la consideración fenomenológica, de acuerdo con Husserl, consiste justamente en la reducción trascendental: este darse cuenta de que las cosas se constituyen en la conciencia, dándose, exhibiéndose; y que ésta –la conciencia– no es un mero receptáculo de percepciones de cosas. Darse cuenta, en otras palabras, de “esta admirable correlación entre el fenómeno de conocimiento y el objeto de conocimiento”⁷⁴ con la subsecuente dilucidación del enigma de la trascendencia en la percepción. El objeto real no es alcanzado por nosotros; en nosotros se constituye el objeto, de modo que no hay brecha o abismo que nos aleje de él. La conciencia se revela en la reducción trascendental como el ámbito desde el cual significamos los objetos. La conciencia se revela,

⁷³ René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1987, p. 20.

⁷⁴ Edmund Husserl, *La ideas de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 104.

pues, como una conciencia dadora absoluta de sentido: se abre de pronto el campo de la trascendentalidad.

Recapitulemos: la epojé nos traslada del pensamiento natural al pensamiento filosófico. En efecto, “empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural”⁷⁵, “despreocupado[s] de las dificultades que conciernen a la posibilidad del conocimiento”⁷⁶. Nosotros, los hombres de la vida natural, experimentamos el mundo familiarmente y, además, como mundo circundante: no importa a dónde nos movamos, siempre somos el centro y el foco de orientación del mundo. Percibimos desde aquí y no hay forma de que dirijamos nuestra atención a las cosas sino es precisamente desde un “aquí”. Nuestro trato con el mundo es, pongámoslo así, cordial y hospitalario. Mantenemos relaciones bien determinadas y estables con las cosas que observamos (o utilizamos) en nuestro contorno inmediato: algunas están a nuestra disposición, otras no. Impera la inmediatez y la confianza en esta inmediatez. Damos el conocimiento por sentado: en verdad creemos que alcanzamos el objeto de nuestro conocer: ¿acaso no me siento en la silla sin apenas reparar en ella porque la conozco? Sin embargo, el mundo que existe a nuestro alrededor –y únicamente *alrededor* nuestro– no sólo hunde sus raíces en un “aquí” sino también en un “ahora”. El mundo es aquí y ahora. Depende de la posición espacio-temporal de los hombres que lo experimentamos (de *mí*, que lo experimento). De tal suerte que un cambio en la perspectiva –un cambio del aquí y el ahora– conlleva ineludiblemente un cambio en la aparición de las cosas. Pero ésta es sólo una parte. El mundo se nos presenta no menos

⁷⁵ Edmund Husserl, *Ideas...*, *op. cit.*, §27.

⁷⁶ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 90.

independiente que dependiente de nosotros. ¿Quién niega en el discurrir cotidiano de la conversación que el mundo nos antecede y, más aún, que nos sale al paso y ante los ojos como algo a lo que nos enfrentamos, algo existente ya dado, en lo cual ocupamos un sitio? ¿No me acomodo en la silla con movimientos y gestos aproblemáticos, considerándola como efectivamente dada y en concordancia empírica, y hasta formal, con el suelo y la mesa, con el mundo entero? Conciliando ambas apreciaciones, tenemos que el mundo, aun orientado por el aquí-ahora de una perspectiva, es independiente y en sí. La actitud natural nos presenta al mundo como dato primordial, o sea, como mundo objetivo (factual o real): es esta concepción la que sucumbe en la epojé; sucumbe y se salva, según se verá, en una operación que da nacimiento al positivismo genuino. Aquello que se reconduce hacia el origen es el mundo objetivo. En otras palabras, aquello que se investiga es el origen de la objetividad. La realidad no es entonces, para la fenomenología, el dato primordial. ¿El pensamiento filosófico-fenomenológico supone, pues, una *desfamiliarización*, una cierta deshumanización y una irrupción, no del problema del conocimiento, sino del problema de la posibilidad del conocimiento? “Por el hecho de que ‘se ponga en cuestión’ no se niega el conocimiento ni se le declara en todo sentido cosa dudosa”⁷⁷. La pregunta que el pensamiento filosófico formula –pregunta prohibida para el pensamiento natural– es ésta: “¿Cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos?, ¿cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 92

objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural”⁷⁸.

La puesta en paréntesis del mundo en la epojé es el requisito para la regresión al origen (la fuente de la objetividad que es la propia vida del sujeto) en la reducción trascendental. Ahora nos resulta inteligible esta frase: en la reducción trascendental vemos el ver⁷⁹. El deslinde de las ciencias naturales (la epojé) “borra” los objetos que vemos y que espontáneamente consideramos como si fueran “en sí y por sí mismos” para dejarnos ante el ver mismo o el puro ver: se asegura de este modo una esfera de datos inmanentes (datos que no mientan nada más allá de sí mismos, es decir, datos no trascendentes, que no apuntan a un más allá de sí); esfera que, dicho sea de paso, es el campo de investigación de la fenomenología. “Así como puedo ver un fenómeno de rojo y también puedo meramente hablar de él sin verlo, así también puedo hablar sobre el ver el rojo y puedo ver el ver del rojo y, así, captar visualmente el propio ver el rojo”⁸⁰. Suspendida la objetividad o la factualidad, asumidas ingenuamente, de la silla en la epojé, obtengo o me dirijo al *eidos* del hecho (el aparecer de esta silla en mi conciencia con tales y tales determinaciones). Expliquemos mejor este asunto. Cuando me abstengo de afirmar la existencia de esta silla, cuando la saco del

⁷⁸ *Ibid.*, p. 29. Descartes duda de que haya tal cosa como algo que le produce dolor pero no puede negar la vivencia de dolor. ¿Cómo sé que no existe sólo mi vivencia de dolor? ¿Cómo sé que existe aquel objeto de mi dolor? Incluso la incipiente actitud fenomenológica de Descartes problematiza la posibilidad del conocimiento y vislumbra en la *cogitatio* un dato absoluto, indubitable.

⁷⁹ *Cfr. La idea de la fenomenología, op. cit.*, p. 40, donde Husserl dice que “toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto [...] de cuya existencia no tiene sentido dudar [...] esta percepción es y permanece siendo, todo el tiempo que dura, un absoluto, un esto que está aquí, algo que es en sí lo que es”.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 61.

juego, la cambio inevitablemente por una pura posibilidad. Es lo que Husserl denomina “reducción eidética”⁸¹. No hace falta practicar la reducción eidética con una silla particular existente. Basta con que la imaginemos pues en la imaginación también se *da* la silla intuitivamente. Recurriendo ahora a la fantasía podemos variar libremente la silla, transformar su posición, su color, su tamaño, todo salvo su ser percibido (o imaginado) y su ser una cosa. Vemos, en este desfile de fenómenos completamente diferentes, algo que los une y algo en que todos pueden identificarse; algo que regula y ante lo cual las ficciones imaginativas lucen como simples ejemplos. A través de estas variaciones reiteradas arribamos a la apariencia ejemplar (la aprehensión eidética). En este sentido afirmábamos más arriba que la reducción asegura una esfera de datos inmanentes.

La epojé conduce nuestra mirada a aquello que aparece intuitivamente en una multiplicidad de apariciones, cada una de las cuales porta intencionalmente un sentido: son apariciones *de* algo, ejemplos de la cosa que se exhibe como única en la síntesis. El método de la epojé surte un efecto transformador en lo objetivo, y este efecto es total: lo objetivo en su totalidad, sin excepciones, se transforma en subjetivo. El mundo reducido así a fenómeno trascendental nos obliga a considerar detenidamente y con una estricta claridad autorreflexiva la vida consciencial de la subjetividad trascendental en que el mundo obtiene su validez. Pareciera con esto que la epojé nos hunde en una muy peculiar soledad filosófica;

⁸¹ “Si la reducción fenomenológica [o epojé] procuró el acceso a los fenómenos [este presentarse o ser-para-nosotros el mundo o, incluso, este aparecerse del mundo con su sentido respectivo en la vida de conciencia] de la experiencia interna real y luego también de lo posible, entonces el método de la reducción eidética, fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad” (*El artículo de la Encyclopædia Britannica, op. cit.*, p. 66), con lo cual la fenomenología, a través y gracias a su método propio, viene a consolidarse como “la ciencia apriórica de todos los entes concebibles” (p. 77).

me deja, por decirlo de algún modo, a solas frente a mi vida de conciencia. Pero, ¿qué hay de las otras conciencias?, ¿no se cierne sobre la nueva ciencia fenomenológica una seria amenaza de solipsismo? No puedo negar que a mi alrededor hay cuerpos, y que estos cuerpos “corresponden” a conciencias que, como la mía, “producen” mundo. En consecuencia, la fenomenología debe, a partir de este punto: (1) hacer del Yo, implicado tácitamente en nuestras consideraciones sobre la percepción, uno de sus temas propios y (2) dar cuenta de un mundo que se nos da continuamente como mundo de validez intersubjetiva.

No encontramos en Emilio Uranga una elaboración teórica de este tipo. Sí, encontramos, en cambio, un acusado interés por reducir las diversas descripciones del mexicano –descripciones empíricas– a una unidad originaria, trascendental. La insuficiencia del mexicano funciona como “la unidad objetiva [...] de una multiforme y variable multiplicidad que pertenece a modos determinados de apariencia”⁸². Poniendo entre paréntesis las objetividades reales (las acciones particulares de los mexicanos) es que Uranga gana para su análisis el campo fenomenológico. Sin la apertura de este campo, la afirmación “el complejo de inferioridad es la manifestación de la insuficiencia” carecería de sentido. El análisis del ser del mexicano presupone la reducción trascendental –sólo de esta manera se consigue ver el ver del mexicano–, si bien es cierto que el hallazgo de Uranga no es un “significado objetivo” o una “objetividad ideal” sino un “modo de ser”. El influjo de Heidegger y de la ontología fenomenológica de Sartre es inseparable de su proyecto. Uranga también hizo suya la preocupación husserliana de avanzar de la reflexión filosófica subjetiva a una reflexión intersubjetiva. No está de más decir

⁸² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 1994, p. 77.

que Heidegger sorteó esta preocupación apelando al existencial "ser-con" (*Mitsein*)⁸³. Es una pena que Uranga no haya abordado estas dificultades teóricas, pero esto no implica que no se haya posicionado de algún modo frente a ellas.

Las conclusiones de Ziri6n no son a mi parecer completamente justas. El libro de Uranga funciona, pese a todo, porque consigue hilvanar diversas corrientes y conceptos dándoles expresi6n sintética en un estilo. Y esta filosofía de estilo ecléctico no se debe tanto a un descuido como a un intento deliberado de pensar la mexicanidad con herramientas de análisis *mexicanas*, aun si esto significaba expoliar a ciertos sistemas filos6ficos alemanes para obtener de ellos las pistas y las pautas para desarrollar a conveniencia un pensamiento propio. Uranga nunca fue partidario de las importaciones. A nadie debe extranar entonces que su investigaci6n sucumba al escrutinio de la fenomenología trascendental de Husserl, el historicismo de Ortega, la ontología de Heidegger o el existencialismo de Sartre, *tomados todos éstos en su "pureza"*. Uranga no buscaba la fidelidad con ninguna ideología foránea, y lo que Ziri6n insinúa que fue ceguera bien pudo ser un esfuerzo titánico, oscuro a veces, por urdir una trama conceptual apta al tema de lo mexicano. Uranga no s6lo no consideraba ilegítimos sino que defendi6 el "saqueo", el ajuste y el desplazamiento semántico que él, y muchos otros tantos mexicanos de siglos anteriores, habían realizado sin tapujos. La fenomenología de Uranga no era la de Husserl. Eso se advertía a leguas. Uranga estaba muy interesado en filosofar desde el mexicano y con vistas al mexicano, y extrajo del bagaje de la tradici6n filos6fica los métodos que el tema exigía de suyo. Podemos,

⁸³ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE, 1971, 25 y 26.

sí, debatir sus logros, pero en lo referente al método debemos, creo yo, mostrarnos receptivos.

Cuando José Gaos dijo, en una serie de conferencias de 1952, que el método fenomenológico era, a grandes rasgos, una búsqueda de esencias, las protestas de Uranga no se hicieron esperar. Lo que a él le llamaba la atención de la fenomenología no era su esencialismo “clausurante” sino su agudeza para llegar a las raíces mismas del ser, “raíces nutricias y originarias”. En un artículo de 1950, Uranga abogó por la emancipación de la filosofía del rigor científico (lógico-matemático), no para convertir a la filosofía en una “charla trivial”, sino, por el contrario, para devolverle el rigor peculiar a ella. “La filosofía ha cobrado plena autonomía y su rigor no es el de la ciencia sino un rigor propio, hecho estrictamente a su medida.”⁸⁴ Para nuestro filósofo, “rigor” era sinónimo de compromiso, problematismo y radicalidad. Desde esta perspectiva, el rigor fenomenológico es perfectamente compatible con el rigor poético, y la radicalidad alcanzada con la epojé o reducción trascendental no se contrapone con la radicalidad del historicismo.

La filosofía de lo mexicano se resolvía en la necesidad de la constitución de un nuevo sujeto mexicano. No se limitaba a describir sino que inventaba a la vez que descubría su objeto de estudio con la esperanza de que su labor teórica se plegase sobre la realidad y la transformara. ¿Quién había nombrado a México a lo largo de su historia?, ¿cómo?, ¿con qué fin? Quizá convenga leer la discusión acerca del ser del mexicano como una discusión acerca de las distintas técnicas

⁸⁴ Emilio Uranga. “Rigor y divulgación en la filosofía”, *México en la cultura, Novedades*, No. 53, 5 de febrero de 1950, p. 7.

de interpretación del mexicano. Así lo parece sugerir Uranga: “Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos propone a los demás mexicanos para que lo realicen juntos [...] Esta idea del mexicano [es] propuesta, que no impuesta”⁸⁵.

Uranga apuntó como de pasada sus antecedentes históricos y filosóficos. La reconstrucción que hemos hecho en este capítulo de una tradición mexicana de autognosis se inspira en algunas anotaciones de Uranga. Tuvimos que explayarlas para dotarlas de contenido. Lo mismo hicimos con la fenomenología de Husserl, que él adoptó con un gesto creativo y desenfadado. Quizá podríamos aplicar a nuestro filósofo lo que él mismo dijo de los poetas: su pensamiento carecerá de exactitud pero es rico en “corazonadas ontológicas”. La primera de ellas: el mexicano tiene una lección que enseñar al hombre. La valiente y cínica lección de que el estado normal del mundo es la crisis.

⁸⁵ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, *op. cit.*, p. 21.

Capítulo 2. Contexto social, económico y político de 1957 a 1960

El nuevo panorama nacional y el despertar obrero

Luego de la publicación de *Análisis del ser del mexicano*, en 1952, Emilio Uranga partió de México rumbo a Europa para completar sus estudios de filosofía en las universidades alemanas de Tubinga, Colonia, Hamburgo y Friburgo, donde asistió a las clases de Heidegger. A juzgar por las duras palabras que le dirigió a Gaos en un par de cartas publicadas por *La Gaceta* del Fondo de Cultura Económica, las expectativas de Uranga no casaron del todo con la realidad europea. Cuatro años más tarde, en el invierno de 1956, el filósofo mexicano se encontraba en París alistando ya su viaje de regreso a México a la vez que tramitaba la renovación de su beca francesa (por si acaso). Al final Javier Wimer se quedó con su beca y Uranga volvió a tierras nacionales con la sensación de haber agotado su experiencia en Europa. No sólo él sino también México habían cambiado notablemente en ese breve período de tiempo. El gobierno mexicano se esforzaba más que nunca por consolidar “la imagen de un país moderno comprometido con la democracia y el desarrollo, capaz de desplegar un activo liderazgo diplomático”⁸⁶. Adolfo Ruiz Cortines, a pesar de su declarado antialemanismo, continuó con las políticas del “desarrollo estable”, las cuales consistían, básicamente, en apoyar a la industria privada nacional y extranjera a través de subsidios y de exenciones fiscales. Este fuerte apoyo a la industria tuvo como

⁸⁶ Soledad Loaeza, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968”, *Nueva historia general de México*, México: El Colegio de México, 2010, p. 653.

consecuencia el debilitamiento del sector campesino del país, el aumento de las “espaldas mojadas” y la concentración demográfica en unas cuantas ciudades dentro del territorio. La moderna y cosmopolita ciudad de México se convirtió en la imagen más visible del “milagro mexicano”, pero también en la imagen de una creciente desigualdad económica. La nueva redistribución de la riqueza favoreció sobre todo a la clase media mexicana. El PIB crecía a una tasa anual promedio de 6.6%; los ingreso per cápita, un asombroso 3.5%. Pero estas cifras, por lo visto, no eran suficientes para contener las convulsiones sociales que se avecinaban.

Para 1954 la prosperidad de la posguerra había quedado atrás y el impulso que la guerra de Corea había dado a la economía mexicana se diluía. Las exportaciones se desplomaron, y ante esta situación, el Presidente Ruiz Cortines decidió devaluar el peso. El anuncio se dio sorpresivamente el 17 de abril, Sábado de Gloria, para evitar que la gente acudiera al banco a cambiar sus pesos. El tipo de cambio se modificó de 8.45 pesos por dólar a 12.50. La materia prima y la mano de obra se abarataron; sin embargo, las exportaciones siguieron decayendo. La producción agrícola era mala, las importaciones de insumos iban en aumento, algunos empresarios precavidos retiraron sus capitales del país y, por consiguiente, la vida se encareció. Para evitar en la medida de lo posible el aumento de precios, el cese en los subsidios, la interrupción en la construcción de obras o el incremento de impuestos y aranceles, el gobierno de la República recurrió a los préstamos del exterior y restringió el gasto público. A estas circunstancias adversas se le sumaba el proteccionismo con que el Estado seguía tratando a las empresas nacionales: los inversionistas extranjeros estaban obligados a asociarse con capital local en una proporción mínima de 49/51%. Esta

ley, que en un inicio tenía como objetivo primordial proteger a las endeble empresas mexicanas ante la industria gringa, a la largo terminó poniéndoles un límite. Aun así, para 1956 la inversión privada representaba en México un 72% de la inversión total.

Además del cada vez más patente estancamiento económico, confluían en México dos factores que poco a poco eran fuente de inconformidad: el presidencialismo y el intervencionismo de Washington. Desde Miguel Alemán, o acaso antes, los autonómados “hijos de la Revolución” estaban convencidos de que la modernización de México no sería posible sin un fortalecimiento de la figura presidencial. El Poder Ejecutivo creció a expensas de los otros dos poderes. Gracias al “charrismo” el gobierno neutralizó las demandas de los obreros e impuso la paz sindical⁸⁷. Estos “líderes charros” eran incondicionales del Presidente, estaban “alineados”, y de este descabezamiento del movimiento proletario se quejó siempre José Revueltas⁸⁸. La cooptación de líderes, el “dedazo”, el “palomeo”, la aplicación discrecional de la ley y el encarcelamiento bajo el cargo de “disolución social” se convirtieron bien pronto en las reglas tácitas del juego político.

Las fuerzas políticas opositoras, cuando no servían para imbuir una ilusión de pluralidad y democracia, aceptaban la voluntad del Presidente “por el bien de la nación”. Lo mismo podría decirse de las fuerzas empresariales. “En este lapso la noción de que a más Estado más democracia, era fuente de consenso entre las

⁸⁷ Miguel Alemán aportó a la jerga política el término “charrismo”, en honor de Jesús Díaz de León, líder de los ferrocarrileros y fanático de la charrería. Este “charrismo” no era otra cosa que la manipulación de los obreros a través de sindicatos blancos y el envío a la cárcel de los líderes rebeldes.

⁸⁸ Cfr. José Revueltas, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962).

élites y la gran mayoría de la población, que entendía la democracia como desarrollo económico y cambio social”⁸⁹. De aquí que las elecciones políticas, con toda su parafernalia, no fungiesen en México el papel de vehículos de la voluntad popular.

Más allá de los sistemas mencionados –y justamente a causa de ellos–, el presidencialismo no conocía otra forma de dirimir conflictos o establecer negociaciones que no fuese la represión policiaca y, cada vez más frecuentemente, la represión militar. Por si fuera poco, había toda una nueva generación de jóvenes universitarios y no universitarios, obreros e hijos de clase media que, empapados por las manifestaciones contraculturales extranjeras (desde el existencialismo hasta el rocanrol) y emancipados del estigma de la Revolución mexicana, exigían de la democracia algo más que “desarrollo económico”. Este desplazamiento semántico del concepto de “democracia” se tradujo en una exigencia de libertad con la que el gobierno se dio de bruces. Unos años más tarde, el 19 de abril de 1960, el Secretario Privado de Adolfo López Mateos, el lic. Humberto Romero, declaró en Villahermosa lo siguiente: “La responsabilidad de la administración pública la tiene únicamente el presidente López Mateos, y es el presidente constitucional el único que debe responder ante el pueblo que lo eligió”⁹⁰. El Secretario Privado fue aún más lejos en sus declaraciones al afirmar que “el progreso de México no puede detenerse por unas cuantas críticas que lanzan los dicharacheros en las tertulias de café, y algunos intelectuales de poca monta. Muchos críticos de los corrillos de los cafés

⁸⁹ Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 655.

⁹⁰ La redacción. “Panorama Nacional”, *Política*, Vol. 1, Núm. 1, 1º de mayo de 1960, p. 11.

metropolitanos esperaban ocupar puestos públicos o recibir jugosas concesiones y, ante su fracaso, asumen un papel de pertinaces detractores”⁹¹.

El lic. Humberto Romero daba entender que el “progreso de México”, o sea, el presidencialismo, no se dejaría amedrentar por los rebeldes. Porfirio Díaz tenía una frase para estas situaciones: “esos gallos quieren *maiz*”. Los gallos, según Humberto Romero, eran los rebeldes o “dicharacheros”, los “críticos de los corrillos de los cafés” que nada más buscaban sacar algo del gobierno. El Presidente de la República debía ostentar la máxima autoridad aun por encima del artículo 93 de la Constitución, que fija a las Cámaras como los límites de las decisiones presidenciales. Ése fue, en resumen, el mensaje del Secretario Privado y su apología de un régimen que, en el mejor de los casos, hacía oídos sordos al clamor popular y, en el peor, lo descalificaba⁹².

Por otra parte, la Guerra Fría estaba en su apogeo y también la pugna ideológica por Latinoamérica. Estados Unidos no sólo instigaba, a través de la CIA y de sus embajadores, para que el comunismo fuese duramente contrarrestado, sino que, en ocasiones, intervino militarmente en los países donde el arribo de un líder comunista al poder era inminente. Ese fue el caso de Guatemala en 1954, el mismo año, por cierto, en que Frida Kahlo falleció y fue colocada sobre su féretro la bandera comunista. Andrés Iduarte, director de Bellas Artes, donde tomó lugar la ceremonia fúnebre, fue despedido *ipso facto*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 12.

⁹² A finales de los cincuenta, López Mateos se encargó de robustecer la figura presidencial modificando la Ley de Atribuciones del Ejecutivo en Materia Económica. Gracias a esta modificación, el Presidente podía fijar los precios máximos de prácticamente cualquier mercancía o servicio.

El gobierno de México se adhirió al combate anticomunista norteamericano sacando fuerzas de un viejo enemigo en común: la Iglesia. El agresivo imperialismo estadounidense removió los ánimos de toda la izquierda latinoamericana. Esta circunstancia motivó en México el surgimiento de una “nueva izquierda” cuyo referente ya no era la Revolución de 1910 sino la causa antiimperialista. Esta nueva izquierda vinculaba a México con el resto de los estados latinoamericanos en una especie de frente común que años más tarde encontraría su máxima expresión en el Movimiento de Liberación Nacional (MLN). Lázaro Cárdenas, por supuesto, no escatimó palabras de solidaridad para con Guatemala.

México había cambiado, y mucho, durante esos cuatro años en que Emilio Uranga se ausentó del país. A su regreso, reanudó las charlas de café en que destellaba su erudición y su agudeza, sólo que sus contertulianos ya no eran los hiperiones –con quienes al parecer se había peleado–, sino otros personajes como Oswaldo Díaz Ruanova, Íñigo Laviada, Manuel Marcué, Rodolfo Mendiola, Víctor Rico Galán y Paco Ignacio Taibo I. El tema obvio de esas conversaciones era la sucesión presidencial. Las preferencias de Adolfo Ruiz Cortines parecían apuntar al Secretario de Salubridad, el doctor Ignacio Morones Prieto, pero también circulaba el nombre de Gilberto Flores Muñoz, el Secretario de Agricultura. Al final, sin embargo, el Presidente sorprendió a todos “sacándose de la manga” al Secretario de Trabajo, su tocayo López Mateos. Todos los sectores del país, como era costumbre, acataron la decisión presidencial.

Mientras el Presidente se deleitaba confundiendo a la opinión pública acerca de su sucesor, el 28 de julio de 1957 un movimiento telúrico (siete grados en la

escala de Mercalli) sacudió a la ciudad de México. El Ángel se cayó de su columna. Varios edificios de reciente construcción se desplomaron (como el edificio de departamentos de la esquina de Frontera y Álvaro Obregón, en la colonia Roma), poniendo en evidencia la corrupción y la dudosa calidad de los materiales. Hubo en total 25 derrumbes en el DF. Ése fue el simbólico disparo de arranque para una oleada de manifestaciones públicas. Campesinos y jornaleros agrícolas desempleados, hartos de la miseria y de una Reforma Agraria desatendida o, lo que es peor, groseramente atendida, organizaron invasiones-relámpago. Muy pronto, campesinos de Sonora, Nayarit, Colima y Baja California adoptaron la estrategia de instalarse en un terreno por unos días para después mudarse a otro terreno. Al ejército se le comisionó el proceso de desalojo, pero como la presión campesina no menguaba, el Presidente terminó expropiando el latifundio de Cananea y repartiéndolo entre los inconformes. La iniciativa del Presidente fue festejada con pompa por los medios si bien el regodeo presidencial duró poco. A principios de 1958, los maestros, liderados por Othón Salazar, desconocieron al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), organismo corrupto y a todas luces al servicio del Estado, y marcharon al zócalo capitalino para reclamar un aumento de salario del 30%. A la marcha se sumaron estudiantes, telegrafistas, petroleros y ferrocarrileros. Ruiz Cortines no quiso saber nada de aumento salarial y en su lugar mandó a los granaderos. Othón Salazar aprovechó que era año de elecciones para perseverar en sus demandas. El gobierno no podía darse el lujo de un disturbio de esas proporciones semanas antes de las elecciones presidenciales. Los maestros tuvieron éxito y levantaron la huelga.

Otros que aprovecharon la coyuntura electoral fueron los ferrocarrileros, al mando de Demetrio Vallejo. Además de un aumento salarial considerable, los ferrocarrileros solicitaban una reestructuración integral del sistema ferroviario. La compañía no podía seguir trabajando con números rojos. Ante las amenazas del Presidente de encarcelar a los cabecillas, los ferrocarrileros convocaron a paro general. Los paros fueron parciales y escalonados (aumentaban una hora cada día). La Junta de Conciliación y Arbitraje no los reconoció, pero tampoco les hacía falta el reconocimiento oficial para surtir su efecto. El gobierno tuvo de nueva cuenta que ceder. Otros gremios no tardaron en organizar movilizaciones para protestar en contra de los bajos sueldos, la afiliación colectiva al PRI, la falta de autonomía sindical e incluso el alza en la tarifa de los camiones. La estrategia de Adolfo Ruiz Cortines consistió en dar largas, reprimir o conceder alternativamente. Se respiraba un clima general de rebelión que amenazaba con desbordarse. Las estadísticas son sorprendentes: “Mientras en 1957 hay 193 huelgas con 7137 huelguistas, en 1958 hay 740 huelgas y 60 611 huelguistas”⁹³.

A pesar de todo, las elecciones se llevaron a cabo con tranquilidad. López Mateos arrasó con el 90.43% de los votos. Una vez liquidado el tema de la sucesión, el gobierno recrudesció sus medidas represoras. Othón Salazar y otros cabecillas fueron enviados a Lecumberri bajo la acusación de “disolución social”. Granaderos, policías y militares se ensañaban a la hora de sofocar manifestaciones. Para colmo, la prensa difundió con vigor el discurso, repetido luego por Fidel Velázquez (el paleozoico dirigente de la CTM), de que los manifestantes formaban parte de

⁹³ Pablo González Casanova. *La democracia en México*, México: ERA, 1967, p. 28.

una conjura del comunismo internacional para provocar la desarticulación en el medio social de los pueblos que son un objetivo, para apoderarse primero de los puntos estratégicos de la dirección del movimiento obrero, del campesino, de la burocracia, de órganos de difusión como la prensa, la radio y el propio gobierno, para después extender su hegemonía hacia el control absoluto de las instituciones⁹⁴.

De esta manera, las demandas sociales de amplios sectores del pueblo fueron elevadas a disputa ideológica. La prensa y la iniciativa privada llegaron al extremo de pedir la total represión de los brotes “comunistas”.

Adolfo López Mateos y la “izquierda constitucional”

En diciembre de 1958, Adolfo López Mateos se embonó la banda presidencial. Emilio Uranga y varios de sus amigos, entre ellos Javier Wimer, recibieron del lic. Humberto Romero (el Secretario Privado del Presidente) la invitación de trabajar como asesores en Presidencia. “A lo largo de varios años mantuvo esta relación con el gobierno, de consejero, no de aconsejado, decía, y siguió su vida habitual: clases de filosofía, artículos periodísticos, incursiones en la televisión, divorcios y nuevos matrimonios”⁹⁵.

⁹⁴ José Agustín, *Tragicomedia mexicana*, México: Debolsillo, 2013, p. 183.

⁹⁵ Javier Wimer, “La muerte de un filósofo”, *Revista de la Universidad de México*, No. 17, 2005, p. 30.

El trabajo de asesor no lo acercaba necesariamente al círculo de influencia de López Mateos. La categoría de asesor era bastante flexible y es probable que no cumpliera una función estelar en la toma de decisiones. Joaquín Rodríguez, uno de los toreros favoritos del Presidente, fue nombrado asesor cuando se vio en apuros económicos y pidió el auxilio de su poderoso admirador.

Las movilizaciones populares estaban lejos de tocar a su fin. Casi podría decirse que el régimen de López Mateos comenzó con el pie izquierdo. Las invasiones seguían en el campo, lo que obligaba al Presidente a reanudar el reparto de tierras pese al descontento de los agricultores privados. Estas medidas “sospechosas”, la efervescencia social y una remota filiación del Presidente al movimiento “izquierdista” de Vasconcelos, cimbraron la confianza de los inversionistas privados. En los años siguientes se registró una importante fuga de capitales, y la fuga continuó con vertiginosa celeridad luego de las inexplicables declaraciones del Presidente en Guaymas, de las que tanto se ocupó Emilio Uranga y de las que luego nos ocuparemos aquí.

A inicios de 1959, la noticia del triunfo de la Revolución cubana arrancó alaridos de euforia a toda la izquierda latinoamericana. El dictador Fulgencio Batista había huido de la isla y el triunfo de Fidel Castro Ruz, el Che Guevara y Camilo Cienfuegos era ya una realidad que desafiaba la hegemonía yanqui. “La irrupción de estos carismáticos líderes reanimó el mito de la acción revolucionaria, y puso fin al monopolio mexicano sobre el modelo de la revolución exitosa”⁹⁶. La noticia inyectó una buena dosis de entusiasmo al plan de lucha de los trabajadores mexicanos, más aún porque “la experiencia cubana se erigió en un referente de

⁹⁶ Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 680.

comparación que ponía en entredicho los avances de México o sus pretensiones de independencia frente a Estados Unidos, y era motivo de inquietud y división”⁹⁷.

Por parte del gobierno, el sector privado y la Iglesia se puso enseguida en marcha una campaña anticomunista que contaba con el absoluto respaldo de los Estados Unidos. López Mateos de nueva cuenta se comportó “sospechosamente”. De entre todos los países latinoamericanos, México fue el único que se negó a las peticiones estadounidenses de romper relaciones diplomáticas con Cuba. Además, México no votó la expulsión de Cuba de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1962 y un año más tarde, en 1963, el Presidente consiguió que Estados Unidos nos restituyera la franja de territorio del Chamizal. Otros gestos lopezmateístas mirados con recelo por el grupo conservador fueron la nacionalización de la luz, la Conasupo (antes Ceimsa) y la creación de la Comisión Nacional de Libros de Textos Gratuitos. Se temía que con esta última medida el Estado adoctrinara uniformemente a los niños “con quién sabe qué doctrina socializante”. De nueva cuenta estas medidas dieron pie a la fuga de capitales, que más o menos se palió gracias a los préstamos concedidos dentro del marco de la Alianza para el Progreso, un programa lanzado por John F. Kennedy para contrarrestar la revolución cubana y que consistía en un acercamiento diplomático y financiero con los países latinoamericanos.

Nada impidió que el tema revolucionario volviese con renovado ímpetu a los medios intelectuales, donde se debatía si lo que requería México era una reforma o una revolución, y si ésta debía ser una revolución armada (postura que defendía

⁹⁷ *Ibidem.*

Víctor Rico Galán, periodista y futuro líder, en 1966, del Movimiento Revolucionario del Pueblo, un grupo insurgente y guerrillero), una segunda revolución mexicana (en el sentido que se le daba en los años treinta), una continuación de la revolución mexicana inconclusa o una revolución latinoamericana y de índole completamente diversa a los movimientos de 1910.

Mientras tanto, Ferrocarriles Nacionales –otra vez– daba un ejemplo de unión y tenacidad. López Mateos había llegado a la Presidencia con la consigna de no vulnerar el derecho de huelga, pero al mismo tiempo, en su toma de posesión, había dicho: “nada haremos ni dejaremos que se haga contra, por encima ni al margen de las leyes”⁹⁸. En un ademán de cortesía y de buena voluntad había liberado a los presos políticos del sexenio pasado. Pero la reanudación de la ofensiva sindical ponía al gobierno en el dilema de reprimir las huelgas violentamente o tolerarlas con la subsecuente pérdida del *statu quo* presidencial.

En enero de 1959 se manifestaron los pilotos aviadores. En febrero, los ferrocarrileros, ya emancipados del sindicato y reunidos bajo la batuta de Demetrio Vallejo, regresaron a la ofensiva con varias peticiones: una revisión del contrato colectivo de trabajo, la afiliación individual al partido de preferencia y, sobre todo, una modificación de la política ferroviaria oficial, ya que la compañía se aproximaba peligrosamente a la bancarrota. Esta modificación afectaba los intereses de los monopolios mineros, en su mayoría extranjeros, que a causa de un subsidio del gobierno pagaban tarifas muy bajas por el transporte de sus productos. En marzo se alzaron los telefonistas. Y a finales de ese mismo mes,

⁹⁸ La redacción. “Panorama Nacional”, *Política*, Vol. 1, Núm. 1, 1º de mayo de 1960, p. 4.

López Mateos optó por desdecirse y blandir la “máxima energía” de su antecesor. El 28 de febrero, el ejército ocupó los edificios sindicales ferrocarrileros de todo el país, se despidieron a doce mil trabajadores y Vallejo fue detenido por supuesto vínculos con los capitanes rusos Nikolai M. Remisov y Nikolai V. Aksenov. Vallejo, según la versión oficial, aplaudida por los diarios, maquinaba junto con agentes de la URSS la implantación en México de una ideología extraña que tenía como propósito subvertir el orden público. De esta forma el gobierno justificó la suspensión de las garantías individuales. Los rusos fueron expulsados del país y a Vallejo se le tildó de “traidor a la patria” en discursos oficiales y no oficiales. La caza de líderes “rojos” prosiguió en las oficinas del Partido Comunista, el Popular y el Obrero-Campesino. Algunos eran liberados a los pocos días, otros no corrían con la misma suerte. A pesar de que la intensidad de estas detenciones disminuyó en los próximos meses, las movilizaciones continuaron y no fue fácil echar en el olvido los actos especialmente cruentos de represión. A este respecto, las palabras del Procurador General de la República, el lic. Fernando López Arias, son sumamente elocuentes:

Ustedes deben pensar, como ya se ha hecho, que sostenemos el criterio de que las ideas no se combaten con granaderos. Efectivamente, no debe ser así, pero la necesidad lo impone cuando la razón trata de ser sojuzgada por la agitación irreflexiva, por intereses bastardos, por hacer el mal por el mal mismo, sin pensar en México, en los mexicanos, en sus necesidades...⁹⁹

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 11.

A la represión, los allanamientos, los despidos y las detenciones le siguió la designación de dirigentes sindicales de tendencias más moderadas.

El primero de mayo de 1960, a unos meses de distancia del aniversario de la Revolución, vio la luz el primer número de la revista *Política*, una publicación quincenal de Manuel Marcué Pardiñas que pretendía devolver a esa palabra tan mancillada toda su deslucida dignidad. *Política* contaba con una plantilla de prominentes intelectuales como Fernando Benítez (director de las secciones culturales de *Novedades y Siempre!*), José Revueltas, Vicente Lombardo Toledano, Jorge Carrión, Emilio Uranga, Víctor Rico Galán, Pita Amor, Salvador Novo, Carlos Fuentes, Carlos Monsiváis, José Emilio Pacheco y, a cargo de las ilustraciones, Eduardo del Río (Rius). El gobierno de López Mateos fue condescendiente con esta revista, la única que se ocupó con amplitud de asuntos tan delicados como el asesinato de Rubén Jaramillo en 1962.

La familia revolucionaria a cincuenta años de la Revolución y el MLN

A lo largo de 1960, el Presidente López Mateos festejó el cincuentenario de la Revolución mexicana con la inauguración de obras públicas. En los discursos, siempre se cuidaba mucho de enfatizar las raíces revolucionarias del régimen y de establecer una conexión sólida entre el Estado, el bienestar social y la soberanía. De esta forma el Presidente revestía a su propio gobierno con una pátina de nacionalismo que le sentaba muy bien en esas épocas de descontento popular y que deslindaba la “originalísima y vigente” Revolución mexicana de la revolución cubana y de otros brotes insurgentes. López Mateos cultivó la diplomacia y las

relaciones exteriores como ningún otro presidente antes de él. Ésa fue otra de sus estrategias de legitimación y reforzamiento de la figura presidencial. Viajó a Estados Unidos, Canadá, América del Sur, Europa, Indonesia y Filipinas. La gente lo llamaba burlonamente López “Paseos”. En 1962 vino a México el presidente John F. Kennedy y su esposa. La visita fue todo un acontecimiento.

En diciembre de 1960, el Presidente tomó la decisión de “aprovechar la experiencia administrativa de los ex presidentes, utilizando así la singular institución cívica que ellos forman para ejemplo de la nación”¹⁰⁰. A los siete ex presidentes se les concedieron cargos administrativos. De esta suerte, la familia revolucionaria volvió a reunirse, pese a todas las discrepancias internas, en el aniversario de la Revolución. La incorporación en el mismo aparato gubernamental de personajes tan antagónicos como Miguel Alemán y Lázaro Cárdenas lanzaba un mensaje claro de unificación, fortaleza y autoridad.

A pesar de que el general Cárdenas agradeció la distinción al Primer Magistrado y añadió que “todos los mexicanos deben respaldar al Presidente en la hora actual, a fin de unificar esfuerzos para elevar el nivel de vida de las mayorías desheredadas del país”¹⁰¹, en agosto de 1961 brindó su total apoyo a la fundación del Movimiento de Liberación Nacional. El MLN se componía de un frente amplio que buscaba incorporar a los principales militantes de la izquierda no comunista. Se trataba de un movimiento con vistas a Latinoamérica y a la lucha conjunta en contra del imperialismo. “El MLN nació de la crítica a la antidemocracia sindical, al control de los ejidatarios y a la corrupción, pero la Revolución cubana era el motor

¹⁰⁰ La redacción. “Un líder y una sola meta”, *Siempre!*, Núm. 443, 20 de diciembre de 1960, p. 9.

¹⁰¹ *Ibidem*.

de su organización y también su principal debilidad [ya que] subordinó la discusión de los problemas nacionales a debates en torno a la situación internacional”¹⁰². Era en el fondo una propuesta de izquierda muy moderada que se mantuvo con vida un par de años gracias a los respetables apellidos de sus militantes: Cárdenas, en primer lugar, y también Enrique González Pedrero, Francisco López Cámara, Víctor Flores Olea, Carlos Fuentes, Pablo González Casanova, etcétera. Muchos de ellos colaboraban en la revista *Política*.

El MLN finalmente se disolvió cuando Cárdenas apoyó la candidatura de Díaz Ordaz en 1963.

La Revolución en el banquillo

En sus primeros años de gestión, la administración lopezmateísta sintió la urgencia de subirse al tren de la Revolución mexicana principalmente por tres motivos, que en realidad no debieran colocarse en apartados independientes pues por todos lados se tocan y se confunden:

(1) Para combatir la imagen profundamente antipopular que había adquirido el Presidente luego de las represiones violentas y sistemáticas al movimiento huelguista.

(2) Para mostrar que la Revolución mexicana continuaba viva y que el PRI seguía siendo su más fiel depositario.

¹⁰² Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 687.

(3) Para persuadir a la opinión pública y a los disidentes del gobierno que no era necesario acudir a ideas revolucionarias extrañas pues ya había en México una Revolución interna cuyo curso podía verse interrumpido por nocivas importaciones marxistas.

El famoso llamado avilacamachista a la unión de la sociedad, fortalecido luego por el charrismo alemanista, habían propiciado el progreso económico de una minoría cada vez menor a costa de la supresión de las demandas populares. A finales de la década de los cincuenta era más que notoria la ausencia de la voz del público en el proyecto económico nacional. En el fondo del “desarrollo estabilizador” y del “milagro mexicano”, yacía el dogma nunca jamás explicitado de que yéndoles bien a los de arriba, les irá bien a los de abajo, como si entre las propiedades de la riqueza estuviese la de ser permeable o contagiosa. No ocurrió así, desde luego. Llovió fuerte en la azotea del país, para beneplácito de la élite gubernamental y empresarial, y en menor proporción, de la clase media, pero nada goteó en amplios sectores obreros y campesinos del país. La unión pregonada por Manuel Ávila Camacho se revelaba rápidamente como un mito: la contención de las pulsiones belicosas y la falta de representación sindical no atraían ni justicia social ni ninguna clase de beneficios a buena parte de los mexicanos. A esto se le sumaba la gangrena de la corrupción, que había hecho del despilfarro –en nombre de las “obras públicas”– y de la compra de lealtades sus oprobiosas tácticas

favoritas. Gonzalo N. Santos, flamante personalidad del PRI, escribió en sus *Memorias* que “la moral es un árbol que da moras y sirve para una chingada”¹⁰³.

El prolongamiento y rigidización de la postura oficial habían traído como inevitable consecuencia una falta de medios adecuados de comunicación entre el gobierno y los intereses populares. La parafernalia electoral y la fundación de partidos opositores, contrario a lo que se querría, no eran instrumentos del pueblo para su libre expresión sino instrumentos del poder en turno y un parapeto de las prácticas antidemocráticas. (Por otra parte, la democracia era y quizá todavía es en México un término ambiguo que se utiliza para designar un vasto rango de actos y actitudes.)

La reacción autoritaria del gobierno ante los movimientos huelguistas del 58 y 59 fue un síntoma más, esta vez inocultable, de la impotencia y el ensimismamiento que padecía el sistema. Ése fue el error de Adolfo López Mateos: sustituir la vieja tradición de discrecionalidad por el ademán brusco y evidente. No se trataba tanto de una precipitación de la voluntad presidencial como el producto de una inercia. La política, como ya dije, carecía de herramientas para lidiar con este nuevo tipo de manifestaciones populares. El problema de los presos políticos constituyó una evidencia, que luego trató de enmendar López Mateos, pero en vano, pues todos sus discursos y muestras de solidaridad con los trabajadores estaban condenados a producirse a destiempo. Esta evidencia –por no hablar de ésa otra que fue la Revolución cubana– extendía sobre el PRI la acusación de la impostura. “¿Es concebible, se preguntaba Carlos Fuentes, que después de 150 años de Independencia, 100 de Reforma y 50 de

¹⁰³ Cfr. Gonzalo N. Santos, *Memorias*, México: Grijalbo, 1986.

Revolución, haya presos políticos en nuestro país?”¹⁰⁴. Y agregaba: “un gobierno que mantiene encarcelados a los dirigentes libres y a los obreros, ¿tiene derecho a llamarse ‘revolucionario’?”¹⁰⁵.

Subyacen en el interrogatorio de Carlos Fuentes por lo menos dos premisas implícitas. Es importante señalarlas para advertir, más adelante, los puntos de encuentro y discrepancia con Emilio Uranga, que en los próximos meses se dedicó a desmontar, rectificando, algunas de las concepciones más comunes de la Revolución.

Carlos Fuentes insinúa, en primer lugar, la presencia de un hilo conductor que recorre la Independencia, la Reforma y la Revolución mexicanas. Este prejuicio no debiera extrañarnos pues el propio PRI se esforzó por construir una narrativa histórica que mostrase a la historia de México como un desenvolvimiento hegeliano de la libertad a partir de la pugna constante entre conservadores y progresistas. De esta manera el Partido Oficial, con el Presidente a la cabeza, era el legítimo portador no sólo de la misión libertaria de Madero-Carranza-Obregón-Zapata sino de Juárez, Hidalgo e incluso Cuauhtémoc. Los priistas se erigieron a sí mismos como los arcontes de la historia, sabedores de que no hay poder sin consignación del archivo, aunque no hay, desde luego, consignación de archivo sin irrupción violenta. Este abrirse violentamente paso hasta la memoria de México es el gesto que los instituye y que los reviste de legitimidad. Sin este fundamento místico y violento no hubieran –tal vez nadie hubiera podido– habitar el poder por ocho, nueve décadas. El poder secular del PRI se sostenía por sí solo. Podemos

¹⁰⁴ Carlos Fuentes, “Revolución sin brújula”, *Política*, Vol. 1, Núm. 1, 1º de mayo de 1960, p. 16.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

hablar, sin temor a caer en exageraciones, de un linaje priista, que no surgió con el PRI sino que se remonta a la Revolución e incluso más atrás, a la Reforma, la Independencia y la Conquista. Son estos, a grandes rasgos, los capítulos de los libros de Historia que la SEP reparte gratuitamente desde la institución de la Comisión Nacional de Libros de Textos Gratuitos en 1959 (bajo la dirección inaugural de Martín Luis Guzmán). No fueron pocos los que entonces expresaron su temor de que, imprimiendo libros de Historia y Civismo y Geografía, el PRI también imprimiese sobre el aparato psíquico de los niños una huella ideológica. Los priistas fueron mesiánicos desde sus orígenes: anunciaron su llegada como la llegada definitiva de la Unidad. Son aquellos cuya venida se anunció en la Conquista y en la Independencia y en la Reforma y en la Revolución. Representan la consumación última de todos estos momentos; son el fin, el destino natural de México. Miguel Alemán decretó la industrialización del país como si fuera ésta un imperativo irresistible de la Historia. En 1966, bajo el régimen de Díaz Ordaz, los diputados votaron a favor de que el nombre de Francisco Villa fuese inscrito con letras de oro en el Congreso. El sistema, ávido de símbolos, incorporó la memoria de Doroteo Arango a un acervo que incluía, por mencionar tan sólo algunas de las contradicciones más aberrantes, a Zapata, Carranza y Obregón; a la virgen de Guadalupe (del estandarte de Hidalgo), el águila y la serpiente, los colores de la bandera.

La segunda premisa implícita en Carlos Fuentes corresponde a un concepto de Revolución según el cual ésta tiene como base al pueblo y ha de ser por consiguiente el pueblo la medida de sus triunfos y sus limitaciones. Fuentes se sumaba a la hasta entonces indiscutida creencia de que cualquier atentado a la

masa popular se traducían en una violación a la esencia de la Revolución mexicana pues “revolución” y “popular” son sinónimos a secas. De nueva cuenta bordeamos aquí los entresijos de una confusa teoría de la democracia en que voluntad general y voluntad de todos se diferencian tímidamente y no se perfila bien a bien el rostro de este pueblo que ha de marcar la pauta al avance de la Revolución, ni los mecanismos por los que debe hacerlo.

Sea como fuere, el insoslayable problema de los presos políticos ponía en tela de juicio el monopolio que el PRI ejercía sobre el destino de la Revolución mexicana y, más aún, lo presentaba como un agente contrario a la Revolución. De aquí que Fuentes utilizara la certera fórmula de “Revolución sin brújula” para referirse a la renuencia del Estado a afrontar el problema de los presos políticos y su terca insistencia en que los líderes encarcelados estaban confabulados con una embajada extranjera para cundir el marxismo en México. Las acusaciones de “disolución social” y las aprehensiones en nombre de la defensa de la economía nacional habían perdido toda su credibilidad tras diecisiete meses de arrestos arbitrarios y vejaciones desmesuradas. El gobierno nunca pudo probar que Demetrio Vallejo fuese un traidor a la patria o que su permanencia en Lecumberri fuese un requisito indispensable para el progreso de la economía nacional, que todavía tardó algunos años en superar su estancamiento. Los miles de ferrocarrileros despedidos, los maestros golpeados o muertos en las protestas, ¿estaban también coludidos con los rusos? Todos aquellos humildes jornaleros que fueron asesinados en la oscuridad por el gobierno, ¿representaban una amenaza para la economía nacional? Con su política represora el sistema no hacía más que crear mártires del movimiento huelguista.

Los mitos que apuntalaban la autoridad del PRI, por lo menos desde la transición de 1940, se revelaban precisamente como eso: como mitos que ya ningún argumento válido podía mantener en pie porque de hecho el único argumento era y había sido el sometimiento de los trabajadores a la política oficial. La unidad nacional era, a ojos de Fuentes y de muchos otros, intelectuales y no intelectuales, una unidad ficticia que suplantaba la independencia sindical con un burdo charrismo sin beneficios sustanciales más que para unos cuantos. Existía una lógica –lógica genuinamente revolucionaria– capaz de conciliar la independencia sindical con la unidad nacional y el progreso: “Si el Gobierno promueve una política de auténtico bienestar popular, el obrero apoya al Gobierno; si el Gobierno sigue una política de beneficio minoritario, el obrero se opone al Gobierno”¹⁰⁶. Pero las pretensiones obreras de mejoramiento económico eran calificadas por el Presidente de “traición a la patria”, “intento de disolución social” o “atentado a la economía”, invirtiéndose así, paradójicamente, el papel de las víctimas y los victimarios.

Si el régimen lopezmateísta no daba satisfacción a las demandas emanadas de la Revolución-Reforma-Independencia y le volvía la espalda al pueblo en apoyo de la burguesía financiera y los inversionistas extranjeros, era éste un gobierno revolucionario fallido. Se cernía sobre la figura del Presidente la sospecha de que ya no encabezaba a la Revolución, y que ante la disyuntiva entre las exigencias del trabajador y las del capitalista, se había decantado por las del segundo: menos salarios y mayores utilidades.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

Este alejamiento del compromiso revolucionario –compromiso en primer término con la clase campesina y obrera– restaba al Presidente fuerza aglutinante y ponía a México en peligro de desbordamiento anárquico. Los presos políticos eran la cara más visible, más evidente, de esta Revolución sin brújula. Si antes la Revolución mexicana había cedido en exclusividad sus derechos al PRI, ésta ahora abría un nuevo espacio de injerencia en que podía tener cabida el pueblo. La lucha de ferrocarrileros, maestros y estudiantes eran ejemplos de este sentir popular: el pueblo luchaba para recuperar las riendas de su propia Revolución, que los gobiernos de la “unidad nacional” habían capitalizado.

Críticas a la Revolución mexicana en 1959

Jesús Silva Herzog echó algunos leños a la hoguera publicando en el número de enero-febrero de 1959 de *Cuadernos Americanos* –revista que él dirigiría–, una encuesta titulada “Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México”. Víctor Flores Olea, Carlos Fuentes, Jaime García Terrés, Enrique González Pedrero, Francisco López Cámara, José Luis Martínez, Jorge Portilla, Emilio Uranga y Leopoldo Zea dieron respuesta a tres cuestiones capitales: (1) ¿Cuál es la situación actual de la Revolución mexicana?, (2) ¿cuál será la tarea principal de los grupos revolucionarios en el futuro inmediato? y (3) ¿cuál debe ser, dentro de esta situación y de acuerdo con esta tarea, el papel de los intelectuales? El propio Silva Herzog, diez años atrás, había expresado su sentir en un texto llamado “La

Revolución mexicana es ya un hecho histórico”¹⁰⁷. Una tesis semejante había sostenido Cosío Villegas en 1947, cuando escribió “La crisis de México”¹⁰⁸. Al lado de ellos, Narciso Bassols, Lázaro Cárdenas, Vicente Lombardo Toledano y Francisco Mújica eran de la opinión de que la Revolución mexicana había llegado a su fin junto con la transición de 1940, momento en que las pulsiones burguesas de la Revolución habían triunfado por encima de las pulsiones proletarias. Debido al aburguesamiento de la Revolución, ésta había perdido su sustancia y su poder transformador. A aquellos que comulgaban con el “ala izquierda de la Revolución” las palabras del Presidente López Mateos les debieron parecer una excentricidad y un acto de demagogia. Lo que necesitaba el país no eran discursos huecos sobre una Revolución también hueca, sino la renovación de sus instituciones, ya fuera por la vía neocardenista, la sindical o incluso la vía de la revuelta armada. En general, los participantes en el cuestionario de *Cuadernos Americanos* se adhirieron al esquema interpretativo del “ala izquierda de la Revolución”, denunciando la alianza entre proletarios y burgueses y la posterior traición de los segundos en contra los primeros. No pretendo decir con esto que los interrogados se limitaran a repetir algunos lugares comunes de la izquierda mexicana y que el interrogatorio carezca de interés más allá del historiográfico. La sola presencia de este cuestionario demostraba un quiebre en la hegemonía del PRI e introducía a la discusión voces jóvenes y frescas. La decisión de Silva Herzog de publicarlo bien podría calificarse de osada, tomando en cuenta el tono acalorado de las

¹⁰⁷ Jesús Silva Herzog, “La Revolución mexicana es ya un hecho histórico”, *Cuadernos Americanos*, VIII (septiembre-octubre 1949), pp. 7-16.

¹⁰⁸ Daniel Cosío Villegas. “La crisis de México”, *Cuadernos Americanos*, Año VI, Vol. XXXII, 1º de marzo de 1947, pp. 29-51.

respuestas, las restricciones a la libertad de expresión que entonces imperaban en el país y las recientes declaraciones presidenciales (acompañadas de sus recientes muestras de fuerza represiva). Estos y otros detalles deben tenerse en mente para apreciar en su justo valor las distintas capas del debate. En contra de la versión oficial, la cual afirmaba, *grosso modo*, que la Revolución mexicana había dejado atrás su fase agrícola para adentrarse en una nueva fase, esta vez industrial y cosmopolita, los partidarios del “ala izquierda de la Revolución” creían que los intereses de la alta burguesía nacional implicaban, por fuerza, un descuido de los intereses obreros y campesinos. La presunta “fase industrial” era el modo en que los políticos post-cardenistas designaban, de cara al pueblo, el aniquilamiento de la Revolución.

Confluyeron en el cuestionario las categorías del existencialismo de la pre-guerra con las categorías del marxismo post-estalinista. Recordemos que el primero fue el baluarte de los hiperiones. El segundo, en cambio, fue promovido intensamente por los *espectadores*, es decir, aquellos jóvenes que apenas unos meses después, en mayo de 1959, fundarían la revista *El Espectador*. En este sentido, Guillermo Hurtado lleva la razón al advertir en este cuestionario la presentación pública de este grupo de intelectuales de mediados de siglo y un antecedente directo de la fundación de la revista¹⁰⁹. A excepción de José Luis Martínez, los interrogados pertenecían ya fuese al grupo de los hiperiones o al de los *espectadores*. A pesar de que ambos grupos pensaban, en líneas generales, que la Revolución mexicana ya no constituía una realidad, sí asignaban a sus

¹⁰⁹ Cfr. Guillermo Hurtado, “Un antecedente de *El Espectador*: críticas a la Revolución mexicana en 1959”, *Literatura mexicana XXI.2*, 2010, pp. 15-25.

postulados un cierto valor, de aquí que sus propuestas fuesen reformistas. La mayoría de los *espectadores* (Flores Olea, Carlos Fuentes, García Terrés, González Pedrero) se decantaba por el camino de la democracia efectiva. Creían que el cambio debía provenir del pueblo. En contraste, Emilio Uranga opinaba que, para contener la voracidad de la burguesía, la estructura estatal debía fortalecerse. De este modo, Uranga devolvía al Estado su misión histórica de gestionar la Revolución:

La tesis central del Partido “oficial” me parece correcta: salvaguardar la unidad nacional, y se podría añadir: poner el Estado a su servicio. El Estado y la Nación lograron, con la Revolución, identificarse. La Revolución fue expresión de una nación, se modelaron mutuamente... y se salvarán o morirán juntos.¹¹⁰

La equiparación de Estado, Nación y Revolución mexicanas fue la premisa implícita en las argumentaciones de Uranga de los próximos meses. La auténtica solución a la crisis debía presentarse, *a fortiori*, como un movimiento al interior del PRI. López Mateos –podríamos agregar nosotros– había llegado al poder con la tarea cartesiana de fundamentarse a sí mismo a través de un ejercicio de introspección. Había llegado el turno a la Revolución de pensarse a sí misma en toda su pureza, y no ya mediante sus objetivaciones, como la literatura o la pintura mural. El Estado mexicano –porque Estado y Revolución son, como ya vimos, una y la misma cosa– debía acometer la empresa desgarradora de volver sobre sí, negándose primero para reencontrarse consigo en un estado superior (el estado

¹¹⁰ Emilio Uranga, *et al.*, “Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México”, *Cuadernos Americanos*, México: UNAM, No. VIII.1, enero-febrero de 1959, p. 72.

hegeliano de la autoconsciencia). La propia lógica de la Revolución mexicana imponía su superación, en efecto, pero esta “superación” no significaba otra cosa que su restauración –su negación y afirmación casi simultáneas—. Bajo esta perspectiva, la crisis que cimbraba al PRI no sólo representaba un buen augurio, sino que era, al mismo tiempo, la culminación del proyecto filosófico de los hiperiones: la autognosis del mexicano o su autorreconocimiento: el Estado como Nación y la Nación como Estado.

La postura de Emilio Uranga, aunque perteneciente en sus elementos esenciales al “ala izquierda de la Revolución”, se mostró desde un inicio rica en matices y hasta divergente, no sólo por su trabajo como asesor del jefe del Ejecutivo, sino por su curioso bagaje filosófico. Veremos más adelante que su reforma no era cardenista ni sindicalista ni pro-democrática. En esto se diferenciaba notablemente de los exhiperiones y los *espectadores*. Su reforma tenía en miras la Constitución del 17 y pretendía ser la reconciliación entre el mexicano y su mexicanidad, la Nación y el Estado, el PRI y el pueblo.

El pueblo por fin habla a través del Presidente

A principios de junio de 1960, el Presidente López Mateos invitó a México, para una visita de Estado, al presidente cubano Olvido Dorticós. De inmediato las palabras presidenciales suscitaron tres reacciones: los conservadores torcieron la boca con desaprobación al presentir el regreso de las viejas y rojas políticas del general Cárdenas, otro que no dudaba en manifestar públicamente su solidaridad con el gobierno de la isla; entre los obreros, las reacciones oscilaron entre el

optimismo y el pesimismo: los optimistas vieron en este gesto amistoso del Presidente una conversión ideológica y un motivo para por fin adherirse a él sin reservas; los pesimistas, en cambio, recelaron de este gesto desconcertante y prefirieron ver en él un colosal engaño con que el Presidente pretendía terciar las animadversiones de los izquierdistas en franca simpatía. Aunque todas las versiones eran en principio probables, no por ello dejaban de incurrir –todas– en falsificaciones. Los lazos entre Cárdenas y López Mateos eran muy superficiales y en todo caso poco significativos; más tarde, en ese mismo año y en el siguiente, Emilio Uranga se encargó de contrastar las figuras de uno y otro para resaltar las diferencias, tarea que resultó no ser de vital importancia, por cierto, ya que el cardenismo se reveló como una corriente inofensiva a finales de ese mismo sexenio con su cabal aceptación de la candidatura de Díaz Ordaz. Por su parte, la izquierda optimista que celebraba el milagroso “giro ideológico” de López Mateos sucumbía a la arraigada costumbre de reducir el Poder Ejecutivo a la persona singular del Presidente y de fincar todas sus esperanzas en él como si se tratase del padre absoluto de la patria. La izquierda pesimista, por último, no atinaba a poner en perspectiva la invitación del Presidente y a ver en esta muestra de solidaridad hacia Cuba la expresión de *algo más* que una treta del Ejecutivo.

La salutación del Presidente coincidía con el sentimiento generalizado –pero no total– del pueblo de México con respecto a Cuba, pero no quedaba clara la relación entre este sentimiento del pueblo y las declaraciones del Presidente. Adolfo López Mateos bien podía haber adulado al pueblo para disfrazar con “dulces palabras” la agitación de la izquierda y para extinguir del núcleo de la sociedad mexicana ciertos gérmenes de insurrección. De acuerdo con Carlos

Fuentes, la mejor hipótesis, la más lúcida, era sin embargo otra: el sentimiento popular, rumoroso e incontenible, había sido la causa eficiente de las declaraciones presidenciales. López Mateos se había mostrado en esta ocasión, ya no como individuo sino como gobernante de un pueblo, recogiendo la voluntad popular y exteriorizándola sin mediaciones que no fueran las oficiales. Era el pueblo y no el Presidente el que invitaba a México al primer mandatario de Cuba y era México el que se pronunciaba en contra del intervencionismo yanqui *con el concurso del Presidente*.

Huelga decir que esta invitación del gobierno mexicano desafiaba frontalmente las pujanzas de Estados Unidos para que América Latina cortara relaciones con Cuba. (Díaz Ordaz luego confesó al periodista Julio Scherer una de las claves de la saludable política exterior priista: “EUA aguanta las mentadas de madre del gobierno mexicano, pero hasta allí”.)

El triunfo había sido doble: para Cuba, primero, porque con el reconocimiento de México ganaba en legitimidad y en herramientas con que afrontar los ataques militares estadounidense; y ganaba también el pueblo mexicano, que reconquistaba su derecho a la representación y la expresión públicas. Según esta hipótesis el triunfo no había sido, pues, para el imperialismo yanqui –por obvias razones–, pero tampoco para el Presidente López Mateos, pues con el aplauso del pueblo no se detenía la lucha por la democratización; muy por el contrario, ésta se recrudecía y vigorizaba, alimentada por la certeza de que no hay dones gratuitos y que a fuerza de reclamos y de cohesión en las protestas pueden caer las injusticias una a una. López Mateos había hablado con la voz de todos los mexicanos “dignos” (el epíteto es de Fuentes), denunciando casi sin querer

aquellas actitudes gubernamentales anteriores que habían dado la espalda al pueblo. “La actividad persistente y levantada de estudiantes, trabajadores y escritores ha obtenido una victoria al señalarle al Gobierno el camino popular.”¹¹¹

Fue en este clima de ánimo beligerante, incertidumbre e hipótesis que el Presidente emprendió una gira que incluía como parte de su itinerario el puerto de Guaymas.

Las polémicas declaraciones de Guaymas

Los inicios del régimen lopezmateísta estuvieron marcados por la tensión. Por un lado, el binomio nacionalismo-imperialismo obligaba al gobierno a mantener una sofisticada duplicidad diplomática. Por el otro lado, las políticas represivas procuraban el orden pero hacían patente la falta de medios de comunicación adecuados entre la población y el gobierno. La Revolución cubana reemplazaba rápidamente a la Revolución mexicana en el imaginario político del país. Este desplazamiento no era inocuo: suponía un cambio en la lógica revolucionaria, el programa de acción y los ideales de democracia y justicia. También suponía una afrenta a la legitimidad del Estado, que había abrevado desde sus orígenes de la fuente de la Revolución mexicana. Si Miguel Alemán no tuvo reparos en separarse del mito de la Revolución mexicana en aras del progreso y la modernización, López Mateos, en cambio, cargaba con la responsabilidad histórica de apropiarse de la narrativa revolucionaria, puesta de pronto en peligro por la Guerra Fría y los acontecimientos en Cuba. López Mateos subrayó los repartos y nacionalizaciones

¹¹¹ Carlos Fuentes, “Un triunfo popular”, *Política*, Vol. 1, Núm. 4, 15 de junio de 1960, p. 25.

de su gobierno para reducir al mínimo la mitificación de la Revolución cubana y correr un velo sobre el escándalo de los presos políticos. Asimismo, procuró contener las molestias de los trabajadores creando el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y edificando viviendas en el D.F. para los distintos sectores obreros; también fomentó el espejismo de un país democrático con la invención de los diputados plurinominales (en 1963). El Presidente debía presentarse a sí mismo como auténtico sucesor de la Revolución mexicana sin incurrir en los “excesos cardenistas” de tendencia comunista, y debía, al mismo tiempo, cortar el influjo ideológico proveniente de Cuba. La economía dependía en parte de estas maniobras retóricas.

Quizás esto explica el hecho de que el primero de julio de 1960, en Guaymas, el Presidente definiera la orientación ideológica de su gobierno como “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”. Las reacciones a esta oscura frase fueron en su mayoría adversas y contribuyeron a la fuga de capitales (éstos no regresaron al país sino hasta 1963)¹¹².

El escenario de este incidente, el puerto de Guaymas, le añadía una dimensión perturbadora a lo dicho por el Presidente. Unos meses atrás, el 13 de abril de 1960, el Secretario de Relaciones Exteriores, Manuel Tello, había anunciado a la prensa que México colaboraría con Estados Unidos en una operación aeronáutica llamada *Mercurio*. La operación consistía en mandar al

¹¹² Alfonso Corona del Rosal, líder del PRI, a principios de ese mismo año ya había calificado la administración lopezmateísta de “atinada izquierda” para mitigar el aspecto de duro que le habían dado al Presidente las represiones a los obreros. Del Rosal volvió a hacer de las suyas en marzo de 1961, cuando dijo: “la Revolución mexicana hace mucho que se bajó del caballo y se quitó las chaparreras”.

espacio exterior, *con fines sólo científicos*, un vehículo tripulado por un hombre; se pedía la cooperación de México con la construcción de una estación rastreadora en Guaymas. La de México formaría parte de una red internacional de estaciones y sería financiada en su totalidad por la NASA. Se emplearían peritos y trabajadores mexicanos y, una vez finalizado el convenio, en 1963, el gobierno de la República podría hacer uso de la estación para actividades científicas. Se trataba de un proyecto civil, desprovisto de objetivos militares. Ésos fueron, a grandes rasgos, los términos con que Manuel Tello dio el anuncio. La prensa celebró la entrada de México en la era de la exploración interplanetaria. Salvo unas cuantas voces escépticas, nadie puso objeciones a este convenio con la superpotencia estadounidense. No era la primera vez que el vecino del norte ofrecía instalar bases en nuestro territorio pero sí la primera en que el gobierno mexicano se mostraba tan accesible. Durante el régimen de Manuel Ávila Camacho, siendo Lázaro Cárdenas jefe de las fuerzas militares de la zona del Pacífico, Estados Unidos expresó su deseo de establecer bases bélicas en territorio nacional en el contexto de la guerra contra el eje nazi-fascista. La negativa de Ávila Camacho fue rotunda, y a esta misma línea se ciñó Ruiz Cortines cuando, so pretexto de la defensa continental, Estados Unidos extendió una nueva propuesta de incursión en México. Una incursión de este tipo implicaba el menoscabo de la soberanía y la enajenación de territorio mexicano. Ahora, desde luego, la situación era muy distinta pues se trataba de una inocente estación rastreadora y no de una base militar, pero eso no eliminaba en algunos la preocupación de que, bajo el disfraz de Mercurio, se ocultara de hecho Marte, el dios de la guerra.

El pequeño levantamiento de esta polémica habrá orillado a López Mateos a una toma de posición que, de seguro, él consideraba atinada y conciliatoria: la extrema izquierda dentro de los márgenes de la Constitución, es decir, que no se declaraba pro-yanqui, sin apartarse con esto de las políticas modernizadoras de sus predecesores. Las relaciones armónicas con Estados Unidos y el sector empresarial se mantendrían incólumes –parecía decir–, de modo que no había razones reales para ponerse nerviosos. En cualquier caso, no era nada fácil y pocos estaban dispuestos a descifrar el barroquismo del Presidente.

David Alfaro Siqueiros se indignó al oír que el Presidente se había autoproclamado de izquierda y se apresuró a viajar a Caracas antes que López Mateos para decir que el gobierno era más bien de “extrema derecha y fuera de la Constitución”, aludiendo sin duda a la brutalidad antiobrera. El pintor no se detuvo allí. Siguió despotricando en contra del Presidente llamándolo, entre otras cosas, traidor a la patria. Remató su feroz crítica con una porra: “¡López Mateos, güey, güey, güey!” Siqueiros fue aprehendido el 9 de septiembre de 1960, convirtiéndose de inmediato en una de las celebridades más visitadas de Lecumberri.

El 26 de junio de 1961 se inauguró de manera oficial la Estación Rastreadora Guaymas-Empalme. Luego de servir a su propósito y de dar empleo temporal a numerosos mexicanos, dejó de funcionar en 1967, aunque no fue sino hasta 1971 que la desmantelaron por completo. Siqueiros, por su parte, fue indultado por el Presidente López Mateos en julio de 1964. Se cuenta incluso que el pintor recibió al jefe del Ejecutivo en su propia casa, con un abrazo. En 1966 Siqueiros concluyó

sus murales en el Castillo de Chapultepec y ese mismo año obtuvo el Premio Nacional de las Artes.

Capítulo 3. La doctrina Guaymas

La Constitución no es un dique sino un cauce

Desde el principio, Emilio Uranga, “el consejero mas no el aconsejado del Presidente”, dio su voto de confianza al famoso lema lopezmateísta: “Mi gobierno, dentro de la Constitución, es de extrema izquierda”. Para el filósofo-funcionario, no se trataba tanto de una definición del estado actual de las cosas como de un proyecto de gobierno en espera de realización. La fórmula presidencial, en efecto, incitaba al cambio, pero “cambio” no necesariamente significaba “la libre circulación de convicciones comunistas”, como creían algunos grupos conservadores, que ya veían como inminente el arribo en México de ideas “exóticas” bajo el sufragio de Los Pinos. La fórmula, en opinión de Uranga, tampoco debía interpretarse como una concesión a las ambiciones de la izquierda más radical del país, la más extranjerizante, que nunca se daría por satisfecha en sus afanes de sobrepasar la Constitución. Marxistas y estalinistas no tenían motivo para frotarse las manos.

Este cúmulo de factores, aunado a la inquietante cercanía de Cuba, donde estaba tomando lugar una revolución que *sí hacía cosas* y que no sólo las anunciaba, volvía acuciante una re-conceptualización de la izquierda en México. “E izquierda, por más vueltas que se le den, significa radicalismo, política de medidas tajantes, operaciones de contundente parcialidad en beneficio de los trabajadores y de los campesinos, en una palabra: movimiento en favor de los

desposeídos y en perjuicio justo de las clases voraces de una nación.”¹¹³ Era éste y no otro el sentido extremo de la izquierda anunciada por el Presidente como plan político. El complemento circunstancial “dentro de la Constitución” debía servir como un firme recordatorio de que el gobierno no iría más allá –ni más acá– de las consignas de la Revolución mexicana. El Presidente, en resumidas cuentas, se comprometía a estar a la altura de la Revolución, pero no la rusa ni la cubana sino la de México, que había inaugurado con la Constitución una forma peculiar de izquierda, pues los vínculos, al menos en México, entre Constitución y Revolución no son casuales o antagónicos sino esenciales: la Constitución es el fruto de la Revolución y la plasmación por escrito de sus más íntimas exigencias. Lo que en otros lados podrá sonar como un oxímoron, en México no suena así: la extrema izquierda y la Constitución son compatibles hasta el punto de que la segunda, cuando no sirve a la primera, da pábulo al enriquecimiento ilícito de unas minorías y el tráfico de privilegios. “La Constitución no es de por sí un dique de la extrema izquierda, sino precisamente un cauce.”¹¹⁴

Mientras muchos contemporáneos suyos, incluido Carlos Fuentes, a quien ya hemos citado, tenían la mirada fija en la izquierda internacional y cifraban *irresponsablemente* en ella sus esperanzas en el futuro –desde el punto de vista de Emilio Uranga–, nuestro filósofo hizo un llamado a la responsabilidad. No era éste un llamado muy distinto al que había hecho diez años atrás en *Análisis del ser del mexicano*, donde defendió férreamente un humanismo autóctono, radical, mexicano, pero incluyente y universalizante. El primer paso para corregir el

¹¹³ Emilio Uranga, “La Constitución no es un dique sino un cauce”, *Política*, Vol. 1, Núm. 6, 15 de julio de 1960, p. 19.

¹¹⁴ *Ibidem*.

evidente divorcio entre el gobierno y el pueblo era, según Uranga, atender los pendientes de la Revolución o, lo que es lo mismo, ceñirse a la Constitución del 17. Sólo regresando a sus raíces revolucionarias y constitucionales, el gobierno conseguiría librar a México de las desventajas de una aplicación errática de la Ley. Y era esto, justamente, lo que prometía López Mateos con sus declaraciones en Guaymas: devolver al régimen su dimensión revolucionaria redoblando el apego a la Constitución con el consecuente apoyo a campesinos y trabajadores.

La postura política de Emilio Uranga podría considerarse, sin demasiados ajustes, una de las consecuencias prácticas de su abandonada –pero por lo visto no olvidada– ontología del mexicano. El compromiso de los mexicanos de la nueva patria era ante todo con la Revolución, y en ese compromiso se les jugaba la existencia, por decirlo así. Pongámoslo en los términos de juventud de Emilio Uranga: el alejamiento, indiscutible para 1960, de los postulados revolucionarios no constituía pretexto alguno para renunciar al proyecto ontológico fundamental iniciado por la Revolución e ir en busca de un proyecto venido de fuera y preñado de quién sabe qué prerrogativas foráneas. El alejamiento de los postulados revolucionarios debía ser, ante todo, un aliciente en la recuperación de nuestro proyecto ontológico fundamental, que el gobierno, con López Mateos a la cabeza, se mostraba por fin dispuesto a reemprender.

El viraje ideológico que Emilio Uranga imprimió a la discusión en torno a la izquierda mexicana y el destino de México, no era deudor, en lo más mínimo, de ningún tipo de nacionalismo trasnochado. Uranga nunca comulgó con esos gestos de cerrazón y clausura a los que son aficionados los nacionalistas. Él se definía así mismo como un humanista, lo cual quiere decir, en este contexto político, que

el mexicano debe fraternizar con las causas revolucionarias de otros países, e incluso servirles de inspiración y ejemplo, desde la comprensión de su propia mexicanidad, y no al revés: el mexicano no debe iluminar su condición política a partir de otras revoluciones y a expensas de su propia Revolución.

Pueblo y gobierno sin intermediarios: otro postulado de la doctrina Guaymas

Las respuestas de la prensa a la doctrina Guaymas fueron numerosas pero desfavorables en su mayoría. El 1º de agosto de 1960, Emilio Uranga salió al paso con un artículo en que mezclaba –con una destreza no exenta de curiosidad– conclusiones archisabidas con premisas novedosas pero de veracidad incierta. Que la prensa mexicana, más que informar, se dedicaba a extender telones y que enredaba las noticias hasta hacerlas decir cualquier cosa o no decir nada, o que sencillamente las manipulaba con impunidad para dar el espaldarazo a tal o cual personaje, era una verdad más o menos difundida. Lo que abundaba en las redacciones de los periódicos era, a decir de Jorge Carrión,

el lápiz del censor que corta alas, mutila conceptos, convierte en cotidiana lisonja la crítica y subraya tendenciosamente lo que conviene a la casa periodística que, como cualquier otra de índole comercial, vende su mercancía a quien mejor la paga.¹¹⁵

¹¹⁵ Jorge Carrión, “Mito, mitote y mitomanía”, *Política*, Vol. 1, Núm. 4, 15 de junio de 1960, p. 49.

Los periodistas de la época acuñaron un chiste: “sin mi chayo, no me hallo”. El chayo era el soborno o la “cuota” que los mantenía alineados. Cuando el “chayo” no era suficiente, el periodista sufría la censura, era despedido o era acallado con un ascenso, según lo ameritara la ocasión y el peso social y económico del inculpado. A los intelectuales “pesados”, como Benítez, Carlos Fuentes *et al.*, se les toleraba a regañadientes pues, al fin y al cabo, su presencia en el panorama cultural podía usarse como prueba de que en México la libertad de expresión y el pluralismo político eran una realidad. Emilio Uranga condenó este tipo de prensa y propugnó por su inmediata erradicación, arguyendo –éste era el elemento novedoso– que perjudicaban e iban en contra de los intereses gubernamentales. De acuerdo con la versión de Uranga, “los periodistas a sueldo de una burguesía voraz, antinacional, sectaria e ignorante”¹¹⁶ habían tergiversado las palabras y los actos de Adolfo López Mateos para presentarlo como enemigo del pueblo; en otras ocasiones, estos periodistas habían cometido el mismo pecado recurriendo al extremo opuesto con “glosas serviles y azucaradas de actos intrascendentales del régimen y empequeñecimiento de sus aciertos de bulto”¹¹⁷. Los periódicos, en efecto, destacaron en primera plana las declaraciones del Presidente en Guaymas y relegaron al margen los “aciertos” del régimen. Esto, por lo que deja traslucir Uranga, indignó al Presidente. “Se ha conseguido, por fin, lo que más importaba a esos comerciantes [voraces, antinacionales, sectarios e ignorantes]: convencer a

¹¹⁶ Emilio Uranga, “Pueblo y gobierno sin intermediarios”, *Política*, Vol. 1, Núm. 7, 1º de agosto de 1960, p. 22.

¹¹⁷ *Ibidem*.

un sector influyente y decisivo de la opinión pública de que el Gobierno piensa y hace lo que apetece una burguesía antimexicana.”¹¹⁸

Emilio Uranga descalificó a la prensa en bloque (*El Excelsior, El Universal, Novedades, La Cadena, La Prensa, El Nacional, El Popular, Tabloide, ABC, Ovaciones, Atisbos*), pero se cuidó de reservar un apartado para la prensa “limpia”, encarnada por la revista *Siempre!*, la misma que, en diciembre de ese año, informó de la decisión del Ejecutivo de dar empleo a los ex presidentes con estas frases lapidarias:

La noticia de la designación de los ex presidentes fue recibida con beneplácito por todos los sectores sociales del país. Salvo algunas voces discrepantes, minoritarias y sin importancia, todas las declaraciones fueron favorables a la decisión presidencial y de franco y entusiasta apoyo.

Más allá del debate acerca de la “limpieza” o “suciedad” de la revista *Siempre!*, o de quiénes eran los principales agraviados por la distorsión informática (el Presidente o la sociedad), queda claro que la doctrina Guaymas y su cobertura mediática pusieron de nueva cuenta sobre la mesa el tema de la libertad de expresión y el tema, más álgido aún, de la comunicación entre pueblo y gobierno. Es probable que Emilio Uranga haya visto en la eliminación de los intermediarios un punto clave de la doctrina Guaymas, pues lo verdaderamente radical de nuestra Constitución, el extremo de su lado izquierdo, por decirlo así, es la convergencia del pueblo y el gobierno. El restablecimiento de los canales

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 23.

comunicativos, o su fundación, si es que no los había habido antes, suponían para 1960 una necesidad imperiosa, equiparable sólo a la necesidad de sindicatos independientes y libres de “líderes charros”.

La doctrina Guaymas es un llamado a la unión sin sacrificios

Las afirmaciones del Presidente en Guaymas, elevadas por Emilio Uranga a la categoría de “doctrina”, expiraban un tufillo conciliador y unificante que traía a la mente la otra gran doctrina de la “unidad nacional”, aquélla que lanzó Manuel Ávila Camacho a principios de los cuarenta. La segunda Guerra Mundial le había prestado la excusa al general Ávila Camacho para demandar de los mexicanos la unión, el trabajo y el cese de los pleitos internos. Para agosto de 1960, con el 150º aniversario de la Independencia y el cincuentenario de la Revolución mexicana encima, Uranga ya se había dado a la tarea, acaso comisionada, de llenar de contenido la doctrina de “la extrema izquierda constitucional”. Un movimiento teórico ineludible era distanciar a López Mateos de Manuel Ávila Camacho para hablar de dos “uniones” que tan sólo por un lamentable equívoco de la lengua se nombraban igual. La doctrina de la “unidad nacional” del último presidente militar de México había surgido de la impaciencia y el fastidio. Para el general, la unión de los mexicanos implicaba “olvidarse de los intereses en pugna, convencer a las capas más débiles y necesitadas de la población de que no era el momento más oportuno de manifestar sus reivindicaciones”¹¹⁹. La tregua convocada por Manuel Ávila Camacho había sido hábilmente extendida por cuatro lustros. Era normal

¹¹⁹ Emilio Uranga, “La doctrina de la confianza”, *Siempre!*, Núm. 372, 10 de agosto de 1960, p. 9.

que, en medio del movimiento huelguista obrero, la “unidad nacional” causara desconfianza y que incluso se detectasen en ella visos de tiranía. La izquierda pesimista que mencionamos antes tenía miedo de que la doctrina Guaymas fuese un renovado intento de pacificación, entendida ésta en los términos avilacamachistas de “olvido”, “contención” y “disminución de las protestas” por el bien del país.

Uranga se apresuró a sosegar estos temores infundados diciendo que la doctrina Guaymas no comportaba un sacrificio para nadie, a excepción de aquellos ricos que hacían su agosto al margen de la Constitución. Si Manuel Ávila Camacho había abogado por la mansedumbre y el adormecimiento de las pasiones en tiempos de emergencia, López Mateos, en cambio, lo hacía a favor del esfuerzo activo. Con esta doctrina, el Presidente plantaba la cara a los conflictos sociales y prometía su solución revolucionaria, es decir, su solución en beneficio de los débiles. La “extrema izquierda constitucional”, debido a su inclinación por los desposeídos y por las mayorías, era una doctrina de parcialidad revolucionaria y una doctrina de la confianza y la solidaridad, no utópica, porque no prometía nada que no pudiera cumplir, sino real y realizable. Puestas así las cosas por Uranga, la doctrina Guaymas entrañaba también una solicitud de paz. El gobierno admitía las deficiencias y las injusticias y se comprometía a sanearlas, a trabajar en conjunto con los trabajadores, en una segunda celebración de nupcias con la Revolución.

El sentido de la “extrema izquierda”

Para subrayar el hecho ya subrayado de que la doctrina Guaymas no coqueteaba, ni de lejos, con el comunismo, Emilio Uranga puso de ejemplo la adhesión de la Iglesia Católica a las políticas gubernamentales. “Sabe muy bien la Iglesia que con aquella fórmula [‘la extrema izquierda constitucional’] no se ha declarado una ‘concepción de mundo’ materialista o atea.”¹²⁰ Si se entiende por “extrema izquierda” un conjunto de reformas sociales que tiene como objetivo prestarle apoyo a la masa de trabajadores, como planteaba la doctrina Guaymas, entonces “dentro de la Iglesia Católica el cristianismo es la extrema izquierda”¹²¹. Además de la Iglesia –Uranga no apunta nombres–, una docena de centrales obreras se habían adherido a la doctrina Guaymas mediante cartas dirigidas al Presidente. Uranga extrajo de ellas una cita que yo a mí vez reproduzco aquí por su exceso de elocuencia:

Extrema izquierda constitucional es luchar contra la pobreza, contra la insalubridad, contra la ignorancia, es llevar los beneficios de la Revolución hasta el más apartado hogar mexicano, es realizar obras de gran alcance, es reemprender impetuosamente y con una nueva dimensión la reforma agraria, es atender las quejas del pueblo, especialmente las de aquellos mexicanos más débiles y más incomunicados, los campesinos, es poner al servicio de la gran mayoría de los

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem.*

mexicanos las industrias básicas, como el petróleo y la energía eléctrica y teléfonos [...] y mantener la amistad con todos los pueblos del mundo.¹²²

El pasaje posee la inmensa virtud de poner a convivir los requerimientos agrarios de la Revolución mexicana con la modernización alemanista y la invitación del gobierno mexicano al presidente de Cuba. Por si esto fuera poco, Uranga añadió a los preceptos de la doctrina Guaymas el compromiso del gobierno de llevar a cabo una depuración democrática de los sindicatos como “única garantía de que en su propio seno no se ha olvidado lo que es la izquierda”¹²³. La así llamada doctrina de la confianza escuchaba a todos –obreros, campesinos, empresarios, cardenistas y hasta devotos–, a todos prometía dar satisfacción y con todos quedaba bien, menos con los rojos. Con ellos la doctrina sí que era intransigente. Este ensanchamiento de la doctrina hasta su disipación en un eslogan poco promisorio, poseía sin embargo la capacidad de congregar por lo menos dos acepciones de la Revolución mexicana: la Revolución populista de Lázaro Cárdenas y la Revolución industrializadora de Miguel Alemán, aquélla que se había bajado del caballo y se había quitado las chaparreras. A estas dos acepciones de la Revolución mexicana, Uranga habría de agregar después una tercera: la Revolución como un proyecto con vistas al futuro.

El intento de quedar bien con todos, quizá por exagerado, hizo que López Mateos no quedara bien con nadie, y menos aún con los capitalistas, que apenas oyeron la palabra “izquierda” sacaron sus fortunas del país disimuladamente. Tal

¹²² *Ibidem.*

¹²³ *Ibidem.*

vez, como aseguraba Fuentes, lo primero y primordial que tenía que hacer el gobierno para ganarse la confianza de los mexicanos inconformes no era la elaboración de una doctrina sino la liberación inmediata de los presos políticos, pues ellos constituían una evidencia recalcitrante de que las cosas seguían y seguirían mal en el país.

La disensión es saludable para el sistema, callar no es hacer política

Más de una grieta recorría de arriba abajo la estructura del PRI; la argamasa de la doctrina Guaymas no bastaba para impedir que un creciente número de mexicanos se apelotonara para exigir derechos y denunciar graves deficiencias en la marcha de la Revolución, si es que ésta siquiera seguía en marcha. El también creciente influjo de Cárdenas amenazaba con articular las actividades de la izquierda alrededor de un programa coherente. La disensión interna finalmente estalló, con la fundación del Movimiento de Liberación Nacional pero también con declaraciones de particulares como el senador Manuel Moreno Sánchez, quien, en diciembre de 1961, afirmó sin tapujos que la Revolución mexicana, en efecto, no se había completado, y que de no completarse pronto, la explosión de violencia sería inminente. Para esas alturas, las acusaciones de infiltraciones extrañas o de resentimientos personales habían perdido toda su eficacia. Las protestas respondían a todas luces a una situación real del país. Las palabras del senador Moreno Sánchez eran inobjetables. El *Excélsior* reprochó al senador este imprudente desliz y fingió luego, como siguió haciendo en las próximas décadas, que no había una izquierda organizada.

Más de un año atrás, en agosto de 1960, Emilio Uranga se había precavido de estos “imprudentes deslices” con una reflexión sobre el penoso oficio de hacer política. Desde la subida de Miguel Alemán al poder, el régimen se había, literalmente, civilizado. Los universitarios sustituyeron a los militares en el gabinete, salvo en aquellos puestos que por su propia naturaleza exigían a alguien de carrera específicamente militar. El auge de los universitarios acarrió la tecnificación del gobierno. Al mando de cada Secretaría había ahora, en principio, un especialista o profesional en la materia. Esta ampliación de la administración supuso, no obstante, una contracción de la política, y fue cuestión de poco tiempo para que el régimen cayera en un sopor de burocracia. Uranga denominó a este fenómeno “la política del silencio”, pues entre los funcionarios de un gobierno en que abunda la tecnificación y escasean las ideas y las acciones emprendedoras, el silencio y la disciplina son virtudes altamente apreciadas. Un aparato gubernamental transformado en máquina sólo sabe funcionar por estímulos y respuestas. Uranga se dolía de ese adiestramiento riguroso y echaba de menos a los políticos imaginativos, si es que la política no contiene ya desde siempre un ápice de imaginación. Acatar órdenes está bien, decía el filósofo, pero acatarlas y además tener iniciativa está mejor. Ése es, de hecho, uno de los pilares de la vida democrática: la aparición de diferentes puntos de vista y la divergencia de opiniones dentro del mismo régimen. “Lo que nos importa no es que la administración funcione con perfección prusiana y a ‘coordinado’ paso de ganso: lo que nos preocupa es que el Gobierno defina una línea de izquierda, se atenga a ella y la realice.”¹²⁴

¹²⁴ Emilio Uranga, “La política del silencio”, *Política*, Vol. 1, Núm. 8, 15 de agosto de 1960, p. 26.

El MLN y el senador Moreno Sánchez, ¿qué podían significar si no la consolidación de la democracia en México bajo la vigilancia del Presidente?

La Revolución mexicana y el “humanismo del accidente”

Buena parte de *Análisis del ser del mexicano* estaba encaminado a bosquejar un humanismo que, partiendo del mexicano, condujese a la larga a una confraternización de alcances universales. Este nuevo humanismo sería de una radical franqueza al tomar en consideración, sobre todo y ante todo, el carácter intrínsecamente accidental del hombre. El humanismo sustancializante que reinó en Occidente por varios siglos era, en el fondo, deshumanizante, pues sólo admitía en su seno, en calidad de “hombres”, a ciertos individuos de cierta raza y cierta ideología. Una propuesta de corte similar a la de Uranga ya había sido puesta en circulación por Miguel de Unamuno –un autor con el que estaba familiarizado pero al que aludió apenas, y como de pasada, en citas al pie de página y una o dos oraciones– en *Del sentimiento trágico de la vida*:

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 de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez.¹²⁵

A esta “formidable corriente de dolor” que enlaza a los hombres que han entrado en contacto íntimo con su propia constitución ontológica, Emilio Uranga la denominaba, evocando el lenguaje de la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl, “emparejamiento” (*Verkolppen*) o transacción originaria de sentido.

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.¹²⁶

Emilio Uranga asumió en lo general el contenido de esta teoría de la intersubjetividad monadológica, de la que después derivaría un “humanismo del accidente”. 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

¹²⁵ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, México: Porrúa, 1983, pp. 146-147.

¹²⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 1994, pp. 173 y 177.

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. El humanismo de Unamuno, de vocación claramente cristiana, tenía en cambio por meta la expansión sin límites, hasta el punto de “hacer hablar a las piedras” y dolerse uno por todo el Universo. El filósofo bilbaíno no le ponía trabas a la proyección del dolor propio sobre el resto de la naturaleza. Creía en la personalización omniabarcante, capaz incluso de abarcar a Dios, porque creía también en la semejanza universal de todos los seres: todos padecemos la enfermedad de la existencia.

Emilio Uranga conjugó las teorías de Husserl con el humanismo existencialista de Miguel de Unamuno. El emparejamiento del mexicano con el resto de los hombres debía basarse en la accidentalidad como ingrediente constitutivo del ser humano, cuyo auténtico temple fundamental es la zozobra. El adentramiento en este humanismo generaría un cambio total, una mutación tan íntima, que sólo cabría compararla con una conversión religiosa. El punto irremediable de partida de este nuevo concepto de humanidad era, por tanto, el ego trascendentalmente reducido. La *epojé*, decía Husserl, crea una soledad filosófica única, una retrotracción vertiginosa que nos pone frente a frente con nosotros mismos. La Revolución mexicana, como un movimiento colectivo en que el sentido del mundo se puso entre paréntesis, fue una revolución íntima y no de masas; no política ni histórica sino íntima como la “íntima tristeza reaccionaria” de

López Velarde en *El retorno maléfico*, o la “íntima tristeza” que corre a la par de “un desdén manso de las cosas” en *La tejedora*, del mismo autor. El solipsismo revolucionario pasaría por ser llano nacionalismo de no ser porque “mis hermanos de todas las centurias reconocen en mí su pausa igual, sus mismas quejas y sus propias furias” (*El son del corazón*). La soledad revolucionaria no era en consecuencia un estadio definitivo sino el trance a una comunión desgarradoramente íntima:

La Revolución mexicana había llevado a la creación de un humanismo ejemplar, y en sus mejores momentos no abrigaba ninguna desconfianza respecto de su bondad como modelo y como formación revolucionaria que facultaría a cualquier mexicano para terciar dignamente en el diálogo con otras revoluciones.¹²⁷

La Revolución mexicana ante el mundo

Era un hecho innegable para 1960 la apertura ya no sólo de la burguesía sino del proletariado mexicano a los eventos internacionales. El acusado aislamiento que había padecido la clase obrera mexicana encontraba ahora estimulantes paralelos en Corea, Cambodia, Turquía, Japón y Cuba. La llegada constante a México de noticias del exterior eclipsaba la preeminencia de la Revolución mexicana como herramienta ideológica capaz de resolver los conflictos internos del país. El espectro de la imitación —esa “palabrota”, como decía Uranga— poco a poco seducía a algunos inconformes. El gobierno y la prensa “sucias” no dudaban ni un

¹²⁷ Emilio Uranga, “¿López Mateos contra López Velarde?”, *Política*, Vol. 1, Núm. 11, 1º de octubre de 1960, p. 19.

segundo en llamar “traidores” a aquellos que hacían amago de recurrir a un aparato crítico “extraño” para dar cuenta y con suerte solventar los problemas en el orden interno del país. La otra cara de la moneda estaba formada por aquellos que aún enarbolaban valientes la raída bandera de la Revolución mexicana con la certeza de que ésta había sido para México la más óptima de las revoluciones. De ella y no de otro lugar habría de inferir la lógica, los conceptos y el marco teórico para superar los males que aquejaban a la nación. A simple vista, la doctrina Guaymas se engastaba en la segunda corriente. El (maléfico) retorno a las raíces de nuestra Revolución y el ejercicio de una extrema izquierda dentro de los (íntimos) márgenes constitucionales, parecían invitar al recogimiento nacionalista y a la exclusión de cualquier agente alérgico. No era sin embargo así como lo veía Emilio Uranga.

Para el filósofo mexicano, la triste soledad revolucionaria de la que no había logrado salir el país era tan dañina como su olvido a favor del materialismo histórico. La doctrina Guaymas se mostraba –otra vez– como una doctrina mediadora que no pedía sacrificios de nadie. Exhumando algunas ideas directrices de su “humanismo del accidente”, Emilio Uranga no optó por ignorar la suerte de las clases obreras del mundo sino que, por el contrario, juzgó que ahora más que nunca su suerte no debía dejar indiferente a nadie. Más todavía, el curso de la Revolución desembocaba precisamente en un llamado de solidaridad: “Los que participamos en las luchas por la definición de un humanismo mexicano sentíamos

que al cabo de esa jornada ideológica íbamos a topar con todos los hombres que luchaban honrada y virilmente por su liberación, que no estábamos solos.”¹²⁸

Comete un crimen tanto el que reniega de la Revolución, cuya responsabilidad se desfoga toda en cada mexicano, como aquél que no acierta a ver en ella un sendero a la colaboración y el estrechamiento de manos. Habitar la Constitución no era quedarse en casa o amputar de tajo las aspiraciones de solidaridad y apoyo mutuo del movimiento obrero; la Constitución, de acuerdo con Uranga, era más bien el atajo a un auténtico humanismo. El filósofo no intentó ahogar o desmentir la necesidad, entonces muy viva en México, de cooperación e intercambio internacionales, pero sí advirtió, veladamente, la ruta que debían seguir: del ego, como diría Husserl, al alter-ego. “La Revolución mexicana sufría y sufre todavía por falta de proyección internacional”¹²⁹ pues algo o alguien había impedido el desarrollo de la conciencia revolucionaria en el país. Para vencer el confinamiento o la soledad revolucionaria, que no había tenido oportunidad de madurar en humanismo, era menester adquirir de la propia Revolución la facultad de comprender cualquier otra revolución popular.

Con esta acrobacia argumental, inspirada en Husserl y en sus años de hiperión, Emilio Uranga dejaba muy en claro su tesis de que era la Revolución mexicana la que debía proyectarse al mundo y no, como después quiso Cárdenas, marcarle el rumbo a la Revolución mexicana a partir de otras revoluciones, como si el traspaso originario de sentido pudiese darse del cuerpo físico que se me presenta ante los ojos hacia mí, que soy el percipiente.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

La cena pobre de la Revolución

El optimismo de diez años atrás no había abandonado a Uranga, pero luego de un movimiento huelguista y de la más que obvia desilusión con que se recibía el cincuentenario de la Revolución mexicana, agonizante si no es que muerta, este optimismo lucía algunos tintes fúnebres. Para los hiperiones, la mayor riqueza de la Revolución mexicana estribaba en su legado humanista, que no se ofrecía a los mexicanos de finales de los cuarenta como un objeto terminado sino como una empresa en la que se debía trabajar arduamente. Apenas dos sexenios de “desarrollo estabilizador” habían truncado buena puerta de las esperanzas de los hiperiones. El país había adoptado derroteros insospechados, al menos por ellos, y la Revolución, llamada a robustecerse y atraer con su alarido victorioso la victoria de otras revoluciones, moría de anemia y en el absoluto mutismo. La izquierda del país hablaba de amordazamiento, o peor aún, de asfixia. Dos campesinos pobres dibujados por Rius, con bigote a lo Cantinflas, huaraches y un sombrero de ala ancha, se miran entre sí señalando un papel y dicen: “Estos títulos agrarios son como el tequila pa’ la gripe: no quita la gripe, pero se siente uno muy a gusto...”. Más arriba, el mismo campesino u otro –la miseria homogeneiza las facciones– mira de lejos un brindis entre políticos y se pregunta: “¿y cómo se adhiere uno a los banquetes de adhesión?”¹³⁰. Al término de cada gira presidencial, un contingente de campesinos acarreados ocupaba la plancha del Zócalo en espera de que el Presidente saliera al balcón de Palacio Nacional a

¹³⁰ *Política*, Vol. 1, Núm. 11, 1º de octubre de 1960.

agradecer con una sonrisa la buena “acogida” de sus gobernados. La Revolución mexicana había desembocado en una especie de modorra o mansedumbre que servía de aval a las instituciones pero nada más. Ya no era, ni por equivocación, la empresa humanista que tanto había emocionado a los hiperiones. La contra-estrategia de Adolfo López Mateos no cometió la imprudencia de disputar frontalmente este hecho hasta cierto punto indisputable. El Presidente desde un inicio admitió, con fineza protocolaria, la degradación de las políticas populares y prometió la adopción de medidas revolucionarias, pero sólo “de dientes para fuera”, porque los títulos agrarios siguieron siendo lo que ya nosotros sabemos que eran, no se puso freno a los turbios brindis entre políticos y el hiperevidente y ofuscador problema de los presos políticos se anotaba varios autogoles con la captura de Siqueiros en septiembre. Uranga se dolía profundamente de las circunstancias en que hacía su arribo el cincuentenario de la Revolución, pero no estaba de acuerdo en que se trataba de un aniversario luctuoso. Aunque anquilosada y maltrecha, la Revolución mexicana, como proyecto de nación, seguía siendo tan digna como antes del esfuerzo y la dedicación de todos los mexicanos. Los estragos infligidos a la “nueva patria” surgida de la Revolución no debían desanimar a nadie. El desánimo tan sólo daba la razón a los enemigos de la causa revolucionaria y contribuía al grave delito de darle muerte. En vez de pasar la página, los mexicanos debíamos mantener el dedo en el renglón, y sacar fuerzas de la desgracia, como se dice, para retomar con renovado ahínco nuestra labor de revolucionarios abatidos mas no derrotados. “La celebración del cincuentenario de nuestra Revolución podía haber sido más bien que una cena a solas, nocturnal e íntima, el mediodía de una gran congregación revolucionaria, el

ágora luminosa y festival de todas las revoluciones y de todos los revolucionarios del mundo.”¹³¹ Pero no había podido –o no se había querido– que fuera así.

Emilio Uranga, “leal hasta la ignominia” con la doctrina Guaymas, depositaba su fe en esos nuevos aires que presagiaban el desentumecimiento del espíritu revolucionario, entendido éste no sólo como el estallido de las protestas sino como la adición de obras –por parte de campesinos, obreros, estudiantes, empresarios, políticos e intelectuales– encauzadas al rescate y mantenimiento de nuestra Constitución. Uranga aprovechó la efeméride de 1910 para reiterar su plena confianza en el humanismo mexicano, todavía incipiente tras cincuenta años de su alumbramiento. La culpa del retraso era de aquellos que “más que prepararnos a la convivencia pacífica y humana con todas las revoluciones, en los últimos meses nos han estado recortando machaconamente las antenas de la solidaridad y convenciéndonos de que nuestro destino no tiene paralelos ni hermandades”¹³².

Fieles al destino de la Revolución

El Presidente Adolfo López Mateos consagró su segundo informe de gobierno, pronunciado el 1º de septiembre de 1960, a la Revolución mexicana, como era de esperarse. El discurso hacía hincapié en los lazos de continuidad y compromiso del gobierno con su herencia revolucionaria:

¹³¹ Emilio Uranga, “La cena pobre de la Revolución”, *Política*, Vol. 1, Núm. 2, 15 de octubre de 1960, p. 37.

¹³² *Ibidem*.

Tenemos que seguir el camino que nos marca la Revolución Mexicana, sorteando la incertidumbre que domina al mundo; poner al día el cuadro de medios y procedimientos, y ajustar al país institucional e históricamente, para que pueda encauzar mejor su vida durante los próximos cincuenta años. Esa tarea ni la renunciaremos ni la abandonaremos, cualesquiera que sean las presiones contrarias interiores y exteriores, pues México debe seguir siendo fiel al destino que su propia Revolución le señala y rechazar todo lo que contradiga su idiosincrasia, limite su crecimiento, o reduzca sus propósitos de ser soberano e independiente.¹³³

Las palabras del Presidente resultaron emotivas pero poco claras, pues no era cosa obvia cuál camino marcaba la Revolución, qué destino le señalaba a México, habiendo, como había, tantas y tan variadas interpretaciones del legado revolucionario y su desarrollo. La ambivalencia de la Revolución mexicana ha sido tal, que a duras penas sirve como “el otro nombre del conjunto de fenómenos que va del anticlericalismo y la expansión del laicismo a las batallas de las facciones a la explosión vital en la capital de la República al autoritarismo y la renovación del saqueo del Estado”¹³⁴. Emilio Uranga arrojó una invaluable luz sobre la problemática bocetando, si bien con trazos gordos, una genealogía de la Revolución mexicana, su origen, sus avatares.

¹³³ “Segundo Informe de Gobierno del presidente Adolfo López Mateos” en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1960_95/Segundo_Informe_de_Gobierno_del_presidente_Adolfo__1230.shtml (consultado el 28 de octubre de 2014).

¹³⁴ Carlos Monsiváis, “El mundo soslayado” en Salvador Novo, *La estatua de sal*, México: FCE, 2008, p. 27.

A medio camino entre Francia y Alemania

Emilio Uranga secundaba el dictamen de Silva Herzog sobre el origen de la Revolución: “Puede asegurarse que la causa fundamental de ese gran movimiento social que transformó la organización del país en todos o casi todos sus variados aspectos, fue la existencia de enormes haciendas en poder de unas cuantas personas de mentalidad conservadora o reaccionaria”¹³⁵. En las vísperas de las elecciones presidenciales de 1910, inmensas extensiones de tierra fértil robaban espacio a la pequeña propiedad y la producción agrícola minorista. Los latifundistas a menudo no vivían en sus haciendas ni procuraban su cultivo. De esta manera se generó en México un curioso paisaje de valles propicios para la agricultura, pero intactos, justo al lado de pequeñas parcelas, en montañas o parajes escarpados y estériles, donde campesinos se afanaban en producir lo indispensable para su sobrevivencia. La osificación de un sistema de propiedad desproporcionadamente injusto, como lo era la hacienda, había fomentado por décadas el despojo de los pequeños propietarios, que debían contentarse con sembradíos en cualquier resquicio mínimamente apto para la labor agrícola. El desequilibrio entre este sistema de propiedad y las fuerzas de producción estaba llamado a enconarse por el orgullo, el egoísmo y la codicia de los grandes señores. A principios del siglo XX, en México, una voz unánime reclamaba la repartición de planicies para su mejor producción y aprovechamiento, pues estas

¹³⁵ Silva Herzog, Jesús, *Breve historia de la Revolución mexicana*, México: FCE, 1972, p. 7. Frank Tannenbaum es un antecedente temprano de esta interpretación cuando apunta: “hacia el final del régimen de Díaz había menos de trece mil pueblos libres en México contra cerca de 57 mil en las haciendas”. Cfr. Frank Tannenbaum, *Peace by Revolution*, Nueva York: Columbia University Press, 1933, pp. 192-95.

vastas llanuras, a pesar de estar bien acondicionadas para el cultivo, permanecían ociosas por culpa de la desidia y el desinterés de los ricos terratenientes¹³⁶. El gobierno atizaba esta polaridad con su nula disposición a desmembrar los latifundios. A esas alturas, poco o nada podía esperarse del gobierno. “[El actual régimen] acabó con las libertades públicas –escribió Madero en 1910–, ha hollado la Constitución, desprestigiado la ley que ya nadie procura cumplir, sino evadir o atormentar para sus fines particulares, y por último, acabó con el civismo de los mexicanos.”¹³⁷ Francisco I. Madero era el último eslabón de una larga cadena de agitadores políticos que se remontaba a los últimos años del siglo XIX. En San Luis Potosí, por poner un ejemplo, se constituyó el 5 de febrero de 1901 la “Confederación de Círculos Liberales”. Para entonces ya eran muchos los que pedían a gritos la alternancia política. Nueve años después, la polvosa gerontocracia de Porfirio Díaz y el grupo de los científicos optaba por la inmutabilidad, pasando por alto las promesas que el propio presidente había hecho a Creelman en 1908: “No importa lo que al respecto digan mis amigos y partidarios, me retiraré cuando termine el presente periodo y no volveré a gobernar otra vez”¹³⁸.

¹³⁶ La interpretación de Uranga no es exacta. Las haciendas industrializaron el campo, al menos en Yucatán y Morelos. Por otro lado, las haciendas crecieron gracias a la “ley de desamortización de fincas rústicas y urbanas propiedad de corporaciones civiles y eclesiásticas” (1856), que prescribía la expropiación forzosa y la incorporación en el mercado de bienes en manos muertas, y “ley de deslinde y colonización de terrenos baldíos” (1883).

¹³⁷ Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, México: Editorial Época, 1985, p. 243.

¹³⁸ *Entrevista Díaz - Creelman*, prólogo de José María Luján, México: UNAM, Cuadernos del Instituto de Historia, Serie Documental No. 2, 1963, 51 pp.

Dadas las circunstancias, Emilio Uranga convenía en que “nada ni nadie podía detener los efectos de la tensión que se había creado entre un orden estancado y vegetativo y un impulso juvenil y fecundo”¹³⁹.

Una situación muy semejante la habían vivido los peones franceses en 1789. También allí la escasez de pan y el desligamiento de la clase dominante habían orillado a los desposeídos al alzamiento armado para la recuperación de sus tierras. Pero si el detonante de la Revolución mexicana fue en muchos aspectos parecido al de la Revolución francesa, sus desarrollos y desenlaces las apartaron notablemente. Recién comenzaba la Revolución cuando Francisco I. Madero, luego de dos días de refriegas, tomó con relativa facilidad Ciudad Juárez. La firma, el 21 de mayo de 1911, de los Tratados de Ciudad Juárez supuso desde una fase muy temprana de la Revolución el pacto entre facciones opositoras en perjuicio de los intereses populares. La retirada de Díaz del poder poco o nada significaba para la Revolución si no iba acompañada de fuertes reformas sociales, pero sobre éstas nada se dijo en los Tratados de Ciudad Juárez, y Madero, con la mano débil que siempre lo caracterizó, soltó la promesa de que el problema agrario se resolvería en los tribunales. Por lo demás, la vieja y viciada estructura política de don Porfirio se mantuvo sin mayores modificaciones. En este punto nuestra Revolución se parece menos a Francia y más a Alemania, específicamente a la revolución de 1848, en que burgueses, después de pelear al lado de campesinos y trabajadores, se aliaron con los enemigos, los señores feudales, en contra del pueblo. En Francia, el feudalismo y la esclavitud fueron socavados desde sus

¹³⁹ Emilio Uranga. “Los modelos de la Revolución mexicana”, *Política*, Vol. 1, Núm. 14, 15 de noviembre de 1960, p. 45.

cimientos, y los nobles, como es bien sabido, huyeron a Inglaterra o se enfrentaron a la voracidad de la guillotina. La burguesía germana se comportó de un modo menos enérgico, limitándose a negociar con los nobles, que conservaron sus propiedades para escarnio del estamento campesino. También en México se prefirió la transigencia y el pacto por encima de la aniquilación total del antiguo régimen. La iniciativa de Madero fue plausible, pero su pronta resolución por la paz en Ciudad Juárez ni tan siquiera tocó el meollo del problema. De aquí que la “revolución” maderista haya revolucionado poca cosa y que se haya tratado más bien de una vuelta o revuelta a lo mismo de antes.

Se colige de todo esto una verdad escabrosa: la Revolución mexicana se frustró desde la precoz fecha de mayo de 1911. Lo que Emilio Uranga decía entre líneas con esta conclusión era que, para 1960, la tarea de reapropiación de la Revolución mexicana, recogida en Guaymas por López Mateos, distaba de representar una novedad. “Desaprovechamos el momento oportuno y 50 años de nuestra vida social representan la venganza despiadada que se ha tomado la historia por no habérsela sometido a tiempo.”¹⁴⁰ Uranga da a entender que los regímenes priistas, por lo menos desde Manuel Ávila Camacho, no precipitaron la decadencia de la Revolución pues ésta, de hecho, había deambulado sin brújula – como diría Fuentes– desde 1911.

Se infiere de las palabras de Uranga que, si en algún sitio había que ubicar la traición a la causa revolucionaria, no debía ser en 1915, cuando Carranza, acorralado en Veracruz, adicionó al Plan de Guadalupe las demandas villistas y zapatistas de mejoras laborales, reparto agrario, libertad municipal, destrucción de

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 46.

monopolios, demandas que hasta entonces el grupo sonorenses –grupo burgués– se había rehusado a incorporar y que ahora utilizaba como una medida populista para administrar la contienda y reducir el influjo de Villa y Zapata; tampoco en la transición de 1940 –el final del sexenio cardenista– o en 1958 con las huelgas ferrocarrileras, sino antes, en 1911, con la firma de los Tratados Ciudad Juárez. No por ello las matanzas en las casillas electorales en 1940 o los arrestos a los ferrocarrileros en 1958 dejaban de ser medidas antirrevolucionarias.

Sea como fuere, Uranga llevaba toda la razón cuando dijo que “después de 50 años la situación del pueblo sigue siendo tan deplorable como si no hubiera habido revolución”¹⁴¹. Otra vez se había instalado en el país el desequilibrio entre las fuerzas de producción y el sistema de propiedad. Prueba de ello habían sido las invasiones-relámpago multitudinarias en el norte de México. El Presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952) había dado máxima importancia a la pequeña propiedad, vigilando que nadie acaparara tierras y auxiliándose para este fin de la Confederación Nacional de la Pequeña Propiedad (CNPP). En la práctica, sin embargo, el latifundismo fue esparciéndose subrepticia pero inexorablemente a través de prestanombres y de otras artimañas jurídicas. Víctor Rico Galán, todavía a finales de 1961, señalaba: “La miseria campesina se debe en buena parte a que las tierras de riego están en manos de Alvaritos Obregones y otros por el estilo”¹⁴². Una repetición casi textual de lo que se oía en la Francia de 1789 y en el México de 1910. Además, volvía a hacerse palpable la brecha entre “un orden estancado y vegetativo y un impulso juvenil y fecundo”. Los jóvenes del país cada vez

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Víctor Rico Galán, “Avanza la izquierda”, *Siempre!*, Núm. 442, 13 de diciembre de 1961, p. 13.

estaban menos de acuerdo con el paternalismo acrítico del sistema, y lo manifestaban no sólo a través de la quema de camiones, sino con su ropa, sus peinados, sus gustos musicales y sus lecturas. El movimiento hippie y la masacre de Tlatelolco estaban a la vuelta de la esquina.

El camino natural de la Revolución hubiera sido la fragmentación violenta de la propiedad grande. Ése era el camino francés. El otro, el alemán, significaba el aborto. La Constitución del 17, siendo el cauce y no el dique de la Revolución, contenía para Emilio Uranga los preceptos capaces de llevar a cabo las tamañas radicalidades que no había podido llevar a cabo Madero. Nuestra Constitución da estatuto legal a la expropiación, subordinando la propiedad a la conservación y el aumento en la calidad de vida. La Ley, en teoría, privilegia a la sociedad por encima de la propiedad, de aquí que esté habilitada en México la expropiación y la reforma agraria. Uranga no lo dijo abiertamente, pero podríamos nosotros deducir que la Constitución del 17 estaba destinada a ser lo que fue la guillotina para los ciudadanos franceses. Sin embargo, este destino sufrió bien pronto una inversión –la guillotina se usó en contra del pueblo–. El siguiente pasaje de Arnaldo Córdova, politólogo e historiador, complementa el análisis de Uranga:

Por primera vez en la historia del país (y también del mundo) los derechos de los obreros a mejores condiciones de trabajo y de los campesinos a poseer la tierra tenían acogida en un texto constitucional. Naturalmente, la institucionalización de los problemas y de las demandas de las masas populares no implicaba su solución instantánea ni mucho menos: la forma en que fueron recibiendo satisfacción demuestra con meridiana claridad que, aparte el haberse convertido en derecho,

tales reformas eran, ante todo y sobre todo, armas políticas en manos de los dirigentes del Estado [...] En la práctica, las reformas sociales fueron empleadas como instrumentos de poder.¹⁴³

El corolario de este repaso histórico es a la vez descorazonador y motivante: “[En México] se transigió no una sino muchas veces con los poderes antiguos, y la Revolución se hizo permanente por la sencillísima razón de que siempre se quedó en agraz, como fruta verde, incompleta, inacabada”¹⁴⁴.

La Revolución mexicana y Franz Schubert

Así como la insuficiencia no es un defecto sino un modo de ser del mexicano previo a cualquier valoración moral, la Revolución mexicana, inconclusa o insuficiente (pues fracasó en su intento de plenificación, por culpa primero de los Tratados de Ciudad Juárez y por culpa, después, de la “era de la industrialización” y de otros numerosos pactos con el antiguo régimen), no es una revolución inferior o acomplexada, como tal vez hubiera diagnosticado Samuel Ramos (recién velado en Gayosso en junio de 1959), sino una revolución promisoriosa y estimulante a causa de su misma incompletud. Emilio Uranga recalcó este aspecto de nuestra Revolución comparándola con la genial y sin embargo inconclusa sinfonía no. 8 de Franz Schubert. La ausencia de los acordes finales ejerce sobre el oyente un tipo especial de coerción. El espectador *debe* complimentar la sinfonía, pero queda en

¹⁴³ Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, México: Era, 1972, p. 21.

¹⁴⁴ Emilio Uranga, “Los modelos de la Revolución mexicana”, *Política*, Vol. 1, Núm. 14, 15 de noviembre de 1960, p. 47.

él, enquistada, la duda de si este acto de cumplimentación forzosa fue o no justa con el ánimo de Schubert al momento de componer la sinfonía. La pregunta por el tono pesimista u optimista de esta pieza –¿debía acaso, al más puro estilo de la novena de Beethoven, concluir con una oda a la alegría?– esta pregunta, digo, está asediada por la indecibilidad. Nadie nunca podrá jactarse de haber puesto punto final y definitivo a la sinfonía de Schubert. Más aún, todo intento semejante de cerrazón ha de parecer “exótico” a un producto musical que es por esencia un producto inacabado. A pesar de la traición, el suspenso y el abandono, o a causa precisamente de ellos, la Revolución mexicana, como la sinfonía trunca de Schubert, representa una energía positiva. De este modo, gracias a la pluma alquímica de Emilio Uranga, la derrota de la Revolución quedaba metamorfoseada en desafío. Esta implacable disposición de Uranga a la subversión de los valores se debía presumiblemente al tránsito ideológico, que había hecho de muy joven, del esencialismo al existencialismo, cuya fórmula más breve reza más o menos así: “las cosas no son o han sido sino que pueden ser y serán *por efecto de nuestras obras*”. Es preciso que nos *hagamos ser* lo que somos¹⁴⁵.

De nueva cuenta, en este vuelco de la esencia a la existencia resuena la voz anticipadora de Miguel de Unamuno, sobre todo en aquel pasaje de *Vida de don Quijote y Sancho* en que el bilbaíno exhortaba a los hombres a asumir su hidalguía, pero no en el sentido tradicional (como hijos de nuestro pasado), sino en un sentido visionario, como padres de nuestro porvenir.

¹⁴⁵ Cfr. Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2013, p. 114: “el hacer sostiene al ser; la conciencia debe-de-ser su propio ser; no está nunca sostenida por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad; lo que significa, una vez más, que está habitada por el ser pero que no es el ser: *ella no es lo que es*”. El hombre es tanto facticidad como trascendencia.

Mi humanidad empieza en mí y debe cada uno de nosotros más que pensar en que es descendiente de sus abuelos y estanque en que han venido acaso a juntarse tantas y tan diversas aguas, en que es ascendiente de sus nietos y fuente de los arroyos y ríos que de él han de brotar al porvenir.¹⁴⁶

Uranga repitió la estrategia de despojar de todas sus connotaciones negativas a un diagnóstico en primer término desfavorable, desviando su mirada de lo que había sido a lo que podría ser. Ya sabemos que el complejo de inferioridad, llamado “vicio nacional” por el doctor Ramos, fue depurado de sus matices condenatorios por Emilio Uranga, quien propuso hablar más bien de un modo mexicano de ser para-la-insuficiencia. Conservando la tesitura, Uranga reinterpretó la incompletud de la Revolución mexicana como un campo propicio para la acción política. Sin embargo, si en este punto se aproximaba a sus premisas ontológicas de antaño, en otros se distanciaba ostensiblemente. Uranga, en sus años europeos, había estudiado ardientemente a Marx, pero no era marxista, decía, sino marxólogo, que es muy distinto. En *Análisis del ser del mexicano* y los artículos que le precedieron, el factor económico brillaba por su ausencia. Esto llevó a algunos escépticos de la “ontología del mexicano” a preguntarse si la insuficiencia constitutiva del mexicano no era, de hecho, insuficiencia económica, en cuyo caso la Economía debía servir de base para la autognosis. Jorge Carrión explotó este punto de vista en “Un ensayo de

¹⁴⁶ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid: Espasa Calpe, 1961, p. 72.

autocrítica”, último capítulo de *Mito y magia del mexicano* (1970). Carrión dejaba caer ahí una pesada sentencia sobre la labor de los hiperiones.

[Debido a la falta de un enfoque marxista] se eliminaba cualquier posibilidad de estudiar al mexicano como entidad sujeta a las leyes del materialismo histórico y a la necesidad de entenderlo como un ser cuya personalización es producto del influjo de las relaciones antagónicas de clase, las vicisitudes del desarrollo de las fuerzas productivas y la reversión de las superestructuras (jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas) sobre la estructura, interrelaciones que son las verdaderamente determinantes de la conciencia social y, más allá del individuo, de los rasgos de una sociedad humana en tal o cual fase de su desarrollo económico.¹⁴⁷

En los artículos de 1960, Emilio Uranga, el marxólogo, parece por fin conceder su denostada importancia al conflicto entre el régimen de propiedad agraria y las fuerzas de producción (conflicto entre dos clases socioeconómicas) como causa primera de la Revolución mexicana. “La gran propiedad ha marcado con sus maleficios nuestro carácter, nuestra política, nuestra historia toda.”¹⁴⁸ Las sugerencias de Uranga, aunque breves, suplían “la falta de un análisis de relaciones de producción, y sobre todo del modo como la ideología de la clase dominante se convierte en la ideología dominante y somete a la burguesía que la impone con igual imperio que a las clases explotadas”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano*, México: Editorial Nuestro Tiempo, 1971, p. 111.

¹⁴⁸ Emilio Uranga, “La Revolución inconclusa”, *Siempre!*, Núm. 387, 23 de noviembre de 1960, p. 25.

¹⁴⁹ Jorge Carrión, *op. cit.*, p. 113.

La velada incorporación del aparato crítico marxista por Emilio Uranga, asesor del Presidente, no era total ni acrítica. Para el marxismo ortodoxo, el socialismo adviene del capitalismo industrializado. Uranga, en cambio, hablaba de una “reversión” –y, por ende, de un aplazamiento de la revolución social–:

El gobierno actual de México celebra la Revolución Mexicana con una revitalización de sus impulsos adormecidos. Pone el dedo en la llaga: la reforma agraria. Para sus críticos este ademán es poco menos que una traición. Olvidado de sus derroteros más inmediatos no carga el acento en la industrialización de México sino que con terca insistencia vuelve a lo más primitivo y originario. Pero a nuestro parecer hace bien en esta reversión.¹⁵⁰

En plenos festejos por el cincuentenario de la Revolución, Uranga retrataba a López Mateos como el directo continuador del general Cárdenas en la lucha revolucionaria contra el feudalismo rural. No se trataba tanto de una insinuación como de una asociación explícita: “El licenciado López Mateos ha vuelto en su gobierno a reabrir la cuestión agraria de México. Desde Cárdenas no se podía tocar el problema. Los industriales lo impedían.”¹⁵¹

Encuentro especialmente desafortunada esta versión de la “extrema izquierda constitucional” por tres motivos:

(1) Traza una línea demasiado directa entre López Mateos y el general Cárdenas en momentos en que el clima político y el estancamiento económico tornaban indeseables este tipo de “reversiones”. Los contratistas, “los verdaderos

¹⁵⁰ Emilio Uranga, *op. cit.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

tiburones entre los burócratas, los más interesados en que el Estado se paralice y se dedique exclusivamente a llenarles los bolsillos con el cumplimiento de contratos”¹⁵², y otros beneficiarios de la “industrialización”, se habrán sentido agredidos por el Presidente. Las finanzas lo resintieron y el discurso oficial, con todo y su demagogia, no captó a los obreros y campesinos adeptos a Cárdenas.

(2) Restringe la doctrina Guaymas al asunto del sistema de propiedad y el reparto de tierras. “Contra todo lo que se diga, contra todo lo que se disimule y se retoque, el problema del campo es el que se impone.”¹⁵³ En artículos previos, Uranga había sugerido que la extrema izquierda, dentro de la Constitución, tenía como meta máxima la justicia social, la cual, según vimos, prometía resolver, además del problema del campo, el problema de la creación de infraestructura y de la vida indigna del obrero y el campesino, la inseguridad, la insalubridad, el acceso a las industrias básicas del alimento, el petróleo, la electricidad, y prometía, por último, la co-fraternidad con todos los pueblos. En esta caracterización de la doctrina Guaymas, la “era de la industrialización” no aparecía como el enemigo a vencer.

(3) Las medidas adoptadas por el gobierno en lo sucesivo no sólo no corroboraron sino que falsificaron las palabras de Uranga. López Mateos no asumió la herencia del cardenismo –en su momento Cárdenas, como cabecilla del MLN, habría de ser una piedra en el zapato del Estado–; la reforma agraria prosiguió pero como ya antes, en sexenios anteriores, había proseguido: trámites

¹⁵² Emilio Uranga, “El aguinaldo de los burócratas”, *Política*, Vol. 1, Núm. 16, 15 de diciembre de 1960, p. 55.

¹⁵³ Emilio Uranga, “La Revolución inconclusa”, *Siempre!*, Núm. 387, 23 de noviembre de 1960, p. 25.

engorrosos, tierras inservibles y títulos agrarios que no eran, recordemos, mejores que el tequila pa' la gripe.

No bien asumió su cargo, el Presidente Adolfo López Mateos, consciente de que la estabilidad de su régimen dependía en buena parte de la reforma agraria, creó en 1959 el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), con los propósitos de restituir y distribuir la tierra y de fortalecer la figura jurídica del ejido. El reparto de tierras tomó lugar, pero su ritmo se desaceleró hasta que, para 1962, ya se había prácticamente detenido. Otra vez.

El propio Presidente no se cansó jamás de repetir que el “eje de la Revolución” era la distribución equitativa de la tierra y que llevaría esta distribución hasta sus “consecuencias finales”. Pero en opinión de muchos mexicanos, el asesinato del líder agrarista Rubén Jaramillo en 1962 definía mejor que cualquier discurso la política agraria del régimen¹⁵⁴.

¹⁵⁴ El poeta sonorenses Abigael Bohórquez (Caborca, 1936 - Hermosillo, 1995), conmovido por la muerte de este líder agrario, escribió los siguientes versos, que forman parte de su *Canción de amor y muerte por Rubén Jaramillo y otros poemas civiles* (1967):

*Te acabaste Rubén de cuerpo entero,
pero de muerte entera estás presente;
otro Rubén vendrá
como en ti palpitaba aquel caudillo,
y otra vez a Rubén lo harán pedazos,
y otra vez lo estarán agujereando,
y otra vez morirán sus familiares,
sus campanas de plata,
sus dioses sin arado.*

México: 50 años de Revolución

En conmemoración del cincuenta aniversario de la Revolución mexicana, el poder Ejecutivo, en conjunto con el Fondo de Cultura Económica, dispuso la publicación de una obra dividida en cuatro volúmenes sobre “las realizaciones logradas por el país en todos los órdenes de la vida social, bajo los principios y el régimen revolucionario”¹⁵⁵. Debe parecernos significativo el hecho de que la convocatoria para la creación de este magno libro proviniese directamente de la oficina presidencial y no, como era acaso lógico, de la Comisión Nacional para los festejos del cincuentenario. Un proyecto semejante había sido conducido por Justo Sierra sesenta años atrás cuando, entre 1900 y 1902, se publicó el libro *México: su evolución social*, que pretendía, *grosso modo*, revestir de legitimidad al Porfiriato enumerando largamente los avances alcanzados en todos los campos de la realidad nacional. El licenciado Humberto Romero, secretario particular del Presidente, y José E. Iturriaga, brillante figura de la Nacional Financiera, estuvieron detrás de la publicación de *México: 50 años de Revolución*, cuyo primer tomo, consagrado a la economía, vio la luz el 20 de noviembre de 1960. La intención era más o menos la misma que su antecedente del Porfiriato: pintar un panorama con colores tales que el régimen lopezmateísta apareciese ante los mexicanos como el peldaño último de la escalera progresista de la Revolución. El propio López Mateos tomó la palabra en el prólogo para comunicar su deseo de dar visibilidad “honesto, patriótica y sistemática” a los logros materiales del movimiento revolucionario. Además de fungir como elegía legitimadora, la obra era

¹⁵⁵ Adolfo López Mateos, “Prólogo”, *México: 50 años de Revolución*, Vol. I, México: FCE, 1960.

un llamado de atención a aquellos mexicanos, especialmente los jóvenes, que no conocían y hasta negaban el legado y compromiso revolucionario, y querían, en un acto de apostasía nacional, forjar el porvenir de México no a partir de su historia más íntima sino a partir de “un espacio ajeno a las necesidades del pueblo”. El “peligroso apartamiento” de estos jóvenes y su subsecuente incapacidad de “sentir los orígenes de la sociedades en que viven”, tornaba necesaria la publicación de una obra que pusiera de relieve la grandeza de la Revolución, lo ya conquistado pero también lo que aún faltaba por conquistar.

Aquí se ha logrado el doble propósito de explicar la Revolución y de patentizar la conciencia del mexicano respecto de un período histórico particularmente significativo [para que] los hombres jóvenes de hoy, llamados a forjar el porvenir de la gran Nación mexicana, se percaten de lo que el país debe a la Revolución.¹⁵⁶

Dentro del discurso oficial, la Revolución figuraba como proyecto de construcción y programa político, y no sólo como un acontecimiento histórico puntual perteneciente ya al pasado. A principios del siglo XX, la sacudida social, cultural, económica de la Revolución había resquebrajado viejos prejuicios encubridores (como aquellos que decían que México era un país incivilizado o inferior, incapaz de gobernarse a sí mismo) y había devuelto al mexicano la responsabilidad de construir él solo, sin justificarse ante nadie, su identidad nacional. Guillermo Hurtado concluye de este modo que la doctrina ontológica de la Revolución,

¹⁵⁶ *Ibidem.*

expuesta con la mayor claridad por los filósofos de lo mexicano (Paz, Uranga, Zea), y la doctrina oficial de la Revolución coincidían ampliamente¹⁵⁷.

El mensaje central del prólogo de López Mateos se resumía en una frase: la Revolución era y seguía siendo la mayor “hazaña”, la “obra suprema” del pueblo. De nueva cuenta debemos prevenirnos de no dar a esta sentencia una lectura esencialista pues es precisamente esta concepción esencialista e inmutable del mexicano la que entró en crisis con la Revolución. La gesta redentora de 1910 franqueó el camino hacia la comprensión del ser del mexicano como un haz de posibilidades, entregando al mexicano particular, y a los mexicanos tomados en conjunto, el quehacer de su mexicanidad. De aquí que la Revolución de la que nos habla López Mateos en su prólogo sea la “obra suprema” del pueblo, la reapropiación triunfante de una responsabilidad común y la apertura –a lo Heidegger– hacia la “nueva patria” lopezvelardiana. “Suprema obra” y “suprema responsabilidad” son sinónimos en un contexto en que México ha dejado de ser una entidad cerrada y definitiva para convertirse en una decisión y una agenda. La mayor conquista de la Revolución había sido, a decir de López Mateos, el “haber estimulado en el mexicano su actividad constructiva y fortalecido en él su optimismo y su dignidad de vivir”¹⁵⁸.

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, podríamos ensamblar aquí, a modo de índice, la doctrina oficial de la Revolución para 1960. Me ciño con

¹⁵⁷ Guillermo Hurtado. “Historia y ontología en México: 50 años de Revolución”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Núm. 39, enero-junio 2010, pp. 117-134.

¹⁵⁸ López Mateos, *op. cit.*

relativa fidelidad a las cuatro tesis enunciadas por Guillermo Hurtado en su artículo “Historia y ontología en México: 50 años de Revolución”¹⁵⁹:

(1) La Revolución mexicana, movimiento *auténticamente* popular, propuso un programa político cuya principal y más clara formulación jurídica la hallamos en la Constitución del 17.

(2) La Revolución supuso la erradicación total del régimen porfirista y del porfirismo.

(3) La Revolución había sido y todavía era un proyecto transformador –“una fuerza activa y dinámica”– en beneficio de la mayoría.

(4) La Revolución había superado su etapa militar o destructiva para incursionar en una etapa de desarrollo estable, constructiva e institucional.

El ímpetu libertario de nuestra Revolución la asemejaba a otros movimientos revolucionarios, como el ruso o el chino, pero la nuestra, a diferencia de otras, no había sido una Revolución con línea doctrinaria. Ninguna ideología la precedió. “La Revolución no surgió bajo la influencia de otros movimientos semejantes. Fue realizada teniendo siempre a la vista necesidades específicamente mexicanas.”¹⁶⁰ Evoquemos brevemente y por nuestra cuenta –al margen ya de Uranga y de

¹⁵⁹ Hurtado, *art. cit.*, pp. 128-129.

¹⁶⁰ López Mateos, *op. cit.*

López Mateos— el caso paradigmático de la Revolución francesa. Congregados en los salones parisinos, los *philosophes* del siglo XVIII urdieron una ideología y un programa de Estado que logró su unidad sintética y efectiva en la revolución de 1789. Bien podemos decir que la Libertad, en un sentido literal y estricto, guio al pueblo francés hacia una victoria cuidadosamente proyectada. Fieles a su más íntima herencia cartesiana, los franceses supieron anteponer el pensamiento a la existencia: se apropiaron de la teoría del liberalismo a modo de misión vital, y lo que aconteció más a tarde puede ser interpretado como la puesta en práctica del liberalismo. Primero fue el pan —porque el pan siempre ocupa el puesto primero—, después las ideas y al final las armas —demasiadas armas—. Si la Constitución francesa legitimó al pueblo francés, la Constitución mexicana del 17, en cambio, inauguró ella sola un ideal de pueblo. Si “revolución” significó para los franceses el salto de un sistema a otro y la concreción de una posibilidad político-ontológica, esa misma palabra, en México, invirtió su significado hasta designar la dispersión más radical y absoluta de la realidad política, la apertura —de nueva cuenta a lo Heidegger— de las distintas posibilidades de existencia. Debido a que el propósito de la Revolución ha sido una especie de antipropósito —el desasimiento o la desgarradura, para mantenernos leales a la jerga heideggeriana—, podemos agregar a nuestra descripción de la doctrina oficial una quinta y una sexta tesis:

- (5) “La lucha revolucionaria no estuvo motivada ni orientada por una ideología previa, y, por ello, no puede adoptar de manera oficial ninguna

ideología (ni siquiera el liberalismo del siglo XIX) sin traicionarse a sí misma.”¹⁶¹ Por tanto,

(6) La Revolución seguía vigente. Más aún, era probable que no expirase nunca, dado que “no podemos afirmar que la Revolución haya conquistado todas sus metas” y que “el logro de cada una de éstas representa un punto de partida hacia realizaciones superiores que la misma dinámica de la Revolución nos impone”¹⁶².

De acuerdo con la postura oficial del régimen lopezmateísta, la Revolución mexicana, *por su propia naturaleza y por su propia, intrínseca indefinición o renuencia a embonar en ningún discurso que no fuere el de construir a México mediante el esfuerzo de los mexicanos*, descartaba de antemano la inmersión en territorio nacional del marco ideológico marxista-leninista, baluarte del Estado cubano y de organizaciones mexicanas posteriores como el MLN. El Presidente publicaba el libro, según él, para que estos mexicanos rejegos atisbaran “con diafanidad su insustituible destino” y asumieran “con entereza las responsabilidades de su presente”¹⁶³.

Habría que subrayar, por último, lo ya enunciado en las tesis (1) y (3), a saber, que el Estado revolucionario, obra suprema del pueblo, debía ser un Estado parcial cuya acción

¹⁶¹ Hurtado, *art. cit.*, p. 132.

¹⁶² López Mateos, *op. cit.*

¹⁶³ *Ibidem.*

se oriente a favorecer a las clases populares y a procurar la elevación de sus niveles de vida mediante la mejor distribución de la riqueza, las normas tutelares del trabajo, la seguridad social y la enseñanza.¹⁶⁴

Para ello, López Mateos se comprometía a llevar hasta “sus últimas consecuencias” la Reforma Agraria, “eje de la Revolución”, pues en ella se concentraban las demandas populares de justicia social.

No olvidemos que, de acuerdo con el censo de 1960, existían en el país 27 980 000 habitantes de seis o más años, de los cuales 17 220 000 habitaban en zonas rurales. El 60% de esta cifra no usaba zapatos; el 62% era analfabeta. El ingreso *per capita* para el sector rural en 1960 fue de \$1 500, contra \$6 300 del sector urbano¹⁶⁵. Es decir, la población rural coincidía en mayor medida con la población descalza y la población pobre, por no mencionar los grados de desnutrición (que merecen un estudio aparte). Esta triple marginación dividía a México en por lo menos dos ámbitos; instauraba una desigualdad escandalosa que tenía por fuerza que resonar en las palabras de López Mateos.

Descifrando el mensaje de Adolfo López Mateos

Emilio Uranga derivó del prólogo de López Mateos por lo menos ocho conclusiones, la mayoría de las cuales reforzaba, velada o abiertamente, el discurso oficial de la Revolución:

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ Cfr. Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México: ERA, 1967.

(a) La Revolución, en tanto obra del pueblo, pertenece a cada mexicano en lo individual.

(b) La Revolución pertenece a cada uno pero es a la vez una obra de la que todos participamos, de aquí que sea el horizonte inmediato de referencia para la vida pública.

(c) La Revolución introdujo una discontinuidad en la historia de México: “Para la gran mayoría de nuestro pueblo, entre la Revolución y el porfirismo no hay puente posible. Son dos épocas, dos estilos, dos concepciones del mundo separadas abismáticamente. El mexicano medio y consciente salta sobre el porfirismo para identificarse con la Reforma”¹⁶⁶.

(d) La Revolución es, en sentido estricto, el único movimiento popular. Ni la Conquista ni la Independencia ni la Reforma han sido episodios *absolutamente* populares.

(e) Los héroes revolucionarios son los únicos héroes auténticos, los únicos en los que el mexicano del siglo XX se sentía verdaderamente reflejado, debido a (a) y (b).

¹⁶⁶ Emilio Uranga, “Un mensaje de Adolfo López Mateos. La Revolución, obra del pueblo”, *Siempre!*, Núm. 389, 07 de diciembre de 1960, p. 28.

(f) La Revolución, a causa de (c), no apunta al pasado sino al porvenir, “permea el alma del mexicano con un aire juvenil de entusiasmo, de fiesta, de comunión popular”¹⁶⁷, base sólida de nuestra historia futura. “No queremos, y en esto creo interpretar el sentido del Presidente, que la Revolución sea sólo un hermoso y entusiasta recuerdo para los mexicanos sino que es una inspiración permanente de acción y pensamiento.”¹⁶⁸

(g) La democracia, en México, carece de significado sin una referencia a la Revolución y sus promesas de justicia social. Se colige de esto que la democracia, como concepto político subordinado a la justicia, no constituye la misión del Estado mexicano, más aún, “la palabra democracia no les dice nada a muchos”¹⁶⁹. La justicia social, la reforma agraria, la desigualdad de condiciones acaparan el primer y acaso único plano de la vida pública.

(h) La Revolución, aun siendo mexicana e intransferible, representa un paso de la nación hacia una era de justicia social, paz y equidad internacionales. Más aún, nuestra Revolución está a la vanguardia de las luchas por las garantías individuales y la prosperidad.

Tomadas en conjunto, las conclusiones de Uranga nos brindan una visión compleja de la Revolución como fuerza disruptiva, anti-histórica en un sentido, a servicio tanto del individuo como del pueblo. Ya Uranga, en otros textos, había

¹⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibidem.*

llamado nuestra atención sobre la incompletud del movimiento revolucionario y nos había enseñado a ver en esta Revolución “coja” una “inspiración permanente de acción y pensamiento”. La Revolución debía ser, para Uranga, un empecinamiento en la justicia social. La preeminencia de la justicia por encima de la democracia, la subsunción de la segunda en la primera, parece acarrearle una dificultad a nuestro filósofo, aunque él no se ocupara de ella sino hasta un año más tarde, quizá porque a sus ojos no aparecía como una seria dificultad en ese momento. El problema es éste: si comprendemos la democracia como la intervención del pueblo en el gobierno, y al mismo tiempo negamos esta intervención en favor de la justicia social, cuya promoción es tarea exclusiva de un Estado que se llama a sí mismo revolucionario, ¿no caemos en una contradicción? A simple vista, la Revolución que nos describe Uranga se anula a sí misma al presentarse primero como un movimiento *absolutamente* popular y al negarle al pueblo, casi enseguida, sus derechos democráticos. La Revolución, obra del pueblo, pero capitalizada por el Estado. ¿No era el de López Mateos un mensaje paternalista?

La clave aquí, lo no dicho –todavía–, es saber de qué pueblo y de qué democracia nos estaba hablando el asesor del Presidente.

Democracia con vistas al porvenir

Emilio Uranga sometió a un tratamiento consistente su tesis de que la Revolución no era un hecho histórico ya consumado, “un hermoso y entusiasta recuerdo”, sino la guía o el norte de la acción política. Aquello que mejor caracterizaba a la

Revolución, de acuerdo con Uranga, era su orientación al futuro y en ningún caso su cómodo confinamiento en los anaqueles de la historiografía. La responsabilidad revolucionaria, preñada de sufrimiento y renuncia, estribaba precisamente en no rehuirle a la confrontación del presente con un ideal por venir de justicia social. De aquí que el asesor de López Mateos haya planteado el tema de la Revolución como un tema de interrupciones y discontinuidades históricas, pues veía en ellas el motor del desarrollo político, a lo Hegel, pero no del todo. Carlos Fuentes, al lado de una vasta muchedumbre de intelectuales y no intelectuales, había digerido sin agruras el mito priista de que México debía su progreso a la continuidad histórica entre los grandes momentos de la Conquista, la Independencia, la Reforma y la Revolución, y que los logros futuros sólo se conseguirían respetando esta continuidad o manteniendo la cadencia de la marcha ininterrumpida del liberalismo. Emilio Uranga discrepaba de esta noción de progreso como acumulación de sucesos históricos. El porvenir, a su parecer, no era el desenlace de una larga cadena causal o la desembocadura del flujo histórico, sino la irrupción por fuerza negativa de un ideal “advenedizo” pero propuesto por la misma historia. No es ningún secreto que en nuestro país las leyes han funcionado a menudo como correctivos de la tradición. Las primeras frecuentemente han reprimido a la segunda hasta su acallamiento. Un vistoso ejemplo de este fenómeno nos lo ofrecieron las Leyes de Reforma, leyes de “alta civilización”, que no correspondían, sin embargo, con la idiosincrasia y las costumbres nacionales. Emerge a la superficie la dificultad ya mencionada antes de cómo es posible conciliar la impopularidad de una ley con la justicia; de qué manera y por qué razones pueden ser contrarios al pueblo los dictados de la

justicia social, de la cual era el Estado, según López Mateos, su más obstinado promotor, y qué lugar ocupa la democracia en esta trama.

El Estado mexicano no se ha modelado reproduciendo servilmente las costumbres del país. Por el contrario: les ha enmendado la plana a los hábitos inveterados de una nación sojuzgada por las prepotencias de la tradición. Su intención más profunda no ha consistido en perpetuar un orden sino en transformarlos de acuerdo con las exigencias ideales de la justicia social.¹⁷⁰

Carlos Fuentes, fungiendo de portavoz de la opinión generalizada, había equiparado a la Revolución con el pueblo. El Presidente, en su segundo informe de gobierno, y Emilio Uranga, en sus comentarios a la doctrina de la “extrema izquierda constitucional”, habían dado sustento a esta opinión, que en realidad poco sustento necesitaba, pues para 1960 se había convertido en dogma. La Revolución, escribió Uranga, “nos invita a identificar lo mexicano y lo popular”¹⁷¹. Pero Uranga también escribió que la tradición era un peso muerto en la labor estatal, y que el gobierno, como instancia educativa, *debía* contravenir ciertos hábitos y *debía* por ende ser impopular en pos de la justicia. Sorprendentemente, Uranga no creía estar cayendo en una contradicción. La Revolución inconclusa y orientada al futuro era a su juicio tanto popular y democrática como impopular. “La clave de nuestra historia política, el secreto de su dominio, es su esencia revolucionaria que mira al futuro, que desdeña el pasado después de haberlo

¹⁷⁰ Emilio Uranga, “Bajo el signo de México”, *Siempre!*, Núm. 442, 13 de diciembre de 1961, p. 12.

¹⁷¹ Emilio Uranga, “Un mensaje de Adolfo López Mateos. La Revolución, obra del pueblo”, *Siempre!*, Núm. 389, 07 de diciembre de 1960, p. 28.

comprendido en sus limitaciones”¹⁷² y que se obliga a dar la cara y a rendir cuentas, no ante los mexicanos de hoy, sino ante los mexicanos de mañana. Si la democracia es un asunto de mayorías, ésta había de depositarse por fuerza en las manos de los 50, 60, 70 millones de mexicanos por nacer y no en las manos de los 30 millones de mexicanos que poblaban el país en 1960: “Oponemos pues a la opinión mayoritaria de los mexicanos actuales la opinión, aún más mayoritaria, valga el barbarismo, de los mexicanos que mañana vivirán en mejores condiciones que las actuales.”¹⁷³ Uranga fue todavía más lejos al tildar de “antirrevolucionarias” las consultas a un pueblo que en pocos años sería minoría.

En resumen, Emilio Uranga argüía que el Estado mexicano, comprometido con la justicia social y la Revolución, no era una empresa de conservación de viejos y arraigados prejuicios ni de ciega fidelidad para con el pasado, sino de metamorfosis. Con esto repetía su crítica de juventud al historicismo de Ortega y Gasset: el hombre es algo más que sus circunstancias: es también su proyección libre y responsable al futuro. Pero corrían por debajo de estas apologías del régimen algunos supuestos e inexactitudes. Uranga avalaba la creencia optimista, difundida por el PRI, de que el crecimiento demográfico era un mérito de la Revolución. Este “mérito”, en las décadas subsecuentes, se perfiló más bien como un efecto de la anarquía en los programas económicos y sociales, que por largo tiempo el Estado había dejado a merced de las empresas privadas y la televisión. Emilio Uranga, además, dejaba sin explicación por qué si la doctrina Guaymas, a diferencia de la unión nacional avilacamachista, “no exigía sacrificios”, sí exigía en

¹⁷² Emilio Uranga, “Bajo el signo de México”, *Siempre!*, Núm. 442, 13 de diciembre de 1961, p. 12.

¹⁷³ *Ibidem*.

cambio la supresión de los derechos democráticos de la generación presente en favor de las generaciones venideras. Por último, el concepto de democracia que utilizaba nuestro filósofo pecaba de pobre, al limitar la democracia a la “voluntad de las mayorías”.

Hemos dicho que la Revolución identificó a lo mexicano con lo popular. En este sentido, la Revolución fue, ante todo, una revolución democrática, cuyo deseo más elevado consistía en la instauración de un gobierno *del* pueblo, *por* el pueblo, *para* el pueblo (radicalmente opuesto a la autocracia porfirista). Así caracterizó Lincoln la democracia en el discurso pronunciado en Gettysburg en 1863: *government of the people, by the people, for the people*. Pero ¿cómo interpretó Uranga estas preposiciones (*de, por, para*)? La expresión “gobierno del pueblo” puede significar que el pueblo se gobierna a sí mismo (tal y como querría el Rousseau de *El contrato social*), pero también puede significar lo contrario, es decir, que el poder se ejerce *sobre* el pueblo. Una ambigüedad parecida se aloja en el resto de las preposiciones. Uranga no reparó en estas sutilizas, o más bien se aprovechó de ellas para inferir un teoría futurista de la democracia. Llevó a cabo una extrapolación de la regla de la mayoría –regla fundamental, en efecto, de cualquier aspiración democrática–. Norberto Bobbio –otro pensador del siglo XX que especuló acerca del futuro de la democracia, aunque con mayor cautela que el filósofo mexicano– señala lo siguiente: “un régimen democrático se caracteriza por la atribución de este poder [el poder de tomar decisiones] a un número muy

elevado de miembros del grupo”¹⁷⁴. Sin embargo, a este criterio cuantitativo añade enseguida una observación importante:

Es indispensable que aquellos que están llamados a decidir o a elegir a quienes deberán decidir, se planteen alternativas reales y estén en condiciones de seleccionar entre una u otra. Con el objeto de que se realice esta condición es necesario que a quienes deciden les sean garantizados los llamados derechos de libertad de opinión, de expresión de la propia opinión, de reunión, de asociación, etc., los derechos con base en los cuales nació el Estado liberal y se construyó la doctrina del Estado de Derecho en sentido fuerte, es decir, del Estado que no sólo ejerce el poder *sub lege*, sino que lo ejerce dentro de los límites derivados del reconocimiento constitucional de los llamados derechos “inviolables” del individuo”¹⁷⁵.

Si atendemos a las palabras de Bobbio, tendremos que concluir que el Estado liberal es tanto el supuesto histórico como jurídico del Estado democrático –en nuestro caso, Estado revolucionario–. En otros términos, la subsistencia del liberalismo depende directamente de las prácticas democráticas, y viceversa, la democracia sólo es posible allí donde se garantiza la persistencia de las libertades fundamentales. Uno podría entonces preguntar si la doctrina Guaymas y la teoría futurista de democracia no se contraponen. El constitucionalismo defendido por Uranga –una vuelta al “reconocimiento constitucional de los llamados derechos ‘inviolables’ del individuo”– no parece encajar del todo con su tesis de una

¹⁷⁴ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, trad. de José F. Fernández Santillán, México: FCE, 1986, p. 14

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 15.

democracia que vele por las mayorías futuras. La supresión de algunas libertades básicas, como la consulta popular –y acaso también la libertad de reunión y asociación–, en nombre de la democracia (futura), no sólo es contradictorio sino imposible –estamos hablando, de nueva cuenta, de una imposibilidad histórica y jurídica–. Estas libertades –de opinión, prensa, culto, asociación– son las vías por medio de las cuales el pueblo puede dirigirse a sus gobernantes y, por ende, gobernarse a sí mismo. Son la esencia del gobierno *del* pueblo (tomado en su primera acepción).

Una democracia “con vistas al porvenir”, como la que alegaba el asesor del Presidente, violentaba las teorías modernas del Estado al reducir la democracia a un concepto meramente cuantitativo, ignorante de su imbricación con la teoría política liberal y, en el caso de México, con los preceptos constitucionales. Uranga, por lo visto, seguía creyendo que la soberanía y autoridad estatales emanaban del pueblo, pero no de éste, el pueblo actual, sino de la idea de un pueblo futuro. (¿Al pueblo actual debía negársele, por tanto, cualquier tipo de injerencia política, o había modo de coordinar los intereses de la población actual –y su derecho de tomar decisiones a través de representantes– con los intereses de la población futura?) El argumento daba manga ancha al presidencialismo, fortalecía al Estado y subrayaba la legitimidad del verticalismo que marcó a los sexenios del “desarrollo estable”.

Valiéndose de esta concepción futurista, Emilio Uranga aplazaba para otro momento –o sencillamente cancelaba– la democratización del Estado, el Partido Oficial, los partidos de oposición, la prensa; ponía límites al ejercicio político de la sociedad y echaba en olvido la consigna maderista de progreso económico y

progreso democrático. Al mismo tiempo, Uranga reafirmaba una vieja tendencia de los gobiernos priistas. Enrique Krauze lo explica de este modo: “Cegados por la llamarada industrial de la postguerra, políticos e intelectuales olvidaron, casi sin excepción, el legado de Madero y del siglo XIX”¹⁷⁶, el legado liberal, que, como ya vimos, es el terreno en que germina el ideal de la democracia, por lo que este ideal, prosigue Krauze, “ha sido relegado para otros fines igualmente válidos pero distintos: el bienestar económico, la justicia social, la afirmación nacional, la paz, la estabilidad”¹⁷⁷. Ni siquiera el movimiento democrático cardenista pudo dar continuidad a la democracia de Madero, pues Cárdenas, si bien integró a los sectores populares en la maquinaria del gobierno, dando forma institucional a la democracia, no se propuso la cesión efectiva del poder a la sociedad; más bien aumentó la consistencia y el espesor del Poder Ejecutivo.

Era éste un punto de inflexión en la historia de la doctrina Guaymas, que había terciado paulatinamente en una doctrina oscura e indefendible, con poca fuerza de cohesión y con cada vez más evidentes fisuras. Obviando las lagunas de la doctrina y sus múltiples y muy discutibles premisas, no siempre elegantes ni coherentes, al menos en un primer vistazo, cabe destacar el futurismo revolucionario de Emilio Uranga (correlato o incluso causa de su democracia futurista). Uranga aseguró que la Revolución mexicana inconclusa alguna vez podría concluirse: “la Revolución, como la Reforma, espera el momento de su realización cabal”¹⁷⁸. Pero es probable que, dadas sus mismas declaraciones, se

¹⁷⁶ Enrique Krauze, “Por una democracia sin adjetivos” en *Vuelta*, enero de 1984, p. 6.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷⁸ Emilio Uranga, “Cárdenas está ausente de México”, *Siempre!*, Núm. 395, 18 de enero de 1961, p. 12.

sintiera inclinado a pensar lo opuesto: el proyecto revolucionario y su realización efectiva constituyen dos momentos ideales condenados a aproximarse asintóticamente sin nunca jamás coincidir. Siempre estaremos “en camino de” la justicia social. La Revolución mexicana, potencia insaciable, no podría contentarse con ninguna mayoría; su esencia es una anti-esencia: la reforma permanente. Gracias a esta falta de una ortodoxia ideológica, la Revolución fue y a lo mejor seguirá siendo –a más de un siglo de distancia– el signo del México contemporáneo, su inspiración y su norte.

Una versión distinta, defendida por Octavio Paz, hacía de la Revolución y el desarrollo social –la democracia, la igualdad, la integración del *otro* México, el subdesarrollado, en la vida económica, cultural y política del país– una tarea perentoria:

El valor supremo no es el futuro sino el presente; el futuro es un tiempo falaz que siempre nos dice “todavía no es hora” y que así nos niega. El futuro no es el tiempo del amor: lo que hombre quiere de verdad lo quiere *ahora*. Aquel que construye la casa de la felicidad futura edifica la cárcel del presente.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Octavio Paz, “Postdata” (1970) en *El laberinto de la soledad / Postdata / Vuelta a El laberinto de la soledad*, México: FCE, 1999, p. 286.

Capítulo 4. El decaimiento de la discusión

La Revolución es un producto *sui géneris*: respuesta de Emilio Uranga al movimiento latinoamericanista del general Cárdenas

A principios de 1961, los enigmas de la Esfinge de Jiquilpan se volvieron aún más enigmáticos, si cabe, y el cardenismo recobró nuevo aliento. En un párrafo de *Análisis del ser del mexicano*, Emilio Uranga había dado su voto de confianza al PRM diciendo que su nombre era “el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la Revolución”¹⁸⁰. Pero el tiempo no había transcurrido en balde, y ahora nuestro filósofo acusaba al general Cárdenas de haberse ausentado de México. En fechas recientes, el exjefe del Ejecutivo no había mostrado timidez en confesar su apoyo a la causa cubana y su desaprobación del neomonroismo yanqui. Unas cuantas palabras de Tata Cárdenas fueron suficientes para prender fuego a antiguos rescoldos. Se anunció para marzo la Conferencia Latinoamericana por la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz, en que habría de apersonarse la portentosa figura de don Lázaro Cárdenas. El título de la conferencia podía leerse como una declaración de lucha y un manifiesto de intenciones. El general ponía en marcha un movimiento unificador de las izquierdas no sólo mexicanas sino latinoamericanas, en contra de las redes de influencia estadounidenses y en franca señas de solidaridad para con Cuba.

¹⁸⁰ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 92.

Los excesos del general no agradaron a Emilio Uranga. El filósofo-funcionario fue pródigo en quejas y reproches. Aplaudía la nobleza del general Cárdenas y su interés por la política exterior, pero lo conminaba a no desatender su trabajo *dentro* del país. Cárdenas había sido en su momento el intérprete y el guía de la Revolución, y Uranga demandaba de él la conducta de un héroe de la patria. El general, sin embargo, en lugar de encabezar las causas más próximas y urgentes del país, señalándoles el rumbo, abdicaba al trono para convertirse en el instrumento de un programa revolucionario extranjero y en la vedette que sancionaba con su sola presencia el éxito de la revolución cubana.

Que Cárdenas está mal colocado es cosa que se trasluce en la dificultad con que tropieza de poder formular un pensamiento revolucionario para los países latinoamericanos, un pensamiento propio que diera expresión a su experiencia de culminador de la Revolución mexicana.¹⁸¹

Uranga no podía perdonarle al general su completa adhesión a Cuba al costo de la Revolución mexicana, justo en una época en que la Revolución andaba sin brújula y requería del liderazgo de personajes como don Lázaro para su reencauzamiento. Menos excusable aún resultaba el prolongamiento de las teorías marxistas y comunistas a la doctrina de la Revolución. Ésa era, a decir de Uranga, la salida fácil, la que nos ahorra el penoso trabajo de pensar por cuenta propia, pero a riesgo de deformar hasta la destrucción la fisonomía de nuestra herencia revolucionaria. Cárdenas se había alejado del cardenismo de antaño y

¹⁸¹ Emilio Uranga, "Cárdenas está ausente de México", *Siempre!*, Núm. 395, 18 de enero de 1961, p. 12.

perdía velozmente el contacto con el suelo de México, de aquí que Uranga resintiera su ausencia.

Los reclamos de Uranga al general se sintetizaban todos en uno: la organización de las izquierdas latinoamericanas en un frente revolucionario común implicaba irremediablemente, según el filósofo, el sacrificio de la propia Revolución y la adopción de ideas “exóticas”. El reclamo sólo era pertinente bajo la previa aceptación de que la Revolución mexicana es un producto *sui generis* dentro del marco general de las revoluciones; que cuenta con su propia lógica y sus pautas intrínsecas. (Hemos comprobado en otro sitio que la postura política de Uranga obedecía a la postura oficial *pero también* a los postulados ontológicos de su etapa como hiperión.)

No todos, desde luego, estaban dispuestos a suscribir esta concepción de la Revolución mexicana.

Emilio Uranga, ideólogo de los granaderos

Tenía una semana de publicado el artículo en que Uranga ponía entre comillas la mexicanidad de don Lázaro, cuando Víctor Rico Galán, futuro dirigente del Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), externó su disgusto. El mensaje fue contundente: “La Revolución mexicana de la cual [Cárdenas] sigue siendo el líder es la que ha fructificado en América Latina, concretamente en Cuba”¹⁸². Le parecía alarmante que alguien como Emilio Uranga rebajase al general a “instrumento de revoluciones ajenas” o que pretendiera despachar su movimiento

¹⁸² Víctor Rico Galán, “Cárdenas, El Mexicano”, *Siempre!*, Núm. 396, 25 de enero de 1961, p. 23.

con un simple “se ha alejado mucho de los problemas mexicanos”, siendo que el general era probablemente el auténtico dirigente de una Revolución expoliada hasta el hartazgo por sus otros “dirigentes”.

Emilio Uranga se había proclamado enemigo de los nacionalismos, pero su argumento de que la Revolución mexicana constituía un producto *sui géneris* se prestaba a absurdas disquisiciones sobre su “pureza” o los métodos adecuados para purgar los elementos patógenos “extranjerizantes”. Si Emilio Uranga se aferraba a su tesis de una Revolución *sui géneris*, debía admitir, por necesidad, que se trataba de una Revolución cerrada y sin ventanas al exterior *al menos en un estadio primigenio*, porque ya sabemos que él también propugnaba un humanismo revolucionario de talla internacional. “A fin de que la Revolución siga siendo *sui géneris* –y nadie sabe, o nadie dice en qué consiste ese *sui géneris*–, se tapan todos los caminos que puedan convertirla en otra cosa, hacerla crecer, evolucionar, desarrollarse.”¹⁸³ Decía Pedro Infante, haciendo uso de su acostumbrada necedad: “Yo soy quien soy y no me parezco a nadie”.

El miedo de Víctor Rico Galán estaba justificado. Era bajo el pretexto de “salvaguardar” el destino de la Revolución que policías y granaderos desmantelaban la ofensiva huelguista desde 1958. El supuesto crimen de Demetrio Vallejo, el líder ferrocarrilero encarcelado en Lecumberri, había sido maquinar con agentes rusos la implementación del comunismo en México. El gobierno se daba a sí mismo licencia de cometer cualquier tropelía en nombre de la “integridad revolucionaria”. El Estado había puesto la Revolución bajo custodia, y Emilio Uranga parecía abonar a la represión con sus celosa defensa del

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 22.

programa revolucionario *sui géneris*. “Macana en mano, cuidan de eso que ellos llaman Revolución mexicana, y le dicen a Cárdenas: ‘Usted, señor, no tiene nada que hacer aquí. Usted es instrumento del comunismo internacional’.”¹⁸⁴ Uranga había asestado verdaderos macanazos retóricos al general Cárdenas en un renovado intento –era ésta la versión de Víctor Rico Galán– de impedir la ruptura del cerco que mantenía incomunicada y atrofiada a la Revolución, pero Cárdenas –continuaba Víctor– lo único que se proponía era universalizar la Revolución mexicana articulándola con el resto de América Latina, no para olvidarse del reparto de tierras o los problemas de inequidad económica, sino para combatirlos mejor y más confiadamente desde la base de una alianza continental, cuya primera victoria ya era una realidad en Cuba. La Conferencia Latinoamericana por la Soberanía Nacional, la Emancipación Económica y la Paz, a celebrarse en marzo, no sería tanto el fin como el renacimiento de la batalla por la Revolución. En esta ocasión los mexicanos no libraríamos la batalla a solas, sino en compañía y con el apoyo de otras revoluciones latinoamericanas, cada una, eso sí, con sus necesidades internas y su peculiar génesis.

La crítica de Víctor Rico Galán me parece en muchos puntos incontestable. Sin embargo, seríamos injustos con Emilio Uranga si no recordáramos aquí la importancia que él mismo concedía a la solidaridad en el desenvolvimiento de nuestra Revolución. A este respecto era inflexible: la Revolución mexicana tenía que entablar un diálogo continuo y enriquecedor con otras revoluciones, las latinoamericanas pero también las asiáticas y las europeas. Sólo que, para Uranga, la solidaridad genuina partía de una previa comprensión de la realidad

¹⁸⁴ *Ibidem*.

mexicana y un respeto absoluto a su originalidad. Creía fervientemente en el potencial de la Revolución mexicana para servir de ejemplo e inspiración a las revoluciones de otras latitudes y longitudes, y aunque se mostraba reacio a aceptar un influjo en dirección opuesta (quizá porque la nuestra era la más vanguardistas de las luchas sociales), es de esperarse que también creyera que nuestra Revolución podía nutrirse del ejemplo de otras revoluciones y de hallar inspiración en movimientos populares allende las fronteras. El de Emilio Uranga fue tal vez un llamado a Cárdenas y a los latinoamericanistas a no confundir la inspiración y la hermandad con la importación descuidada de cuerpos doctrinales. En cualquier caso la situación era más compleja que la separación binaria entre granaderos o represores de la Revolución y sus continuadores cardenistas.

Las profecías del doctor Cosío Villegas

La izquierda latinoamericanista, favorable a la causa de Cuba y encabezada en México por el prestigioso nombre del general Cárdenas, no tenía poco de catastrofista, tal y como la veía nuestro filósofo, es decir, más como una suplantación que como una prolongación de la Revolución mexicana. (Ésta última era la tesis de Víctor Rico Galán.) La “izquierda catastrofista” –la etiqueta proviene de Uranga– no era sin embargo nueva en el país. Tiempo atrás, en 1947, la voz agorera de Cosío Villegas, sobreponiéndose al doble efecto de la Prohibición Oficial y la negación interiorizada, había dicho lo hasta entonces indecible, a saber, que la Revolución mexicana había muerto víctima del restablecimiento neoporfirista de la inequidad, la injusticia, la oligarquía despótica y la

deshonestidad gubernamental. Valiéndose de un tono implacable y pesimista, el abogado e historiador escribió lo siguiente: “las metas de la Revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece ya de sentido”¹⁸⁵. Si resultaba escandaloso el hecho, entrevisto ya por algunos a finales de los cuarenta, de que la Revolución mexicana no aguantaría los embates del proyector industrializador alemanista, más escandalosa aún resultaba la afirmación de Cosío Villegas de que la Revolución nunca, en realidad –ni con Alemán ni con Cárdenas, ni siquiera con Madero–, había tenido sentido. Desde la óptica de Uranga, Cosío Villegas fue el más catastrofista de los catastrofistas. Su pesimismo era radical, por decirlo así, pues no sólo dudaba del porvenir de la Revolución sino que creía que ésta, desde sus orígenes, no había tenido oportunidad de labrarse un camino y mucho menos de transitarlo. “La Revolución mexicana nunca tuvo un programa claro, ni lo ha intentado formular ahora.”¹⁸⁶ Emilio Uranga no estaba plenamente de acuerdo con esta postura. Coincidió con Cosío Villegas en que la Revolución había entrado en crisis desde antes del decaimiento del cardenismo. Para Uranga, recordemos, la Revolución mexicana había padecido una temprana desviación a causa de los Tratados de Ciudad Juárez (1911). Pero él, a diferencia de Cosío, defendía una interpretación optimista de la Revolución inconclusa, sobre todo después de las prometedoras declaraciones de López Mateos en Guaymas. A las tres premisas asistemáticas que Cosío Villegas le reconocía a la Revolución, Uranga anteponía un programa revolucionario más o menos articulado y precedido por ideólogos como Wistano Luis Orozco o Andrés Molina Enríquez.

¹⁸⁵ Daniel Cosío Villegas, “La crisis de México”, *Cuadernos Americanos*, Año VI, Vol. XXXII, 1º de marzo de 1947, p. 29.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Las tres premisas que según Cosío Villegas logró formular la Revolución, pese a su anarquía ideológica, son éstas:

(1) El derrocamiento de un régimen porfirista caracterizado por la tenencia vitalicia del poder por parte de unos pocos hombres.

(2) La reivindicación de un grupo social mayoritario en México, conformado primero por campesinos y más tarde por obreros, a través de una reforma agraria y de una adecuada protección al asalariado.

(3) La defensa de los intereses y gustos nacionales frente a la inserción en nuestro país de valores extranjeros.

Salvo la premisa (1), que la Revolución ejecutó con lujo de violencia, las otras premisas debían, según Cosío, ponerse bajo tachadura. En otras palabras, la Revolución se desplegó en México como una fuerza principalmente destructiva y centrípeta, en el sentido de que ocasionó una contracción de la administración y las riquezas nacionales, pero llegada la fase constructiva, no hubo hombre que se mostrase a la altura de los requerimientos revolucionarios: “Madero destruyó el porfirismo, pero no creó la democracia en México; Calles y Cárdenas acabaron con el latifundio, pero no crearon la nueva agricultura mexicana”¹⁸⁷. De aquí que no se hubiera alcanzado (2) el mejoramiento de las mayorías oprimidas ni que (3) la Revolución, hecha ya gobierno, hubiera resarcido creativamente los valores

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 34.

nacionales. Únicamente la consecución de las tres premisas generales hubiese dotado de sentido a la Revolución mexicana. Pero no fue así. La Reforma Agraria, además de brindar al desposeído la satisfacción pasajera de ser propietario, tuvo que haber procurado el bienestar del campesino; para eso hacía falta un programa de fomento al campo y una repartición de tierras constante y planificada. En ausencia de iniciativas, el campesino-ahora-ejidatario, haciendo lo mismo que hacía en el régimen pre-revolucionario, ganaba menos. Pudo haber sido ésta una de las causas por las que la estructura piramidal del porfiriato se diluyó momentáneamente para regresar con otro nombre, otros protagonistas y otras estrategias electorales: dedazo, destape y palomeo. Sí que hubo en México una fiebre nacionalista que dio cobijo a grandes y originales manifestaciones pictóricas y literarias. Sin embargo, para 1947, mientras Cosío Villegas redactaba su artículo, el nacionalismo en las artes era rápidamente reemplazado por un cosmopolitismo de ceja arqueada y boca torcida. (Cosío Villegas pudo haber mencionado en este punto los “contratos riesgo” que la administración alemanista repartía abundantemente entre empresas extranjeras para la explotación del petróleo, dándole así la vuelta a la Constitución y al espíritu de la expropiación petrolera.)

De todas las creaciones revolucionarias –porque hubo creaciones en medio de tanta destrucción–, ninguna transformó tangiblemente al país. Prueba de ello era que los infelices seguían siendo infelices, salvo unos cuantos: aquellos que justamente edificaban su felicidad encima de la infelicidad de los muchos.

Las conclusiones de Cosío Villegas no podían ser más desalentadoras. Ni siquiera el germen de la democracia tenía esperanzas de echar raíces en México, ya no sólo por motivos geográficos y demográficos –pequeñas poblaciones

dispersas y mal comunicadas—, sino porque la democracia no había constituido inicialmente una meta de la Revolución. Ella tan sólo se había propuesto el pluralismo político o la alternancia de poderes. Cosío Villegas no consideraba un éxito la ausencia de una dictadura pos-porfirista. La tiranía se había evitado, sí, a costa incluso de los deseos personales, pero no precisamente por medios democráticos. (Sin saberlo, Cosío Villegas se anticipaba a los ímpetus reeleccionistas de Miguel Alemán, destinados al fracaso a causa de la resistencia que opusieron otros ímpetus no necesariamente populares.) Sólo el triunfo electoral de un partido distinto al PRI hubiera conferido al sistema político mexicano el carácter de una democracia genuina, pero “esto último quizá no fue de una urgencia angustiosa mientras la Revolución tuvo el prestigio y la autoridad moral bastantes para suponer que el pueblo estaba con ella”¹⁸⁸. El desligamiento del pueblo y la Revolución comportaban la grave consecuencia de la orfandad, tanto para uno como para la otra. A juicio de Cosío Villegas, la Revolución mexicana ya no podía animar ningún proceso político o social en el país. Había dejado de ser el alma de México *si es que alguna vez lo había sido en mínima proporción*. Y lo que antes pasaba inadvertido por no representar una urgencia, de pronto se tornaba urgente, urgentísimo. Cuando la Revolución, hecha gobierno y deshecha en el mismo gobierno, “ha perdido ya el prestigio y la autoridad moral, cuando sus fines mismos se han confundido, entonces habría que someter a la elección real del pueblo el nombramiento de sus gobernantes”¹⁸⁹. De nueva cuenta el talante profético de Cosío debe asombrarnos. Lo que anunciaba

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

veladamente en su artículo era un inminente desplazamiento semántico del concepto de “democracia”. Como ya vimos, la democracia fue una preocupación de Uranga en 1960. Éste y otros conceptos ya no pudieron extirparse del discurso revolucionario. Los jóvenes, los obreros y los campesinos que se plantaban en la plancha del Zócalo y que sufrían la antipatía de los granaderos, pedían encarecidamente una reevaluación de los canales de participación ciudadana. La democracia tenía que hacerse efectiva más allá de las vagas promesas de justicia social y de desarrollo económico. (El Congreso, por desgracia, no fungía de “censor de los actos del Ejecutivo” ni era un “órgano de expresión de la opinión pública”.)

Otra profecía del doctor Cosío Villegas la hallamos en su crítica a la organización obrera. Esta crítica tardó menos de una década en descender del plano teórico a la realidad sensible. Los obreros, escribió Cosío, se habían enseñoreado de la Revolución, campesina en sus orígenes, y el gobierno se había enseñoreado de los obreros mediante una ley excesivamente proteccionista y la cooptación de sindicatos. Cosío miraba con ojos de recelo este maridaje, y auguraba lo peor para ambos, gobierno y trabajadores, el primero porque sofocaba los derechos de los segundos, los segundos porque envilecían la potencia de su movimiento convirtiéndolo en un mero instrumento gubernamental. El divorcio estalló, en efecto, cuando una de las partes –la más débil, naturalmente–, se sintió ultrajada, y con justas razones¹⁹⁰. Estoy hablando de la ofensiva huelguista que se hizo notar en el país desde finales del régimen de Ruíz Cortines.

¹⁹⁰ Cfr. José Revueltas, *Ensayo de un proletariado sin cabeza* (1962).

El incumplimiento de la libertad política, la reforma agraria y la organización obrera, con todo lo perjudicial que podían ser para la Revolución mexicana, no eran sin embargo tan dañinos como la deshonestidad e impunidad con que operaba el gobierno.

De ahí 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.¹⁹¹

Fruto de la corrupción han sido siempre la precariedad, la inseguridad y la distorsión del sentido de la justicia y de las funciones gubernamentales, pues el gobierno (gobierno-Revolución en nuestro caso), cuando se decanta por la corrupción, da la espalda al pueblo: los intereses privados subsumen a los intereses colectivos, y un gobierno que procede sistemática y deliberadamente en contra del pueblo no puede ser, por su propia definición, un gobierno revolucionario. Cosío Villegas no podía ser más enfático al respecto: la corrupción, acompañada de sus buenas dosis de impunidad y tráfico de influencias y recursos, puso punto final a la Revolución mexicana. “La aspiración única de México es la renovación tajante, una verdadera purificación, que sólo se conseguirá a satisfacción con el fuego que arrase hasta la tierra misma en que creció tanto

¹⁹¹ Daniel Cosío Villegas, *op. cit.*, p. 45. Carlos Fuentes, en su novela *La muerte de Artemio Cruz* (1962), denunció este mismo proceso de aburguesamiento de los líderes revolucionarios.

mal.”¹⁹² Aunque era probable que no hubiese en el país el vigor mínimo indispensable para emprender esta renovación.

Servía de muy poco enunciar los logros y vicisitudes de las tres premisas revolucionarias cuando la cortina de humo de la corrupción impedía ver otra cosa que no fuera eso, humo, e interceptaba los vínculos emocionales con la Revolución. De esta manera se desechaba la pregunta de si había habido alguna vez un programa ideológico que diera significado a la Revolución. Aunque la respuesta fuese afirmativa, las condiciones del gobierno eran tales que no permitían la emergencia de *ningún* programa. “Para el país ya importa poco saber cuál fue el programa inicial, qué esfuerzos se hicieron para lograrlo y si se consiguieron algunos resultados.”¹⁹³ El pesimismo de Cosío Villegas, con todo lo clarividente que fue, lindaba en el nihilismo. A nadie ha de extrañar entonces que la sugerencia de una “renovación tajante” haya sido recibida con disgusto por el ánimo reformista de Emilio Uranga. “¡Qué miedo!”, exclamó el filósofo en 1961 al recordar las palabras del que alguna vez fuese su admirado maestro. Cosío Villegas proponía *otra* revolución, no la misma sino *otra* y además de fuego, puesto que el PRI, con sus corruptelas, había dado al traste con nuestra ya de por sí vilipendiada Revolución de 1910. Cosío Villegas no confiaba en la capacidad política del Partido Acción Nacional, cuya fuerza provenía toda de su oposición al PRI y no, como hubiera tenido que ser, de un programa de reestructuración nacional alternativo: “nada nos ofrece que sea nuevo o mejor de lo que ahora

¹⁹² *Ibid.*, p. 44.

¹⁹³ *Ibidem.*

tenemos”¹⁹⁴. México estaba *nepantla*, como dijo el indio a fray Diego Durán: sin saber a qué acogerse y en peligro de que alguien más se aprovechara de su situación zozobante –término de Uranga–. Ese alguien más no sería otro que Estados Unidos. Todo esto lo advirtió Cosío Villegas en 1947. Vislumbró, eso sí, un diminuto rayo de esperanza: podía darse el caso improbable de que dentro del mismo seno del gobierno brotase un afán de autorregeneración. Emilio Uranga hizo de esta diminuta esperanza de Cosío Villegas la Gran Esperanza, cuya encarnación era la figura del Presidente López Mateos. Su manifiesto, la doctrina Guaymas.

Los pensamientos de Daniel Cosío Villegas y Emilio Uranga no eran tan disímiles como ellos mismos sostuvieron en 1961. Ambos partían de una caracterización pesimista de la Revolución mexicana para desembocar, uno cautelosa, el otro pomposamente, en la tesis del reformismo político. Su desavenencia teórica principal, más allá del análisis de enunciados particulares, se debía, creo yo, a las distintas actitudes con que abordaban el problema. La actitud posee valor cognoscitivo, y las discusiones en torno a la Revolución fueron un ejemplo de cómo un mismo conjunto de premisas, revisado bajo la luz de uno u otro sentimiento, puede arrojar varias conclusiones. La polémica que se desató entre los dos intelectuales en mayo-junio de 1961, con un fuego que arrasó hasta la tierra su amistad, tuvo como causa el carácter de cada uno. Congruentemente, no predominaron en la polémica las ideas y los argumentos sino las alusiones personales con intenciones abyectas. Al fin y al cabo, se llega a los primeros por el rodeo de las segundas.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

“Mientras se interponga Cosío, no se pueden discutir ideas, hay que discutir a Cosío”

La manzana de la discordia fue un artículo intitulado “La Ideología de la Revolución Mexicana”, firmado por Moisés González Navarro pero auspiciado en secreto –en opinión de Uranga– por el maestro Cosío Villegas, paladín de los “catastrofistas de la izquierda delirante”¹⁹⁵. Hemos visto cómo, en efecto, Cosío Villegas mantenía una posición “catastrofista” en lo tocante al porvenir de la Revolución mexicana: él sencillamente no creía en la posibilidad de tal porvenir. Algo muy semejante defendía Moisés González Navarro en su texto publicado en el número 40 de *Historia Mexicana*: la ideología de la Revolución, si es que había habido alguna vez, provenía no de grandes mentes sino de profesores de instrucción primaria –en el sentido más peyorativo de la expresión–; Moisés González sumaba a este déficit el hecho de que la revolución hubiese sido una simple *jacquerie*, un alzamiento de campesinos, de Jacques: término con que los nobles llamaban de manera despectiva a los siervos durante la Revolución francesa. El veredicto final del autor no podía ser más taxativo: “los lemas revolucionarios se repiten ya como meros *slogans*”¹⁹⁶. A nadie ha de extrañar que este veredicto contrariara el carácter predominantemente optimista de nuestro filósofo. Emilio Uranga estaba convencido de dos cosas: (1) la Revolución mexicana había contado desde sus inicios con el respaldo ideológico de hombres

¹⁹⁵ Gerardo de la Concha, *La razón y la afrenta. Antología del panfleto y la polémica en México*, Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, p. 517.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 503.

realmente lúcidos como Wistano Luis Orozco o Molina Enriquez y (2) la Revolución mexicana, si bien adoptó en sus inicios el modelo de la Revolución francesa, terció bien pronto en una revolución parecida a la alemana de 1848: la fuerza revolucionaria, encarnada por Madero, pactó con el antiguo régimen en Ciudad Juárez. De este modo, suponía una grosería reducir la ideología de la revolución mexicana a una “ideología de profesores de primaria”, y suponía una grosería aún mayor decir, junto con Moisés González Navarro, que uno de los problemas germinales de la revolución fue su carácter de “simple *jacquerie*”, cuando “la desgracia de nuestra Revolución [a diferencia de la francesa] fue no haber empezado precisamente como una [simple] *jacquerie*”¹⁹⁷. Hasta aquí, el enfado de Emilio Uranga respondía a causas de índole estrictamente teórica: si Moisés González Navarro llevaba la razón, y la Revolución mexicana se había convertido, por desgracia, en una revolución de *slogans*, las tesis optimistas de Emilio Uranga no significaban nada –eran el discurso fúnebre de la Revolución: las palabras optimistas y grandilocuentes con que uno se dirige al muerto–, como tampoco tenían significado las arengas del Presidente –sus llamados a seguir con paso marcial la senda revolucionaria–. Sin embargo, Emilio Uranga notó enseguida un cierto parentesco entre el catastrofismo de Moisés González Navarro y el célebre catastrofismo de Cosío Villegas. Estas similitudes, aunadas al hecho de que Cosío Villegas aparecía en el índice de la revista como su director, llevaron a Emilio Uranga a levantar en contra de ambos –director y articulista– el cargo de complicidad. Fue éste, a mi parecer, el momento en que Emilio Uranga abandonó el terreno de la discusión seria para incursionar en el terreno pedregoso

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 502.

del intercambio de descalificaciones. La ruptura ya no sólo teórica sino personal de Uranga y Cosío Villegas dio como resultado el descrédito del primero y su expulsión más o menos definitiva de los círculos académicos e intelectuales. Por otra parte, la polémica afianzó la fama de hombre temperamental y majadero que tenía Uranga –desde sus primeros roces con José Gaos–.

Como era de esperarse, Cosío Villegas escribió una carta a José Pagés Llergo, director de *Siempre!*, para externar su inconformidad. A la sospecha de Uranga de que él, como director de *Historia mexicana*, expresaba sus opiniones venenosas y anti-patrioterías a través de sus discípulos, Cosío Villegas contestó con otra sospecha, llamando a Uranga “un escritor mercenario, al servicio de un personaje político bien conocido”¹⁹⁸. Es una lástima entendible que Cosío Villegas no hiciese explícita la identidad de este personaje –el supuesto patrón de Uranga–. ¿Se trataba acaso del licenciado Humberto Romero, el secretario del Presidente? Cosío Villegas no sólo se deslindó del artículo de González Navarro, sino que aprovechó la ocasión que le brindaba Uranga para exponer el desprestigio intelectual de su antiguo alumno. Lo que vino a continuación no fue otra cosa que una retahíla de improperios. “Ahora me va a oír Cosío como debí siempre hablarle”, apuntó Uranga, y agregó: “he conseguido que [Cosío Villegas] se exhiba en su verdadera figura: la de una verdulera, y no en la que acostumbra disimularse, o sea, la de un maestro”¹⁹⁹. Olvidándose por completo del origen de la disputa (la génesis y el destino de la ideología revolucionaria), Uranga siguió arremetiendo. ¿No eran los insultos de Cosío Villegas un signo claro de su

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 504.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 505-506.

impotencia para argumentar? Peor aún, ¿el estilo de Cosío Villegas –su fobia antirrevolucionaria– no recordaba al estilo de Francisco Bulnes, el destacado miembro del grupo de los Científicos, el que dijo que “la raza indígena podría haber progresado y hasta haber reclamado un primer sitio en el mundo, si no hubiera sido una raza inferior”, el que dijo que “por la democracia no vale la pena derramar ni la sangre de un cerdo”? Uranga se refirió a la producción teórica de Cosío como “ideícas cínicas sobre y contra la Revolución mexicana”²⁰⁰. Cosío tampoco escatimó en acusaciones huecas: a Uranga lo acusó de un doble chaparrismo, físico e intelectual. Por si fuera poco, Cosío trajo a colación la carrera académica frustrada de aquella joven y lejana promesa de la filosofía en México. ¿Qué había sido de Uranga, el genio de su siglo –como lo nombró Gaos–? No mucho, a decir verdad, y en el futuro lo sería incluso menos: apenas un par de libros publicados, artículos en periódicos, cafés en el Sanborns de San Ángel, esposas e hijos, muchas rencillas y cada vez menos contertulianos. Su perfeccionismo le impidió llevar a cabo proyectos de largo aliento y sirvió para constatar el talante agorero de Cosío Villegas: la autoridad moral y académica de Emilio Uranga menguó hasta casi desaparecer.

Si Uranga hizo alarde de astucia, buena pluma y capacidad argumentativa en estos meses como asesor de Presidencia, también puso de relieve sus principales defectos. La polémica con Cosío Villegas no fue otra cosa que el colofón del debate en torno al significado y porvenir de la Revolución mexicana. Curiosamente, la degeneración del debate coincidió con la degeneración del

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 507. En los párrafos anteriores y subsecuentes, Emilio Uranga lamenta la “condición de placera” de su maestro, lo tacha de “vieja chismosa”, “déspota gritón” y lo acusa, en general, de utilizar argumentos *ad hominem* (“calumnias, injurias y obscenidades”) en vez de argumentar ideas.

renombre de Uranga y un repunte de la economía nacional que, hasta cierto punto, devolvía la estabilidad al gobierno y serenaba los ánimos de los debatientes. La política mexicana parecía haber reencontrado su cauce, siendo la doctrina Guaymas una de las piezas clave para lograrlo. Sin este proceso de montaje-desmontaje ideológico que realizó el PRI sobre sí mismo, y en que Uranga participó ejemplarmente, la crisis cultural no habría podido ser superada, o al menos el destino del partido oficial hubiese sido otro. El Presidente López Mateos reaccionó ante el sentimiento de orfandad que brotaba de los corazones mexicanos. La doctrina Guaymas, invención original de Uranga sobre las bases de una declaración presidencial, fue el paliativo –no la cura– a este sentimiento.

La polémica con Cosío Villegas no tuvo un final feliz. La humildad y la palinodia no formaban parte del temperamento de Uranga. En consecuencia, nuestro filósofo mantuvo su sospecha inicial de que González Navarro había escrito su artículo bajo la influencia maligna de Cosío Villegas. “Mientras se interponga Cosío –escribió–, no se pueden discutir ideas, hay que discutir a Cosío”²⁰¹. Haciendo abstracción del tono exaltado, nos queda la oposición entre dos posturas irreconciliables, pero que guardan, en el fondo, una relación de mutua dependencia. La aniquilación del ideario revolucionario, proclamada por Cosío Villegas desde 1947, representaba la negación más rotunda, más radical de la doctrina Guaymas, mientras que la presencia de ésta última incentivaba artículos catastrofistas como el de Moisés González Navarro, esbirro o simple simpatizante de la tradición pesimista de la Revolución explotada por Cosío Villegas, Jesús Silva Herzog, Víctor Flores Olea, entre otros.

²⁰¹ *Ibidem.*

No es ninguna casualidad que el curso de la discusión nos regrese al punto de partida, justo cuando creíamos llegar al final de este trabajo, como si nada de lo dicho y desdicho por Uranga en el ínter consiguiesen cancelar la pregunta seminal. Acaso nunca nadie ha respondido satisfactoriamente esta pregunta, ya sea porque su formulación es errónea o porque su naturaleza es de suyo elusiva, o incluso porque a falta de un nuevo referente emancipatorio la discusión nos obliga a andar en círculos y a desandar nuestros pasos. Sea como sea, esta pregunta seminal –gran incógnita y a la vez gran desafío de filósofos, historiadores y ciudadanos mexicanos– no es otra que la disyuntiva entre Cosío Villegas y Emilio Uranga: ¿la Revolución mexicana es una revolución conclusa o inconclusa?

Veinte años de desarrollo estable merecieron el epíteto de “milagrosos”, pero poco a poco este milagro pasaba su factura. Las ominosas desigualdades y el surgimiento de una conciencia cívica en la clase media de la capital cimbraron la solidez piramidal del gobierno. Tal vez en estos meses la Revolución se destapó como el mito priista de la unidad nacional. En el momento más álgido del presidencialismo, una nueva disyuntiva –además de la ya mencionada– se perfilaba a lo largo y ancho del país: democratización o dictadura.

Conclusiones

Nuestra pregunta inicial ha sido respondida. Hemos expuesto las tesis de Uranga acerca del sentido, los alcances y el porvenir de la Revolución mexicana en los meses previos y posteriores a los festejos del cincuentenario; además, pusimos estas tesis –a saber, la reformista, la humanista y la futurista– en comunicación directa con otros autores y con el contexto político. Queda pendiente una última observación sobre la validez de los argumentos de Uranga y sobre la relación de estos argumentos con su trabajo como asesor del Presidente.

La ruptura entre José Gaos y Emilio Uranga fue ideológica, personal, pero nunca definitiva. A ocho años de la muerte de su maestro, Uranga publicó un libro titulado *¿De quién es la filosofía?* (1977), en que acomete lo que Christopher Domínguez Michael ha querido llamar “uno de los actos de parricidio mejor pensados”²⁰². El fantasma de Gaos acechó la obra de Uranga; más aún, le sirvió de combatiente indispensable para el desarrollo de sus propias ideas. Su estilo – hemos tenido oportunidad de comprobarlo– era un estilo combativo. Da por momentos la impresión de que nuestro filósofo necesitaba de la reyerta, el pleito, la enemistad para expresarse. Su inteligencia era contestataria; su espíritu, dialéctico y exacerbado. En el fondo, Emilio Uranga, ni siquiera en sus últimos días, cuando ofrecía el aspecto de “un hombre enclenque y miope, que cubre su

²⁰² Christopher Domínguez Michael, “Uranga y su maestro” en *Letras libres*, 13 de agosto de 2010: <http://www.letraslibres.com/blogs/uranga-y-su-maestro> (consultado el 12 de febrero de 2015).

cuerpo diabético con un abrigo estropeado”²⁰³, dejó de ser el discípulo rebelde de Gaos, el apóstata de la Academia, la mente excepcional que lo tenía todo, que pudo haber sido un gran crítico literario de no ser porque, a decir de Octavio Paz, le faltaba una cosa: simpatía.

Quizás Uranga, cuando aceptó trabajar como asesor del Presidente, tuvo en cuenta las palabras paternales que le dirigiera Gaos en los cursos de invierno de 1952 y que él reseñó en un artículo: “El intelectual –escribió Uranga– debe de actuar en la política como intelectual lo cual quiere decir que *por el rodeo de la idea* aspirará al poder”²⁰⁴. Gaos rompía al fin el silencio y daba su espaldarazo reticente a la labor de los hiperiones, dejándoles a cada uno la difícil decisión de adoptar su rumbo y de hacer de la filosofía de lo mexicano una filosofía de la acción, a saber, una filosofía política. “Lo que ha de buscar el intelectual en el político –continúa Uranga– es al instrumento que ponga en práctica sus ideas. Condición esencial para que ello se logre, es la de no dar a sospechar al político que se entra en concurrencia con él, que no se está encubriendo bajo el ropaje de una ideología a proponer, la aviesa intención de arrancarle el puesto y asumirlo el intelectual.”²⁰⁵ Gaos aconsejaba, *mutatis mutandis*, la docilidad hipócrita. Al menos así lo habrá entendido Uranga, para quien la hipocresía era una actitud provisional y previa a la inversión cínica de los valores:

²⁰³ Ricardo Sevilla Gutiérrez, “Emilio Uranga: el padre de la insidia”, *Excelsior*, 4 de enero de 2015: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/ricardo-sevilla-gutierrez/2015/01/04/1000722> (consultado el 10 de enero de 2015).

²⁰⁴ Emilio Uranga, “Advertencia de Gaos”, *México en la cultura, Novedades*, No. 157, 10 de febrero de 1952, p. 3.

²⁰⁵ *Ibidem*.

La hipocresía es discreción, maneras finas, trato de disimulo y de ocultamiento de las verdaderas intenciones. *Para ser señor hay que primero haber sido discreto. El señorío empieza su historia con un ademán cortés y respetuoso de los valores superiores [...] La hipocresía es, pues, en el cínico, conducta de sagacidad y de prudencia, busca allegarse a la presa lo más sigilosamente posible antes de hacerla su blanco y derribarla.*²⁰⁶

La incorporación de Uranga al seno del Estado bien pudo haber sido un gesto cínico, congruente con su desarrollo teórico de juventud. Recordemos que él mismo, frente a los numerosos reproches de que la suya era una pluma mercenaria, se proclamaba consejero mas no aconsejado de Los Pinos. Sea de un modo u otro, demostramos en la primera parte de este trabajo que sus tesis ontológicas desembocaban necesariamente en una reflexión sobre el significado y el destino de la Revolución. La descripción que hizo Uranga del ser del mexicano como ser-para-el-accidente, en contraposición al afán sustancializante de la tradición metafísica europea, tenía el beneficio de aprovechar los estudios previos de la mexicanidad y de proponerse una revaloración de la vida mexicana hasta el punto de que de ella pudiera emanar un modelo ético-político de alcance universal. Su tesis de que el modo de ser del mexicano es la accidentalidad o la insuficiencia, además de ubicarlo en el *avant-garde* del postmodernismo, le permitió a nuestro filósofo invertir algunas de las valoraciones más arraigadas y peyorativas sobre el mexicano. El complejo de inferioridad del diagnóstico de Ramos quedaba de esta forma reducido a una manifestación caracterológica de

²⁰⁶ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 76.

nuestra constitución originaria: el accidente. Esta manera de ser es una entre otras –agregaba Uranga–, ni mejor ni peor, pero sí adecuada a los requerimientos histórico-vitales del mexicano, el cual, en efecto, ha fallado y falla constantemente en su empresa de civilización *pero sólo desde el punto de vista del humanismo europeo*. Buena parte del libro de Uranga se encaminaba a formular un humanismo de corte mexicano o accidental que a la larga pudiera erigirse como alternativa al otro humanismo (el humanismo eurocéntrico).

¿Podemos considerar a Emilio Uranga un precursor de la filosofía de la liberación impulsada fuertemente a partir de 1968 por Enrique Dussel? Leamos el siguiente pasaje del filósofo argentino:

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Habermas, se levanta un contradiscurso, una Filosofía de la Liberación de la periferia, de los oprimidos, los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía. Desde el no-ser, la nada, lo opaco, lo otro, la exterioridad, el excluido, el misterio del sinsentido, desde el grito del pobre parte nuestro pensar. Es, entonces, una “filosofía bárbara” que intenta sin embargo un proyecto de transmodernidad [...] La filosofía que sepa pensar la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro (del poder cultural, racional, falocrático, político, económico o militar) sino desde más allá de la frontera misma, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica (o al menos lo será en menor medida). Su realidad es la tierra toda y para ella son realidad también los “condenados de la tierra”.²⁰⁷

²⁰⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2011, pp. 34 y 42.

La fraseología de Dussel (el “no-ser”, la “nada”, lo “opaco”, la “exterioridad”, lo “excluido”) no sólo recuerda sino que a menudo es idéntica a la fraseología empleada por Uranga para dar cuenta del accidente. A pesar de que *Análisis del ser del mexicano* adolece de una perspectiva hegeliana, coincide con la filosofía de la liberación en la necesidad de un pensamiento de contrapoder (anti-europeo y anti-sustancializante). En ambos, el punto de partida es la toma de conciencia del agravio, físico y moral, seguido de un esfuerzo emancipatorio que no incurra en las ansias de dominación y de venganza, sino que conduzca más bien a su anulación. Recordemos que, para Uranga, la nota característica del humanismo mexicano debía ser su universalidad no-excluyente. Uranga tematizó la “experiencia de exclusión” (del mexicano). Podríamos ubicar su análisis en aquel momento de la dialéctica del amo y el esclavo en que el excluido se equipara al excluyente, oponiendo al poder del segundo su propio valor. Esta apreciación del rechazado (frente al otro que lo rechaza) es el estadio previo al reconocimiento mutuo. Hasta aquí el parentesco.

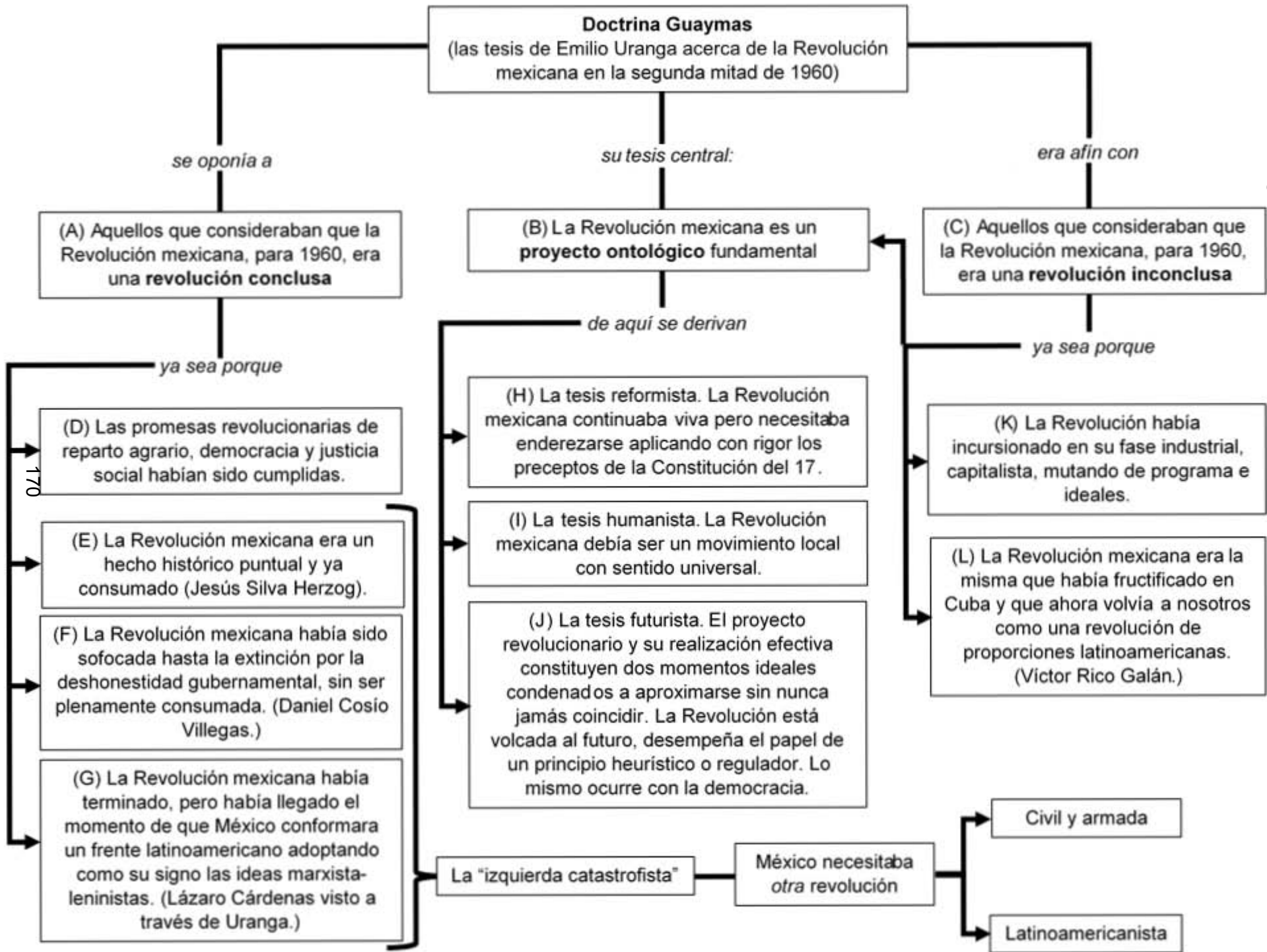
La agudeza del pensamiento de Uranga arrastraba, sin embargo, algunas deficiencias. Una de ellas, acaso la principal, era el método, que nunca se preocupó por fundamentar adecuadamente. Una breve comparación de la reducción fenomenológica y el método de Uranga bastó para que nos diéramos cuenta de su disimetría, en perjuicio del segundo método. Para un pensador que distinguía su análisis de los análisis caracterológicos anteriores a él apelando al método fenomenológico, la ausencia de una justificación resultaba “letal”. Con todo, su análisis del ser del mexicano, de bases heideggerianas y sartreanas, motivó a nuestro filósofo a acuñar una concepción ontologizante de la Revolución.

Ésta no debía ser, como querían algunos, un evento histórico ya consumado, sino un proyecto básico de vida, un proyecto en espera de realización que dispusiera y articulara los esfuerzos tanto individuales como colectivos.

En la segunda parte de este trabajo escudriñamos los bajos fondos, por decirlo así, de la realidad mexicana de fines de los cincuenta. La revolución cubana, la ideología marxista, el centralismo del poder, la política a puertas cerradas, el incumplimiento de las garantías constitucionales, la venalidad de las instituciones, el imperialismo de los EUA, así como el cambio de generación, fueron factores que incubaron entre los mexicanos –obreros, campesinos, maestros, estudiantes– el descontento y la rabia. Una grieta se abría en la firme estructura del Partido Oficial. Fue en este contexto que revistas como *Política y Siempre!* brindaron a la inteligencia mexicana un terreno de debate. La pregunta por el porvenir de la Revolución mexicana no se diferenciaba de la pregunta por el porvenir del Partido Oficial y del presidencialismo. Se puso en cuestión la identidad, casi siempre incuestionada, entre Revolución, Estado, Partido y Presidente. Era ésta una exigencia de democratización y una demanda de desarrollo social (que ya en 1960 se perfilaba como condición irrenunciable para la continuación del desarrollo económico, cada vez más lento y excluyente).

El primero de julio de 1960, en Guaymas, Sonora, el Presidente Adolfo López Mateos definió la orientación ideológica de su gobierno como “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”. Las declaraciones presidenciales no lograron aquietar los nervios de nadie; por el contrario, abonaron a la confusión y a la crisis. Emilio Uranga participó de la discusión en papel de asesor del Ejecutivo; más aún, se propuso cimentar lo que él denominó “la doctrina Guaymas”.

Una abstracción de las diversas posturas que se barajaron en la segunda mitad de 1960 nos proporciona el siguiente mapa conceptual:



La doctrina Guaymas ocupaba una posición central y conciliadora. Suscribía los alegatos de la “izquierda catastrofista” –aquella que consideraba a la Revolución como un movimiento interceptado– pero no sus conclusiones –no era una Revolución liquidada sino viva–; en consecuencia, la doctrina Guaymas –como el análisis del ser del mexicano– partía de una primera y negativa caracterización de la condición mexicana para arribar, más tarde, a un postulado optimista y un llamado a la acción. En este caso, la acción del Presidente. La Revolución, pese a todo –pese a los Tratados de Ciudad Juárez, la deshonestidad del gobierno, el deficiente reparto agrario, el recrudescimiento de la industria y la inversión extranjera en perjuicio de un amplio sector de la sociedad–, seguía siendo para los mexicanos un proyecto político y cultural de raigambre ontológica, cuya expresión más acabada podía hallarse en la Constitución de 1917. Ésta última era una de las tesis capitales de Emilio Uranga y el principal argumento a favor de su reformismo político. *La Constitución debía ser, a su juicio, el cauce y no el dique de las reformas sociales.*

Es verdad que los constituyentes del 17 recogieron buena parte del programa villista y zapatista en los artículos 27, 28 y 123 de la Constitución, y que gracias a esto uno se siente tentado a decir que la Revolución mexicana obtuvo lo que se proponía: garantías jurídicas en favor del pueblo, los desprotegidos, el campesinado. La nuestra fue una Constitución pionera y, como escribe Enrique Krauze, “una gran iniciativa, el primer asalto mundial al bastión del liberalismo económico”²⁰⁸. Aunque también es cierto que la aplicación de los preceptos

²⁰⁸ Enrique Krauze, “Por una democracia sin adjetivos”, *Vuelta*, enero de 1984, p. 13. Cfr. Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, México: Era, 1972, p. 21: “Por primera vez en

constitucionales se llevó a cabo de manera tardía y poco convincente. La Revolución mexicana y la Constitución –que Uranga enlaza sin dubitaciones– se definen como una revolución-constitución agraria, popular, antimperialista, democrático liberal, *pero sólo en su comienzo, su promulgación y su forma, no en sus resultados*. Hasta aquí, Uranga parecía estar de acuerdo con el catastrofismo de Daniel Cosío Villegas (*La crisis de México*, 1947): se cernía sobre la Revolución (convertida ya en Constitución y Estado) la amenaza de muerte por traición. Sólo que Uranga, a diferencia de Cosío Villegas y de la mayoría de los debatientes, vislumbraba en el Presidente López Mateos la esperanza de reformar al país. El Presidente debía ser más constitucionalista que los propios constitucionalistas; debía devolver la Constitución a su uso primigenio como poderosísima arma en beneficio del grueso de la población: los campesinos y los trabajadores. Algunas medidas del gobierno, como la creación del ISSSTE, la Conasupo, la Comisión Nacional de Libros de Textos Gratuitos, la restitución de la franja de territorio del Chamizal y la nacionalización de la luz, parecen avalar el optimismo y la cautela de Emilio Uranga. No había necesidad de transgredir los márgenes constitucionales para rendir justicia a la Revolución.

Ahora bien, Uranga omitió en sus artículos toda mención a la vena populista de nuestra Carta Magna. Fue hasta 1915 que el grupo constitucionalista encabezado por Carranza adicionó al Plan de Guadalupe las exigencias villistas y zapatistas –los posteriores artículos 27, 28 y 123 de la Constitución–, prometiendo, además, su ejecución inmediata. Pero esta súbita incorporación del

la historia del país (y también del mundo) los derechos de los obreros a mejores condiciones de trabajo y de los campesinos a poseer la tierra tenían acogida en un texto constitucional.”

sector popular en el proyecto constitucionalista tenía por objetivo medrar las fuerzas de Villa y Zapata para modificar a su favor la dirección de los vientos revolucionarios. En otras palabras, las promesas de mejoras laborales, reparto agrario, libertad municipal, destrucción de monopolios fueron concebidas desde un inicio por el grupo constitucionalista –el grupo que accedió al poder– como una maniobra populista, “se dio el centavo para ganar el peso”, como dice el historiador y politólogo Arnaldo Córdova²⁰⁹. Perdió la revolución popular; ganó, en cambio, la revolución populista. Fue la segunda y no la primera la autora de nuestra Constitución. Se trata, pues, de un documento tendencioso e irónico. A grandes rasgos, Freud define la ironía como el acto de decir precisamente aquello que no se quiere decir; afirmar algo bajo la condición de que sea negado en el mismo momento de su enunciación. De este modo, si bien los mentados artículos 27, 28 y 123 tienen como meta el desmontaje del sistema de propiedad hacendario, la consolidación de un mercado interno nacional, la prohibición de los monopolios y estancos, también conceden al Ejecutivo un inmenso poder y las vías para ejercerlo discrecionalmente, como director o árbitro de los sectores de la producción. El presidencialismo en México fue propiciado en buena medida por los constituyentes, inspirados tal vez por la idea rabasiana de que un gobierno fuerte era en nuestro país condición necesaria para la paz y el desarrollo²¹⁰. El sistema presidencialista –emergido de la Constitución y perfeccionado por el Partido Oficial– combatió con éxito el caudillismo: se pasó de un poder legitimado por la fuerza personal, el carisma y la pistola de un hombre al poder impersonal de la

²⁰⁹ Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, op. cit., p. 32.

²¹⁰ Cfr. Emilio Rabasa, *La Constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, México: Porrúa, 1968.

investidura y a la rotación burocrática de los Presidentes. Sin embargo, para 1960 el peligro del caudillismo había quedado atrás –casi no se destinaban recursos al Ejército y la Familia Revolucionaria se había acomodado a la maquinaria relojera del PRI–, por lo que el sistema presidencialista perdía su razón de ser y se develaba como un sistema autoritario e intransigente. La Constitución del 17 no plasmó los ideales y el espíritu de la Revolución, sino que representó, más bien, su solución populista y contrarrevolucionaria. La Constitución evitó que el movimiento de masas se transformara en una auténtica revolución social; *servió justamente de muro de contención, de dique.*

Emilio Uranga blandía su tesis reformista en contra de todos aquellos que querían rebasar los límites de la Constitución, o peor aún, derogarla en aras de la revolución social. Consistía en un primer paso para deslindarse –y deslindar el discurso del Presidente– de las posturas de izquierda más radicales. Pero, según hemos visto, es posible desarrollar una interpretación del sentido de nuestra Carta Magna –analizando los hechos históricos y el propio texto constitucional– que se oponga frontalmente a la doctrina Guaymas y la aniquile desde sus cimientos. Cabe la posibilidad de que Uranga no haya visto toda la magnitud y hondura del malestar del pueblo mexicano: no se trataba sólo de un malestar material y físico, sino espiritual. La nueva generación de mexicanos deseaba tierras, condiciones laborales dignas, una mejor distribución de la riqueza, más apoyos financieros, pero también deseaba representatividad, líderes honestos –ya no más “líderes charros”–, una prensa libre, sufragio efectivo, derecho a la manifestación, libertad de los presos políticos, eliminación del delito de “disolución social”... No podemos negar que la tesis reformista de Uranga –“la Constitución no es un dique, sino un

cauce”– rezumaba voluntarismo, pues confiaba el destino de la nación a la voluntad personal del Presidente López Mateos. La gestión del patrimonio revolucionario seguía estando en manos del Ejecutivo. Mientras tanto, se filtraba en el imaginario popular –sobre todo en el de la clase media– el ideal de la democracia y la apertura de la política. Uranga no vio el trasfondo del debate, o si lo vio, prefirió guardar silencio. La única vez que se pronunció sobre la democracia fue para promover su descalificación. La democracia, dijo, no atañe tanto a las mayorías presentes como a las mayorías futuras. De este modo aplazaba el proceso de democratización y se mostraba a sí mismo como el defensor de un régimen esclerótico.

No sólo podemos cuestionar la tesis reformista que iguala a la Revolución mexicana con la Constitución del 17, sino que podemos reprochar a Uranga no haber llevado la doctrina Guaymas a sus últimas y más lógicas consecuencias: ante la crisis de 1960, el gobierno tenía que fomentar la justicia social y el progreso económico, pero no habría tal justicia ni tal progreso sin la democratización del Estado y el Partido. La doctrina Guaymas obviaba esto último.

Las tesis humanista y la tesis futurista no son menos enredadas ni presentan menos dificultades teóricas. Su tratamiento nos obligó a volver la vista atrás, a los trabajos de juventud de Uranga, pues creo que sólo a la luz de su ontología del mexicano puede captarse el contenido de estas tesis. Uranga usó el llamado “humanismo revolucionario” en contra de los intentos por implantar una ideología foránea en nuestro país. Recordemos que para Uranga el humanismo mexicano debía ser consecuencia de un análisis y comprensión de nuestro ser a través del método fenomenológico; a partir de esta comprensión es que debía captarse el ser

del hombre en general. Simétricamente, la Revolución debía entenderse a sí misma, extraer sus categorías vernáculas, y no al revés: la Revolución no debía responder a los marcos teóricos marxistas. La tesis futurista proviene del existencialismo sartreano y define a la Revolución como un proyecto vital inconcluso –condenado tal vez a nunca concluirse–, pues la Revolución no es tanto un hecho del pasado como un quehacer y un imperativo. A lo ojos de Uranga, la Revolución guardaba una similitud con la sinfonía inconclusa de Schubert.

Uranga dio numerosos indicios de que, aún para 1960, veía en la Revolución la *Weltanschauung* del pueblo mexicano. Sin embargo, ¿cómo armonizar algunas de sus declaraciones de juventud con su teoría futurista de (anti)democracia? Uranga había dicho en 1950, leyendo a López Velarde, que la Revolución “se trata de algo que concierne a cada quien, no a una masa anónima y gregaria. La Revolución revive o destruye sus posibilidades en cada mexicano individualmente, y le confiere precisamente su individualidad”²¹¹. ¿De qué manera podía la Revolución reivindicar al individuo –sus libertades básicas– y, al mismo tiempo, desechar el proceso de democratización?

El formato de la discusión –artículos breves en semanarios políticos– impidió a Uranga una mayor clarificación de sus términos y depositó en nosotros –los lectores– la doble tarea de indagar el contexto histórico preciso de su pronunciamiento y de descifrar el mensaje, la intención, la carga filosófica detrás de párrafos que no se ofrecen a primera vista como argumentos sino como

²¹¹ Emilio Uranga, “El significado de la Revolución mexicana”, *México en la cultura*, Novedades, No. 94, 19 de noviembre de 1950, p. 3.

incitaciones. Estas circunstancias, desfavorables hasta cierto punto para la construcción sistemática y rigurosa de una doctrina, aunque útiles para surtir un efecto sorpresivo, polémico, vuelven inevitable la pregunta de si la doctrina Guaymas era algo más que un recurso retórico, un acto de oratoria o una táctica populista. ¿Su único propósito era administrar la inconformidad y adormecerla? El Estado hizo suya la misión de recobrar su ascendencia entre las clases populares, aunque para ello debía transformarse y democratizarse. Algo que, por lo visto, decía que iba a hacer pero en realidad no hacía. A ocho años de Tlateloco, quedaba claro que el Partido y el Presidente sólo conocían dos vías posibles para responder a la demanda generalizada de democratización: la fuerza y la oratoria. Cada vez prevalecía más la primera.

Emilio Uranga no fue, a mi juicio, un simple apologeta del régimen. Una revisión crítica de sus textos ha puesto de relieve los puntos ciegos de su mirada pero también su capacidad de penetración. El tema de la Revolución, su imbricación con la Constitución, el Estado y el pueblo de México, no era un tema novedoso para él: lo había rumiado largamente desde *Análisis del ser del mexicano*. Más aún, muchas de sus opiniones políticas son directamente deudoras de su época de Hiperión y de sus estudios ontológicos. Resulta para mí enigmática su decisión de detenerse en el umbral de lo que bien pudo haber sido una doctrina política de largo aliento, compleja, con bases filosóficas –una doctrina que invocara, una y otra vez, el asunto pendiente de la democracia, despachado de modo grotesco, insincero, en apenas un artículo–, y de decantarse, en cambio, por la confrontación personal. Las críticas a Lázaro Cárdenas y Cosío Villegas que

expusimos en el capítulo cuarto significaron el descrédito para nuestro filósofo y le otorgaron el título de “intelectual orgánico del despotismo priista”²¹².

La leyenda negra de Emilio Uranga persiste. Ya casi nadie lo nombra si no es para evocar alguna anécdota sobre su mal temperamento. El “padre de la insidia”²¹³ llamó baladí a Justo Sierra, anodino a Carlos Fuentes, bobo a Alfonso Reyes y vanidoso, sensiblero, con un bajo IQ a Octavio Paz. Una colección de enemigos así de grande obstaculiza la entrada a su pensamiento. Fue mi intención con este trabajo llamar la atención sobre la obra de Emilio Uranga, mucha de la cual todavía no se compila ni se lee con detenimiento. Tengo la convicción de que los filósofos jóvenes de México podemos aprender de Uranga varias lecciones. En primer lugar, su interés por la realidad concreta. No podemos filosofar a espaldas de los graves problemas que aquejan a México. En segundo lugar, su capacidad crítica y su vocación práctica. Uranga ha de servirnos como una mirilla a través de la cual indagar el pasado ideológico del gobierno mexicano. La democracia, el PRI y la conjunción de ambos son cuestiones que no han quedado zanjadas y que nos tocan vivamente. Nuestras exigencias actuales y nuestro papel como ciudadanos bajo un régimen que esgrime la bandera de la Revolución, sólo se tornan de veras comprensibles ensayando una genealogía de los valores cívicos. La democracia tiene una historia. Lo mismo ocurre con la Revolución. ¿Qué pueden significar ahora? Si la Revolución ha agotado su poder legitimador y el mito de una identidad nacional unitaria ha declinado hasta casi desaparecer, ¿qué fuerza o

²¹² Roger Bartra, “Octavio Paz en la picota”, *Letras libres*, No. 194, febrero de 2015, p. 92.

²¹³ Ricardo Sevilla Gutiérrez, “Emilio Uranga: el padre de la insidia”, *Excélsior*, 4 de enero de 2015: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/ricardo-sevilla-gutierrez/2015/01/04/1000722> (consultado el 10 de enero de 2015).

narrativa histórico-política apuntala al gobierno? No es descabellado emular en este punto a Emilio Uranga, quien luchó vigorosamente por un proyecto de nación que era, al mismo tiempo, un proyecto personal. Únicamente una concepción clara, fundada en la Historia, de lo que ha sido, no es y debería ser el Estado conferirá coherencia y solidez a nuestras protestas. El mexicano necesita tomar conciencia de sus posibilidades.

En 2017 nuestra Constitución cumple cien años. No veo mejor oportunidad que ésta para averiguar su significado, calibrar sus triunfos, vigilar su cumplimiento –o su reestructuración– y fijar su porvenir, ya sea a favor o en contra de Emilio Uranga.

Bibliografía

Bibliografía básica

Cosío Villegas, Daniel. "La crisis de México", *Cuadernos Americanos*, Año VI, Vol. XXXII, 1º de marzo de 1947, pp. 29-51.

De la Concha, Gerardo. *La razón y la afrenta. Antología del panfleto y la polémica en México*, Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, pp. 499-518.

Flores Olea, Víctor, *et al.* "Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México", *Cuadernos Americanos*, México: UNAM, VIII.1 (enero-febrero 1959), pp. 44-75.

Fuentes, Carlos. "Revolución sin brújula", *Política*, Vol. 1, Núm. 1, 1º mayo 1960, p. 16.

----- "Un triunfo popular", *Política*, Vol. 1, Núm. 4, 15 de junio de 1960, p. 25.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE, 1971.

----- *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Madrid: Alianza, 2007.

----- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005.

Hurtado, Guillermo. "Historia y ontología en México: 50 años de Revolución", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, No. 39, enero-junio de 2010, pp. 117-134.

----- "Un antecedente de *El Espectador*: críticas a la Revolución mexicana en 1959", *Literatura mexicana XXI.2*, 2010, pp. 15-25.

Hurtado, Guillermo y Niszt, Florencia. "Emilio Uranga, ideólogo del lopezmateísmo", *Estudios Mexicanos*, Vol. 28, No. 2, verano de 2012, pp. 307-325.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, Madrid: FCE, 1982, 125 pp.

-----. *Meditaciones cartesianas*, México: FCE, 1994, 231 pp.

La redacción. "Panorama Nacional", *Política*, Vol. 1, Núm. 1, 1º de mayo 1960, pp. 3-12.

La redacción. "Un líder y una sola meta", *Siempre!*, Núm. 443, 20 de diciembre 1960, p. 9.

López Mateos, Adolfo. "Prólogo", *México: 50 años de Revolución*, Vol. I, México: FCE, 1960.

-----. "Segundo Informe de Gobierno del presidente Adolfo López Mateos" en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1960_95/Segundo_Informe_de_Gobierno_del_presidente_Adolfo__1230.shtml

Rico Galán, Víctor. "La Revolución maltratada", *Siempre!*, Núm. 294, 11 de febrero de 1959, p. 54.

-----. "Cárdenas, El Mexicano", *Siempre!*, Núm. 396, 25 de enero de 1961, pp. 22-23.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires: Losada, 2013.

Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano*, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, México, Bonilla Editores, 2013.

- . "La Constitución no es un dique sino un cauce", *Política*, Vol. 1, Núm. 6, 15 de julio de 1960, p. 19.
- . "Pueblo y gobierno sin intermediarios", *Política*, Vol. 1, Núm. 7, 1º de agosto de 1960, pp. 22-23.
- . "La doctrina de la confianza", *Siempre!*, Núm. 372, 10 de agosto de 1960, p. 9.
- . "La política del silencio", *Política*, Vol. 1, Núm. 8, 15 de agosto de 1960, p. 26.
- . "¿López Mateos contra López Velarde?", *Política*, Vol. 1, Núm. 11, 1º de octubre de 1960, p. 19.
- . "La cena pobre de la Revolución", *Política*, Vol. 1, Núm. 2, 15 octubre 1960, p. 37.
- . "Los modelos de la Revolución mexicana", *Política*, Vol. 1, Núm. 14, 15 de noviembre de 1960, p. 44-47.
- . "La Revolución inconclusa", *Siempre!*, Núm. 387, 23 de noviembre de 1960, p. 25.
- . "La Universidad recuperada", *Política*, Vol. 1, Núm. 15, 1º de diciembre 1960, p. 19.
- . "Un mensaje de Adolfo López Mateos. La Revolución, obra del pueblo", *Siempre!*, Núm. 389, 07 de diciembre de 1960, p. 28.
- . "El aguinaldo de los burócratas", *Política*, Vol. 1, Núm. 16, 15 diciembre 1960 p. 55.
- . "Cárdenas está ausente de México", *Siempre!*, Núm. 395, 18 de enero de 1961, p. 12.

-----. “Bajo el signo de México”, *Siempre!*, Núm. 442, 13 de diciembre de 1961, p. 12.

Bibliografía complementaria

Bartra, Roger. “Octavio Paz en la picota”, *Letras libres*, No. 194, febrero de 2015, p. 92.

Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*, trad. de José F. Fernández Santillán, México: FCE, 1986.

Córdova, Arnaldo. *La formación del poder político en México*, México: Era, 1972.

Cosío Villegas, Daniel. *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*, México: Joaquín Mortiz, 1982.

Díaz Ruanova, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*, México: Editorial Rafael Giménez Siles, 1982.

Domínguez Michael, Christopher. “Uranga y su maestro”, *Letras libres*, 13 agosto de 2010: <http://www.letraslibres.com/blogs/uranga-y-su-maestro> (consultado el 12 de febrero de 2015).

García Bonilla, Roberto. “Emilio Uranga y su olvidado ser del mexicano”, *Siempre!*, 30 de noviembre de 2013: <http://www.siempre.com.mx/2013/11/emilio-uranga-y-su-olvidado-ser-del-mexicano/> (consultado el 12 de febrero de 2015).

Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*, México: ERA, 2007.

González Casanova, Pablo. *La democracia en México*, México: ERA, 1967.

Helguera, Luis Ignacio. "Emilio Uranga (1921 - 1988)", *Vuelta*, No. 147, febrero de 1989, pp. 64-66.

Hurtado, Guillermo. "El mito de la inmadurez del mexicano", *La Razón*, 14 de junio de 2014: <http://www.razon.com.mx/spip.php?article217327> (consultado el 10 de enero de 2015).

----- "La pregunta por la identidad del mexicano", *La Razón*, 3 de enero de 2015: <http://www.razon.com.mx/spip.php?article242151> (consultado el 10 de enero de 2015).

----- "Dos interpretaciones de la Revolución mexicana", *La Razón*, 10 de enero de 2015: <http://www.razon.com.mx/spip.php?article243137> (consultado el 10 de enero de 2015).

Krauze, Enrique. "Por una democracia sin adjetivos", *Vuelta*, enero de 1984, pp. 4-14.

Leddy, John. "México y lo Mexicano", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 36, No. 3, agosto de 1956, pp. 309-318.

Loaeza, Soledad. "Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968" en *Nueva historia general de México*, México: El Colegio de México, 2010, pp. 653-698.

Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México: FCE, 1999.

Portilla, Jorge. *Fenomenología del relaxo*, México: ERA, 1966.

Novo, Salvador. *La vida en México en el período presidencial de Adolfo López Mateos*, tomo I y II, México: Conaculta, 1998.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid: Espasa Calpe, 1993.

Sevilla Gutiérrez, Ricardo. "Emilio Uranga: el padre de la insidia", *Excélsior*, 4 de enero de 2015: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/ricardo-sevilla-gutierrez/2015/01/04/1000722> (consultado el 10 de enero de 2015).

Silva Herzog, Jesús. "La Revolución mexicana es ya un hecho histórico", *Cuadernos Americanos*, VIII (septiembre-octubre 1949), pp. 7-16.

-----, *Breve historia de la Revolución mexicana*, México: FCE, 1972.

Villoro, Luis. "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *Historia Mexicana*, Vol. 10, No. 2 (octubre - diciembre, 1960), pp. 196-219.

Wimer, Javier. "La muerte de un filósofo", *Revista de la Universidad de México*, No. 17, 2005, pp. 27-33.

Zagal Arreguín, Héctor y López Farjeat, Luis Xavier. *Dos aproximaciones estéticas a la identidad nacional*, México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1998.

Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México: Porrúa, 1974.

Zirión Quijano, Antonio. "Fenomenología en el grupo Hiperión y más acá" en *La fenomenología en México, historia y antología*, México: UNAM, 2009, pp. 94-122.