



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

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**La filosofía de Emilio Uranga como posibilidad para la creación filosófica
en México**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Joel Ochoa Pérez

Asesor:
Dr. Alberto Saladino García

Toluca, Estado de México, 2021.

ÍNDICE

Introducción: ¿Quién era?, ¿quién fue Emilio Uranga?	1
Capítulo I: El tema del mexicano es un tema generacional	19
El cincuentenario de la filosofía en México como antecedente filosófico del Grupo Hiperión	22
El positivismo en México.....	23
La doctrina del desinterés.....	25
José Vasconcelos: El espíritu Iberoamericano.....	29
Tras las huellas de Samuel Ramos.....	35
Cuestiones metodológicas del Grupo Filosófico Hiperión	38
La filosofía en La Casa de los Mascarones.....	38
Los transterrados españoles en México.....	39
La filosofía orteguiana en el Grupo Hiperión.....	42
La fenomenología y el existencialismo en el Grupo Hiperión.....	48
Los caballeros del existencialismo.....	50
Emilio Uranga y sus conferencias sobre fenomenología y existencialismo.....	57
¿Emilio Uranga un fenomenólogo ortodoxo? Breve respuesta Antonio Ziri3n Quijano.....	65
La Filosofía de lo Mexicano frente a la Doctrina de la Mexicanidad	67
La Unidad Nacional y el Panamericanismo.....	68
La Doctrina de la Mexicanidad.....	72
¿La Filosofía de lo mexicano fue el discurso de La Doctrina de la Mexicanidad?.....	75
México, para los mexicanos.....	80
Capítulo II: Emilio Uranga, un rompecabezas de la filosofía de lo mexicano	84
La ontología del ser del mexicano	84
Ensayo de una ontología del mexicano	87
El mexicano es un ser caracterológicamente sentimental.....	89
La desgana del mexicano.....	91
El mexicano una criatura melanc3lica.....	97
La zozobra como constitución ontológica del mexicano.....	99
¿Por qué una insuficiencia más que una inferioridad?.....	101
Volviendo al Análisis del ser del mexicano	106
El libro <i>Análisis del ser del mexicano</i>	107

El <i>Análisis del ser del mexicano</i> fruto de un estudio generacional	110
El mexicano, un ser accidental	111
El lenguaje del <i>Análisis del ser del mexicano</i>	118
Intima poesía del mexicano.....	124
Nuestras vidas son péndulos... ..	129
Réplicas de Emilio Uranga.....	134
Capítulo III: La filosofía de Emilio Uranga como posibilidad para la creación filosófica en México	141
Nepantla como posibilidad para la creación filosófica en México	141
Interpretación de fray Diego Duran	142
El mexicano está Nepantla, interpretación de Emilio Uranga.....	145
Nepantla como categoría para la cultura mexicana.....	148
Nepantla cómo solución al problema del mestizaje	154
El mexicano, un tercer hombre	155
El accidente como modo de ser del mexicano	161
Ética de la accidentalidad	166
Conclusión: Los ecos de Emilio Uranga	171
Bibliografía Citada	174

—ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo.

Fray Diego Duran

Niña que me dijiste
en aquel lugarejo
una noche de baile
confidencias de tedio:
donde quiera que exhales
tus suspiro discreto,
nuestras vidas son péndulos...

Ramón López Velarde

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad con todas sus modalidades.

Emilio Uranga

Introducción

¿Quién era?, ¿quién fue Emilio Uranga?

Aspecto de riente changa

tiene el filósofo Uranga

que en México merodea.

Por amarrar la fritanga

su docta cola menea.

Sacólo de su ancha manga

Leopoldo maldito Zea.

Francisco Liguori

La búsqueda y el amor por la sabiduría ha sido el credo superficial de la propia filosofía. ¿De dónde procede esta búsqueda? Esta necesidad de contestar los misterios de la vida cuando no podemos contestar ni a las preguntas más inmediatas. ¿Por qué estamos aquí?, ¿qué es el alma?, ¿qué es el tiempo?, ¿qué es la vida? Quizá sería mejor no buscar nada, no anhelar, pero la naturaleza humana no es así. Para el filósofo no hay nada más exquisito que pensar su circunstancia, su cultura y su historia, pero ante todo ello, es necesaria.

Mi preocupación por esta investigación está encaminada a esa búsqueda, a la de las respuestas de mi circunstancia y de mi país. Pues no es ningún secreto que México a sus escasos 200 años como patria ha tenido que crecer con una identidad dudosa, donde hasta nuestros días siguen vigentes las interrogantes: ¿Qué es ser mexicano?, ¿cuál es nuestra identidad?, ¿cuál es el sentido de México? Este proceso le corresponde a la filosofía, pero no una filosofía que se ha pensado en las circunstancias ajenas a México, sino un enfoque filosófico propiamente mexicano.

Esto también lo ha enseñado la filosofía, que en tiempos de crisis, exigen mejores hombres. Pensar la crisis mexicana ha sido atendido por un largo enlistado de filósofos mexicanos y extranjeros, al punto de recurrir a ellos por épocas. En este caso, mi lupa está enfocada en Emilio Uranga (1921-1988), personaje apestado, censurado, desprestigiado y ocultado en los sótanos de la política y las bibliotecas de las universidades, es así que brevemente respondamos a esta pregunta ¿Quién era?, ¿quién fue Emilio Uranga?

La historia inicia un 25 de agosto de 1921, bajo el techo de una familia poblana, nace Emilio Uranga González¹. Uranga se destacó por ser filósofo, ensayista, columnista,

¹ Para un estudio biográfico de Emilio Uranga ha sido posible a partir de la reunión de fragmentos dispersos y de información a veces indirecta u ocasional, proveída por el mismo Uranga, por amigos, familiares, conocidos y colegas en intervenciones de diversos tipos: *Vid.*, Emilio Uranga, “Andanzas de mocedades”, México, *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, 1958; Rafael Corrales Ayala, “Presentación” en *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991; Guillermo Hurtado,

traductor y lector incesante de la literatura, el periodismo y la política. Hijo del músico y compositor Emilio Donato Uranga (1881-1956), quien es recordado por canciones como: *Allá en el rancho grande* interpretado por Jorge Negrete (1911-1953) y *La negra noche*, cantada a dueto por Pedro Infante (1917-1957) junto a Pedro Vargas (1906-1989) en la película "También de dolor se canta" (1950), y su madre, María González (?) quien fuera parte de un linaje familiar muy respetado en Puebla.

Muy poco sabemos de los primeros años de la vida de Emilio Uranga, se decía que él mismo no le gustaba hablar sobre su niñez, lo poco que sabemos es que Emilio Uranga fue inscrito en La Salle para cursar sus estudios de educación primaria donde conocería a José González Bárcena (?), Federico Llanes (?) y Salvador Reyes Nevares (1922-1993)². A sus 16 años tuvo su primer acercamiento a la filosofía, lo narra así en primera persona:

Recuerdo, eso sí, que cuando tenía 16 años y era estudiante del tercer año de secundaria topé por vez primera con la filosofía. ¿Bajo qué forma? Lo diré sin abajes: En el origen de mi dedicación a la filosofía rastreo una motivación frívola. Oí hablar de ella a una hermosa mujer que por entonces era la personalidad orientadora en mi vida y, por tanto la filosofía se me apareció en sus orígenes revestida de su prestigio erótico. Me explicaré. Como adolescente típico ascendí al mundo del amor bajo el cuidado de una señora que doblaba mi edad y que más que a ningún otro maestro –por entonces no tenía ninguno–, le debo lo más radical y hondo de mi formación espiritual, humana.³

Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952), México, Bonilla Artigas Editores, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado; José Manuel Cuéllar Moreno, *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, Artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018; José Manuel Cuéllar Moreno, "El consejero presidencial", *Revista Punto de Partida*, México, UNAM, 2018; Jorge Olmos Fuentes, *El instante de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991; Adolfo Castañón, *Algo más sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2016. Advertencia, edición y selección de Adolfo Castañón. ; Aurelia Valero Pie, *Filosofía y Vocación Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Biblioteca Universitaria de Bolsillo/Fondo de Cultura Económica, 2012. Edición e introducción de Aurelia Valero Pie y Epílogo de Guillermo Hurtado; Javier Wimer, "La muerte de un filósofo" en *Revista de la Universidad de México*, núm.17, 2007; Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo*, México, Ediciones Sin Nombre/CONACULTA, 2004; Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982.

² Salvador Reyes Nevares nació en Durango, Durango, el 21 de noviembre de 1922, murió en la Ciudad de México el 29 de junio de 1993. Se destacó por ser un ensayista y narrador. Estudió Derecho y filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Reyes Nevares perteneció al Grupo Hiperión donde dio frutos a su ensayo más recordado *El amor y la amistad en el mexicano* (1952). Tras la desintegración del Grupo Hiperión, Reyes Nevares se dedicó a las casas editoriales, donde fundó la editorial "Los Epígrafes". Fue director del IMC y de la *Revista Mexicana de Cultura*. Colaboró en *Cuadernos de Bellas Artes, Estaciones, La Jornada, La Palabra y El Hombre, México en la Cultura* del periódico *Novedades, Revista Mexicana de Cultura, Revista de la Universidad de México, Siempre!* y *Tiras de Colores*. Salvador Reyes Nevares fue de las pocas amistades que sostuvo Emilio Uranga. *Vid.*, Roberto Aguirre González, "Salvador Reyes Nevares: una crítica a su circunstancia" en *Humanismo mexicano del siglo XX Tomo I*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004. Compilación de Alberto Saladino García.

³ Emilio Uranga, "Andanzas de mocedades" en *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, UNAM, México, 1958, p: 1. De acuerdo con Juan José Reyes, se trataría de la Nena Serrano: "En el mismo edificio de la cantina de don Segundo Portilla Uranga conoció a un extraño personaje, mujer joven pero varios años mayor que él, de aires aristocráticos que le mostró nuevos rumbos del conocimiento, los que llevarían a las raíces mismas, los de la filosofía, según evoca José González Bárcenas." *Cfr.* Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo*, México, Ediciones Sin Nombre/CONACULTA, 2004.

Años más tarde, en 1941 ingresa a la Facultad de Medicina de la UNAM, sin embargo, Emilio Uranga dejó la carrera inconclusa, persiguiendo entonces su vocación filosófica, iniciando sus estudios formalmente en el año de 1944 en la Facultad de Filosofía y Letras, situada entonces en su recinto histórico La Casa de los Mascarones en el barrio de San Cosme de la Ciudad de México.

En el ambiente filosófico universitario, Emilio Uranga interactúa con las mentes brillantes de ese momento y tenía como compañeros a los futuros filósofos que dejarían huella en la historia de la filosofía mexicana. A la entrada de Emilio Uranga — como si el mismo destino estuviera a favor de la filosofía mexicana — conoce a su maestro José Gaos (1900-1969)⁴ quien declararía que Emilio Uranga era una mente excepcional “como uno de los hombres que se dan en Europa sólo una vez cada siglo.”⁵

El retrato de Emilio Uranga en aquellos años en Mascarones es el de un hombre con sonrisa de malicia, curiosidad, escepticismo o susurro disimulado, frecuentando los cafés, restaurantes y bares de Bucareli de la Ciudad de México. Su aspecto, al tenerlo de cerca, imponía una cierto tedio, vestido a la moda de ese entonces de los años cuarenta con trajes grises de anchos hombros, haciéndolo ver más delgado de lo que ya era, hablando a prisa, con urgencia, atropellando las vocales por su rápida voz; mientras con sus manos nerviosas acudían al cigarro y corregían a menudo su corbata y la posición del armazón de sus lentes.

Pero esto no era lo que figuraba o retrataba la apariencia total de aquel filósofo de la accidentalidad, lo que llamaba la atención de su personalidad eran su genio y mal genio. Este “genio de mal genio” —como lo había acusado su maestro José Gaos— dejó vestigio de su personalidad en bocas como la de Octavio Paz (1914-1998)⁶ y Alfonso Reyes (1889-1959)⁷. Octavio Paz encendió la llama de su inteligencia al declararlo “Una inteligencia

⁴ José Gaos y González-Pola fue un filósofo español, exiliado o como a él le gustaba llamarse “transterrado” en México, esto, a consecuencia de la Guerra Civil Española, obteniendo la nacionalidad mexicana en 1941. Gaos fue alumno directo de José Ortega y Gasset y un traductor de la fenomenología heideggeriana. Sus incontables traducciones y ensayos respecto al tema de la fenomenología son de admirar. Gaos sería el profesor predilecto de los hiperiones. *Vid.*, Aurelia Valero Pie, *José Gaos en México Una biografía intelectual 1938-1969*, México, El colegio de México, 2015.

⁵ Rafael Corrales Ayala, “presentación” en *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato., México, 1991, p. 7.

⁶ La vida de Octavio Irineo Paz Lozano inicia bajo el cielo de la Revolución Mexicana. Paz tuvo una vida inquieta, dramática y perpleja. A Octavio Paz lo recordamos por su libro *El laberinto de la soledad*, libro que fue premiado por el nobel de literatura y que es el texto que nos compete hablar en nuestra investigación. Octavio Paz publica su *Laberinto* bajo el sello de *Cuadernos Americanos* en el año de 1950, misma editorial donde Uranga publica un año antes su *Ensayo de una ontología del mexicano*, estos textos nos dejan ver la primera amistad que tuvieron, ya en el futuro, se verá dañada y manchada ante la opinión pública, sin embargo, el respeto de Paz por la inteligencia de Uranga nunca se apagó, Paz sigue apostando por seguir estudiando a Emilio Uranga después de su muerte, así se lo expresaba a Juan José Reyes —hijo del hiperión Salvador Reyes Nevares— “Está muy bien; hay que volver a poner en circulación a aquel personaje” Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo*, Ediciones Sin Nombre/CONACULTA, México, 2004, p.7.

⁷ Alfonso Reyes es nuestro “mexicano universal”, así lo expresaba Leopoldo Zea al dedicarle su libro *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952). Alfonso Reyes Ochoa es recordado por ser escritor, ensayista, poeta y filósofo. Todos estos títulos han quedado guardados en la Capilla Alfonsina. De Alfonso Reyes se pueden decir muchas cosas, en esta investigación nos gustaría revivir su figura como ateneísta y director de la

aguda y osada. [...] Lástima que haya escrito tan poco. Hubiera podido ser el gran crítico de nuestras letras. Tenía gusto, cultura, penetración. Tal vez le faltaba otra cualidad indispensable: simpatía”⁸, en palabras de Alfonso Reyes diría “Este Uranga se sabe estar solo.”⁹ Pocos amigos tuvo Emilio Uranga, pocos de ellos estuvieron con él hasta el final de sus días. Sus amistades de aquellos años de finales de los cuarenta decidieron formar un grupo, un nuevo “Ateneo”, bajo el nombre Hiperión, estos estudiantes eran: Emilio Uranga, Salvador Reyes Nevares, Jorge Portilla (1918-1963)¹⁰, Luis Villoro Toranzo (1922-2014)¹¹,

Casa de España, que son los años en los que coincide con el Grupo Hiperión. *Vid.*, Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001

⁸ Ángel Gilberto Adame, “El que se mueve no sale en la foto”, *Letras Libres*, 14 de diciembre, 2015. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/el-que-se-mueve-no-sale-en-la-foto> [Consultado el 25 de mayo de 2020].

⁹ Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, Editorial Rafael Giménez Siles., México, 1982, p: 188-189.

¹⁰ Jorge Portilla fue un miembro destacado del Grupo Hiperión, cuya obra más conocida lleva por título *Fenomenología del relajo*. Éste y otros ensayos fueron reunidos de manera póstuma por sus amigos Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro. En palabras de Antonio Ziriñ Quijano, “no sólo es *Fenomenología del relajo* tal vez el único ensayo original propiamente fenomenológico que haya escrito un filósofo mexicano; es también un ensayo admirable por su sobriedad y su rigor, por su entraña científica y la elevación y fuerza de su intención moral” *Cfr.* Antonio Ziriñ Quijano, *La fenomenología en México. Historia y antología*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía, UNAM, 2009, p. 104. Los testimonios coinciden en que Jorge Portilla era un interlocutor brillante, una suerte de Sócrates mexicano, y por lo mismo un visitante asiduo de las tertulias de café y de salón. Es probable que Carlos Fuentes se haya inspirado en él para crear a López Wilson, el personaje inteligente y hedonista de *La región más transparente*. “López Wilson, el joven astígmata –escribió Fuentes–: viene para conocer de cerca al enemigo, pisar sus terrenos, para servir de testigo presencial al derrumbe de la clase capitalista, y participar, mientras tanto, de sus placeres” *Cfr.* Carlos Fuentes, *La región más transparente*, Madrid, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2008, p. 41. Oswaldo Díaz Ruanova narra su primer encuentro con Portilla de la siguiente manera: “De escasa estatura, las ropas grises, la frente amplia y con grandes entradas, Portilla me pareció al pronto un sacristán enfurecido. Era víctima de una terrible tensión interior. Tenía una hermosa voz de tenor, con registro medio, y el interés de su persona parecía centrarse en sus ojos, que tras sus lentes de aro de carey, a lo Huxley, relampagueaban como los del autorretrato de José Clemente Orozco. Era impredecible e inquietante.” *Vid.* Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, *op. cit.*, p: 161. Esta terrible tensión interior no era otra que la de la fe católica y la seducción marxista: “buscaba la salvación personal y la de los otros situado en los márgenes, desde un modo de vivir exaltado, entregado a los demás e inclinado sin falta al recogimiento” *Vid.* Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo*, *op. cit.*, p: 67. El origen del distanciamiento entre Uranga y Portilla se remonta a 1955. *Vid.* José Manuel Cuellar, *El diario alemán de Emilio Uranga*, México, inédito, 2019. Las cartas de Uranga a Villoro, en especial la del 30 de abril de 1955: “Mi vida se ha amargado mucho al comprender a qué inauditos abusos de confianza se entregan mis amigos más íntimos: Laura, José, Portilla, gente en la que puse algo más que mi confianza me ha defraudado espantosamente y las heridas no se cicatrizan todavía, dicho francamente.” Uranga había dado a Portilla la licencia de cobrar en su nombre la beca de El Colegio de México y de realizar con este dinero algunos pagos, remitiéndole a Alemania el sobrante, pero Portilla no había cumplido su palabra. En la carta a Villoro del 7 de junio de 1955, Uranga da cuenta de este incidente: “Portilla me envió una cartita en que me confesaba había abusado de mi dinero del Colegio de México durante todo el año pasado.” Uranga se encuentra con Portilla en Ginebra en 1956; juntos viajan a Friburgo. “Portilla – escribe Uranga– me ha causado una gran, una enorme decepción” (carta a Luis Villoro del 26 de abril de 1956). *Vid.* Emilio Uranga, “Recordando a Jorge Portilla” en *La Prensa*, 15 de agosto de 1966, p. 8. Para un estudio detallado de Jorge Portilla y su Fenomenología del relajo: *Vid.* Carlos Alberto Sánchez, *The Suspension of Seriousness. On the Phenomenology of Jorge Portilla*, Nueva York, SUNY Press, 2012; Alfonso Vázquez Salazar, *Perfiles Mexicanos Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea*, México, Ediciones EÓN/Cámara de Diputados/Consejo Editorial H. Cámara de Diputados, 2019; Víctor Manuel Hernández Torres, “Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el grupo

Ricardo Guerra Tejada (1927-2007)¹², Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008)¹³, Fausto Vega y Gómez (1922-2015)¹⁴ y Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004)¹⁵. Este grupo de jóvenes intelectuales marcaría un antes y un después en la historia de la filosofía mexicana.

Hiperión” en *Pensamiento Papeles de Filosofía*, enero-julio, vol. 2, num.1, México, UAEM. 2011; Antonio Zirión Quijano, “La fenomenología en el grupo Hiperión y más acá” en *La fenomenología en México. Historia y Antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía, 2009.

¹¹ Luis Villoro nació en Barcelona el 3 de noviembre de 1922, fruto del matrimonio formado por Miguel Villoro, un médico catalán y María Luisa Toranzo una mexicana oriunda de San Luis Potosí. Villoro a pesar de nacer en España se consideró un mexicano hasta el último de sus días. Su etapa como hiperión fue crucial ya que él ponía la casa y los aperitivos para discutir en un inicio a Kant desde idioma original. Para un estudio de lo mexicano sobre Luis Villoro, *Vid.* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El colegio de México/ Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, 1996; Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, SEP/Cien de México, 1986. Y sus artículos en La Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, *México en la Cultura* en el periódico *Novedades*. Luis Villoro muere en 2014 en la Ciudad de México a la edad de 92 años. *Vid.*, Pedro Joel Reyes, “Luis Villoro: el valor de la inteligencia o de las virtudes intelectuales” en *Humanismo mexicano del siglo XX Tomo III*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

¹² Ricardo Guerra Tejada destacado filósofo y académico mexicano, integrante del Grupo Hiperión y discípulo de los exiliados españoles José Gaos, Eduardo Nicol, Juan García Bacca y Joaquín Xirau. Entre sus aportaciones al Grupo Hiperión, Guerra presentó en julio de 1948 la ponencia “Jean-Paul Sartre, filósofo de la libertad”, que formaba parte del ciclo de conferencias organizado por el Hiperión con apoyo del Instituto Francés de América Latina (IFAL). También, podemos rastrear su tesis de maestría presentada en 1953 bajo el título *Críticas a las teorías del mexicano*. En diciembre de 1950 analizó y discutió al lado de Luis Villoro, Emilio Uranga y Leopoldo Zea los antecedentes ideológicos de la Independencia y la Revolución mexicana en el marco del Congreso Mexicano de Historia. Continuó sus estudios de posgrado en Friburgo, donde asistió a los cursos de Heidegger, y en París, obteniendo el grado de doctor en 1956 bajo el influjo de Merleau-Ponty y Jean Hyppolite. De regreso en México, fue convocado por Gaos a participar en un Seminario de Filosofía Moderna dedicado al tema de la vocación filosófica. Los textos de Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro pueden consultarse en el libro *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, edición e introducción de Aurelia Valero Pie, epílogo de Guillermo Hurtado, México, FCE, 2012. En sus clases de la Facultad de Filosofía y Letras, el Dr. Guerra desgranaba con rigor y lucidez a Kant, Hegel y Heidegger. Fruto de su interés por el pensador de Stuttgart fue la traducción, junto con Wenceslao Roces, de la *Fenomenología del espíritu* (FCE, 1966) y la fundación en México del Centro de Estudios Hegelianos. A Guerra le debemos, además, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato, de la carrera de Filosofía en la Universidad de Guadalajara y del Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM). De los hiperiones además de Leopoldo Zea llegó a obtener la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM puesto que ocupó por dos periodos consecutivos de 1970 a 1974 y de 1974 a 1978, para desempeñarse inmediatamente después como embajador de México en la República Democrática de Alemania. Estuvo casado con la pintora Lilia Carrillo y con la escritora Rosario Castellanos. *Vid.* Rosario Castellanos, *Cartas a Ricardo*, México, CONACULTA, 1994. Ricardo Guerra dirigió una crítica retrospectiva a los objetivos y presupuestos metodológicos de los hiperiones en “Una historia del Hiperión” en *Los Universitarios*, Nueva Época, Vol. 12, Núm, México, 18, octubre de 1984. *Vid.*, José Manuel Cuéllar Moreno, *El diario alemán de Emilio Uranga*, México, inédito, 2019.

¹³ Joaquín Sánchez McGregor inicia su vida intelectual con el Grupo Hiperión, siendo un estudiante con 23 años de edad inaugura las “Conferencias del existencialismo francés” con su ponencia “¿Hay una moral existencialista?” que sería impresa en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, N° 30. Sánchez McGregor sería el primer miembro en dejar al grupo, tras declarar “[...] que el existencialismo, doctrina inestable, se estaba hundiendo históricamente, como un buque averiado en su línea de flotación [...]” Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos, op. cit.*, p: 213. Las declaraciones de McGregor tuvieron sus consecuencias, la primera en su examen recepcional en donde versaba sobre la fenomenología de Martín Heidegger, en ese examen, José Gaos confrontó a su primer alumno rebelde, narran así tan incómodo

El grupo filosófico Hiperión tuvo una actividad corta pero contundente, tenemos registro de que el Hiperión se vio ante el público entre los años de 1948 a 1952. Su primera presentación tuvo lugar en la primavera de 1948 con un ciclo de conferencias sobre el

día Díaz Ruanova: “Gaos urdió una conjura profesoral para castigar la nueva «irreverencia» Y con su autoridad arrastró a Romano Muñoz, Samuel Ramos, Wenceslao Roces, y, ya menos, a Eduardo García Maynez. Gaos olvido las reglas del “fair play” y puso la furia española el servicio de una «vendetta» siciliana. [...] Asedió coléricamente al examinado, más con argumentos políticos que filosóficos. Y Samuel Ramos, el director de tesis, en vez de escudar a su discípulo, mostró su debilidad al pasarse, cobardemente, al bando gaosiano. Sólo García Maynez conservó la línea de una corrección caballeresca y limitó sus preguntas a lo estrictamente académico. El examen fue tormentoso y dramático. Había consternación en los semblantes de Henrike González Casanova, Eduardo Lizalde y el segundo Enrique González Rojo. Después de su agresiva intransigencia, se ablandó el jurado y MacGregor fue aprobado *summa cum laude*— Fue un episodio más de la lucha de clases — comentó Sánchez MacGregor, que se marchó después de esa prueba intolerable.” *Ibíd.* Publica su tesis en 1969 bajo el título *Acoso de Heidegger* 1969. La segunda consecuencia fue su camino hacia el marxismo, donde claramente lo había anunciado al dejar de lado el existencialismo. Entre 1969 y 1971 fungió como titular de la Dirección General del Profesorado — actualmente Dirección General de Asuntos del Personal Académico —. Fue también secretario académico de la Coordinación de Humanidades de 1978 a 1980, y jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de 1985 a 1989. El 15 de agosto de 1991 se integró a la planta de investigadores del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, actualmente Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), para desarrollar el proyecto de investigación “Filosofía de la historia latinoamericana y los textos de Bolívar”. Asimismo durante su larga y fructífera vida académica participó en distintos cuerpos colegiados de la UNAM. Cabe resaltar, finalmente, en un determinado momento de su vida política militó en el Partido Comunista Mexicano. Rosa Elena Pérez de la Cruz, “La condición humana en la obra de Joaquín Sánchez Macgrégor” en *Humanismo mexicano del siglo XX Tomo II*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

¹⁴ Fausto Vega y Gómez, nació en Córdoba, Veracruz, en 1922 y estudió en la Universidad Nacional Autónoma de México en las facultades de Derecho y Filosofía y Letras. Laboralmente se desempeñó como secretario y administrador en El Colegio Nacional. Fausto Vega en sus años como hiperión no tuvo una participación en la que se le pueda leer, hay vestigios de que iban a salir artículos y libros sobre sus reflexiones en torno a lo mexicano, sin embargo estos no llegaron a tinta y papel, no obstante Fausto Vega fue un gran amigo y compañero de cada uno de los miembros del Grupo Hiperión. Fausto Vega fue el último hiperión con vida, murió a la edad de 93 años el jueves 7 de mayo del 2015 en la ciudad de México. *Vid.*, Fausto Vega, “Un siglo en Fausto Vega”, en: <https://youtu.be/In9O2h-fuIE>, (vi: 03 de marzo 2020).

¹⁵ Leopoldo Zea Aguilar, uno de los más connotados pensadores del latinoamericanismo. Pionero en el estudio de la historia de las ideas en América, publicó en dos tomos, entre 1943 y 1944, sus tesis sobre *El positivismo en México*, en nuestros días, estas investigaciones de Zea están publicada en un solo volumen por el Fondo de Cultura Económica, que sigue siendo un indiscutible punto de referencia para filósofos e historiadores. De su persona y papel como promotor de la cultura mexicana, Juan José Reyes afirma lo siguiente: “Si uno de los filósofos mexicanos del medio siglo ha tenido constancia en sus empeños, tal es Leopoldo Zea. Cumplió en aquellos años de Mascarones [finales de los cuarenta] un papel de veras necesario: el de eslabón, el de motor de una vinculación esencial, la que se establece entre las ideas de Ortega y Gasset, José Gaos, sobre todo, y de Samuel Ramos y los jóvenes estudiantes” *Vid.* Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo, op. cit.*, p. 32. Consecuencia en buena medida de esta vinculación esencial fue la conformación del Grupo Hiperión y su posterior brinco a la fama en 1952, Zea persuadió a los librereros Josué Porrúa y Emilio Obregón de lanzar la colección “México y lo mexicano”, esta colección serían los clásicos del Grupo Hiperión. Entre los libros que Leopoldo Zea publico respecto al tema de lo mexicano podemos consultar: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), *El Occidente y la conciencia de México* (1953), *América en la historia* (1957), *El pensamiento latinoamericano* (1965), *Filosofía de la historia americana* (1978). Por último, Leopoldo Zea dirigió la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de 1966 a 1970, fundando durante su gestión el Colegio de Estudios Latinoamericanos y en 1980 fue distinguido con el Premio Nacional de Ciencias y Artes y en el 2000 con la Medalla Belisario Domínguez del Senado de la República. *Vid.*, Alberto Saldino García, *Leopoldo Zea, el filósofo latinoamericano*, Madrid, Biblioteca Virtual de Polígrafos, 2017.

“Existencialismo francés”. Tras el éxito que tuvieron, en el otoño de ese mismo año, imparten otra serie de trabajos titulado “Problemas de la filosofía contemporánea”. Los siguientes encuentros se dieron en los tres años posteriores con los temas: “¿Qué es el mexicano?” (1949), “El mexicano y su cultura” (1951), y “El mexicano y sus posibilidades” (1952). Su desintegración ocurrió en el año de 1953.¹⁶

Tal vez el error fue autodenominarse “grupo”, los intereses de cada uno de los miembros hizo que cada uno tomara su propio camino. José Gaos en sus *Confesiones profesionales* aviva el conflicto entre sus estudiantes, a Emilio Uranga lo nombro *Primus inter pares* o sea el primero entre iguales, por otro lado, denominaba a Jorge Portilla “El penetrante crítico de nuestro tiempo.”¹⁷ En palabras de Uranga al respecto de Portilla, escribió unas líneas tras la publicación póstuma de su *Fenomenología del relajo* (1966), Emilio Uranga recordó a su examigo Jorge Portilla con las siguientes palabras:

Sólo sus adeptos incondicionales le soportaron hasta el final [...] Portilla perteneció a esta estirpe de pensadores que en vez de beberse la copa de la sabiduría se ahogan con embriaguez en ella [...] Lo único que me interesa explicar a mis lectores es que si se deciden a leer a Portilla barruntarán quizás lo que fue el destino de un grupo de mexicanos entregados a la filosofía; pero no a una filosofía reconfortante sino maldita y desquiciadora, cuyo ejemplo eminente de insalubridad lo ofreció con amplificaciones trágicas el destino angustioso de Jorge Portilla.¹⁸

Quien tal vez mejor describió a Emilio Uranga en sus años como la pléyade del Grupo Hiperión fue el poeta Francisco Liguori (1917-2003), “ingenioso, travieso, decidor y pícaro.”

Aspecto de riente changa
tiene el filósofo Uranga
que en México merodea.
Por amarrar la fritanga
su docta cola menea.

¹⁶ El Hiperión publicó la mayoría de sus trabajos en la *Revista Filosofía y letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM* y en la colección de libros “México y lo Mexicano”, que se publicó entre 1952 y 1955 con el sello de Porrúa y Obregón. También aparecieron trabajos de los hiperiones en otras revistas académicas como *Cuadernos Americanos* y en los suplementos culturales más importantes de la época, como la *Revista Mexicana de Cultura* de *El Nacional*. Para un estudio sobre el Grupo Filosófico Hiperión consúltese: Guillermo Hurtado, *El Hiperión. Antología*, México, UNAM, 2006; Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007; Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960; Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982; Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México, Bonilla Artigas Editores, 2015; Antonio Zirión Quijano, “La fenomenología en el grupo Hiperión y más acá” en *La fenomenología en México. Historia y Antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía, 2009; Gustavo Leyva, *La filosofía en México en el siglo XX*, México, Secretaría de la Cultura/Fondo de Cultura Económica, 2018.

¹⁷ Cfr. José Gaos, *Confesiones Profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica/Tezontle, 1979.

¹⁸ Emilio Uranga, “Examen: Recordando a Jorge Portilla” en *La Prensa*, 15 de agosto de 1966, p. 8.

Sacólo de su ancha manga

Leopoldo maldito Zea.¹⁹

Aterrizando la línea histórica en 1953, tras la ruptura del Grupo Hiperión, Emilio Uranga entra al despacho de Alfonso Reyes con su gallardía vanidosa de promesa de la filosofía mexicana. Uranga le presenta con orgullo su constancia por haber terminado felizmente sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Reyes lo abraza con halagos, “la suya es una mente excepcional”, Para la sorpresa de Uranga, Reyes saca del cajón un ejemplar del *Análisis del ser del mexicano*; el producto máximo de sus reflexiones sobre su filosofía de lo mexicano en la que la interrogación era ¿qué es el mexicano?, Uranga respondió a esta inquietante interrogante al “[...] proclamar que el mexicano no era nada más que un puñado de posibilidades en perpetua crisis.” Emilio Uranga se permitió aconsejar por Reyes, “váyase usted a Europa a quemar la grasa de la Academia —le dijo—, escriba con sabor y subordínele el saber.”²⁰ Es así que Uranga viaja a Alemania, abriendo una nueva etapa de su vida.

La estancia de Uranga en Alemania no fue placentera. La precariedad del dinero, su buzón vacío sin correspondencia, y de no expresarse con holgura en la lengua alemana, lo convencieron de que en México estaba su destino. La realidad europea, en plena remodelación, no coincidió del todo con sus expectativas, en la Universidad de Friburgo, la buena época de la filosofía había caducado. Su etapa en Alemania está registrada por un diario personal que escribió entre el 7 de febrero de 1954 al 29 de mayo de 1955, en ese diario, Uranga da testimonio de un “hombre que estuvo en constante guerra consigo mismo y que se enfrentó al genio de la creación con ánimo infatigable.”²¹

¹⁹ Armando Aguirre Fuentes “Catón”, “Pancho Liguori”, Vanguardia (Coahuila), 7 de mayo de 2012, disponible en: <https://vanguardia.com.mx/columnas-pancholiguori-1282869.html> [Consultado el 29 de febrero de 2020].

²⁰ Recojo la línea histórica del cuento del filósofo y escritor José Manuel Cuéllar Moreno, quien lo escribió tras los 50 años de aquel 2 de octubre de 1968. Este cuento es la recreación ficticia de la vida de Emilio Uranga. El propósito es hacer un trato de un testimonio documental. Cfr. José Manuel Cuéllar Moreno, “El consejero presidencial” en *Punto de Partida La Revista De Los Estudiantes Universitarios*, México, UNAM, 2018.

²¹ Gracias a la generosidad de Cecilia Uranga, a las gestiones de Guillermo Hurtado del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y a la excelente disposición de Adolfo Castañón y José Manuel Cuéllar Moreno nos regala la transcripción y anotación del diario personal que escribió Emilio Uranga en su estancia en Alemania. Mismo diario que pude ojear tras mi visita al Archivo Emilio Uranga; situado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. También, agradezco profundamente a Guillermo Hurtado y al Dr. Adolfo Castañón por brindarme el borrado del libro que está próximo a publicarse, en el veremos las correspondencias de Emilio Uranga hacia Alfonso Reyes y Luis Villoro, quien Juan, su hijo, le entregó en mano a Adolfo Castañón para darles un uso apropiado, en este mismo libro, José Manuel Cuéllar nos regala la transcripción del diario. Por mi parte, hago uso de la transcripción del diario que me confió José Manuel para esta investigación.

Para 1954 Emilio Uranga estaba harto de la Universidad de Friburgo y de las conferencias de Martin Heidegger (1889-1976)²². Uranga escribía sus quejas sobre Heidegger un día miércoles, 10 de febrero de 1954, cito el diario:

Regreso de oír al gran alemán, a la esfinge de la selva negra, a Martin Heidegger, en un tono desgastado y durante dos horas bien contadas “sobre la esencia de la técnica”. Como todo lo de aquí es una decepción, otra cosa de la esperada. El espectáculo, porque lo ha habido, ha sido de todo, menos de grandeza. Heidegger se viste pobremente, causa pena ver al más grande de nuestros pensadores ataviado tan miserablemente. Un saco negro, de corte sport, una camisa azul y una corbata roja. Bolsa exterior sin pañuelo, aquí no se acostumbra. Cabeza cana, constitución maciza, aspecto sano y fuerte. Bigote y barba negra, mentón que se hunde hasta desaparecer en el cuello, arrugas que tiran profundamente las mejillas hacia las orejas y, en el juego de luces, cara curiosamente angulosa, aguda, gesto un tanto feroz, nunca dulcificado por una sonrisa, hosco, mirada penetrante y violenta, colérica, manos ágiles a pesar de su robustez, ausencia completa de gestos oratorios, atril enfrente, movimientos prohibidos de los brazos, salvo para cambiar cuidadosamente las hojitas dobladas en dos, en una palabra ante la cátedra como orador norteamericano. El público nada expresivo, inclusive a momentos impaciente y hasta burlón. Voz desagradable que se quiebra en falsete casi a cada minuto. Interrupción a la hora justa, anuncio de una pausa de cinco minutos, lectura monótona sin concesiones, al tendido, sin apertura dramática, exigente. Tiene una manera de eludir la mirada que recuerda a un animal, se lanza sin piedad cuando replica sobre su presa. Su traje no era de casimir, casi me dio la impresión de que era dril, lona.²³

Emilio Uranga, decepcionado por su estadía en Alemania, le da vueltas la cabeza, se castigaba con los consejos que le había dado su maestro Alfonso Reyes, “Quitarse la grasa de la Academia: sí, Don Alfonso, Ud. me dio este consejo, pero ¿cuál es el disolvente más adecuado?”²⁴ Su desesperación aumenta, Portilla no le manda cartas, no le manda sus discos y sus libros, peor aún, no le mandaba el dinero de su beca de El Colegio de México, que Portilla cobraba en su nombre, de esta forma se desgastaba su amistad con el autor de la *Fenomenología del relajó*. El diario sufre de algunos huecos, entre el 31 de mayo de 1954 y el lunes 24 de enero de 1955. Antes de dejar de escribir, Uranga comenta sus días con Laura Mues (1928-2008)²⁵ un amorío fallido, empero, cuando vuelve a retomar su

²² Martin Heidegger es una de las figuras protagónicas de la filosofía contemporánea, es una de las imágenes que enmarco el siglo XX. Siendo alumno de Edmund Husserl, Heidegger se especializa en la fenomenología, es así que en 1927 publica *Sein und Zeit* en español *Ser y tiempo*, siendo un referente filosófico hasta nuestros días. La traducción al español se la debemos a José Gaos quien realiza su traducción en México y trabaja el texto párrafo por párrafo con el Grupo Hiperión, de aquí la influencia heideggeriana que tiene Emilio Uranga en su filosofía de lo mexicano.

²³ José Manuel Cuéllar Moreno, *El diario alemán de Emilio Uranga*, Inédito., 2018, México, pp.113-116. Estudio preliminar, transcripción, edición y notas de José Manuel Cuéllar Moreno.

²⁴ *Ibidem*, p.110.

²⁵ Laura Mues de Schrenk fue discípula de Gaos, compañera de Elsa Cecilia Frost y Uranga. Alfonso Reyes en su *Diario*, en el apunte del 24 de febrero de 1954, anota: “[...] reaparece Laura Mues que se va a Tubinga, y seguirá su tesis sobre América en mi obra”. Laura Mues estuvo muy cerca del Grupo Hiperión, a ella la podemos rastrear tras una conferencia que dictó con el título “Actitud del mexicano ante el extranjero”, esto, a raíz de que su maestro José Gaos les pidiera a sus alumnos una reflexión sobre lo mexicano con vertiente fenomenológica. *Vid.* Laura Mues, “Actitud del mexicano ante el extranjero” en *Revista Filosofía y letras de la Facultad de Filosofía y Letras #41-42*, México, UNAM, 1951.

diario, da las buenas nuevas, se casa con Ruth Ilse Frieda Netzker Philo (1925-1998), y de Friburgo se traslada a Colonia.

En la quincena de octubre de 1955, Emilio Uranga se mudó a París con el apoyo del Instituto Francés de América Latina (IFAL), bajo la dirección de François Chevalier (1914-2012)²⁶, y a principios de 1956 nace su hijo Carlos en la localidad alemana de Quickborn. “Ahora ya sé lo que es eso [la paternidad]. Un escalón más de lo humano, un algo más que lo hace humano, es decir, que te une y no separa del resto de los mortales; que te recorta tu calidad de ‘excepción’. ¡Qué primitivo estoy!, ¡al fondo la vida consiste quizás en repetir un ritmo eterno, natural, llevar los papeles que todo hombre tiene que llevar!”²⁷ En su arribo en París lo esperarían viejos amigos.

En la Casa de México en París, Uranga por fin reanudó las discusiones y las partidas de ajedrez con Ricardo Guerra y Jorge Portilla, en esos meses, la ruptura definitiva ya anunciada, se dio entre Uranga y Portilla; en ese mismo viaje a París se encuentra con Porfirio Muñoz Ledo (1933)²⁸, personaje de “ardillesca inquietud”, con quien Uranga trabaría una amistad duradera. “París ha sido para mí un asilo y un consuelo. Dos años en Alemania me habían destemplado el espíritu y vagaba ya por regiones inaccesibles a la lucidez. Francia me ha dado el completo sentido terrenal necesario para no salir disparado de este mundo.”²⁹

Por su paso en París, al cortar su relación con Portilla, Uranga encomendó a Ricardo Guerra de entregar en manos a Alfonso Reyes el manuscrito de un libro sobre “Marx y la filosofía”, específicamente sobre los cuadernos parisinos de 1844. Ricardo Guerra no cumplió con su palabra. “La persona a quien le encargué que pusiera cuanto antes en sus manos ese manuscrito se ha mostrado indigna de toda confianza, de toda recomendación y de toda consideración. Se trata de un tal Ricardo Guerra, quien podría decirse amigo mío, y que por lo visto no le ha visitado para cumplir mi encargo de entregar al Colegio ese libro

²⁶ François Chevalier nace el 27 de mayo de 1914 en París y muere el 6 de mayo de 2012. Estudió historia y geografía en la Universidad de Grenoble (1933 - 1936). Se caracterizó por ser uno de los fundadores del americanismo en Francia y de la historia agraria moderna de América Latina. Entre 1946-1949 fue becario, bibliotecario y profesor en el Instituto Francés de América Latina (IFAL), en la ciudad de México. En este periodo desarrolló su tesis sobre *La formation des grands domaines au Mexique (terre et société aux XVIe et XVIIe siècles)*, dirigida por Marc Bloch, y para la cual contó con la orientación de Fernand Braudel y Robert Ricard. La presentó en 1949, y fue prontamente editada en francés por el Instituto de Etnología de París (1952). Esta tesis fue luego publicada en español en la prestigiosa serie *Problemas agrícolas e industriales de México*, y después fue editada por el Fondo de Cultura Económica (1976). Varias reediciones aparecieron posteriormente, así como una versión en inglés, de la Universidad de California (1963).

²⁷ José Manuel Cuéllar Moreno, *El diario alemán de Emilio Uranga*, op. cit., p.73.

²⁸ Porfirio Muñoz Ledo es un político mexicano que ha militado en varios partidos políticos y ocupado numerosos cargos de primer nivel, entre los que están titular de las secretarías del Trabajo y de Educación Pública, líder del PRI y del PRD, senador y diputado federal, y en dos ocasiones presidente de la Cámara de Diputados de México. Muñoz Ledo y Uranga fueron amigos cercanos en las esferas de la política. *Vid., Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Rafael Giménez Siles, 1982.

²⁹ De una carta a Alfonso Reyes del 26 de marzo de 1956. José Manuel Cuéllar Moreno, *El diario alemán de Emilio Uranga*, op. cit., p.73.

que le debo.”³⁰ No sabemos por qué medio llegaron finalmente esas cuartillas al escritorio de Reyes, según consta en una carta a Gaos del 11 de marzo de 1957: “Mi querido amigo: Aquí tengo ya en 93 páginas la monografía de Uranga sobre ‘Marx y la filosofía’. ¿La conoce usted o quiere verla, mientras definimos dónde la publicamos, para ir de prisa? Saludos afectuosos, Alfonso Reyes.”³¹ Este libro de Uranga no fue publicado y hasta la fecha de esta tesis, ese libro se encuentra perdido. Por otra parte, Reyes, a modo de bitácora, notificaba el regreso de Uranga a México. “A mediados de marzo de 1957, una vez hubo reunido el dinero del pasaje, Uranga regresó a México acompañado de su nueva familia: su esposa Ruth, su hijo Carlos, y la hija de Ruth, Bárbara.”³²

Emilio Uranga daba muchas expectativas en México, aunque muchos no simpatizaban con él, era inevitable no voltear a ver lo que hacía, todos aseguraban que su viaje por Europa iba a ser venidero para la academia filosófica, de Uranga se esperaba que llegara con una joroba académica, se le esperaba con morbo.

“Durante aquellos días Emilio estaba de moda pues sus prestigios europeos se fortalecían con el escándalo que suscitaron las cartas que le dirigió a Gaos, publicadas por La Gaceta del Fondo de Cultura Económica y donde el discípulo en rebeldía acusaba a su maestro de haberlo engañado con imágenes idílicas de la universidad alemana”. En la víspera, Paz le escribió a Carlos Fuentes: “Esperemos el regreso de Uranga y demás 'salvadores' de la nación.”³³

A su llegada a México, no tardó en reincorporarse a la docencia. Cuéllar Moreno nos deja una lista de las materias que impartió: “Antropología filosófica” en el posgrado de la Facultad de Medicina de la UNAM, grupo de Psiquiatría y Psicoanálisis, que dirigía el Dr. Erich Fromm (junio, julio, agosto de 1957). Dio el curso “Filosofía y política” como profesor invitado en la Facultad de Ciencias Políticas y prosiguió con sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras (“Axiología”, “Filosofía alemana actual”, “Filosofía contemporánea”), de donde era profesor ordinario. No obstante, Uranga no se hallaba a gusto en el aula. La filosofía había dejado de ser mexicana, ya no sentía con ánimos estar en la academia filosófica, su estancia en Alemania le provocó una desgana que fue solapada poco a poco por el periodismo y la literatura. Las intenciones del *primus inter pares* eran otras, el periódico y la literatura le darían una nueva oportunidad en la esfera política.

El 19 de junio de 1958, Uranga es invitado a una cena en el Salón de los Candiles del Hotel del Prado, ahí se encontraría con un distinguido grupo de intelectuales encabezados por Alfonso Reyes. Esa noche cambiaría el destino de Emilio Uranga y el destino de

³⁰ Carta a Alfonso Reyes, posiblemente de marzo de 1957, (AHCOLMEX, Fondo Antiguo, caja 24, Carpeta 18. Emilio Uranga). *Ídem*.

³¹ *Itinerarios filosóficos*, correspondencia José Gaos-Alfonso Reyes, compilado y anotado por Alberto Enríquez Perea, presentación de Andrés Lira, México, El Colegio de México, colección Testimonios, 1999, p. 184.

³² Vid. Alfonso Reyes, *Diario VII. 1951-1959, México*, AML/ El Colegio de México/ El Colegio Nacional, FCE/INBA/Capilla Alfonsina/UAN/UANL/UANM, 2016, p. 545: “México, martes 19 de marzo 1957. Volvió de Nueva York Octavio Paz; volvió de París Emilio Uranga.”

³³ Javier Wimer, “La muerte de un filósofo” en *Revista de la Universidad de México.*, México, 2007, p: 29.

México, acercándose el Lic. Adolfo López Mateos (1908-1969)³⁴ “Una vez celebradas las nupcias, el Huey Tlatoani se aproximó a Uranga, le rodeó los hombros descarnados con su brazo fornido y lo ungió —tácita y ceremoniosamente— en su consejero.”³⁵ Emilio Uranga sería un consejero, más no el aconsejado. Una nueva era se aproximaba para México bajo la sombra del genio endiabado, Emilio Uranga.

Su participación como consejero inicia en mayo de 1960, en un recóndito salón del Palacio Nacional, el presidente Adolfo López Mateos bebe un café tras otro, se le nota irritado y herido en su orgullo, “Sus ojos chisporrotean al ver entrar a Uranga. “¡Usted!”, exclama. “¡Qué bueno que está usted aquí...!” La situación es delicada, no hacen falta las explicaciones y, sin embargo, el presidente se toma la molestia de repasar para Emilio, uno a uno, los acontecimientos políticos recientes.”³⁶ Al presidente López Mateos se le estaban resbalando las riendas de la Revolución, ahora, la revolución la hondaba otra bandera, la Revolución Cubana ha desplazado a la mexicana como modelo de revolución latinoamericana exitosa. Emilio Uranga escucha la voz nerviosa del presidente, Uranga sale de la habitación para volver minutos más tarde acompañado de un sirviente, un tocadiscos y un vinilo.

Con gestos intrigantes de prestidigitador, hace sonar la Sinfonía en si menor, D. 759, de Franz Schubert. “Coincidirá conmigo, Señor Presidente, en que estamos ante una pieza excepcional.” López Mateos adivina las intenciones de su asesor y deja que una sonrisa amplia de cafeína surque su rostro. “La clave de su genialidad estriba, a mi parecer”, prosigue Uranga con acento docto, “en su carácter incompleto o inacabado. Lo cual no quiere decir que se trate de una sinfonía artísticamente fea, antiestética o desagradable. Por el contrario: en su incompletud es una obra maestra... como la Revolución mexicana. Ambas son una inspiración constante de acción y pensamiento.”³⁷

Emilio Uranga sacó de apuros al gabinete presidencial, con su sonrisa característica se ganó la confianza del primer mandatario. Este mismo acto fue el inicio doble de su carrera sospechosa como periodista político y como artífice tras bastidores de la jerga oficialista. Su pluma venenosa estaba inquieta, “El sembrador” se hacía llamar.

³⁴ Adolfo López Mateos fue presidente de México de 1958 a 1964. Lo recordaremos por ser parte de la campaña presidencial de José Vasconcelos (1929), fundar la Ciudad Universitaria de la Universidad Autónoma del Estado de México (1964), el CFE (1960), el Museo Nacional de Antropología (1964) y el ISSSTE (1960). En el sexenio de López Mateo, México tuvo un gran desarrollo económico, sin embargo, parte de su discurso se fractura al declarar que su “gobierno es de extrema izquierda”, es así que sale a escena Emilio Uranga, este pasaje lo pueden consultar en: José Manuel Cuéllar Moreno, *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.

³⁵ José Manuel Cuéllar Moreno, “El consejero presidencial” en *Punto de Partida La Revista De Los Estudiantes Universitarios*, 1 de octubre de 2018. Disponible en: <http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php/2069> [Consultado el 28 de mayo de 2020].

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.* Este breve recorrido lo escribe el filósofo de lo mexicano José Manuel Cuéllar Moreno en su libro *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, Artífice Oculto del PRI*.

Los años pasaron, el calendario marca diciembre de 1964. En la silla presidencial está sentado el abogado Gustavo Díaz Ordaz Bolaños (1911-1979)³⁸, “Estamos ante un raro caso de lucidez, de la que me tengo que cuidar —sentenció Díaz Ordaz una tarde en el Bellinghausen—, porque si abro la boca, don Emilio me crea un problema.”³⁹ Después de protagonizar la Doctrina Guaymas, Uranga se hace consejero y muy buen amigo de Díaz Ordaz, se decía que si uno iba los fines de semana a la casa en Cuernavaca de Díaz Ordaz, encontrarían a Uranga regando las plantas, descansando placenteramente leyendo una biografía de Hitler. El presidente Díaz Ordaz sabía que Uranga era un genio, lo abrazaba de comentarios sinceros de amistad: “Usted me cae bien porque sabe de astronomía: sabe cuál es su posición en el cosmos. La Patria agradece y tiene en muy alta estima sus servicios.”⁴⁰

Por otro lado, “El sembrador” dirige su pluma ponzoñosa a “Carlitos Fuentes”, abriendo una fuerte discusión con Octavio Paz, Carlos Fuentes (1928-2012)⁴¹, y Daniel Cosío Villegas (1898-1976)⁴². “Carlitos se siente muy a gusto en el extranjero porque considera en sus alucinaciones narcisistas que en nuestro país no tiene ya nadie con quien hablar, que los mexicanos somos tarados, insuficientes para entender sus refulgencias literarias. Se ha convertido sin quererlo en un naufrago azaroso de su isla desierta.”⁴³

Tal vez éste fue el pequeño error de Emilio Uranga, en la columna incendiaria de *Granero Político* usó el seudónimo de “El sembrador” para escribir con toda confianza sus críticas más nocivas. El prestigio de ser el consejero del presidente le otorgó la autoridad de garabatear lo que le pegara en gana, su pluma endemoniada se expresaba sin sutilezas, Uranga no le debía ni le temía a nadie, al final del día él era quien tenía la última palabra, ¡Ay! de aquel quien callera bajo su tintero, el nombre que tu viera su diana no se salvaba. La inteligencia de Uranga era indiscutible. Se le respetaba, se le admiraba y se le temía.

Las consecuencias de sus incendiarios escritos no se hicieron esperar, a finales de 1968 la Editorial Alba Roja publicó un libro apócrifo titulado *¡El móndrigo! Bitácora del Consejo*

³⁸ El sexenio de Gustavo Díaz Ordaz fue de 1964 a 1970. Protagonizó los ataques del 2 de octubre de 1968 contra los estudiantes, Los juegos olímpicos en México de 1968 y la inauguración del Metro de la Ciudad de México en 1969. El sexenio de Díaz Ordaz dio mucho de qué hablar, Díaz Ordaz tuvo como consejero a Emilio Uranga donde tendría un poder absoluto en los periódicos de aquellos años.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Nacido en Panamá, pero de padres mexicanos, Carlos Fuentes fue criado en México donde cursó casi todos sus estudios. Carlos Fuentes fue un hombre dedicado a las letras y un impulsor de la cultura en México. Derivado de sus letras fue considerado para obtener el premio nobel de literatura. Carlos Fuentes pertenece a los intelectuales de México. Murió a los 82 años un 15 de mayo de 2012 en la Ciudad de México.

⁴² Daniel Cosío Villegas es uno de los personajes claves — al igual que Octavio Paz y Carlos Fuentes — de ser un parte aguas del siglo XX mexicano. Cosío Villegas fue un destacado economista, historiador, sociólogo, politólogo y ensayista mexicano. Lo recordamos por su gran labor al fundar el Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, la Escuela Nacional de Economía y El Colegio Nacional. Gracias a Cosío Villegas las relaciones con París, España, Francia y Alemania se solidificaron. Respecto a la relación Uranga y Cosío Villegas *Vid.*, José Manuel Cuéllar Moreno, *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018. En la que Uranga usa adjetivos tipo: “verdulera”, “vieja chismosa”, “déspota gritón”, “cocodrilo lacrimógeno”, “chocho impotente”, “placera”, “mala sombra”, “intelectual histérico”, “vampiro”, “bizco”, etc.

⁴³ *Idem.*

Nacional de Huelga, donde su portada es la de un estudiante ejecutado o si se consulta otras ediciones, la de un contingente enfurecido de oficiales persiguiendo a un estudiante. Su tapa hacía que las repisas de los libreros absorbieran la atención de los lectores. Se trataba del diario de un supuesto estudiante apodado “El móndrigo” quien muriera tras los hechos ocurridos en la Plaza de las Tres Culturas en la sangrienta noche del 2 de octubre. El libro de 184 páginas aparentemente fue una encomienda ejecutada por alguien quien tenía mucho prestigio y poder en la política, su intención era dar una versión oficial de los hechos y de paso amedrentar a todos aquellos que eran mencionados en el texto con nombre y apellido. Lo curioso, es que el libro tuvo una amplia difusión, a la par de tres ediciones. En los distintos reportajes, ensayo o documentales sobre los hechos del 2 de octubre, *¡El móndrigo!* es rara vez mencionado, se tiene en el olvido.

Las preguntas ante inquietante libro no se hacían esperar ¿Quién escribió *¡El móndrigo!*? A consecuencia de los queveres entre Uranga y Díaz Ordaz, aunado a sus columnas en *Granero Político* se barajó el nombre de Emilio Uranga como posible autor sospechoso, “Otros testimonios concuerdan en que el redactor del libelo fue Jorge Joseph Piedra, agente confidencial a sueldo de la Secretaría de la Presidencia de la República, según consta en las fichas supervivientes y desclasificadas en 2001 de la Dirección Federal de Seguridad (DFS). Lo más probable es que *¡El móndrigo!* haya sido una labor a varias manos.”⁴⁴ Hasta la fecha, achacarle el libelo a Uranga sería por demás una teoría reclinada a la falsedad, no hay prueba de ello, dudo de que existan. Al consejero debemos verlo como un hombre impredecible — ya con su sonrisa nos lo advertía — “A lo sumo podemos verlo como un intelectual que vendía su pluma a intereses mezquinos; un empleado del gobierno, pero no un personaje palaciego que susurra atrocidades a los oídos de los mandatarios. Su compañero y amigo, Alejandro Rossi, decía que Uranga no tenía un interés real por la política. Su interés era, por decir así, pecuniario.”⁴⁵

⁴⁴ José Manuel Cuéllar Moreno, “Si con unos cuantos muertos en Tlatelolco alcanzamos la victoria...” en *Revista Líder*, 1 de octubre de 2018. Disponible en: <https://revistalidermexico.com/2018/10/01/si-con-unos-cuantos-muertos-en-tlatelolco-alcanzamos-la-victoria/> [Consultado el 28 de mayo de 2020].

⁴⁵ En noviembre del 2018, el periodista e investigador Jacinto Rodríguez Munguía vende su libro titulado *La conspiración del 68: Los intelectuales y el poder: así se fraguó la matanza*. En este libro le adjudican que Emilio Uranga fue el intelectual que programó el ataque del 2 de octubre de 1968. Jacinto Rodríguez se vale de una investigación que sostuvo al encontrarse con tres mil cajas de archivos que tenían bajo su poder en el sexenio de Vicente Fox en donde se encontró con el nombre de Emilio Uranga. Se vale, también, de una investigación sospechosa creada por computadora en la que compara la letra o el estilo del autor. En mi opinión, es dudosa la investigación de Jacinto, ya que el estilo de cada escritor va cambiando por los años. Este tema tuvo su debate en 2018. En el programa *Diametral* por parte de TV UNAM, Témoris Grecko charla con Jacinto Rodríguez sobre su libro, el programa fue titulado “La matanza de Tlatelolco y el filósofo que engañó a México”, este mismo tema fue llevado por Témoris Grecko a Aristegui Noticias, en donde adjudica que Emilio Uranga fue el intelectual que planeó la matanza del 2 de octubre, este artículo lo tituló “Emilio Uranga: la inspiración de la guerra sucia contra AMLO”, Aristegui Noticias por su parte, publicó al día siguiente la réplica de José Manuel Cuéllar Moreno. Para el estudio de este debate se puede consultar: José Manuel Cuéllar Moreno, “El consejero Presidencial” en *La Revista De Los Estudiantes Universitarios*, México, UNAM, 2018; José Manuel Cuéllar Moreno, “Si con unos cuantos muertos en Tlatelolco alcanzamos la victoria...” en *Revista Líder*, México, 2018; José Manuel Cuéllar Moreno, “Emilio Uranga no planeó ninguna matanza (Réplica)” en *Aristegui Noticias*, México, 2019; Témoris Grecko, “Emilio Uranga: la inspiración de la guerra sucia contra AMLO” en *Aristegui Noticias*, México, 2019; Christopher Domínguez

En los años posteriores, Emilio Uranga sería asesor de Luis Echeverría (n.1922)⁴⁶ y de José López Portillo (1920-2004)⁴⁷, pero veíamos en él un declive, fueron veinticuatro años a lado de los príncipes de la política ¿Por qué nadie habló de él?, ¿por qué se ocultó a un hombre que forjó y participó en la política mexicana? Los años posteriores fueron de publicaciones: *Revista de la Universidad de México* (1957-1964); en la *Revista de América* (1971-1976); en el periódico *Novedades* (1975-1978) y los libros: *Mi camino hacia Marx* (1959) donde Uranga se declara abiertamente marxólogo, más no marxista, *Astucias literarias* (1971) de quien un viejo amigo como Octavio Paz declarara que hubiera sido el máximo crítico literario pero su falta de empatía no lo dejó: *Andanzas de mocedad* (1976) de un estilo erótico; *¿De quién es la filosofía?* (1954-1977) una respuesta y especie de homenaje a José Gaos y *El tablero de enfrente I Y II* (1979-1981) un compilado de sus tres años como columnista en el periódico *Novedades*.

Poco a poco se fue apagando la brillante inteligencia de Emilio Uranga, esto, debido a su relación malsana con la bebida. Aquel hombre que podía justificar éticamente cualquiera de sus acciones fue contaminándose poco a poco por sus vicios, su cuerpo pequeño y magro no daba para tanto, lo llevó a ser una espina en el último grado de la desnutrición. No se sabía qué pasaba con él, se escondía de amigos, familiares y conocidos, él mismo prohibió que le buscaran, repentinamente lo hallabas en un café y sí te veía con un libro que le desagradase, te lo arrebatava, lo tiraba al suelo, lo pisoteaba, era ya un Uranga intratable, un “Enemilio”.

Los últimos años de vida de Uranga fueron de un hombre absorbido por la desgana. Después de polémicas y contiendas con sus compañeros, unos cuantos divorcios e hijos, sólo le quedaba Ruth, ella era la única persona que lo frecuentaba, lo veía con bastón, pesaba sólo 40 kilos, Uranga le prohibió a Ruth que contactara a alguien para auxiliarlo, “Uranga se sabía estar solo” en eso no se equivocó Alfonso Reyes, Emilio le hacía honor a su apellido Uranga, Uraño.

Emilio el Uraño se enemistó con todas las personas a su alrededor, en su apartamento solo era él y sus libros, los cuales ahora se encuentran resguardados en el “Fondo Emilio Uranga” de la “Biblioteca Luis Rius” en la Sede Valenciana de la Universidad de Guanajuato, esto, debido a una vieja amistad. La noticia de su muerte, para muchos, llegó tarde. Los títulos de los encabezados de los periódicos imprimían “Poseedor de una inteligencia monstruosa, era Emilio Uranga”, un homenaje en Bellas Artes reunió a amigos y enemigos del *Primus inter pares*, después una oscuridad. Casi nadie quiere hablar de

Michael, “De Uranga a Krauze: intelectuales secretos e intelectuales públicos” en *Letras Libres*, México, 2019.

⁴⁶ Luis Echeverría Álvarez es un político y abogado mexicano, miembro del Partido Revolucionario Institucional y presidente de México de 1970 a 1976. Licenciado en derecho por la Escuela Nacional de Jurisprudencia, entró a la política como secretario particular de Rodolfo Sánchez Taboada, presidente del PRI, en 1946.

⁴⁷ José Guillermo López Portillo y Pacheco fue un abogado y político mexicano, elegido presidente de los Estados Unidos Mexicanos y gobernó en el sexenio comprendido de 1976 a 1982. Emilio Uranga dedicó gran parte a escribir sobre López Portillo en el periódico *Novedades*, se puede ver su pluma política en el compilado de *El tablero de enfrente*.

Emilio Uranga, su generación está extinta, los pocos que hablan de él solo dicen que fue un genio, de ahí, silencio, dicen lo obvio, que fue un genio y una persona difícil de tratar. Sus libros, olvidados, a pesar de tener en manos tres ediciones de su *Análisis del ser del mexicano* se fueron desgastando de su contexto, perdía su vigencia y su razón de ser. Sus artículos, perdidos, a la par, pilares de artículos firmados por su nombre, con un alias o de manera anónima... ¡Qué difícil es estudiar a Uranga! En 1977 escribía a manera de epígrafe “Mi nombre no te diría nada”, en nuestros días, Emilio Uranga nos está diciendo muchas cosas...

En nuestros días, el interés por la filosofía de lo mexicano ha tenido un mayor interés. Luis Aarón Patiño Palafox, filósofo de lo mexicano y uno de los más fervientes divulgadores de la filosofía y en especial de la filosofía mexicana en nuestros días, señalaba lo siguiente:

Se podrá decir que el pasado determina el presente, y será cierto hasta cierto nivel, pero también lo es que ese pasado debe ser releído y cuestionado hasta ser no un trauma, sino un conocimiento necesario para el avance de la historia. Este avance es imposible sin la autognosis que se buscó hace unas décadas, por lo que la actualidad es siempre de los problemas filosóficos e históricos, y no solo de las ideas y tendencias que ya fueron discutidas y pueden haber sido rebasadas por la realidad y el tiempo. [...] En la medida que la filosofía se aleje de esta problemática, estará autoexcluyéndose de la sociedad y de algunas de sus principales aportaciones al México contemporáneo, esperemos que no sea así.⁴⁸

Es por este motivo que me gustaría seguir las líneas de Luis Patiño Palafox, ya que es cierto que el pasado determina el presente y lo que nos ha determinado en ese pasado inquietante es la pregunta ¿qué es el mexicano?, por eso, me gustaría concentrar toda la atención en el primer Uranga, el “genio de mal genio”, la pléyade de la filosofía de lo mexicano, ya que el común denominador de los hiperiones fue la pregunta sobre ¿qué es el mexicano?

El primer capítulo pretende darnos respuesta al contexto en que el Grupo Hiperión se vio activo entre los años de 1948-1952, este mismo momento histórico es en el que se desenvuelve Emilio Uranga, ya que por tradición si se habla de Emilio Uranga, se tiene que hablar del Grupo Hiperión, si una de estas dos fórmulas nos faltan, no podemos entender con toda claridad lo uno o lo otro, los dos van de la mano, lo mismo sucedería si se quiere hacer una investigación de cualquiera de los integrantes del grupo.

Por lo que respecta, la pregunta sería la siguiente ¿Cómo entender el proyecto del grupo Hiperión? Me fio del método clima de ideas. Este método permite recrear e interpretar un contexto determinado con la ventaja de ver diferentes puntos de vista, esto es, recrear el diálogo de las ideas, con sus circunstancias específicas, pues si se quiere entender una filosofía, es menester preguntarse por el ambiente en que se fue generando el problema.

⁴⁸ Luis Aarón Jesús Patiño Palafox, "La «Filosofía de lo mexicano» frente al mexicano actual: La filosofía y los retos del México contemporáneo" en Murillo Gallegos, Verónica (Coord.). Individuo, valores y mundo: Reflexiones desde la filosofía, Unidad Académica de Filosofía/promEP/TEXERE EDITORES., México, 2012, pp. 200-201. EDITORES., México, 2012, pp: 200-201. Coordinadora: Verónica Murillo Gallegos.

Guillermo Hurtado ha usado este método en su libro *La Revolución Creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana* (2016) en el cual dicta qué es un clima de ideas, cito:

¿Qué es un clima de ideas? Como otros conceptos teóricos el de clima de ideas tiene una raíz analógica. Un clima de ideas, como el clima en sentido meteorológico, está conformado por diversos elementos que interactúan para formar un sistema en constante cambio. Lo que sostendré sobre la base de esta analogía es que hay periodos históricos en los que aparecen, predominan y luego se alejan, oleadas de intuiciones, preocupaciones, interrogantes que conforman esos climas que envuelven, como nubes o tormentas, los campos intelectuales. Pierre Bourdieu acuñó el concepto de campo intelectual para referirse a los espacios sociales de producción de bienes simbólicos. Los integrantes de esos campos son intelectuales, artistas, académicos, editores y burócratas culturales o universitarios que tejen diversas redes de relaciones, coincidencias y discrepancias. Como es de esperarse, dentro de estos campos hay competencia y conflictos, pero también hay colaboración y acuerdos.⁴⁹

Como se puede intuir, el clima de ideas tiene una orientación teórica que recae dentro de lo que se conoce como historia intelectual⁵⁰. El propósito es contemplar una interpretación sobre los hechos ocurridos sobre Emilio Uranga como miembro del Grupo Hiperión, y para ello no sólo estudiaré las ideas del Hiperión, sino, también, los diálogos y las polémicas que sostuvieron entre ellos. Ya que no se puede entender el fenómeno de la filosofía de lo mexicano sin tomar la relación intelectual, social, política y personal de sus miembros entre sí y de estos con otros actores de la vida pública en aquel periodo.

Es así que el clima de ideas es otra forma de cómo estudiar la filosofía mexicana. Estamos acostumbrados a investigar con fuentes de alto rigor filosófico, sin embargo, a veces esto no basta y debemos profundizar un poco más, en el caso de Emilio Uranga debe considerarse todo un clima intelectual en el que deslumbró sus lecturas que influenciaron en cierto modo lo que escribía, y para esto se debe considerar otro tipo de documentos — sin dejar que se relacionen con su obras filosóficas— tal es el caso de: periódicos, revistas, folletos, panfletos, decretos, crónicas, epistolarios, fotografías, cartas o diarios. Este tipo de documentos aunque no sean estrictamente filosóficos, no quiere decir que sean inútiles, sino, todo lo contrario.

En este sentido, el clima de ideas ayuda a entender el proyecto del Grupo Hiperión. La investigación arranca en 1951, en el cincuentenario de la filosofía en México, este acontecimiento lo estelanzan Emilio Uranga y Leopoldo Zea, ambos filósofos pretender darnos un recorrido del ¿cómo hemos hecho filosofía en nuestro país? Ambos ensayos fueron publicados en diferentes revistas, pero con un mensaje claro, la filosofía no era ajeno al mexicano, en estos mismos textos podemos comprender cuales fueron las referencias de los hiperiones.

⁴⁹ Guillermo Hurtado, *La revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*, UNAM., México, 2016, p. 3.

⁵⁰ Cfr. Alberto Saladino García, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, UAEM/UNAM/Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe., México, 2012, p. 161.

Podríamos considerar que el clima de ideas queda como anillo al dedo al querer estudiar al Grupo Filosófico Hiperión, pues el contexto que ellos estelarizan es el de una época en que las clases se impartían en La Casa de los Mascarones y sus aulas estaban acaparadas por los exiliados españoles, tal es el caso de José Gaos, este mismo clima intelectual iba acompañado de restaurantes, bares y cafeterías de Bucareli, que es el lugar donde organizaban sus tertulias filosóficas y debatían sus lecturas sobre los filósofos que les interesaban, donde poco a poco con las influencias fenomenológicas de sus profesores veían un modo de estudiar al mexicano.

Como podemos observar, era un México distinto, y sobre todo, un ambiente estudiantil muy diferente del cual estamos acostumbrados. No podemos dejar pasar el contexto social y político, los hiperiones al tomar todos los medios de comunicación posibles de esa época, su discurso tenía cierta relación con el discurso político, el régimen de Miguel Alemán lucro de una Doctrina de la mexicanidad, mientras que los hiperiones hablaban de una filosofía de lo mexicano, la preocupación era la misma, México y los mexicanos, empero, un discurso era político, mientras que el otro era de un lenguaje filosófico. El error no es caer en que ambos sean lo mismo o que la filosofía de lo mexicano fue un discurso oficial.

El capítulo II tiene como intención interpretar la máxima obra de la filosofía de lo mexicano que fue el *Análisis del ser del mexicano*. Muchas veces se ha criticado que Emilio Uranga trato de hacer fenomenología, ontología, existencialismo y poesía en tan solo cien páginas, esto provoco que el *Análisis* fuera dudoso. Lo que sostengo es que el *Análisis* de Emilio Uranga es el resultado de sus años como hiperión y que se debe leer y consultar periódicos, columnas y conferencias que dicto antes de publicar su obra. Esto es lo que nos permite el clima de ideas, interactuar con otras fuentes para tener una interpretación mucho más fiel de un contexto. Me atrevo, entonces, a decir que el *Análisis del ser del mexicano* es una especie de rompecabezas, cada una de las piezas que son sus textos en periódicos o conferencias embonan perfectamente en su obra magna.

Finalmente, con todo el material posible y de haber expresado los problemas que trato la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga, considero que su filosofía puede darnos una vía para tratar los problemas de México en nuestros días, creo firmemente que su filosofía no puede quedar abandonada y hoy más que nunca es útil.

Capítulo

I

El tema del mexicano es un tema generacional

El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación.

Emilio Uranga

Si se invoca el nombre de Emilio Uranga es obligado clamar la presencia del Grupo Hiperión. Como anteriormente se mencionó, este grupo de mentes brillantes tuvieron sus años estelares a finales de los años cuarenta. Para ir entendiendo el proyecto del grupo Hiperión es puntual señalar que ellos no fueron los primeros filósofos en atender los problemas del tema de lo mexicano, lo que también nos arroja un resultado interesante en nuestra época, el mexicano nunca ha sido ajeno a la filosofía.

La mayoría de los estudios sobre lo mexicano suele iniciar con el Ateneo de la Juventud, específicamente con: Antonio Caso, José Vasconcelos y Alfonso Reyes, continúa con: Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Octavio Paz y culmina con el Grupo filosófico Hiperión. Por otro lado, este mismo clima intelectual estaba relacionado con el discurso posrevolucionario, por lo tanto, el clima de ideas propuesto anteriormente se manifiesta en estas dos concepciones, para tratar las preocupaciones por la identidad nacional. De este modo, podemos entender el proyecto de lo mexicano como un tema generacional, en la que los hiperiones se hacen herederos de una tradición intelectual.

De esta forma, los hiperiones contribuyeron a la creación de una tradición de pensamiento en la que ellos mismos procuraron insertarse. Los resultados que aportó esta tradición fueron sus elementos narrativos a la configuración de un tipo de relato histórico, presente aún en nuestros días, que explicaba —y explica— el desarrollo de la cultura mexicana a partir de la acción de grupos y generaciones. Una prueba de ello, es la que hace Emilio Uranga en el año de 1950 en un artículo donde reflexionaba sobre la influencia de la teoría de las generaciones en el pensamiento filosófico:

La generación hace decir a la historia cuál es su tarea y luego cínicamente la inscribe en las cosas como su eco objetivo. La generación pone mañosamente a su servicio la “voz” de la historia. Los ingenuos la ven empujada, sabiamente, por las “necesidades” históricas de la época, o atendida en su parto por el “espíritu del tiempo”. La ironía consiste justamente en hacer comprender que a una generación le ha servido de madrina la historia. El programa se lo inventan libérrimamente sus miembros y volviéndose a los que vienen a sus espaldas les hacen comulgar con la “objetividad” de ese tema.⁵¹

⁵¹ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores; México, 2013, P: 211. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado. Cfr. Emilio Uranga: “Generación y grupo” en *México en la cultura, Novedades*, #96, 3 de diciembre de 1950, pp. 3-7.

El Hiperión abrazó las causas que lo rodeaban, fincó su proyecto como una demanda de su generación empujada por la historia y por las necesidades del presente. Se veían a sí mismos como la vanguardia de su generación, quienes sabían interpretar correctamente el espíritu de su tiempo, y, por tanto, atraer hacia su centro al resto de sus contemporáneos, tal como lo recuerda Ricardo Garibay:

Estamos, dice Uranga, en el momento de la suma; nuestra temática es la que ha sido siempre en estas tierras y sobre la que se ha trabajado; esta generación cierra un ciclo que comprende la Conquista, la Independencia, la Reforma, la Revolución y el tiempo actual. A partir de ahora sabrá la gente qué somos; concepto que se ha venido elaborando desde nuestro principio y que puede ya formularse.⁵²

La referencia a un pasado común, del que se decían herederos, daba legitimidad a su proyecto justamente porque lo hacía descansar en la tradición filosófica. “La nueva generación ha hecho, pues, del conocimiento filosófico del mexicano su tema definitorio”⁵³. El mexicano, el de su tiempo y de nuestro tiempo, seguirá como una constante. A nuestra generación le compete, por lo tanto, ceñir esta tradición, ya que es una puerta de salida a nuestros problemas. La otra postura, que desencadena un sinfín de cuestiones sobre apropiarse de lo mexicano, fue el maestro José Gaos.

Supóngase que los jóvenes “hiperiones” protagonistas de la historia de la filosofía mexicana en este presente llegan a ser plenamente lo que prometen, grandes filósofos: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán vistos, sino que serán realmente [...] los iniciadores de una gran época de la nunca más como hasta hoy discutible filosofía mexicana. Supóngase que los mismos jóvenes acaban en niños prodigios que no cumplen lo que prometen: Caso, Vasconcelos, Ramos no sólo serán vistos, sino que serán realmente como unos luchadores esforzados, pero vencidos, por la existencia de la filosofía mexicana, que seguirá siendo tan discutible como cuando más lo haya sido. Ah, jóvenes hiperiones, qué responsabilidad histórica la vuestra, de responsables de la historia de la cultura patria no sólo hacia el futuro, sino también hacia el pasado de los padres venerables sin el culto de los cuales carece el hombre de padre conocido. Junto con vosotros arraigarán en la historia o correrán aún peligro de ser arrancados de ella vuestros padres espirituales.⁵⁴

José Gaos fue el maestro más influyente de Emilio Uranga, este “genio de mal genio” — como lo apodararía Gaos— replicó en repetidos artículos y ensayos contra su maestro⁵⁵. Sus compañeros estaban seguros de que estaban en vía correcta, el Hiperión eran la nueva

⁵² Ricardo Garibay, “Bucólicos y sofistas” en *México en la cultura*, Novedades 5 de noviembre de 1950, p. 3.

⁵³ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México; 1952, P.11.

⁵⁴ José Gaos, *Entorno a la filosofía mexicana*, Alianza Editorial; México, 1980, p. 70.

⁵⁵ Emilio Uranga publica en 1977, el ensayo llamado *¿De quién es la filosofía?* (*Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*), en el cual desarrolla todo un análisis respecto a la crítica de su maestro José Gaos; acerca de que la filosofía es una autobiografía. Uranga se pregunta acerca de la relación que puede haber entre la vida de un filósofo y su obra. Para responder a esta cuestión; refiere que el objetivo del ensayo *¿De quién es la filosofía?* se basará en la teoría de las “descripciones” de Bertrand Russell, por ello agregó el subtítulo “Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal”. Desde este punto de vista, es más importante atender a la obra del autor, que a la vida del mismo. “Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente, por un “malentendu”, para confusión.” *Vid.*, Emilio Uranga: *¿De quién es la filosofía?* (*Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*), Federación Editorial Mexicana, México, 1977. p. 35.

estrella polar para guiar los problemas morales de México. Los salones de mascarones, las páginas de los periódicos y los foros públicos tenían al fin una filosofía propia.

En México la filosofía vive actualmente avatares de suma importancia. Tan enredado es ovillo de la situación actual de la filosofía entre nosotros que nunca nos hemos hecho a la ilusión de haberlo desheredado con nuestros artículos. [...] Abrir la herida no será desde luego sanarla pero si darla a conocer por los gritos, o cuchicheos, del doliente. Estamos convencidos de que en México la filosofía no se conforma con los términos medios, de que una generación que ha oído de sus maestros que la filosofía debe ser circunstancial y concreta no soportará ni por un momento que el tránsito hacia tal modo de filosofar se detenga; que se ha entrado por un camino de realizaciones tan apasionado que no hay fuerza ni prestigio capaz de detener el proyecto de un pensamiento mexicano, ajustado del modo más estrecho nuestra racial manera de ser. En definitiva. El compromiso que exigimos es el compromiso con nuestras cosas, con nuestro carácter, con nuestra historia. Y para decirlo todo de una vez: queremos que, a pesar de nuestras limitaciones y de nuestras restricciones, sea lo mexicano el punto de partida desde el cual nos elevamos a lo universal.⁵⁶

En nuestros días, a setenta años del grupo Hiperión y a treinta años de la muerte de Emilio Uranga, ¿somos partícipes de un programa de generación? Tal vez, esta pregunta la dejo al lector, pero para ir respondiendo un poco, en nuestros días nos queda una gran tradición sobre la filosofía de lo mexicano, solo nosotros podemos comprometernos con los problemas de nuestro ahora, pues no hay nada más exquisito y necesario en un filósofo que pensar en su circunstancia, en nuestro aquí, en el ahora. De esto se trató la filosofía de lo mexicano, en la que el grupo sentó cabeza en las responsabilidades sobre el papel del filósofo y su circunstancia, “El filósofo que no entiende a su circunstancia, y que no propone solución o ideal para esta circunstancia, no tiene el ánimo tranquilo. Nuestra filosofía es pues inquieta, o ha sido inquieta. Y lo que ha pasado en los últimos años que esta inquietud ha sido vista cara a cara: nos hemos enfrentado a ella buscándolas razones de su presencia”⁵⁷

Seamos, entonces, comprometidos y responsables con nuestra circunstancia, con nuestro pasado y seamos dueños de nuestro futuro. Que nuestras generaciones —tal como lo señalaba Uranga — “El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la nueva generación”⁵⁸; sean las que determinen el sentido de México.

⁵⁶ Emilio Uranga, “Por una filosofía circunstancial y concreta” en *México en la Cultura, Novedades*, n°35, 2 de octubre de 1949, p: 3. Cfr. Emilio Uranga: *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores; México, 2013, pp.188-189.

⁵⁷ Emilio Uranga, “La filosofía en México y de México” en *México en la Cultura, Novedades*, n°26, 31 de julio de 1949, p: 3. Cfr. Emilio Uranga: *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores; México, 2013, p.168. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.

⁵⁸ Emilio Uranga: *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p: 11.

El cincuentenario de la filosofía en México como antecedente filosófico del Grupo Hiperión

Un momento definitivo para poder comprender el proyecto del Grupo Hiperión fue en 1951, en el cincuentenario de la filosofía en México. Uranga recogió una serie de apreciaciones sobre los antecedentes de la filosofía de lo mexicano que ya habían sido formuladas por Leopoldo Zea y por él mismo en ese mismo año. Por lo tanto, el cincuentenario de la filosofía en México es clave para entender: Qué lecturas, autores, periodos; estuvieron analizando para cristalizar así sus reflexiones sobre lo mexicano.

En enero de 1951 en el tiraje de la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* N° 41-42; aparece un artículo de Leopoldo Zea titulado “Medio siglo de filosofía en México”. Por otro lado, Emilio Uranga hace un breve ensayo crítico titulado: “50 años de filosofía en México”. Este ensayo sería publicado en el N° 59 de la *Revista de la Universidad de México* en noviembre de 1951 en el volumen V.⁵⁹ El ensayo de tan sólo tres páginas en papel periódico nos da una valoración sobre la filosofía ya ejecutada a mediados del siglo XX.

Como se trata de relatar una historia —Redacta Uranga— me atengo a los principios que parecen regular toda indagación de índole historiográfica. A tenor de estos principios el pasado no determina al presente y al futuro sino a la inversa, es nuestro presente y futuro inmediatos quienes dan la pauta para hacer hablar lo que llamamos el pasado. Desde nuestro presente interrogamos al pasado inquiriendo por el sentido de algunos problemas que hoy nos preocupan. El pasado en sí nada sabe decir, sólo cuando el presente lo mueve y remueve es capaz de arrojar de sí una enseñanza para los que viven en el presente. En definitiva: la historia es el presente beneficiándose del pasado y dotando a éste de un sentido que aquél quizás ni barruntó.⁶⁰

Uranga y Zea establecen cuatro momentos en la filosofía mexicana del siglo XX: El primer momento, ambos autores empatan al declarar que el positivismo fue la asfixia intelectual, Gabino Barreda (1818-1881) y Justo Sierra (1848-1912) serían materia prima para el estudio de la filosofía de lo mexicano⁶¹. El segundo momento lo constituye la primera década del siglo XX, protagonizada por Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959). La tercera etapa, está a cargo de Samuel Ramos (1897-1959), su

⁵⁹ El primer ensayo apareció en *La Revista de la Universidad de México*, Vol. 5 (59), 1951. En 1976, en la misma revista, se vuelve a imprimir el mismo ensayo, pero ahora con una edición especial tras celebrar treinta años de la revista de manera ininterrumpida (1946-1976), esta segunda reimpression del ensayo lo localizamos en el número 8-9 de abril de 1976. También, encontramos huellas del ensayo “El pensamiento filosófico” en libro *México: Cincuenta años de Revolución IV La cultura*, con motivo de las celebraciones del cincuentenario de la Revolución mexicana en 1960. Por último, gracias Guillermo Hurtado y en colaboración con Adolfo Castañón, nos obsequian una edición del mismo ensayo en 2013, con la salida del tercer tiraje del *Análisis del ser del mexicano*, más una serie de ensayos del propio Emilio Uranga sobre lo mexicano en sus años de (1949-1952) Vid., Emilio Uranga: *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas Editores, México, 2013. Selección prologo y notas de Guillermo Hurtado.

⁶⁰ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México” en *La Revista de la Universidad de México*, Vol. 5 (59), México, 1951, p. 21.

⁶¹ Esto, en el trabajo elaborado por Zea. No es raro que Leopoldo Zea nos muestre el primer pasaje de la filosofía en México en la época del positivismo mexicano, muestra de ello es la tesis doctoral de Leopoldo Zea. Vid., Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.

ensayo de 1934 *El perfil del hombre y la cultura de México* fue texto fundamental para toda la generación, de este modo, los hiperiones —y en especial Uranga⁶²— tendrían como referente para su estudio de lo mexicano. Por último, y a modo de síntesis, la llegada de los trasterados españoles a México, este episodio lo estelariza José Gaos y culmina con los hiperiones. Vayamos, por lo pronto, a los cuatro momentos y analicemos la importancia de cada una de ellas.

El positivismo en México

El positivismo fue un momento importante en México, fue el motor para que nuestro país progresara. El positivismo fue insertado no solo en el discurso político del general José de la Cruz Porfirio Díaz Mori, sino que también fue implantado en la educación, la industria, la salud y la sociedad. Leopoldo Zea inicia su búsqueda por lo mexicano en este capítulo de la historia de México y destacará que lo único que ha respirado el filósofo mexicano, es una filosofía ajena, pero que al final, ese respiro, lo ha hecho suyo, de ello que radique una filosofía auténtica.

México, como en general toda Hispanoamérica, ha carecido de lo que podríamos llamar una filosofía original, entendida ésta como la creación de doctrinas o sistemas en la forma como los ha venido creando Europa. En este sentido nuestros filósofos no parecen haber hecho otra cosa que repetir o glosar doctrinas y sistemas venidos del Viejo Continente. Sin embargo, estas doctrinas y estos sistemas al ser trasladados a México han venido a justificar situaciones propias de nuestro país. En forma aparentemente extraña, se han venido a plegar doctrinas filosóficas y hechos históricos. La historia de nuestra filosofía, la historia de la adopción de determinados sistemas y doctrinas, es la historia de nuestros anhelos y afanes, la historia de lo que hemos soñado y la historia de lo que hemos realizado. Historia de aciertos y equívocos; pero historia siempre; nuestra historia⁶³

El positivismo propiamente mexicano, fue dibujado con base en las ideas de: Comte, Stuart Mill, Spencer, Bain y Darwin⁶⁴. Aparecen en toda clase de documentos educativos, políticos y administrativos. Gabino Barreda, el introductor del positivismo en México, dejó un legado para sus discípulos o los discípulos de sus discípulos que se encontraban situados en los puestos clave de la República, orientando a la nación por el camino sin fin del progreso de México, tal es el caso de Justo Sierra⁶⁵.

⁶² Vid., Emilio Uranga: *Ensayo de una ontología de lo mexicano*, México, Cuadernos Americanos, 1949. Este mismo texto lo trabajo más adelante en el Capítulo II.

⁶³ Leopoldo Zea, "Medio siglo de filosofía en México" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* N° 41-42, UNAM; México, 1951, p.111.

⁶⁴ Para un estudio completo y detallado sobre el positivismo en México Vid., Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.

⁶⁵ Justo Sierra Méndez nace un 26 de enero de 1848 en Campeche y muere en Madrid el 13 de septiembre de 1912. Fue un escritor, historiador, periodista, poeta, político y filósofo mexicano, discípulo de Ignacio Manuel Altamirano. Fue decidido promotor de la fundación de la Universidad Nacional de México, hoy Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se le conoce también como "Maestro de América" por el título que le otorgaron varias universidades de América Latina. Es considerado uno de los personajes más influyentes de la historia moderna de México.

Justo Sierra sería una de las mentes intelectuales al servicio del porfiriato, fungiendo como Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes de México, sin embargo, al previo golpe de la Revolución Mexicana, Justo Sierra sería el condenador del ideal positivista.

Dudemos —decía Sierra en el memorable discurso en honor de Gabino Barreda pronunciado en 1908—, en primer lugar porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si ésta es la verdadera ciencia, ¿cómo no estaría en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?" "Todas las verdades científicas son discutibles. Lo que parece más firme, lo más seguro, está a debate. Más, ¿no basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz?"⁶⁶

Para los años de 1908, el positivismo se desmoronaba, dejó de ser una bandera de paz, desenmascarando su actitud al servicio de intereses concretos. La siguiente etapa, sería en 1909 al estreno público del Ateneo de la Juventud⁶⁷.

El maestro Antonio Caso, al recordar el anterior discurso, decía: "Desde la tribuna más alta de la República, Justo Sierra condenó al positivísimo oficial en aquella inmemorable noche del veinte de marzo de mil novecientos ocho. Iniciábase una época de la ideología mexicana." Y agrega a continuación: "El día veinticinco de mayo de mil novecientos once, el ilustre general don Porfirio Díaz, cesaba en su gobierno de treinta años. La Revolución había triunfado." Con estas palabras resumía Caso su propia situación histórica y la del grupo al que había pertenecido: el Ateneo de la Juventud.⁶⁸

De lo anterior, los ateneístas llegaron a algunas conclusiones semejantes a las de Sierra. Pero ellos ya no defienden el relativismo epistémico de Spencer, ya no piensan que haya un abismo entre el sujeto y sus objetos. Los ateneístas dejan el positivismo por influencia de autores como Charles Renouvier (1815-1903), Émile Boutroux (1845-1921) y Henri Bergson (1859-1941), que reivindicaban el libre albedrío y la voluntad creadora. Y esto marca una gran diferencia entre el discreto anticomtismo de Sierra y el más enfático antipositivismo de los ateneístas.

⁶⁶ La cita la uso en palabras de Leopoldo Zea. Cfr. Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 114. Cfr. Justo Sierra, "Panegírico de Barreda", en *Obras Completas*, vol. V, Discursos, México UNAM, 1948, p. 388.

⁶⁷ Para un estudio de sobre el Ateneo de la Juventud consulté: *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. Fernando Curiel, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1928)*, México, UNAM, 1998; Alfonso García Morales, *El Ateneo de México*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Altos Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1992; Álvaro Matute, *El Ateneo de México*, México, Fondo de Cultura Económica 1999; Martín Quirarte, *Gabino Barreda, Justo Sierra y el Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1970; y José Rojas Garcidueñas, *El Ateneo de la Juventud y la Revolución*, México, Biblioteca del INEHRM, 1979. Un útil libro de bolsillo sobre el grupo es, también de Fernando Curiel, *Ateneo de la Juventud (A-Z)*, México, UNAM, 2001; Guillermo Hurtado, *La revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2016; Raúl Trejo Villalobos, *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*, México, Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Humanidades C-VI en Coedición Red Utopía, A.C/ Jintanjáfora Morelia Editorial, 2017.

⁶⁸ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 115.

Este mismo esquema que usó Emilio Uranga y Leopoldo Zea nos sirve como un antecedente sobre la filosofía de lo mexicano hecha por los hiperiones. Además, nos hace entender que la filosofía de lo mexicano propuesta por Emilio Uranga es una filosofía heredada e inquieta. Pues hizo caso a los antecedentes de su tiempo y revalorizó su importancia, lo que ocasionó que su filosofía de lo mexicano fuera más sólida; y en ello se distingue a sus demás compañeros; en el hecho de que Uranga fuera el miembro más alerta por sus lecturas de sus maestros y de sus antecesores.

La doctrina del desinterés

Lo siguiente es hablar sobre los dos abanderados del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso y José Vasconcelos. Emilio Uranga escribió de ellos de manera justa al igual que Zea. Muchos de los hiperiones conocían muy bien la cátedra del maestro Antonio Caso y estos mismos muchachos habían leído a José Vasconcelos, cual fuera la razón, para los años de 1948, los jóvenes estudiantes sabían que estos maestros eran portadores de anhelos de libertad.

[...] nuestra historia se inicia con la crítica que el Ateneo hizo de la doctrina filosófica oficial del porfiriato: el positivismo. Esta crítica reside esencialmente en un anhelo de libertad, de libertad como amplitud. Por razones no podemos hoy comprender con toda nitidez, los ateneístas, y en concreto, Antonio Caso, sintieron que en aquella doctrina estaban encarcelados, que se les cortaban las alas, se les entumecían los entusiasmos.⁶⁹

Las armas que se usaron contra el positivismo surgieron de su propia raíz, Francia volvía, pero ahora como cura, con el intuicionismo espiritualista de Boutroux, pero sobre todo de Bergson. Por ejemplo: Vasconcelos, siguiendo a Bergson, mostraba cómo todo cambia, incluyendo en este cambio a la misma materia. Ésta no era inmutable, tal como lo afirmaban los positivistas, sino, todo lo contrario, era la más clara expresión de lo perecedero.

Leopoldo Zea, sería quien diera el camino para observar que con los estudios de Caso y Vasconcelos sobre la intuición como método filosófico sería la doctrina correcta para salir libre del asfixiante clima positivista. Lo cito in extenso:

Lo único que siempre progresaba era la vida. Esta era la fuente de toda transformación. Se presentaba como un ilimitado afán por desprenderse de las leyes naturales que la limitaban. La libertad no era tampoco la libertad de que hablaban los positivista: una libertad sujeta, determinada por supuestas leyes naturales: todo lo contrario, la auténtica libertad era libre de estas leyes. Su característica era la creación sin límites: la libertad creadora. Esta interpretación sobre la libertad daría origen a la teoría del desinterés, defendida por Vasconcelos y Caso. Este último, en una de las obras más originales de nuestra filosofía: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Era esta la mejor doctrina que podía oponerse al egoísmo calculador del positivismo. Este era calculador y egoísta por limitado; en cambio una filosofía que tenía como base la libertad creadora, necesariamente debía ser desinteresada por riqueza y exuberancia. Antonio Caso hacía distinción entre dos terrenos: el práctico y el espiritual. En el

⁶⁹ Emilio Uranga: “50 años de filosofía en México”, *op. cit.*, p. 21.

primero el hombre se encontraba forzado a someterse a las leyes de la materia; no así en el segundo, donde el hombre podía actuar libremente y, por lo mismo, desinteresadamente.⁷⁰

La doctrina del desinterés, si bien, desde un punto de vista político, no representaban un programa o una bandera, lo que se pretendía era bombardear las ideas sostenidas por los teóricos del porfirismo. Al predicarse la mutabilidad de todo, incluyendo la materia, se predicaba también la mutabilidad del régimen que decía apoyarse en sus leyes. La doctrina del desinterés destruía las tesis egoístas de los beneficiarios del régimen porfirista, entre las cuales se encontraba la del predominio de los fuertes en la lucha por la vida. Para ir descifrando mejor la doctrina del desinterés, vayamos a 1916, cuando Antonio Caso⁷¹ tenía treinta y tres años.

En 1916, Antonio Caso publicó el opúsculo *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo*⁷². Ésta es la obra fundamental de Caso y

⁷⁰ Leopoldo Zea, “Medio siglo de filosofía en México”, *op. cit.*, p: 116.

⁷¹ Antonio Caso (1883-1946) ha sido llamado sin exageración el “Maestro de México” por su papel decisivo y estelar en la restauración de la filosofía y en la consolidación de una educación universitaria y autónoma. Miembro sobresaliente del Ateneo de la Juventud, dirigió críticas radicales al proyecto educativo positivista de la Escuela Nacional Preparatoria, que excluía a la metafísica –y, en consecuencia, a la tradición hispana y católica– de su plan de estudios. En “la batalla filosófica contra el positivismo –recuerda José Vasconcelos– el abanderado fue siempre Caso y nuestro apoyo Boutroux. El libro de éste sobre la contingencia de las leyes naturales, hábilmente comentado, aprovechado por Caso, destruyó en un ciclo de conferencias toda la labor positivista de los anteriores treinta años” José Vasconcelos, *Ulises criollo: la vida del autor escrita por él mismo*, México, Ediciones Botas, 1936, p. 266. En 1916 apareció su ensayo *La existencia como economía y como caridad*, donde quedan trazadas prácticamente todas las líneas que animarán el pensamiento casiano posterior y donde ofrece un contundente argumento en contra del positivismo. En 1917 Caso defendió en la Cámara de Diputados la autonomía universitaria y la libertad de cátedra (que volvió a defender en 1933 durante una polémica con Vicente Lombardo Toledano). Caso fue, ante todo, un maestro. “Sus cátedras eran –decía Samuel Ramos– la gloria de la Universidad de México y pronto trascendió su fama de los escolares al público no universitario... Era Caso un consumado maestro para exponer las ideas con diáfana elocuencia” (*Historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1943, p. 141). Caso escribía regularmente en periódicos como *El Universal*, *Excelsior* y *Revista de revistas*. Fue un autor prolífico y polifacético. Discutió temas de actualidad política, como la recuperación del ideal de una unidad latinoamericana (frente al despunte del neomonroísmo yanqui) o la conformación de una identidad mestiza, en textos como *Discursos a la nación mexicana* (1922) y *El problema de México y la ideología nacional* (1924). Su filosofía demanda de los hombres “alas y plomo”, es decir, atención por un lado a los problemas metafísicos y eternos que aquejan el espíritu humano, y atención, por el otro lado, a las circunstancias económicas y sociales concretas. Caso también fue autor de un brevísimo pero importante texto, “El bovarismo nacional”, donde observó en el mexicano un desfase entre lo que es y la imagen ficticia que de sí mismo proyecta (y en la que no termina de encajar), es decir, un desfase entre la realidad mexicana y los modelos filosófico-políticos que importamos para dar cuenta de esa realidad. Este texto sentó las bases para el estudio de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), y para la filosofía de lo mexicano de finales de los cuarenta. La incursión de Caso en la fenomenología trascendental fue lúcida aunque no definitoria de su pensamiento, como lo evidencian los textos que dedicó a Husserl en 1934: *El acto ideatorio* (México, Porrúa) y *La filosofía de Husserl* (México, Imprenta Mundial).

⁷² El origen del libro se halla en una serie de conferencias que impartió en 1915 en la Universidad Popular Mexicana sobre las grandes figuras del pensamiento cristiano. Los pensadores estudiados fueron: San Juan Bautista, San Pablo, San Agustín, Carlomagno, Gregorio IV, San Francisco, Lutero, Santa Teresa, Pascal y Tolstoi. La primera edición fue publicada en 1916 por la editorial Librería de Porrúa Hermanos, constó de mil ejemplares y diez más de papel especial. En 1919 aparece una versión más larga, dividida en cinco capítulos, intitulada *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. La última versión, de 1943, tiene nueve capítulos nuevos.

como lo mencionaba Leopoldo Zea en 1951, una de las más importantes de la filosofía mexicana del siglo XX. La obra de Caso es una respuesta desde un cristianismo *sui generis* a algunas de las concepciones más influyentes de la vida humana formuladas en el siglo XIX: el biologicismo darwiniano, el evolucionismo social de Spencer, la doctrina del superhombre de Nietzsche y el egoísmo extremo de Max Stirner. Caso responde a su circunstancia, trató de contribuir a que la vida de los seres humanos de su tiempo cambiara para bien, *La existencia como economía y como caridad* se escribía en pleno campo de batalla de la Revolución Mexicana.

La existencia como economía y caridad da respuesta al materialismo evolucionista, la tesis de Caso reza de la siguiente manera: “Vida = *mínimum* de esfuerzo x *máximum* de provecho.”⁷³ Antonio Caso distinguirá tres esferas de la vida: la primera es la económica, es decir, la del egoísmo de la sobrevivencia; la segunda, la del desinterés, es decir, la estética; y la tercera, la de la caridad, esto es, la de la moral cristiana.

En el primer momento, como economía, el maestro Caso mantiene la fórmula de buscar el máximo provecho por el mínimo de esfuerzo. Esta fórmula es la que siguió el materialismo evolucionista, la cual mantiene firme en que los únicos propietarios del mundo serán los más evolucionados, es decir, la ley del más fuerte. Esta misma postura tiene como propósito su ley moral. “Sino todo ser, por lo menos el ser vivo se define por la idea de lucha. Luchar y vivir son sinónimos”⁷⁴ La vida no sólo implica lucha sino que ella misma es lucha, por lo tanto, que la vida sea lucha significa que sea económica. Caso resumiría en que “La economía de la naturaleza rige con imperio absoluto el mundo de la vida y sus frutos: vida puramente biológica, industria, ciencia, juego”⁷⁵.

En el segundo momento, Caso pondrá un alto a la vida biológica “Lo único que no es biología [...] es la belleza y el bien”⁷⁶. La belleza en este sentido renuncia a los fines económicos é irrumpe la existencia como lucha por la supervivencia. La vida biológica, en tanto lucha y sucesión de necesidades (nutritivas y reproductivas), no conoce el descanso, sólo el dolor y la penuria, por lo tanto, el desinterés lo encontramos en el arte, en ese sentido estético “El arte –escribe Caso– es una oposición a la vida material, un idealismo o inmaterialismo, una actitud palmaria de renuncia al tener para consagrarse al contemplar”⁷⁷. En conclusión, el arte reclama un esfuerzo enorme dando como resultado un esfuerzo inútil. Las obras de arte no sirven a la economía de la existencia. Nada nos puede decir la teoría de la selección natural sobre el arte, porque el arte, privilegio de los humanos, sale de la esfera de la existencia biológica.

Por último, invertiremos la ecuación: Vida = *mínimum* de esfuerzo x *máximum* de provecho, por: Vida = *máximum* de esfuerzo x *mínimum* de provecho. El resultado que nos da es el célebre argumento anti positivista de su filosofía cristiana *sui generis*. Lo que Caso

⁷³ Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, UNAM., México, 1987, p. 17.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 78.

nos dirá es que se es más noble mientras más se sacrifica, mientras más esfuerzo se haga para actuar desinteresadamente y en beneficio del prójimo. El hombre que invoca Caso, es el hombre que tiende a sacrificar sus apetitos egoístas de manera desinteresada. “el más pequeño acto de caridad es de una sublimidad incomparablemente mayor [...] El hombre de bien sacrifica el egoísmo a socorrer al semejante, a evitar su dolor, y tal sacrificio es libre [...] mientras más se sacrifica, se es más noble”⁷⁸.

La caridad que aquí nos presenta el filósofo mexicano comparte con el imperativo categórico de Kant algunas características: ambos brotan de la conciencia íntima y son, por este motivo, creaciones del hombre. Sin embargo, la caridad no es un *dictum* de la razón práctica sino un sentimiento espontáneo e injustificable. Caso lo expresa de la siguiente manera:

El bien no es imperativo, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo. No manda, nunca manda, inspira; no impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es como la música que subyuga y encanta, fácil, espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma. No es coacción ni de la razón pura ni de la vida exterior, no se induce ni se deduce, ni se confiesa, se crea. Es libertad, personalidad, divinidad.⁷⁹

La diferencia la podremos rastrear con Bergson, ya que si recordamos, él no está de acuerdo en que todo se mantenga bajo las reglas del imperativo categórico, sino que nos acercamos al entendimiento con la intuición. Se sigue de lo anterior que la educación moral no puede partir de preceptos, sino de ejemplos; no puede estar fundada en razones, sino en la motivación sentimental que inspira el acto moral. Caso considera que nuestro ideal de vida moral es Jesucristo. No el Jesucristo de los dogmas de la iglesia católica, sino el hombre que nos enseñó un nuevo camino. El Jesucristo que nos recomienda Caso es el que predicaba sobre el amor. No el amor que se amarra a un cuerpo o incluso a un alma particular, sino el amor universal, el amor a todo lo vivo, a todos los seres por igual, el amor no es pasivo, no es contemplativo es acción, movimiento, sacrificio. La influencia de Tolstoi es crucial en el pensamiento moral y social de Caso⁸⁰. El último párrafo del libro resume el espíritu de la filosofía casiana, dice así:

Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad. Entonces, además de sabio, serás santo. La filosofía es imposible sin la caridad; pero la caridad es perfectamente posible sin la filosofía, porque la primera es una idea, un pensamiento, y la segunda una experiencia, una acción. Tu siglo es egoísta y perverso. Ama sin embargo a los hombres de tu siglo que parecen no saber ya amar, que sólo obran por hambre y por codicia. El que hace un acto bueno sabe que existe lo

⁷⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁸⁰ Al autor ruso, muerto en 1910, dedica las últimas páginas de su obra, las más concentradas, las más sentidas. No sería exagerado incluir a Caso entre los pensadores tolstoianos, de los cuales es Gandhi el más célebre de ellos. La influencia de Tolstoi en Caso, como tantas otras, pasa antes por Francia. Es posible que haya tenido que ver la biografía de Tolstoi escrita por Romain Rolland y publicada en 1911. El Tolstoi de Rolland es, más que un enorme artista, un profundo místico. De igual manera, Caso considera que Tolstoi es el más grande pensador cristiano de su tiempo.

sobrenatural. El que no lo hace no lo sabrá nunca. Todas las filosofías de los hombres de ciencia no valen nada ante la acción desinteresada de un hombre de bien.⁸¹

En esta última cita de Caso, obliga a una lectura dialógica con el maestro mexicano, “Lector” seguido de dos puntos, Caso trata de que la lectura sea íntima, fraternal. Pretende finalizar siendo lo más honesto posible ante los problemas que aquejaban al pueblo mexicano. Uranga es puntual al señalar este tipo de circunstancias.

La exigencia de libertad que en el doctor Caso asumió la forma de crítica al positivismo es simultánea de la exigencia de libertad política que el pueblo de México tradujo entonces como movimiento revolucionario. Son dos expresiones de un mismo anhelo de libertad, de una misma incomodidad, o sensación de parálisis y estancamiento. Se vive entonces amargado por la idea de un espacio más amplio, de una apertura, de un ensanche del horizonte. Equivocación imperdonable sería, empero, interpretar o ligar estos dos hechos por un esquema causal. [...] El pensamiento de Caso no es efecto de la Revolución ni mucho menos su causa. Son dos escorzos o aspectos de una misma realidad, como el verde de un limón se corresponde precisamente con su acidez [...] Un filósofo, lo mismo que un campesino, sentía por aquellos días que algo los encarcelaba, que las formas de la sociedad los oprimían, los negaban, los entumecían.”⁸²

Podríamos concluir que la doctrina del desinterés de Caso significa la interpretación de la libertad como un anhelo de apropiación del mundo espiritual, algo que no se había cuidado o respetado en las reglas dictadas por el positivismo. Uranga señalará que: “Antonio Caso fue un polígrafo que enseñó al filósofo mexicano el esencial derecho de apropiarse de toda forma de cultura y de reflexionar sobre sus contenidos. De ahí su enorme curiosidad por toda suerte de disciplinas y dedicaciones del espíritu. Junto con ello hay que poner su vigorosa capacidad de retórico y dialéctico.”⁸³

José Vasconcelos: El espíritu Iberoamericano

Puntualmente, podemos señalar que el interés que tenía el Hiperión de Caso y Vasconcelos no era su perspectiva frente al positivismo, sino, apuntar los orígenes de la indagación sobre lo propio y destacar aquella problemática que había dado pie a la creación de una filosofía de lo mexicano. Por un lado, Leopoldo Zea, señalaba que la Revolución Mexicana fue un momento clave para que el mexicano se pensara así mismo, lo cito desde su ensayo *Medio siglo de filosofía en México*:

Con la Revolución de 1910 la situación de México en el campo internacional sufrió un extraño cambio. En esta revolución no se habló ya del hombre universal. La revolución era la sorda consecuencia de un malestar concreto, de hombres concretos, de carne y hueso, que sufrían en diversos trozos de nuestro país. Casi ninguno de ellos sabía en concreto lo que quería; pero todos anhelaban algo. No la Justicia universal, tampoco la Igualdad que proclamaba la Revolución Francesa. A veces era algo tan concreto como el derecho a comer un trozo de pan. Ninguna idea universal justificaba esta revolución. Sólo el descontento y el dolor de cada uno de los

⁸¹ *Ibidem*, p. 125.

⁸² Emilio Uranga: “50 años de filosofía en México”, *op. cit.*, p: 21.

⁸³ *Idem*.

mexicanos que se lanzaron a esta aventura, sin más bandera que el anhelo de un México mejor, de acuerdo con lo que cada mexicano entendía por mejor. Pues bien, fué en esta revolución donde toda Hispanoamérica, sin excepción, se encontró reflejada. México, sin proponérselo, se convirtió en el país líder revolucionario de América.⁸⁴

Nuestra Revolución Mexicana ha sido acusada de carecer de ideas, esta tesis, por lo demás falsa, se ha respondido con lo contrario, la Revolución Mexicana fue coloreada por diversas ideas⁸⁵. Una de las respuestas que podemos dar a estas tesis, son con la participación de Antonio Caso y en especial de José Vasconcelos.

Por lo que respecta, José Vasconcelos fue fiel a la Revolución Mexicana, su participación colosal como Secretario de Educación Pública fue crucial para que nuestra Revolución tuviera una perspectiva cultural⁸⁶, a comparación, por ejemplo, de la Revolución Cubana. También, fue Vasconcelos el responsable que la Revolución Mexicana rompiera fronteras.

⁸⁴ Leopoldo Zea, "Medio siglo de filosofía en México" *op. cit.*, p: 120.

⁸⁵ El revisionismo histórico también puso en su mira la tesis oficial de que la Revolución había nacido sin ideas. En un importante artículo de 1975, Arnaldo Córdova rechazó que la Revolución mexicana hubiese carecido de una filosofía, pero negó tajantemente que el humanismo espiritualista de Antonio Caso y José Vasconcelos hubiese sido esa filosofía. *La verdadera filosofía de la Revolución mexicana*, afirmaba Córdova, había sido el cientificismo social positivista, como, por ejemplo, la obra de Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. Las filosofías de Caso y Vasconcelos, según él, estuvieron enclaustradas en el estrecho reducto de la Universidad y no tuvieron repercusión alguna en el desarrollo ideológico y político de la Revolución. El impacto de ese artículo y luego de su libro de 1973, *La ideología de la Revolución mexicana*, fue muy grande y en la mayoría de los círculos académicos se convirtió en lectura obligada de la historia de las ideas en México. *Cfr.* Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Editorial Era, 1973. Hay que señalar que Córdova nunca modificó su lectura de la historia de las ideas revolucionarias. Todavía en 2010 afirmaba que todos los revolucionarios habían sido positivistas. Y en ese mismo texto decía con su peculiar desparpajo: "El Ateneo de la Juventud fue un grupito intelectual totalmente excluido de la lucha política, y cuando se metían en ella la regaban." *Cfr.* Arnaldo Córdova, "Demandas y logros de la Revolución mexicana", en Patricia Galeana (coord.), *Impacto de la Revolución mexicana, Siglo XXI/UNAM/Senado de la República*, México, 2010, p. 300. La respuesta a Córdova se la debemos a Guillermo Hurtado en su libro *La Revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos En la Revolución mexicana*.

⁸⁶ La campaña educativa de Vasconcelos fue descrita por él mismo como un proyecto de redención nacional. El problema mayúsculo de México, para Vasconcelos, era espiritual. El espíritu pétreo y oscuro de los mexicanos tiene que convertirse en un alma transparente y luminosa. Por eso Vasconcelos reinterpreta la leyenda de Quetzalcóatl como la de la promesa de una nueva era de razón y de bondad. Hay que despertar a los mexicanos de la oscura pesadilla de Huitzilopochtli. Sacudir su espíritu mediante el arte, la música, el canto, la danza. El arte como un impulso regenerador. Pero también llevarle las grandes obras de la literatura y la filosofía: a Dante, a Platón, Homero. Por otro lado, Samuel Ramos en su texto *Veinte años de educación en México*, dedica un capítulo a la obra educativa de Vasconcelos y ofrece ahí la siguiente reflexión: "A mi juicio, Vasconcelos es el primero que ha entendido esta verdad muy sencilla, pero que de puro sencilla nadie había visto: que lo que hay que enseñar al pueblo mexicano, más urgentemente, es a vivir. Porque aunque parezca que saber vivir es una cuestión del instinto, lo cierto es que todos los pueblos necesitan de una larga y dolorosa experiencia para aprender la ciencia de la vida. Ahí está nuestro pueblo, que sabe aguantar la vida, lo que no es saber vivir; pero, en cambio, sabe morir, que es la negación de toda sabiduría." Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México*, México, Imprenta Universitaria, 1941, p. 21. Para Vasconcelos, la escuela no debía adaptarse a la sociedad, sino que era la sociedad la que tenía que adaptarse a la escuela. Es importante el llamado que hace Vasconcelos a las mujeres para que se integren a la cruzada educativa. Vasconcelos crea otro modelo femenino de la Revolución mexicana: la maestra y, muy en especial, la maestra rural. Así como las soldaderas fueron inmortalizadas en los corridos y en fotografías clásicas del periodo, la maestra rural revolucionaria también quedó plasmada como un arquetipo en numerosas imágenes y películas;

La fecha del 12 de octubre de 1920 se cuenta lo siguiente: El licenciado José Vasconcelos Calderón siendo el rector de la Universidad Nacional de México, dio un discurso en una reunión de estudiantes, en el que condenó la brutal tiranía de Juan Vicente Gómez, en Venezuela. Vasconcelos pidió a los jóvenes ahí reunidos, que salieran a las calles de la Ciudad de México con banderas venezolanas, para exigir la renuncia del nefasto dictador.

El gobierno venezolano no se quedó de brazos cruzados, enviaron de inmediato una reclamación oficial al gobierno mexicano, se adujo: que los mexicanos no podían intervenir en los asuntos internos de la nación sudamericana. Para evitar un conflicto diplomático, el rector Vasconcelos envió su renuncia al presidente Adolfo de la Huerta. Éste parecía el fin de la breve gestión de Vasconcelos al frente de la Universidad. Entonces sucedió lo impensable: los principales políticos e intelectuales mexicanos, enviaron un alud de adhesiones al rector. Ante esa evidente manifestación de apoyo, el Presidente Adolfo de la Huerta no aceptó la renuncia de Vasconcelos.

A partir de ese momento, quedó claro que la política internacional del régimen revolucionario mexicano ponía a la lucha continental por la libertad y la justicia, por encima de las relaciones diplomáticas formales con nuestros países hermanos. México no se haría de la vista gorda de lo que sucediera en otras naciones latinoamericanas. Esa política fue la base de la solidaridad de México con los movimientos sociales en: Argentina, Brasil y Nicaragua, durante el siglo XX.⁸⁷ La anécdota es definitiva, ya que después de estos sucesos José Vasconcelos sería considerado como “El maestro de América”.

Un lustro más tarde, se publica *La raza cósmica* (1925), es una obra criticable desde varios flancos, pero eso no debe hacernos olvidar que el proyecto que la inspiraba era plausible. Lo que pretendía nuestro Ulises Criollo era ofrecer una filosofía que permitiera a los mestizos latinoamericanos sentirse orgullosos de serlo, una filosofía que fuera una respuesta a la dominación mental del monroísmo anglosajón. Lo cito:

por ejemplo, en aquel mural de Diego Rivera en donde una docente, muy joven y hermosa, enseña a leer a un grupo de campesinos, niños y adultos, sentados a su alrededor. *Vid.*, José Vasconcelos, “Se convoca a las mujeres para la campaña contra el analfabetismo”, en *Obras Completas, vol. II*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, p. 794. Por último, José Vasconcelos consideraba que la promoción de la lectura, a través de bibliotecas o de la distribución de libros, era tan importante como la creación de escuelas, así que su mayor apuesta para México eran las letras. Vasconcelos vivió la Revolución Mexicana, una etapa difícil para la educación en nuestro país, sin embargo, Vasconcelos apuesta por difundir las letras. Vasconcelos reparte una serie de libros, los famosos “libros verdes”. Esta colección contenían los grandes clásicos de la filosofía y la literatura: *Los diálogos de Platón, La divina comedia, Homero, La Ilíada* eran parte de esta colección. Estos libros eran repartidos y eran gratuitos. Lo triste de este proyecto, fue que a México no le interesó y no le dio el mismo valor que un lector. Para ese entonces, se respiraba la Revolución Mexicana, interesaba la tierra y el pan, no las letras. Como un Zapata de las letras, lo que hizo Vasconcelos fue un reparto de letras, por contraste con el líder campesino que, como sabemos, luchaba por un reparto de tierras.

⁸⁷ *Cfr.* Guillermo Hurtado: *La Revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos En la Revolución mexicana, op. cit.*, p. 220; Guillermo Hurtado: “La juventud mexicana y la tiranía venezolana”, en *La Razón*, 11 julio, 2017 12:24 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/la-juventud-mexicana-y-la-tirania-venezolana/> [Consultado el 27 de enero del 2020].

Cada raza que se levanta necesita construir su propia filosofía, el *deus ex machina* de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera; pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida por la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo.⁸⁸

Vasconcelos había filosofado sobre la realidad que lo circundaba y había extendido sus reflexiones a América, elevando el ideal de mestizaje a categoría universal. Iberoamérica se constituía así en “el único pueblo capaz de realizar la universalidad tan anhelada por la Humanidad en toda su historia, debido a su capacidad para el mestizaje.”⁸⁹ Siguiendo esta línea argumentativa, los pueblos latinos estaban llamados a crear una auténtica cultura, se les proponían asimilar y mestizar su herencia europea con la indígena, no así los sajones que sólo buscaron implantar otra Inglaterra en suelo americano, destruyendo a los grupos étnicos que habitaban en su territorio.

En cuanto al Grupo Hiperión, y en especial para Emilio Uranga, Vasconcelos era un pensador importante para su registro sobre un pensamiento propio en México. Emilio Uranga es un juez al estudiar al filósofo revolucionario. Lo siguiente, es una condena de don Emilio al maestro José Vasconcelos.

Emilio Uranga comienza su réplica con el texto *Indología* (1927), libro que en buena medida es una ampliación del anterior libro *La Raza Cósmica*. En este libro, Vasconcelos intenta demostrar la unidad espiritual de la raza hispanoamericana a partir del análisis de las diferencias geográficas, históricas y raciales con respecto a la América del Norte, así como por la acumulación de datos históricos y generalizaciones más bien arbitrarias. Uranga dictamina en Vasconcelos un nacionalismo diferente al de un ideal político.

Vasconcelos ve en el nacionalismo, entendido a su peculiar manera, un estilo de estrechamiento que urge rebasar para reconciliar el propio espíritu con su espacio adecuado. El espíritu es esencialmente continental, iberoamericano. Sólo en esta dimensión espacial abre sus alas, pues en las nacionalidades en que pretenden encerrarlo los incomprensivos no se manifiesta, no se expande, no toma cuerpo. "La generación a que yo pertenezco ha visto renacer el anhelo iberoamericano", nos dice Vasconcelos en su ensayo de *Indología* (pág. 25). La ruptura con el positivismo significa la reconquista de un campo geográfico más amplio que el de una nacionalidad iberoamericana, el de una totalidad metafísica a la cual está coordinada una raza

⁸⁸ José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, Porrúa; México, 2014, p: 29-28.

⁸⁹ Leopoldo Zea, “La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años” en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, p. 159. Zea destacó también que los esfuerzos de Vasconcelos trascendieron el ámbito meramente reflexivo pues se preocupó por crear una propuesta educativa auténticamente nacional que, a la larga, fue tomada como modelo a seguir en el resto de los países latinoamericanos. Gracias a ambas vertientes de su pensamiento, el filosófico y el pedagógico, Vasconcelos se había convertido en un símbolo americano.

iberoamericana como condición de su realización: "La raza iberoamericana recobra la conciencia de su unidad y camina hacia la fusión espiritual y hacia la confederación política" (pág. 26).⁹⁰

Seguido de la cita anterior, el primer paso para apropiarse del espíritu iberoamericano fue gracias a la caída del positivismo, dándonos un pasaporte más amplio, ya que sólo se es posible apropiarse del espíritu iberoamericano recorriendo sus caminos, conociendo sus ciudades, transportándose físicamente por sus regiones. "Cada habitante del planeta, por lo menos dentro de ciertos límites de edad, debiera disfrutar del derecho natural de transportarse gratuitamente o a muy poco costo de un extremo a otro del mundo."⁹¹ El nacionalismo —desde el pensamiento vasconcelista— se entiende como un espíritu, el cual tiene el derecho natural de viajar y recorrer el horizonte en el cual se nos ha colocado, por lo tanto, el espíritu nacionalista radica en Iberoamérica: "Vasconcelos descubre a Iberoamérica como "paisaje", y saca el espíritu de este paisaje. Es ésta una concepción absolutamente peculiar, una privatísima manera de entender la encarnación del espíritu."⁹²

En correspondencia con la dimensión del paisaje se encuentra la crítica al confinamiento que con mucha agudeza el filósofo oaxaqueño liga a los afanes del altiplano, y muy en especial al altiplano mexicano.

"Yo no creo mucho en el altiplano como tierra de vitalidad", nos dice. Y a continuación, y a grandes rasgos, esboza la "psicología" del hombre del altiplano. En primer lugar el hombre del altiplano es aventurero, lo que quiere decir que en este carácter reside una esencial tendencia "a esperar todo de lo imprevisto". De ahí que nuestra psicología sea como la del jugador; jugamos a la riqueza y jugamos con la vida y nos mantenemos en una suerte de constante actitud de apuesta.⁹³

El hombre del altiplano al abandonarse ilimitadamente al azar es el resultado de una impotencia para dominar por la técnica a la naturaleza. "La suerte da y quita al capricho, pero este capricho de la naturaleza no es una fatalidad permanente, sino una simple consecuencia de la pobreza de nuestros métodos de aprovechamiento. En definitiva, el logos del azar es un logos provisional que espera la intervención de la razón técnica para desvanecerse."⁹⁴ Por lo que respecta, el logos iberoamericano, el espíritu que expresará la raza iberoamericana, no puede ser otro sino la conquista técnica de ese paisaje, "una naturaleza de la que sólo seremos dignos el día en que nuestra mecánica y nuestra técnica se hayan hecho capaces de utilizarla. Lo que conviene retener del pensamiento de Vasconcelos es la conciencia de que el altiplano será salvado por el trópico y no a la inversa."⁹⁵

Para ir cerrando, el tropicalismo vasconcelista fue criticado por Emilio Uranga, sentenciando que el tropicalismo es ajeno a lo mexicano. La réplica de Uranga hacia

⁹⁰ Uranga cita la obra de Vasconcelos *Indología*, el texto citado lo encontramos en Emilio Uranga: "50 años de filosofía en México", *op. cit.*, p: 22.

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

Vasconcelos es directa, el planteamiento de un espíritu mexicano no se encuentra en el plan de Vasconcelos y dado que es su antípoda de lo mexicano, Vasconcelos es encasillado como un hombre iberoamericano más no como un filósofo de lo mexicano. Uranga lo enjuicia de la siguiente manera:

Con esto tocamos la cuestión decisiva que plantea a la reflexión el pensamiento de Vasconcelos. Lo mexicano que va a ser el tercer momento de nuestra historia de la filosofía en medio siglo, es pasado por alto en esta filosofía iberoamericana. Lo mexicano, en efecto, no tiene nada de tropical y es más bien su antípoda. Conviene recordar a este propósito las agudas observaciones de Villaurrutia en que se contraponen, a la poesía tropical de Carlos Pellicer, toda la tradición mexicana de poesía, y cómo en poetas tropicales como Díaz Mirón, hay un retorno, tarde o temprano, a los temas no solares sino crepusculares del espíritu. Pero en Vasconcelos no ha habido este retorno. No pudo haberlo. Su tropicalismo es invulnerable. En las tres dimensiones de su pensamiento: iberoamericanismo, paisajismo y tropicalismo, con su correlativa aversión al altiplano, se manifiesta Vasconcelos ajeno al espíritu mexicano. [...] La transformación técnica sería el ideal que bien a bien no se compadece con estas efusiones líricas. Vasconcelos es sudamericano más que mexicano.⁹⁶

Teniendo en cuenta lo anterior, es digno mencionar que Vasconcelos pensó de manera universal al hombre. El pasado de nuestro Ulises Criollo es prueba de que siempre pensó más allá de fronteras. Uranga es puntual al declarar que su pensamiento Iberoamericano embona con los países sudamericanos “Quien pretende ubicarlo entre nosotros no puede menos que reconocer que tal tarea carece de sentido. En cambio los que le han visto en Sudamérica lo encuentran en cuadro hecho a su medida.”⁹⁷ Emilio Uranga, finaliza con Vasconcelos de la siguiente manera:

Su naturalismo en que raza y paisaje se conjugan no encaja en las tendencias dominantes de la filosofía mexicana del medio siglo. En este punto de vista se encuentra más cerca que ninguno de nosotros a lo anglosajón. O para decirlo con una palabra: siempre descentrado hacia el sur o hacia el norte. Vasconcelos ha interpretado su vida como si México lo hubiera excluido, y no merecido, pero en la realidad de las cosas ha sucedido a la inversa. Nuestro Ulises se ha centrifugado de México y es por ello por lo que en nuestra generación tiene escasa influencia. Su filosofía tropical no gana ya adeptos, hemos perdido esa dimensión que en su época lo hizo tan vibrante. [...] Su naturalismo en que raza y paisaje se conjugan no encaja en las tendencias dominantes de la filosofía mexicana del medio siglo. En este punto de vista se encuentra más cerca que ninguno de nosotros a lo anglosajón. O para decirlo con una palabra: siempre descentrado hacia el sur o hacia el norte. Vasconcelos ha interpretado su vida como si México lo hubiera excluido, y no merecido, pero en la realidad de las cosas ha sucedido a la inversa. Nuestro Ulises se ha centrifugado de México y es por ello por lo que en nuestra generación tiene escasa influencia. Su filosofía tropical no gana ya adeptos, hemos perdido esa dimensión que en su época lo hizo tan vibrante.⁹⁸

Por último, es preciso apuntar que Uranga no ataca de manera negativa el pensamiento de Vasconcelos, es riguroso al hacer sus diferencias entre lo iberoamericano y lo mexicano; su

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Idem.*

ensayo de *50 años de filosofía en México* demuestra a los pensadores más importantes de la filosofía de su tiempo, a la par, los problemas que aquejaban al país. Uranga detecta que el problema de lo mexicano no radica en la raza o en el paisaje, sino en nuestra moral. Y con esta acentuación o enlazamiento de lo mexicano y lo moral se inicia la cuarta etapa de nuestro camino filosófico con Samuel Ramos.

Tras las huellas de Samuel Ramos⁹⁹

Antes de Zea, Ramos había dicho que Caso y Vasconcelos fueron los primeros intelectuales en hacer de México el centro de sus reflexiones filosóficas y, por tanto, en designar cuál era el camino que debía seguir la filosofía mexicana¹⁰⁰. Es así, que con Ramos tenemos un antes y un después en la historia de la filosofía mexicana tras su publicación sobre el primer texto entorno a la filosofía de lo mexicano en el siglo XX titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*¹⁰¹ en 1934. Tengamos en cuenta que para los años treinta, México estaba asimilando la Revolución Mexicana. La era de la post revolución era confusa y difícil para el logro de la estabilidad política que requería la nación¹⁰². Uranga tenía muy en cuenta que México se encontraba herido tras las balas de la Revolución Mexicana; al ver en Samuel Ramos las primeras huellas de lo mexicano, puntualiza que es en sí, el primer momento de una reflexión moral.

⁹⁹ El título se lo debo al Dr. Luis Aarón Jesús Patiño Palafox ya que el 5 de diciembre del 2017 organizó el coloquio estudiantil “Tras las huellas de Samuel Ramos. Actualidad y Vigencia de su filosofía” el cual tuvo a bien una participación. También, puntual al señalar que este pequeño apartado sigue la línea del ensayo “50 años de filosofía en México” de Emilio Uranga. Más adelante, en el capítulo II de esta investigación confronto la filosofía de Samuel Ramos ante la filosofía de Emilio Uranga.

¹⁰⁰ Vid., Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

¹⁰¹ En 1934 Samuel Ramos saca a la luz *El perfil del hombre y la cultura en México*, más tarde en 1938 se publica una segunda versión aumentada con un apartado titulado “El indígena y la civilización”. Para el años de 1951 en su tercera versión de *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos aumenta su volumen original a 145 páginas al volver a prescindir de —El indígena y la civilización, y agregar un importante prólogo y siete ensayos, estos son: “La educación y el sentimiento de inferioridad”, “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, “La pedantería” y por último “Justo Sierra y la evolución política de México” los cuales no sólo continúan con la temática de la vida mexicana en esta obra sino que la rematan — Vid., Víctor Adib, Samuel Ramos en *Novedades de México* del 13 de julio de 1952. Consultado en el Archivo “Samuel Ramos” de la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en agosto de 2019.

¹⁰² Para un panorama histórico sobre los inicios de la post revolución véase Martín Luis Guzmán: *La sombra del Caudillo*, México, Porrúa, 1997. La novela de Guzmán nos arroja en 1927 en el período presidencial de Álvaro Obregón, el cual impuso como sucesor a Plutarco Elías Calles, después de que asesinaron al General Francisco R. Serrano junto con sus partidarios en Huitzilac. Martín Luis Guzmán hace una fuerte crítica al caudillismo que imperaba en México después de la revolución y que marcó el inicio del poder dentro de las esferas militares — mencionando también — los manejos turbios de Álvaro Obregón. *La sombra del caudillo* fue publicada en Madrid en 1929, pero estuvo prohibida en México durante algún tiempo. En 1960 la novela fue llevada al cine por el director Julio Bracho, se exhibió en el Festival Internacional de Cine de Karlovy Vary recibiendo un premio especial. Sin embargo su estreno comercial en México fue vetado por dejar como villanos a los generales y la milicia mexicana. Diez años más tarde se solicitó insistentemente el permiso para su exhibición, pero nuevamente el gobierno de Luis Echeverría no lo autorizó. La película pudo conocerse mediante la circulación de grabaciones de videos clandestinos. Treinta años más tarde, durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, finalmente, se autorizó su exhibición, el estreno se llevó a cabo en la Sala “Gabriel Figueroa”, de la Ciudad de México, el 25 de octubre de 1990.

Es Samuel Ramos el que lleva a conciencia reflexiva esta tendencia mexicana. Ramos explica que el mexicano vivió una época de profunda depresión. Después de la Revolución el mexicano no se sentía seguro. Había realizado un vasto movimiento social y moral cuyo significado no se veía por entonces con claridad y en esa ambigüedad de si lo hecho era bueno o malo no podía menos que deformarse el carácter del mexicano. Surgió así toda una serie de tretas y de mañas mediante las cuales el mexicano intentó darse una seguridad rotunda. No era aún el momento de despejar sin equívocos el sentido de la Revolución Mexicana, todo estaba en marcha, y por tanto, a medio definir, pero se quería ya tener un juicio seguro y favorable y como las cosas no permitían tal rotundidad se tuvo que arbitrar una innumerable copia de groseras estimaciones para decidir de una vez por todas que lo realizado era bueno y excelente.¹⁰³

El mexicano que contemplaba Samuel Ramos era el mexicano de su tiempo. El primero de diciembre de 1934 el general Lázaro Cárdenas del Río se hace acreedor de la silla presidencial mexicana, cinco días después, el seis de diciembre de 1934 se publica *Perfil del hombre y la cultura en México*. Estos dos momentos coincidían sobre la identidad del mexicano, se iniciaba por ambas partes un momento cumbre en la historia de México y en el porvenir en el perfil del hombre mexicano.

El perfil de México estaba en los ojos de América, de nueva cuenta, México estaba en un flanco por las decisiones del General Cárdenas, esta visualización de México ante América, no era del todo positivas, ya que el propio mexicano se observaba pequeño ante otros países “Lo que perturbaba este juicio y hacía vacilar las convicciones sobre el mexicano era la opinión que en el extranjero se tenía de este Mexicano que se adjudicaba airadamente la superioridad.”¹⁰⁴

México, según Ramos, era un pueblo demasiado joven que quería vivir como las naciones civilizadas, se sentía como un niño ante los países extranjeros sajones. Uranga detecta la primera pista al catapultar a Ramos como el pensador génesis de un estado moral en el ser del mexicano al sentirse inferior por otros países, Uranga escribe:

Dentro de nuestras fronteras podíamos engañarnos sobre nuestras excelencias, mecerse en la ilusión de que todo se había conseguido sin un pero que oponer, más los que viajaban se topaban con la ingrata realidad de un juicio adverso y tenían que hacer frente sin subterfugios a críticas duras y malévolas. Por eso suele repetir Ramos que al mexicano sólo se le puede juzgar a distancia, que era necesario alejarse del país y habitar en el extranjero para caer en la cuenta de que no todo lo hecho era irreprochable. El llamado complejo de inferioridad brotaba precisamente en estos viajeros que se las tenían que ver con otros hombres y responder a los que nos increpaban.¹⁰⁵

Samuel Ramos pensó en su circunstancia y pudo así darnos el primer síntoma del ser del mexicano. “Me ha parecido —escribe Samuel Ramos— siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran

¹⁰³ Emilio Uranga, “50 años de filosofía en México”, *op. cit.*, p: 22.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 22-23.

caracterizar un pensamiento nacional”¹⁰⁶ En esos años a nadie le interesaba el tema de la filosofía mexicana, peor aún, decían que no existía. Samuel Ramos en el invierno de 1942 inicia la clase de “Historia de la Filosofía en México”, la cual se publicaría en 1943 donde hasta la fecha se encuentra en los planes de estudios de la UNAM.

Emilio Uranga le dio un lugar privilegiado al maestro Samuel Ramos, sus aportaciones pedagógicas y reflexivas entorno a la filosofía de lo mexicano son antecedentes de lo que el Grupo Hiperión se apropió para dar respuesta a su circunstancia de 1948-1952.

Lo que hoy urge es constituir nuestra alma a la altura de esta nueva realidad ya lograda y por tanto desterrar del carácter todo aquello que como resabio de los años inciertos pudiera entorpecer nuestra acción. Es ésta precisamente la obra que han de cumplir nuestros pensadores. De ahí que diga Ramos que se impone una catarsis del mexicano, es decir, una limpieza del alma, que dé confianza y ponga en la vía de afirmar cada día con mayor rotundidad nuestros propios valores.¹⁰⁷

Lo que respecta con la filosofía de lo mexicano, es innegable que no podemos hacer filosofía de lo mexicano sin tener presente el pensamiento de Samuel Ramos. Los años posteriores *El perfil del hombre y la cultura en México* tendrá una respuesta positiva con sus contemporáneos, a la par un sinfín de citas en libros y proyectos académicos. En cuanto a Uranga y el Grupo Hiperión, tomarían el libro como guía para ir descifrando el ser del mexicano.

Hemos así llegado a ese momento en que la meditación sobre lo mexicano adquiere el sentido de la tarea, filosófica por excelencia. De lo que se trata es de adquirir una definición de, nuestro carácter o de nuestro ser, como quiera decirse. No sería aquí el lugar de hablar de los resultados a que ha conducido esta meditación, aunque sí de subrayar que lo esencial de esa meditación es su dimensión filosófica, y por tanto la necesidad en que se halla de responder a las exigencias que la filosofía impone a un trabajo de esta índole.

Emilio Uranga y el grupo filosófico de lo mexicano Hiperión serían los beneficiarios de una larga tradición. En cuanto a esta investigación, podíamos concluir que el cincuentenario de la filosofía en México es punto de partida para poder entender el proyecto del Grupo Hiperión y sobre todo en qué estaba respaldada la filosofía de lo mexicano en Emilio Uranga.

Los pensadores que Emilio Uranga y Leopoldo Zea escribieron en sus ensayos fueron las bases para poder entender una circunstancia concreta. La clave del esquema de Uranga, tanto como el de Zea son para entender las altas y las bajas que han tenido las diferentes épocas de la historia mexicana. Conocer la historia de México es conocer su pensamiento, su crítica, su razón, dando como resultado posibilidades para un México mejor. Con estos dos ensayos: “Medio siglo de filosofía en México” y “50 años de filosofía en México” pueden ser obras pioneras para una tradición filosófica en México.

¹⁰⁶ Samuel Ramos, “Historia de la filosofía en México” en *Samuel Ramos Obras Completas*, UNAM., México, 1999, p. 99.

¹⁰⁷ Emilio Uranga: “50 años de filosofía en México”, *op. cit.*, p. 22.

Cuestiones metodológicas del Grupo Filosófico Hiperión

Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos
Jorge Portilla

El Grupo Hiperión tenía que dar respuestas contundentes al ser del mexicano, cabe destacar que este grupo de jóvenes entusiastas fueron formados por la mayor inteligencia mexicana y española de su momento, tal como las dos esencias génesis de nuestro ser mexicano.

Como anteriormente se mencionó, el cincuentenario de la Filosofía en México nos entregó un tiraje de los perfiles de los filósofos más importantes de las primeras cinco décadas del Siglo XX de nuestro pensamiento mexicano. Tanto: José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos dieron las bases de un pensamiento auténtico para confrontar los problemas de México. Empero, en 1936 el estallido de la Guerra Civil Española dio un giro inesperado a la pedagogía mexicana, énfasis, a la pedagogía filosófica mexicana.

Lo que nos compete en este apartado es una explicación sobre la influencia de los españoles refugiados en México, ya que en ellos reposaba la metodología de la filosofía de lo mexicano y en especial, podemos comprender cómo Emilio Uranga fue desarrollando su filosofar en torno al ser del mexicano.

La filosofía en La Casa de los Mascarones

El acta de nacimiento del Grupo Hiperión indica que nació en la Av. Ribera de San Cosme #7 en la Col. Santa María la Ribera¹⁰⁸. El inmueble fue concebido a la manera española, con fachada colonial construida alrededor de un patio cuadrado, con una puerta hacia la calle.

Para los años estelares del Grupo Hiperión, la Facultad de Filosofía y Letras radicaba en la Casa de los Mascarones a diferencia del actual predial en Ciudad Universitaria en el Pedregal de San Ángel¹⁰⁹. Lo que aquí se quiere subrayar es sobre todo el ambiente escolar

¹⁰⁸ Se dice que Emilio Uranga vivía por el edificio de Mascarones entre San Cosme y Los Azulejos. También, se rumora que vivía atrás del mercado “Abelardo Rodríguez” en una vivienda vieja atiborrada de muebles viejos. Esta información la rescato de José Manuel Cuéllar Moreno en el seminario que impartió en la UNAM con el título: “Emilio Uranga, filósofo de la oquedad y el accidente” realizado el 10, 17 y 24 de octubre en el marco del Seminario de Pensamiento en Español en el año 2019; el cual tuve la fortuna de asistir. Esta misma información empata con lo que describía Juan José Reyes, — hijo de Salvador Reyes Nevares — “Luego de estudiar en la Escuela Nacional Preparatoria Emilio toma una decisión que mantendrá lejos de sus recuerdos públicos a lo largo de su vida: se inscribe en Medicina, donde avanza sin tropiezos, con soltura pero sin duda también sin satisfacciones suficientes. Del viejo palacio de la Inquisición camina todos los días hacia Mascarones en busca de interlocutores y maestros, de nuevas luces y también de muchachas guapas, que no escaseaban sobre todo entre las españolas.” *Cfr.* Juan José Reyes, *El péndulo y el pozo, op. cit.*, p: 13.

¹⁰⁹ Entre 1933 y 1944, la Casa de los Mascarones sirvió a los cursos de verano y a la facultad de música, hasta que esta última pasó a formar parte de la Facultad de Filosofía y Bellas Artes. Durante 1936 y 1937 en la casa coexistieron la Escuela Superior de Música, la Facultad de Filosofía y Estudios Superiores más los cursos de verano. El 14 de mayo de 1950, la Dirección General de Bienes Nacionales de la Secretaría de Bienes Nacionales e Inspección Administrativa, hizo entrega de la casa al rector de la UNAM, transfiriendo los derechos de la federación sobre dicho bien. La Facultad de Filosofía permaneció en el inmueble hasta 1954, año en que fue trasladada a Ciudad Universitaria. La Escuela Nacional de Ciencias Políticas ocupó el local

de la academia filosófica, no sólo se trata de hacer énfasis en el lugar donde se impartían las clases de filosofía anteriormente, sino, también, sus personajes.

En la Casa de los Mascarones teníamos profesores de la talla de: Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Antonio Caso, —por decir los de la línea de la filosofía de lo mexicano— El ambiente estudiantil se acompañaba con los bares de Bucareli y el Sanborns de San Ángel. En este clima estudiantil se fue formando el Grupo Hiperión. “Los hiperiones seguían hablando del “a priori” en la “La Rambla”, una cantina porfiriana que aún resuena de gritos en la esquina de Bucareli y la avenida Chapultepec. Las botanas eran famosas en el rumbo; la cerveza Kloster refrescaba las fatigas gargantas de los estudiantes.”¹¹⁰ Sus bares y restaurantes no serían lo más atractivo en el ambiente estudiantil, lo que va a dar el giro a la pedagogía filosófica será gracias a la influencia de los españoles exiliados en México.

Los transterrados españoles en México

En el sexenio de Lázaro Cárdenas (1895-1970) se acogió a la mayor parte de los exiliados españoles tras el estallido de la guerra civil española (1936-1939)¹¹¹. La idea de Daniel Cosío Villegas (1898-1976) —siendo encargado de negocios en Portugal— propuso que México debía acoger a científicos e intelectuales españoles; para que continuaran sus actividades, mientras la República Española luchaba contra el fascismo y se decidía el futuro de España. Cárdenas empatizó con la idea de Villegas.

El Gobierno español, acepta, reconocido, esta nueva oportunidad de colaboración, autorizando a las personas invitadas a trasladarse al país. Hasta ahora lo han sido los señores: Ramón Menéndez Pidal, Tomás Navarro Tomás, Claudio Sánchez Albornoz, Dámaso Alonso y José Fernández Montesinos del Centro de Estudios Históricos de Madrid; José Gaos, Rector de la Universidad Central de Madrid y profesor de Filosofía; Joaquín Xirau, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona; doctor Pío del Río Ortega [sic]¹¹⁹, director

hasta 1957. La Casa de los Mascarones fue declarada monumento histórico por la Comisión de Monumentos (INAH). Actualmente es conocida como “Casa Campestre de los Condes del Valle de Orizaba” el propietario es la UNAM la cual utiliza sus salones como Centro de Estudio de Lenguas Extranjeras. La fachada está gasta y mutilada, aportando a los rumores de que en las noches el lugar se vuelve un misterio, la oscuridad que resguarda el lugar la hace más interesante acompañado de los ruidos extraños.

¹¹⁰ Oswaldo Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, op. cit., p. 202. Podíamos sumar los recuerdos de Ricardo Garibay sobre Emilio Uranga: “La nostalgia de hablar con Emilio Uranga, esclareciendo la vida. Que fantástica felicidad ahora, que difícil cosa allá donde realmente existimos los dos, él y yo amigos. Siempre gocé del aparecer de Emilio Uranga en el café, de pronto en Mascarones, o en Reforma buscándonos. Verlo llegar era el entusiasmo; y nunca festejé tanto la certeza de no volver a verlo como cuando supe de su muerte.” [...] “Juntábamos dinero para el café de chinos, después de Mascarones, y después de cenar caminábamos el Paseo de la Reforma, de diez de la noche a cinco de la mañana, invariablemente, hablando de todo lo que hay entre la tierra y el cielo. Leíamos hasta cien o más libros al año, y nunca alcanzábamos a Emilio. Su velocidad para leer y su hondura al razonar nos mantenía naturalmente a zaga.” Ricardo Garibay, “Nostalgia de Emilio Uranga” y “Emilio Uranga 14 de noviembre” en *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato., México, 1991, pp. 46 y 75.

¹¹¹ Recordemos que Lázaro Cárdenas había sido un gran simpatizante tras las duras decisiones que estaban tomando los países europeos. Podemos recordar en marzo de 1938 donde México fue el único país que protestó oficialmente ante la sociedad de naciones por la violenta anexión de Austria a la Alemania Nacional Socialista. Años más tarde en 1985, tras heroico acto por parte de México, declararon “La plaza de México” (en alemán Mexikoplatz) que se encuentra en la capital austríaca en Viena, distrito II, Leopoldstadt.

del Instituto de Cáncer, de Madrid; doctores Gustavo Lafora y Teófilo Hernando, de la Facultad de Medicina de Madrid; Enrique Díez Canedo y Juan de la Encina, críticos de arte; Alfonso Salazar y Jesús Bal y Gay, musicólogos. Quienes fueron los primeros invitados a pertenecer como miembros de La Casa de España en México.¹¹²

Fue así que se notificó al buque de vapor Sinaí junto a los buques: Nyassa, Siboney, México, Isere, Orizaba y Flandre para recoger pequeños grupos de refugiados. El buque Sinaí partió de Sète en Francia hacía México el 25 de mayo de 1939, diecinueve días después, llegó al puerto de Veracruz el 13 de junio de ese mismo año. En total embarcaron 307 familias, 1599 personas, la mayoría varones mayores de 15 años, que se habían refugiado en Francia tras el final de la Guerra Civil en España el 1 de abril y que habían aceptado la oferta del presidente de México de ser protegidos. Todos los pasajeros fueron liberados de los campos de concentración en Francia.

No os recibimos como náufragos de la persecución dictatorial a quienes misericordiosamente se arroja una tabla de salvación, sino como a defensores aguerridos de la democracia republicana y de la soberanía territorial, que lucharon contra la maquinaria opresora al servicio de la conspiración totalitaria universal. El Gobierno y pueblo de México os reciben como a exponentes de la causa imperecedera de las libertades del hombre. Vuestras madres, esposas e hijos, encontrarán en nuestro suelo un regazo cariñoso y hospitalario.¹¹³

Entrando de lleno en el tema del exilio, hay que señalar que con la llegada de los cientos de españoles a nuestro país en 1939 fue la Ciudad de México —como ya se dijo—, la que se vio más favorecida, pues en aquella época, como en nuestros días, la Ciudad de México es donde se encuentran concentradas la mayor parte de las instituciones educativas y culturales más respetables del país.

Entre las múltiples instituciones educativas que se encontraban en la ciudad dos instituciones se sirvieron muy bien de los refugiados; el recién fundado IPN, que recibió a los profesores dedicados a carreras científicas y técnicas, al mismo tiempo la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual acogió no solo a numerosos científicos en general, sino a un número importante de científicos sociales y humanistas. La mayor parte de los objetivos de este trabajo se centran exclusivamente en lo ocurrido en la UNAM.

¹¹² La noticia agregaba detalles de interés sobre los objetivos de La Casa, sobre los miembros que ya residían en México y sobre el Patronato que estaría al frente de sus destinos: “El Señor Presidente Lázaro Cárdenas ha acordado que se cree la Casa de España en México, para que sirva de centro de reunión y de trabajo a los hasta ahora invitados, a otros a quienes más tarde se invite y a tres españoles ya residentes en México: el doctor Luis Recasens Siches, profesor de la Facultad de Derecho de Madrid, y los escritores José Moreno Villa y León Felipe Camino. La Casa de España en México estará al cuidado de un patronato compuesto por el señor Eduardo Villaseñor, subsecretario de Hacienda, en representación del Gobierno Federal, y por los señores doctor Gustavo Baz, rector de la Universidad Nacional y el doctor Enrique Arreguín, presidente del Congreso Nacional de Enseñanza Superior y de la Investigación Científica. Durante la ausencia del señor Villaseñor, representará al Gobierno Federal el señor licenciado Daniel Cosío Villegas.” *Vid.*, Daniel Cosío Villegas, *Cuestiones internacionales de México, una bibliografía*, México, Colegio de México, 1966.

¹¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, *Sinaí: diario de la primera expedición de republicanos españoles a México*, Universidad Autónoma Metropolitana., México, 1989, P. 13.

Hay que subrayar que, a su llegada, la mayoría de los intelectuales españoles contaba con una reconocida trayectoria laboral en España, pero también hubo quienes no la poseían, entre ellos encontramos a los que dejaron inconclusa su formación profesional y aquellos que tuvieron que cursar desde la educación primaria, secundaria o preparatoria en las instituciones fundadas por el exilio, culminando su educación profesional en las instituciones mexicanas existentes, sin embargo, su desempeño profesional en México les permitió hacerse de ella; resaltando aquellos jóvenes formados en la Universidad Nacional, quienes, desde su acción profesional también la han beneficiado directamente.

Al arribo de los españoles, se levantó la Casa de España¹¹⁴ en México, hoy llamado El Colegio de México, y también el Fondo de Cultura Económica, así como a reforzar el profesorado de la UNAM y el IPN. Estas instituciones son hasta la fecha un órgano indispensable para la divulgación humanística de México e Hispanoamérica; ya que inician en estas instituciones un *boom* editorial y una larga lista de becarios.

Con el respaldo de la Casa de España y el Fondo de Cultura Económica inició el proyecto de traducciones en lenguas sajonas. La mayor parte de las traducciones filosóficas estuvieron bajo el cuidado de José Gaos, por otro lado, el edificio de Mascarones tuvo una nutrida matrícula de profesores españoles, entre ellos: Juan David García Bacca (1901-1992), Joaquín Xirau (1895-1946), Eduardo Nicol (1907-1990) y el mencionado filósofo autonombrado transterrado, José Gaos¹¹⁵.

La observación realizada por Cosío Villegas, estaba avalada por la cantidad de filósofos refugiados que hacía dos años habían sido acomodados en la Universidad Nacional, entre ellos: Joaquín Xirau, José Gaos, Luis Recaséns Siches (1903-1977), José M. Gallegos Rocafull (1895-1963) y Juan Roura Parella (1897-1983), quienes llegaron a México en el año 1939, cuando se inició el gran éxodo republicano. Estos filósofos españoles se sumaron a los distinguidos filósofos mexicanos como: Antonio Caso, Samuel Ramos, Oswaldo

¹¹⁴ Alfonso Reyes había conocido en carne propia el dolor del exilio. Recordando los años de la Revolución Mexicana, tras la muerte del general Bernardo Reyes —padre de Alfonso Reyes— en la “Decena Trágica” tuvo un final desastroso para la familia Reyes, ya que tuvieron que salir huyendo del País. Afortunadamente, Alfonso sale del país con su esposa y su hijo, embarcando su destino a París, Francia. Su estancia en Francia es breve pero contundente, hace relaciones intelectuales, parte a España donde conoce en persona a José Ortega y Gasset, de esta forma es invitado a escribir en la Revista Occidente, —la cual tiene un impacto mayúsculo en nuestra época—. Después de una década en el exilio Reyes regresa a México. En 1939 Alfonso Reyes es nombrado Director de la Casa de España. Este nombramiento de Alfonso Reyes le brindó la oportunidad de pagar la deuda que tenía con los mismos españoles que lo auxiliaron en sus duros años de exilio madrileño, entre 1914 y 1920.

¹¹⁵ Adolfo Sánchez Vázquez, José Gaos y Juan David García Bacca tuvieron también una participación pedagógica muy importante en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo —popularmente conocida como Universidad Nicolaita—. En el caso de Juan David García Bacca; Juan Roura-Parella, se comunica con Juan David para informarle que María Zambrano dejaba la Universidad Nicolaita y que era el momento de viajar a Michoacán para hablar con el rector de la misma ya que contaba con la plaza disponible, donde en un inicio, Juan David a su llegada a México se las vio difícil por las congestionadas plazas en el Casa de España y en las universidades de la Ciudad de México. Para los años de 1942, García Bacca comenzaba a impartir lecciones sobre “Cultura filosófica” y “Epistemología” en la Universidad Michoacana considerándolo profesor extraordinario de la misma institución y al mismo tiempo colaborador de traducciones en el Fondo de Cultura Económica. Cfr. Aurelia Valero Pie, *Los empeños de una casa: Actores y redes en los inicios de El Colegio de México 1940-1950*. El Colegio de México., México, 2015, p. 300.

Robles (1904-1969), Francisco Larroyo (1908-1981) y Eduardo García Máynez (1908-1993).

El clima intelectual que respiraba Emilio Uranga y los miembros del Grupo Hiperión se manifestaba bajo la cátedra de los maestros transterrados. Las clases en la Casa de los Mascarones serían de vital importancia ya que la metodología propicia para un análisis del ser del mexicano se encontraba resguardada por el circunstancialismo, la fenomenología y el existencialismo.

La filosofía orteguiana en el Grupo Hiperión

La llegada de José Gaos a México fue uno de los aportes más importantes para la academia filosófica. Gaos ya era un pensador maduro, cargaba consigo la academia fenomenológica y el circunstancialismo e historicismo de su maestro José Ortega y Gasset. Por un lado, en nuestro país, la filosofía orteguiana no era desconocida; Alfonso Reyes y Samuel Ramos conocían su pensamiento. De este modo, el clima intelectual de los hiperiones concuerda con el maestro José Gaos, ya que cada uno de los hiperiones pasó por la filosofía orteguiana en las aulas de Mascarones.

Los orígenes del pensamiento orteguiano los hallamos cuando Ortega y Gasset era titular de la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid en 1910. Inicialmente estaba situado en una vertiente del neokantismo, poco a poco se fue distanciando críticamente de esta corriente para dar lugar a aquello que posteriormente se denominaría “circunstancialismo” y concluir, finalmente, en lo que algunos llaman un “perspectivismo racionalista” o un “historicismo radical”.

José Ortega y Gasset siendo catedrático en la Universidad Central de Madrid conformó un grupo de distinguidos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid entre los que se encontraban: Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos a quienes posteriormente se agregaron María Zambrano y otros como Luis Recasens Sichés (1903-1977), José María M. Gallegos Rocafull (1895-1963), Julián Marías (1914-2005) y Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990).

A pocos meses de la Primera Guerra Mundial, en junio de 1914, José Ortega y Gasset (1883-1955) saca a la luz una de las obras con mayor impacto de habla hispana, *Meditaciones del Quijote*. El pequeño libro inconcluso y no mayor a cien páginas, detonaba el pensamiento orteguiano “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”¹¹⁶ Podríamos decir, de otro modo, que el significado de la circunstancia que propone Ortega y Gasset es equiparable a los síntomas del mundo. La circunstancia en un primer momento nos involucra en un estado de meditación entorno a las dificultades inmediatas y profundas de nuestro horizonte, esto es, reflexionar el mundo en el que habitamos, en cuanto sus problemas reales, puesto que lo que Ortega procura es dar a los españoles un conjunto de ideales para cambiar la realidad de su país. Es de suma importancia precisar lo que entendía por su circunstancia, ya que Ortega quería esclarecer el carácter, sentido y

¹¹⁶ José Ortega Y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Gredos., Madrid., 2012, p. 14.

destino de España en concreto. La agonía del filósofo español por entender a España era lo que motivaba a comprometerse con su país.

Dios mío, ¿Qué es España?... en la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, esta como proa del alma continental? ¿Dónde está, decidme, una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbré el destino de España?¹¹⁷

Tras los años, Ortega fue solidificando su pensamiento gracias a sus tertulias académicas. en 1923 se publica la *Revista de Occidente*, se destacó por sus traducciones sobre fenomenología del filósofo Edmund Husserl y la lógica de Bertrand Russell, a la par, Ortega publican su ensayo: *El tema de nuestro tiempo*. Con este breve recorrido podemos observar la influencia del circunstancialismo y el historicismo en la filosofía de lo mexicano propuesta por los hiperiones. José Ortega y Gasset vela por salvaguardar a España, sin embargo, el horizonte de la circunstancia se extendería desde España hacia México y desde México, hacia todos los países hispanoparlantes.

Con el ascenso y victoria del franquismo en España; José Gaos fue separado de su cargo de catedrático y destituido. La decisión era triste, pero necesaria, Gaos tuvo que salir de su patria embarcándose en 1938 en un buque de vapor por el Golfo de México. Gaos llamó a México “Patria destino”, Uranga lo recuerda así:

Pues bien, Gaos me contó que, recién llegado a México, tuvo que hacer un viaje en ómnibus a la ciudad de Toluca. Al pasar por Lerma no pudo contener la exclamación: “¡Pero si esto es Lerma!” “Así es, señor, ¿quiere bajar aquí?”, le preguntó el camionero. Esta prolongación morfológica, esta trascendencia de España en América, le hacía pensar que no había sido desterrado, sino simplemente transportado a otro sitio de la misma tierra que lo había visto nacer. Por eso, Gaos no se dejaba llamar refugiado sino transterrado.¹¹⁸

Comenzó a trabajar en La Casa de España y, posteriormente, como profesor en la UNAM desde 1939, nacionalizándose mexicano en 1941. El transterrado español comenzó a relacionarse con México, llegó en el momento en que Antonio Caso era un maestro respetado, como lo refiere en su correspondencia con Francisco Romero en los años 1939-1940, Antonio Caso le inspiraba un cierto respeto, no le parecía “un gran creador” sino más bien un “orador académico” y “en decadencia”. Sin reducir la obra y carrera de Antonio Caso, Gaos se involucró con el pensamiento hispano, dio lugar a la filosofía hecha en el continente americano.

No por tal forma de su obra no ha sido Ortega filósofo. Por ella ha sido del linaje de los filósofos que figuran en toda Historia de la Filosofía y que se sirvieron de las mismas formas, o de las equivalentes en sus circunstancias, para fines a los que son comparables los de Ortega. Pienso preferentemente, no exclusivamente, en los filósofos del siglo XVIII, y tampoco exclusivamente los franceses. Aquellos filósofos concibieron, ejecutaron y publicaron su filosofía como un

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 77.

¹¹⁸ Emilio Uranga, “En memoria de José Gaos” en *El tablero de enfrente Artículos 2ª serie*, Federación Editorial Mexicana., México, 1981. p. 72.

medio de rehacer conforme a los dictados de la razón, del señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno, la organización, la vida toda, de sus países. Y acaece que tales filósofos son los verdaderos antecesores de los que llamamos “simples pensadores” en nuestros países, desde un Feijoo hasta un Unamuno y un Ortega en España; desde un Andrés Bello hasta un Martí, un Rodó, un Antonio Caso, en esta América. Estos pensadores fueron desde los primeros, siguen siendo los aún vivos, verdaderos padres de las respectivas patrias y aun cada uno de las patrias de los demás, de las patrias hispánicas todas, en el sentido de maestros de los respectivos pueblos, de maestros de los pueblos de todos hispánicos. En ese sentido, Ortega no es sino uno más entre los integrantes de tan ilustre casta.¹¹⁹

De este modo la reflexión sobre la circunstancia y mediante la filosofía de la salvación de la propia circunstancia que en Ortega plantea, se quedaría restringida a España, empero, es ampliada por parte de su alumno José Gaos hacia el ámbito hispanoamericano. “El programa de salvaciones de las circunstancias españolas, de salvación de la circunstancia española, era un programa original y de fecundidad indefinida, de filosofía española extramente potencial o virtualmente, hispanoamericana en general: la filosofía de lo español, la filosofía española; la filosofía de lo hispanoamericano, la filosofía Hispanoamérica.”¹²⁰

La filosofía orteguiana fue abrazada por los países de habla hispana, el circunstancialismo sirvió como escudo ante las adversidades de cada país en lengua española. Era, digámoslo en otro modo, la salvación de una circunstancia concreta de cada país, dando una identidad con la cual se sintieran identificados. Para dar prueba contundente de la gran influencia que tuvo Ortega en América; Leopoldo Zea escribía en 1956 lo siguiente: “En alguna ocasión, contaba Alfonso Reyes, José Ortega y Gasset le declaró que le gustaría ser apodado Ortega el Americano, como en la antigüedad se apodó a Escipión el Africano. Con motivo de su muerte, en 1956 escribí un artículo en el que decía: «Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo»”¹²¹. Sí Ortega llegó a expandirse por el continente Americano fue gracias a su alumno José Gaos.

La reflexión sobre el carácter, la significación y la identidad de Hispanoamérica en general y del pensamiento hispanoamericano en particular se convertirá entonces en uno de los elementos centrales del magisterio y de la reflexión del propio José Gaos: “lo que en España no había pasado aun de un inicio, se convirtió aquí, en México, dirá Gaos, en la parte de mi labor que personalmente estimo como principal”¹²²

La filosofía de la salvación de Ortega se ve reflejado en su alumno José Gaos de manera personal, la circunstancia de Gaos ya no era plenamente España, su vida, su política, el trabajo, los alumnos, su familia era y estaba en México. México salvó la vida de Gaos, salvando así la vida intelectual hispanoamericana. El transterrado se comprometió con la academia y la investigación en México.

¹¹⁹ José Gaos, “Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española”, en *José Gaos Obras completas*, vol. IX, UNAM., México, 1993, México, p. 108.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Leopoldo Zea, “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos México #1*, Cuadernos Americanos., México, 1956, p. 13.

¹²² José Gaos, *Confesiones profesionales*, op. cit., p. 75.

En esto queda muy convencido Leopoldo Zea, quien se convertiría en el alumno de José Gaos, motivándolo a pensar en los problemas de México, tal es el caso que Zea apuesta a su investigación por la historia del siglo XIX en México y sería publicada con el título *El positivismo en México*. Es aquí donde podemos ver las primeras relaciones del Grupo Hiperión. Ya para finales de los años cuarenta, Leopoldo Zea era un profesor respetado, con una carrera comprometida y un historial académico impecable, era en pocas palabras el modelo ideal de un alumno. Zea con 36 años de edad sería el líder del Grupo Hiperión en sus inicios, sin embargo, la sombra del Hiperión era José Gaos, es así que el clima intelectual nos demuestra aquí cómo el circunstancialismo fue un referente del Hiperión para el estudio del mexicano, por otro lado, la filosofía de lo mexicano que fue construyendo Emilio Uranga quedaría tatuada en la filosofía orteguiana, esto gracias a su maestro José Gaos.

En la introducción del *Análisis del ser del mexicano*, Uranga nos plantea un pequeño esquema de estudio entorno a sus reflexiones sobre el ser del mexicano. Hace mención de la valía del historicismo propuesta por José Ortega y Gasset, el cual, como anteriormente se mencionó, fue influenciado por el transterrado español.

Otra razón que nos explica la notable corpulencia y privilegio del tema es sin duda que ha sido hecho suyo por la generación más joven. El tema del mexicano es un tema generacional. Y ya sabemos lo que significa —después de que Ortega y Gasset nos lo ha enseñado con toda la claridad que el asunto requiere — que un problema se convierta en programa de una generación.¹²³

Recapitulando, anteriormente mencionamos que el tema del mexicano es un tema generacional, lo que quiere decir, que son herederos de una tradición. En cuanto los hiperiones, se autodenominaron la generación de lo mexicano, ensamblando la bandera de la filosofía propuesta por Ortega y Gasset.

Es común desde Ortega y Gasset hablar entre nosotros de generación y caracterizar a las generaciones como los sujetos realmente efectivos del devenir histórico. La generación apunta a una meta y encuentra su sentido en atenerse con vigor y rigor a la realización de tal objetivo. La generación asciende o cae con el tema, a que ha ligado su suerte. Ahora que no es fácil atinar con un tema generacional y puede estimarse afortunada aquella generación que precisa su objetivo con suficiente transparencia y seguridad. Justamente el tema generacional del Hiperión es, la caracterización ontológica del ser del mexicano; momento, a nuestro entender el radical, de la autognosis del mexicano. A las generaciones que nos han precedido les es ajeno el tema. Claro es que no la autognosis, pero sí la de índole ontológica, como hemos mostrado antes.¹²⁴

Queda entonces una interrogante, tal vez, la más problemática en cuanto el estudio de los hiperiones y en especial al estudiar a Emilio Uranga ¿Qué metodología se usó para un análisis del ser del mexicano? Siguiendo esta investigación, notaremos que José Gaos siendo alumno de José Ortega y Gasset el circunstancialismo y el historicismo estuviera en boga en las aulas de La Casa de los Mascarones. Por un lado, Uranga mantenía firme que el

¹²³ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 11.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 64.

historicismo fue ideal para una limitación de pretensiones en cuanto a la cultura como modelo único, pues cada cultura tiende a ser diferente.

Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único. Toda cultura tiene sus valores propios, tan dignos de estudio y atención como aquellos de la que se presenta como modelo: la cultura europea. Al hacernos conscientes de nuestras peculiaridades el historicismo ha impulsado a las culturas no europeas a interpretar sus propias y primitivas maneras de concebir el mundo y el hombre. *Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser.*¹²⁵

El historicismo trató de dar una puerta de salida a las preocupaciones de México, los hiperiones —al igual que Ortega— se preocuparon por su circunstancia, para que los hiperiones supieran ¿Qué era el ser del mexicano? tenían que ver sus antecedentes, observar su historia, si los mexicanos conocemos la historia de México, sabremos cuales fueron las altas y las bajas de las cuales el mexicano ha padecido, si contamos con esta perspectiva histórica, sabremos cómo solucionar los problemas actuales. En palabras de Emilio Uranga:

Hemos dicho antes que el interés por el tema del mexicano nos parece ser una de las consecuencias del movimiento historicista. Esta observación permite ahondar en el sentido mismo de esa preocupación por lo mexicano. Como promovido en su trasfondo por el historicismo, el análisis del ser del mexicano tiene que ser de índole histórica.¹²⁶

Tal vez sea esta la afirmación más directa que ha hecho Uranga sobre un estudio del mexicano, ¿acaso nuestro país no tiene memoria? Uno de los problemas del mexicano actual es su educación y en ello radica un interés por la historia patria. Para Emilio Uranga, la historia es la que daría sentido a los problemas de México.

Pues bien, el historicismo reduce todo lo humano a factores históricos, y mientras no se toca el fondo histórico de una cuestión, parece que el tema está aún por elaborar. La historia tiene que decir, sino la última, por lo menos la penúltima palabra respecto al ser del mexicano. De ahí que la investigación de nuestro pasado intelectual haya cobrado inusitada amplitud. En la historia hemos de leer la estructura de nuestro ser, o con otro giro el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos.¹²⁷

Para un estudio de lo mexicano la historia debe ser la madrina de la filosofía, la que le debe aportar herramientas como la memoria, el conocimiento, el rastreo y fugas de los problemas del país. Los mexicanos hemos conformado nuestra propia identidad a partir de las narraciones que hacemos de nosotros mismos. Por ejemplo: La llegada de los mexicas al fundar su hogar Tenochtitlan, o la de la llegada de los españoles en la cual podemos ver una génesis del mexicano. De manera semejante, para que una nación cobre conciencia de sí, para que pueda reconocerse en el espejo de su historia, tiene que fabricar narraciones sobre su origen y su destino. Nuestro país, México, está llena de crónicas y narrativas, las calles, escuelas, bibliotecas públicas, instituciones gubernamentales, hospitales, incluso lugares

¹²⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 13-14.

recreativos tiene en sus títulos, nombres de personajes de nuestra historia. El país mexicano es un museo en todo su territorio, pero el contraste es triste, no sabemos quiénes son esos personajes a los que se les nombran a las calles o escuelas, oh que significado tienen las fechas, el bicentenario de la Independencia de México solo fue un slogan y el centenario de la Revolución Mexicana un desfile con clichés para los países extranjeros.

Difícil, empero, es decir si la historia, la ciencia histórica, tal y como se ha construido, puede satisfacer lo que el historicismo exige. La metodología histórica está vaciada de modo quizás incurable por prejuicios. Atada a la religión del documento sigue empeñada en concebir el trabajo del historiador como un hacer hablar a las cosas pasadas sin un a priori orientador. Y es claro que esas cosas no hablan, porque arrinconadas en un archivo con la única etiqueta común de “pasadas” no se muestran muy dóciles que digamos a recitar su lección. Sí previamente no se les somete a un sistemático y dominado interrogador.¹²⁸

Sí el análisis del ser del mexicano será de índole historicista, es de suma importancia saber en qué nos estamos involucrando, pues, a pesar de que el pensamiento orteguiano fue una especie de faro iluminador para los hiperiones, en nuestros días tal vez el rumbo a cambiado. Sería puntual señalar que los estudios de la filosofía en México se han hecho con mayor rigor, pues las traducciones han tenido un fruto incesante, por otro lado, la filosofía mexicana ha tenido resultados contundentes. La filosofía prehispánica, la filosofía novohispana han sido un terreno firme para iniciar los estudios de una filosofía propia en nuestro país, por otro lado, Emilio Uranga interrogaba la filosofía orteguiana, pues en efecto, acepta el orteguianismo como una forma de búsqueda por el ser del mexicano, empero, es justo preguntarse por los resultados que ello nos puede brindar, cito a Uranga en extenso:

Se dice por ahí que la historia es la ciencia del pasado. En el pasado se han acumulado toda clase de documentos, de testimonios, de hechos. Pero el pasado solo es histórico cuando deja de ser simplemente pasado y se anima con el soplo de lo humano. *Lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano.* La historia no busca el pasado, sino que busca al hombre también en el pasado. *El tema de la historia es el hombre.* Por eso toca en su fondo cuando se la define automáticamente, o más bien se identifica con el tema de la filosofía. El historicismo deja indecisa esta cuestión: ¿lo verdaderamente humano es histórico? Por qué no puede responder sino volviendo la frase: lo verdaderamente histórico es lo humano. Así concebida es como la historia dice, sino la última, por lo menos la penúltima palabra sobre el ser del mexicano. La penúltima, porque la cuestión que aquí se abre camino es justamente al de adquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o no más bien es la historia lo que es brotar del hombre.¹²⁹

Uranga no fue el único que mencionó a Ortega como partícipe en la búsqueda del ser del mexicano. Salvador Reyes Nevares, otro miembro del Hiperión, el cual se centró en seguir el estudio del mexicano propuesto por Emilio Uranga, en mayor o menor medida, advierte que fue influenciado por el pensamiento orteguiano.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹²⁹ *Idem*.

El tema del mexicano –o de lo mexicano, como se prefiera– es ya ineludible en nuestro medio. Impuesto como un imperativo de las circunstancias o como diría Ortega: surgido de la altura de estos tiempos, el asunto ha adquirido vigencia general. Habría que ver qué altura de los tiempos es ésta, dotada de un clima tanto propicio al florecimiento de preocupaciones como la nuestra.¹³⁰

La forma en que trabajó el grupo Hiperión fue bajo su circunstancia, apostar por la historia de México era una forma de auto conocernos. Otro texto fundamental es el premio Nobel de Literatura de Octavio Paz, el *Laberinto de la Soledad*, en su apartado, *Posdata* explica lo siguiente: “El mexicano no es una esencia sino una historia (...) La mexicanidad no es sino otro ejemplar, una variación más, de esa cambiante idéntica criatura plural una que cada uno es todos somos ninguno”¹³¹.

Como conclusión, haciendo hincapié con la llegada de los españoles exiliado en nuestro país, podemos visualizar la importancia de la filosofía orteguiana en especial y en gran medida esto fue posible por tener a uno de los alumnos directos de Ortega, me refiero a José Gaos. Y para ir abriendo el siguiente apartado, en 1927 se publica *Sein und Zeit* en español *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, sería gracias a la traducción de José Gaos que podríamos leerlo en español, se menciona este dato ya que José Gaos trabajaría el texto con los hiperiones, por lo tanto, el Hiperión estaba empapado de filosofía orteguiana y fenomenología.

La fenomenología y el existencialismo en el Grupo Hiperión

José Gaos es una pieza importante para la fenomenología y la fenomenología en habla hispana. Las innumerables: traducciones, libros introductorios, conferencias, artículos y ensayos le dan su lugar en la fenomenología. Entre los maestros que desempeñaron un papel decisivo en la formación de Gaos destaca, en primer lugar, José Ortega y Gasset, además de Manuel García Morente (1886-1942)¹³² y Xavier Zubiri (1898-1983)¹³³. Fueron

¹³⁰ Salvador Reyes Nevares, *El amor y amistad en el mexicano*, Porrúa Y Obregón., México, 1952, p. 9.

¹³¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica., México, 2012, p. 235.

¹³² Manuel García Morente fue un destacado sacerdote católico, filósofo, teólogo y traductor español. Sus puestos más emblemáticos fueron como subsecretario de Educación Pública y decano de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid. Le debemos sus traducciones al español de las principales obras de Immanuel Kant, tarea que emprendió entre 1912 y 1928 para la editorial Victoriano Suárez: la *Crítica del juicio* en 1914 (2 tomos), la *Crítica de la Razón Pura* en 1928 (2 tomos), la *Crítica de la razón práctica* en 1918 (2 tomos) y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en 1921. Incluso, las principales editoriales actuales editan las obras kantianas reimprimiendo las traducciones de García Morente. Asimismo tradujo por vez primera las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl en 1928 (4 tomos) (con la dirección de José Gaos), o la *Decadencia de Occidente* de Spengler en 1922 (4 tomos), para la entonces editorial Espasa-Calpe; y el *Origen del conocimiento moral*, de Franz Brentano en 1927, para la *Revista de Occidente*.

¹³³ José Francisco Javier Zubiri Apalategi, mejor conocido como Xavier Zubiri fue uno de los alumnos destacados de José Ortega y Gasset, más tarde alumno de Martin Heidegger. La vida filosófica de Zubiri se concentró en gran parte en la teología y la metafísica, parte de sus traducciones se reflejan como partícipe de los temas cómo *¿Qué es metafísica?* de Martin Heidegger. Su influencia llegó a personajes como: María Zambrano, Pedro Laín Entralgo, Diego Gracia Guillén, Ángel Jubera, Julián Marías, Jorge Eduardo Rivera último traductor de *Ser y tiempo* al castellano—, Antonio Ferraz e Ignacio Ellacuría, colaborador en la redacción y heredero de su obra. Entre sus publicaciones encontramos: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) que es una recopilación de artículos publicados en revistas; *Sobre la Esencia* (1963) donde expone su concepción metafísica de la realidad centrada en la idea de sustantividad; y los tres tomos de *Inteligencia Sentiente*

precisamente García Morente y Zubiri quienes le propusieron a José Gaos realizar su tesis en torno a la *Crítica del Psicologismo en Husserl* (1960) contando con la aprobación de Ortega y Gasset.

El tema sobre la fenomenología en habla hispana de inmediato nos remite a José Gaos, cosa curiosa, ya que su desenvolvimiento fenomenológico fue tratado mayormente en México junto a sus colegas españoles que se encontraban en la misma situación como refugiados. Los filósofos españoles nos dieron una ventana para entrar en contexto no solo con la filosofía orteguiana, sino que también con el existencialismo y la fenomenología.

Podríamos hacer mención, por ejemplo, de Joaquín Xirau¹³⁴. A su llegada a México en 1939. Xirau impartió cátedra en la Casa de los Mascarones, su influencia filosófica era evidente, construyó su pensamiento a partir de la fenomenología de Husserl, de Max Scheler y del inglés George Edward Moore. La influencia del filósofo catalán para el Hiperión era decisiva, ya que era complemento para entender la fenomenología husserliana¹³⁵. Su sensible fallecimiento conmovió a toda la facultad. Tras su fallecimiento, Emilio Uranga leyó en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras unas cuartillas “animadas por la moción de la reciente pérdida”:

Conocí al maestro Xirau, una noche en su casa, cuando celebraba su Seminario de Historia. Era un jueves. La primera impresión fue de extrañeza [...] Sentí de inmediato que me hallaba ante una mente vigilante. Los menores matices de mi pensamiento eran fielmente registrados [...] En una palabra, el ánimo de sus discípulos le era transparente, nada se le ocultaba, dialogaba adecuadamente con ellos porque poseía el exquisito tacto para instalarse en el meollo mismo de la persona. Por eso a su lado nunca se sentía soledad [...] Le amé con el corazón entero [...] Lo respetaba hasta la exageración, y en su figura paternal y bondadosa vi siempre un no sé qué de

(*Inteligencia y Realidad*) (1980); *Inteligencia y Logos* (1982), *Inteligencia y Razón* (1983) en la que Zubiri describe su idea de lo que es la intelección del hombre. Actualmente sus cursos están siendo publicados por la Fundación Xavier Zubiri.

¹³⁴ Joaquín Xirau Palau fue en toda la extensión de la palabra un maestro de filosofía. Nació en Figueras España en 1895 y murió en México en 1946. El pedagogo español se destacó en un inicio como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, puesto que dejó tras el exilio español. Tras la guerra civil se exilió en México acompañado de su esposa, Pilar Subías, y su hijo Ramón Xirau (1924-2017), filósofo y poeta. Fiel a su tesis de que la educación es una suerte de amoroso diálogo, y no mera exposición de doctrinas, Joaquín Xirau continuó su carrera magisterial en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde impartió clases, seminarios y conferencias hasta el final de su vida. Intervino en el desarrollo de El Colegio de México y en la fundación del Instituto Francés de América Latina (IFAL). Joaquín Xirau tradujo del alemán la primera parte de *Paideia: los ideales de la cultura griega* (FCE, 1942) ganándose la aprobación y los elogios del propio Werner Jaeger. Finalmente, el miércoles 10 de abril, a las 18 horas, murió trágicamente el doctor Joaquín Xirau Palau al rescatar a su hijo Ramón Xirau de un atropello automovilístico. Su cadáver fue velado en el *Instituto Luis Vives* de la ciudad de México, en donde se recibió el duelo y se hicieron guardias de profesores, estudiantes y amigos. Pronunciaron oraciones fúnebres el estudiante Luis Maya, en representación de los alumnos; el doctor Eduardo Nicol, en nombre de los profesores de la Facultad de Filosofía y Letras; el doctor José Gaos, designado por "El Colegio de México"; el poeta Carlos Pellicer, delegado de la Secretaría de Educación Pública; el doctor Jules Romains, enviado de la Academia Francesa; el profesor Jean Camp, director del Instituto Francés de la América Latina; y don José de Benito, funcionario del Gobierno de la República Española.

¹³⁵ Vid., Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 1941.

sagrado que nunca me pasó por las mentes profanar [...] ‘Parece que la fatalidad haya querido herir a una paloma’, me decía el maestro Alfonso Reyes el día que murió.¹³⁶

Otro caso es el de Juan David García Bacca¹³⁷ quien fuera pionero en el pensamiento de Jean Paul Sartre en Latinoamérica. Los miembros del grupo Hiperión estuvieron muy cerca de él cuando se encontraba en la Casa de los Mascarones. En el invierno de 1942, Juan David García Bacca dicta un curso sobre existencialismo en la Facultad de Filosofía y Letras¹³⁸. Hasta entonces, el existencialismo conocido era casi exclusivamente el heideggeriano. En un artículo escrito en 1947, Juan David García Bacca hizo un estudio en que comparaba el existencialismo alemán y el francés¹³⁹, los hiperiones quedaron satisfechos y entusiasmados para entrarse hacia el existencialismo y en especial para estudiar al filósofo francés, Jean Paul-Sartre (1905-1980).

Los caballeros del existencialismo

Mucho escepticismo se propagó sobre el tema del existencialismo; en especial sobre el existencialismo sartreano, el maestro José Gaos no lo veía con buenos ojos, a pesar de ello, los hiperiones fueron objetivos, confrontando a su maestro en que el existencialismo sartreano era una buena lectura y que daba herramientas para una investigación auténtica.

Al mediar 1948 un grupo de discípulos de Gaos, Luis Villoro, Joaquín Sanchez MacGrégor, Jorge Portilla, Ricardo Guerra y el que esto escribe se propusieron hacer acto de presencia en el escenario de nuestra filosofía con una serie de conferencias precisamente sobre el “Existencialismo Francés”. El calificativo no dejaba ya lugar a dudas. El título era un juicio de valor. Nos lanzábamos a la empresa de aclimatar en nuestro medio las ideas del existencialismo francés y el existencialismo alemán, y en ningún momento supusimos que la disyuntiva podía

¹³⁶ Meses más tarde se ofreció otro homenaje a Joaquín Xirau; fue organizado por la Federación Estudiantil Universitaria y la Sociedad de Alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras, se efectuó el 2 de agosto a las 19 horas, en el Salón de Actos de la propia Facultad, un homenaje para honrar la memoria del maestro catalán don Joaquín Xirau Palau. El acto fue presidido por don Alfonso Reyes y participaron en él los estudiantes Alberto Pulido y Emilio Uranga, el pianista Raúl Ortiz y el doctor Rubén Landa, director del Instituto Luis Vives. Vid., Emilio Uranga, “In memoriam Joaquín Xirau” en *Joaquín Xirau, Obras completas, edición de Ramón Xirau*, Rubí, Anthropos, Madrid, Fundación Caja Madrid, 1998, pp. XXXVII y XXXVIII). Vid., Emilio Uranga, “La figura de Joaquín Xirau”, Rev. UNAM, 8 de abril de 1966, p. 21

¹³⁷ Juan David García Bacca (1901-1992), filósofo y traductor español nacionalizado venezolano, sacerdote claretiano de formación tomista (aunque más tarde abandonaría los hábitos), licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona, miembro del Círculo de Viena de 1934 a 1936 y profesor de lógica matemática y filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma de Barcelona entre 1933 y 1937. Concluida la Guerra Civil española se trasladó a Ecuador (1939-1942), a México (1942-1946) y finalmente a Venezuela. Durante su estancia en México dio clases en la UNAM y en la Casa de España. Vid., Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar, Vol. I y II*, México, FCE, 1940 y 1942; *Sobre estética griega*, México, UNAM, 1943; y *Filosofía en metáforas y parábolas. Introducción literaria a la filosofía*, México, Central, 1945. También tradujo y comentó *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)*, México, UNAM, 1942; *Obras de Platón, tres volúmenes*, México, UNAM, 1942-1946; de Plotino, *Presencia y experiencia de Dios (selección de textos)*, México, Séneca (Colección El Clavo ardiendo), 1942; entre muchos otros autores, que van de Aristóteles a Heidegger, pasando por Kant, Hegel, Marx.

¹³⁸ Estos breves datos los tomamos de “La filosofía en México. El existencialismo” de Leopoldo Zea, artículo aparecido en el Suplemento de *El Nacional*, N°14, 1947. Debemos también una valiosa indicación a Juan Hernández Luna.

¹³⁹ Vid., Juan David García Bacca, “Existencialismo alemán y Existencialismo francés”, México, en *Cuadernos Americanos*, No 4, 1947.

ser obviada por conductos diplomáticos. En el invierno de ese año tuvimos la respuesta del doctor Gaos. Por vez primera habló el maestro de Sartre y, como era de esperar, como esperábamos, lo hizo en ademán condenatorio. Muchos se sorprendieron. Creían maliciosamente en nuestra adhesión a todo lo que de él viniera. Pero sus palabras lejos de sernos desafectas consolidaron, como pocos testimonios, nuestro propio camino.¹⁴⁰

Recordemos que en un inicio el Grupo Hiperión se reunía para reflexionar en torno a la filosofía contemporánea, sus tertulias filosóficas eran sobre Emmanuel Kant, Edmund Husserl, Martin Heidegger y el filósofo francés J-P. Sartre, esto lo confirmaba en 2015 Fausto Vega¹⁴¹. Sus tertulias se fueron solidificando hasta que por fin pudieron mostrar sus propios resultados.

Con apoyo del Instituto Francés de la América Latina, el Hiperión organizó en julio de 1948 un ciclo de conferencias con el título: “El existencialismo francés” que fue reseñado por la prensa. En la inauguración asistieron: Luis Garrido (Rector de la Universidad), Samuel Ramos (Director de la Facultad de Filosofía y Letras), y Jean Sirol (Agregado Cultural de la Embajada de Francia). Las conferencias sobre el “Existencialismo francés” se publicaron en *El Nacional* el 21 de julio de 1948 en la página número 6. También podemos consultar “La nota cultural” del mismo periódico, 26 de julio de 1948 en la página 5. El programa inició el 17 de julio con la participación de Emilio Uranga: “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, y entre el 23 y el 30 de julio se expusieron los trabajos de Luis Villoro: “La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel”; Jorge Portilla: “La náusea y el humanismo”; Ricardo Guerra: “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad”; y Joaquín Sánchez MacGrégor: “¿Hay una moral existencialista?”. Estas ponencias fueron publicadas en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Núm. 30, abril-junio de 1948*.

Cada una de estas conferencias muestra un trabajo académico honesto, los hiperiones trabajaron en mayor medida a Sartre, ya que como lo recordaba Uranga, fue David García Bacca quien motivara a esto muchachos a estudiar el existencialismo sartreano.

Convendría añadir que otros amigos y maestros externaron una manera de pensar muy distinta a la de estos escépticos, y así, pasados apenas algunos meses de pronunciada la conferencia a que aludíamos, apareció en “Cuadernos Americanos” el artículo del doctor Juan David García Bacca sobre “Existencialismo Alemán y Existencialismo Francés”, en que de la manera más inequívoca se colocaba a Sartre a la altura de Heidegger y en que se exponían en apretada síntesis las ideas directoras de *El Ser y la Nada*. Recuerdo que la lectura de este artículo nos llevó una noche entera, y que después de su lectura salimos convencidos de que nuestra atención debería de

¹⁴⁰ Emilio Uranga, “Dos existencialismos” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 173.

¹⁴¹ Fausto Vega fue el último Hiperión con vida, en 2015 — Unos meses antes de su muerte — El Colegio de México homenajeó al poeta con una transmisión titulada: “Un siglo de Fausto Vega”. Juan Villoro, — hijo del hiperión Luis Villoro — lo recordaba junto a su padre como la generación de la filosofía mexicana. Recordaban que sus reuniones iniciaba entre las 20:00 y 21:00 de la noche, se reunían en la casa de Villoro para discutir a Kant, Husserl, Heidegger y finalmente a Sartre, esos fueron sus autores predilectos. *Vid.*, Fausto Vega, “Un siglo en Fausto Vega”, en: <https://youtu.be/In9O2h-fuIE>, (vi: 03 de marzo 2020).

lanzarse sin demora sobre la obra de Sartre. El maestro García Bacca consolidó nuestras aficiones, y en cierto modo nos dio con su artículo carta de aprobación y de legitimidad para nuestra dedicación. "Ud. nos armó caballeros del existencialismo", le confesábamos al maestro hace poco en una carta.¹⁴²

Los hiperiones se proclamaron caballeros del existencialismo. Las conferencias sobre el "Existencialismo Francés" lo protagonizó Sartre, Ponty y Marcel. El interés de las conferencias no era leer y vomitar lo mismo que escribieron estos pensadores, sino colocarlos como un armazón en donde se pudiera analizar un perfil humano. Francia era de nuevo el centro de atención de la filosofía, los pensadores que brotaban eran distintos a los positivistas. México ya no quería copiar las ideas de este país, pero eso no significaba conocerlas. Para el Hiperión, Francia era un asunto de estudio.

Queremos ir a Francia, para estudiarla; no para que nos enseñe, sino como motivo de consideraciones y reflexiones. Y ello es perfectamente comprensible. Los filósofos franceses leen las obras alemanas y reaccionan frente a ellas haciendo oír sus propias convicciones, creando a la vez que asimilan, confrontando, revisando. ¿Cómo no estudiar estos productos si tenemos las premisas? Sartre lee a Heidegger, y saca de él una serie de tesis, y lee también a Husserl y a Jaspers, y frente a ellos reacciona y aporta. ¿Cómo no va a ser motivo de estudio esta manera de pensar? Hemos leído a esos autores, hemos conocido sus ideas y hemos hecho aplicaciones de ellas; los hemos entendido en un sentido o en otro. Ahora Francia, con esas lecturas que ya hemos hecho, saca conclusiones. ¿Serían las nuestras (Cómo enrienden esos filósofos nuevos a los autores que ya también nosotros conocemos? Todo esto abre la puerta a una serie de estudios; Francia es nuevamente un factor indispensable de nuestra vida cultural.¹⁴³

En este sentido, es puntual señalar que el Hiperión no quería copiar filosofías extranjeras, tal como lo habían hecho en el pasado los filósofos positivistas, podríamos hilar lo que aconsejaban los ateneístas, ver a la filosofía como una herramienta de reflexión que rompa todos los esquemas que se pudieran imponer a la fuerza. El Hiperión, al igual que el Ateneo de la juventud, son dueños de su circunstancia y de su generación.

Y aquí es oportuno declarar a manera de credo, que nosotros no defendemos el Modernismo como escuela, puesto que a estas horas ya ha pasado, dejando todo lo bueno que debía dejar, y ya se ocupa el lugar que le corresponde en la historia de la literatura contemporánea; lo defendemos como principio de libertad, de universidad, de eclecticismo, de odio a la vulgaridad y a la rutina. *Somos modernistas, sí, en la amplia acepción de ese vocablo, esto es; constantes evolucionarios, enemigos del estancamiento, amantes de todo lo bello, viejo o nuevo, y en una palabra, hijos de nuestra época y nuestro siglo.* Un mismo ideal nos une: somos jóvenes fuertes y nutrimos nuestro cerebro en todas las ramas del arte, para ser verdaderamente cultos [...] ¡Momias, a vuestro sepulcro! ¡Abrid el paso! ¡Vamos hacia el porvenir!¹⁴⁴

¹⁴² Emilio Uranga, "Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Núm. 30*, UNAM; México, 1948, p. 221.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 220.

¹⁴⁴ Antonio Caso, "La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento Moderno", en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, México, 2000. Prólogo, notas y recopilación de apéndices Juan Hernández Luna; seguido de Anejo Documental de Fernando Curiel Defossé. Las cursivas vienen en el desplegado. Hilo esta idea ya que Uranga menciona al ateneísta Antonio Caso al iniciar su conferencia sobre

Volviendo al tema sobre el existencialismo francés, a los hiperiones lo que les interesaba era que el existencialismo tocaba el tema de la existencia, la libertad y la moral. Las conferencias de Joaquín Sánchez MacGrégor, Ricardo Guerra y Jorge Portilla se concentraban en la obra de *La Náusea*¹⁴⁵ de J-P. Sartre.

Jorge Portilla se destacó por reflexionar *La Náusea* y una conferencia de Sartre que dictó en París en 1943 con el título “El existencialismo es un Humanismo”. Para Portilla “La “náusea” es un concepto que designa un hecho muy preciso y perfectamente caracterizable: la captación directa de la existencia en cuanto tal.”¹⁴⁶ Desarrollando un poco. La existencia es esta náusea que ilustra una posible manera de mostrarle el mundo al hombre; el mundo como multitud de cosas existentes, y una posible manera de actuar del hombre con su sin sentido en-el-mundo. Y en ello radica ese mundo fracturado, vacío u absurdo. La propuesta de Sartre se enfoca en que la existencia del hombre es una nada. El hombre al estar certero de que su vida es vacía siente profundamente una sensación de repugnancia, o de náusea, nuestra existencia está sujeta a la nada.

En 1943, J-P. Sartre publica el *Ser y la Nada* donde cristalizaba su novela *La Náusea*: “El en-sí está pleno de sí mismo y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío dentro del ser, la menor fisura por donde pudiera deslizarse la nada.”¹⁴⁷ Esta fisura es la que genera una gran incertidumbre, en este sentido, es lo que Sartre intenta demostrarnos, que hemos de aprender a vivir con ella, pues en esa fisura radica en la libertad, la existencia y la nada.

Jorge Portilla es recordado por ser “un hombre inteligente, carismático y atormentado”¹⁴⁸ su evidente catolicismo lo conecta con la filosofía sartreana y en su conferencia podemos rastrear las preocupaciones que tenía Portilla sobre Dios.

Si Dios no existiera, todo estaría permitido — dice Dostoyewsky —, y este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad a que aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá explicar jamás el hombre por una referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si Dios no existe no

Maurice Merleau-Ponty: “Exceptuando al maestro Caso, nadie, en la cultura mexicana, explicó a los filósofos posteriores a Bergson, e incluso el maestro ya no se ocupó de muchas figuras francesas de esa época.” *Vid.*, Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, *op. cit.*, p. 219. La mención es breve, pero hace memoria al pasado en cuanto a involucrarse en ideas extranjeras.

¹⁴⁵ El filósofo Jean Paul Sartre escribe de la novela filosófica *La náusea* tras su estadía en Alemania en los años de 1933-1934. Sartre se nutrió de la escuela fenomenológica de Edmund Husserl y Martin Heidegger. La primera redacción de la novela se remonta a 1931, cuando Sartre tenía veintiséis años. Fueron agregadas reestructuraciones en 1934 y en 1936. La versión definitiva, la que ha de publicarse, es la de 1938. La intención del autor era llamarla Melancolía I, tomando el título de uno de los grabados de Alberto Durero. En el momento de la publicación triunfará la posición de Gallimard, y el nombre de la obra será el que hoy encontramos en las tapas de su libro.

¹⁴⁶ Jorge Portilla, “La náusea y el humanismo” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, UNAM; México, 1948, p: 248.

¹⁴⁷ Jean Paul-Sartre, *El ser y la nada*, Losada., Buenos Aires, 2013, p. 35. Traducción: Juna Valmar.

¹⁴⁸ Guillermo Hurtado, “El Hiperión y su tiempo”, *op. cit.*, p. X.

encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta y que nos sirvan de justificación o excusa. Estamos solos y sin excusa. El hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado al mismo, y, sin embargo, por otro lado libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión.¹⁴⁹

La conferencia de Jorge Portilla sobre “La náusea y el humanismo” demuestra que el Hiperión poco a poco fue ganando terreno en el tema del existencialismo. Este tipo de conferencias las veremos relacionadas en sus textos futuros, como en su obra magna *La fenomenología del relajo*¹⁵⁰.

Por otro lado, el Hiperión Joaquín Sánchez McGregor, ve en Sartre un problema metafísico, Sartre dirá que la nada es un vacío, sin embargo, este vacío se encuentra en el plano terrenal, físico. McGregor dirá que esa nada se encuentra en el plano metafísico. A diferencia de Portilla, Sánchez McGregor tiene la intención de dar respuesta en un sentido metafísico y moral.

La nada no es el vacío, pues éste es físico, mientras que la nada es metafísica. No es una abstracción, que fuera hacer de ella una nadería lógica. Es el intersticio que, en el seno mismo del hombre, le impide unirse consigo logrando la realidad compacta de una piedra o la existencia venturosa de Dios. La nada es abertura que obliga a la conciencia a mantenerse a distancia de sí, a no alcanzarse nunca. Es la fuerza motriz peculio del ser humano, el elemento donde se sumerge la existencia, pero, a la vez, el resorte que proyecta hacia el ser.¹⁵¹

La nada, en el lineamiento de Sánchez McGregor, es la causa de que "todos los hombres tiendan, por naturaleza, al conocer", es el origen de la curiosidad, del conocer humano. La nada vivirá en el terreno del error, los problemas y el fracaso, se alimentara de las teorías y del rechazamiento, de todas las conductas o formas negativas es donde la nada tomara cuerpo. He aquí la preocupación de los hiperiones de que el existencialismo radique en una moral, Joaquín Sánchez McGregor dirá más adelante:

¿Luego su filosofía es una ética? Vayamos por partes. Siendo la descripción de esencias existenciales o significaciones vividas que constituye *El Ser y la Nada* un "ensayo de ontología fenomenológica", según reza el subtítulo de la obra, hay que tener presente que "la ontología no puede formular prescripciones morales. Se ocupa únicamente de lo que es, y resulta imposible sacar imperativos de sus indicativos". Decláralo así el propio Sartre.¹⁵²

¹⁴⁹ Jorge Portilla, “La náusea y el humanismo” *op. cit.*, p. 262.

¹⁵⁰ Jorge Portilla tenía el talento de la palabra, sus pocos textos publicados están regados en revistas, columnas de periódicos y notas en diferentes cuadernos personales. Pero gracias al respaldo de Luis Villoro en compañía de Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea; reunieron los textos que Portilla pudo publicar en vida, más una sincera composición final de *La fenomenología del Relajo*, la cual Portilla no pudo finalizar tras su muerte. El libro se publicó en 1966 con el título *La fenomenología del relajo y otros ensayos*, en el encontramos títulos como: “La náusea y el humanismo”; conferencia citada en esta investigación y el interés es ver cómo este pequeño trabajo de Portilla influenció en trabajos como: “Dostoievski y Santo Tomas” y “Thomas Mann y el irracionalismo alemán”.

¹⁵¹ Joaquín Sánchez McGregor, “¿Hay una moral existencialista?” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, UNAM; México, 1948, p. 270.

¹⁵² *Ibidem*, p. 275.

Sartre es un lector agudo de Heidegger, por idénticas razones, previene contra toda interpretación de su sistema desde el punto de vista de la filosofía moral. Respecto a la propuesta del Hiperión, la doctrina de Sartre es un existencialismo que radica en la moral, enfocada en los problemas de la libertad, detallando que no es una ética de la libertad, esto es, que sólo ocurre en el plano de los entes, no en el perímetro del deber ser. En conclusión de Sánchez McGregor, finaliza con lo siguiente: “La Realidad-de-verdad humana está hecha para interpelarse sin tregua, para combatir contra el fracaso, aspecto innegable de la nada. El valor es valorización, la moral naturalización, el hombre un continuo hacerse bueno o malo, la vida una selva oscura por donde hay que abrirse camino.”¹⁵³ La conferencia de Sánchez McGregor sería una prueba de sus ambiciones académicas en esa época, en seguida de haber presentado su conferencia es becado junto a Edmundo O’Gorman, ambos estudiantes fueron propuestos por parte del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Edmundo O’Gorman, tenía la encomienda de trabajar una obra sobre el tema de “Historia de las ideas en torno al descubrimiento de América”, por parte de Joaquín Sánchez Macgrégor, realizaría un trabajo sobre “El problema ontológico-moral de la intimidad y de la alteridad en el existencialismo.” Dichas investigaciones se elaboraron en un periodo de un año donde fueron publicadas en la Imprenta de la propia Universidad.

El hiperión Ricardo Guerra fue breve en su participación en las conferencias del “Existencialismo Francés”, su conferencia la tituló: “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad. Intento de aproximación esquemática a una filosofía”. La primera afirmación es importante; el existencialismo de Sartre es de corte fenomenológico, lo que significa que es una tarea en búsqueda del ser.

Tenemos pues ante nosotros dos tipos de realidad: el ser y la nada; el ser es el "en-sí", son los objetos, las cosas, y la nada es la "nihilización", la libertad, en una palabra, el hombre. Pasemos ahora a describir al hombre, el "para-sí"; pero antes de ello es menester explicar la forma como se nos devela el ser, o sea la "náusea", y la forma como el hombre huye de su libertad, es decir, la "mala fe".¹⁵⁴

Ricardo Guerra interpretó a *La náusea* como: “[...] al hombre como existiendo no a la manera de la conciencia sino a la manera de las cosas.”¹⁵⁵; esto significa que el hombre ha perdido su poder de negar, de "nihilizar" las cosas, es seducido por el mundo del "en-sí"; por eso el mundo le parece absurdo y nauseabundo.

Respecto a la mala fe, lo identifica como un "huir de la libertad, de la angustia, de la responsabilidad, es lanzarse en el "en-sí", en el mundo de las cosas, es creer que la esencia precede y conforma a la existencia. La "mala fe" no es lo mismo que la mentira, pues como dice Merleau-Ponty, empleando otra terminología: "hipocresía psicológica (mentira), hipocresía metafísica (mala fe).”¹⁵⁶ Desarmando un poco este párrafo, lo primero engaña a

¹⁵³ *Ibidem*, p. 278.

¹⁵⁴ Ricardo Guerra, “Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad. Intento de aproximación esquemática a una filosofía” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, UNAM; México, 1948, p: 299.

¹⁵⁵ *Idem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p: 300.

los otros hombres escondiéndoles pensamientos expresamente conocidos del sujeto. Lo segundo, se engaña ella misma por medio de la generalidad; llega a un estado o a una situación que no es una fatalidad, pero que no ha sido puesta y querida; se encuentra a sí misma sincera o auténtica cada vez que pretende ser sin reservas sea lo que fuere. Ella forma parte de la condición humana. Si la "mala fe" es posible, es que es la amenaza permanente de todo proyecto del ser humano. Por último, Guerra se concentró en el concepto de libertad.

La conciencia como libertad, como "nada", se nos descubre por la "angustia". La angustia no es el miedo, pues éste lo es de los seres del mundo; es el cuidarse de uno mismo, corresponde al vértigo de Kierkegard, que es, por ejemplo, no cuidarse de no caer en un precipicio, sino cuidarse de no echarse en él. Nos angustiamos porque somos "nihilización", porque no somos nuestro pasado y somos nuestro futuro, porque somos el ser para quien es en su ser cuestión de su ser mismo, el ser que se pone él mismo en cuestión en ocasión del menor de sus comportamientos; o, como dice Heidegger "la existencia es el ser en quien su ser le va en éste". El hombre es el ser por quien los valores existen, y su libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores, y es el fundamento porque el hombre es elección, libertad, proyecto global de vida.¹⁵⁷

Sartre identifica la nada con la libertad: el hombre tiene que existir en una actividad, en una serie de actos que él mismo elige para llegar a ser él mismo. La nada puede llegar a ser, porque tiene en ella la posibilidad, la capacidad de realizarse a sí misma. La nada es el hombre. El hombre es angustia, la angustia de la libertad de elección, por eso estamos condenados a la libertad.

Los hiperiones, como podemos observar, tuvieron una gran influencia del existencialismo sartreano. Este método claramente fenomenológico hacía mancuerna con el pensamiento heideggeriano. Estos caballeros del existencialismo lucraron con diversas metodologías, pasaron por Kant, Ortega, Husserl, Heidegger y Sartre. Hasta ahora, la filosofía en México suele verse, a menudo, como un acopio de doctrinas importadas de Europa con poca o ninguna vinculación con la realidad mexicana, nada más falso que esta visión simplista. La aceptación o rechazo, la transformación o aplicación de una doctrina extraña, está siempre condicionada por una actitud que toma el pensador ante la realidad en que vive. La razón que explica la aparición de una doctrina —por más extraña a nuestro medio que ésta sea—, habrá que buscarla siempre en una peculiar posición que sus defensores toman ante la realidad espiritual o social. En la manifestación de las distintas filosofías europeas en tierras mexicanas, debemos considerar siempre dos facetas que pertenecen firmemente al mismo fenómeno espiritual: las doctrinas ajenas de que echa mano el pensador, y el proyecto del mismo, ligado a su situación concreta, éste ilumina y explica la elección o rechazo de la filosofía ajena, y no a la inversa. La posición ante la situación condiciona la actitud ante la filosofía extranjera y es responsable del sesgo que toma en nuestra circunstancia. Todo esto

¹⁵⁷ *Idem.*

se hace patente en las últimas décadas de la filosofía mexicana¹⁵⁸. Regresando al clima del Hiperión, Uranga fue el único que presentó un trabajo auténtico, ya que el tema que preocupaba era el mexicano en manos de la fenomenología.

Emilio Uranga y sus conferencias sobre fenomenología y existencialismo

De todas las conferencias sobre “El existencialismo Francés” la destacada fue la de Emilio Uranga. Uranga usó la fórmula de la fenomenología de Merleau-Ponty, empero, cambió el objeto de estudio, el mexicano. La fenomenología en el trabajo de Uranga tiene una participación clave, que es la búsqueda por el ser. Uranga siguió el consejo de su amigo Jorge Portilla: “Conocer y empaparse bien de la filosofía europea, y filosofar como americanos.”¹⁵⁹ De este modo, Uranga usó la fenomenología como propuesta por una búsqueda del ser del mexicano. “En estas conferencias —decía Uranga— sobre existencialismo francés, vamos a ofrecer una serie de enfoques *mise au point* acerca del existencialismo, encaminados, como más adelante diremos, a realizar un análisis concreto del modo de ser del mexicano.”¹⁶⁰

Emilio Uranga inicia su conferencia presentado al Grupo Hiperión, tal vez sea esta conferencia uno de los textos más honestos como grupo. Hace el recorrido de las influencias filosóficas, los maestros que motivaron a unirse y como se mencionó, ver a Francia, conocerla y hacer partícipes de una reflexión auténtica. Para los estudios de una historia de la filosofía mexicana, el texto de Emilio Uranga es una excelente coordinada para averiguar los planes de los hiperiones.

Para ir afinando detalles de esta conferencia, Emilio Uranga invoca a J-P Sartre y a Maurice Merleau-Ponty. De Sartre es la influencia existencialista y de Ponty su sombra fenomenológica, ambos filósofos son franceses. Uranga inicia con Sartre.

Empecemos declarando que emplear la expresión existencialismo francés presupone que el existencialismo es algo más amplio que el modo de filosofar francés, y que si no se tiene presente que el existencialismo no es originariamente francés muchas cosas se pasarán por alto. Se trata, en definitiva, de precisar si el existencialismo francés ha aportado algo nuevo al existencialismo en general, y en caso afirmativo de determinar en qué consiste esta aportación, aventurando finalmente un juicio de valor sobre semejante realización de los filósofos franceses.¹⁶¹

Una de las aportaciones de la filosofía sartriana es su minucioso análisis del cuerpo. La emoción, por ejemplo, es un fenómeno que no podría ser explicado si prescindieramos del cuerpo. El cuerpo es por un lado un objeto del mundo, y desde este punto de vista sobre él se cierra el universo de la ciencia: puede ser analizado por la física, la química, la fisiología y la psicología. El cuerpo es la punta en que la conciencia vive su contacto directo con el mundo, esto es, nuestro cuerpo es el instrumento por el cual podemos conocer, dudar,

¹⁵⁸ Muy merecido tiene este lugar María del Carmen Rovira Gaspar que se ha destacado como una de las investigadoras más involucradas al rastreo y florecimiento del pensamiento mexicano. A la par, Guillermo Hurtado que ha dado un lugar a la filosofía del siglo XX y ha sido referente en esta investigación.

¹⁵⁹ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”, *op. cit.*, p: 224.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

asombrarnos e intimidarnos, ya que las emociones tienen íntima relación con los órganos de nuestro cuerpo. El sentir de las emociones en relación del cuerpo persigue transformar al mundo de una manera no técnica,

En la emoción de la tristeza, por ejemplo, lloramos para ver al mundo como un correlato exacto de nuestra tristeza: "todo lo veo negro"; operamos sobre el mundo obrando sobre nuestro cuerpo, como si por un contagio simpático el mundo entero se acordara con nuestro cuerpo y adquiriera las cualidades de que dotamos a éste. La emoción es cuerpo en el mundo, en el mismo sentido en que se define la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa; en este sentido puede también decirse que la emoción es adecuación entre el cuerpo y la cosa. El entendimiento está frente al ente, o a la cosa, y su relación define la conciencia reflexiva; la emoción, por el contrario, pone al mundo frente al cuerpo, y ejecutando un cambio de sentido sobre el cuerpo avanza hacia un nuevo sentido del mundo¹⁶²

Esta última cita, nos lleva de nuevo al sentido de *La Náusea* de Sartre, en la que el hombre se encuentra sujeto a sus emociones ahogado en una constante sensación de viscosidad que lo acompaña en su vida. La emoción es cuerpo en el mundo, en este sentido, el cuerpo irradia mundo construyendo una vida en la cual se es libre en cuanto ese hombre se mantenga firme a sus emociones. El existencialismo como lo descifra Uranga, es en definitiva el tránsito de una estructura de compromiso irreflexivamente vivida, a una estructura de compromiso reflexivamente esclarecida y asumida. Entonces ¿por qué el existencialismo puede encuadrar en la vida mexicana? y sobre todo ¿Cómo es que la fenomenología puede ser adjudicado como un método propiamente para el estudio del ser del mexicano?

Una filosofía vale, teóricamente, lo que vale su método, y el existencialismo no hace excepción a esta regla. El método filosófico existencialista es la fenomenología, y desde este punto de vista no puede figurar sino como modalidad siempre dependiente del tronco nutricional de la fenomenología. Visto desde esta vertiente, el existencialismo francés no puede hacer valer ninguna peculiaridad. "Lo que verdaderamente unifica son las relaciones de fundamentación" solía decir Husserl. Y lo que unifica a Heidegger, a Husserl y a los existencialistas franceses, es la fundamentación de sus investigaciones filosóficas en el método fenomenológico: en la fenomenología.¹⁶³

Una de las consideraciones que podemos tener acerca de la fenomenología en relación con el Grupo Hiperión y en especial con Emilio Uranga, es que para ellos no les es ajena. Sus años como estudiantes lo avalan. Por ejemplo, cuando entraban a los seminarios de Joaquín Xirau se fascinaron con sus clases sobre Edmund Husserl, con José Gaos trabajaron página por página, párrafo por párrafo el *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger, antes de que se publicara en lengua española y fue con David García Bacca quien les enseñara la valía del existencialismo sartreano bautizándolos como los "Caballeros del existencialismo".

¹⁶² *Ibidem.*, p. 226.

¹⁶³ *Ibidem.*, p. 227.

Emilio Uranga dijo ante el público que la fenomenología tenía el visto bueno para implementarlo en un estudio sobre el mexicano, pero para hablar de lo segundo, debemos hablar de lo primero, entonces, soltemos la pregunta ¿Qué es la fenomenología?

La fenomenología es el estudio de las esencias, y todos los problemas se reducen, según ella, a definir esencias: esencia de la percepción, esencia de la conciencia, por ejemplo: Estas esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido. Tratase de la radicación existencial de las esencias. La fenomenología recoloca a las esencias en la existencia. Estas esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido. Tratase de la radicación existencial de las esencias. "La fenomenología recoloca a las esencias en la existencia."¹⁶⁴

Uranga nos lo advierte, la fenomenología de la percepción es la pieza esencial de un sistema fenomenológico existencial. De ello radica una búsqueda por la esencia del ser. A diferencia de Ponty, Uranga colocará a la fenomenología como un microscopio para ir descifrando el ser del mexicano, de este modo, Uranga nos dará la primera llamada de una ontología del mexicano que se verá plasmada más adelante en sus estudios sobre filosofía de lo mexicano.

Así, por ejemplo, si nos propusiéramos realizar una investigación sobre el sentido de lo mexicano, nuestra tarea debería orientarse metódicamente hacia la recolección y explicación de las sucesivas significaciones que ha tomado la palabra mexicano en la historia, si es que prestamos atención a las consignas de los vieneses; no habría posibilidad de franquearse un camino hacia la experiencia o vivencia originaria de lo mexicano que exige la fenomenología. Estaríamos condenados a saber sobre México, lo que sobre México se ha hablado y escrito, y la significación de lo mexicano residiría en el encuentro o entrecruzamiento de las diversas palabras con que se ha expresado lo mexicano.¹⁶⁵

Lo que nos ofrecerá la fenomenología es un estudio de las vivencias, por tal motivo no es raro que el método fenomenológico sea *ad hoc* con el estudio de una vivencia del mexicano, contando con el hecho de que la época estaba en su mejor momento ante la fenomenología, "Las esencias de Husserl — dice Uranga —, la esencia por ejemplo de lo mexicano, debe traer consigo todas las relaciones animadas de vivencia, como la red trae del fondo del mar peces y algas palpitantes."¹⁶⁶

Emilio Uranga no quería que la filosofía de lo mexicano fuera una filosofía academizada, que sólo se encerrara en las aulas de la universidad o que solo quedaran sin leer las impresiones de los libros, era todo lo contrario, la filosofía de lo mexicano debía ser inquieta, tomar los espacios públicos, ir a las calles de México, el objeto de estudio era ya un personaje concreto, de carne y hueso, un modelo que era emocional, que tenía un propio lenguaje con sus propias creencias, era el mexicano de la calle, el mexicano de arriba, abajo y el centro. La tarea de la fenomenología para Uranga tenía el comando de un estudio de una vida de conciencia mexicana.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 228.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 234.

¹⁶⁶ *Idem*.

La vivencia originaria de lo mexicano ha de servirnos para medir y calibrar lo que significa lo mexicano y para destacar el núcleo temático esencial que las palabras, palabras aisladas o en contextos, poesía o prosa, han organizado, denominado o expresado. De las propiedades de las palabras derivamos la estructura del mundo, mientras que el fenomenólogo regula y mide la palabra por la vivencia. Buscar la esencia de lo mexicano no será explicitar la significación de la palabra mexicano y huir hacia el universo de las cosas dichas o habladas, sino recobrar esa presencia efectiva con nosotros mismos que ha estado en el origen de toda fijación conceptual o imaginativa de lo mexicano. De la misma manera buscar la esencia del mundo no es buscar lo que significa la idea de mundo, como haría un kantiano, sino lo que es para nosotros el mundo antes de toda tematización teórica.¹⁶⁷

Tres meses después, en octubre de 1948, el Hiperión volvería a la carga, esta vez con el ciclo “Problemas de Filosofía Contemporánea”, teniendo como sede el aula “José Martí” de la Facultad y a su director Samuel Ramos como ponente inaugural. Por segunda ocasión la prensa reseñó las conferencias y comentó que “Quizá por la juventud del Grupo, quizás también por sus ideas nuevas y entusiastas, el ciclo despertó gran interés y se vio sumamente concurrido.”¹⁶⁸ Entre los asistentes se encontraron a personalidades de la talla de Rosario Castellanos (1925-1974)¹⁶⁹, Fernando Benítez (1912-2000)¹⁷⁰, José Iturriaga (1914- 2011)¹⁷¹ y Arturo Arnáiz y Freg (1915-1980).¹⁷²

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ Véase “La nota cultural” de *El Nacional* los días 8, 11, 18, 22, 25 y 29 de octubre y 1 de noviembre de 1948. También Jorge Portilla se dijo sorprendido por la gran cantidad de personas que asistieron a las conferencias, en particular la de Emilio Uranga, al que calificó como “el más destacado valor de la joven filosofía mexicana.” (Jorge Portilla, “La muerte en la filosofía contemporánea. Una conferencia de Emilio Uranga” en *El Nacional*, 7 de noviembre de 1948, p. 2). El programa fue el siguiente: Samuel Ramos, “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos” (miércoles 6 de octubre); Emilio Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” (viernes 8 de octubre); Carlos Graef Fernández “El historicismo en las ciencias” (miércoles 13 de octubre); Joaquín Sánchez MacGrégor “Las emociones según Jean Paul Sartre” (viernes 15 de octubre); Juan Hernández Luna “Valor y promesa de la filosofía” (miércoles 20 de octubre); Fausto Vega “El existencialismo en el arte” (viernes 22 de octubre); Leopoldo Zea “La filosofía como compromiso” (miércoles 27 de octubre); Luis Villoro “Comunidad y existencia” (viernes 29 de octubre).

¹⁶⁹ Rosario Castellanos nació un 25 de mayo de 1925, en la región de los Altos de Chiapas, México. La mayoría de los lectores mexicanos la recordamos por su gran labor en protección de la cultura, por sus feroces columnas en periódicos, por sus poemas y en especial; su energía para defender los derechos de las mujeres. Rosario Castellanos no fue un miembro legítimo del Grupo Hiperión, pero sin duda alguna ella estuvo muy cerca de ellos, es conocido públicamente que Rosario Castellanos se casó con uno de los miembros del Grupo Hiperión, Ricardo Guerra, en 1958, con quien en 1961 tuvo un hijo, Gabriel Guerra Castellanos, después de abortos involuntarios y de la muerte de una hija recién nacida, se divorció después de trece años de matrimonio, tras sufrir depresión e infidelidades por parte de Guerra. Aunque Castellanos no fuera un miembro del Grupo Hiperión no le quita el título de ser una gran filósofa de lo mexicano. Finalmente, fue nombrada embajadora de México en Israel en 1971, y trabajó como catedrática en la Universidad Hebrea de Jerusalén y como diplomática. Falleció en Tel Aviv, el 7 de agosto de 1974, a los 49 años, a consecuencia de una descarga eléctrica, provocada por una lámpara cuando acudía a contestar el teléfono, al salir de bañarse. Sus restos descansan en la Rotonda de las Personas Ilustres desde el 9 de agosto de 1974.

¹⁷⁰ Fernando Benítez es pieza clave para hallar las huellas de los hiperiones, ya que fue fundador de los suplementos culturales: “México en la Cultura” en el diario *Novedades*; “La Cultura en México” en la revista *Siempre!*; “Sábado” en *Unomásuno*; y “La Jornada Semanal” en *La Jornada*. Si somos curiosos, podemos notar que su presencia en las conferencias de los hiperiones da el visto bueno para que se publiquen en los suplementos culturales de “México en la Cultura” en el diario *Novedades* y “La cultura en México” en la

Las conferencias tuvieron de nuevo la presencia de la fenomenología y el existencialismo. Solo se publicaron las ponencias de Emilio Uranga, Joaquín Sánchez MacGrégor y Luis Villoro en la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*.

De ellas Luis Villoro se preocupa por el concepto de comunidad, este mismo concepto lo vendrá trabajando a lo largo de su carrera filosófica, de este tenor, podemos ver una génesis del concepto comunidad en Luis Villoro, aunque la conferencia sea breve, Villoro comienza a detectar que el existencialismo y la fenomenología pueden ayudar a los problemas de México, es así que al mexicano lo describirá como solitario, alejado de su comunidad, cito a Villoro para ser más claro:

Pocas veces se había hablado tanto como ahora de la necesidad de un nuevo sentido de comunidad. Y es que pocas veces habíamos experimentado una conciencia más punzante de nuestra soledad. El hombre de nuestro tiempo es, ante todo, un solitario; y él no hace más que reflejar el sentimiento de soledad de nuestra época. Vacilante civilización la nuestra; pendiente entre la agonía de su propio mundo, el de la burguesía, y el anuncio de otro que quizás ya no será el suyo; civilización insegura que hará germinar en sus hijos la conciencia más plena de su original abandono. Pero esta conciencia no pudo presentarse de golpe. No es más que el resultado final de un lento y continuado proceso. Sigamos brevemente la evolución insensible que nos llevará de la mano a nuestra actual conciencia solitaria.¹⁷³

Este trabajo tendrá un cuerpo completo en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) mismo texto que trabajaremos más adelante. Joaquín Sánchez MacGrégor hilo su primera conferencia donde mantenía que la existencia era un problema moral y que al mismo tiempo tiene relación con las emociones, MacGrégor al igual que Uranga se basa en el cuerpo, donde radicas las emociones, siendo así el cuerpo mismo una moral existencialista, consulto a MacGrégor.

Sería conveniente precisar las dos clases de emoción encontradas por Sartre, “según que seamos nosotros quienes constituyamos la magia del mundo a fin de reemplazar una actividad determinista que no puede realizarse, o que sea el mundo mismo el que se revela a nuestro alrededor, bruscamente, como mágico”. También dilucidar las relaciones entre el horizonte lógico y el afectivo, ver de cerca la subordinación de las emociones a las pasiones, enfrentamos a la teoría sartriana sobre el amor. Convendría, además, hacer notar cómo hemos soslayado el cuerpo mismo de una moral existencialista con su tesis de la absoluta responsabilidad, y sobre

revista *Siempre!*. Fernando Benítez fue también un entusiasta sobre la cultura en México, ver sus publicaciones nos da una similitud en los temas que preocupaba al Grupo Hiperión.

¹⁷¹ fue un abogado, historiador, sociólogo, politólogo, diplomático, periodista y bibliófilo mexicano.

¹⁷² Arturo Arnaiz y Freg realizó sus primeros estudios en la Escuela Nacional Preparatoria. Ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1936. En 1962 obtuvo la licenciatura de Economía. Fue investigador y profesor de Historia. Impartió clases a nivel preparatoria y a nivel universitario en El Colegio de México, en la UNAM y en el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Sus publicaciones sobre el tema mexicano son interesantes, se destaca *Estudio biográfico del doctor José María Luis Mora y Semblanza e ideario de Lucas Alamán*.

¹⁷³ Luis Villoro, “Soledad y comunión” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 33, UNAM; México, 1949, p: 115.

todo cómo, de acuerdo con lo dicho al principio acerca del hombre hispanoamericano, éste, quizás, se empeña en vivir mágicamente. Puntos todos ellos que reservamos para otra ocasión.¹⁷⁴

Uranga será de nuevo el estelar, su conferencia “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” se manifiesta una preocupación por la muerte. No es raro que la filosofía haya encarado a la muerte; ya que es la interrogante mayor que no ha dado una respuesta definitoria ¿Qué hay más allá de la vida?, ¿qué pasa cuando morimos?, ¿la muerte responde a la pregunta de sí existe Dios? La duda por la muerte es el motor de andanza de la filosofía, cada filósofo de la historia en su determinado lugar en este globo terráqueo se ha preguntado por la muerte y en ello; los mexicanos tenemos toda una tradición, desde la cultura, la religión, la poesía, la música, nuestro cine y la filosofía. Por ello, Emilio Uranga trata esta perspectiva desde el existencialismo de Heidegger y Sartre.

En la filosofía de Sartre la muerte figura como un accidente. La existencia humana no la entraña esencialmente: se topa con ella, le sobreviene. En la filosofía de Heidegger la muerte es un constitutivo esencial de la existencia humana; como buen idealista, nada figura en su filosofía que venga desde afuera. Personalmente hemos dado nuestra preferencia a las ideas de Sartre por considerarlas más cercanas a nuestra realidad americana, por sugerirnos muchos temas para una planeada ontología del mexicano.¹⁷⁵

Como podemos observar, los trabajos académicos de los hiperiones son un embrión de lo que será sus obras futuras. Luis Villoro hizo un pequeño trabajo en el cual demuestra como el Hiperión trabajó la fenomenología y el existencialismo como grupo, cito en todo detalle:

Emilio Uranga, por su parte, lleva a cabo un ensayo que intitula *Ontología del mexicano*. Partiendo de una caracterización psicológica del mexicano, la encuentra condicionada por una actitud específica del hombre ante el ser, que lo capta como accidental; el sentimiento privilegiado de la zozobra revela la accidentalidad del propio ser y del mundo. Este aparece insubstancial y frágil; tratamos de huir de nuestra insubstancialidad adquiriendo consistencia substancial. Uranga estudia las conductas que la existencia (revelada en el caso concreto del mexicano) adopta para compensar su accidentalidad. Parecen particularmente fructíferas las de discreción y señorío, que abren el camino para la constitución de una moral. Ricardo Guerra realiza otro intento de fundamentar el estilo de vida del mexicano en un proyecto fundamental, y descubre en su raíz un proyecto de vida en lo imaginario. Jorge Portilla investiga las relaciones peculiares del individuo con la colectividad en el mexicano. Salvador Reyes desarrolla importantes conceptos acerca de su actitud ética, y Fausto Vega estudia sus manifestaciones literarias; todo ello utilizando métodos análogos. Una vez más, la doctrina europea se acepta para justificar una posición ante la realidad que previamente se había elegido. En la exigencia de una filosofía americana de Leopoldo Zea, estaba ya implícita esta nueva tarea. Pero en la época en que se formuló faltaba aún el instrumental teórico necesario para llevarla a cabo; el existencialismo (y, en segundo lugar, otras tendencias filosóficas) vino a llenar el hueco. En los últimos escritos de Leopoldo Zea se hace patente esta evolución, prolongando su anterior preocupación histórica, propugna una asunción de nuestro pasado. Debemos hacernos

¹⁷⁴ Joaquín Sánchez Macgrégor, “Las emociones según Jean Paul Sartre” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 34, UNAM; México, 1949, p. 265.

¹⁷⁵ Emilio Uranga, “Dos Teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 33, UNAM; México, 1949, p. 69.

responsables de nuestra situación y de nuestros proyectos. La reflexión pura, que nos revela nuestra absoluta responsabilidad ética, es condición primera de un auténtico conocimiento de nosotros mismos y hace posible cualquier intento de transformación futura.¹⁷⁶

Luis Villoro destacó muy bien el futuro que le esperaba al Hiperión, la metodología escogida se vería reflejada en sus obras más importantes a mediados del siglo XX. A lo largo de esta investigación, hemos subrayado la importancia de la fenomenología, no es extraño que estuviera, — cómo lo decían algunos compatriotas de su generación —, una moda. La fenomenología tuvo su estelar en México con la llegada del filósofo francés: Maurice Merleau-Ponty.

Durante los meses de enero, febrero y marzo de 1949, la Facultad de Filosofía y Letras ofreció al público mexicano unos cursos destinados a tratar los problemas más importantes en el campo de la filosofía, de la historia y de las letras. Los Cursos y Conferencias de Invierno fueron inaugurados solemnemente en el aula "José Martí", la noche del 18 de enero, en un acto presidido por Luis Garrido, Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Samuel Ramos, Director de la Facultad de Filosofía y Letras, y Leopoldo Zea, Secretario de la misma, y con la asistencia de un numeroso público de profesores y estudiantes, siguiendo al acto de inauguración el desarrollo de la primera conferencia de José Gaos: "Los problemas de la Filosofía en la actualidad."

Los cursos de invierno tenían el siguiente programa: Maurice Merleau- Ponty, de Francia; Filmer S. C. Northrop, de Estados Unidos; Germán Arciniegas, de Colombia; Aníbal Sánchez Reulet y Angélica Mendoza, de Argentina. Y entre la delegación mexicana encontramos a: Silvio Zavala, Rodolfo Usigli, José Gaos, José Almoína, Agustín Yáñez, Fernando Benítez, Justino Fernández, Edmundo O'Gorman, Samuel Ramos, José Luis Martínez, Emilio Uranga, Raymundo Lida, Raúl González Enríquez.

¹⁷⁶ Luis Villoro, "Génesis y proyecto del existencialismo en México" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 36, UNAM; México, 1949, p: 242.



FIGURA 1

Lo que llama la atención en estos cursos de invierno, es la llegada de Maurice Merleau-Ponty. Anteriormente, en la primera aparición del Grupo Hiperión, Emilio Uranga expuso la fenomenología del filósofo francés. Ponty y Uranga se conocieron, su relación nos demuestra que la fenomenología se estudió de manera seria, y no fue una moda.

Respecto a la conferencia y estancia de Ponty en México, se puede consultar el siguiente programa: Maurice Merleau-Ponty “El existencialismo francés y sus problemas” Primera conferencia: “La perception et le monde naturels” (Lunes 28 de febrero). Segunda conferencia: “L’expression et le monde culturel” (Miércoles 2 de marzo). Tercera conferencia: “Le cogito et la pluralité des consciences” (Viernes 4 de marzo). Cuarta conferencia: “L’anrionomie de la moralité et de la religion” (Lunes 7 de marzo). Quinta conferencia: “L’antinomie de l’espriet de la politique” (Miércoles 9 de marzo) Sexta conferencia: “La spontanéité, la philosophie, comme art de percevoir” (Viernes 11 de marzo)¹⁷⁷. La estadía de Ponty en México impactó la vida filosófica de Uranga. En 1957 el Fondo de Cultura Económica coloca en sus estantes la traducción al español de *La fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty; traducción hecha por Emilio Uranga.

Podemos concluir, que el Grupo Hiperión estudio al mexicano de manera ecléctica: la fenomenología, el existencialismo, el circunstancialismo y el historicismo fueron las ideas que estuvieron bajo el mismo clima intelectual. Las relaciones que se tejieron entre los refugiados españoles y los jóvenes estudiantes mexicanos nos enseñaron que tenemos una tradición de pensamiento mexicano como ninguno otro país hermano de América, sin

¹⁷⁷ Emilio Uranga, “Maurice Merleau, filósofo de la condición humana” en *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 3, 20 de febrero de 1949, p. 7; y Emilio Uranga, “Diálogo con Maurice Merleau-Ponty” en *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 6, 13 de marzo de 1949, p. 3.

embargo la pregunta sigue quedando en el aire ¿A 70 años del grupo Hiperión, que es ser mexicano? Esperemos que esta pregunta dé una respuesta posible más adelante.

¿Emilio Uranga un fenomenólogo ortodoxo? Breve respuesta Antonio Ziri3n Quijano

Antonio Ziri3n Quijano es por excelencia el mayor estudioso de la fenomenología de México y uno de los más reconocidos en habla hispana. Sus indiscutibles aportes a la fenomenología son de un hondo respeto y admiración. En el año 2009, Ziri3n Quijano sacó a la luz su libro titulado *La fenomenología en México Historia y Antología* con el propósito de brindarnos un recorrido sobre cómo llegó la fenomenología a México y cómo es que el filósofo mexicano ha trabajado con ella, para Ziri3n Quijano una historia de la fenomenología en México debe verse desde la perspectiva de las interpretaciones precisas o vagas que se han tenido en nuestro país, así lo expresa él mismo de la siguiente manera: “Una historia de la fenomenología en México tiene que aceptar ser la historia de los distintos conceptos, precisos o vagos, expresos o implícitos, bajo los cuales la fenomenología se ha asumido en este país.”¹⁷⁸

Por ello, no es raro que este texto haya sido consultado innumerables veces para un estudio de las ideas en México. La antología que ha ofrecido Antonio Ziri3n Quijano es pedestal para entender como se ha hecho filosofía en nuestro país, también, debemos tomar muy en cuenta la selección de textos que hizo para integrarlos en la antología, que como siempre, un lector apasionado en el tema siempre estará agradecido por la dificultad de conseguir estos textos que han quedado casi en total olvido. Si una persona se dedica al estudio de la filosofía de lo mexicano es indispensable pasar los ojos sobre su antología.

Para entrar en la discusión, Ziri3n Quijano dedica unas líneas a los miembros destacados del Grupo Hiperión y en especial a Emilio Uranga, en su prefacio tiene su postura muy clara ante Uranga: “[...] podría dudarse, ciertamente, del carácter fenomenológico del texto de Emilio Uranga elegido pero en este caso está fuera de duda tanto el interés de los temas planteados y del tratamiento que se les da, como su pertinencia para una genuina investigación fenomenológica de los mismos.”¹⁷⁹ El texto al que refiere Antonio Ziri3n Quijano es el ensayo titulado “Leyendo a Husserl”, este ensayo lo encontramos en el libro que publicó Uranga en 1977 titulado *¿De quién es la filosofía?* Mismo ensayo que Ziri3n Quijano insertó en su antología. Bien podríamos poner entre signos de interrogación si el ensayo de Uranga es rigurosamente fenomenológico, empero, Uranga se pregunta acerca de la relación que puede haber entre la vida de un filósofo y su obra. Para responder a esta cuestión refiere que el objetivo del ensayo *¿De quién es la filosofía?* se basará en la teoría de las “descripciones” de Russell, por ello agregó el subtítulo “Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal”. Desde este punto de vista, es más importante atender a la obra del autor, que a la vida del mismo. “Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay

¹⁷⁸ Antonio Ziri3n Quijano, *La fenomenología en México Historia y Antología*, op. cit., p. 15.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 8.

más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente, por un “malentendu”, para confusión.”¹⁸⁰

A pesar de que se agregó un texto epistolar y que es a la vez un modo muy personal de escribir de Emilio Uranga, Zirión Quijano dedicó unas líneas a la ontología de Emilio Uranga. En su capítulo “Fenomenología en el Grupo Hiperión y más acá” ha dicho que Uranga nunca dijo qué entendió por fenomenología u ontología y que se quiere hacer un análisis del ser del mexicano con una postura historicista, existencialista, fenomenológica y poética en menos de cien páginas, “El juego entre estos dos motivos metódicos origina una inestabilidad constante.”¹⁸¹ Más adelante continúa, cito:

La riqueza del análisis no logra ocultar, sin embargo, las tensiones que produce una conceptualización poco rigurosa o excesivamente arriesgada. En el fondo, permanece el conflicto entre las determinaciones esenciales y las empíricas, entre el mexicano como nacional y el mexicano como forma o manera de ser, entre la mexicanidad y la humanidad, y la consiguiente dificultad, señalada ya por Gaos, de deslindar entre una imposible ontología del mexicano y una autognosis (“óntica”) del mexicano de la que había dado pruebas la historia reciente de las ideas en México. Pero Uranga se obstinó en su *Análisis* hasta afirmar que la ontología *fenomenológica del mexicano* es el momento culminante y radical, propiamente *filosófico*, de un largo proceso de autognosis, y hasta convertir su modelo interpretativo en un proyecto de conducta para los mexicanos: el análisis del ser del mexicano camina, sobre la huella de Samuel Ramos pero más allá de él, “hacia un nuevo humanismo.”¹⁸²

Las declaraciones de Antonio Zirión Quijano no me parecen justas, el *Análisis del ser del mexicano* a pesar de ser un libro en el que se pretende fenomenológico y ontológico funciona y es legible. La filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga no pretende satisfacer las necesidades de una filosofía en cuanto tal, Uranga no busca la fidelidad con ninguna filosofía. Lo que sí podemos entender es que su libro *Análisis del ser del mexicano* es el resultado de un cúmulo de ideas en el que pretendía realizar su filosofía de lo mexicano, su método lo debemos entender de la siguiente manera: “El orden que pretendemos poner quiere decir método, y el método, consciencia de los problemas y del lugar sistemático en que colocar lo que se ha dicho. Sin método todo corre el peligro de perderse.”¹⁸³

El método para Uranga se debe entender como una consciencia de los problemas, esto quiere decir que para dar soluciones a los problemas debe caer en consciencia de un método. El problema que nos reúne aquí es el mexicano y cuando se habla de este ser no se está hablando de algo concreto. El mexicano es un ser insuficiente, carente en búsqueda por lo que es, de aquí que el método no debe verse como un análisis de los problemas concretos, sino, de un método interpretativo. El método de investigación de Uranga no pretende ser desinteresado, objetivo, generalizador o purificador; lo que se pretende es llegar a la

¹⁸⁰ Emilio Uranga, *¿De quién es la filosofía? (Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal)*, Federación Editorial Mexicana., México, 1977, p. 35.

¹⁸¹ Antonio Zirión Quijano, *La fenomenología en México Historia y Antología*, op. cit., p: 97.

¹⁸² *Ibidem*, p. 99.

¹⁸³ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, op. cit., p. 134.

experiencia concreta, viva, de los seres humanos en su circunstancia histórica, accidental e insuficiente.

Es así que el *Análisis del ser del mexicano* debemos verlo como un libro ecléctico, el mexicano desde su condición de autognosis no puede vérselo como algo determinado, sino que está en constante búsqueda por su ser. El *Análisis del ser del mexicano* es simplemente una parte del arsenal conceptual que la experiencia dada de los mexicanos requiere para ordenar la experiencia misma.

La filosofía de lo mexicano propuesta por Emilio Uranga debe verse como una filosofía inquieta, como un proyecto de autoafirmación de México y de lo mexicano en su pluralidad. No debemos dejarnos seducir por los títulos académicos, decir si Uranga fue o no fue un fenomenólogo ortodoxo sería tratar de manera muy superficial la filosofía de lo mexicano.

La Filosofía de lo Mexicano frente a la Doctrina de la Mexicanidad

Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo. Los “sentimientos” de abandono, gratuidad, fragilidad, oscilación, pena, entre otros, que son familiares al mexicano como el tramado o “materia” de su propio ser, ofrecen la única base en que asentar al humanismo.

Emilio Uranga

El momento político del Grupo Hiperión compartió su interés del mexicano. El Grupo Hiperión surgió en un instante político clave, un periodo en el que se reivindicarían las características del estado mexicano. Tras la guerra de la Revolución Mexicana, México se encontraba ante su nuevo futuro. Ya había pasado el tiempo de la sangre y las balas, ahora era el momento para ser un mexicano recatado, industrial, económico, progresista, era momento de la institución.

En un lapso de menos veinte años el partido de la revolución mexicana cambio su nombre. Nació con el nombre Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1928; la idea del entonces presidente Plutarco Elías Calles (1877-1945) propuso la creación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), con la intención de crear un espacio donde los supervivientes de la Revolución Mexicana generaran respuestas a la crisis política que suscitó el asesinato del presidente Álvaro Obregón (1880 - 1928) en 1928. En marzo del siguiente año, la creación del partido se consumó. Más tarde en 1938, luego de la ruptura entre el general Plutarco Elías Calles y el entonces presidente Lázaro Cárdenas, en la cual participaron varios miembros distinguidos del partido, como el expresidente Emilio Portes Gil (1890-1978), se realizó un cambio en las directivas del partido a nivel nacional; y en sus filas se incluyó a varias centrales obreras del país que hasta entonces estaban oficialmente fuera del partido. Oficialmente, el nombre del partido cambió también, siendo ahora Partido de la Revolución Mexicana (PRM). Finalmente en 1946 la política mexicana daría un cambio sorpresa, primero, el PRM cambiaría su nombre a Partido Revolucionario Institucional, donde hasta la fecha de esta investigación se sigue conociendo como “PRI”,

lo segundo cambiaría el rumbo de la política mexicana, se había acostumbrado el pueblo mexicano a contemplar en la silla presidencial a un hombre de guerra, la silla presidencial hasta 1946 había reposado los generales, es así que el entonces Secretario de Gobernación Miguel Alemán Valdés (1900-1983) se convierte en el primer civil mexicano en ser presidente.

El Grupo Hiperión comparte su contexto con el sexenio de Miguel Alemán. La retórica nacionalista se agudizó en este periodo y se puso especial énfasis en la unidad nacional y en lo mexicano, lo que a su vez era facilitado por el conflicto de la segunda guerra mundial y sus secuelas políticas. Explicar el alcance de la filosofía de la doctrina de la mexicanidad y el movimiento filosófico de la búsqueda y definición de lo mexicano que le siguió, demanda tomar en cuenta este contexto político, observar el juego de tensiones sociales, las aspiraciones de la clase política en el poder, los perfiles que irán modelando al Estado y los discursos que justificaron el nuevo orden social por los vínculos entre el discurso nacionalista dominante y las tesis de la filosofía de lo mexicano propuestas por el Hiperión.

Ana Santos Ruiz (1978-2014)¹⁸⁴ es la investigadora más audaz en cuanto el tema de la Unidad Nacional y la Doctrina de la Mexicanidad en relación con el Hiperión, su tesis de maestría *Los hijos de los dioses El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano* tiene como objetivo ver la relación política con los intelectuales del Hiperión, en esta investigación se verá reflejada la mayor parte de consultas, es así que iniciamos con su mismo esquema, la Unidad Nacional.

La Unidad Nacional y el Panamericanismo

La Unidad Nacional se gestó durante los últimos años del gobierno de Lázaro Cárdenas como una estrategia para enfrentar los conflictos internos que amenazaban con romper la precaria estabilidad política del país. Y es que las principales medidas del gobierno cardenista como lo fueron: la reforma agraria, expropiación petrolera, educación socialista y apoyo al movimiento obrero fueron en un inicio decisiones muy espontáneas tras el fin de la Revolución Mexicana. Esto provocó que Cárdenas se enfrentara a las presiones extranjeras derivadas de la expropiación petrolera de 1938, la entrada de capitales foráneos a México y el flujo del turismo, así como en el incremento de la carga impositiva a las importaciones mexicanas revelaban un progreso económico e industrial en nuestro país, recordemos también, la entrada de los exiliados españoles, donde se podía olfatear una relación fraternal con los países europeos. El panorama para México era un poco más

¹⁸⁴ Ana Elisa Santos Ruiz (1978 - 2014) Fue Licenciada y Maestra en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), recibió en 2013 el premio “Francisco Javier Clavijero”, otorgado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) a la mejor tesis de maestría de ese año por *Los hijos de los dioses*. Sus estudios fueron enfocados en las redes intelectuales que, a mediados del siglo XX, estuvieron vinculadas y cercanas a la conformación de la ideología del Estado mexicano posrevolucionario, centrándose en los usos oficiales. y en las prácticas políticas del discurso intelectual de la época. Sus estudios de Doctorado giraron en torno a la red intelectual que alrededor de Fernando Benítez constituyó la revista *México en la Cultura* (1949-1961). Participó en múltiples coloquios y congresos, y publicó algunos artículos en distintos libros colectivos sobre la cultura musical del sotavento y sobre distintos problemas de historia intelectual. Desde el 2007 enseñó Historia en el Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Sur de la UNAM; asimismo desarrolló múltiples materiales didácticos.

agradable tras los seis años de Lázaro Cárdenas en la presidencia, sin embargo, todo México sabía que la Revolución Mexicana explotó en favor de la no reelección, es así que se debía preparar para el siguiente tlatoani de México.

El general Manuel Ávila Camacho, secretario de Guerra y Marina, parecía ser quien mejor respondía a esos deseos, es así que Ávila Camacho se presenta como precandidato del PRM a la presidencia. Su discurso mostraría claramente la retórica conciliatoria que acompañaría a su campaña y, más tarde, a su administración, el precandidato cerró su discurso con un llamado a la unión de todos los mexicanos:

Hay algo que está más alto que nuestras luchas transitorias y es el sentimiento de la patria mexicana. Todo un pasado cargado de sacrificios y todo un porvenir de legítimas esperanzas, debe elevar en un movimiento de unión, el sentimiento genuino de la patria. Que nuestro patriotismo prepondere ante todo. Inspirándose en estas ideas todos los mexicanos unidos, formando un solo frente, consolidando nuestras riquezas materiales y espirituales que la Revolución nos ha entregado, debemos imponernos el mayor esfuerzo por engrandecer al país, acallando en nuestro espíritu todo sentimiento contrario a la verdadera justicia social.¹⁸⁵

El discurso de Ávila Camacho lucraba en el sentido de que todos los mexicanos compartían una misma historia; los movimientos de Independencia, Reforma y Revolución, era la herencia de la patria mexicana, ahora cada mexicano pertenecía a un mismo camino, a un mismo sentido, el de la unión nacional.

Durante su administración, el discurso oficial fue a favor de la denominada Política de Unidad Nacional y relegando el modelo socialista de sus predecesores quienes además de Cárdenas. En este periodo se libró la Segunda Guerra Mundial (1939-1945); así estaba latente la amenaza del "nazifascismo", que pretendía el predominio de las ideas totalitarias de la raza "aria". De este modo, la Segunda Guerra Mundial será el detonante para que México y el resto de América pongan en la mesa de discusión la polémica de la identidad.

Recuperando un poco los comentarios de Emilio Uranga sobre el maestro de América, José Vasconcelos en su artículo "50 años de filosofía en México" Uranga señaló que Vasconcelos era un filósofo tropical. Esto quería decir que Vasconcelos no se preocupaba en cuanto tal por el hombre mexicano, empero, Uranga mantendrá la postura que su tropicalismo encuadra perfectamente en la filosofía iberoamericana, tal como lo trabaja en *Indología*.

Tras la derrota de las elecciones de 1929, Vasconcelos se convierte en un intelectual desprestigiado, su exilio lo lleva por distintos países de América, en 1934 se encontraba en Chile, donde es publicado su libro *Bolivarismo y Monroísmo. Temas Iberoamericanos*. En este texto vemos como Vasconcelos va introduciendo la problemática identitaria de América en aquellos años. Para introducirnos al tema, cito a Vasconcelos: "Llamaremos bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Llamaremos monroísmo al ideal anglosajón de incorporar las veinte

¹⁸⁵ *Excélsior*, 17 de abril de 1939, citado en Luis Medina, "Origen y circunstancia de la Unidad Nacional" en *Lecturas de política mexicana [1977]*, México, El Colmex / Centro de Estudios Internacionales, 1988, p. 109.

naciones del imperio nórdico mediante la política del panamericanismo.”¹⁸⁶ Vasconcelos es muy claro al entender estas dos posturas. La primera tiene su relación con Simón Bolívar, en la cual era crear una confederación de países latinoamericanos en pro de que estuvieran relacionados con el idioma y la religión, esto es, los países latinoamericanos que hablaran el español y comulgaran la fe católica. Esta confederación estaría en contra del monroísmo doctrina que se acuñó en 1823 donde se resume en su eslogan “América para los americanos”.

El problema que nota Vasconcelos era la subsunción del monroísmo, esto es, que América del Norte subsuma, absorba, al resto de los países latinoamericanos. De tal modo que bolivarismo y monroísmo no son términos simétricos, sino asimétricos, el bolivarismo propone una confederación de cierta organización geopolítica horizontal, mientras que el monroísmo propone una política vertical, donde la América del Norte está en la cima y domina a la América del sur.

Este texto de Vasconcelos *Bolivarismo y Monroísmo* tendrá un gran peso a inicios de los años cuarenta, justo, cuando el presidente de los Estados Unidos, Franklin Delano Roosevelt se involucra oficialmente en la Segunda Guerra Mundial tras el ataque al Pearl Harbor. El presidente Roosevelt cambia el sentido del monroísmo por la “Política del Buen Vecino”. Para Vasconcelos esto era falso, la Política del Buen Vecino era un disfraz de monroísmo¹⁸⁷.

¿Qué era la Política del Buen Vecino? El presidente Roosevelt declaró que quería que Estados Unidos fuese un buen vecino con el resto de países del continente, esto era, el llamado panamericanismo, el cual, Vasconcelos había señalado en su texto *Bolivarismo y Monroísmo*. La primera acción de Estado Unidos fue la retirada de todas las fuerzas militares de los países de la cuenca del Caribe¹⁸⁸. Lo que quería Estados Unidos es que no se hablara de una América, Hispanoamérica, Latinoamérica, Iberoamérica o una América Bolivariana, sino de Panamericanismo. Por lo tanto, la Política del Buen Vecino es la política del Panamericanismo.

De tal modo que bolivarismo y monroísmo no tiene y no puede tener lugar en la época de la Segunda Guerra Mundial. La debacle del vasconcelismo a inicios de los cuarenta coincide con la Segunda Guerra Mundial y coincide con las configuraciones geopolíticas

¹⁸⁶ José Vasconcelos, *Bolivarismo y Monroísmo Temas Iberoamericanos*, Ediciones Ercilla., Santiago de Chile, 1937, p. 25.

¹⁸⁷ Cfr. José Vasconcelos, “Aprobación Sospechosa” en *Timón*, No 6, 30 de marzo de 1940.

¹⁸⁸ Adicionalmente su gobierno le mandó a la productora de dibujos animados Walt Disney producir películas en el ámbito de la Segunda Guerra Mundial, no siendo sólo filmes anti-nazis o anti-japoneses, sino incluso filmes basados en las culturas de los países latinoamericanos como *Saludos amigos* y *Los tres caballeros*, incluyendo a las actrices como Carmen Miranda y Aurora Miranda logrando influir a los latinoamericanos por la causa aliada durante la Segunda Guerra Mundial. En 1940, el presidente Roosevelt también creó la Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos como parte de su política de buena vecindad. Ayudó a crear programas de radio populares como Viva América que fueron transmitidos desde Nueva York a América del Norte y América del Sur durante la Segunda Guerra Mundial. Incluía actuaciones de músicos como: Alfredo Antonini, Juan Arvizu, Néstor Mesta Chayres, Eva Garza, Elsa Miranda, John Serry Sr., Terig Tucci y el trio Los Panchos.

que excluyen los debates del monroísmo. Ya no se trataba de que el norte se opusiera al sur, sino que América se una frente a las potencias extranjeras nazi-fascistas. La discusión, por lo tanto ya es otra, los defensores de la libertad, encabezada por Estados Unidos de cara contra los partidarios del totalitarismo.

Mayo de 1942, México accede a entrar a la segunda guerra mundial. Recordemos que Vasconcelos se encuentra en el exilio, se convierte en un profesor desprestigiado y sus críticas no se concentran en México como tal, sin embargo, el clima intelectual nos deja ver una pequeña relación, que es el de la identidad. Mientras los países de América se juntan, México tiene otra discusión. Los términos que estarán circulando en el ambiente mexicano será el de “Americanidad” y aquí entramos al problema de la identidad mexicana.

Para los años en que gobernó Cárdenas, si usted iba por la calle y le pedía a la gente que se identificara, lo más probable es que lo hicieran respecto a su oficio, es decir, el hombre del México de principios de los cuarenta se identificaban como: electricistas, como maestros o como obreros, por lo que el término mexicano o “Mexicanidad” no existía como identificación nacional. La figura número 2 es prueba de cómo se tenía que identificar los aliados del Panamericanismo.



Figura 2

El enfrentamiento era entonces el siguiente, “Americanidad” contra “Hispanidad”. Hispanidad será usado por la dictadura franquista para atraer las simpatías de los pueblos latinoamericanos¹⁸⁹. La figura de los americanos sería la identidad de los mexicanos.

Lo que inició José Vasconcelos con los dos binomios de América del Norte y la América del Sur, donde el bolivarismo encuadraba con la América del Sur y el monroísmo con la América del Norte se torcieron y dieron como resultado una disyunción que fue el

¹⁸⁹ Se hará un consejo de la hispanidad en 1940, un congreso de la Hispanidad en Argentina en mayo de 1942 y se funda el instituto iberoamericano en Berlín en octubre de 1944 y el contra peso lo hará Estados Unidos con la Unión Panamericana en 1940 con sede en Washington.

Panamericanismo¹⁹⁰. Ahora la redada era Panamericanismo contra Hispanidad. Esto demuestra que en nuestro tiempo, los binomios geopolíticos de América han ido cambiando. Vasconcelos conocía la fórmula, en nuestros días, bolivarismo y monroísmo no tienen cabida en el diálogo político, las disyunciones ya son otras. Emilio Uranga escribió sobre esto un jueves 22 de julio de 1976, en el *Novedades* donde era el columnista de ese periódico.

[...] Corría la versión, hasta ahora no esclarecida por completo, de un famoso telegrama, el de Zimmermann, en el cual el Canciller del Imperio alemán invitaba a México a entrar en la primera guerra, del lado de las potencias mundiales, con el señuelo de que recuperaría los territorios perdidos en 1848. Don Luis (Cabrera), en una memorable conferencia que dio en Filadelfia, aseguró con patriótico realismo, que a pesar de las heridas frescas de la ocupación de Veracruz y de la invasión del general Pershing, si Estados Unidos entraba en la guerra, los intereses supremos de nuestro país nos indicaban no romper y que no romperíamos, la solidaridad continental. Yo no atino a distinguir las ideologías universalistas de los liberales, de Federico Engels y de Antonio Carrillo Flores, este último por lo que se refiere a una “solidaridad continental”, que es lo que don José Vasconcelos llamó el monroísmo en la primera página de su ensayo *Bolivarismo y monroísmo*; “al ideal anglosajón de incorporar las veinte naciones hispánicas al imperio nórdico, mediante la política del panamericanismo”. Seguiremos la glosa en otra semana.¹⁹¹

Emilio Uranga puso el debate años más tarde tras su etapa como Hiperión, pero llama la atención cómo abrió el debate de las relaciones con Estados Unidos a pesar de las duras batallas que se han tenido. Por lo que respecta, en nuestra época, quedamos en la misma postura de Uranga, ya no atinamos a distinguir una solidaridad americana continental. Y por lo que respecta en esta investigación, la identidad del mexicano se reforzó al momento de prescindir de una identidad americana, optando, por una identidad mexicana que se impondría a flote con la Doctrina de la Mexicanidad.

La Doctrina de la Mexicanidad

La Unidad Nacional surgió de manera coyuntural, primero para conciliar a los grupos políticos y económicos enfrentados al régimen cardenista y, posteriormente, para lograr la aceptación popular del nuevo proyecto industrializador. Por otra parte, el lado cultural, estaba teniendo una época interesante.

Primero, el libro *El Perfil del hombre y la cultura en México* era el ensayo más leído entre los intelectuales. El libro de Samuel Ramos no era un texto que se preocupara por un movimiento filosófico en torno a la fenomenología o al existencialismo que estaban tomando terreno junto con el marxismo, sino, que era una introspección circunstancial, propia de su país. Sí somos un poco introspectivos, nos damos cuenta que el clima intelectual de Ramos se puede relacionar con la Unidad Nacional y la Doctrina de la

¹⁹⁰ Podemos decir que este texto de José Vasconcelos, *Bolivarismo y Monroísmo Temas Iberoamericanos*, muestran sus primeras posturas antisemitas y anti judaicas, estas ideas de Vasconcelos son abiertamente expuestas en la revista *Timón* años más tarde.

¹⁹¹ Emilio Uranga, “Luis Cabrera por Carrillo Flores” en *El tablero de enfrente (Artículos)*, Federación Editorial Mexicana., México, 1978, p. 95.

Mexicanidad. Por último, la observación del clima en que se mueve la Unidad Nacional, se relaciona con el cine mexicano, es interesante como el cine de oro mexicano en su primera década inicia con ideas netamente mexicanas, tal es el caso: *Santa* (1931), *La llorona* (1933), *El Tigre de Yautepec* (1933), *Juárez y Maximiliano* (1933), *La mujer del puerto* (1934), *¡Vámonos con Pancho Villa!* (1935), *Allá en el Rancho Grande* (1936), *No te engañes corazón* (1937), *Así es mi tierra* (1937), *Águila o sol* (1937), *No matarás* (1937), *La mujer de nadie* (1937), *El signo de la muerte* (1938), *Diablillos de arrabal* (1938), *Siboney* (1938), *La Zandunga* (1938), *En un burro tres baturros* (1939), y *La Noche de los Mayas* (1939). Estas películas pueden servir de referencia para entender el contexto de México en la década de los 30's, especialmente, para leer el sexenio de Cárdenas, lo mismo, con Ávila Camacho y Miguel Alemán, pues lo que se sigue de la Unidad Nacional es la Doctrina de la Mexicanidad, que es el contexto que nos preocupa ahora en la investigación.

Aterricemos la línea histórica en junio de 1945, fecha en que arranca la campaña electoral de Miguel Alemán. Así, la nueva meta de la Unidad Nacional era, según Alemán, “la conquista de la prosperidad mexicana y de la libertad contra la miseria y contra el retraso cultural.”¹⁹² Prosperidad que se pensaba en términos absolutamente económicos. La Unidad Nacional estaba cobrando fuerza tras la difusión de la cultura que tuvo México en ese entonces. Ávila Camacho no podía dejar que la Unidad Nacional se desplomara tan fácilmente a final de su gobierno, es así, que Miguel Alemán es propuesto para las elecciones. Para ir entrando al tema de la Doctrina de la Mexicanidad, cito a Ana Santos Ruiz:

La mexicanidad fue el concepto que englobó todos los propósitos políticos del gobierno alemanista; el concepto en nombre del cual se siguió llamando al pueblo mexicano a trabajar sin descanso para aumentar la producción y la riqueza; el concepto que permitía al gobierno afirmarse como heredero y continuador de las luchas históricas de México. Mexicanidad era priorizar los intereses de la Patria por encima de los intereses particulares; mexicanidad era cooperación entre los sectores de la producción; mexicanidad era bucear en el fondo del “alma nacional” para encontrar la solución a los problemas que planteaba la realidad; mexicanidad era el rechazo a cualquier opción política que no fuera la encarnada en el partido oficial; mexicanidad era sinónimo de Patria, Gobierno, Estado, Revolución, Respeto a las instituciones, Democracia.¹⁹³

Lo que nos interesa en este apartado, es ver como se usa el lenguaje, ya que Doctrina de la Mexicanidad no es el mismo discurso que usara la filosofía de lo mexicano. Es así que Ana Santos Ruiz nos regala un panorama muy claro de la Doctrina de la Mexicanidad. Primero, la Doctrina de la Mexicanidad será el estelar del gobierno de Miguel Alemán. Segundo, el pueblo mexicano lo podemos interpretar como el obrero, trabajar por un país mejor, con oportunidades de progreso. Tercero, el país es primero, México es prioridad ante otra

¹⁹² Miguel Alemán Valdés, “Discurso de Miguel Alemán aceptando la candidatura de la CTM...” citado desde Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores., México, 2015, p. 245.

¹⁹³ Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, op. Cit., p. 245.

circunstancia externa. Y cuarto, mexicanidad sería sinónimo de Patria, Gobierno, Estado, Revolución e institución democrática, todo lo que no fuera encarnado en el partido oficial, es decir el PRI, sería un anti-mexicanismo, esto, aclarando, dentro del lenguaje de la Doctrina de la Mexicanidad¹⁹⁴.

La mexicanidad estuvo al servicio de soluciones económicas, morales y espirituales, o eso se pensaba, la mexicanidad de Miguel Alemán en comparación de la Unidad de Ávila Camacho se distinguía por tener en cuenta una preocupación de los valores morales de los mexicanos, esto era, que Ávila Camacho estaba preocupado por preservar el movimiento económico que le había heredado Cárdenas, sin tener en cuenta una preocupación moral del país, es por ello que en el transcurso del sexenio de Miguel Alemán se repetía lo siguiente:

Mexicanidad es la conciencia de que en nosotros mismos —en nuestro esfuerzo tesonero en el trabajo y en nuestras convicciones morales y espirituales— radica la solución de nuestros problemas. No nos consideramos ni superiores ni inferiores a otros pueblos. Afirmamos las características de nuestra propia personalidad, que tradicionalmente ha sido, además, franca, leal y amistosa para los otros países, sin distinción de razas, de credos o de organización jurídica o social¹⁹⁵

La Doctrina de la Mexicanidad quería ser la institución de la confianza, el amigo del mexicano. Sin embargo, en ninguna parte del programa se hacía un análisis, ni siquiera una breve mención, de los conflictos sociales, políticos y económicos del país. La mexicanidad del PRI alemanista, planteaba las soluciones a los problemas de México sin mencionar sus coyunturas. Todos sus puntos estaban destinados a sostener exclusivamente en la industrialización y el fortalecimiento del patriotismo, entendido éste como lealtad al régimen, tal vez, sea en este sexenio donde encontremos el pilar que se fue construyendo alrededor del PRI para que fuera no solo un partido político, sino el partido de México, esto quería decir, el partido con mayor control. Por su parte la Revolución Mexicana quedaba reducida a una connotación desarrollista cuyo eje era el crecimiento económico y no precisamente la justicia social, como lo fue en un inicio¹⁹⁶.

Como podemos notar, la Doctrina de la Mexicanidad, sólo vela por el bien económico, la preocupación del mexicano de aquel entonces no era el del oficio, es decir, el electricista, el obrero, el maestro, el ferrocarrilero. La mexicanidad eran términos económicos, los pobres, por otra parte, era su última preocupación, al indígena se le prometía el avance y mejores condiciones de vida, esto a la larga solo fue un disfraz para colgarse de la medalla del buen

¹⁹⁴ Esta tesis de que la mexicanidad sólo puede tener su núcleo en el PRI se responde con el libro del filósofo de lo mexicano, José Manuel Cuéllar Moreno en su libro y tesis de licenciatura *La revolución Inconclusa La Filosofía de Emilio Uranga Artífice Oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.

¹⁹⁵ *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, Legislatura XL, Año I, Tomo I, Sesión del 1 de diciembre de 1946*, citado desde Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, op. cit., p: 252.

¹⁹⁶ En los años siguientes, la identificación de extremistas de “derecha e izquierda” serían identificados como enemigos de la democracia y la Revolución, no sólo adquiriría matices más agresivos sino que además serían nombrados con una claridad que no dejaba lugar a dudas: el Partido Popular, formado por Vicente Lombardo Toledano, el Partido Comunista Mexicano y el Partido Acción Nacional, serían los principales blancos de ataque del discurso de la mexicanidad.

presidente que atiende todos los problemas del país. A final de cuentas, la Unidad Nacional y la Doctrina de la Mexicanidad fueron un aparato político de slogans, esto lo puedo sostener gracias al discurso de Alfonso Caso (1896-1970)¹⁹⁷ en 1947:

Atraso desde el punto de vida técnico, desde el punto de vida sanitario, desde el punto de vista económico, desde el punto de vista educativo, familias aisladas en las montañas o en los desiertos. El indígena que vive en su comunidad aislada no puede sentirse mexicano, no tiene el sentimiento de que forma parte de una entidad más basta que su pequeña comunidad, fuera de ella todo le es hostil, solo dentro de ella encuentra simpatía, calor y comprensión. Que de extraño tiene que el indígena sienta fuertemente los lazos que lo unen con los suyos y que para él fuera de su comunidad no exista nada. México es solo una palabra, faltan esos tres millones de indígenas. El sentimiento esencial del ciudadano, la solidaridad política que es la base misma que descansa el principio de la nacionalidad. En esto consiste el problema indígena.¹⁹⁸

Este pequeño fragmento del discurso de Alfonso Caso, nos demuestra la precariedad que se mantenía en el pueblo mexicano tras el liderazgo de Miguel Alemán. Como podemos ir notando, tanto el cine, la arqueología, la música y en especial, la filosofía tendrán en su vocabulario la palabra mexicanidad. Es así que llegamos al problema esencial de este apartado ¿Qué relación tenían el discurso de la Doctrina de la Mexicanidad con la Filosofía de lo Mexicano? esperemos responder en el siguiente apartado.

¿La Filosofía de lo mexicano fue el discurso de La Doctrina de la Mexicanidad?

Como anteriormente se mencionó, para poder estudiar al Grupo Filosófico Hiperión, es menester tener muy en cuenta su contexto político. Es así que lo que se pretenderá es examinar la filosofía de lo mexicano y la Doctrina de la Mexicanidad y marcar sus diferencias, ya que se podría atender el problema en que ambas estuvieron relacionadas, pero esto no quiere decir que sean lo mismo.

Anteriormente, examinamos la Unidad Nacional y la Doctrina de la Mexicanidad, hasta ahora, lo que tenemos en mano es un proyecto político. Lo que ofrecerá la filosofía de lo mexicano, en relación con la Doctrina de la Mexicanidad, será una retórica filosófica. La filosofía de lo mexicano no fue en absoluto ajena a la retórica de la Unidad Nacional y de la Mexicanidad. Si se realiza una lectura cruzada de los enunciados que dieron forma a dicha retórica con los postulados del Hiperión sobre lo mexicano, inmediatamente saltan a la vista una serie de paralelismos. Es en ese sentido que puede considerarse a la filosofía de lo

¹⁹⁷ Alfonso Caso Andrade fue el hermano menor del filósofo ateneísta Antonio Caso. Alfonso Caso fue un arquitecto y arqueólogo muy importante, entre muchos de sus notables aportaciones se encuentran las excavaciones de Monte Albán, sitio en el que trabajó durante el período de restauración. En este sitio, localizado en los Valles Centrales de Oaxaca, Caso descubrió el tesoro del entierro de la Tumba 7 de Monte Albán, el más rico que se haya descubierto en territorio mexicano en lo que a objetos de oro se refiere. Los objetos hallados en el sitio pertenecen a la cultura mixteca, y actualmente se encuentran depositados en el Museo Regional del Estado de Oaxaca. En dichas investigaciones también participó el historiador Jorge Fernando Iturrubarría Martínez, oriundo de la ciudad de Oaxaca de Juárez. Murió en la Ciudad de México el 30 de noviembre de 1970. Sus restos fueron trasladados a la Rotonda de las Personas Ilustres el 7 de enero de 1974, mismo lugar donde descansa su hermano Antonio.

¹⁹⁸ Alfonso Caso, *Discursos*, Imprenta Universitaria., México, 1958, p. 153.

mexicano como parte constitutiva de la ideología política del grupo en el régimen de Miguel Alemán.

El régimen alemanista se correspondió punto por punto con las estrategias propugnadas por la anterior Unidad Nacional. En la Doctrina de la Mexicanidad, se hacía entonces no solo heredero de la Unidad Nacional, sino que también se hacía partícipe de la Revolución Mexicana. La coyuntura de los tiempos de posguerra, la Revolución demandaba el camino de la industrialización y la modernización del aparato productivo, así como el compromiso de todos los factores de la producción para eliminar las desigualdades económicas y alcanzar el mejoramiento social. Asimismo, ese orden excluyó y denigró toda alternativa ideológica opuesta al otorgarle el calificativo de “exótica”, y oscureció la diversa y conflictiva realidad social al encuadrarla dentro de los límites de la unidad nacional.

El Grupo Hiperión, por su parte, construyó un discurso que atendía los problemas étnicos, culturales, sociales, políticos y económicos, las intenciones más profundas de los hiperiones reposaban en un proyecto único de nación basado en una identidad, una historia y una cultura compartidas. Tanto la Doctrina de la Mexicanidad como la filosofía de lo mexicano concibieron a la Revolución Mexicana como la etapa última, trascendente y natural del proceso histórico que daba sentido y significado a la vida de los mexicanos. Esto era, entonces, que la Revolución Mexicana fue la bandera de lo propiamente mexicano, tanto su economía, su política, su cultura, e historia se habían gestado en la Revolución Mexicana y por ellos, era hora de una filosofía.

La filosofía buscó las características del ser mexicano con los rasgos constitutivos del sistema político. Más que describir el ser del mexicano, la filosofía de lo mexicano describió como estudiar el ser del mexicano. Los enunciados de la filosofía de lo mexicano formaron parte del orden discursivo en el que se sustentó el régimen político alemanista y en ellos se perfilaba un modo característico del ser del mexicano. Si la Unidad Nacional, promulgaba en un momento el ser americanos, cambiando después su fórmula a ser un país unido, la Doctrina de la Mexicanidad perfilaba hacia una identidad nacional, en la que todas las personas dentro de la República Mexicana se identificaran como mexicanos. Es por ello que la filosofía de lo mexicano encaja con el régimen político de Miguel Alemán ¿Qué es ser mexicano? la pregunta por el ser mexicano es la premisa principal de los hiperiones.

La filosofía de los hiperiones invitaba a asumir con responsabilidad su pasado y su presente, a construir un proyecto auténtico que sólo podía surgir del conocimiento de lo propio y a entregarse activamente a su realización futura. En el transcurso de la historia de México, se ha visto que los intelectuales se reunían para debatir los problemas de la República Mexicana, la diferencia o lo exquisito del Hiperión, es que fue un grupo totalmente enfocado a ver los problemas de México de manera filosófica, algo que en nuestros días no se tiene ni si quiera la simpatía por la política.

El contraste es claro, en los años de 1948 a 1952 los filósofos y la filosofía mexicana eran partícipes de la polémica política mexicana. No se trataba de ser como tal un brazo extenso del cuerpo político de México, sino, lo contrario, un contra peso que ponía en duda si realmente las decisiones tomadas por la Doctrina de la Mexicanidad eran correctas. Por

ello, aquí podemos ir resolviendo poco a poco la distancia de ambas posturas. Primero, la similitud de su lenguaje era que la Filosofía de lo Mexicano y Doctrina de la Mexicanidad establecieron una necesidad obligatoria para cambiar la mentalidad del mexicano por una más responsable. Su diferencia radicaba en que la Doctrina de la Mexicanidad era un lenguaje político; como tal, apelaba, urgía, demandaba a los mexicanos dejar atrás los complejos morales que anclaban al país al subdesarrollo. Abrazar los valores positivos de la identidad y confiar en las tareas propuestas por el régimen, pues estas conducirían a un mejor futuro. Esa confianza debía traducirse en un mayor esfuerzo productivo, así como en el abandono de toda actitud individualista y de toda ideología contraria a la tradición histórica de la nación, tal como lo había enseñado la Unidad Nacional: Los intereses de la patria estaban por encima de los intereses individuales.

La filosofía de lo mexicano, quería ser la que diera razón al sentido del país. La pregunta por el ser del mexicano, era la pregunta por el sentido de México. La filosofía de lo mexicano iba a exponer lo que la Doctrina de la Mexicanidad ocultaba, esto es, sus problemas de desarrollo, por eso, no era un objeto meramente abstracto, sino, una condición humana.

Emilio Uranga señaló que al Hiperión no le interesaba hacer una crítica social pues consideraba que los problemas de México se derivaban del modo de ser de los mexicanos y nada más. Uranga defendió, ante quienes apuntaban la necesidad de tomar en cuenta problemas de índole político y social en los estudios sobre el ser nacional, que la mirada sobre el mexicano debía ser interior, a la manera lópezvelardiana. De este modo, el análisis del conflicto social fue suplantado por uno más intimista. El carácter psicológico (u ontológico) de los pueblos se consideró como el verdadero motor de la historia.¹⁹⁹

Ana Santos Ruiz es puntual al señalar que el Grupo Hiperión pretendía una búsqueda del mexicano desde un punto filosófico. Otro de los temas visibles que podemos encontrar en su libro *Los hijos de los dioses*, es la imagen del indio como slogan. Tal vez, sea aquí donde se encuentre la diferencia precisa entre el lenguaje político y filosófico de estas dos posturas, vayamos de nuevo a una de las conferencias hechas por Leopoldo Zea.

Tras sus conferencias y cursos de invierno estelarizada por los Hiperiones a finales de los cuarentas, Leopoldo Zea invita en 1952 a Fernando Salmerón²⁰⁰ a presentar su ensayo “Una imagen del mexicano” en el ciclo de conferencias organizado por la Universidad de Nuevo León, dedicado al tema “México en busca de su realidad”, así como en los cursos de invierno que se llevaron a cabo ese mismo año en la Facultad de Filosofía y Letras. Este ensayo había sido preparado por Salmerón para acreditar un curso impartido por José Gaos.

¹⁹⁹ Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses*, *op. cit.*, p: 333.

²⁰⁰ Fernando Salmerón Roiz fue un destacado filósofo mexicano. Su trayectoria educativa inicia en 1948; donde se gradúa como abogado en la Escuela de Derecho del Estado de Veracruz, lugar que lo vio nacer. Se trasladó a la Ciudad de México en donde obtuvo la maestría en 1955 en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue un discípulo destacado de José Gaos. Años más tarde, en 1965, obtuvo el doctorado en la misma especialidad. Realizó estudios más tarde de posgrado en Filosofía en la Universidad de Friburgo en Alemania. Fernando Salmerón figuró como un gran investigador, se le recuerda por sus gestiones como fundador, catedrático y director de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Universidad Veracruzana, del Instituto de Investigaciones filosóficas, El Colegio de México, y rector fundador de la UAM.

La tarea era la siguiente: que realizarán un ejercicio de descripción fenomenológica. Salmerón entonces tomó como objeto de estudio una de las imágenes con las que, según él, el mexicano se representaba. La imagen, para muchos será un cliché, Salmerón escogió la imagen del “indio agachado” o “indio triste”.

La imagen del indio que presentó el joven estudiante, Fernando Salmerón está caracterizada por un hombre sentado en el suelo, sucio, ropaje viejo y roto con las rodillas recogidas, abrazado por sus dos brazos, envuelto en un sarape y cubierto con un sombrero que le impide que veamos su rostro. La característica del indio agachado fue muy recurrente en el lienzo del pintor mexicano, Diego Rivera. “Si observamos cuidadosamente, comprobaremos la más completa omisión de actividad: este hombre permanece sin hacer movimiento alguno, ni siquiera con las manos o con el rostro; no ha tomado esta actitud para hacer algo con las manos, porque las tiene inmóviles, ni para hablar, rezar o cantar, porque guarda absoluto silencio.”²⁰¹



FIGURA 3

En la figura 3 representaba el slogan de la Doctrina de la Mexicanidad para solucionar los problemas económicos de México, y uno de los retrasos que se tenían en cuenta, era el indio. En esta imagen del indio agachado, se leía lo siguiente:

México fue simbolizado, durante mucho tiempo, por la figura de un indio dormido, indolente, como aplastado por la miseria. En diarios y revistas, en artículos de cerámica, la figura del indio

²⁰¹ Fernando Salmerón, “Una imagen del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 41-42, Enero-Junio de 1951, p. 176.

dormido fue reproducida en todo el mundo. Sentimos dolor de vernos interpretados así. Pero, ¡ESO SE ACABÓ!

El pueblo mexicano despierta y se levanta, listo a ganar una batalla más: la batalla de la RECUPERACIÓN ECONÓMICA DE MEXICO. El fruto de la victoria será la prosperidad y la abundancia.

El mundo habla ya de México como de un país despierto, en marcha activo, entusiasta y fuerte. Usted es parte de este México.

TRABAJE MÁS. PRODUZCA MÁS.

Ayude a borrar el triste recuerdo del indio dormido.²⁰²

Esta imagen recurrente fue un espejo para los mexicanos. Según Salmerón, lo atractivo de esta figura era que sintetizaba la actitud vital del mexicano, obviamente una actitud de inmovilidad, quietud, pasividad, silencio y desinterés una metáfora del modo como el mexicano se relacionaba, o mejor dicho, no se relacionaba con la realidad, ya que si prestamos atención a la obra de Rivera, el indio parece que está excluido de la realidad.

Fernando Salmerón presentaba esta imagen del mexicano unida a la vegetación y la tierra de la región central del país, como si las características de esa naturaleza se fundieran con el hombre que habitaba la tierra y lo moldearan a su imagen y semejanza:

[...] órganos que crecen iguales y paralelos, cuyo destino es señalar los límites y separar los hombres de los hombres; magueyes que abren sus pencas a flor de tierra; nopales cubiertos de púas agresivas; biznagas a un tiempo tímidas y ariscas. Vegetación hostil, en todo tiempo dispuesta a la defensa con blindaje de espinas, dura e inmóvil para el viento, unida para siempre a una tierra seca y estéril –tierra que ha perdido sus lagos y sus bosques–, como si no quisiera abandonarla. En esta circunstancia y no en otra, encontramos la nítida silueta de nuestro mexicano: inmóvil y callada, como una más de las especies vegetales.²⁰³

Fernando Salmerón hizo un análisis del “Indio agachado” como prueba de la carencia económica de México. El análisis del indio agachado era un cliché ante el extranjero, la tesis que observa como el indio es aprendido por sus rasgos negativos, era lo que mantenía estancada la economía del país, sin embargo, el error era otro. El indio se le incorporaba su identidad mexicana por su oficio, que era la de un campesino, sin embargo, esto fue un debate que hasta la fecha sigue en pie ¿el indio, o mejor dicho, los pueblos originarios pueden ser catalogados como mexicanos? Esta interrogante me parece que nos ha seguido como una sombra, y hasta el día de hoy no tiene respuesta.

Pero lo que sí tiene respuesta es que a pesar de que los hiperiones estuvieron relacionados con el discurso político, esto no quería decir que la filosofía de lo mexicano era el discurso oficial de Miguel Alemán. El ser de lo mexicano no radica en la nacionalidad. Uranga

²⁰²Al pie del cartel se reproducía una frase de Miguel Alemán: “Estamos convencidos de que con la cooperación de los industriales, de los agricultores y de los trabajadores, el Estado asegurará al pueblo de México un porvenir sin intranquilidades. MIGUEL ALEMÁN” La cita original se encuentra en *El universal*, 26 de marzo de 1947, p. 10. Yo recupero la cita en: Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses*, op. cit., p. 298.

²⁰³ *Ibidem*, p. 177.

considera que, equivocadamente, se ha pretendido vincular la identidad de lo humano del mexicano en la nacionalidad, un mexicanismo. En este sentido se refiere al nacionalismo: una imagen externa que tiene de él mismo, y que por lo tanto no deviene de sí mismo, sino de la determinación de una ideología impuesta. De esa manera, la identidad, el ser del mexicano, radica en algo más que lo superficial del nacionalismo: “Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo”²⁰⁴.

En este sentido, no podemos dejarnos seducir por las relaciones que tuvieron los hiperiones con la Doctrina de la Mexicanidad. Claro que se puede hacer una búsqueda de los intereses de cada uno de los hiperiones en su participación política, pero esto no quiere decir que ellos hayan sido el discurso oficial. Los hiperiones tocaron todos los temas posibles sobre el tema de lo mexicano, su discurso era el filosófico no el político, Para el Hiperión y sobre todo Uranga, el mexicano es más que una credencial, es un ser humano y con ello tenemos una de las afirmaciones más importantes al decir ¿qué es el mexicano? Tengamos, pues, cuidado a adjudicarle un discurso político a los hiperiones, lo que interesa, por lo tanto, es la relación de ambos lenguajes y el tejimiento que hubo en la época.

México, para los mexicanos

Uno de los problemas que se veían en la Doctrina de la Mexicanidad era nombrar a todo México como mexicano, la interrogante era la siguiente ¿Todo ser humano en México se identifica como mexicano?, ¿es válido que se diga a los herederos de los pueblos originarios que se identifiquen como mexicanos? En el Hiperión es claro, se habla del mestizo y en ello nos ahorramos varias problemáticas, pues a los pueblos originarios se les da su lugar, sin embargo, la Doctrina de la Mexicanidad quería que todo México fuera mexicano, esto es un problema y el hiperión que sale a la luz al hablar de esta coyuntura es Luis Villoro en su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

Fernando Salmerón termina su ensayo con lo siguiente: “Para terminar, quiero traer aquí unas palabras inolvidables de Antonio Caso que resumen del modo más fiel algo de lo que he querido decir en esta conferencia: «Quizá el problema de la Patria, como todas las cuestiones que no se acierta a resolver, sea solamente un sutil, un arcano problema de amor»”²⁰⁵

Salmerón vio un problema en torno al amor que ya no desarrollo, sin embargo, Luis Villoro trabaja el indigenismo de una forma peculiar. *Los grandes momentos del indigenismo en México* es un trabajo hecho por Luis Villoro siendo miembro del Grupo Filosófico Hiperión. La tesis de maestría de Luis Villoro de manera muy personal, ya que no se trata de estudiar a lo indígena en cuanto tal, sino, del cómo el mexicano ve al indígena. Para ir hilando un poco la conclusión de Salmerón con Villoro, cito lo siguiente:

²⁰⁴ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 41.

²⁰⁵ Fernando Salmerón, “Una imagen del mexicano”, op. cit., p: 188.

“El amor, lejos de reiterar lo indígena como objeto definitivamente realizado y muerto, lo recrea como existencia como posibilidad permanente de lo inesperado.”²⁰⁶

Con esto último, se quiere hacer hincapié de que la Doctrina de la Mexicanidad siempre veló por los mexicanos, sin tener bien definido en su lenguaje político, lo que mexicano significara, esto sería la tarea del Hiperión, la pregunta por el ser del mexicano. Como podemos notar, el indio fue sinónimo de campesino, sin tener en cuenta su tradición, su lengua o sus propios problemas.

Emilio Uranga fue capaz de ver esta problemática, para él, un nacionalismo era un problema en el cual no se dejaba ver con toda precisión lo que significaba ser mexicano. Para Uranga “El ser del mexicano no acota, pues, sí se le rastrea hasta sus entrañas una nacionalidad peculiar, sino una manera humana de ser.”²⁰⁷. Por lo que respecta, Uranga ve en el mexicano un humanismo y nacionalismo, donde ambas posturas descansan en su historia.

Con igual espontaneidad el mexicano se afirma como mexicano y como hombre, pero la nacionalidad endurece y calcariza la primera interpretación al convertirla en oficial, creando un complicado sistema de excepciones y privilegios que, si bien justificados en ciertos renglones, en los más desentonan. El mexicano se acoge a su nacionalismo licenciando su entrañable humanismo. Las dos interpretaciones son incompatibles, conflicto de tintes trágicos que ha coloreado con su tornasolada luz toda nuestra gesta desde la Independencia hasta la Revolución. En el mexicano, tal y como nos lo ofrece la historia, hay una fácil mezcla de humanismo y nacionalismo.²⁰⁸

El nacionalismo que nos muestra Uranga, es un ropaje con el cual el mexicano ha querido protegerse bajo sus diferentes climas. Tal de un abrigo que lo proteja de los extraños, de arriba, abajo, del este o el oeste, un ropaje que sea bordado por sí mismo, que lo identifique al resto del mundo. La idea de un nacionalismo es con lo que el mexicano ha querido calzarse para caminar y renunciar a su postura agachada. “México, para los mexicanos”, es el término que dará Emilio Uranga a un nacionalismo, pero no del modo tradicional que se ha implementado a lo largo de la historia de México, sino una reivindicación nacionalista, que es, incluso, hasta nuestros días, una urgencia.

México, para los mexicanos, es el lema de una reivindicación nacionalista. No se concibe a la patria como una hechura en que han de participar de modo preeminente los mexicanos, sino como un *haber* o una realidad de la que se puede inmediatamente disponer y usufructuar, sin esfuerzo, sin trabajo, con sólo alargar la mano para recoger el fruto, bien protegido su trayecto propietario de la intervención de manos extranjeras. El *hacer* la patria se enturbia por la torva persuasión de *tener* una nacionalidad. Los nacionalistas se imaginan a México como a un conjunto de bienes elaborados de que se puede sin esfuerzo gozar y se preocupan por salvaguardar tal satisfacción de intrusos que también sin empeñarse podrían echarse a la bolsa nuestra riqueza. Este concepto mercantilista no ha desaparecido de la mentalidad popular y

²⁰⁶ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México/El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica., México, 1998, p. 283.

²⁰⁷ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 39.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 40.

oficial, e inclusive ha sido reforzado de modo patológico por la Revolución. La salvación por el haber, por la hacienda, es una salvación falaz que conduce tarde o temprano a la desesperación. Es, además, una solución antimoral o no ética a los problemas de la conducta humana, que cifra su dignidad en el hacer y no en el tener, única manera de representarse la moral humana.²⁰⁹

La Doctrina de la Mexicanidad dejó de respetar los frutos de la Revolución Mexicana, además, de quebrar el pluriculturalismo que se ha tenido a lo largo del territorio mexicano. La filosofía de lo mexicano dejaba a la vista más que una solución, una reflexión sobre los problemas que tiene el país, podría decirse, de tal modo, que contribuyó a la legitimación del estado mexicano moderno. Los rasgos de carácter y los modos de comportamiento que se le atribuyeron al mexicano fueron recuperados por los representantes de la burocracia gubernamental para explicar por qué el país no alcanzaba el desarrollo y el mejoramiento de los niveles de vida de los trabajadores que la política industrializadora había proyectado. Es en este sentido, el por qué apelar a un humanismo.

Cuando el mexicano despliega su vida en completo olvido de su nacionalidad, es su vida misma una forma de ser en que se toca originariamente la fuente de que brota todo humanismo. Los “sentimientos” de abandono, gratuidad, fragilidad, oscilación, pena, entre otros, que son familiares al mexicano como el tramado o “materia” de su propio ser, ofrecen la única base en que asentar al humanismo.

Estos conceptos fueron encontrados en la Revolución Mexicana. El Grupo Filosófico Hiperión, al igual que muchos otros intelectuales, vieron de cerca las dos etapas de la Revolución, primero la del movimiento armado, dirigido a destruir el orden porfiriano, y el segundo la revolución hecha gobierno. El Hiperión fue partícipe de la segunda, en el sentido de que vio las calles escritas con la idea política de la Doctrina de la Mexicanidad y en la que al mismo tiempo fue partícipe en ella en el sentido de poner el orden patas arriba.

Ya para 1952, el Grupo Hiperión comenzaba a separarse. Tal vez su peor error fue denominarse “Grupo”. Su último vestigio como grupo, fue cuando depositaron su confianza que le brindaron a la candidatura de Adolfo Ruiz Cortines, a quien consideraron la mejor garantía de la continuidad de la revolución constructiva — y tal vez, sea también una entrada a la vida política y polémica que tuvo nuestro genio de mal genio Emilio Uranga, pero esa es tarea para otra investigación —. En el “Manifiesto a la Nación” del 1 de julio de 1952, firmado por 580 intelectuales, artistas y profesionistas, entre los que se contaban: Fausto Vega, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Agustín Yáñez, señalaba lo siguiente:

Concluido hace años el período violento de reivindicaciones revolucionarias, el esfuerzo público ha venido aplicándose a consolidar las instituciones que amparan los derechos individuales y las garantías sociales.

La etapa constructiva de la Revolución Mexicana mantendrá su vigencia en tanto subsistan las aspiraciones que debe satisfacer. Sus metas inmediatas son el robustecimiento del régimen de Derecho que estimule la cooperación responsable y cordial entre gobernantes y gobernados, asegurando el respeto a la vida, a la libertad, a la justicia, al trabajo y al *decoro* de las gentes; el

²⁰⁹ *Idem.*

reconocimiento de la *superioridad que se funda en el mérito*; la *convivencia civilizada*; el abatimiento de las desigualdades sociales, en especial aquellas que se originan en la insuficiencia cultural y económica; la justa distribución del ingreso nacional; la elevación del nivel de vida; el mejor aprovechamiento de los recursos nacionales; el desenvolvimiento armónico de las actividades económicas; el incremento de las formas culturales que definen la fisonomía nacional y contribuyen a la elevación del pueblo.²¹⁰

Siendo entonces, 1952, a la pronta finalización del Grupo Hiperión sale a la luz la magna obra de Emilio Uranga *Análisis del ser del mexicano*, el cual sea la que se deposite todas las intenciones de Uranga en una filosofía de lo mexicano, y a la par, las intenciones de los hiperiones.

²¹⁰ Debe excluirse de esta opinión a Luis Villoro, Ricardo Guerra y Joaquín Sánchez MacGrégor. *Vid., El fin de un proyecto y la dispersión del grupo*, Villoro y Guerra decidieron mantenerse al margen de la campaña electoral de Ruiz Cortines, mientras que Sánchez MacGrégor militaba ya en la oposición de izquierda. La cita se encuentra en “Manifiesto a la Nación” en *El Nacional*, 1 de julio de 1952, p. 7. Las cursivas y advertencias son de Ana Santos Ruiz.

Capítulo II

Emilio Uranga, un rompecabezas de la filosofía de lo mexicano

Sólo quise ver en México un accidente de España, del mismo modo que sor Juana es un accidente de Góngora. Y no olvides que el accidente no alcanza nunca a la substancia.

Emilio Uranga

Ya han pasado más de treinta años que Emilio Uranga falleció y más de setenta años en que el Grupo Filosófico Hiperión se encargara de buscar el ser del mexicano. Una de las problemáticas de esta investigación han sido las fuentes mismas. A pesar de que el *Análisis del ser del mexicano* se ha impreso dos veces, después de su primera edición, tener su acceso es complicado.²¹¹ Las personas que lo conocieron en vida, evitan hablar de él por su complicado comportamiento endemoniado, sumando, también, que Uranga escribió en diferentes revistas y periódicos, de los cuales, por la época es difícil consultar. Es por ello que el pensamiento de lo mexicano de Emilio Uranga es un rompecabezas.

A Emilio Uranga se le recuerda por haber escrito el *Análisis del ser del mexicano*, empero, su magna obra ha sido criticada por tener ontología, fenomenología, religión, historicismo y englobarlo en la poesía en tan solo cien páginas. Estas críticas, hechas mayormente por José Gaos y Antonio Zirión Quijano. Por un lado Zirión Quijano en su libro *La fenomenología en México Historia y Antología* señalan que es poco comprensible lo que era el ser del mexicano.

Lo que compete en esta investigación es dar una respuesta fiable a la lectura del *Análisis del ser del mexicano*, ya que el análisis que hace Uranga es uno de los resultados que da para poder entender el ser del mexicano, sin embargo, esto fue posible a sus escritos anteriores, tal es el caso de *La ontología del ser del mexicano* y *Ensayo de una ontología del mexicano*, donde Uranga nos da las primeras ideas entorno a su filosofía.

Por lo tanto, la filosofía de lo mexicano que fue construyendo Emilio Uranga en su *Análisis del ser del mexicano* tiene que verse como la pieza final del rompecabezas de su filosofía de lo mexicano. De este modo, la meta es completar el rompecabezas que nos dejó Uranga para poder así tener una aproximación a los problemas que nos competen en nuestros días.

La ontología del ser del mexicano

El primer texto en el que Uranga declara que es menester hacer un estudio sobre lo mexicano es cuando sale a la luz el Grupo Hiperión tras sus conferencias del

²¹¹ Cabe mencionar aquí una gran aportación de Guillermo Hurtado quien junto a Adolfo Castañón hicieron un compilado de los textos de Emilio Uranga sobre el tema mexicano, no obstante, el tiraje solo cuenta con mil ejemplares y fue agotado en cuestión de meses. Lo que quiere decir que leer a Uranga es de difícil acceso. Vid., Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949–1952)*, Bonilla Artigas, México, 2013 (Las Semanas del Jardín, 4), 253 pp. selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.

existencialismo francés. Uranga, — como ya se mencionó en el capítulo anterior — presenta su pequeño texto “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, donde hace un recorrido fenomenológico propuesto por Ponty y en que expone al final un primer esbozo de un estudio del ser del mexicano. Con esta conferencia tenemos la primera pieza de nuestro rompecabezas.

Ahora, colocando nuestro radar en el año de 1949, el Grupo Hiperión estelariza los cursos de invierno. Tras la llegada de Maurice Merleau-Ponty a México, provocaría mayor interés por la fenomenología y el existencialismo. Por otra parte, Emilio Uranga publica en febrero del cuarenta y nueve un pequeño texto titulado “La ontología del ser del mexicano” en el periódico *Novedades*²¹². En esta pequeña publicación en *México en la cultura*, Uranga hace una valorización de la ontología.

La filosofía contemporánea está centrada en la ontología. Hace ya tiempo que la teoría del conocimiento dejó de ser su ocupación esencial justo en el momento en que los filósofos se preguntaron, no para qué servía el conocimiento, sino, sencillamente, cuál era el ser del conocimiento. Inquirir por el ser de las cosas, y por el ser del hombre, constituye la cuestión más honda que puede plantearse en filosofía. Siempre se ha preguntado qué es el hombre, interesando sobremanera el lenguaje del ser y subordinando o traduciendo a él todos los modos de expresarse. Mientras no podamos decir de una realidad lo que es, estaremos un poco alejados de ella, vagaremos por sus alrededores, pero se nos escapará, por su dimensión más esencial, por su ser.²¹³

No es extraño que Uranga apele a una filosofía centrada en la ontología, como se mencionó en el primer capítulo, México fue el foco de atención en cuanto el tema. La búsqueda por el ser era la tarea primordial de la época y en ello México no se podía quedar atrás. Emilio Uranga apeló por una ontología propia, si México era foco de atención en cuanto al tema no era por haber interpretado lo que decían de la ontología en otros países, sino, conocerla y al mismo tiempo usarla como herramienta para ver las problemáticas del país. Respecto a esto, se señala lo siguiente:

En México la filosofía se ha orientado también hacia una ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien hacia una ontología regional o particular interesada en decirnos lo que es el ser de nuestra propia realidad, el ser que somos en cada caso nosotros mismos, los mexicanos, cada uno de los miembros de una comunidad histórica y social muy determinada.²¹⁴

Podemos observar que Emilio Uranga va directo al problema, no se trata de hacer ontología dictada por alguien ajeno como mal acostumbradamente se ha hecho. La búsqueda por el ser es ya la búsqueda por el ser del mexicano, en este sentido, era ya una ontología que pueda atender a las necesidades existenciales de un determinado lugar, en

²¹² Vid., Emilio Uranga, “La ontología del ser del mexicano” en *México en la cultura*, *Novedades*, nº 1, 6 de febrero de 1949, p: 7. La siguientes consultas las extraeré del compilado de Guillermo Hurtado.

²¹³ Emilio Uranga, “La ontología del ser del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013, p: 165. Selección y notas de Guillermo Hurtado.

²¹⁴ *Idem.*

ello Uranga no se equivoca y al mismo tiempo se puede intuir como se hace una filosofía propia, que sea diferente al resto de las demás.

Lo que nos dice Emilio Uranga en la última cita es decisiva, México está haciendo una ontología regional, en este sentido, tal vez sea lo que hace auténtico a Uranga, ya que es usar un objeto de estudio concreto, el mexicano. Por lo tanto, la apuesta es la siguiente, una ontología del ser del mexicano ¿qué significa esto?, consultando el texto, nos dice lo siguiente:

La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es el mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea, sino lo que es. Todas las investigaciones que se ocupan del mexicano proporcionan síntomas o señales de esa constitución entrañable de su ser, y la tarea filosófica reside en una interpretación metódica de estas indicaciones con el propósito de revelar a su través la morfología de su ser.²¹⁵

Lo que podemos interpretar de esta cita, es que la ontología del mexicano se encargará de patentizar un análisis de una realidad concreta. No se tratará de especular, sino, de mirar tras las puertas y las ventanas de la academia y usar la filosofía, precisamente, la ontología para poder descifrar ¿qué problemas, qué posibilidades y qué padecimientos tiene el mexicano? lo que incumbe a la ontología del mexicano es una introspección a la realidad del hombre mexicano.

El hombre, nos dice la ontología, es un ser precario, un ente que frente a las cosas hace figura de ser desviado, insuficiente. Los objetos poseen el ser de una manera más segura, su ser es más compacto que el del hombre, más denso, sin fisuras. El hombre es radicalmente un deseo de completar su ser insuficiente, de proporcionarse el complemento de ser que le equipara a la densidad masiva de las cosas. Y el hombre busca este complemento de ser justamente porque su estructura es una mengua de la consistencia dura de las cosas, una descomprensión. La realidad humana es carencia o falta de ser.²¹⁶

A manera de advertencia, señalemos y subrayemos lo que significa esta cita, ya que tal vez sea el primer avistamiento que nos da Emilio Uranga al trabajar el concepto de insuficiencia. Recordemos, que esto se está escribiendo en 1949, tres años más tarde, Uranga seguirá hablando de la insuficiencia en su *Análisis del ser del mexicano*. Esta nueva pieza, es puntual al ver que se trabaja de manera ontológica, lo que significa — y esto lo escribe Uranga en la cita anterior — que el hombre no se satisface con su carencia, sino que trata de superarla. La ontología explica la insuficiencia del ser humano, específicamente, la del humano insuficiente en una realidad determinada, en otras palabras, es la ontología del mexicano la que se encargue de examinar la insuficiencia del hombre mexicano, por lo tanto:

La ontología del mexicano es así un ensayo filosófico en que se trata de poner en evidencia el proyecto fundamental del mexicano, el modo en como elige su ser, la forma en que trata de llevar el vicio que es constitucionalmente. Nadie vacila en calificar tal o cual conducta de

²¹⁵ No perdamos de vista esta cita, ya que es parte de la respuesta ante las críticas de la filosofía uranguiana.

Idem.

²¹⁶ *Ibidem*, p.166.

mexicana. La ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental. Todos los quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones que se entrega el mexicano son síntomas que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darles un sentido unitario. Tal es el fin que se propone una investigación sobre ontología del mexicano.²¹⁷

Con esta cita termina Uranga su publicación en el *Novedades*. Lo que trata de transmitir es un método más para el estudio del ser del mexicano. Con este texto, la filosofía de lo mexicano comenzó a tener cuerpo. El Grupo Hiperión, es fundamental en la historia de la filosofía mexicana ya que nos enseñó cómo ha de ser posible usar la filosofía para tratar los problemas de México, algo que ni la economía, el derecho, las ciencias políticas han logrado. A pesar de que sea tan sólo dos páginas en la que Uranga expone ¿qué es la ontología? y la necesidad de una ontología del mexicano, sirve como primera llamada para irnos acercando a lo que más tarde será el *Análisis del ser del mexicano*. En el mismo año de 1949, se publica *Ensayo de una ontología del mexicano*, donde Emilio Uranga desarrollara con mayor claridad una ontología del mexicano, mientras que en esta investigación es la siguiente pieza de este rompecabezas.

Ensayo de una ontología del mexicano

Seis días después de la publicación de Emilio Uranga en el periódico *Novedades*, el jueves 10 de febrero de 1949, Uranga dicta una conferencia titulada: “Ensayo sobre una ontología del mexicano” en los cursos de invierno de la facultad. Más tarde, esta conferencia sería publicada en el tiraje de *Cuadernos Americanos* vol. 2 del mes de marzo-abril con el título *Ensayo de una ontología del mexicano*²¹⁸ que es la pieza que nos compete ahora.

Como afirmamos anteriormente, los miembros del Grupo Hiperión no fueron los primeros filósofos en pretender una filosofía para México. Sus maestros del antiguo Ateneo de la Juventud como Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos y más tarde Samuel Ramos y Leopoldo Zea pensaban en México de forma filosófica.

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ El *Ensayo de una ontología del mexicano* tiene múltiples impresiones. La primera la encontramos en *Cuadernos Americanos* en el año de 1949, como ya lo hemos dictado. *Vid.*, Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología de lo mexicano” en *Cuadernos Americanos*, vol. 44 (2) marzo – abril., México, 1949, pp. 135-148. El segundo, fue nuevamente *Cuadernos Americanos* en su edición sobretiro en el año de 1951, *Vid.*, Emilio Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, México, Sobretiro Cuadernos Americanos, vol. 57 (3) mayo – junio, 1951. La tercera impresión fue *post mortem*, bajo el sello de El gobierno del Estado de Guanajuato y bajo el cuidado de Jorge Olmos Fuentes y Guadalupe Aguerrí publican en 1990, la cual en el número tres encontramos *Ensayo de una ontología del mexicano*. *Vid.*, Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” en Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, vol. 3. Gobierno del Estado de Guanajuato., 1990. Presentación de Rafael Corrales Ayala., prólogo y nota introductoria de Luis Villoro, pp: 26-42. Por último, Guillermo Hurtado junto a Adolfo Castaños reúnen el compilado entorno a la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga en el año del 2013, *Vid.*, Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección y notas de Guillermo Hurtado. pp: 113-125. Para esta investigación se usara la primera edición.

Emilio Uranga inicia su *Ensayo de una ontología del mexicano* con una anotación que le hace a Samuel Ramos respecto a sus consideraciones sobre el mexicano en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*:

En una sesión del Centro de Estudios Filosóficos celebrada el año pasado, propusimos al maestro Ramos substituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia. En el caso de la conquista, argumentábamos, pudiera muy bien tratarse de una relación de inferioridad semejante a la de padres e hijos, como dice el Dr. Ramos, pero en el caso de la independencia, la relación con el europeo, no era ya de padre a hijo sino de maestro a discípulo. Se enfrentaban entonces dos “Ilustraciones” entre las cuales se daba una diferencia de suficiencia a insuficiencia, pero no ya de superioridad a inferioridad.²¹⁹

No es extraño que el Grupo Hiperión haya leído *El perfil del hombre y la cultura en México*. El clima de ideas que se desarrolla en el año de 1948 a 1952 dentro de la Casa de los Mascarones tiene un momento crucial para la historia de la filosofía mexicana, ya que tenemos como director a Samuel Ramos, quien fuera maestro de los hiperiones, además, con una clase integrada en el plan de estudios titulada “Historia de la filosofía en México” mismo título que da Ramos a su libro en 1943, desde entonces se abrió la clase en la cual coincide con los hiperiones. La obra de Samuel Ramos respecto a la cultura mexicana fue referente para los intelectuales de la época, por mencionar, además de los hiperiones, a Octavio Paz.

El libro, *El perfil del hombre y la cultura en México*, tiene como propósito dar respuesta de la cultura mexicana. En la obra de Ramos podemos observar dos vertientes. La primera pretende dar respuesta a la cultura, específicamente a la cultura mexicana, por lo que se puede intuir que Ramos da un estudio antropológico. Lo segundo, es respecto al comportamiento que tienen los mexicanos, Samuel Ramos se apoya en el método del psicoanálisis, específicamente del médico psicoterapeuta Alfred Adler (1870-1937)²²⁰, que a lo largo del libro encontramos su nombre y su influencia en el pensador mexicano. Respecto al Grupo Hiperión, analizaron minuciosamente el apartado de “psicoanálisis del mexicano”.

Ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter. Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de esta vieja observación, aplicando rigurosamente las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano. Debe suponerse la existencia de un complejo de inferioridad en todos los individuos que manifiestan una exagerada preocupación por afirmar su personalidad; que se interesan vivamente por todas las cosas o situaciones que significan poder, y que tienen un afán inmoderado de predominar, de ser en todo

²¹⁹ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología de lo mexicano” en *Cuadernos Americanos*, vol. 44 (2) marzo – abril., México, 1949, p: 135.

²²⁰ Alfred W. Adler, fue un médico y psicoterapeuta austriaco, fundador de la escuela conocida como psicología individual. Fue un colaborador de Sigmund Freud y cofundador de su grupo, pero se apartó de él en 1911 al divergir sobre distintos puntos de la teoría psicoanalítica. Sus conceptos básicos son los de carácter, complejo de inferioridad y conflicto entre la situación real del individuo y sus aspiraciones. Sus libros donde podemos encontrar estas tesis se pueden rastrear en: *Conocimiento del hombre* (1926) y *Superioridad e interés social* (obra póstuma de 1965).

los primeros. Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza, en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza.²²¹

Los hiperiones propusieron a su maestro, Samuel Ramos que cambiara su postura de inferioridad por insuficiencia, también, se destacó en el texto de Uranga es una propuesta fenomenológica más que psicoanalítica. Este camino abriría de nuevo el tema sobre una ontología del mexicano, la pregunta era entonces la siguiente ¿en qué sentido hemos de entender ontológicamente que el mexicano es insuficiente? Si según, Samuel Ramos, el complejo de inferioridad ha de servir para una explicación sistemática de nuestro carácter. Tal vez sea puntual señalar antes lo que advierte Ramos:

No hay razón para que el lector se ofenda al leer estas páginas, en donde se afirma que el mexicano sea inferior, sino que **se siente inferior**, lo cual es cosa muy distinta. Si en algunos casos individuales el sentimiento de inferioridad traduce deficiencias orgánicas o psíquicas reales, en la mayoría de los mexicanos es una ilusión colectiva que resulta de medir al hombre: con escalas de “valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada. Lo invitamos, pues a penetrar en nuestras ideas con entera ecuanimidad. Si no obstante estas aclaraciones el lector se siente lastimado, lo lamentamos sinceramente, pero confirmaremos entonces que en nuestros países de América existe, como dice Keyserling, "un primado de la susceptibilidad"; y así su reacción de disgusto sería la más rotunda comprobación de nuestra tesis.²²²

El carácter designado por Samuel Ramos nos muestra una limitación a nuestras posibilidades. La inferioridad encarcela al mexicano como infantes conscientes de sus incapacidades. Ciertamente, este carácter se ha mantenido a lo largo de la historia de México, empero, para Emilio Uranga el carácter no está radicado en la inferioridad, sino, que el mexicano es característicamente un sentimental.

El mexicano es un ser caracterológicamente sentimental

El mexicano ha tenido que vivir asustado y sometido. La inferioridad en la que el mexicano se siente identificado, es al mismo tiempo, su sometimiento a sus posibilidades. Emilio Uranga por eso hace una propuesta hacia su maestro, insuficiencia por inferioridad. Si hacemos un análisis caracterológico del mexicano, por un lado tenemos a Samuel Ramos con una postura en la que el mexicano se le atribuye un carácter inferior, para Uranga, por otro lado, conduce firmemente en que el mexicano es un sentimental.

El mexicano es caracterológicamente un sentimental. En esta índole humana se componen o entremezclan una fuerte emotividad, la inactividad y la disposición a rumiar interiormente todos los acontecimientos de la vida. La vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental y

²²¹ Esta misma cita la encontramos en la primera página de *Ensayo de una ontología del mexicano*, el cual quiero hacer hincapié por su valía. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial., México, 1934, pp. 67-68.

²²² *Ibidem*, p. 69.

puede decirse que la tónica de esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior infatigable.²²³

El carácter emotivo del mexicano se enlaza con la propia vida mexicana, la emotividad en código uranguiano, radica en que el mexicano es emotivamente frágil. Su debilidad lo mantiene un estado de delicadeza, lo que significa, que la experiencia mexicana se ajusta con sus sentimientos. Consultemos a Uranga para entrar en la problemática:

La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. De aquí también su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras. Pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido y la consecuente impresión que desde afuera da el mexicano de evadirse y escabullirse, de no darse a notar. Finalmente esa sensación, tan incómoda a veces, de ocultamiento de la propia persona, de recato, que colinda casi con el disimulo y la hipocresía y que no es en verdad más que la convicción de la incurable fragilidad.²²⁴

El sentimiento frágil del mexicano es lo que nos da pie para apropiarnos de una ontología. Emilio Uranga comienza a percatarse que el mexicano es un ser que tiene como cualidad su sentimentalismo, amenazado constantemente con la nada. “La fragilidad — escribe Uranga — es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída del no ser. La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica.”²²⁵

Al decir que el mexicano es un ser sentimental, se afirma entonces su fragilidad, esta fragilidad nos mantiene en el campo ontológico, mismo campo que nos sirve de estudio ante las posibilidades del mexicano. Sus posibilidades, al menos desde las consideraciones de Emilio Uranga, se realizan en la vida diaria, es decir, en la vida mexicana. Ya antes se había manifestado esta postura, lo que a los hiperiones les interesa es el ser del mexicano, pero no un ser que sea totalmente de su carácter histórico, cultural o político, sino, el mexicano de la calle, el mexicano que vive el día a día. Se trata, entonces, de una vida que está inmediata al cruzar nuestras puertas, el mexicano que se manifiesta en cada una de sus colonias, sus fiestas, sus rezos. La vida en México es la que nos da las llaves de nuestra ontología ya que proyectamos nuestro sentimentalismo en la vida mexicana.

La vida mexicana es muelle y delicada porque el proyecto fundamental de proteger el ser frágil impulsa a la conformación del mundo circundante como sistema practicable de canales amortiguadores, elásticos, "algodonosos". Pero junto con estos cauces de materias protectivas, una zona vasta de brutales aristas está también ahí como amenaza. *El contraste entre la brutalidad y la delicadeza es tan mexicano como el mexicano mismo.* La vida de México ofrece al emotivo complicadas estructuras de preservación, especies de altares barrocos en que se han

²²³ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 136.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

esculpido mil retorcidas figuras entre las cuales hay que deslizarse hábilmente para no ser abatido por lo grosero y brutal.²²⁶

La brutalidad y la fragilidad de la vida mexicana es la que nos entrega nuestro carácter, el día a día de la vida mexicana es una oscilación entre estos dos extremos: brutalidad y delicadeza. Y no es que Uranga invente sobre el caótico mundo mexicano. Salvador Reyes Nevares, amigo y compañero de Emilio Uranga en el Grupo Hiperión, coincidía con sus posturas. Lo que nos demuestra nuevamente el clima de ideas de la época en la que Emilio Uranga no solo escribió sobre filosofía de lo mexicano para él, sino que fue referente y consultado por sus mismos compañeros. Al decir que Uranga era la mente brillante del Hiperión, no significaba por haber solo escrito numerosos artículos sobre el tema mexicano, sino, que esos mismos textos fueron replicados por sus maestros y compañeros, esto quiere decir, que Emilio Uranga fue una fuerte influencia para el estudio filosófico de su generación. Incluso, el mismo Jorge Portilla anotaba lo siguiente:

En su excelente “Ensayo de una ontología del mexicano” Emilio Uranga ha destacado como rasgos esenciales del carácter nacional: un sentimiento agudo de la fragilidad de ser, la inactividad y una tendencia a la introversión, una como rumiación interior “sustitutivo interno de la actividad, una especie de ensoñación, de pasar y repasar lo vivido” rasgos todos del carácter sentimental. Parecería en efecto, que el mexicano no viviera el ser, y muy especialmente su propio ser, dotado de una consistencia substancial sino afectado por la fragilidad de lo accidental. Ser frágil, ser afectado o transido por la nada, o ser accidental, he ahí la piedra fundamental a partir de la cual deberá intentarse una descripción ontológica del mexicano.²²⁷

La desgana del mexicano

Salvador Reyes Nevares, escribió su libro *El amor y la amistad del mexicano* en 1952 en la colección México y lo mexicano, este libro nos sirve como lectura complementaria para seguir la filosofía de lo mexicano propuesto por Emilio Uranga. Reyes Nevares iniciaba su libro de la siguiente manera:

Los trabajos que han dado cuerpo a este libro parten, todos ellos, de una serie de supuestos sin los cuales resultarían incoherentes; o, por lo menos aparecieran dispersos y sin converger en punto alguno. El repertorio de ideas sobre las que hay que fincar las líneas que aquí trazo ha sido expuesto ya, en esta misma colección, por Uranga. El lector observara sin duda, al transitar por estas páginas, que hago constantes alusiones a la zozobra, a la fragilidad, etc. El tema de la accidentalidad –pieza angular que soporta a todas las restantes– no está enunciado, pero si sobreentendido a lo largo de mis ensayos.²²⁸

Siguiendo el hilo anterior. Salvador Reyes Nevares escribe un apartado titulado “El mexicano, un sentimental” como Reyes Nevares lo anotó en su presentación, no es casualidad que empate sus ideas con las de Emilio Uranga. Nevares mantendrá firme que el mexicano se caracteriza por su sentimentalismo.

²²⁶ Las cursivas son mías. *Ibidem*, p. 137.

²²⁷ Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica/Biblioteca Joven., México, 1984, p: 128.

²²⁸ Salvador Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa y Obregón., México, 1952, p. 12.

Cuando se dice al mexicano que es sentimental, y que forma un pueblo de sentimentales, el mexicano acepta sin mayores reflexiones y sin reparos. Pero acepta con un gesto de resignación. [...] Y parte del sentimentalismo puro actúa también ese sentirse débil del mexicano, esa fragilidad ante sí mismo y ante las cosas, que lo ha definido en muchas ocasiones. El mexicano se siente constitutivamente débil ante su carácter, como lo hace ante el mundo. Es ésta una manera más de manifestarse la zozobra, motivo tan principal y que juega tan predominante papel en la vida de nuestro pueblo. El sentimiento es algo que se nos aparece en el seno de nosotros mismos, y ante cuyo poder, es difícil, sino imposible, esbozar cualquier ademán de resistencia. Hemos concretado nuestra forma de vida en un cuadro cuyas coordenadas están inscritas en un marco sentimental que las rige y dispone.²²⁹

Reyes Nevares recoge los esquemas que hace Emilio Uranga en su *Ensayo de una ontología del mexicano*, agreguemos entonces, otra pieza, la desgana. Para Uranga la vida mexicana se proyectaba entre el extremo de la brutalidad y la delicadeza, donde el mexicano se encontraba en medio de estos dos polos. El mexicano al estar situado en la redada de la brutalidad y la delicadeza se mantenía en un estado de inactividad. Esta inactividad era producto del sentimentalismo, por lo que entenderemos la inactividad como desgana.

La inactividad es la tara del carácter sentimental. Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para "mañana". Estar desgana es aparentemente estar aburrido y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. Cuando enseorea la desgana la realidad humana parece, desde afuera, esta entregada al hastío, pero una inspección más honda disipa la aparente identidad y nos deja ver elementos que no pertenecen ya al hastío puro y simple. En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por todo cuanto nos rodea.²³⁰

Recordemos que Emilio Uranga conoció la obra de J.P. Sartre. Para estas alturas de la investigación podemos notar cómo van embonando las piezas de este rompecabezas, ya que podemos hilar su conferencia "Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger" y su columna en el *Novedades* "Dos existencialismos". Ambos textos hablan sobre el existencialismo de Sartre y cómo podemos observar en la cita anterior; Uranga invoca a la desgana como el sentimiento del hombre que se le presenta el mundo como una náusea.

El hombre desgana no deja de ver en el mundo una estructura con sentido, no se le aparece como en la náusea, una copia de cosas insignificantes y gratuitas, sino un proceso significativo que pide su colaboración, su decisión, su actividad, que pide ser llevado a la plenitud del sentido por un plus de determinación. La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desgana para no decidir. En este sentido es

²²⁹ *Ibidem*, p. 44.

²³⁰ "Un desdén manso de las cosas" cita Emilio Uranga a Ramón López Velarde en su poesía *La Tejedora* a pie de página. Esta misma cita la recogerá para su *Análisis del ser del mexicano* en 1952 en apartado IV Poesía. Lo que nos da, otra pieza para este rompecabezas. Emilio Uranga, "Ensayo de una ontología del mexicano", *op. cit.*, p. 136.

indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se entremezclara el oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable.²³¹

El sentimiento de la desgana tal vez sea el carácter para describir al mexicano. La desgana descompone nuestras responsabilidades con la vida, he aquí el por qué nos encontramos en un estado de quietud en la que solo radiamos nuestra fragilidad sin tomar una decisión. Nos desganas para no decidir, omitiendo toda responsabilidad, esto mismo lo declaraba Leopoldo Zea:

El mañana del mexicano está ligado a su presente, por medio de un extraño concepto, el de la gana. La realización de este mañana, la realización de todos nuestros sueños y fantasías, depende de la gana. El día que se nos dé la gana, el mañana se convertirá, definitivamente, en un hoy. Pero este es un mañana que nunca acaba por presentarse, que nunca se realiza porque “no se nos da la gana”. En esta forma nuestra evasión, nuestra irresponsabilidad, para usar ya la palabra, queda justificada. Somos lo que somos porque así queremos ser, pero el día que decidamos lo contrario, seremos otra cosa. Nada nos impide ser lo uno y lo otro, no tenemos compromiso para hacer esto y lo otro. Ante nadie tenemos que responder de nuestros actos.²³²

Leopoldo Zea nota que los problemas del mexicano se encuentran en su irresponsabilidad, lo que sincroniza con Uranga en que el mexicano se sienta desgana. La irresponsabilidad es el horizonte en el que el mexicano se encuentra en su vida mexicana. Evadimos las responsabilidades, los deberes, nuestras decisiones. No decidimos movernos, permanecemos en la inactividad, estáticos con nuestra fragilidad.

Leopoldo Zea y Salvador Reyes Nevares coincidieron con el concepto de desgana que proponía Emilio Uranga. Otro referente que podemos tener bajo el mismo clima intelectual es la obra teatral *Los signos del zodiaco* escrita por Sergio Magaña (1924 - 1990). La obra inicia en los lavaderos de una vecindad en forma de “T” de la Ciudad de México entre septiembre y diciembre de 1944. La escenografía muestra los dos extremos, la brutalidad y la delicadeza de la vida mexicana. Los personajes de la obra nos ayudarían a entender este carácter sentimentalista del mexicano, por ejemplo: Ana Romana — La portera de la vecindad — cuyo anhelo era que su hija Sofía se casara para tener una vida mejor, se desilusiona al no encontrar un pretendiente, sumado a que Sofía apenas está pasando por la pubertad. Ana Romana se aísla de sus responsabilidades como portera, la vecindad cae en crisis tras su alcoholismo que poco a poco va fracturando a su familia; ocasionado el asesinato de su marido, Daniel Borja. Otro personaje con este carácter sentimentalista de la desgana es Lola Casarín, una ex cantante de ópera que todo el tiempo está fantaseando con su regreso a los escenarios. Casarín al no cumplir con sus obligaciones en la casa, la cual la tiene descuidada por no darle la gana de conseguir otro empleo más que la de ser cantante de ópera, vive al día fantaseando su vida en los escenarios, provocando su separación con su esposo, Augusto Soberón, quien al final, persigue su sueño de ser músico. La irresponsabilidad de Lola la enjaula en la desgana, quedando atrapada sin posibilidad de conseguir su sueño.

²³¹ *Ibidem*, p. 138.

²³² Leopoldo Zea, “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa., México, 2001, p: 134.

Cada uno de los personajes que crea Magaña, eran los padecimientos caracterológicos de la vida mexicana. Pedro el Rojo, personaje crucial de la obra, se muestra como un antihéroe, que ayuda a varios locales ha sobre salir, sin embargo, es un hombre terco, que al final es contagiado por la desgana que provoca doña Ana, quedando encerrado en la vecindad.

Pedro.~ ¡Evohé! ¡Evohé! Las estrellas se caen sobre la tierra. ¡Rojas la carne, las manos y la boca! ¡Más aprisa, más y más! Hay un signo de luz en las constelaciones. . . ¡Tú nos traes el destino! ¡Mira cómo saltan las piedras de tus columnas! ¡Hosanna, hosanna! ¡Nosotros te adoramos!

MARÍA.~ ¡Ábranme la puerta! ¡Ábranme la puerta!

Coronada de plumas y con su guante rojo sobre las tijeras,

ANA se pierde entre la gente.

Pedro.~ ¡Ha nacido el señor! ¡Ha nacido el señor!

Telón Final²³³

La desgana promulgada por Emilio Uranga nos da mucho en qué pensar ¿por qué los mexicanos nos caracterizamos por este sentimiento? Entre todas las emociones, fue ésta la que nos forjó un perfil. Hablando en código ontológico y específicamente en lengua uranguiana, el hombre está condicionado por la insuficiencia, una incompletud, como si le faltara una pieza. Al desgana le falta precisamente una voluntad de dar sentido al mundo manifestado por significaciones, de la cual, el desgana no estira la mano. Parte de esta desgana se encuentra en las antípodas de la generosidad.

La desgana hállase en las antípodas de la generosidad. Es ésta en efecto una decidida elección de colaboración, una voluntad de simpatizar, de entrar en contacto auxiliador con las cosas, con la historia, con los movimientos sociales, de sumar o sintetizar la capacidad de determinación teleológica que emana de la libertad con la causalidad que arrastra a las cosas, con el curso dialéctico de un mundo que se endereza hacia una meta pero que sin ese *plus* de determinación puede degradarse o minimizarse en inadecuadas componendas. Si la historia entraña una esencial indeterminación y la libertad puede forzarla a pasar a un grado menor de indeterminación y mayor de precisión y univocidad entonces no injertar ese agregado de probabilidad, rehusarse a hacer historia en lo que esa hechura nos concierne, es falta de generosidad, de gusto por la abundancia que se desborda y ello es justamente la desgana.²³⁴

El asco, esta especie de náusea sartreana, promueve un sentido de las cosas, de las significaciones presentes, esto quiere decir que, aunque estemos en un estado de quietud, tenemos aunado una generosidad que nos capacita para simpatizar con nuestro mundo lleno de significaciones.

En la desgana hay un asco por el sentido de las cosas, por las significaciones ahí presentes. Cuando se dice de algo que da asco no se quiere significar que desaprobemos la contingencia

²³³ Sergio Magaña, *Los signos del zodiaco*, Colección Teatro Mexicano., México, 1953, p. 171.

²³⁴ Emilio Uranga, "Ensayo de una ontología del mexicano", *op. cit.*, p. 138.

del ser, su empecinada carencia de todo sentido o trascendencia, sino que un sentido indeterminado que llama a mi colaboración me encadena a una tarea que como plus de determinación sólo puede llevar a un grado más de abyección. La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra acción presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre. De ahí que la desgana surja por el solo hecho de ser mexicano.²³⁵

Otra postura de la desgana que nos describe Emilio Uranga, tiene que ver con el sentido en como el extranjero nos voltea a ver. Si bien, Samuel Ramos planteaba el concepto de insuficiencia como el malestar del niño ante sus papás, en este sentido, México se sentía inferior ante otros países. Podemos hacer un ejercicio, el cual tiene que ver en nuestra época.

El decir que el mexicano se siente inferior ante otros países, quiere decir que se siente amenazado, poco eficaz, disminuido o rebajado. Cuando se trata de eventos mundiales, el propio mexicano se rebaja. En los eventos deportivos, por ejemplo, el mexicano se hace menos ante las capacidades atléticas que se le presentan ante otros países, lo que ocasiona que copie los métodos o las estrategias de otros países y termina siendo una mala imitación. Tal vez ese sea el problema que conduce la inferioridad, por otro lado, la desgana de Emilio Uranga trata de evadir la inferioridad.

Desgana por no ser otro, por no ser otra la historia, por no ser otras las costumbres, que para la elección del otro como salvador o complejo de inferioridad. De ahí ese afán de ver las cosas como el extranjero, de justificarse por los otros. De ahí el "pochismo", el "malinchismo", el "europeísmo", el "indigenismo". De la desgana, sentimiento de insuficiencia, el mexicano se evade por la de la inferioridad. Vemos así trocarse una insuficiencia en inferioridad por intermedio de la desgana a que le predispone su carácter sentimental.²³⁶

La desgana nos ha caracterizado por mantenernos en un estado de inactividad, esta inactividad también tendría un lugar definitorio para el carácter mexicano, ya que sustenta otro sentimiento, la dignidad. En la desgana se va agilizando un carácter inactivo, pasivo, sin acción o motivación, cuando se declara que la desgana es una acción de inactividad, florecen otros síntomas emotivos en el mexicano, que da como resultado la dignidad. La dignidad que nos enseña Emilio Uranga es una dignidad en su polo negativo, esto es, la indignación.

Pero la inactividad suscita también otro sentimiento que calificaremos de dignidad. El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de acuerdo con el cual las condena; pero no se exacerba por esa constatación, no se lanza a la acción, lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación. El obstáculo, repetimos, no redobla su actividad. Una empresa erizada de dificultades no será incentivo para que el mexicano actúe redobladamente. La dignidad reside más bien en una voluntad de no mancharse,

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Emilio Uranga se apoya del escritor José Rubén Romero, quien escribe en 1932 su novela *Apuntes de un lugareño*. Uranga citaba lo siguiente: "Cuando le dije que éramos extranjeros dejó de sonreír, mirándome con más respeto. Pronuncié, sin saberlo, la palabra sagrada: extranjero, que en México equivale a derechos de primacía, a Señor de todas las cosas". *Vid.*, Emilio Uranga, "Ensayo de una ontología del mexicano", *op. cit.*, p. 139.

de huir de la complicidad con lo bajo. Ser digno es hacerse inmune a las asechanzas de la irregularidad, mantenerse a salvo de los compromisos turbios²³⁷.

La indignación es frecuentemente un sentimiento que vemos en la vida mexicana. Las cosas no marchan bien y nos encapsulamos en un conformismo mal sano. El mexicano, a lo largo de su historia, ha sido un indignado y resentido. Por ejemplo, en los 500 años de la conquista, el mexicano ha sufrido el sentimentalismo de la indignación, sin saber lo que realmente sucedió en la llamada “Conquista de México”. Se conforma con saber que el mexicano nació de un violento encuentro entre el español y el indio, sin embargo, queda indignado por el papel que llevó el indio a su sometimiento, llevándolo a la extinción.²³⁸ Otro caso fue Salvador Reyes Nevares, quien caracterizó muy bien lo que Uranga refería respecto a la dignidad y quien cito extensamente por coherente análisis.

LA DIGNIDAD es, ciertamente, una virtud nacional. Los mexicanos somos, por tradición, buenos practicantes de ese género de conducta en que hay algo siempre de tranquila arrogancia, de sumisión orgullosa, de desprecio humilde, como diría Dostoievski. La dignidad es, pues, una virtud que requiere, como condición de posibilidad, un previo desequilibrio entre los sujetos que van, uno a provocarla y otro a ejercerla. Es una virtud de última instancia, una postre medida, en la que ya no hay pretensiones de supremacía, pero sí de desmenguar el nivel. [...] El hombre digno, entonces, puede caracterizarse como uno en cuya mente han aparecido determinadas elaboraciones que tienden a justificar una abstención básica y culpable. El cálculo que elabora está siempre urdido sobre razonamientos en que se mezclan la mala fe, la ausencia de impulsos generosos, la propia estima, el decoro y un innegable buen sentido. Por el hábito de calcular podría distinguirse al hombre digno del generoso y del que alimenta el sentido del honor. De tres individuos que estuvieran animados cada uno por una de esas tres modalidades éticas, el primero sería mesurado, irreflexivo el segundo y el tercero dispuesto a los más grandes arrebatos.²³⁹

Por otra parte, la dignidad se presenta como una voluntad de motivaciones turbias. Si bien, el mexicano se encuentra principalmente en su indignación el cual se mantiene tibio ante sus acciones, la dignidad también radica en él y se le presenta como una motivación por su libertad. El mexicano, al estar condicionado por la indignación, esta postulado al mismo tiempo a la dignidad. Uranga lo describe de la siguiente manera:

La dignidad como cualificación de la libertad es indefinible. Quien no ha tenido la vivencia de tal cualidad en el ejercicio de su libertad es imposible hacerle comprender por conceptos lo que significa. Aquí como en todas partes el conocimiento presupone la comprensión. La dignidad es, como antes decíamos, una voluntad de apartarse de motivaciones turbias en lo que a la conducta toca. Todo acto libre presupone ya la dignidad pues el ejercicio de la libertad está precedido por un acto por el cual el hombre se arranca de un sistema de motivaciones inferior. Pero en la ejecución del acto libre no basta tal apartamiento. Escapar de lo sensible pero no determinarse

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ Recordemos la tesis de Luis Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, no se trataba de hacer un estudio propiamente indígena, para eso se debería hablar las variantes del náhuatl, cosa que no sucede. Lo que a Villoro le interesa es cómo se observa al indígena, es decir, cómo los mexicanos vemos la vida de los indígenas. Lo que aquí se subraya es lo siguen, Villoro denota un carácter similar al del mexicano que es el de un ser un apasionado. *Cfr.* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, *op. cit.*, pp. 153-154.

²³⁹ Salvador Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*, *op. cit.*, pp. 29-32.

por lo moral es un estado de indiferencia que frisa con la desgana, con la indecisión. *Por eso van tan ligadas la dignidad, la desgana y la fragilidad.* A la dignidad le hace falta el refuerzo de la determinación activa, o más bien es virtud de la inactividad y no de la actividad.²⁴⁰

Incluso, Uranga, nos enseña cómo armar el carácter mexicano. Ya decíamos, primero, que el mexicano se caracteriza por ser un hombre sentimental. Lo segundo radicada en su fragilidad, este sentimiento de delicadeza y brutalidad la que lleva en su día a día. La tercera, se relaciona en su modo de vivir, al cual mantiene un estado de quietud, en la que depende su vida entre la brutalidad y la delicadeza, este estado de quietud lo manifiesta por su indignación, el mexicano vive en un asco por su realidad que lo limita a participar o hacerse responsable de sus actos, cuyo único resultado es su irresponsabilidad e indignación ante sus problemas. Por eso, dignidad, desgana y fragilidad van de la mano y son las piezas que determina el carácter mexicano.

El mexicano una criatura melancólica

Emilio Uranga en su *Ensayo de una ontología del mexicano* nos dio pruebas de que se puede fincar una ontología en torno al mexicano. Ya en su ensayo nos brindó la respuesta de que el mexicano tiene como carácter su sentimentalismo, más que una inferioridad ante la tesis de Samuel Ramos.

Uranga, casi al final de su ensayo, comienza hablar el sentido de una ontología del mexicano. Hasta ahora, una de las afirmaciones puntuales que ha ofrecido Emilio Uranga es en el sentido de que el mexicano es un ser sentimental. El carácter del sentimental, es también, al mismo tiempo, una emotividad. Que el mexicano se manifieste y se exprese por sus sentimientos lo lleva a una melancolía. Emilio Uranga, incluso, inicia con un referente de José Gómez Robleda²⁴¹, en su libro *Imagen del mexicano* “es un hombre que revive constantemente las desventuras del pasado”²⁴². José Gómez Robleda es consultado constante en el *Ensayo de una ontología del mexicano*, el clima intelectual del Grupo Hiperión se relaciona con Gómez Robleda.

Es el mexicano criatura melancólica; enfermedad que pertenece más a la imaginación que al cuerpo, y que expresa de la manera más aguda la condición humana. El mexicano es un ser de infundio, con todos los matices de disimulo, encubrimiento, mentira, fingimiento y doblez que entraña la palabra, pero principalmente con ese rasgo de carencia de fundamento o de asidero a

²⁴⁰ Las cursivas son mías. Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 141.

²⁴¹ José Gómez Robleda, nació en Orizaba el 24 de julio de 1904 y murió en 1987. José Gómez Robleda obtuvo sus primeros estudios como médico en la Escuela Nacional de Medicina de la UNAM. En 1930 fue profesor de biología, medicina y psicología en la Escuela Nacional de Medicina y en 1934 secretario de la misma escuela. En 1940 dirigió el Departamento de Investigaciones Científicas de la SEP y en 1942 el Departamento de Estudios Médico-Biológicos de la Escuela Nacional de Medicina. En 1947 fue miembro del Comité Coordinador del Partido Popular y en el mismo año secretario general del mencionado partido; al año siguiente se desempeñó como secretario del Comité de Educación Técnica de la SEP. En 1950 asumió la dirección del Instituto de Investigaciones Estadísticas de la UNAM a la par como Subsecretario de Educación Pública en 1952. Finalmente fue candidato a diputado federal por IV Distrito del D.F., hoy Ciudad de México. José Gómez Robleda se destacó por sus estudios en psicología, sus libros más notorios fueron *Imagen del mexicano* (1948) libro que coincide con las pretensiones del Grupo Hiperión y que lo cita Emilio Uranga, finalmente, libro más consultado *Psicología del mexicano* (1962).

²⁴² José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*, México., México, 1948, p. 74.

que nos lanza de inmediato la etimología del vocablo. Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el “fundamento sin fundamento de los valores”, melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es fundamento de su nada y no de su ser. La melancolía es más originaria que la angustia, hállese en su base, pues ésta nos pone en trance de perdemos o precavemos precisamente porque la melancolía nos revela como seres de infundios, como enfermos de la imaginación. La melancolía traduce también la movilidad del ser, lo perecedero de toda cosa, el mudar y devenir sin esperanzas de una postrema salvación en la fundamentación. Por la melancolía se adivina o presiente del lado del objeto la incurable movilidad del ente. La libertad es el fundamento sin fundamento de los valores, el infundio fundamental que nos enferma de melancolía. Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo sin fondo de su ser, la nada en que reposa.²⁴³

La melancolía es un estado anímico intacto, vago y sosegado, de tristeza y desinterés, que surge por la extrañación de una vida pasada. El mexicano camina con la angustia del mañana, imaginando un porvenir, si por lo menos necesario, más que mejor, agradable o aplacible. El mexicano tiene la impresión de haber vivido, que tiene las riendas de la experiencia de la vida, una experiencia por lo demás amarga. “La melancolía, los remotos recuerdos del sentimental, inadvertidamente deformados, la expresión de añoranza que se viene a su rostro, son padecimientos que nos incitan al respeto. Son cosas de las que se adolece, en cuanto hay que plagarse a ellas, pero también son cosas de las cuales uno puede sentirse orgulloso.”²⁴⁴

Es entonces, la melancolía una condición ontológica en la que se fundamenta desde la imaginación o ensoñación la realidad mexicana. Lo que se trata de decir, entonces, es que el mexicano parte desde la imaginación de aquella tarde en la que se sentía protegido en busca del sentimiento mismo que lo coloca en la realidad. La nostalgia lo mueve hacia su sentido esperanzador, pero que al final ese sentido lo conduce a una melancolía que lo hace reposar en el fundamento de la nada. Vemos por lo pronto aun mexicano fundamentado por su nada y no de su ser, en otras palabras, vemos al mexicano que sueña y que imagina. Solo así, es como Uranga inicia su análisis ontológico de la mano con la psicología.

La melancolía como fenómeno psicológico es sólo posible, si suponemos al hombre como fundamento de su nada y no de su ser, en una palabra, si vemos en el hombre un ser que sueña o imagina. El melancólico está encerrado en sus moradas interiores, y ahí hace surgir a la vida de la imaginación mil mundos a los que confiere valor y sentido pero nunca pierde de vista que esos mundos reposan en una nada, están en vilo sobre la nada, y este saber del infundio del mundo, es justamente lo que solemos llamar melancolía. Hombres que han proyectado un mundo, que inclusive lo han realizado, viene un momento en que vuelven la mirada a los fundamentos o cimientos de esas construcciones y hallándolas en la imaginación, entran entonces en una incurable desazón, en un inevitable desasosiego de hallar para los edificios humanos basamentos deleznable. Los hombres de los grandes imperios han sido justamente los más vocados a la

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Salvador Reyes Nevaes, *El amor y la amistad en el mexicano*, op. cit., p. 45.

melancolía. [...] El misterio de la imaginación colinda con el de la nada y éste con el del hombre. La melancolía expresa la íntima trabazón entre el hombre, la nada y el sueño.²⁴⁵

Cuando se habla del mexicano, me parece, que es más fácil hablar de sus defectos, más que de sus virtudes. El mexicano es en efecto, alegre, hospitalario, amistoso. La emotividad mexicana es contagiosa, pero también es contagioso el miedo, la desgana, la fragilidad, que nos provoca una quietud mal sana para afrontar nuestras responsabilidades. Ya lo decía muy bien José Gómez Robleda, “El mexicano huye de la realidad y se refugia en el sueño y en la fantasía”²⁴⁶. El mexicano vive al día en su más auténtica zozobra.

La zozobra como constitución ontológica del mexicano

La melancolía es un registro que ha tenido los estudios sobre el tema mexicano, junto a la inferioridad y la soledad que pronunciaban Samuel Ramos y Octavio Paz. A pesar de que Samuel Ramos analiza al mexicano, lo hace con instrumento psicoanalítico, Octavio Paz lo hace con su pluma literaria. Estas dos piezas fueron fundamentales para que Emilio Uranga construyera un andamio propiamente filosófico para un análisis del ser del mexicano. El *Ensayo de una ontología del mexicano*, fue la pieza clave para tener dos vertientes. La primera, es un ejercicio sobre el carácter mexicano, ya se decía que el mexicano se caracteriza por ser un hombre sentimental, frágil, desganao y melancólico. Lo segundo, es para Uranga, un estudio ontológico, lo que podemos percibir cómo un estudio adecuadamente filosófico que es lo que nos preocupa en este apartado.

Cuando Uranga hablaba de insuficiencia, más que inferioridad, se pretendía un estudio ontológico, más que psicológico. A Samuel Ramos le interesaban las situaciones de poder que se le presentaba al mexicano, de aquí se deducía un sentimiento de inferioridad. Para Emilio Uranga, las posibilidades del mexicano se le presentaban de dos modos, como “amigo” y como “enemigo”, esto es, como una posibilidad de peligro o de auxilio, como amenaza o como ayuda. No es de extrañarse que Samuel Ramos se preocupe por las relaciones de poder y que a Uranga le pretenda al mexicano un horizonte en la que se encuentre bajo una incógnita entre los amigos y los enemigos. Este maniqueísmo político es lo que absorbe al mexicano, arrojándolo a un estado neutro.

Este estado neutro es lo que se le presentara al mexicano en su vida mexicana, como anteriormente se describía, entre la brutalidad, la delicadeza, la desgana y la dignidad o en este caso, el amigo o el enemigo. El mexicano que se sitúa en este estado neutro será el hombre que se afecte de zozobra.

La “zozobra” — escribe Emilio Uranga — es el estado en que nos hallamos cuando el mundo nos oculta su cara frágil o destructible. Cuando sabemos sí se nos vendrá encima una amenaza o se nos acogerá en un asilo. En la zozobra está en suspenso, se oscila, como claramente lo avisa la etimología de la palabra: sub-supra, se afecta al mundo de identificación y nos afectamos también de indeterminación.²⁴⁷

²⁴⁵ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 143.

²⁴⁶ José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁷ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 144.

El mexicano se encuentra a la merced del porvenir, la constitución principal del mexicano es su fragilidad, al cultivarse como ser frágil, eligió al mundo como incógnita de las amistades y la amenaza como asedio. Su suspensión zozobante oscila entre lo frágil o destructible. La destrucción plantea al menos por esencia una posibilidad de resistencia, esto es:

Toda destrucción plantea por esencia la posibilidad de una resistencia. Toda protección la posibilidad de una fragilidad. Para el que busca proteger el ser, éste se le aparece como frágil; para el que busca destruirlo como resistente. Hay siempre que saber a qué atenerse, pero la convicción de que nunca podemos saber a qué atenemos es el desasosiego, la zozobra. En la destrucción nos dirigimos al ser para revelarlo como frágil o como resistente. Pero esta fragilidad o resistencia nos está vedada.²⁴⁸

En este sentido, podemos ir separando el estudio, ya que como podemos observar, Emilio Uranga inicia a tratar al mexicano de forma ontológica. La zozobra será la premisa o mejor dicho puente para atender desde un estudio caracterológico al ontológico. El mexicano se encuentra en un estado suspendido a que su ser sea destruido con la posibilidad de resistir, la cual, a la par se sitúa con su fragilidad, empero, no se sabe a qué atenerse, por lo tanto, oscila. Lo que Uranga intenta enseñarnos es que la zozobra nos dará estas dos parcelas, la de nuestra fragilidad y nuestra resistencia, al estar de la defensiva a la ofensiva, ser y no ser. La zozobra es la situación en el mundo hacia el ser y no ser. Por lo tanto, el mexicano está abierto a un puñado de posibilidades que nutra sus potencialidades de existir en el mundo.

En la interrogación se tiene la intuición revelante del no ser. Pero antes de interrogar al ser existente una familiaridad preinterrogativa con el ser y con el no ser. Estar en el mundo es a la vez estar lanzado hacia el ser y hacia el no ser. Estamos abiertos al campo entero de la experiencia y en ese campo hállanse situados los lagos del no ser. La experiencia se nos aparece como neutra frente al ser o al no ser. Sólo pasos ulteriores podrán develárnosla como ser o como no ser. Esta oscilación entre el ser y la nada es lo que se llama el "accidente". El ser tiene siempre algo de franco, la nada también. Pero el accidente se oculta y se nos huye. No sabemos a qué atenemos. Esta neutralidad no tiene por qué ser amenazante sino es que previamente la conciencia a que se ofrece se ha afectado de fragilidad, se ha abierto a la zozobra. Sólo cuando la conciencia vive en zozobra puede temer de esa neutralidad un amago. En una conciencia simplemente, no cualificada de fragilidad, la neutralidad es la condición misma de su penetración en lo real.²⁴⁹

Esto último nos dispone un lenguaje filosófico, Emilio Uranga en compañía del Grupo Hiperión nos demuestran que podemos hacer una filosofía propia para los mexicanos. La fragilidad y la zozobra se nos aparecen como accidente. La accidentalidad se comprende a la par como insuficiente, si seguimos el hilo de "La ontología del ser del mexicano" que escribe en el *Novedades*, tiene un mejor sentido en el *Ensayo de una ontología del mexicano* ya que se demuestra en este texto que la insuficiencia es la característica del accidente.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ *Idem.*

Para darle peso a las últimas líneas, Jorge Portilla le dedicó unas líneas a la investigación de Emilio Uranga respecto a su noción de zozobra, cito a la amistad fracturada:

Sin embargo, es un hecho que esta peculiar especificación del ser humano, tan cercana y por ello tan confusa, que somos nosotros mismos, los mexicanos, se halla afectada de una manera especial por esta vivencia de la fragilidad y la zozobra, que Uranga ha destacado. ¿Cómo es esto posible? Es indudable que proyectamos hacia el futuro en busca de nuestro propio ser no consiste simplemente en un contemplar por adelante una imagen de nosotros mismos que hubiera de adquirir realidad por arte de magia, sino en un proyectar activo. Nuestro ser en potencia deviene nuestro ser actual por un intermediario: la acción. Nos proyectamos hacia el futuro activamente y no contemplativamente.²⁵⁰

¿Por qué una insuficiencia más que una inferioridad?

Entre los estudios sobre filosofía mexicana el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* ha sido la mejor expresión de como pensar la circunstancia mexicana. Lo que nos hereda Samuel Ramos es una forma de pensar las situaciones que nos competen como filósofos mexicanos comprometidos por una realidad mejor.

Una de las consecuencias del libro de Samuel Ramos ha sido el interés por estudiar el carácter y comportamiento del mexicano. Ramos es muy directo en cómo estudió al mexicano, el cual se basa desde el método psicológico. Muchas dudas surgieron respecto a este método, el psicoanálisis del Alfred Adler encaja en el carácter del mexicano al denominarlo como un ser que padece el sentimiento de inferioridad. La tesis no es rara, ni mucho menos está fuera de lugar, de hecho, podríamos relacionar muchísimas cosas respecto a la cultura mexicana mediante este sentimiento. Lo que nos ocupa entonces es dar respuesta a lo que Uranga propone en un inicio en su *Ensayo de una ontología del mexicano* ¿por qué una insuficiencia más que una inferioridad? Tal vez, aquí encontremos otra pieza que nos ayude a entender la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga.

Primero, no se debe entender a la ligera que el mexicano debe ser encasillado por una inferioridad o una insuficiencia, cada una de las posturas fue para responder un momento histórico preciso. Samuel Ramos quería hablar del mexicano y mostrar sus problemas a la generación de 1934. Uranga por su parte le habla a la generación de finales de los cuarenta y principios de los cincuenta. Emilio Uranga no desacredita y mucho menos hace de menor valía las investigaciones de Samuel Ramos, de hecho, pasa todo lo contrario.

En un artículo publicado el 18 de septiembre de 1949 — cinco meses después de haberse publicado *Ensayo de una ontología del mexicano* — en la columna *México en la cultura* del periódico *Novedades*, aparece el título “Ramos y la psicología del mexicano” bajo la firma de Emilio Uranga. En ella, se puede entender con mayor ligereza las opiniones respecto al complejo de inferioridad que Uranga le hacía a su maestro Samuel Ramos. Iniciando de hecho, que *El Perfil del Hombre y la cultura en México* fue de buena suerte que haya aparecido.

²⁵⁰ Jorge Portilla, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano, *op. cit.*, p. 129.

Entre los estudios sobre el mexicano, el de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* ha sido el más afortunado. Haber propuesto como clave para entender nuestro carácter el complejo de inferioridad es indudable que fue un acierto cuyas proporciones apenas hoy empezamos a medir. No se trata de definir al mexicano como inferior, sino sencillamente, de tomar como hipótesis de trabajo para unificar los datos de su vida psicológica el complejo de inferioridad. Una hipótesis es verdadera en cuanto permite unificar los datos, darnos una imagen coherente de las manifestaciones de una vida. Pues bien el doctor Ramos ha conseguido con esta hipótesis, edificar una pintura del mexicano suficientemente articulada; ha sabido colocar bajo esa rúbrica una miríada de actitudes y de conductas típicamente mexicanas.²⁵¹

Las conductas del mexicano que planteó Samuel Ramos ayudó a varias generaciones para dar cuenta de que puede tener el mexicano su propio estudio y método, sin embargo, las cuestiones pudiesen mal interpretarse, ya que puede pasarse por alto el hecho de que Ramos no le adjudica al mexicano un carácter en cuanto tal, esto es, el mexicano no es que sea característicamente inferior, sino que se siente inferior y en ello Samuel Ramos fue puntual al subrayarlo, empero, se mal interpretó en que el mexicano es precisamente un ser inferior. Afortunadamente, Emilio Uranga ayuda a aterrizar esta diferencia en su artículo.

Los que han intentado refutarlo en realidad no han comprendido su punto de vista. Han respondido que el mexicano no es inferior, lo cual Ramos nunca lo ha afirmado. Ramos ha dicho que el mexicano se siente inferior, no que es inferior. Eso por un lado. Por otro no han propuesto una hipótesis como la de Ramos que permitiera abarcar tantos hechos de la vida mexicana como los que se abarcan con la idea regulativa del mexicano como inferior. En el momento en que se propusiera una hipótesis que diera razón de hechos, de que no da razón el complejo de inferioridad, se habría conseguido superar el punto de vista de Ramos, lo cual no quiere decir que se le haya refutado, sino subsumido, con su gran dosis de verdad, en una estructura más amplia en que ocupa un lugar subordinado y no primordial.²⁵²

A cada uno de los intelectuales de nuestra generación le compete criticar la obra de Ramos, pero si se tiene este tipo de observaciones, tal vez la crítica vaya por un buen camino. El método es ante todo el aceite del motor que mueve una investigación, al ensayo de Ramos más que un “cómo hacer las cosas” le debemos sus resultados, es decir su actitud ética. Uranga nos recuerda muy bien el epígrafe que usa Samuel Ramos en su ensayo bajo la sombra de Nietzsche: “¿Qué dosis de verdad es capaz de soportar un hombre?” Era ya comprensible que la hipótesis de su ensayo estaba destinado a ser mal recibido, y que se amontonaran en la cabeza del autor mil malévolas acusaciones.

A Samuel Ramos le debemos el escudo contra el miedo. Ramos afrontó a toda una rama que era la de la filosofía misma, de aquí, podríamos partir de un pensamiento auténticamente mexicano, caracterizado por su afirmación de hacer filosofía, como varias generaciones se negaron a aceptar que hubiera una filosofía mexicana y siendo Samuel Ramos la respuesta a esa negatividad de esos años. Vemos así, otro enlace en la que el Grupo Hiperión fueran los frutos de los estudios de Ramos y de Zea. Ambos autores,

²⁵¹ Emilio Uranga, “Ramos y la psicología del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p: 183.

²⁵² *Idem.*

enseñaron a los hiperiones a no vacilar ni por un momento sus expresiones críticas, a no tener miedo a sus opiniones.

Tanto Zea como Ramos representan idéntica tendencia frente al mexicano. *Los dos insisten en que hay que decir la verdad por más desagradable que ello sea.* Los dos subrayan ese ocultamiento de los verdaderos estratos del alma mexicana y descubren impiadosamente los mecanismos del encubrimiento. Y, finalmente, los dos lo han hecho con un ademán de discreción. Hay en estos dos amigos y maestros nuestros una envidiable serenidad para abordar las cuestiones más peligrosas, las más escandalosas. Su atención siempre está dirigida hacia esos problemas dolorosos, hacia esos puntos neurálgicos en que basta un rozamiento para provocar un alarido. Nunca pierden de vista las cuestiones radicales y con sus gestos siempre discretos, pero imperativos, impulsan a que la consideración se vuelva hacia esas cuestiones, a que no se extravíe la meditación, sino que se repose y se renueve en otros asuntos, para volver enriquecida, y con pasión, al tema cordial.²⁵³

Nuevamente, repito, es más fácil hablar negativamente del mexicano que de sus virtudes. Ramos, Zea y Uranga saben perfectamente que México no llegara a buen puerto si no se hace una valorización de los problemas cotidianos del mexicano. La vida mexicana nos ofrece un mar de posibilidades, tanto positivas como negativas. Pensar y repensar el ser del mexicano es lo que mantendría a flote el mantenimiento de la vida mexicana, esto es, reflexionarse, pensarse y dar razón de los problemas diariamente. En nuestros días, el mexicano se encuentra un problema tras otro y en su mayoría sin resolverlos se introduce en uno peor.

Sí para Ramos el complejo de inferioridad del mexicano no ha sido adquirido voluntariamente, esto es, que no es que sea un ser inferior, sino que se siente inferior, se deduce a nuestro entender que el mexicano no es responsable de ese complejo. De este modo Uranga dice lo siguiente respecto al sentimiento de inferioridad.

Voluntariamente creemos inclusive que se debate en contra del complejo, que intenta quitárselo de encima; pero lo más grave es que sus intentos producen precisamente un efecto contrario, es decir, acentúan o manifiestan de un modo más claro, más hiriente, la inferioridad. Voluntariamente el mexicano lucha contra la inferioridad, y sin embargo, es responsable de la inferioridad. Esta distinción entre responsabilidad y voluntad, Ramos la ha pasado por alto debido al instrumental metódico. Por atenerse en demasía a las teorías de Adler no ha conseguido diferenciar libertad y voluntad. Y sin embargo, por sus dimensiones morales, el ensayo implica la tesis de que el mexicano es responsable de ese complejo.²⁵⁴

Siguiendo el sendero que nos da Uranga, el mexicano es responsable de su inferioridad, esto quiere decir, que también es responsable en el hecho de quedarse o salir de ese síntoma. *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, dispuso en descubrir el complejo que padecía el mexicano, empero, ¿qué diferencia hay entre ser inferior y sentirse inferior?, pues bien, tal vez la respuesta se encuentre en el modo teórico que implementa Ramos en su ensayo. El filósofo michoacano nos habla en términos

²⁵³ Las cursivas son mías. *Ibidem*, p. 184.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 185.

psicológicos el cual mantiene una postura en el conocer, ya que evita hablar en términos ontológicos, es decir, del ser, el cual la filosofía va más allá del carácter humano.

La reserva de aquella fórmula obedece también a presupuestos teóricos. Ramos ha evitado el análisis ontológico. No habla en términos de ser sino en términos de conocer, de conocimiento psicológico. En este punto es donde precisamente la filosofía actual va más allá. Abordar las cuestiones ontológicas es imprescindible. Pero antes de abordarlas era necesario poner ante los ojos el hecho psicológico. Ello es justamente lo que ha hecho Ramos. Ha deslindado el *factum* de nuestro carácter, nos ha dado el punto de apoyo para las reflexiones ontológicas. Y en cuanto a la moral, nos ha enseñado a no retroceder frente a las consecuencias desagradables de una catarsis moral. La objeción en definitiva que haríamos a Ramos, se concretaría diciendo que su ensayo no es homogéneo, que su profundidad moral no corre pareja con su elaboración teórica. No es aquí lugar de precisar por qué tal intervalo o *décalage* fue posible; por qué en el momento en que escribió su ensayo, la filosofía mexicana no había conseguido unificar sus tendencias teóricas con sus exigencias morales. Por fortuna estas últimas han sido más fuertes y han obligado a que la teoría se perfeccionara. Es lo que explicaremos en artículos ulteriores.²⁵⁵

Aquí podemos ver la diferencia muy clara. Samuel Ramos nos da el punto de partida para un estudio del mexicano desde la psicología, diagnosticando al mexicano con padecimientos de inferioridad. Ya para los años del Grupo Hiperión, será la primera pieza de un rompecabezas que embona con las intenciones de Emilio Uranga al observar al mexicano de manera ontológica. Respondiendo entonces a Samuel Ramos cambiar de inferioridad a insuficiencia, esto quiere decir, cambiar el sentido teórico y metodológico, de la psicología a la ontología.

Lo que nos da entonces un nuevo panorama, otra de las tantas posibilidades que tiene el mexicano, la ontología. Recordemos que Emilio Uranga inicia su *Ensayo de una ontología del mexicano* de forma caracterológica, el mexicano es un sentimental. Al declararlo sentimental da como resultado su fragilidad. En esta fragilidad se caracteriza el mexicano por ser zozobante, he aquí el puente desde un estudio caracterológico hacia lo ontológico. La zozobra es la accidentalidad del mexicano, es también lo que Ramón López Velarde definía como “vivir al día” que es la centralidad de su poesía²⁵⁶. El mexicano, para Uranga, se caracteriza por su insuficiencia. La ontología que describía, antes de publicar su *Ensayo de una ontología del mexicano*, era la búsqueda de la insuficiencia del hombre.

Sí ya decíamos que inferioridad e insuficiencia se caracterizan por su lenguaje metodológico en la que la inferioridad dispone de la psicología y la insuficiencia de la ontología ¿qué tienen entonces de similitud inferioridad e insuficiencia? Uranga responde lo siguiente:

La inferioridad supone la insuficiencia, pero no vale la proposición inversa. A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica. Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvado por los otros, de descargar en los

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 186.

²⁵⁶ Ramón López Velarde será una influencia en Emilio Uranga, donde más adelante hablaremos al respecto.

demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros.²⁵⁷

La inferioridad hace ver al mexicano como un infante que siempre debe ser salvado por los demás, por eso, imitamos. Y no es que sea una tesis absurda el hecho de que México quiera ser gringo, francés o alemán. Dentro de la filosofía, México trató de hacer una calca idéntica al positivismo francés, algo que Leopoldo Zea expresó muy bien en su tesis doctoral *El positivismo en México*. El mexicano al querer adoptar la inferioridad, adopta sus defensas bajas. “Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación.”²⁵⁸ Sí el mexicano se siente inferior, pronuncia el intento de ser salvado por los demás, en cambio, si se inclina por su insuficiencia es lanzado a una necesidad por la justificación de su realidad, presidiendo así la búsqueda de la substancia que ha de salvarlo.

Si el mexicano se inclina por una insuficiencia, más que por una inferioridad estaría inclinado a su búsqueda por la substancia. ¿Qué debemos entender por substancia en el lenguaje uranguiano? “La substancia del mexicano es su indigenismo. Así, el mexicano, es, en sus últimos tiempos, una elección de accidente en la sustancia india. El indigenismo es el último de nuestros proyectos de justificación inferior.”²⁵⁹ Desde aquí, podemos afirmar que el mexicano es un ser mestizo.

El mexicano frente al extranjero se presenta como un inferior, pero que pasa cuando el extranjero ve al mexicano, al extranjero no le llama la atención de manera inmediata, pero lo que si busca en el mexicano es su identidad indígena. José Gómez Robleda le da a la imagen del mexicano un lugar específico al indígena, digamos que el mexicano usaba a los pueblos originarios como carta de presentación ante el mundo. “México —Y esto es Gómez Robleda— se singulariza y tiene individualidad exclusivamente por lo indio”²⁶⁰.

Desde la llegada de la corona española a tierras aztecas, el mundo tuvo una transformación en todo sentido cultural, científico, histórico, religioso y humanístico. Lo más notorio fue la unión de sangre española con sangre india, de aquí el llamado mestizo que fue el resultado del predominio de la corona española. Si el mexicano está construido por sangre española e indígena, profundizamos en que se establece en la casta del mestizo. Para que el mexicano pueda dar cuenta de su situación tendrá que avanzar hacia la mirada europea dando la cara de su sustancia india, ya que el mestizo es un accidente del indio, esto es, “[...] una nada adherida al ser-en-sí del indio, que al ser amado, justificado, por el europeo o el norteamericano, recibirá también justificación.”²⁶¹ Bien decía que para el

²⁵⁷ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 145.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 146.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 146 -147.

²⁶⁰ José Gómez Robleda, *Imagen del mexicano*, *op. cit.*, p. 25.

²⁶¹ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 147.

mexicano su llegada al mundo fue tarde, Alfonso Reyes ha definido muy bien esta situación diciendo que hemos sido “convidados al banquete de la civilización cuando la mesa ya estaba servida”.²⁶²

El problema del mestizaje, entonces, ya es un problema del mexicano, lo cual también es un problema ontológico. Es por lo que Uranga apuesta por una ontología, ya que hacer un análisis caracterológico no es suficiente para describir al mexicano. El indígena, entonces, toma un papel crucial en el ser del mexicano.

En este caso el indígena sirve de asidero, de sustancia y de sustancia que reflejará, que irradiará hasta lo mestizo su atmósfera de justificación. Sólo lo indio ha logrado adquirir cotización universal, la cultura mestiza no ha tramontado sus horizontes regionales. De ahí la elección de lo indio como realidad que ha de salvar al mestizo, de ahí la perpetuación del complejo de inferioridad del mestizo al hacerse indigenista.²⁶³

Podríamos decir, entonces, que ambos autores son rigurosos en sus asuntos, compartiendo la misma intención, el mexicano. Tanto *El Perfil del hombre y la cultura en México* como el *Ensayo de una ontología del mexicano* responden a un estudio caracterológico. La diferencia se da al declarar que Uranga quiere ir a los niveles más profundos del ser, mientras que Ramos quiere iniciar un estudio de lo mexicano, creo que se puede responder en palabras de Ramos:

Entre esas alusiones, quiero referirme a una de las contenidas en el valioso trabajo de Emilio Uranga, quien al discutir mi idea sobre el complejo de inferioridad del mexicano, propone que sea situada por el concepto de “insuficiencia”. En el deslinde que hace de los conceptos de inferioridad e insuficiencia, encuentra muy acertadamente, que esta última implica una escala inmanente de valoración, que insuficiencia es al mismo tiempo el reconocimiento de una jerarquía de valores, en tanto que la idea de inferioridad es determinada por la adopción de una escala extraña de valores y conduce a la tergiversación de éstos. Yo estoy enteramente de acuerdo con el análisis de Uranga pero pregunto si en la caracterización del mexicano podrá aceptarse la situación de la inferioridad por la insuficiencia.²⁶⁴

De esta manera, el mestizo mexicano se abre al horizonte de la zozobra y la accidentalidad, por ello la insuficiencia más que una inferioridad. La desgana, la dignidad, la fragilidad, la melancolía, la insuficiencia, junto a la zozobra y la accidentalidad son las piezas que poco a poco Emilio Uranga fue embonando en el tablero de su filosofía de lo mexicano. *La ontología del ser del mexicano* y el *Ensayo de una ontología del mexicano* son el preámbulo para su *Análisis del ser del mexicano*.

Volviendo al *Análisis del ser del mexicano*

Regresar al *Análisis del ser del mexicano* es regresar a una etapa específica de la historia de México y de la historia de la filosofía mexicana, sin embargo, la propia historia no ha sido del todo justa con la vida y la obra de Emilio Uranga ¿será acaso el resultado de un

²⁶² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 30.

²⁶³ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, op. cit., p. 147.

²⁶⁴ Samuel Ramos, “En torno a las ideas sobre el mexicano” en *Cuadernos Americanos* N° 3, Cuadernos Americanos., México, 1951, p. 111.

hombre que vivió de manera intensa y que, como muy pocos, fue un mexicano de su tiempo? El carácter de Emilio Uranga hizo de él un filósofo apestado, despreciado e ignorado. Emilio Uranga no dejó una escuela o un grupo de alumnos que siguieran sus intenciones o reflexiones filosóficas; como sí las dejaron Leopoldo Zea y Luis Villoro. Es por ello que hace falta explicar, revalorar y contextualizar las reflexiones filosóficas que hizo sobre el mexicano hace más de medio siglo en su obra más recordada *Análisis del ser del mexicano*.

Anteriormente comentábamos que la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga es una especie de rompecabezas. En 1948 Uranga inicia a publicar e impartir conferencias sobre lo mexicano desde una perspectiva filosófica acompañado de sus amigos y compañeros del Grupo Hiperión. En 1952 se publica el *Análisis del ser del mexicano*, cuya obra sería el resultado de Emilio Uranga como miembro del Hiperión. Propongo, entonces, que el *Análisis del ser del mexicano* se vea como el rompecabezas completo de lo que Emilio Uranga trató como hiperionista, que es al mismo tiempo la forma en cómo vamos a responder a las críticas que se le dio por parte de sus contemporáneos y de Antonio Ziriñ Quijano.

El libro *Análisis del ser del mexicano*

Muchas veces al tener en nuestras manos un libro dejamos pasar muchos detalles, por ejemplo: ¿Por qué se decidió que la imagen de la portada fuera de esa manera?, ¿qué importancia tiene que ese libro haya aparecido en tal colección?, ¿por qué el autor dedicó este libro a tal persona?, ¿el epígrafe realmente fue el correcto para englobar todo el texto? Este tipo de pormenores son omitidos, en especial cuando se estudia la carrera en filosofía, a veces, ni si quiera hacemos caso de lo que el prólogo y la introducción tratan de advertirnos, vamos directo a las páginas que se nos ha dejado para consultar, subrayando los conceptos importantes y tratamos de interpretar lo que el autor trató de expresar en una cuartilla para la tarea asignada por los profesores. Regularmente vemos las copias con desagrado, es muy raro — por no decir triste — presumir que se tiene la primera edición de un libro rarísimo, pero que sólo son un bonche de hojas mal fotocopiadas, subrayadas y con notas inscritas por alguien más en los bordes de las páginas. Tal vez este tipo de detalles no le interesan como tal al filósofo, no obstante, el clima de ideas no nos permite omitir este tipo de cosas.

El clima de ideas se nutre por cierto contexto predeterminado, el uso de este método permite una interpretación de algún texto en correlación con otro, esto es, la relación que tienen las ideas para sincronizarse con su contexto. Es así que el libro el *Análisis del ser del mexicano* encontramos pistas y huellas de su época.

Para leer el *Análisis del ser del mexicano* nos hemos valido del método del clima de ideas, esto quiere decir que no basta con leer el texto en cuanto tal, sino que debemos consultar una variedad de publicaciones o textos personales, sean entonces: revistas, periódicos, diarios, conferencias, cartas o fotografías para poder recrear el contexto en que surgió el *Análisis del ser del mexicano*. Hemos consultado la *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, en ese entonces el director de la Facultad de Filosofía y Letras era Samuel Ramos y

quien estuviera a cargo de la revista era ni más ni menos que Eduardo García Máynez. Ambos filósofos fueron cercanos al Grupo Hiperión, como recordaremos, las primeras conferencias del Hiperión fueron publicadas en esta revista. En estas mismas conferencias los hiperiones fueron observados por el periodista Fernando Benítez. Gracias a sus gestiones dentro del periódico *Novedades* los hiperiones pudieron darse a conocer a un público menos academizado, rompiendo las fronteras de las aulas y las calles.

Fernando Benítez sería muy cercano a Emilio Uranga, gracias a él publicó sus primeros acercamientos a la ontología del mexicano en el suplemento cultural del *Novedades*, *México en la cultura*, el 6 de febrero de 1949. La siguiente puerta fue gracias a Jesús Silva Herzog, director-gerente de *Cuadernos Americanos*, en esta colección, Uranga tuvo varias participaciones, la más recordada fue su *Ensayo de una ontología del mexicano* en el número correspondiente a marzo-abril de 1949.

En el invierno de 1951 Emilio Uranga daba lectura, por primera vez, a su *Análisis del ser del mexicano* en el programa “El mexicano y su cultura” en las sesiones del: 11, 17, 19, 22 y 24 de enero en el Aula José Martí en un horario nocturno iniciando a las 19 horas.

Ya para 1952, Leopoldo Zea logra obtener el apoyo de la casa editorial Porrúa y Obregón para publicar la colección *México y lo mexicano*. La primera publicación salió a la luz el 12 de mayo de 1952 con el título *La X en la frente* bajo la pluma Alfonso Reyes, el ex ateneísta. De aquí podemos ir tejiendo nuevamente la gran influencia que tuvieron los hiperiones por parte del Ateneo de la Juventud. En este mismo número, Leopoldo Zea nos da una pequeña advertencia de lo que será la colección *México y lo Mexicano*.

MEXICO Y LO MEXICANO aspira a ser en el futuro una Colección Clásica, que simbolice el mejor de los esfuerzos que puede realizar un grupo de hombres, un pueblo o una Nación por conocerse y hacerse conocer para que, a partir de este “autoconocimiento”, pueda incorporarse, con todas las responsabilidades que esto implica, en el seno de la comunidad de todos los hombres con un alto espíritu de comprensión, que es éste el mejor de los signos pacifistas.²⁶⁵

Leopoldo Zea presenta a los hiperiones como los dueños del momento presente de México, las primeras publicaciones fueron absolutamente por parte de los hiperiones e intelectuales que estaban a su lado en la discusión. El *Análisis del ser del mexicano* se acabó de imprimir el 31 de julio de 1952, fue el tomo número cuatro de la colección *México y lo Mexicano*.

En la tapa delantera de la colección *México y lo Mexicano* se nos presenta una urna zapoteca ilustrada por la pintora española Elvira Gascón (1911-2000)²⁶⁶ quien

²⁶⁵ Leopoldo Zea, “ADVERTENCIA” en *La X en la frente*, Porrúa y Obregón., México, 1952, p: 9.

²⁶⁶ Elvira Gascón, nació el 17 de mayo de 1911 en Almenar de Soria, España y murió a los 88 años en la Ciudad de México el 10 de febrero del año 2000. Se destacó por su talento en la pintura. Tras el estallido de la guerra civil, trabajó en la Junta de Incautación, Protección y Salvamento del Tesoro Artístico, organismo creado para proteger el Patrimonio Cultural Español. Allí conoció al artista Roberto Fernández Balbuena, con quien se casó. Debido a la situación política en España, se exilió a la Ciudad de México en noviembre de 1939, donde fue bien recibida por el círculo de intelectuales exiliados. Trabajó como ilustradora en el Fondo de Cultura Económica, la *Revista Mexicana de Cultura* y *México en la Cultura*. Sus obras sirvieron para ilustrar más de ciento cincuenta libros y trabajó de cerca con escritores de la talla de Alfonso Reyes. Su

probablemente fue invitada para colaborar en el diseño de la colección ya que trabajaba para Alfonso Reyes en el Fondo de Cultura Económica donde se destacaba como ilustradora de la editorial. La urna zapoteca está inspirada en la exploración arqueológica de Alfonso Caso que reveló los tesoros de Oaxaca con el apoyo del presidente Cárdenas. Es un guiño al pasado y al proyecto nacionalista cardenista. En la contra tapa se encuentra grabado un ahuirote, parece que Elvira Gascón se inspira en la descripción del código florentino²⁶⁷.

En la primera página nos encontramos con una dedicatoria hacia Octavio Paz. En el año de 1949 Emilio Uranga publica *Ensayo de una ontología del mexicano* en *Cuadernos Americanos*, un año más tarde Octavio Paz publicara *El laberinto de la soledad*, al igual que Uranga en *Cuadernos Americanos*. El clima de ideas nos va enseñando el contexto en que Uranga fue fuertemente influenciado por Octavio Paz, quien tendría una amistad y al mismo tiempo una rivalidad futura. Respecto a Paz, hablara del mexicano con una gran pluma literaria, mientras que Uranga hablara de manera filosófica.

La siguiente página, es crucial, dos epígrafes. La primera del poeta zacatecano Ramón López Velarde, donde Emilio Uranga lo había consultado para explicar el movimiento zozobante y oscilante del mexicano en su *Ensayo de una ontología del mexicano*. El epígrafe nos puede decir lo que para él fue estar dentro del Grupo Hiperión.

Mis hermanos de todas las centurias reconocen en mí su pausa igual, sus mismas quejas y sus propias furias.²⁶⁸

El segundo epígrafe es donde da la idea principal de lo que es el ser del mexicano en palabras de Fray Diego Durán.

Prehendiendo yo a un indio de ciertas cosas, y en particular de que había andado arrastrando recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo hace una boda y convida a todo el pueblo, y así reñéndole el mal que había hecho me respondió: -Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*-; y como entendiese lo que quería decir con aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio, torné a insistir me dijese qué medio era aquél en que estaban, me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la 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, y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.²⁶⁹

Lo que podemos entender también de estos dos epígrafes es que Emilio Uranga hablara de un mexicano post-colonial, al referirse a Fray Diego Durán en apelación a que se está Nepantla, damos por hecho de que no se hablara de los pueblos originarios, sino, de que el

carrera artística continuó en el muralismo, donde desarrolló un estilo propio conocido como “helenismo picassiano”. Su obra está presente en diversos edificios públicos. Fue miembro de la Unión de Mujeres Españolas en México (UME), donde participó en campañas para la comunidad de exiliados.

²⁶⁷ Quiero agradecer muy sinceramente al Dr. Víctor Manuel Torres quien me facilitara esta información.

²⁶⁸ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 8.

²⁶⁹ *Idem*.

análisis que hace Uranga es sobre el mexicano mestizo. También, debemos ser muy observadores al que Uranga coloque a López Velarde como epígrafe, ya que además de hablar del mexicano mestizo es hablar de ese mexicano que se descubrió en la Revolución Mexicana.

Como podemos observar, el *Análisis del ser del mexicano* está plagado de guiños y referentes de su época. Con esto, quiero dar por terminado el rompecabezas, en el sentido en que Emilio Uranga pudo escribir sobre su filosofía de lo mexicano, ya que Uranga dejaría inconclusa su filosofía de lo mexicano por cuenta propia. Por lo que sólo nos concentraremos en contextualizar el libro y ver como las piezas de diarios y revistas fueron fragmentos para que el *Análisis del ser del mexicano* saliera a la luz.

El *Análisis del ser del mexicano* fruto de un estudio generacional

El *Análisis del ser del mexicano* está dividido en una breve “Introducción” y tres capítulos con los títulos respectivos de “Filosofía”, “Historia” y “Poesía”. La introducción lleva por subtítulo “Lo mexicano tema central de nuestra cultura”, en ella Uranga expone las líneas generales de su proyecto de la filosofía de lo mexicano, el cual consiste en que si se debe pensar las soluciones a los problemas del mexicano, es menester que su cultura sea apropiada, lo que se intuye, entonces, que el objeto principal de la cultura mexicana es el propio mexicano. “[...] la cultura mexicana ha hecho del mexicano mismo su tema central. Por su sujeto y por su objeto nuestra cultura es mexicana.”²⁷⁰ Los miembros del grupo Hiperión se encargaron de hacer un estudio preliminar, esto es, que los hiperiones no fueron los primeros en proponer una filosofía para México, en este sentido, el *Análisis del ser del mexicano* es un libro que guarda todas las expectativas de su generación y de generaciones atrás.

Se les acusaba al Hiperión de seguir modas, ya sea porque el existencialismo y la fenomenología fueron los estelares dentro de la filosofía en aquellos años en las aulas de La Casa de los Mascarones, no obstante, todo aquella persona que lea a los clásicos de la filosofía, dígame: Platón, Hegel, Kant, Nietzsche puede tratar las interrogaciones que estos filósofos atendieron en su momento, lo que sí no se puede adjudicar es que se les trate como sus contemporáneos. El Hiperión tomó las herramientas de la fenomenología y el existencialismo con el fin de tratar las quejas que presentaba el mexicano. No porque se use una filosofía extranjera querrá decir que deje de lado al mexicano, mucho menos tratándose de los hiperiones.

Al grupo “Hiperión” — y esto escribe Emilio Uranga en su “Introducción” — esta dedicación al tema del mexicano no puede menos que regocijarle. El problema de lo mexicano no podría decirse que está próximo a nuestras preocupaciones, sino que, para ser más justos, habríamos de añadir que nos es constitutivo, con él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro [...] *Todo sucede como si nuestros investigadores se sumaran a una moda puesta en circulación por el grupo “Hiperión”*. Y así como hace tres años se dijo, falsamente, que el Hiperión se adhería a una moda cuando se dio a la temática del existencialismo, ahora parece que los demás se dan a la moda que ha impuesto el Hiperión. Pero

²⁷⁰ *Ibidem.*, p. 9.

así como entonces estudiar el existencialismo se demostró que no era una moda, así también ahora, quizás, podría demostrarse que los mexicanistas no se dejan arrastrar por un asunto de actualidad, sino que sus orientaciones están motivadas por móviles más hondos.²⁷¹

Podríamos entonces responder que en efecto, tal vez se les vio a los hiperiones como unos seguidores de la moda filosófica, esto respondiendo a su contexto y quienes tendrían este tipo de comentarios serían las personas de esa generación, que por cierto, para estas alturas es una generación extinta. Este tipo de críticas son superficiales en nuestra época. Lo que nos debería llamar la atención es cómo fue que la filosofía estaba acaparando los lugares públicos. La filosofía de lo mexicano estaba en los tirajes de periódicos y revistas más leídos en nuestro país. El Grupo Hiperión estaba haciendo valer a México en el sentido de poner entre paréntesis la identidad del mexicano que iba también de la mano con la identidad nacional. Me parece que, desde este punto de vista, lo mejor que le pudo pasar al Grupo Hiperión fue que se divulgara su filosofía por todos los medios posibles.

Es fácil de comprender que quien busca divulgar una doctrina no puede limitarse a “divulgarla” entre los asistentes a una clase, ni siquiera entre los lectores presuntos de un libro. Por necesidad el filósofo que busca hacerse oír tiene que romper con los causes académicos, desbordar los conductos que le traza de antemano una facultad, ponerse en contacto con amplios círculos de lectores por medio de los dos instrumentos característicos del hombre contemporáneo: el periódico y la radio. Echar mano de tales procedimientos de “divulgación” le parece al filósofo un verdadero atentado contra la santidad académica. O dicho en su jerga: “banalizar una doctrina”, equivale a poner al servicio de turbios fines un pensamiento que él ha puesto al servicio de fines asépticos. Y en este punto hay una intransigencia verdaderamente insalvable.²⁷²

La manera en cómo el Grupo Hiperión hizo su filosofía de lo mexicano no tenía que verse como una manera netamente teórica para las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, sino que debía ser índole transformadora que coincidiera con las motivaciones del hombre mexicano de principios de los cincuenta y esto es lo que nos presenta Emilio Uranga en su *Análisis del ser del mexicano*: “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, religiosas con ese ser”²⁷³. Tal proyecto generacional en la que se involucró Emilio Uranga, no sólo fue un proyecto generacional en el sentido orteguiano, sino como lo que hoy en día llamaríamos un proyecto colectivo de investigación, es decir, como un equipo de trabajo intelectual organizado alrededor de la discusión de un tema común. En esto se distingue el Hiperión de otros grupos culturales del siglo XX mexicano, ellos no eran o no pretendían ser una tertulia más.

El mexicano, un ser accidental

La generación del Grupo Hiperión hizo del mexicano su tema definitorio. Pensar sobre la identidad mexicana es pensar sobre los problemas de la realidad humana. Lo que Emilio

²⁷¹ Las cursivas vienen en el desplegado. *Idem*.

²⁷² Emilio Uranga, “Rigor y divulgación de la filosofía” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 192.

²⁷³ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 10.

Uranga nos enseña es un modo de filosofar la circunstancia concretamente mexicana, su análisis está armado por una serie de categorías ontológicas, históricas y poéticas, es por ello que el *Análisis del ser del mexicano* es un mar de vivencias y “corazonadas”, ya que el filósofo mexicano no puede pretender un solo lenguaje para expresar la vivencia mexicana, de este modo, Uranga hace un análisis con tres lenguajes diferentes: La filosofía, la historia y la poesía, de ello no quiere decir que sean independientes sino que son interdependientes, lo que quiere decir que en estos tres aspectos del lenguaje se comunican recíprocamente para entender el ser del mexicano.

Hay análisis que aparentemente no son ontológicos, pero que si se les mira con mayor cuidado, se exhiben casi de inmediato como “traducciones” directas de vivencias, “corazonadas” ontológicas. [...] En todo caso, es lo cierto que poeta y filósofo, lo mismo que también filósofo e historiador, viven comunicándose y fecundándose cuando se trata de elaborar un análisis ontológico del ser del mexicano. Sin tales “contaminaciones” o “préstamos de sentido” no creemos haya posibilidad de dar un paso en esta temática.²⁷⁴

Estos tres lenguajes coexisten para determinar que el ser del mexicano es un ser accidental. Ya anteriormente Emilio Uranga había atinado en que la ontología del ser del mexicano se caracteriza por su accidentalidad radicado en su insuficiencia. El *Ensayo de una ontología del mexicano* nos da la advertencia de las intenciones filosóficas que pretendía Uranga para el mexicano y esto lo vemos plasmado en su capítulo II “Filosofía” que es el capítulo que nos preocupa en esta ocasión.

Emilio Uranga divide su segundo capítulo en once componentes para explicar lo que es la accidentalidad. Me concentraré en ir explicando cada uno de sus puntos, pues si la filosofía de lo mexicano es una posibilidad creadora para la filosofía en México debemos conocer sus características, en especial cuando Uranga habla sobre el accidente.

Emilio Uranga recomendaba a su maestro Samuel Ramos que cambiara la inferioridad por la insuficiencia. En el libro del *Análisis del ser del mexicano*, Uranga fue puliendo su postura, arrancando con una breve explicación de lo que significa ser insuficiente.

La insuficiencia de una “realidad” es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza. El accidente es un *minus* de ser, un ser rebajado o “quebrantado” por su mezcla con la nada; hay en él una constitución de claro-oscuro en que comunican el ser y la nada. Como inestable combinación, el accidente remite constantemente a sus extremos, sus aumentos constitutivos se llaman y rechazan a la vez²⁷⁵

La insuficiencia del mexicano es la carencia de su ser, su carencia lo lanza hacia una nada en la que se comunica entre claroscuros del ser y la nada. Por lo que respecta a Uranga, la insuficiencia será lo que moverá ontológicamente su constitución como mexicano, que es en términos ontológicos, una nada, el mexicano es nada, es decir, una insuficiencia, ya que es un ser con escasos fundamentos. Otra observación que podemos señalar, es que el

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 16.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 17.

accidente hace frente a la sustancia, ya que la sustancia es lo contrario a la insuficiencia. “En cambio, la sustancia es plenitud o llenazón de ser, ente sin paros o fisuras, para decirlo gráficamente. La sustancia no implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración o descomposición. La sustancia es suficiente y no insuficiente.”²⁷⁶ Esta diferencia es oportuna para ir precisando la accidentalidad del mexicano.

El lenguaje ontológico del mexicano declara que el mexicano sea referido por su constitución accidental. Esta constitución accidental es donde el mexicano puede constituirse como un ser auténtico. La tesis que se hace en el *Análisis del ser del mexicano* no es más que la afirmación del ser del mexicano como accidente, como un ser insuficiente y carente de sustancia, esto no significa que sea una tesis abruptamente negativa o mal intencionada, sino todo lo contrario.

Que el ser del hombre sea, ontológicamente accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. *La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto*. Todo otro sentido que se quiera dar a la palabra insuficiencia cae fuera de nuestra ontología. Si la crítica sigue empeñada en interpretar nuestra afirmación de la insuficiencia del ser del mexicano como “debilidad”, “impotencia”, “derrotismo”, “desesperanza”, sigue también por ello empeñada en criticar lo que nunca hemos afirmado, y se manifiesta así desviada, mal intencionada o incapaz.²⁷⁷

La tesis de Emilio Uranga se centra en la insuficiencia de su ser, esto es, su accidentalidad, decir que el mexicano es insuficiente es decir que es un ser sin fundamento y carente de sustancia. La sustancia es lo que ha definido por siglos la tradición filosófica occidental. En el ensayo del *Análisis del ser del mexicano*, Uranga recoge pequeños pasajes de la filosofía occidental para demostrar la tesis sobre la accidentalidad mexicana, lo que podemos intuir que Uranga aceptara la accidentalidad hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, tenemos el referente con Aristóteles, en donde Uranga le adjudica que la accidentalidad es una nada frente a la sustancia, empero, la accidentalidad tomara un segundo papel, la accidentalidad está en relación con la nada, ya que cuando la nada mira a la sustancia se presenta como un no-ser y vuelve su mirada como ser cuando regresa a la cuna de la nada. Esto quiere decir que el accidente es relativo entre la nada y la sustancia, de esta oscilación es donde reposa el ser accidental.

En otras palabras. Si el ser occidental se ha caracterizado por ser sustancia, es decir, por un ser suficiente, completo, sin fragilidades, el ser mexicano se caracterizará por su accidentalidad, esto quiere decir, por su insuficiencia, incompletud, por su fragilidad. Esto es lo que hace que el análisis de Uranga tenga una respuesta al ser occidental.

Casi toda, si no es que toda la tradición filosófica de Occidente, ha visto en el ser una significación o sentido sustanciales. Ser es ser sustancial, como ser genuino hay que citar a la sustancia, puesto que el accidente es una “sombra” de ser, un “quasi-ser”. Es cierto que la tradición escolástica habla del “ser” como un “trascendental”, con lo que significa que está por

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 18.

²⁷⁷ *Idem*.

“encima” de la sustancia y del accidente. Pero el “Ser” propiamente, pese a lo dicho, es tomado por esta tradición como el “Ente Supremo”, más que sustancial, suprasustancial, pero por eminencia, con lo cual se viene a decir que, para obtenerlo, prolongamos hasta su límite la noción misma de sustancia; la haceidad, es así, “sustancialidad sustante”, quinta esencia de sustancia.¹ El hombre, a su vez, figura como “criatura”, pero “sustancial” también, como su Creador.²⁷⁸

Ser occidental es ser sustancial, en este sentido, el ser occidental es ser para la sustancia, para definir el ser del mexicano debemos ir a contracorriente, esto quiere decir que el ser del mexicano responde en dirección de ser para el accidente. Para que el hombre se pueda moldear es menester que el hombre se conciba como accidental o como sustancial, Uranga señala que “La tradición occidental une dos sentidos del hombre. Por el primero lo concibe como sustancia y, por tanto, como realidad acabada; por el segundo, como libre y autónomo “hacerse”, y, en consecuencia, como realidad “abierta”.²⁷⁹ A nosotros nos interesa lo segundo, pues a nadie de la tradición occidental se le ocurrió pensarse de manera accidental.

Al plantear al mexicano como un ser accidental se le atribuye la condición de abrirse al mundo para hacerse e irse transformando. Sí los hombres occidentales se autodenominan como seres completos y suficientes, el ser accidental abre camino para desarrollarse, de aquí Uranga pasa del lenguaje aristotélico al lenguaje heideggeriano, esto es lo que Uranga llamaría corazonadas ontológicas, en las que se pueden hilar las ideas para un desarrollo ontológico, si consultamos las páginas 18 y 19 vemos como se hilan las ideas de Aristóteles y Heidegger, que si bien es un salto abrupto, no quiere decir que no funcione, Emilio Uranga pone a disposición la filosofía para México en pos de crear un pensamiento auténtico. Regresando al lenguaje heideggeriano, Uranga anota lo siguiente:

Esta condición del ser del hombre la expresa Heidegger con mucho rigor y precisión en esta fórmula: “La ‘esencia’ de este ente (del hombre) consiste en su tener-que-ser.” (S. u. Z., p. 42.) El ser del hombre no es un ser dado (*gegeben*), sino propuesto (*aufgegeben*) Mi ser es un tener que ser mi ser. Si se dice a continuación que el ser del hombre es sustancia, entonces hay que entenderlo como si afirmáramos que tenemos que sustancializarnos. Lo mismo si decimos que el ser del hombre es un accidente queremos decir que tiene que accidentalizarse, que no es un accidente “dado”, sino “propuesto” como tarea a realizar o con la indicación: “debe de realizarse”. *Realizarse como accidente significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mismo.*²⁸⁰

Al estar en un estado accidental, el ser tiende a sustancializarse, empero, la fórmula de Emilio Uranga nos condiciona en que si somos seres accidentales debemos entrar en lo más profundo de lo que significa ser accidental, que en este caso invita a accidentalizarnos, esto

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 19.

²⁸⁰ Aunque Uranga hace uso aquí del término *aufgegeben* (abandonado, resignado, dejado), el uso que le atribuye remite de manera más natural a las significaciones de la palabra alemana *aufgeben* (hacer, proponer, cursar). (Los asteriscos y notas en números arábigos pertenecen al texto original. Las notas en números romanos son de Guillermo Hurtado). *Idem*.

quiere decirnos que debemos traer todas las conductas del hombre a la accidentalización. Si queremos saber lo que es el hombre debemos preguntarnos por su ser.

La cuestión del ser del hombre ha sido una de las interrogaciones más profundas de la historia de la filosofía universal. En 1927, Martin Heidegger publica su obra *Sein su Zeit* en español *Ser y tiempo*. Heidegger pretende regresar a la pregunta ¿qué es el ser?, de aquí partiríamos en el sentido de que sólo el *Dasein*²⁸¹ puede responder a esta pregunta.

Es claro que tan importante resulta preguntarse ¿qué es el ser?, como preguntarse ¿qué es el hombre?, pero inevitables exigencias metódicas nos obligan a plantear primero la pregunta ontológica y después la antropológica. Sólo cuando nos hemos apropiado de la fórmula ontológica del *Dasein* es legítimo volver al hombre e inquirir por su “esencia”; si lo queremos hacer antes, nos veríamos privados del indispensable hilo conductor de la investigación y todos nuestros esfuerzos se hundirían sin remedio en la imprecisión o amontonamiento inorgánico de materiales, datos, teorías, opiniones, etcétera. Tal ha sido el destino de la “antropología filosófica” propugnada hace ya más de un cuarto de siglo por Max Scheler. A pesar de sus brillantes promesas apenas nos ha hecho avanzar algo en el conocimiento del hombre. La eficacia, en cambio, de las “antropologías existencialistas” se debe a su fundamentación ontológica.²⁸²

Se entiende que la ontología del mexicano se desarrolla para el estudio de la vida o el alma mexicana, cuando se refiere al hombre mexicano, no se debe entender que se desarrolla como el hombre en cuanto tal, sino como hombre a partir de su ser. Para no caer en la paradoja de hombre y ser, es decir, el mexicano como ser que no es hombre, Uranga señala lo siguiente:

Para muchos esta fórmula viene a significar tanto como esto: el mexicano es infrahumano. “La ontología del mexicano no nos trata como hombres”. “Se define al mexicano como criatura que no participa de lo humano”. Y por este tenor otras frases más que se acuñan por las “ineptitudes de la inepta cultura”. El ser del mexicano no quiere decir un estado del mexicano en que todavía no sería hombre, una especie de primer momento puramente ontológico, interpretado, por agravamiento de la imbecilidad, como “época” o “tiempo” histórico en que se viviría en feliz estado de inocencia ontológica. El mexicano como ser y el mexicano como hombre son interpretaciones contemporáneas, surgen de vez, pero la investigación las distingue sin aislarlas abstractamente y convertirlas en realidades autosubsistentes cada una por su lado. Ello no quiere decir que sus relaciones no planteen ningún problema, sino que entrañan uno muy peculiar y de inmensa importancia.²⁸³

La ontología de lo mexicano responde como generador de sentido, es decir, desde la accidentalidad el mexicano funge como un ser insuficiente, en la insuficiencia se contemplan las posibilidades para su desarrollo o camino de sentido de lo humano, de aquí que Emilio Uranga haga una de las afirmaciones más importantes en el análisis del

²⁸¹ Ser-ahí, expresión existencial para decir ser-en-el-mundo, de esto lo dejamos suspendido por el momento y lo analizamos a fondo más adelante en esta investigación.

²⁸² *Ibidem*, p. 19.

²⁸³ *Ibidem*, p. 22.

mexicano: “No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano”²⁸⁴

Por lo tanto, que se postule al mexicano como accidental se demanda que el mexicano es un ser humano. Desarrollarse de manera accidental es lo más auténticamente humano que se le puede atribuir a un ente. Lo humanamente propuesto por Uranga es el desarrollo del hombre mexicano desorientado por su insuficiencia. La accidentalidad del mexicano debe responder por su forma de ser y no otra, es entonces el camino de la accidentalidad para que los mexicanos puedan obtener una constitución propia, el accidente no será un ser en cuanto ser, sino un ser-en en donde se moldea. De aquí arrancamos entonces con las definiciones en cuanto al accidente propiamente mexicano.

1. In-esse. (Ser-en).
2. In-esse-non-in-esse. (Ser-en-no-ser-en).
3. Entis. (Del ente).
4. Ab-esse. (De-ser).
5. Super-esse. (Sobre-ser).
6. Ad-esse. (Ser-cabe).
7. Ad-esse. (Ser-hacia).²⁸⁵

1) El accidente entendido como In-esse (ser-en), esto quiere decir que el accidente no se entiende como un ser en cuanto tal, sino en un estado de “estar”, lo que se trata de decir, entonces, es que el ser accidental se conserva en su estado originario, más no de ser en cuanto ser.

2) En el *Ensayo de una ontología del mexicano*, Emilio Uranga declara que la caracterización del mexicano es su sentimentalismo y sus emotividades frágiles. El segundo punto responde en el sentido de que el accidente es una fragilidad, fragilidad oscilante entre el ser y la nada.

El accidente es fragilidad: oscilación entre el ser y la nada. Esto significa que su “encaje” en el ser, su adhesión al ser expresada bajo la modalidad de ser-en, no está salvaguardado por un derecho inalienable, sino que cualquiera que sea la forma de su inherencia, ésta siempre es revocable. El accidente está amenazado constantemente por el desalojamiento. Implantado en el ser puede siempre ser arrancado de su “ahí”, exterminado.²⁸⁶

Esta oscilación está en constante movimiento entre el ser-en y a la vez no-ser-en, de aquí se responde lo anterior, en el hecho de que el accidente no pretende ser auténticamente ser en un primer momento.

3) El accidente no depende de sí mismo, depende de algo más, ya que no es un ser constituido, recuérdese que el accidente es una insuficiencia, carece de fundamento. De lo que el accidente depende es de la sustancia, es decir, de lo que si tiene fundamento, por lo que se entenderá en el punto tres, que la accidentalidad depende de la sustancia. “El

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 23.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 31.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 30.

accidente pende, depende o se tiene en otra cosa. No se basta a sí mismo [...] El accidente no posee su ser, lo usufructúa, pero no lo tiene. Su ser es un “préstamo gracioso”. La dependencia del accidente es la más radical que pueda imaginarse, pues es de ser. La sustancia le “da” su ser.”²⁸⁷.

4) Emilio Uranga coloca un epígrafe al inicio de su segundo capítulo: “–Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo.” La cita le pertenece a Fray Diego Durán, con este epígrafe advierte que el mexicano es un ser sin fundamento, lo que provoca que se entienda a la accidentalidad como una negatividad. Lo que el cuarto punto explicara es el movimiento de la accidentalidad, es decir, “Al confrontar la noción de sustancia con la de accidente se comprueba en ésta una “decompresión”, aflojamiento del ser. El ser en el accidente se ha distendido, desatonado. La malla tensa del ser se ha “espaciado” y esa distensión es el accidente.”²⁸⁸

5) El accidente es un azar, esto quiere decir que los mexicanos estamos condenados a lo inesperado, la accidentalidad se nutre de la oscilación dando resultados aleatorios. Sobre-ser debe ser interpretado como ser al azar.

Lo que define al accidente por su palabra misma es la idea de advenir o sobrevenir el azar. El accidente es lo que de repente aparece, lo que no es esperado. El accidente es un ser sobreviniente, no simplemente añadido, sino la añadidura misma, y no la cosa añadida. El accidente es el “sujeto” del verbo advenir, la pura acción de estar de más, de estar fuera. A ello hay que juntar la idea de lo que está brotando y viniendo sobre sí mismo en puridad. Puro éxtasis, puro brotar constantemente en sí mismo hacia sí mismo.²⁸⁹

6) Anteriormente decíamos que el accidente depende de la sustancia, por lo que podemos concluir que el accidente es una adhesión, un embonarse. “El ser accidental dice una esencial adhesión a otra cosa. El accidente se absorbe o embebe en la sustancia. Está referido a su término de encaje como a su radical soporte. Vive de adherir o de pegarse. Su alteración es impregnación o imprimación. Está metido o lanzado como a un término en que “viscosamente” se prende.”²⁹⁰

7) Por último, el accidente es una relación al ser. El accidente siempre está en constante búsqueda por el ser.

Finalmente, el accidente es relación al ser. Está tendido hacia el ser, arrancado hacia el ser, proyectado hacia él. Su “consistencia” se agota en esta relación al ser. Es pura alusión, intencionalidad, índice o vector del ser. En la sustancia no hay propiamente relación al ser, sino que su cercanía o vecindad a ese ser ha sido extremada hasta venirse a convertir en identidad o fusión. Pero el accidente dice relación al ser y no confusión o identidad.²⁹¹

Con este esquema, vemos como Emilio Uranga no se concentra en cuanto tal en el origen del ser del mexicano, sino que pretende ir a las conjeturas o los pasos más complicados de

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Idem.*

lo que se ha referido en cuanto al ser del mexicano como ser accidental. Uranga usa la filosofía occidental, tiene referentes de los filósofos que han tomado como tema el ser del hombre. A pesar de que sea un lenguaje en distintas épocas, no quiere decir que sea confuso, el análisis funciona y es claro. El *Análisis del ser del mexicano* tiene como primer lenguaje el filosófico, de aquí Uranga se apoya de la fenomenología y el existencialismo para hablar del ser del mexicano, empero, no hace que se le atribuya un prospecto en cuanto tal de la fenomenología o el existencialismo propiamente hablando, sino que es auténtico, ya que usa todas las herramientas ontológicas para hablar de su circunstancia en cuanto tal.

El mismo capítulo de “Filosofía” nos demuestra que se puede hablar del mexicano como un ser que está en vías desarrollarse y completarse como su cuna originaria, es decir, el propio accidente. El mexicano es un ser accidental, esto quiere decir que se accidentaliza, es un ser insuficiente, oscilante, un puñado de posibilidades de ser. Esta tesis es una respuesta para compararnos del hombre occidental. Concluiríamos, entonces, que el ser accidental es una manera auténtica de ser humano.

El lenguaje del *Análisis del ser del mexicano*

Emilio Uranga caracteriza a la historia como la penúltima palabra para hablar sobre el ser del mexicano. Para conocer lo que es el mexicano es menester saber lo que fue, no podemos hablar de México sin conocer su historia, que es en su profundidad lo que nos ha formado en nuestra sociedad. Para Uranga, la historia es fundamental para una aproximación a los problemas de los mexicanos. Anteriormente, en el capítulo uno decíamos que el ensayo *50 años de filosofía en México* era el mejor antecedente para entender el proyecto de lo mexicano propuesto por el Grupo Hiperión. Ya para el tercer capítulo del *Análisis del ser del mexicano*, Uranga vuelve cincuenta años antes, en donde se estaba forjando una filosofía de lo mexicano.

Uranga no se equivoca al declarar el inicio del siglo XX como la génesis para hablar del mexicano de su época, considera tres momentos fundamentales. Primero, la caída del positivismo, esto gracias a las confrontaciones que hizo el Ateneo de la Juventud. El segundo, el movimiento estético de la Revolución Mexicana, esto también fue gracias a un ateneísta, José Vasconcelos. El tercer momento es clave, a los mexicanos no les basta con verse en los murales con el cliché de ser mano de obra o los sufridos, el interés rompió el muralismo, era la hora de la reflexión, el mexicano quería pensarse de manera filosófica. Estas tres etapas de las que menciona Emilio Uranga la última es la que le corresponde a su época, concluyendo que una filosofía de lo mexicano fue la aportación más grande del medio siglo XX.

Para un estudio de lo mexicano debemos atender la historia de la filosofía mexicana, Uranga nos recomienda iniciar en la caída del positivismo, gracias a los miembros del Ateneo de la Juventud, en especial de Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Enríquez Ureña a ellos hay que verlos como los abuelos de la filosofía de lo mexicano. La segunda etapa le concierne a Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Octavio Paz. Finalmente, el Hiperión que pensó su circunstancia en un momento lleno de dudas sobre la

identidad nacional. Es así que Uranga usa la historia para mantener un clima de ideas para un estudio de lo mexicano.

Samuel Ramos hablaba sobre una inferioridad en el mexicano, la tesis no era errónea para Uranga, sin embargo, don Emilio apuesta más por una insuficiencia. El clima de ideas se relaciona con ambas tesis, a la par, Uranga se apoya de las notas que hace Agustín Yáñez²⁹². A diferencia de Samuel Ramos, Yáñez hace un estudio literario sobre lo mexicano, la diferencia que hace Uranga es clara, la psicología que usa Ramos habla en términos generales, mientras que la literatura puede hablar en términos concretos y peculiares sobre la vida mexicana.

La última de las apreciaciones de Yáñez requeriría comentario más dilatado. Por lo pronto, no todos entienden que, a través de la literatura, pueda obtenerse un conocimiento mucho más adecuado que a través de la psicología, por ejemplo. Pero es un hecho que la llamada psicología nos da, por lo pronto, generalidades que no pueden satisfacer mientras que la literatura plantea problemas concretos y peculiares del mexicano y sólo del mexicano.²⁹³

Recordemos que Uranga le dedica su ensayo al poeta Octavio Paz quien en un futuro tendría el premio nobel de literatura por su ensayo *El laberinto de la soledad*. Si somos un poco empáticos; a la literatura y a la poesía se lee con los sentimientos, la literatura no le es extraña al mexicano, todo lo contrario, es otro espejo en el que se proyecta. Tampoco a Uranga le es ajeno la literatura, después de su etapa como Hiperión, Uranga publica en 1958 “La filosofía como literatura” en *La revista de la universidad*. En este ensayo, Uranga se propone a demostrar a literatura como una aventura de expresión personal.

Hoy la literatura es otra cosa. *La literatura somos nosotros*, cada uno de nosotros. La literatura ya no es canon, sino aventura, es una aventura individual de expresión, o es el aventurarnos en búsqueda de una expresión personal. La literatura ha venido a convertirse en la propia vida, el carácter o la falta de carácter que acusa en cada caso es el reflejo fiel de la persona, no su deficiencia ante una norma o el acierto de su imitación. En definitiva, que tan inimitable es hoy como antes, pero primero lo era por ser inaccesible como una norma, tan incumplible cabalmente como una ley moral, y después por la imposibilidad de ser el otro. Cada quien tiene su vida y el estilo de su vida, éste no se lo puede arrebatarse nadie y el secreto de la originalidad muere con nosotros, es nuestra propia originalidad. No puede haber recetas, normas, cánones; hay ímpetus, pasiones, torturas, tanteos, experimentos, búsquedas, hallazgos, la forma se va desarrollando conforme se escribe, no preexiste al acto de escribir, no es un cómodo esquema

²⁹² Agustín Yáñez Delgadillo nació en Guadalajara, Jalisco un 4 de mayo de 1904 y murió en la Ciudad de México un 17 de enero de 1980. Yáñez fue un intelectual de su tiempo, se destacó por ser novelista, ensayista, cuentista y político mexicano. La historia de la literatura en México lo considera como uno de los más grandes expositores de la novela mexicana, posterior a la Revolución mexicana, y sin embargo, considerado precursor de la novela mexicana moderna. Su obra más destacada *Al filo del agua*, publicada en 1947, es un parteaguas en la literatura de México ya que incorpora novedosas técnicas narrativas y estilísticas de influencias europeas y estadounidenses como Faulkner, Kafka, Claudel y Joyce. Por último, no podemos olvidar sus cargos políticos, se desempeñó en la vida cultural y política de México como gobernador del estado de Jalisco de 1953 a 1959 y Secretario de Educación Pública de México en el sexenio del presidente Gustavo Díaz Ordaz.

²⁹³ *Ibidem*, p. 19.

para rellenar. Cuando nace sin forma, tal es su forma, cuando surge ceñida y precisa, tal es también su forma.²⁹⁴

Regresando al problema, Emilio Uranga apela a la literatura como una lupa para rastrear el ser del mexicano más que el psicologismo de Samuel Ramos. Uranga insiste en que las categorías de los “pelados” y “decentes” son categorías con las cuales se pueden tomar en cuenta como en estudio del mexicano.

Personalmente creemos que la dualidad, estrictamente literaria, de “pelados” y “decentes”, puesta de relieve por Yáñez con ocasión de un estudio sobre “El Pensador Mexicano”, es de una increíble fecundidad para el análisis de nuestro propio ser. El estudio de la literatura permite forjar un repertorio de conceptos para describir el ser del mexicano que goza de la inestimable ventaja de convenir inmediatamente con el objeto mismo que se describe y que no interpone entre este objeto y sus conceptos correspondientes la distancia inevitable que acarrea toda generalización no surgida del terreno concreto. “Pelados” y “decentes” son categorías más inmediatas que las de “resentimiento” y “complejo de inferioridad” para acotar el ser del mexicano, de ahí su gran valor y, en general el valor inherente a toda investigación que se haga tomando como hilo conductor la “experiencia literaria”.²⁹⁵

Hemos dicho que el *Análisis del ser del mexicano* tiene tres lenguajes, la filosofía, la historia y la poesía, que son al mismo tiempo los apartados que lo conforman. Es interesante como Uranga fue forjando los conceptos de la filosofía de lo mexicano, en su capítulo “Historia” ya que se vale de la literatura para abordar las concepciones de los personajes de “el pelado” y “el decente” que aparecen en las páginas de Fernández de Lizardi. Debemos tener en cuenta que una filosofía de lo mexicano no es una filosofía para un cierto selecto de grupo intelectual filosófico. Los filósofos debemos ser claros y de ello dependerá el cómo se exprese ante un tema, en este caso, la filosofía de lo mexicano quiere romper la pared de los cubículos e ir a las calles para ser vistos por los mexicanos del día a día. El uso de la literatura tiene mejores resultados que las nociones teóricas de “sentimiento de inferioridad” o “resentimiento” o si se quiere, desde un uso fenomenológico.

Por eso, no podemos compáranos con los hombres europeos, ellos tienen sus propias quejas y sus propias interrogantes. Lo que nos compete a nosotros es ir hacia nuestros problemas sin el error de comprarnos con los europeos, lo que ofrece el filósofo Emilio Uranga es un método en que se pueda ir de lo particular —de lo concreto— a lo general —a lo abstracto— es el que debe utilizar la nueva ontología y la reformulación de un humanismo pluralista. Dice así Uranga: “No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre ‘particular’ que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general”²⁹⁶. Sólo así podemos dar

²⁹⁴ Emilio Uranga, “La filosofía como literatura” en *Ensayos*, Gobierno del Estado de Guanajuato., México, 1991, p. 35.

²⁹⁵ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 48.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 49.

un giro humanístico y propio en México que es al mismo tiempo la formulación de un nuevo humanismo, como quería Samuel Ramos.

Samuel Ramos mantuvo la postura de que el mexicano se siente inferior, el padecimiento de inferioridad se centra en la historia mexicana en el sentido de que se siente rebajado ante los países europeos. México se mantiene en una etapa de niñez en la que no puede mostrar una superioridad ante otros países, lo que provoca que sea un país de imitaciones. La idea de que México sea un país suficiente no lo ve con claridad tras las condiciones que padece el mexicano.

*La suficiencia se entiende como un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida. La superioridad expresa un rango más elevado en una escala de niveles de vida. La superioridad es un grado más alto de condición de vida, la suficiencia un consumir el respectivo status que puede ser superior e inferior. En principio, los dos criterios funcionan independientemente, pero su “contaminación” o mezcla da lugar a situaciones más complicadas y no fáciles de aclarar.*²⁹⁷

El mexicano a no completar su estatus de suficiencia, por ende está rodeado de una cultura insuficiente. Por lo que la tesis de Ramos no es errónea, el mexicano al verse en su cultura se afirma como inferior ante Europa. La admiración que se tiene por otro país ocasiona una resignación que lo deja paralizado. Lo que Uranga propone, entonces, es una huida de ese síntoma de que el mexicano se sienta inferior.

Asumir una “inferioridad” y, por ende, la consecuente conquista de la “suficiencia”. Si reconocemos un valor como superior, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa “superioridad” frente a él. Sólo así se escapa del complejo de inferioridad y a la vez del proyecto servil de que nos salven los demás. Con ello se transita de la dualidad de inferioridad-superioridad a la de insuficiencia-suficiencia. Por eso decíamos en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano* que “la inferioridad es una suficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extraviado y busca encubrir, las exigencias que impone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad”. La inferioridad ha de ser traída a su origen, que es justamente el horizonte de la insuficiencia y sólo de este modo se librará de las asechanzas del “complejo de inferioridad”.²⁹⁸

Uranga expone el problema claramente, no podemos dejarnos caer en la resignación, la inferioridad no es nuestro ser, pero sí una especie de enfermedad. Sí abrazamos a la inferioridad, abrazaremos una insuficiencia y en ello radica nuestro pesar. Debemos quitarnos la venda de los ojos en el hecho de creer que lo humano es lo europeo, tampoco se trata de hacer un lado lo que el humanismo eurocéntrico es, ya que sí optamos por esa negación las cosas se complicarían, entonces, entregarnos servilmente a los fines y valores de esa cultura supuestamente superior.

En la medida de lo posible el mexicano debe efectuar una radical inversión de valores, esto es, en vez de pensar que va a ser salvado por otros, ha de convencerse que él es quien se salvará a sí mismo y, es más, quien puede salvar a los otros. La inversión de valores, dice

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 55.

Uranga, parece asemejarse al resentimiento, pero, en verdad, parte de una posición de fuerza. Esta inversión de valores, le llamara Uranga cinismo.

La inversión de los valores es un cinismo, la desvalorización sólo una actitud crítica y escéptica que lleva, en definitiva, a la desilusión, al desapego, a la renuncia. El cinismo es, de acuerdo con nuestra definición, la aceptación consciente de una inversión de valores. El cínico alardea de plebeyo, es un “pelado”. Pone lo bajo por encima de lo noble, lo ruin a la cabeza de lo pulcro. El cínico manifiesta plétora vital y no apocamiento o tibieza. Es actitud de rebeldía señorial frente al complejo de inferioridad que es una rebelión sumisa, al fondo, o una sumisión rebelde. El cínico es desenfadado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores “superiores” con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza.²⁹⁹

La inversión de valores se contempla como el cinismo propiamente mexicano, si bien, Uranga no la desarrolló de manera sistemática, podemos intuir que la nueva moral para los mexicanos que él hubiera propuesto, era una moral cínica, en el sentido del término fijado por él. La historia misma ha hecho del mexicano esta inversión de los valores, otra de las tesis que se relaciona es el libro de Leopoldo Zea *Conciencia y posibilidad del México*, publicado en la colección *México y lo Mexicano* en 1952. En este libro, Leopoldo Zea también propuso una nueva moral para los mexicanos basada en una inversión valorativa.

Así por lo que se refiere a México, es posible captar sentido, una filosofía de la historia, de la pugna que se ha venido entablando entre las dos concepciones del mundo y de la vida indicada. Lucha dialéctica en la cual una concepción trata de imponerse, mientras la otra pugna por hacerse reconocer. En esta historia podemos ver al mexicano luchando por que se reconozca su derecho a la única universalidad, su humanidad, su ser hombre igual y semejante a cualquier otro hombre, con independencia de la concepción del mundo y de la vida que se posea. La Revolución de Independencia, la Revolución llamada de Reforma y lo que ahora llamamos significativamente Revolución Mexicana, son expresiones, cada vez más conscientes de este afán. A través de ellas la realidad mexicana se ha ido imponiendo como problema subordinado la adaptación de teorías y doctrinas importadas, a las necesidades que esta realidad ha ido haciendo patentes.³⁰⁰

Leopoldo Zea ha mantenido la postura de que el gran problema del mexicano se debe a su falta de conciencia. Si se hace una toma de conciencia en el sentido de rescatar nuestra circunstancia, seremos capaces de proliferar una cultura propia sin dejarnos caer en la resignación de que el pueblo mexicano es un pueblo inferior a otros países. La toma de conciencia debe responder a cada generación a cada hombre establecido en la planicie histórica.

La toma de conciencia de nuestra realidad tendrá, necesariamente, que llevarnos a un reajuste de nuestros proyectos. Reajuste que, en ninguna forma, tiene por qué tener un carácter de signo negativo. Para alcanzar sentido de responsabilidad que tan necesario es en una moral que retendrá orientar a la Nación, tendremos que adoptar proyectos de los cuales podarnos ser plenamente responsables por estar a nuestro alcance y posibilidades. Hacer otra cosa será caer en el utopismo que caracteriza nuestros mayores, utopismo por medio del cual se negaba toda

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 58.

³⁰⁰ Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa., México, 2001, p. 6.

responsabilidad. Con el reajuste de estos proyectos y su realización concreta, iremos asegurando la posibilidad de otros, cada vez más amplios en la medida en que irán surgiendo de una circunstancia cada vez más amplia por sus realizaciones.³⁰¹

El cinismo de Emilio Uranga como inversión de valores se compara con la toma de conciencia de Leopoldo Zea. La diferencia radica en que Zea parte de una antropología filosófica de corte historicista para proponer una moral para los mexicanos, Uranga la fundamentaba en una ontología existencial. Y eso fue lo que Gaos le reprochó a Uranga: el pretender replantear la autognosis nacional en una ontología que según el maestro español, no pasaba de ser una “óptica”, es decir, un estudio secundario sobre un tipo de ente. Pero de esto lo dejamos para el próximo apartado.

Por último, la cultura mexicana tiene su referente en la historia, el problema ha comenzado en el momento en que Samuel Ramos observó un padecimiento de inferioridad en el mexicano, de esto no se puede negar y debe ser tratado. Emilio Uranga atina en que si el mexicano sigue optando por el padecimiento de inferioridad nos veremos involucrados en una suficiencia encarceladora.

La resignación ante otros países hace que el mexicano se entrelace con la inferioridad, de aquí la tendencia de mirar a los otros países como si tuvieran las respuestas a nuestros problemas, imitando de mala manera sus métodos o costumbres. Lo que Uranga recomienda es optar por una insuficiencia, una accidentalidad que nos abre las posibilidades de todo tipo de formas de ser, por lo tanto, aquí radicaría un Nuevo Humanismo que atendiera exclusivamente las exigencias, denuncias y quejas del hombre mexicano.

La historia debe darnos la penúltima palabra para notar lo que es el ser del mexicano, la última palabra, tal vez tenga que ver en una aglutinación entre la historia y la filosofía, que es la intención de Emilio Uranga en su tercer apartado, donde quiere demostrar que los reproches de la inferioridad han sido los focos más luminosos del escenario histórico mexicano que por ende esto no ha dejado que el propio mexicano se desenvuelva en una manera propia de ser, sino que ha vivido en una constante inferioridad. La apuesta es grande y tal vez confusa, de hecho, hasta me atrevo a decir que tal vez no fui lo suficientemente claro para interpretar el problema, pero la siguiente cita sí lo es:

La historia de que no puede prescindir la ontología es la historia de la repetición de sus problemas. Por repetición entendemos la inmersión de un problema en sus posibilidades esenciales. Mantener a un problema en esas posibilidades originarias y alimentarlo en esas posibilidades es la repetición. La insuficiencia como tema cardinal de la ontología del mexicano requiere de la historia como iluminación de aquellos “momentos históricos” en que, de modo extremo, se la vive auténtica o inauténticamente, es decir, de la repetición de la insuficiencia en aquellos periodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta. Ahora bien, tres son esos momentos cardinales en que se requiere de la repetición del tema de la insuficiencia. El primero es la época de la Conquista y los años que inmediatamente le siguieron y en que el criollo irrumpe por vez primera como factor de nuestra manera de ser. El segundo, la

³⁰¹ *Ibidem*, p. 36.

época que precede a nuestra Independencia, en que el criollo se torna suficiente con el proyecto de apropiación, y tercero, el momento de la Revolución se habla de una inferioridad histórica, por lo que entonces se debe historizar nuestra ontología para hablar sobre mexicana, en que se cobra como nunca conciencia de nuestro ser. La elaboración de esos tres “momentos” como repetición cumple, para nosotros, el proyecto de “historizar” nuestra ontología. Por ahí va, pues, nuestra propia búsqueda y esfuerzo de investigación.³⁰²

Las pretensiones de Emilio Uranga son de mayor escala, si bien debemos historizar nuestra ontología iríamos aún con un camino limitado para saber lo que es el ser del mexicano. Sí anteriormente Uranga apelaba en que la literatura era objetiva para saber lo que era el mexicano, la poesía era la única capaz de ir a las mismas entrañas del ser.

Íntima poesía del mexicano

Yo no soy el filósofo.

El filósofo dice: Pienso... luego existo.

Yo digo: Lloro, grito, aúllo, blasfemo... luego existo.

Creo que la Filosofía arranca del primer juicio.

La Poesía, del primer lamento.

No sé cuál fue la palabra primera que dijo el primer filósofo del mundo.

La que dijo el primer poeta fue: ¡Ay!

¡Ay!

León Felipe

La filosofía tiene su lenguaje técnico: la poesía.

Emilio Uranga

Emilio Uranga al escribir su *Análisis del ser del mexicano* pretendía que el lenguaje con que se comunicara debería tener tres variantes: La filosófica, la histórica y la poética. El último capítulo del libro lleva como título “Poesía” el capítulo se divide en dos secciones. La primera sección es un antiguo artículo titulado “El significado de la Revolución mexicana” publicado el 19 de noviembre de 1950 en el periódico *Novedades*, en ella, brevemente, Uranga anticipaba las bases enigmáticas de una filosofía de la Revolución Mexicana³⁰³. La segunda sección del último capítulo es una lectura de la poesía de López Velarde en relación con la ontología del mexicano. El ejercicio hermenéutico que ejecuta

³⁰² Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p: 48.

³⁰³ Este mismo artículo sería reelaborado, desde otras perspectivas teóricas, una década después cuando Emilio Uranga fuera convocado como el consejero presidencial de Adolfo López Mateos. Cfr. Emilio Uranga, “La Revolución inconclusa” en *Siempre!*, núm. 387, 23 de noviembre de 1960, p: 25.

Emilio Uranga en estas páginas es único en la historia de la filosofía mexicana. El lenguaje es un poco más articulado, ya no se trata del lenguaje un tanto confuso del método fenomenológico-existencial del primer capítulo, sino de una originalidad hermenéutica ontológica de lo mexicano a partir de la literatura mexicana.

Entre las reflexiones de un filósofo y un poeta muchas veces se tiene la idea de que están muy separadas, por un lado, el filósofo tiene que hablar con lucidez lógica, sin tropiezos y de la manera más clara posible, mientras que el poeta tiene en su lenguaje la metáfora, múltiples interpretaciones. El filósofo debe hablar con los juicios, mientras que el poeta con los sentimientos. El criterio de Emilio Uranga rompe esta separación, si queremos hablar de lo que es el mexicano, no basta con los juicios de valor o el enjuiciamiento de los problemas morales del mexicano, tenemos que ir más allá, somos más que seres morales, también somos seres que sienten y en ello radica regresar a los poetas, respondiendo a Platón, que los poetas vuelvan a la República.

Al leer el último capítulo del *Análisis del ser del mexicano*, no es extraño que Emilio Uranga le dedique su libro al poeta Octavio Paz. La dedicatoria nos señala que no debemos bajar las expectativas de la literatura mexicana, sino todo lo contrario ya que en ella reposan las entrañas más profundas de nuestro ser. Tanto el poeta como el filósofo tiene el don de pensar, de aquí que ninguno de los dos puede estar tan separado al estar situados en un mismo mapa geográfico, en la circunstancia caótica que los acoge a ambos. Expulsar al filósofo, al historiador o al poeta de la circunstancia mexicana es mutilar una parte del ser del mexicano, es así que Uranga apunta lo siguiente.

Una viciosa convicción, sancionada sin límites por el sentido común, hace del poeta una criatura mediocrementemente agraciada con el don del pensamiento. Poetizar y pensar se contraponen como la privación y la abundancia de un bien; el pensamiento vaga por regiones inaccesibles a la poesía y lo que nos revela el poeta se aparta con religioso cuidado de los dominios accesibles al pensamiento. Hoy, empero, empezamos a sospechar que la tradición ha impuesto a nuestra mente un divorcio entre pensar y poetizar que en edades más originarias y más originales no se había operado para bien de ambos. Nuestra lógica es tan seca y estrecha que no se reconoce en la poesía. La poesía es habitualmente tan tonta y prejuiciosa que no se reconoce en el pensamiento. Pero nuestro siglo empieza a sanar de su miopía y se abre a la nueva persuasión de que poesía y pensamiento se comunican por robustos enlaces que sólo nuestra angostura de visión convierte en impalpables y sutiles. En el poeta surge un pensamiento que nada tiene que pedir en rigor a la filosofía. Carecerá de exactitud y precisión, accidentes del arte y del oficio, pero problematismo, que es en lo que reside el rigor, lo exhibe con abundancia.³⁰⁴

El tema del mexicano afloró en la Revolución Mexicana, en ella los mexicanos se descubrieron en el sentido saberse quienes eran y adonde iban. Antes de la Revolución, nuestra patria era dudosa ya que estaba al servicio de ojos ajenos, recordemos las pretendidas formas de gobernar al estilo fatídico francés en nuestra etapa positivista. A lo largo de la historia, México tuvo que crecer enfermo, la patria que fue forjando de sufrimiento, empero, este mismo sufrimiento es lo que condujo a que la Revolución Mexicana fuera una inversión de los valores.

³⁰⁴ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 76.

La Revolución es una “inversión de valores”. Lo que figura en los frontispicios es puesto al pie de las páginas, anotado como accesorio y sube al primer estrato un cúmulo de “antivalores”. En esta operación el sufrimiento juega un imprescindible papel. En la interioridad de un padecer se van ajando los valores “oficiales”, van muriendo con el proceso mismo del padecer. Pues una desesperación sin dolor no pasa de ser retórica revolucionaria.³⁰⁵

La inversión de los valores dejaba ver que la Revolución Mexicana era la única rienda que podía conducir a una nueva patria. Para los hiperiones y en especial para Emilio Uranga esto no era muy claro. La Revolución Mexicana tuvo las esperanzas de todos los mexicanos, para los hiperiones y en especial, para Emilio Uranga la Revolución Mexicana se convertía en un camino dudoso.

Que la revolución haya traído una “nueva patria”, hoy todavía no lo comprendemos. Los años han vuelto a instalar en el alma del mexicano la pomposidad, lo multimillonario, la honorabilidad, lo epopéyico. En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre. La grandeza empieza a rondarnos bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada en el olvido. Y al doblar el primer recodo del siglo, ¿qué pensador se atreverá a perfilar esa patria que López Velarde vio surgir con la Revolución? ¿No es responsable nuestra filosofía de una radical ceguera para traducir lo que la poesía ha enseñado sobre la Revolución?³⁰⁶

Los hiperiones no eran hombres de guerra, ni mucho menos vivieron el estallido de la Revolución Mexicana como sí lo hicieron sus maestros ateneístas, pero lo que sí hicieron fue entender su circunstancia. La generación de los hiperiones pertenece a lo que llamó la historia de México como la etapa de la postrevolución. En esta etapa de la historia los mexicanos no sabían a ciencia cierta cuál iba hacer el rumbo de México, por ello, los hiperiones trataron de descifrar el significado de la Revolución Mexicana desde la poesía de Ramón López Velarde. De aquí nace la radical forma de examinar la literatura y la poesía que sí engendro la Revolución Mexicana y el claro ejemplo es López Velarde.

Con la Revolución, López Velarde, ve surgir una patria “no histórica, ni política, sino íntima”. Pero ¿quién entenderá lo que con estas palabras se nos invita a pensar? En una generación, salvada y a la vez bastardeada por el historicismo, lo que México y el mexicano signifiquen además de un producto histórico nadie lo entiende. Empero somos en la historia algo más que historia. Y frente a la política. ¿No nos avergonzaríamos de definirnos por realidades más hondas que la política? Pero la Revolución significa algo más que lo histórico y lo político. Significa algo íntimo.³⁰⁷

El significado de la Revolución significa una intimidad. La intimidad que dejó ver la Revolución fueron sus hecho cotidianos del mexicano, por ello, Uranga retoma el ensayo de López Velarde “Novedad de la patria” para sostener que el sentido de la Revolución Mexicana no había sido comprendido cabalmente por los mexicanos por el mismo hecho de que no fue sometida a una reflexión profunda y más bien una especie de habladería o charla que encubría lo que significaba realmente la Revolución.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 77.

³⁰⁶ *Idem*.

³⁰⁷ *Idem*.

López Velarde nos incita a “reflexionar”, no a charlar. A convertir esa novedad de la patria en asunto de cada día, a repetir sus posibilidades sin tregua, porque el menor olvido nos la desvanece y confunde. 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. [...] Todos estos pensamientos nos recuerdan que de la revolución todavía nuestro pensamiento nada nos ha dicho.

Ramón López Velarde no alardea para que se deje a la ligera el sentido de la Revolución Mexicana. Sí los mexicanos van a reflexionar sobre lo que fue la Revolución Mexicana deben tomar cartas en el asunto de todos los pro y contras que dejó nuestra Revolución. El problema que veía Velarde era que los mexicanos no habían comprendido lo que lograron con la Revolución Mexicana, ya que no la sometieron a una reflexión profunda. Uranga, por otra parte, señala que el problema de la revolución fue lo que gestó en la realidad del mexicano sin el atrevimiento de apropiarse de ella.

El problema de la revolución es justamente el de la realidad que ha producido, el del sentido que ha gestado y del que echamos manos sin aclararlo y precisarlo. Vivimos inmersos en ese sentido, pero inmersos no significa que nos lo hayamos apropiado, sino más simplemente que sin percatarnos de ello vivimos a sus expensas. Pero la tarea de la filosofía consiste en hacernos entrar en posesión consciente de lo que ya tenemos, de ese haber previo en cuyo seno nos agitamos y a cuya luz comprendemos todo lo que cotidianamente nos pasa.³⁰⁸

Sí se habla por entonces de una realidad mexicana, no bastara con solo hablar o cuchichear lo que fue o a de querer ser el mexicano, es así que el *Análisis del ser del mexicano* plantea que el movimiento de la Revolución Mexicana fue moldeada por diferentes ideales, esto es, la Revolución Mexicana no fue un ideal como lo sí fue la Revolución Rusa que fue inspirada bajo la idea del capital, pensada filosóficamente por Karl Marx y que incluso tuvo su partido con el nombre “Partido Marxista-Leninista” comandado por Lenin. La Revolución Mexicana estuvo plagada por ideas, no tuvo una, sino montones.

Para Uranga, el significado de la Revolución Mexicana era íntima en el sentido de como motivo a los mexicanos a tomar las decisiones por cuenta propia, sin saber realmente que ideal está por encima de sus motivaciones. La época revolucionaria fue el momento clave para que los mexicanos reflexionaran por sus exaltaciones y quejas. Sí bien el *Análisis del ser del mexicano* no se escribió bajo la pólvora de la Revolución Mexicana, no quería decir que no fuera un libro ajeno a los mexicanos.

El problema constante fue que los mexicanos no sabían realmente lo que significaba la Revolución Mexicana, por eso, tanto muralistas, literatos y poetas se embarcaron en la tarea de plasmar lo que significaba. De aquí, que Uranga siga las reflexiones de Ramón López Velarde para poder entender lo que había sido la Revolución nuestra.

López Velarde se daba cuenta de la dificultad de esta empresa. “Un gran artista o un gran pensador podrían dar la fórmula de esta nueva patria. Lo innominado de su ser no nos ha impedido cultivarla en versos, cuadros y música”. La palabra del pensador y del poeta nombran

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 78.

el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes. Antes vive en la realidad no capaz todavía de proyectarla en sus plenas posibilidades, sino encadenándola y cegándola. Pero “antes” de la interpretación filosófica de una realidad hay el “cultivo” artístico que opera ya en las posibilidades, que proyecta y lanza, aunque no en toda su pureza, pues aún echa mano de lo “sensible” como asidero de lo posible.³⁰⁹

Ramón López Velarde pretendía en su *Novedad de la Patria* dar señas del rumbo que extraviados. Pedía el poeta una patria menos ambiciosa, menos altanera, una patria modesta que se reconociera en la gente humilde. Pedía un gobierno que no pusiera el énfasis en la gran obra sino en el gesto, en el símbolo poderoso que implica para el Estado el que sus gobernantes se sienten en la tierra, con los campesinos, a compartir unas tortillas. Uranga por su parte, abre el camino de Velarde para encontrar el sentido que la Revolución había dejado en los mexicanos.

Una “prueba” de lo que López Velarde entreveía nos la da el auge de la pintura mexicana. Los pintores son los que mejor han “comprendido” a la revolución, es decir, los que con más acierto la han desplegado en el ámbito de las posibilidades. También la poesía, aunque un tanto a la zaga, ha operado esta “posibilitación” de la Revolución. Pero a la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación. ¿Podemos afirmar que nuestra filosofía se ha puesto ya en camino hacia esta finalidad? Si la filosofía ha de “definir” esa nueva patria, hoy por lo menos hemos de dedicarnos a “observarla”. Con ello entiende el poeta “adivinarla”, proponer las hipótesis, los puntos de vista que más adecuadamente nos permitan apresarla, asirla, interpretarla. Y ¿qué es un punto de vista si no es un “partido”? La Revolución ha gestado partidos.³¹⁰

Uranga destaca que el problema de la Revolución Mexicana fue lo que gestó. En un primer plano, lo mexicano fue definido por la Revolución ya que en ella se produjo la Constitución de 1917. Pero también tuvo otras consecuencias, la institucionalización. La Revolución Mexicana, pasó de ser la brújula de México a ser un partido político. La primera denominación, “Partido Nacional Revolucionario”, la revolución aparece al servicio de la nación, no de la patria; en la segunda, “Partido de la Revolución Mexicana”, lo mexicano queda definido por la Revolución; y en la tercera, “Partido Revolucionario Institucional”, la revolución solidificada, se ha vuelto figura oficial. Es el segundo nombre, afirma Uranga, donde debería buscarse el sentido íntimo de la Revolución.

En el nombre mismo de estos partidos hay ya enseñanza y enseñanza simbólica. El primero se llamó “Partido Nacional Revolucionario”. Aquí se pone la revolución al servicio de una nación. Se hace tomar partido a la revolución a favor de una nación. Repárese: de una nación, no de una “nueva patria”. Se decide en beneficio de la nación por encima de la patria. El segundo de los partidos es el de la “Revolución Mexicana”. A nuestro entender, es el más hondo y comprensivo de los títulos que puede ostentar un partido de la Revolución. Lo mexicano es aquí definido por la revolución. Lo mexicano es lo revolucionario, el ser del mexicano es el ser surgido de una revolución. Finalmente, se habla de Partido Revolucionario Institucional. La revolución es, en este caso, creadora de Instituciones, se ha solidificado, se ha “oficializado”. La revolución es

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 79.

³¹⁰ *Idem*.

invocada como garante de las instituciones. En la dirección, pues, del segundo de los partidos ha de ir la reflexión, pues sólo ahí resuena con prístinidad el sentido de la revolución mexicana sin los compromisos con la nación o con las instituciones.³¹¹

La Revolución Mexicana fue una brújula para los mexicanos y el modelo revolucionario para Latinoamérica. Al decir que fue un movimiento íntimo se decía que fue hecho por los sentimientos frágiles del mexicano. La vida mexicana es una cuerda delgada en donde el mexicano camina desequilibradamente, sus pasos son inseguros, su visión envuelta con un pañuelo, la Revolución lo puso en un camino firme, donde podía sentirse seguro sin cubrirse con alguna máscara, era su rostro el que dejaba ver a los demás que sufría las mismas quejas, las mismas furias. La intimidad del mexicano tuvo que ver con su sentir, con su precariedad, sus anhelos, sus rezos, la Revolución fue tan íntima por todos estos actos de sentimentalidad.

Emilio Uranga tiene consiente que el ser del mexicano se manifiesta por su carácter sentimental, de este modo se vale de fray Diego Durán, Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia y Ramón López Velarde para estudiar el modo de ser del mexicano. Lo que Uranga hace con estos escritores es un armazón de ideas que van construyendo poco a poco su *Análisis del ser del mexicano*. Si bien, Uranga utiliza a fray Diego Duran como epígrafe para describir que el mexicano se encuentra Nepantla, es decir, en medio de dos extremos en el cual se mueve de manera oscilatoria, tratando de comprender las dos leyes en que se encuentra, la cristina y la náhuatl. De Alfonso Reyes, Villaurrutia y Ramón López Velarde encontrará el sentimiento frágil que caracteriza al mexicano.

Nuestras vidas son péndulos...

El armazón de ideas que hace Emilio Uranga tiene que ver en sus interpretaciones de estos pensadores. Uranga utiliza el movimiento oscilante de fray Diego Duran en correlación del sentimiento zozobranter de López Velarde para describir el carácter y ser del mexicano. La zozobra será el sentimiento inquietante de no saber a qué atenerse. Si Uranga decía que la historia no tendría la última palabra, lo tendrá entonces la poesía y en esta ontología del mexicano quien tiene la última palabra es el poeta zacatecano Ramón López Velarde. “La zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena. El juego incesante de vaivén, la marcha y contramarcha no tiene fin, “nuestras vidas son péndulos”, para acuñarlo en expresión de López Velarde, que tendrá siempre en mi ontología la última palabra.”³¹²

Por lo tanto, la poesía será lo más íntimo en la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga. La íntima poesía del mexicano se descifra en la zozobra, en su insuficiencia al no saber a qué a tenerse, la zozobra será una herida que nunca cicatriza, una desgarradura que no se puede atender, una herida expuesta.

La desgarradura que como inevitable yace en el tipo de ser que revela la zozobra es incurable. No se cierra nunca. Es una hendidura que no puede obturarse, que no cicatriza, una herida

³¹¹ *Ibidem*, p. 80.

³¹² *Ibidem*, p. 82.

permanente. La inmersión en lo originario se anuncia en el alarido incontenible que se escapa cuando tocamos con el dedo esta llaga, esta marca de fuego, indeleble y sangrienta. El movimiento de la zozobra tiene algún parecido con el de la tejedora. Es un triste y manso ajetreo que va zurciendo la vida, o mejor sería decir, que se deja tejer, en una pasividad cuya definición es de difícil consecución. En ese movimiento pendular hay una síntesis pasiva, un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos.³¹³

Emilio Uranga ve el movimiento zigzagueante de la zozobra como un tejimiento que reúne los elementos del mexicano. El poemario *La Sangre Devota* escrita por Ramón López Velarde en 1916 tiene un pequeño poema que Uranga utiliza para describir el desgarramiento de la zozobra, el poema lleva por título *La Tejedora*.

*Tarde de lluvia en que se agravan
al par que una íntima tristeza
un desdén manso de las cosas
y una emoción sutil y contrita que reza.*³¹⁴

Cada uno de los elementos del mexicano se encuentran en estos renglones, lo que le interesa a Emilio Uranga es el tejimiento que llega a unir estos sentimientos. En un primer momento, se nos presenta frente a frente la emotividad, en un segundo instante, una inactividad y finalmente la melancolía. Estos tres momentos nos recuerda a lo que Uranga escribir en 1949 en su *Ensayo de una ontología del mexicano*. *La tejedora* pinta de gris la melancolía de la vida mexicana como una “íntima tristeza”.

El dolor de la zozobra está representado en este verso de López Velarde como una “íntima tristeza”. La sangre “devota” mana, pero con una suavidad, con una lentitud apenas perceptibles. El desvivirse es moroso, suavísimo, la vida escapa por un intersticio casi invisible. La exterioridad del desangrarse está reducida al mínimo. Esa herida no es, sino que se hace, se está tejiendo incesantemente como en un proceso sutil de cicatrización a la inversa, de obstaculizada coagulación. Ello es lo que importa sobre manera comprender. Ese carácter se va tramando, se va formando por la zigzagueante desgarradura de cada instante. El azar es así el artífice de nuestra quedísima evasión.³¹⁵

Esta herida abre paso a nuestro interés ontológico, que el mexicano sea un ser herido, en este sentido poético, como un hombre desgarrado por su tristeza, sentida como una penuria constante en la que se refugia su íntima forma de ser, se sumerge en lo originario. Un modo de ser que lo lleva a palpar en cercanía su incurable desgarradura. El mexicano no entiende de razones, habla primero con los sentimientos. *La Tejedora* no es una sabia calculadora de los efectos y de las conclusiones, sino la abandonada inspiración de lo accidental.

*Tejedora: teje en tu hilo
la inercia de mi sueño y tu ilusión confiada;*

³¹³ *Ibidem*, pp. 82-83.

³¹⁴ Ramón López Velarde, “La tejedora” en *Ramón López Velarde Poesías Completas y El Minutero*, Porrúa., 1991, México, p. 98.

³¹⁵ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 83.

*teje el silencio; teje la sílaba medrosa
que cruza nuestros labios y que no dice nada;
teje la fluida voz del
con el crujido de las puertas:
teje la sístole y la diástole
de los penados corazones
que en la penumbra están alertas.³¹⁶*

El hilo representa la vida en movimiento zigzagueante, aventurera y azarosa, por eso no responde una lógica exacta y más bien reacciona a las pretensiones de la accidentalidad. La vida se nos otorga en un horizonte ya dado, nadie decide en que familia quiere nacer, en este sentido estamos sometido a una vida aleatoria, lo mismo pasa con los hilos de *La Tejedora*, no se selecciona una clase de hilos a trenzar o una forma definida a tejer. La relación de azar y zozobra se mezclan. Ramón López Velarde pide que se teja en un mismo hilo la inercia del sueño y la ilusión confiada. En cierto sentido, se pone en manos del azar la faena de conciliar los contrarios, de mezclar los géneros diversos, la zozobra con su forma oscilatoria permite el viaje entre la sístole y la diástole, empero, no es un movimiento de polo a polo en las que se debe preferir una por la otra, sino que es un viaje que se persigue por “corazonadas”. La zozobra, por lo tanto, se mueve bajo las direcciones del azar.

Hemos dicho que en el movimiento de la zozobra núcleo mismo de azar, o lecho del azar, hay un surco en que se espera que caiga algo. De ahí ese rezo, esa imploración. Forjar el carácter con zozobra es un llamado al azar, una invocación o incitación. Es recogerse en un alveolo en actitud de expectación. El hueco en que se ha preparado el lecho al azar tiene algo de sombrío, de cavernoso, no se puede decir que sea una hendidura bañada por la luz. Es un claroscuro, un crepusculario, una “penumbra”.³¹⁷

La zozobra será el sentimiento íntimo del mexicano, su tristeza es lo que lo lleva a estar en relación consigo mismo, en este sentido, el fondo del carácter sentimental, en que se anudan la emotividad, la desgana y la melancolía, abre su camino en incesante vaivén y oscilación que remite de un extremo a otro. Esta zozobra teje nuestro sentimentalismo mexicano, formando la atmósfera, el horizonte, el recipiente en que la zozobra ejecuta su insobornable número de marcha y contramarcha como el “viudo oscilar del trapezio...”³¹⁸. Nuestra íntima tristeza será, entonces, nuestra forma de andar en el mundo sin saber a qué atenerse, zigzagueando sin fincarse en nada.

La zozobra es, por lo pronto, una tristeza íntima. El adjetivo parece dar a entender que se trata de una tristeza entrañable, constitutiva, no adventicia. Una tristeza que, como a priori sentimental, precede y condiciona todo dolor grande o pequeño que depare la experiencia, el

³¹⁶ Ramón López Velarde, “La tejedora”, *op. cit.*, p. 83.

³¹⁷ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 87.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 88.

vivir. Antes de que nos haga tristes alguna pérdida concreta de un objeto o de una persona de nuestro mundo circundante, somos una pérdida radical, condicionante, incurable. Las tristezas con que nos acedia la vida nos recuerdan la fundamental, la que somos, como a Platón las cosas del mundo le recordaban, le ponían en transe de rememorar las ideas. *Somos tristes innatamente, por partida de nacimiento, y es que originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia.*³¹⁹

Velarde lo expresara de la siguiente manera:

*No soy más que una nave de parroquia en penuria,
nave en que se celebran eternos funerales,
porque una lluvia terca no permite
sacar el ataúd a las calles rurales.*³²⁰

Velarde y Uranga se tejen, demuestran que nuestra tristeza es el correlato de la penuria que es nuestro ser. El sentimentalismo es una herida abierta, un coágulo de sangre que no cesa, un tejido de carne desgarrado en lo más íntimo de nuestro ser, una herida que no termina de cicatrizar, atentando a que se gangrene. El constante dolor nos conduce a un camino de penurias, un eterno zigzag de corazoadas, en pocas palabras, duele ser zozobante, duele ser mexicano. La zozobra, por lo tanto, opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre. A López Velarde se le ocurrió adjetivar a la sangre y llamarla “devota”. La ocurrencia tiene su explicación.

Como ser menesteroso, o como privación, la zozobra habla de culpa, de deuda, y reza, ora o implora. Esa herida, por su condición culpable, quiere decirnos algo que no podemos menos de ubicar en el recinto de lo “devoto”, que para ser exactos quizás habríamos que diferenciar del recinto de lo “santo” o religioso. Lo devoto frente a lo religioso lo rizaría la cualidad de lo “popular”, de lo comunitario en un sentido muy singular. La religión que balbucea o frasea la zozobra no tiene, quizás primariamente, el sentido de una comunicación con Dios, sino con el prójimo, con el otro yo. El habla de la culpa es una imploración, una evocación, con su matiz mágico, de comunidad, de emparejamiento. Suscita o llama la compañía. Es el papel que desempeña, en la poesía que comentamos, la tejedora.³²¹

Ramón López Velarde nos enseña que el carácter del mexicano además de ser un sentimental, es un ser que nunca aterriza en un solo plano o una sola ley, está a la deriva del vaivén, su movimiento pendular no lo deja situarse en una suficiencia, el carácter que mueve al mexicano es una inquietud siempre oscilante.

*E ignoraba la niña
que al quejarse de tedio
conmigo, se quejaba*

³¹⁹ *Ibidem*, p. 89.

³²⁰ Ramón López Velarde, “Hoy como nunca” en *Poesías Completas y El Minutero*, Porrúa., 1991, México, p. 123.

³²¹ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 90.

*con un péndulo.*³²²

La vida del mexicano es un péndulo que lo mantiene en la línea delgada entre la delicadeza y la brutalidad de su día a día. La zozobra está representada como un movimiento de acarreo del sufrimiento ajeno, permitiendo una comunicación en sentido de comunión.

*Niña que me dijiste
en aquel lugarejo
una noche de baile
confidencias de tedio:
donde quiera que exhales
tus suspiro discreto,
nuestras vidas son péndulos...*

La vida de los mexicanos es pendular, frágil, accidental. Lo central de la poesía de Ramón López Velarde es proyectar nuestra vida zozobranante y con ello se quiere decir un modo de ser que oscila continuamente entre dos posibilidades, entre dos afectos, sin saber a cuál de ellos atenerse, en este sentido, caemos frágiles ante el mundo, en el vaivén de la vida mexicana, se sufre, se siente, la vida se desgarras como una herida. Este dolor de la zozobra no es identificable, sin más, con el miedo o con la angustia, en este mismo camino, el mexicano se siente en constante zozobra, herido por su frágil manera de ser. Sentirse en zozobra es hallarse solicitado por llamadas de signo contrario que no soportan su exclusión, sino que imponen, que exigen, su acumulación o cumplimiento simultáneo.

Para ir cerrando, hemos sostenido que la poesía de López Velarde, es nuestra poesía ontológica por excelencia, el concepto central de esta obra poética es la zozobra, con ella nos abre el camino o el horizonte en que puede leerse el ser del mexicano de modo genuino. Nuestro carácter zozobranante, por lo tanto, lo podemos encontrar en la poesía. El *Análisis del ser del mexicano* dio sentido a lo que significó la Revolución Mexicana. Los tres lenguajes en que se conforman las cien páginas del libro nos enseñan el modo de hacer filosofía de manera auténtica. El filósofo debe conocer al historiador, a la par, de comunicarse con el poeta. Recurrir a un poeta como lo fue Ramón López Velarde es consultar el carácter íntimo de nuestro ser. Se puede cuestionar hasta qué punto Uranga proyectó en los poemas de López Velarde sus ideas filosóficas o, en verdad, encuentra en ellos un manantial de intuiciones primarias que coinciden con sus tesis sobre el ser del mexicano. Pero sea uno o lo otro, el resultado es cautivador. El ejercicio filosófico de Uranga sigue siendo hoy en día un modelo para hacer filosofía mexicana a partir de la literatura mexicana.

³²² Ramón López Velarde, "Nuestras vidas son péndulos" en *Poesías Completas y El Minutero*, Porrúa., 1991, México, p: 71.

Réplicas de Emilio Uranga

Por último, no podemos dejar pasar las severas críticas que dio el transterrado español a sus alumnos. En la colección “México y lo mexicano” donde se publicaría el *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga, el 15 de octubre de 1952 salía a la venta *Entorno a la filosofía mexicana* escrita por su maestro José Gaos, este pequeño libro sería el primer tomo en donde José Gaos haría sus críticas respecto a la filosofía mexicana y varias consideraciones al *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga.

José Gaos tenía todo el derecho a opinar sobre la filosofía mexicana, y sobre todo opinar respecto a lo que estaban haciendo sus alumnos. El primer tomo tiene una dedicatoria hacia Samuel Ramos, a quien consideraba un pensador de la circunstancia tras sus reflexiones sobre la cultura mexicana en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, en este mismo tenor, el 28 de febrero de 1953, José Gaos lanzaba *Entorno a la filosofía mexicana II*, en ella la dedicación era para los hiperiones, la dedicatoria era una advertencia ante las críticas que Gaos iba hacer a sus alumnos.

José Gaos fue uno de los invitados del Grupo Hiperión para hablar sobre el mexicano, Emilio Uranga recogería sus seis conferencias y los publicaría el 10 de febrero de 1952 en el periódico *Novedades* con el título “Advertencia de Gaos”. Gaos inicia sus conferencias con los problemas que son el estudio de la historia de la filosofía y ¿cómo se puede integrar la historia de la filosofía en México? José Gaos iniciaba sus intervenciones con lo siguiente:

La historia de la filosofía en México viene hace unos años consintiendo, no exclusivamente, pero sí considerablemente, en una actividad interesada a elaborar, por un lado, una completa historia de las ideas [...] La Historia de la Filosofía en México no parece poder ser sino parte de la Historia de la Filosofía en general. Sin embargo, entre ambas se plantea un conflicto cuya conclusión tampoco parece ser sino la de que la Historia de la Filosofía en México no sería parte alguna de la Historia de la Filosofía en general.³²³

Emilio Uranga respondía de la siguiente manera:

Comenzó Gaos confesando que su intención era ocuparse con los métodos de que actualmente se echa mano en la elaboración tanto de la historia de la filosofía en México cuanto de la filosofía del mexicano. No se trata de inventar estas dedicaciones sino de analizar la manera en que se están llevando al cabo y la justificación de esa tarea. Su propósito fue el de comunicar algunas indicaciones prácticas que muy bien pudieran ser aprovechadas por los que bregan en esos asuntos por conseguir algún esclarecimiento, alguna teoría o alguna acción positiva.³²⁴

³²³ José Gaos, *Entorno a la filosofía mexicana I*, Porrúa y Obregón., México, 1952, p: 12-13.

³²⁴ Emilio Uranga, “Advertencia de Gaos” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 232.

El conflicto es entorno a cómo la filosofía mexicana aportara sus ideas a la historia de la filosofía universal. Las pretensiones son muy grandes, pero no imposibles. El debate que sostiene Gaos con Uranga es un debate fructífero, ya que están poniendo en la mesa de discusión cómo es que se va a hacer filosofía en nuestro país. La discusión no era en cuanto tal sí había o no filosofía en México, el problema era como la filosofía mexicana y en concreto, la filosofía de lo mexicano iba a aportar al mundo sus ideas.

EL CONFLICTO planteado entre la Historia de la Filosofía en México y la Historia de la Filosofía en General impuso una revisión crítica de las ideas acerca de la Historia de la Filosofía en general y la manera de pensar acerca de la historia de la Filosofía en México que niega de una filosofía mexicana por falta de originalidad de la filosofía habida en México. [...] Pues bien, esta última idea, de la relativa originalidad de la historia de la filosofía, del pensamiento, de las ideas en México, trae de suyo a la revisión crítica de la manera de pensar acerca de la historia de la filosofía en México que niega la existencia de una filosofía mexicana por falta de originalidad de la filosofía habida en México.³²⁵

Nuestra filosofía mexicana por lo tanto no cumple los estándares de una filosofía general, esto es, que nuestra filosofía no está hecha bajo los perfiles de los grandes pensadores originarios como lo ha sido la filosofía griega, alemana o francesa. Emilio Uranga es congruente con su respuesta:

La historia de la filosofía en México tropieza con la dificultad de que toda historia de la filosofía lo es de figuras originales, de creadores egregios de mundos mentales y de que entre nosotros no puede registrarse ningún nombre equiparable al de los descollantes de la europea. Por eso es que ha de hablarse de una historia de la filosofía en México y no de una historia de la filosofía mexicana. Pero la enseñanza fecunda de esa historia de la filosofía en México reside en reformar la idea misma de acuerdo con la cual trabaja esa disciplina y ampliar su cuadro hasta comprender que no sólo merecen atención las grandes figuras sino otras muchas menores por razones muy peculiares, ante todo por lo que llamaríamos su eficacia histórica o pragmático política. Aunque nuestros filósofos no son de primera magnitud, han desempeñado un papel de creación en sus pueblos que envidiarían algunas de las primeras figuras de la historia filosófica europea. En segundo lugar hay que advertir que la historia de la filosofía no lo es primordialmente de ideas sino de la articulación de éstas con su circunstancia, con el resto de las formas de la cultura. Los filósofos mexicanos viven arraigados en el mundo total de la cultura de su momento y si ha de hacerse unas historias plenarias y no mutiladas, como sería la de meras ideas, hay que prestar atención a ese enraizamiento.³²⁶

De no haberse empolvado la filosofía de Emilio Uranga, hubiéramos ahorrado décadas en como debíamos estudiar la filosofía en nuestro país. La filosofía mexicana no debe ser empataada ante otras filosofías, no debe responder a los problemas de otros países como tal, si bien nutre y enriquece el conocer el pensamiento en otros países, pero esto no quiere decir que nos adueñemos de sus problemas. Podemos filosofar con las ideas o los postulados filosóficos de Heidegger, Husserl, Sartre o Ponty pero no por ello vamos a pensar como sus contemporáneos. La filosofía de lo mexicano fue un término que se acuñó para definir las pretensiones de los hiperiones y su metodología fue la fenomenología,

³²⁵ José Gaos, *Entorno a la filosofía mexicana I*, op. cit., p. 51.

³²⁶ Emilio Uranga, "Advertencia de Gaos", op. cit., p. 232.

empero, no hicieron una fenomenología que quisiera ser igualada al de los franceses, sino, todo lo contrario, hacer una fenomenología auténticamente mexicana, me atrevo a decir que se logró.

De lo que debemos procurar al estudiar nuestra historia de la filosofía mexicana es en no recaer en un sinsentido metodológico que trate de ser la filosofía por excelencia. La filosofía propiamente mexicana es un resultado ecléctico que ha demostrado ser capaz de velar por los problemas de México. Y en este mismo sentido se debe entender la filosofía de Uranga, ya que no pretende en ningún momento fidelidad alguna corriente filosófica, si se quiere una historia de la filosofía mexicana, el filósofo mexicano se encontrara con un mar de opciones, “Así el eclecticismo, movimiento filosófico dominante de la segunda mitad del siglo XVIII, no es desde luego de primera magnitud y en él no descuella ninguna gran figura, pero vive arraigado intensamente en todas las formas de la cultura mexicana, arte, religión, ciencia, etcétera, y sus representantes estuvieron provistos de una gran eficacia en la acción histórica.”³²⁷

El eclecticismo es un rasgo característico de la filosofía mexicana, si bien, José Gaos trata de ser un filósofo riguroso, cae, me temo, en el error de quedarse en una dimensión academizada. Si bien, es importante que se imparta historia de la filosofía mexicana para que el filósofo mexicano sea responsable sobre su aquí y ahora, empero, la filosofía mexicana no responde a un grupo selecto de intelectuales, sino al mexicano, al mexicano de la calle, la filosofía mexicana es nuestro espejo en donde vemos reflejado nuestra autognosis.

La historia de la filosofía en México es un instrumento de autognosis, o más bien dicho, para evitar desde ahora el matiz intelectualista, de formación de sí mismo. Nadie puede ya poner en duda la actualidad de la filosofía mexicana; es el tema central de nuestras preocupaciones académicas y no académicas en este momento. A la historia de la filosofía en México ha venido a suceder la filosofía del mexicano o de lo mexicano Gaos prefiere decir filosofía de lo mexicano por razones que no ha expuesto con claridad.³²⁸

Respecto a esto último, la historia de la filosofía mexicana será la historia de nuestra conciencia. Y en ello los hiperiones no se equivocaron. La filosofía mexicana no fue algo que se hayan inventado los jóvenes hiperiones, ellos tuvieron su momento para reflexionar el estado en cuestión de su propia historia respecto al filosofar, por eso el Ateneo de la Juventud, Samuel Ramos, Leopoldo Zea fueron sus referentes al ver que en ellos se encontraban las pistas de cómo estudiar su circunstancia y su historia. Al hacer filosofía mexicana debemos ser responsables en cómo vamos a tratar nuestro ser, pues no se trata solo de un ejercicio de contemplación, sino de lanzarse a la tarea de reformarlo, limpiarlo y hacerlo a tenor de un ideal. Por eso “El verdadero método de investigación es pues para Gaos el existencialismo que define en términos sartrianos como postulado que “la

³²⁷ *Idem*. El eclecticismo mexicano ayudó a entender una etapa de la historia de México, vale la pena aquí revisar la tesis de licenciatura de María del Carmen Rovira Gaspar quien hizo un excelente trabajo de investigación en cuanto al tema del eclecticismo en México, bajo la asesoría de su querido maestro, José Gaos. *Vid.*, María del Carmen Rovira Gaspar, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII*, México, UNAM, 1979.

³²⁸ *Ibidem*, p. 233.

existencia individual humana confecciona la esencia”. La filosofía mexicana va pues tras de la hechura del ser del mexicano y no tras de la definición de ese ser en términos de una esencia privativa.”³²⁹

El escozor de Gaos no era en sí su trabajo colectivo que había germinado en sus alumnos hiperiones, sino el modo en que querían tratar la filosofía de lo mexicano. Las declaraciones más fuertes de José Gaos fueron directamente a Emilio Uranga al querer hacer una ontología del mexicano, desde la perspectiva de José Gaos no era una ontología, sino más bien una óptica.

No se trata de tomar el mexicano por sujeto de proposiciones para predicar de él, por medio de la copula “es”, tales o cuales notas; se trata de dar expresión a la efectiva confección existencial, histórica, de la esencia del mexicano, confección a la que atribuye este mismo darle expresión, en proposiciones que vengan a decir: “esto que estoy haciendo porque quiero hacer o que se haga esto otro, porque quiero que se haga tal México, es en este momento ser mexicano”. La cuestión, el problema no es describir modo de este ser, ni siquiera de este ser mismo, si fuera posible describirlo directamente, sino hacer un examen de conciencia de ideales mexicanos, que responderán a la conciencia de otros tantos problemas mexicanos, examen que dará por resultado la excogitación de soluciones, medios, remedios. Lo descriptivo ha de reducirse a lo definitorio requerido por la conceptualización de soluciones, medios, remedios. Lo descriptivo ha de reducirse a lo definitorio requerido por la conceptualización de los problemas y las soluciones. En conclusión, el método de la filosofía del mexicano debe ser la actividad teórico-práctica, eidético-existencial, de planteamientos y resolución de los problemas de la circunstancia mexicana actual. [...] Ahora bien, una filosofía como la del mexicano, que parece no poder ser sino una filosofía del ser del mexicano, concíbese este ser como esencia o como existencia. Parece no poder ser tampoco sino una Ontología del mexicano: Filosofía del ser es Ontología; “del mexicano” especificaría simplemente sobre cuyo ser se filosofa en el caso. Pero al concepto de “Ontología del mexicano” suscita la consideración de los dos componentes del nombre de Ontología sendos reparos.” [...] En todo caso lo que importa es que el hombre traduzca lo más fiel e inequívocamente la cosa: que el método de una filosofía como la del mexicano sólo sería justamente ontológico en cuanto óptico.³³⁰

Cuando se estudia a Emilio Uranga el investigador se topará con los problemas siguientes ¿qué significa fenomenología para Emilio Uranga?, ¿qué entendió por ontología?, estos problemas se resuelven si se va al fondo de sus escritos. El clima de ideas ayuda a investigar el tema que se presenta en un campo intelectual desde varios focos, desde los libros hasta, periódicos, revistas, cartas o incluso fotografías. Uranga sí dijo qué entendía por ontología y sobre todo cómo es que iba a responder esta cuestión frente al mexicano, para ello me gustaría volver a su artículo “La ontología del ser del mexicano” en el periódico *Novedades*.

La ontología del mexicano es pues una reflexión filosófica que trata de poner en evidencia, de patentizar, lo que es el mexicano, no lo que hace el mexicano o lo que piensa, o lo que fantasea, sino lo que es. [...] La ontología consiste en explicar la manera como se elige la plenitud de ser que falta a un hombre determinado. A esto se le llama el proyecto fundamental. La ontología del

³²⁹ *Ibidem*, p. 235.

³³⁰ José Gaos, *Entorno a la filosofía mexicana II*, Porrúa y Obregón., México, 1952, pp: 45-47.

mexicano es así un ensayo filosófico en que se trata de poner en evidencia el proyecto fundamental del mexicano, el modo como elige su ser, la forma en que trata de llenar el vacío que es constitucionalmente.³³¹

Dos años más tarde, tras la muerte de Emilio Uranga, Luis Villoro escribirá un ensayo brillante donde invocará de nueva cuenta la polémica sobre la ontología del mexicano, en donde aclara qué es lo que entendió Emilio Uranga por ontología, dice así: “Por eso insiste Uranga en que la «ontología», tal como él la emplea, es una disciplina histórica («Una ontología que se comprenda así misma no puede ser sino histórica»). Tiene por objeto, por ende, individuos concretos situados en el espacio y en el tiempo.”³³²

Una ontología del mexicano no versara sobre una insuficiencia del hombre, esto quiere decir que la ontología de la que habla Emilio Uranga es una ontología que trate la insuficiencia del ser humano. Al decir insuficiencia es la búsqueda por su ser, de aquí partamos en que Emilio Uranga designe su ontología como un ver al hombre mexicano en su insuficiencia. Esta misma polémica la sostuvo con José Moreno Villa, quien también fue un intelectual muy cercano al Grupo Hiperión. Emilio Uranga hizo una réplica a las consideraciones de José Moreno Villa respecto a su ontología. “*La ontología es el propósito de "hallarle" su "chiste" al "ser"*. De saber cómo está hecho por dentro. La metafísica, en cambio, se conformaba, muy prudentemente, con detallar las apariencias y contenía los ímpetus de llegar al fondo de las cosas, como afán de niño que destruye el juguete buscando su secreto.”³³³

La filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga tratara de interpretar lo que es el ser insuficiente, accidental, no tratara de enjaular al mexicano en un slogan político o que trate de satisfacer a la filosofía en general. Para Emilio Uranga el análisis del ser del mexicano es una búsqueda por un modo de ser humano, se trata, pues, de ver una forma más de ser en el mundo. El mexicano bajo su condición accidental busca su ser en un mar de posibilidades, por eso, la ontología de Emilio Uranga responde a una forma de filosofar auténtica.

*Lo verdaderamente capital que anuncia la ontología es que en el hombre se está operando, continuamente, un cambio de ser, una modalización de la pasta con que está hecho. Sustancia y accidente no son dos objetos que mantengan, dentro de sus límites, como “esencias” incapaces de elasticidad. En su sentido humano son dos maneras, dos formas de existir, dos estados, en que puede “vaciar” o “modelarse”, la materia de que está constituido cada uno de nosotros.*³³⁴

Es así, que Uranga puede sentir cierta molestia ya que José Moreno Villa pinta a México como un montón de slogans turísticos. José Moreno Villa escribía *Cornucopia Mexicana*,

³³¹ Emilio Uranga, “La ontología del ser del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, op. cit., pp: 165-166.

³³² Luis Villoro, “Emilio Uranga: La accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana” en *Análisis del ser del mexicano, Gobierno del estado de Guanajuato., México, 1991*, p. 16.

³³³ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p: 246-250.

³³⁴ *Ibidem*, p. 245.

en este libro se lee la experiencia del pensador español en su travesía por México. Para Moreno Villa, México era un lugar rico en flora y fauna, con hábitos muy propios, por eso lo veía como una cornucopia, cito al filósofo español:

Tengamos presente que la cornucopia es como un resumen del estilo rococó y que sus rizos no son exclusivamente lineales y sino corpóreos y es decir y que si brillan en sus convexidades y presentan sombras profundas en sus concavidades. La cornucopia es un producto de contrastes y contradicciones altibajos claro-oscuro, "forjirismo-lombordismo" y "hispanismo-pochismo" De modo que me decido por CORNUCOPIA DE MÉXICO.³³⁵

Emilio Uranga finaliza sus notas frente Moreno Villa con su pluma venenosa que lo caracteriza:

Aborrezco lo vernáculo. El ser del mexicano no puede ser descubierto en ninguna "charrería", ni creo que el español se localice en la "tarjeta postal" o en la "pandereta". Lo "verdaderamente" mexicano lo defino como proyecto, lo más puro posible, de modalizarse accidentalmente y entiendo, en paralela, lo español, como afán sustancialista. Lo radical de nuestros respectivos modos de ser reside en esto y no en una tipicidad cualquiera, vernácula, patriotería o local. Queda todavía por ver las razones de mi preferencia valorativa por lo accidental, frente a la sustancia, que usted, tan elocuentemente, subraya. Quédese para otra ocasión.³³⁶

Los hiperiones acusaban a su maestro José Gaos de injusticia, los hiperiones quedaron un poco afligidos por no dejar que su maestro los dejará conocer otras formas de hacer filosofía. El transterrado, veía con malos ojos las posturas sartreanas. No obstante, los alumnos rebeldes de Gaos lo confrontaron y dieron resultados contundentes. Las réplicas de Gaos hacia los hiperiones deben verse como un diálogo. Despidió este apartado con las observaciones de Emilio Uranga:

La importancia de las conferencias de Gaos reside en la autoridad indisputable que ampara su palabra. Hace tres años, cuando el "Hiperión" propuso el tema, Gaos se sintió obligado a eludir una toma expresa de posición en este asunto, por su condición, como él mismo la llama, de "meteco". Pero ha comprendido que se puede y debe asumir otra actitud y en estas conferencias ha intentado comunicarla. No podemos menos de felicitarlos al ver que Gaos tercia en una temática pugnada por el "Hiperión" y sanciona con su solo testimonio la fecundidad de esa temática. [...] No creemos que por ello su contribución haya sido de poco peso. Por el contrario, de enorme importancia. Ha sancionado una temática y por lo pronto la controla sólo en cuanto al método. Esperamos que Gaos siga sobre este camino y pueda mañana terciar ya de modo real, y no irreal metódico, en esta novísima filosofía. Siempre ha sido nuestra convicción la de que el Hiperión puede ser definido como un diálogo con Gaos. Esta es una nueva etapa de ese diálogo que nunca quisiéramos ver interrumpido. La rebeldía de los discípulos ha sido para Gaos motivo de un crecerse y no de un amilanarse.³³⁷

³³⁵ Cabe destacar que la primera edición de este libro fue publicada en 1940 bajo la editorial La Casa De España en México. La colección "México y lo mexicano" hizo una segunda edición en la que fue su tomo número 5. Es así que de nueva cuenta hacemos uso del clima de ideas para ver cómo se tejen estas relaciones en cuanto al tema de lo mexicano en los años de Emilio Uranga como hiperión. José Moreno Villa, *Cornucopia de México*, Porrúa y Obregón., México, 1952, pp. 9-10.

³³⁶ Emilio Uranga, "Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa", *op. cit.*, p. 250.

³³⁷ Emilio Uranga, "Advertencia de Gaos", *op. cit.*, p. 232.

Me temo que esta es la línea que debemos tomar, ver a la filosofía de lo mexicano como un camino más para la creación filosófica en México. Pienso, que podemos usar todas las herramientas que dejaron los hiperiones y en especial las de Emilio Uranga para darnos respuesta de lo que hoy es el mexicano. Las confrontaciones que tuvo Uranga con estos dos españoles sirven en nuestros días para pensarnos como accidente.

Capítulo

III

La filosofía de Emilio Uranga como posibilidad para la creación filosófica en México

— *Ser tan sin fundamento, y tan sin ser en todo.*

Fray Diego Duran

La Revolución Mexicana fue el mayor momento de introspección que tuvo el mexicano, hizo conciencia de saberse quién era, de meditar una circunstancia en estado de crisis. La Revolución Mexicana gestó lo mexicano, nuestra revolución era la brújula que nos guiaba por un camino de sentido. El *Análisis del ser del mexicano* es una respuesta al sin sentido de su época. Lo que nos enseña Emilio Uranga es hacer una filosofía inquieta y al mismo tiempo íntima.

En nuestros días la pregunta por ¿qué es el mexicano? sigue latente, punzante. La filosofía mexicana debe responder por cada generación, la pregunta debe plantearse en cada momento de la historia, guiándola por un camino de introspección, a un nivel de conciencia en donde el mexicano tenga la oportunidad no sólo de responder lo que es en su plano histórico, sino también en su plano circunstancial.

Lo que compete a esta investigación es hacer voz de lo que Emilio Uranga ofreció a un país desorientado. Su propuesta filosófica fue de suma importancia para los mexicanos de su generación, lo que ahora nos compete es escuchar los ecos que dejó su obra filosófica y buscar nuestra propia manera de ser con el fin de reclamar una conciencia responsable de ser. Es por ello que llegamos a este punto, el acreditarle a Emilio Uranga un sentido creador para nuestra filosofía en nuestros días que pretenda dar respuesta a los problemas de nuestro tiempo, de nuestra generación.

Nepantla como posibilidad para la creación filosófica en México³³⁸

La posibilidad de una filosofía de lo mexicano para nuestros días la encontramos en el epígrafe del libro *Análisis del ser del mexicano*. Anteriormente mencionábamos que Emilio Uranga colocaba un epígrafe en donde englobaba a grandes rasgos el ser del mexicano. La lectura del libro de Uranga para los años del Hiperión era clara y llena de sentido. Las palabras de fray Diego Duran que rescataba Emilio Uranga son en nuestros días una pista más de cómo hacer filosofía. El epígrafe reza así:

Prehendiendo yo a un indio de ciertas cosas, y en particular de que había andado arrastrando recogiendo dineros con malas noches y peores días, y al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo hace una boda y convida a todo el pueblo, y así reñéndole el mal que había hecho me respondió: -Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla-; y como entendiésemos lo que quería decir con aquel vocablo y metáfora que quiere decir estar en medio, torné a insistir

³³⁸ Quiero agradecer de todo corazón a Darién Luz de María Romero Ponce quien me aconsejó de usar el título de este apartado.

me dijese qué medio era aquél en que estaban, me dijo que como no estaban bien arraigados en la fe, que no me espantase de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la 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, y esto quiso decir aquél en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros.³³⁹

Fray Diego Duran cuenta el acercamiento íntimo de nuestro modo de ser. Sí bien, en un primer momento era las interpretaciones recíprocas entre los pueblos originarios y el español, cada uno de ellos tuvieron un momento íntimo al descubrirse e interpretarse. De aquí lo mexicano se encuentre más que en una conquista sangrienta, se manifieste por una introspectiva relación de lo español y lo indígena.

El vocablo náhuatl “Nepantla” se ha interpretado como un estado céntrico, se le ha significado como: “centro, en el centro, en medio” o “en medio de dos lagunas”, para Uranga el acercamiento de un estudio de lo mexicano debe tener un marco conceptual que esté en relación con la vida mexicana. Esta hazaña es lograda al declarar que el mexicano está Nepantla, pero vayamos por partes, primero y antes que nada, tratemos de ir a lo más originario de lo que significa Nepantla.

Interpretación de fray Diego Duran

La palabra Nepantla es sin duda alguna un vocablo de la lengua náhuatl. El sentido o interpretación de lo que significa Nepantla no se tratará de lo cercano que está a su idioma original en cuanto tal, sino en su relación significativa, estar en medio. El significado que vio fray Diego Duran es la interpretación que Uranga vio como una manera de ser del mexicano, más no una manera de los pueblos originarios o el español, de aquí que la apuesta sea esta, Nepantla como un modo de ser del mexicano.

El sentido interpretativo de fray Diego Duran sobre Nepantla inicia con el cristianismo. La llegada de los españoles no fue sólo un arribo de un imperio, sino de una gama cultural gigantesca, donde sin duda alguna la que dominó en su totalidad fue el humanismo, no hay que alarmarse que el humanismo esté estrechamente relacionada con el cristianismo en esta etapa de la historia de México. De aquí aceptemos la tesis de que el encuentro entre los españoles y los pueblos originarios y su relación hayan sido de corte humanista, en otras palabras, el nacimiento mexicano fue una consecuencia del humanismo.

Los rituales cristianos se fueron incorporando poco a poco a los pueblos originarios. Cuenta la leyenda que esta tarea fue ejecutada en una reunión en la que se presentaron los doce frailes franciscanos y los sabios indígenas en 1524. Después de las armas vino la palabra en forma de cruz y el evangelio se propaló por toda Mesoamérica. Estos doce cristianos —número que recuerda a los apóstoles— buscaron convencer a los doce Tlaminimes³⁴⁰, los sabios de palabra y sacerdotes de la religión prehispánica, sobre la

³³⁹ Fray Diego Dura, *Mitos indígenas*, Biblioteca del Estudiante Universitario., México, 1942, p. 115. Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez.

³⁴⁰ Los Tlaminimes son recordados por ser “los que saben algo o los que saben cosas” La traducción inmediata puede ser la de “hombres sabios”. Los estudios de Miguel León-Portilla demuestran que eran el equivalente a los filósofos en la época de los mexicas. También eran poetas, y debatían temas sobre la

existencia del “Dios verdadero, señor que gobierna, en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos, el Dador de vida”³⁴¹.

La reunión aparentemente se sitúa en la fecha del 13 de mayo de 1524, luego de la caída de Tenochtitlán. El coloquio tuvo por objetivo un diálogo entre indígenas y evangelizadores, el tema era sobre la palabra de Dios. Debemos tener muy en cuenta que este día es dudoso. Los coloquios de los doce no fue una función estelar en la que tuviera un cronista que detallara lo sucedido en idioma español. Los pocos documentos de ese día fueron anotados bajo la lengua náhuatl, se debe advertir, también, que fueron extraviados por cuatro oscuros años.

Es hasta 1564, en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde fray Bernardino de Sahagún halló los manuscritos de esos diálogos escritos en náhuatl y encomendó a sus colaboradores: Antonio Valeriano de Azcapotzalco³⁴², Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco, a hacer una transcripción al español, empero, las transcripciones, junto a los originales se volvieron a perder. De tal modo que aterrizamos hasta los años veinte del siglo pasado donde fueron descubiertos en el Archivo Secreto del Vaticano. La transcripción hecha por Sahagún sería conocido como *Libro de los Colloquios*.

Es así que el *Libro de los Colloquios* narra un diálogo entre misioneros de la iglesia y los sacerdotes mexicas. El diálogo, aparentemente fue un poco difícil de descifrar. Daniele Dehouve mantiene la hipótesis de que fue un diálogo de sordos, porque para los primeros se trató de una disputa didáctica, mientras que para los segundos fue un discurso ceremonial. Que ciertamente, cada una de sus intenciones tenía una interpretación estructurada e intencional diferentes. Por un lado, los franciscanos buscaron explicar y convencer, como propósito último de la evangelización, la razón de su venida, la palabra divina, teutlahtolli y, sobre todo, el Dios cristiano, el inventor de la gente, de los macehuals.

La respuesta de los tlamaninimes es profunda y desgarradora. En el capítulo VII de los *Colloquios* le dicen a los misioneros que no aceptan ni sus prédicas ni a su Dios. Responden que sus dioses los merecen desde que era de noche, en el origen del tiempo; que sus progenitores, sus abuelos, les dieron su norma de vida y fueron reverenciados; que sus dioses poseen las cosas y son dueños de ellas y se les debe la vida, el nacer, el crecer. Dicen

existencia, la verdad, la naturaleza del cosmos y el lugar del hombre en él. Contribuían al desarrollo de aspectos filosóficos ligados a la religión, y eran maestros en el *Calmécac*, la escuela de los sacerdotes y nobles. Los tlamaninimes son el referente en el debate de los *Colloquios* donde se debatió sobre la religión con los europeos cuando éstos llegaron a América.

³⁴¹ Miguel León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, UNAM y la Fundación de Investigaciones Sociales, México, 1986, p. 80. Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla.

³⁴² Antonio Valeriano de Azcapotzalco indígena originario de Azcapotzalco que nació justo después de la caída de la capital mexicana. Se le atribuye haber escrito también el *Nican Mopohua*, relato indígena sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531. Valeriano es un personaje por demás relevante, porque en él se puede sublimar la transición cultural que produjo la conquista y, como indígena, fue un vehículo de ese proceso histórico.

que ya es bastante que les hayan quitado el mando y les piden “Señores nuestros, no hagáis algo a vuestra cola, vuestra ala, que le acarree desgracia, que la haga perecer.”³⁴³.

Los doce tlamatinimes se saben derrotados, pero comprenden que no deben dejar a sus creadores, los dioses de sus abuelos, sus cantos. Hay en este capítulo una enorme tristeza en la resistencia por no abandonar el pasado, por aferrarse a su lugar en el mundo y por sobrevivir en las creencias que los definen. Esto, también es un carácter íntimo del mexicano tal cómo lo señalaba Emilio Uranga, la melancolía por el pasado.

El intercambio de diálogo entre los doce sacerdotes es la génesis de la religión mexicana. *Los Colloquios* son en este sentido nuestra primera crónica para comprender la relación íntima de nuestra religión, que sí bien se apropió como católica, empero, fue un catolicismo propio, como diría Francisco de la Maza: “El Guadalupanismo y el Arte Barroco son las únicas creaciones auténticas del pasado mexicano, diferenciales de España y del mundo. Son el espejo que fabricaron los hombres de la Colonia para mirarse y descubrirse a sí mismos.”³⁴⁴. La intención, pues, es ver que *Los Colloquios* nos abren paso a este síntoma del mexicano en que se siente Nepantla, es decir, “estar en medio”.

El capítulo VII de *Los Colloquios* donde se siente cierta tensión en no abandonar sus cantos ni las tradiciones de sus abuelos, por parte de los tlamatinimes, vuelve a ser un tema, pero ahora para fray Diego Durán. Cuando al reprender a un indígena, éste le contesta: “padre, no te espantes pues todavía estamos en *nepantla* [...]” de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos paganos. Así que podemos asimilar que fray Diego Durán interpreta a Nepantla como un modo neutro ante la religión desde la postura de lo que se denominara “mexicano”. Quien hace una apreciación puntual sobre estar Nepantla es Francisco de la Maza:

Los indios no podían acabar de distinguir bien entre la una y la otra, en esos momentos en que "estaban tan tiernos en la fe", como dice Grijalva, o en que se sentían Nepantla, es decir, en medio, entre un culto y otro, como le explicaría en 1585 un indio al cronista fray Diego Durán: "que como no estaban arraigados en la fe, que no me espantase —dice Durán—, que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la 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."³⁴⁵

Fray Diego Durán nos brinda una respuesta al problema que vio al imponer un dogma a una cultura diferente, mismo problema que se ve reflejado al leer *Los Colloquios*. El mexicano hasta el día de hoy no rechazó ninguna de las dos religiones, ni mucho menos se volvió empático de uno u otro, sino que germinó desde su neutralidad, es decir, desde su estado Nepantla su propia forma de ver el mundo religioso. Lo que el indio quería decirle a fray Diego Durán era que los indígenas estaban en medio de la fe católica y de su antigua

³⁴³ El pliego nos recomienda leerlo así: "A vuestra cola, a vuestra ala", es decir "a vuestro pueblo". Miguel León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, op. cit., p. 153.

³⁴⁴ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, Porrúa y Obregón., México, 1953, p. 9.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 17.

religión y que por eso sentían que podían participar de igual forma en ritos católicos y paganos. Siglos más tarde, un agudo genio de mal genio rescatara esta condición religiosa para proponer una categoría filosófica que sirva no sólo para realizar una descripción ontológica del mexicano, sino para esclarecer una característica central de la condición humana.

El mexicano está Nepantla, interpretación de Emilio Uranga

Emilio Uranga nos dejó una gran pista para la creación de una filosofía auténticamente mexicana, en su libro *Análisis del ser del mexicano* rescata las preocupaciones de fray Diego Durán entorno al estado neutro que adoptaron los indígenas al estar en medio de las dos leyes religiosas. Para Emilio Uranga, el estado Nepantla tiene como propósito responder más que una ley religiosa el modo de ser del mexicano. Para Emilio Uranga estar Nepantla significaba:

Hemos llamado la atención en otra parte sobre el valioso testimonio de fray Diego Durán acerca del carácter del mexicano. Se trata, hemos dicho, de un modo de ser oscilatorio o pendular que remite a un extremo y luego a otro, que hace simultáneas las dos instancias y que nunca mutila una en beneficio de la otra. El carácter no se instala, por decirlo así, *sobre* las dos agencias, sino *entre* ellas. La palabra náhuatl lo acuña con toda perfección, *nepantla*, en medio, a mitad, en el centro. Tenemos así despreñada en pureza la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona, para regocijo de nuestro afán de originalistas.³⁴⁶

Lo característico de la interpretación de Emilio Uranga en torno al concepto Nepantla es que está tejida a la poesía de Ramón López Velarde³⁴⁷, en los poemas *Tejedora* y *Nuestras vidas son péndulos...* Uranga enlaza el movimiento zigzagueante de la tejedora, junto el movimiento pendular como el motor móvil en la que “el sujeto está en medio de los dos extremos pero nunca está estático; a veces se acerca a uno de ellos, otras veces se aproxima al otro, y en esta oscilación se mantiene indefinidamente, como el badajo de una campana, sin que ninguno de los polos deje de ejercer su fuerza gravitatoria.”³⁴⁸

Emilio Uranga en 1952 publica un ensayo titulado *Optimismo y pesimismo sobre el mexicano* — meses antes de que se publique su *Análisis del ser del mexicano* — En este ensayo, Uranga comenzaba a usar el concepto Nepantla como carácter condicional del ser del mexicano. La idea del ensayo era la siguiente: Sí se quiere preguntar por el ser del mexicano se encontrara con dos variantes, el optimismo y el pesimismo.

Por razones históricas, cada vez que se ofrece una reflexión sobre el ser del mexicano, la gente pregunta casi de súbito si la tal meditación es pesimista u optimista. Para unos, el que la teoría sea pesimista es casi sinónimo de su veracidad, de haberse hecho dueña de la realidad; para

³⁴⁶ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 81.

³⁴⁷ No es raro, entonces, que Emilio Uranga titule su apartado como: “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”. En este apartado de su último capítulo “Poesía” usa la reflexión de fray Diego Durán, tratando las dos leyes, la cristiana y la aborigen, al mismo tiempo veremos la figura de Alfonso Reyes con el esquema de la hipocresía y el cinismo, y en el de López Velarde, la religiosidad y el amor, para decirlo con la interpretación de Villaurrutia.

³⁴⁸ Guillermo Hurtado, “Estar nepantla” en *La Razón*, 05 marzo, 2016, 12:28 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/estar-nepantla/> [Consultado el 08 de mayo del 2020].

otros, acaece a la inversa, todo pesimismo les parece una desfiguración. En principio, no hay por qué descartar una teoría pesimista del mexicano sólo por ser pesimista, y aceptar otra, quizá menos legítima, sólo por ser optimista.³⁴⁹

La historia de México está conformada por constantes periodos desaliento y desesperación. Es mucho más fácil para los mexicanos hablar de forma pesimista que optimista de lo que es México y de lo que es el mexicano. El ensayo de Uranga es agudo en este tema, ya que nos introduce a relaborar una serie de intenciones sobre el estudio del mexicano. La primera introspección sobre nuestro carácter se encuentra en nuestra historia. El vaivén de los extremos en que se mueve el mexicano es un péndulo entre el optimismo y el pesimismo.

Nuestra historia se mueve de uno a otro de los extremos, y no podemos hacer estancia definitiva en uno de ellos, sino que impulsados por las cosas mismas nos desplazamos al momento hacia el otro. La lógica formal, que funciona sin cortapisas en la vida cotidiana, desconoce la necesaria renitencia de un extremo al otro y se queda sólo uno de ellos, pretendiendo erigirlo en agencia absoluta. Lo mexicano es optimista o pesimista, pero no se entiende que a la vez sea lo uno y lo otro. Parece que nuestro carácter es el de un ciclotímico, el de un maniaco-depresivo, que a instantes de euforia y de contento hace seguir momentos de desesperanza y melancolía. Pero en verdad nuestro carácter nada tiene de ciclotímico y sí más bien de esquizoide, estructura rica que puede manifestarse con los rasgos del ciclotímico sin serlo de verdad.³⁵⁰

Para Emilio Uranga, el modo oscilatorio del péndulo que rescataba de López Velarde no solo tenía que ver con una característica ontológica del ser del mexicano, sino que también lo consideraba como una forma de estudiar la historia de México. Si recordamos bien, anteriormente decíamos que la historia nos iba a dar la última palabra, pero sí la penúltima, y era en el sentido de que no se podía valer enteramente de una respuesta absoluta, ya que, como podemos notar, la historia del mexicano se encuentra oscilando entre el pesimismo y el optimismo, por lo tanto, sí la historia daría la última palabra nos encontraríamos en el plano de las contradicciones, pero sí a Uranga la última palabra se la concede la poesía, específicamente, la poesía de Velarde, nos brindará un método en que podemos estar entre ambos extremos sin reducir a una verdad absoluta, ya sea el optimismo o el pesimismo. El secreto, entonces, es estar Nepantla como lo veía fray Diego Duran y moverse con el péndulo de Ramón López Velarde.

A un periodo histórico o a un estado de ánimo optimista acompaña en el mexicano un periodo o estado pesimista, y se podría decir que éste refuta a aquél, pero el subsiguiente optimismo viene a rechazar el pesimismo en que hasta entonces se vivía. Estas formas de pesimismo y optimismo en el mexicano no solamente son distintas, sino que se desalojan mutuamente como incompatibles entre sí. Pero a la vez que se desplazan y no se soportan, por entrar a formar parte de un todo movable, son momentos indispensables de la misma unidad orgánica, en la que no sólo no pugnan, sino que uno es tan necesario como el otro. El mexicano se encuentra distendido

³⁴⁹ Emilio Uranga, "Optimismo y pesimismo sobre el mexicano" en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p: 147.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 148.

entre los dos extremos de optimismo y pesimismo, y no acumulado exhaustivamente en uno solo de los extremos.³⁵¹

Esta misma página que cito, Uranga reclamara que se ha quedado atrás la postura de Hegel. Para Hegel lo verdadero no reposaba en los extremos, sino que, en efecto, se encontraba en la superación de estas contra posiciones. Emilio Uranga quita la mira de Hegel y la posa en un pensador que nos observó más de cerca, y es aquí donde entra en escena fray Diego Duran. Para Uranga es importante las contribuciones de fray Diego Duran en el sentido que nos dejó ver un carácter importante del mexicano. Uranga se refería a fray Diego Duran de la siguiente manera:

En el siglo XVI fray Diego Durán nos dejó en su *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* valiosas estimaciones sobre nuestro carácter. Valiosas para nosotros, porque ponen de manifiesto esa estructura tornasolada o de medio tono en que parece acuñarse nuestra verdadera fórmula de ser. La imagen más adecuada para describirla, imagen que nos permite descansar de la fatiga que ocasiona moverse entre abstracciones, sería esa del conejo, que los mexicanos habían elevado a gran dignidad simbólica para representar uno de los cuartos de su siglo. “Pintaban estos años, nos dice fray Diego Durán, en figura de conejo por andar saltando de aquí para allá, que nunca permanece en un lugar”.² Este es el símbolo más apropiado. El tránsito del optimismo al pesimismo es un “salto”, un empeño conejeril.³⁵²

El símbolo que da fray Diego Duran comenzó a ser adoptado por la literatura mexicana, uno de los escritores con gran referencia en la vida intelectual de Uranga fue Alfonso Reyes. El mismo Reyes acuñó en su ensayo *Notas sobre la inteligencia americana*, el carácter simbólico del mexicano 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 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”³⁵³.

Nuestro carácter al ser presentado como un conejo, daba respuesta a la contradicción del mexicano. Hemos escuchado en repetidas ocasiones de que el “mexicano es contradictorio”, en este sentido, Emilio Uranga quería dar respuesta con su ensayo *Optimismo y pesimismo sobre el mexicano* al problema contradictorio. José Manuel Cuéllar Moreno en su libro *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI* detallaba este problema.

Nuestro carácter aparentemente contradictorio 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, 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”. Pero ni siquiera el doctor Samuel Ramos, armado con el escarpelo del psicoanálisis, pudo llegar a las raíces de esta contradicción. Que esta contradicción forma parte íntima de nuestro carácter parece ser una evidencia más o menos

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² *Ibidem*, pp. 148-149.

³⁵³ Alfonso Reyes, *Notas sobre la inteligencia americana*, UNAM., México, 1978, p. 5.

indiscutible. Cuál sea su naturaleza ya no es un asunto tan obvio. El juicio moral, a menudo condenatorio, suele anteponerse a la pregunta por la estructura de la contradicción.³⁵⁴

El símbolo del conejo nos ayuda mucho a entender el carácter del mexicano, estar saltando de un lado a otro, de extremo a extremo de manera zigzagueante es una respuesta a las contradicciones que está sometido el mexicano. Si bien, el pesimismo es el que tiene mayor peso en la balanza del optimismo y el pesimismo no significa que se le deba ver de manera negativa. Cada uno de los caracteres que se le ha dominado al mexicano, como el resentimiento, la hipocresía o la inferioridad, son ya caracteres con los cuales podemos hablar del mexicano, no significa, tampoco, enjaular un solo ser, esto lo hemos aprendido con el concepto *Nepantla*, lo que se quiere decir, entonces, es que el mexicano no será un solo ser, sino que está dispuesto a diferentes caminos y diferentes cambios, el mexicano es un mar de posibilidades, por eso Emilio Uranga es puntual al definirlo como accidental, insuficiente y zozobante, debemos, por lo tanto, abrírnos a la accidentalidad.

Entre los dos extremos no se opera una síntesis dialéctica, como nos haría pensar acogernos ilimitadamente a Hegel, sino que hay un oscilar, un remitir de un cabo al otro sin descanso. El estado de ánimo que traduce esta estructura del ser es justamente la “zozobra”. En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra “ley”, estamos “neutros”, “en medio”, “nepantla”. En el caso que nos ha traído a estos términos lo vemos con claridad. Ni optimismo, ni pesimismo agotan por su cuenta, y solos, el ser del mexicano. Si pretendemos comprender las cosas mismas hemos de repartir nuestra atención entre las dos mociones de ánimo, y no dejarnos fascinar por una lógica demasiado formalista, que sólo aceptaría definirnos tomando simplemente como último el primero o el segundo. Haber aclarado como constitutiva tal estructura del ser, ha de servirnos también como índice para calibrar una teoría ontológica sobre el mexicano: sólo respetará plenamente los datos del fenómeno aquella noción de ser que permita explicar el carácter oscilatorio, pendular, de nuestra constitución. Pronto veremos cómo esta indicación guía por sus propios pasos hacia un concepto ontológico muy determinado: el de accidente. Pero no nos apresuremos.³⁵⁵

Lo que respecta en esta investigación es un estudio en torno a *Nepantla*, que es una de las aproximaciones para poder entender el ser del mexicano y al mismo tiempo ver una posibilidad metódica para poder entender, más que solucionar, los problemas de México y el mexicano.

Nepantla como categoría para la cultura mexicana

Cuando Emilio Uranga publicó su *Análisis del ser del mexicano* en 1952 seguramente no se imaginó de qué manera la categoría de *Nepantla* se convertiría en uno de los conceptos centrales de la teoría cultural en el siglo XXI. El concepto *Nepantla* ha estado a la sombra de los estudios de lo mexicano, creo, que en nuestros días debería tener un mayor peso para poder entender los problemas de nuestro país.

Emilio Uranga apostó por un análisis del ser del mexicano desde el pensamiento de Heidegger, Husserl y Sartre, debe reconocerse que hizo un trabajo fenomenológico

³⁵⁴ José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa La Filosofía de Emilio Uranga Artificio Oculto del PRI*, op. cit., p. 22.

³⁵⁵ Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”, op. cit., p. 78.

genuino. Tal vez suene a reproche o a capricho, pero me hubiera encantado que Uranga trabajara de manera más profunda el concepto Nepantla, tal vez este sería una de las pistas para seguir trabajando su filosofía de lo mexicano, ya que como anteriormente se mencionó, Uranga habló sobre Nepantla en varios artículos.

El concepto Nepantla no podía dejarse de lado y mucho menos iba a pasar desapercibido. Después de la era del Hiperión, dejaron muchos alfileres con notas inconclusas, una de ellas era la filosofía de Nepantla. Una de las personalidades más lúcidas que trató el tema de Nepantla fue Elsa Cecilia Frost (1928 - 2005)³⁵⁶. La poliglota mexicana es recordada por su tesis de maestría *Las categorías de la cultura mexicana*, dirigida por la supervisión de José Gaos. El libro ha sido publicado en repetidas ocasiones por distintas editoriales, convirtiéndose en un clásico para la filosofía mexicana. Cecilia Frost en este libro señala las categorías con las que ha sido pensada nuestra cultura a lo largo de las diferentes etapas de la historia.

En la cuarta edición de este mismo libro, los editores del Fondo de Cultura Económica nos regalan el último discurso que dio Elsa Cecilia Frost al ser nombrada como miembro de la Academia Mexicana de la Lengua la cual está dedicada a pensar en México desde la concepción Nepantla. Inicia su discurso con un pequeño guiño al Hiperión, esta cita no puedo dejarla pasar.

Hacia mediados del pasado siglo hubo en México cierta inquietud acerca de si puede haber algo que pueda llamarse “cultura mexicana”, y de ser así qué es y cómo puede definirse. Tal inquietud, académica en un principio, pasó pronto a ser tema de revistas y periódicos, sin que entre unos y otros hayan podido dar una solución que convenciera, sino a todos, cuando menos a una mayoría. Se la intentó colocar en diversas categorías y se le aplicaron nombres que debían dar cuenta y razón de ella: hispanoamericana, iberoamericana, latinoamericana que, bien vistos, vienen a decir lo mismo. En última instancia, resultan intercambiables. Con mayor fortuna corrió otro término: cultura “de imitación” que, como se verá más adelante, deja muy mal parada a esta porción de la humanidad.³⁵⁷

³⁵⁶ Elsa Cecilia Frost nació el 25 de diciembre de 1928 en la Ciudad de México. Fue una eminente profesora e investigadora dedicada al estudio y a la comprensión de la cultura latinoamericana y, en concreto, de la mexicana. Enseñó Historia y Filosofía Latinoamericanas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y fue investigadora en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. También estuvo en el Centro de Investigaciones Históricas de El Colegio de México. Igualmente, se destacó por su labor editorial en el Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI y la UNAM. No podemos dejar de lado que Elsa Cecilia Frost fue una poliglota de primera, domino el idioma: español, alemán, inglés, francés, italiano, catalán, y latín, de aquí que haya sido una gran colaboradora en las editoriales como traductora. Muere el 1 de julio del 2005 después de ser declarada como miembro de la Academia Mexicana de la Lengua. Dejó los siguientes libros principales: *Las categorías de la cultura mexicana* (UNAM, 1972); *Educación e ilustración en Europa* (SEP, 1986); *El arte de la traición o los problemas de la traducción* (UNAM, 1992); *Este nuevo orbe* (UNAM, 1996), *Testimonios del exilio* (Jus, 2000), y *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (Tusquets, 2002), que corresponde a su tesis de doctorado, sobre el milenarismo en América. En ellos recoge aspectos importantísimos de la historia de la cultura mexicana y latinoamericana: sobre el indio, los misioneros y los cronistas, que fueron los primeros historiadores. Pero también sobre algunos personajes, como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, algunos franciscanos y algunos jesuitas novohispanos.

³⁵⁷ Elsa Cecilia Frost, “Discurso de ingreso de doña Elsa Cecilia Frost a la Academia Mexicana de la lengua” en *Las categorías de la cultura mexicana*, Fondo de Cultura Económica., México, 2009, p. 311.

Elsa Cecilia Frost en su discurso da un pequeño viaje a los años del Hiperión. Lo que correspondería a nuestro siglo era tener en cuenta lo que había pasado en la mitad del siglo pasado y ver de qué forma podíamos categorizar nuestra cultura actual. Su discurso es directo, la categoría es Nepantla y con ello dirá lo siguiente:

Por ello, porque nunca pretendieron ser objetivos, los cronistas pudieron pasar de una sesuda disquisición teológica a la anécdota tierna de un neófito quien, al ser reprendido por un fraile, por haber andado arrastrado, “con malas noches y peores días”, le respondió: “Padre, no te espantes, pues todavía estamos Nepantla”, es decir, a medio camino, sin ser del todo cristianos ni tampoco del todo idólatras. Sin pertenecer cabalmente ni a un mundo ni a otro. [...] Este texto de Sahagún lleva a pensar que españoles e indios iban perdiendo rápidamente sus características propias y vivían todos en la misma “tierra de en medio”, sin ser ya por completo ni una cosa ni otra. Por ello, se me ocurre preguntar ahora: si ambos vivían en esta indeterminación, ¿no podría aplicarse el mismo término a la cultura? Sé que no es la forma usual de referirse a ella, pero si, como ya mencioné, las otras adjetivaciones me parecen poco precisas o hasta muy negativas, quizá sea este indio anónimo quien mejor definió lo que ocurría a conquistados y conquistadores.³⁵⁸

Elsa Cecilia Frost da en el punto. Podemos usar la categoría Nepantla para describir la cultura mexicana, pero me gustaría intentar llevar esta categoría a niveles un poco más elevados. Por un lado, Emilio Uranga lo usó para descifrar el ser del mexicano en su camino sin fin de contradicciones, de aquí que los dos extremos estén entre el optimismo y pesimismo, mientras que Cecilia utiliza la categoría Nepantla para describir la cultura mexicana. Lo que respecta para mi es que podemos usar el concepto Nepantla como método filosófico para entender no solo el ser y la cultura mexicana.

Para darle la nominación de método al concepto Nepantla debemos tener en cuenta lo que sabemos de esta categoría hasta ahora. De acuerdo con Emilio Uranga, que el mexicano se encuentre Nepantla 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”³⁵⁹. Por lo tanto, Nepantla es un estado de incertidumbre y de neutralidad, que no olvida, pero no asume; que no aprehende y no suelta. La transición de lo propio a lo ajeno, el momento preciso en que no se ha abandonado lo pasado y tampoco se ha adoptado lo nuevo. Una especie de letargo del que vive en medio de dos cosmologías y dos misterios contrapuestos. Aun y cuando la indecisión es angustiosa, a los indígenas mesoamericanos no les fue imposible vivir en un estado de aparente irresolución.

Designar el concepto Nepantla como método interpretativo para la filosofía mexicana nos daría una mejor respuesta a los cambios tan abruptos que ha pasado el mexicano. También abriría nuevos caminos para hacer filosofía, pues siempre se nos ha discutido ser imitadores o malinchistas. El mexicano no fue más que un accidente de España y de los pueblos originarios, nuestra concepción del mundo inició al sentirse en medio, al creer que se podía

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 314.

³⁵⁹ José Manuel Cuellar Moreno, *La revolución inconclusa La Filosofía de Emilio Uranga Artificio Oculito del PRI*, op. cit., p. 23.

participar en ambos extremos, obedeciendo a ambas leyes. Lo impresionante es que, en efecto, nuestra cultura se conformó por este estado, este padecimiento de situarse en el centro de dos vertientes contrarias. El catolicismo mexicano, por ejemplo, no se puede entender sin la iglesia católica y los ritos de los pueblos originarios, cada uno de los símbolos de estas dos religiones están tatuadas en nuestras iglesias mexicanas.

Esto mismo pasa con nuestra filosofía. Para entender lo que es el mexicano en el Grupo Hiperión utilizaron las herramientas de la fenomenología, el existencialismo y la ontología, estos métodos son propiamente del pensamiento europeo, pero no por ello quiere decir que sean limitadas, los hiperiones oscilaron entre estos mismo métodos para definir al mexicano, lo que también se puede intuir que la filosofía mexicana ha estado Nepantla. Desde los criollos ilustrados hasta los hiperiones, la filosofía mexicana ha estado Nepantla desde sus inicios, el problema es que no se ha trabajado este tema y por ello siempre recaemos en una mala copia como así lo fue el positivismo.

Mantenernos al margen de lo que significa estar neutros, de extremo a extremo tiene relación con lo que ha trabajado Mauricio Beuchot entorno a su hermenéutica analógica. Beuchot ve una especie de analogía en el concepto de Nepantla al escuchar a su amiga Elsa Cecilia Frost en su discurso. Para Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica se centra en la interpretación de un texto, de aquí que se mantenga dos polos el de la univocidad y la equivocidad ya que concurridamente nos encontramos de frente con un texto ante dos interpretaciones posibles³⁶⁰. Mauricio Beuchot sospecha que al situarse en el centro de estas dos interpretaciones se puede adjudicar como analógica, declara lo siguiente:

Creo que también la hermenéutica, porque muchas veces nos encontramos así ante un texto y dos de sus interpretaciones posibles. Es lo que he querido señalar con mi idea de una hermenéutica analógica; y, qué extraño, aquí parece que Hurtado la usa en ese sentido, pues la sospecha es bastante analógica, por cuanto que una sospecha unívoca sería contradictoria y una sospecha equívoca no serviría para nada.³⁶¹

Para Beuchot, Guillermo Hurtado ha hecho una excelente recuperación de la filosofía de Emilio Uranga y de ello toda la filosofía mexicana ha estado muy agradecido. Hurtado fue ingenioso al ver el problema de la frontera de México y Estados Unidos como Nepantla.

En la larga frontera que hay entre México y Estados Unidos se ha creado un pensamiento, que bien merece calificarse como filosófico, que reflexiona sobre la peculiar condición existencial de los millones de mexicanos y de mexicoestadounidenses que habitan en ese intersticio. La frontera es una como grieta, un espacio intermedio, es decir, una nepan-tla. Los habitantes de esa franja no son ni completamente mexicanos ni completamente estadounidenses. A veces se inclinan hacia un polo y otras veces retornan al otro polo. Se ha creado aquí una tercera

³⁶⁰ Cfr. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica/UNAM., México, 2011.

³⁶¹ Mauricio Beuchot, *La huella analógica del caminar humano*, Asociación Cultural y Científica Iberoamericana., Madrid España, 2014, p. 196.

identidad, que, sin embargo, no es una síntesis de las otras dos, sino que habita entre ambas, se mueve entre ellas con una mezcla de sigilo y escándalo.³⁶²

La posibilidad creadora de Nepantla nos abre nuevos caminos sin velos tan oscuros. Entre los dos extremos surge una nueva identidad, que, de alguna manera no subsume a las anteriores. Tal vez de esto se trate la analogía para poder interpretar los dos extremos. Sin embargo, al estar Nepantla desde la postura que quiere tratar Guillermo Hurtado puede ser respuesta al problema moral de la frontera entre México y Estados Unidos. Sí hay algo en que a los estadounidenses les ha costado trabajo aceptar es su cambio cultural y sobre todo su forma de ser.

Para los Estados Unidos ha sido difícil aceptar su condición ontológica, le duele creer que han sido absorbidos por una gran cantidad de latinoamericanos, incluso, se nos etiqueta como invasores. Sí México debe de hablar de Nepantla, Estados Unidos debe secundar y abrazar la idea de que ellos también se encuentran en esta misma situación. De aquí la tesis que elaboro desde la filosofía de lo mexicano desde la concepción de Nepantla nos lleve a nuestra pluralidad más íntima, en este sentido, los mexicanos no se encuentran sólo en México, sino que también en otros países y en ellos hemos incrustado una semilla en la que ha germinado otra manera de ser mexicano.

Del otro lado de la frontera, también se encuentran amigos, familiares o colegas que decidieron salir del estado zozobranante de vivir al día por unos cuantos pesos. El hambre, el techo y búsqueda por una vida digna han sido los motivos que han tenido los mexicanos para trasladarse a los territorios de los Estados Unidos. En nuestros días el conflicto ha ido en aumento, implorando que no se vuelva más violento.

El tema de los mexicanos indocumentados no es viejo, incluso la literatura nos ha dado diferentes pasajes donde el tema reclama una explicación. Uno de los que trato el tema fue Octavio Paz en la figura del “Pachuco” en su estadía en Estados Unidos. Este pasaje lo trabaja en el primer capítulo de su *Laberinto de la soledad*. Sin embargo, los años han pasado y Estados Unidos ha crecido con un mayor número de latinos en su territorio, para bien o para mal, Estados Unidos ha sido impactado por la cultura de los latinos, pero la que ha dominado, es la de los mexicanos.

Lo interesante que aquí pasa es cuando una persona que nació con padres mexicanos, pero criado con la cultura estadounidense los papeles de la identidad se cruzan. Los mexicanos hemos dominado a esta gente como “Chicanos”. Pero es aún más interesante cuando los chicanos deciden estudiar filosofía y se encuentran con pared con la identidad mexicana, la pregunta surge ¿quién soy?, no soy ni mexicano ni estadounidense, ¿cómo me debo identificar?, Estas preguntas han surgido y han tenido como resultado una filosofía chicana.

Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sánchez Jr son los filósofos a quienes debemos poner la lupa en la filosofía mexicana en nuestros días. Ellos han pensado su circunstancia desde el otro lado de la frontera. Su labor ha sido digna de admirar, sus traducciones de

³⁶² Guillermo Hurtado, “Estar nepantla” en *La Razón*, 05 marzo, 2016. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/estar-nepantla/> [Consultado el 08 de mayo del 2020].

libros y artículos de filósofos mexicanos en idioma inglés ha sido el puente para que surja una nueva lectura. Los filósofos Sánchez y Sánchez han editado la primera antología completa de filosofía mexicana en dicho idioma. Esta obra está diseñada para ser usada en los salones de clases de las universidades estadounidenses, en particular, para ser un libro de texto de una asignatura específica de filosofía mexicana que se imparta no sólo en los departamentos de estudios culturales mexicanos o chicanos, sino también, y sobre todo, en los de filosofía en cuanto tal. La antología lleva por título *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings* bajo la editorial Oxford University Press, en el año 2017.

Los autores traducidos son: Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Samuel Ramos, José Romano Muñoz, Vicente Lombardo Toledano, Edmundo O’Gorman, José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Abelardo Villegas, Jorge Portilla, José Revueltas, Rosario Castellanos y por supuesto, Emilio Uranga. Todos ellos, en su conjunto, ofrecen un panorama muy completo de la filosofía mexicana de la primera mitad del siglo anterior.

A grandes rasgos, Sánchez y Sánchez ofrecen tres características de la filosofía mexicana: se trata de una actividad intelectual autorreflexiva, crítica y afirmativa. Empero, no se conforman con esta caracterización general y nos sorprenden con una definición que recupera la vieja noción de “ser del mexicano”. Su definición de filosofía mexicana es la siguiente: “una investigación autocrítica del ser del mexicano, que brota de la circunstancia mexicana y se realiza en beneficio de ella, que se hace para revelar ese ser nacional frente a una historia colonial y para afirmarlo dentro de un entendimiento cada vez más global de la cultura universal.”³⁶³

Respecto a esto último, podemos observar dos cosas. La primera es que estos filósofos se sienten Nepantla, los paisanos que tenemos en Estados Unidos o que son nacido en el “país de las oportunidades”, se encuentran con este ser oscilante y céntrico, zigzagueando de extremo a extremo. Lo segundo es que la filosofía mexicana ha traspasado fronteras, la pregunta es inquietante ¿la filosofía de lo mexicano es para y sólo de mexicanos? Creo que la filosofía de lo mexicano en nuestros días está llenando los huecos que dejaron los miembros del Grupo Hiperión. La filosofía de lo mexicano se está leyendo en otro idioma, se están teniendo nuevas lecturas y puntos de vista sobre la filosofía de Emilio Uranga³⁶⁴. A los gringos les está interesando el pensamiento mexicano. Supongo que en los próximos años, la filosofía de Emilio Uranga será de las más citadas para entender en otros países lo que es México.

Creo firmemente en que el concepto de Nepantla que desarrolló Emilio Uranga nos sirve para una creación filosófica en nuestro país. Emilio Uranga consideraba que la categoría filosófica de Nepantla era una aportación original de México a la filosofía

³⁶³ Carlos Alberto Sánchez y Robert Eli Sánchez Jr, *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings*, Oxford University Press, New York, Estados Unidos, 2017, p. XXII. La traducción es mía. No esta demás mencionar a Kim Díaz, filósofa que ha compartido esta serie de traducciones y que ha llevado a la filosofía mexicana a romper fronteras, su trabajo es valioso y vale la pena tener muy de cerca sus investigaciones.

³⁶⁴ Vid., Carlos Alberto Sanchez, *Contingency and Commitment : Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*, Albany, NY, United State, State University of New York Press, 2017.

universal. No perdamos de vista que su filosofía de lo mexicano era mucho más que un estudio sobre las peculiaridades existenciales de los mexicanos. Uranga pensaba que todos los seres humanos padecían esa misma zozobra ontológica, aunque se negaran a reconocerlo. Nepantla es la llave para entendernos como pluriculturales, no hay un solo mexicano hay muchos mexicanos, descifrar el ser del mexicano no será tratar de designarlo de una sola manera, sino de múltiples formas. Por ello, pienso, que Nepantla sirva para resolver parte de los problemas del mestizaje.

Nepantla cómo solución al problema del mestizaje

¡Oh x mía, minúscula en ti misma, pero inmensa en las direcciones cardinales que apuntas: tú fuiste un crucero del destino!

Alfonso Reyes

Para el Grupo Hiperión, el estudio del mexicano tenía que ver de manera muy directa con el tema del mestizaje. El clima intelectual con el que se relacionó Emilio Uranga giraba en torno al mestizo mexicano, éste sería el objeto de estudio de los hiperiones, en específico el mestizo urbano.

El problema con el mestizaje, en específico, el mestizaje mexicano tiene que ver con diferentes aspectos. El primero sería sobre la ignorancia de su historia, la historia de México se ha envuelto en un sinfín de claro-oscuros donde el mexicano se deja llevar por la primera impresión de los hechos, dígame “La conquista de México” cuando ni si quiera se trataba de México y mucho menos había, si quiera, mexicanos. Lo segundo es un problema claro, la discriminación racial. Con la llegada de los españoles el mundo tuvo un cambio enorme, en el territorio mexicano de aquellos años no fue la excepción, germinó un nuevo mundo, un nuevo humano, el mestizo, de ahí que el mexicano aflorara. Pero con ello llegó un mundo de racismo, el color de piel era la divisa para pertenecer al mundo colonial. El blanco se colocaba en la cima de las castas, mientras que el indio y el negro se mantenían en el fondo. El problema aquí es que el mestizo se ve de manera muy superficial y no ven más allá de sus posibilidades, el mestizo está condenado a verse sólo por la piel, dejando de lado la cultura que creó, en este caso la cultura mexicana. El mestizaje no sólo se trata de la piel, se trata de la religión, la gastronomía, la ciencia, los hábitos. Esto es lo que se ha ignorado del mestizaje.

En capítulos anteriores decíamos que el tema del mexicano no fue un tema nuevo que desarrollara el Grupo Hiperión y en cuanto al tema del mestizaje no fue la excepción. En 1925 José Vasconcelos había escrito su ensayo *La raza cósmica*, en la cual planteó la idea de una nueva raza: la latina, producto del mestizaje. Una estirpe que reúne a las razas del mundo: la blanca, amarilla, negra y roja; una raza que combina a las cuatro anteriores dando por resultado la quinta raza o raza de bronce, por ello una raza superior:

El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una quinta raza en la que se fundirán todos los pueblos para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor

fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo de síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo.³⁶⁵

Un año más tarde, en 1926, Vasconcelos dará una idea más clara sobre el sentido del mestizaje, pero debemos ser cautelosos, el mestizaje que está describiendo Vasconcelos no es el mestizo mexicano, sino el iberoamericano, de aquí que acuñe el término *Indología*. La visión de Vasconcelos enmarca el entorno que determinará un problema de la filosofía en México: la identidad del ser humano mexicano y latino, que es el tema a final de los años cuarenta y principios de los cincuenta con el Grupo Hiperión.³⁶⁶

Hoy más que nunca el tema del mestizaje no ha sido superado, si bien Uranga no se concentró como tal en el tema del mestizo no podemos dejar de reconocer que él dejó esbozadas ideas que todavía podrían desarrollarse, tal es el caso de su crítica al concepto del mestizo como tercer hombre. El mexicano que nos describía Uranga como zozobante y accidental era de un resultado en la que había nacido un tercer hombre, muy distinto del indio y del español.

Uranga es lúcido al señalar que el mexicano no es idéntico al indio o al español, para Uranga el mexicano mestizo no se debe entender como una mezcla de sustancias. Lo que aconsejaba Emilio Uranga era estudiar al mestizo con otro tipo de análisis y de otras categorías. Me parece, que la categoría de Nepantla nos ayudaría mucho a ver con otros ojos el mestizaje.

El mexicano, un tercer hombre

El mestizo en código uranguiano debe entenderse desde su ontología. La ontología que comprendía Uranga era la de un ser insuficiente, en la medida de lo posible, la insuficiencia ayudaba a entender lo que era el mexicano, si seguimos esta misma premisa, podemos concluir que el mestizo es un ser insuficiente, esto significaba: accidental, zozobante, y pendular. Emilio Uranga al declarar que el mexicano era un tercer hombre se refería a lo siguiente.

Lo mexicano viene a ser un “tercer hombre” frente al español y al indígena. Éstos quedan como antecesores de un tipo diferenciado y propio. Me parece empero que no se atina en lo justo con estas fórmulas. Es claro que el mexicano no es el punto medio equidistante de los dos extremos, pues la cercanía a lo indio es mucho mayor que al español. El mestizo es siempre más indio que español. Lo indio no influye sobre el mexicano sino que es uno de los elementos presentes en su constitución.³⁶⁷

De este modo, podemos entender que el mestizo mexicano está constituido originariamente por el español y el indio, empero, no debemos señalarlo como una mezcla, sino no como el nacimiento de un nuevo hombre, un nuevo ser, esto quiere decir que el mexicano no responde ni al español o al indio de manera directa, sino que el mexicano es

³⁶⁵ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, op. cit., pp. 14-15.

³⁶⁶ En el capítulo I de esta investigación, decíamos que Emilio Uranga rescataba estas notas de Vasconcelos, empero, Uranga diría que Vasconcelos habla del hombre tropical más que de un mexicano. Siendo entonces el mexicano mestizo el objeto de estudio de Uranga.

³⁶⁷ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, op. cit., p. 145.

un ser bajo sus propias constituciones, esto es, bajo sus propias leyes. Por eso el ser del mexicano responde a los dos extremos sin quedarse en uno sólo, de esto se trata su ley, estar Nepantla lo deja ser libre en un mar de posibilidades de ser.

Al situarse Nepantla en el extremo de lo español y el indio el mexicano se ha llevado sus etiquetas, esto es, si el mexicano responde por lo español lo verán como un malinchista, pero si el mexicano responde por el indígena lo tacharán de indigenista. El problema es el siguiente, el mexicano no es ni originalmente español, ni es originalmente indígena, la respuesta es la misma: “Padre, no te espantes, pues todavía estamos *Nepantla*” el mexicano es un ser que puede oscilar en los extremos que le interpongan, saltar como un conejo de lado a lado sin estar quieto, éste es lo que Uranga llama accidentarnos. La dialéctica que usa Uranga es lúcida, clara y pertinente para entender la mera oscilatoria del mestizo, cito al autor del *Análisis del ser del mexicano*:

El mestizo es siempre más indio que español. Lo indio no influye sobre el mexicano sino que es uno de los elementos presentes en su constitución. Pretendemos ver en la negación de Cortés y en la exaltación de Cuauhtémoc un síntoma de conciencia histórica deficiente en el mexicano, y celebramos al mexicano que por igual reconoce o niega a uno y al otro. Pero repito que la distancia no es igual. El indio es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz; lo español en cambio es una variación, un motivo que se va punteando y contrapunteando. No hemos nacido negando lo indio, pero sí la manera española de ver el mundo, no somos como el español, pero no podemos decir que hemos “superado” la cosmovisión indígena, ésta siempre está presente en nuestras situaciones límites, dolor, sufrimiento, sensibilidad, muerte, mientras que lo hispánico es entonces adventicio.³⁶⁸

Estas declaraciones de Emilio Uranga formaron un clima de ideas respecto al tema del mestizo. Es pertinente ver como el tema del mestizaje fue un foco de atención para el Grupo Hiperión ya que el tema lo podemos rescatar para dar una posible respuesta al problema del mestizaje que sigue latente en nuestros días.

En 1950, Luis Villoro escribía a los veintiocho años su tesis *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El libro es una respuesta a un pasaje de su niñez³⁶⁹, al quedar sorprendido por las acciones de aquel viejo calentado por el sol, Villoro se preguntaba por la conciencia del mexicano ante el indio, en este sentido para Villoro no se trataba del indio como un concepto abstracto, sino como un ser humano concreto. Estas mismas preocupaciones encuadraban en la mesa de discusión con sus compañeros. El movimiento de lo mexicano, para Villoro, era el momento para poseerse así mismo.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 146.

³⁶⁹ Una vez, siendo niño, Luis Villoro acompañó a su madre a una hacienda de su propiedad en San Luis Potosí, y estando ahí, ella le presentó a unos peones indígenas. Cuenta entonces Villoro: “...todos me saludaban con una gran devoción porque yo era el patroncito, era yo el niño de la patrona. Uno de estos indígenas se acercó a mí con gran reverencia, me tomó la mano y me la besó, esto fue para mí una impresión verdaderamente terrible, que un viejo calentado por el sol que está haciendo las faenas del campo más duras viniera a mí, un pobre chamaco que no tenía nada que ver con él, y viniera a mí, y con un rasgo de respeto me besara la mano. Para mí fue una cosa a la vez terrible, insultante en el interior de mí mismo y de un respeto último, grandísimo para este individuo, para este viejo. Éste fue un rasgo que se me quedó grabado en toda mi vida y (yo creo que mi libro) *Los grandes momentos del indigenismo en México* obedece a este rasgo que yo tuve en ese momento”. Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, op. cit., p. 115.

El indigenismo aparece como expresión de un momento del espíritu mexicano, en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción. El indigenismo contemporáneo es una expresión simbólica de esa inestabilidad por medio de conceptos raciales. El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento. Intentará escapar a su inestabilidad: la acción de la sociedad será una de sus vías para lograrlo, el conocimiento amoroso de sí mismo será otra. El indigenismo expresa igualmente estas dos tentativas. [...] Se trata de un intento por captarse como algo seguro y pleno, rotundo y sin contradicciones. Este proyecto se traduce fundamentalmente en el movimiento del Yo por poseerse así mismo.³⁷⁰

El indigenismo de Villoro lo podemos entender como una substancialización del mestizo. Por otro lado, Emilio Uranga en su *Análisis de ser del mexicano*, sostuvo que ni el indigenismo ni el hispano podrían ser un proyecto para el mexicano, lo que Uranga destacaba es que el mexicano se debe aceptarse como accidental. Otro pensador que estuvo muy cerca del Grupo Hiperión fue Jorge Carrión (1913-2005)³⁷¹.

Jorge Carrión escribió *Mito y magia del mexicano* en 1952, sería el libro número tres de la colección México y lo mexicano, es un número anterior al *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga. Carrión hace un análisis psicológico muy provocativo en donde desglosa una crítica sobre el mestizaje mexicano. Para Jorge Carrión, el mexicano se ha creado por el miedo, que es en sí la base de la magia, en ella se enlaza la unión de las dos razas de las que ha surgido el mexicano, tanto como nacional y como complejo psicológico, la “Conjunción de ciencia y magia; de la razón fría y ampliadora de horizontes del español y la afectividad reductora y apasionada del indígena.”³⁷². Con estas líneas, Carrión desarrollara su crítica.

De la conjunción de las dos razas nace el mestizo. Fruto de la violencia española y el desesperado resistir indígena, exhibe en su vida el trauma psicológico de quienes son rechazados, parejamente, por sus propios engendrados. Pero a medida que la conciencia del mestizo se ensancha, a la par de su crecimiento en número, opera una doble influencia sobre los estratos sociales que le circundan: por un lado indigeniza a los criollos y por el otro españoliza a los indios .de silenciosa presencia. Así, el mexicano desde su nacimiento lleva en el inconsciente la huella de un trauma síquico que con el tiempo ha de emerger bruscamente, invadiendo lo consciente, en la forma convulsiva de la guerra de Independencia. Ésta, en términos psicológicos, es la protesta contra el poder paterno —en el caso España —, que usurpa las dulzuras del seno maternal al que todo hombre se siente inclinado, porque en él no le alcanzan las penas ni las duras realidades.³⁷³

³⁷⁰ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, op. cit., p: 227.

³⁷¹ En Jorge Carrión encontramos a un intelectual comprometido con las causas sociales y un duro crítico del sistema político-económico mexicano, ejemplo de ello son sus críticas a Díaz Ordaz desde antes de que fuera presidente, a la matanza estudiantil de 1968, a la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos o su agudo análisis de la Revolución Mexicana. Asimismo, hallamos en él a un destacado académico del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Jorge Carrión es recordado por su libro *Mito y Magia del mexicano*, además, hizo radio y televisión con críticas y opiniones en torno a la cultura mexicana.

³⁷² Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano*, Porrúa y Obregón, México, 1952, p. 7.

³⁷³ *Ibidem*, p. 24.

Jorge Carrión afirmará que el mestizo es un ser que nace por medio de la violencia, llega al mundo de forma dolorosa, que es en este caso su condición psicológica, un trauma con el cual debe lidiar, de este modo “evoluciona el mexicano desde la Conquista y dentro del paisaje entrañable vivido. Crece oscilante entre la interpretación afectiva, sentimental del mundo y el concepto lógico y científico reciente adquirido. Como una noche es para él la Colonia y parte de la Independencia.”³⁷⁴

Estas dos posturas demuestran el diálogo que se tenía en torno al mestizaje en aquellos años del Grupo Hiperión, el clima demuestra que el mestizaje no se había superado y que el tema era una herida abierta sin sanar, empero, el 5 de octubre de 1952, Emilio Uranga respondía a las réplicas que le había hecho José Moreno Villa; las respuestas de Emilio Uranga a Moreno Villa las publicó en el *Nacional* en su apartado *Revista Mexicana de Cultura*, Uranga divide su respuesta en dos partes con el título: “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”. Moreno Villa se presentaba así con los hiperiones, lo cito para que se viva un poco el clima de esa época: “Me autorizo de sus palabras (“someto estas sencillas consideraciones a la atención de los ‘Hiperiones’, amigos llenos de vitalidad y ansias filosóficas”, *Mi Españolismo y mi Mexicanismo*, EL NACIONAL, domingo 14 de septiembre de 1952) para iniciar este diálogo que confío beneficiará nuestra mutua simpatía y afán de sinceridad.”³⁷⁵

Las consideraciones de Emilio Uranga sobre el tema del mestizaje eran directas, no se debe entender al mestizo como una mezcla o una combinación, sino como una modelización del ser, una descripción que ayuda es la de Alfonso Reyes al describirnos en la letra “X”, “¡Oh x mía, minúscula en ti misma, pero inmensa en las direcciones cardinales que apuntas: tú fuiste un crucero del destino!”³⁷⁶ Los trabajos como de Reyes y Luis Villoro, demostraban que el mexicano se encontraba con constantes vacilaciones, mientras que Jorge Carrión afirmaba sin ton ni son al mestizo como una mezcla violenta por parte del español. Las consideraciones, como las de Moreno Villa, para Uranga se le hacían groseras y absurdas.

Siempre he juzgado pueril la representación del mexicano como mestizo, si por tal hemos de entender la combinación o mezcla, mitad a mitad, de lo español y lo indígena. Esta imagen de una balanza justa, en que el fiel se verticaliza por el cuidado de pesar cantidades iguales, o volúmenes de sangre equivalentes, me parece aporte de un mecanicismo grosero y burdo; una manera inelegante de hacerse tonto.³⁷⁷

Es así que Uranga expone su postura al español José Moreno Villa, con ejemplos lúcidos y precisiones puntuales en cuanto al tema del mestizaje.

Lo mexicano importa muy poco que sea concebido como una combinación o como una mezcla. No se agarra su verdadero núcleo adelantando esta argumentación. Mezcla o combinación lo que cuenta es la modalidad “física” en que se encuentra. Lo español es sustancial, lo mexicano

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

³⁷⁵ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *op. cit.*, p. 241.

³⁷⁶ Alfonso Reyes, *La X en la frente*, Porrúa y Obregón., México, 1952, p. 13.

³⁷⁷ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *op. cit.*, p. 249.

accidental. Sustancia no es combinación, accidente no es mezcla. Son dos modalidades o tipos de ser de una radical diversidad. Lo hemos definido más arriba. *Existir a lo mexicano es modular todas las conductas, todos los comportamientos, accidentalmente*. Entre nosotros, se reitera lo accidental a la manera de un radical *cómo*. La presencia de este *cómo* le confiere, por su “repetición” el sentido de una constante o invariante histórica y caracterológica.

El mestizo, por lo tanto no es una mezcla ni una combinación, sino más bien un ser modular bajo todas las conductas características que lo han conformado, éste es el modo en cómo debemos interpretar el mestizaje. Ejemplifica Uranga: “El mestizo mexicano no es una mezcla ni una combinación es una modalización. Por ejemplo: El agua es una combinación, el aire una mezcla. Pero tanto una, como el otro, pueden existir, por lo menos, en dos estados, sólido y líquido. La modalización de “estados”, es del todo indiferente a la cualidad química. “Tan agua” es el hielo como el vapor.”³⁷⁸ Quien tiene un ejemplo igual de brillante y antojable es Guillermo Hurtado en su “Ontología del desayuno mexicano”.

[...] los huevos divorciados no están divorciados: están reunidos. Para que estuviesen divorciados hubieran tenido que estar antes revueltos en un indigesto batiburrillo de salsa roja y verde. Quienes piden los mal llamados huevos divorciados quieren integrar ambas opciones de manera melodiosa. Este platillo quizá nos puede ayudar a entender mejor el mosaico mexicano y, por lo mismo, la elusiva esencia de lo nacional. Emilio Uranga apuntaba hace medio siglo que era erróneo concebir el mestizaje como una mezcla en la que los elementos originales se disuelven en un compuesto; como, por ejemplo, en el café con leche que también disfrutamos por las mañanas. Quizá deberíamos empezar a entender la mexicanidad como unos huevos divorciados en vez de como un café con leche.³⁷⁹

Emilio Uranga finaliza su respuesta a José Moreno Villa con lo siguiente: “El mestizo es para mí, o la armonía de un balanceo entre las dos posibilidades de ser, o un salto de la una a la otra, un empeño de conejo en movimiento que, como dice fray Diego Durán, “nunca permanece en un lugar”, un Jano, una desarmonía, signo de una desazón trágica, oscilatoria y pendular.”³⁸⁰ De aquí parto entonces en que Nepantla ayudaría a tener una respuesta al mestizaje.

Ver al mexicano como Nepantla desenvuelve los pliegos de habitar en el mundo. El mestizo pudo modularse en todos los aspectos culturales que se le presentó, sin enjaularse en una sola, que mejor aún, hizo de ellas su propia cultura. Este modo de ser Nepantla abrió un sinfín de caminos para lograr que nuestra cultura floreciera, como recordaremos la Nueva España nace a partir de un discurso ideológico que se aferra a la expansión del catolicismo como su razón de ser. Este sesgo acompañará la historia de México hasta la segunda mitad del siglo XIX. La lucha entre conservadores y liberales no será sino una

³⁷⁸ *Idem*.

³⁷⁹ Guillermo Hurtado, “Ontología del desayuno mexicano” en *La Razón*, 13 agosto, 2017, 12:25 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/ontologia-del-desayuno-mexicano/> [Consultado el 16 de mayo del 2020].

³⁸⁰ Emilio Uranga, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa”, *op. cit.*, p. 149.

disputa sobre el valor del catolicismo como fundamento de una estructura civil, sin embargo pasa algo curioso respecto al catolicismo mexicano.

En México se promulgó la fe católica con la imagen de la Virgen de Guadalupe, recordemos el grito del cura Hidalgo: "¡Viva la religión!, ¡viva nuestra madre santísima de Guadalupe!, ¡viva Fernando VII!, ¡viva la América y muera el mal gobierno!" A lo que el pueblo respondió: "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!". En el grito, no existía aún la palabra México o mexicanos, empero, hoy en día el pueblo mexicano es un pueblo guadalupano, su guadalupanismo no fue una mezcla de lo español o lo indio, sino un resultado en que se vio modulado por ambas concepciones, el guadalupanismo no solo forjó una fe religiosa, sino que fue raíz de un estado nacional.

Me parece que el mestizaje y sobre todo el modo de ser Nепantla se puede explicar de mejor manera desde la gastronomía. Sin duda la comida es un rasgo de identidad cultural de un pueblo, pensemos en los rasgos identitarios, dicen que los mexicanos se nos reconocen por nuestros tres dedos de la mano derecha, por la forma en como agarramos el taco.

La mesa mexicana es aromática, colorida y abundante, el platillo mexicano por excelencia —creo yo— son los tacos de carnitas. Tenemos por un lado el cerdo que es traído a México por los españoles, que por cierto, se decía que para ser un buen cristiano o un buen español, debía tener buen diente para comer cerdo, esto lo diferenciaba del judío, también con ellos llegaron las cazuelas de cobre, el mecanismo para prepararlo.

La historia de los taquitos de carnitas se dice que inicia cuando Hernán Cortés junto a sus aliados los tlaxcaltecas derrotan juntos a los aztecas. Ya en la celebración, Cortés ordenó a su gente unos cerdos que recién habían traído de Cuba, no obstante, en tierras aztecas no se contaba con el trigo para acompañar el cerdo con pan, es así que los tlaxcaltecas llevaron al banquete su pan de maíz, es decir, tortillas, y en ellas echaron el cerdo cortado en pedacitos previamente cocido en su propia manteca, todos disfrutaron aquel primer banquete de tacos de carnitas.

La receta fue mejorando, a los tacos le dimos aroma y color con los aderezos, gracias a los chiles que son, en efecto, ingrediente indispensable de la gastronomía de los pueblos originarios, podemos acompañar a nuestro taco con una salsa verde, roja, o el famoso "pico de gallo" las salsas son también un arte culinario en la gastronomía mexicana, por otro lado, la cebolla, el cilantro y el limón que son aderezos indispensables en nuestras mesas y taquerías, no son originariamente ingredientes del suelo mexicano. La cebolla es originaria de Roma, el cilantro de Grecia y el limón — hasta donde hay antecedentes — fue Cristóbal Colón quien lo ingresó por primera vez en América, donde se comenzó a utilizar como planta ornamental y medicinal. También me gustaría señalar que los tamales y el mole son un delicioso resultado del mestizaje.

Por último, no olvidemos tampoco las bebidas, el tequila y los mezcales surgieron como por encanto de magueyes destilados. Indígena fue el maguey y español el alambique: mestizos fueron tequilas y mezcales. El tequila es oro reposado. El gusano de maguey, sello

de autenticidad del mezcal de Oaxaca, líquido guardado en vientres de barro negro. En uno y otro caso, son acompañantes fieles de nuestras festividades mexicanas.

Emilio Uranga atinaba muy bien al decir que el mestizo es un tercer hombre, si seguimos en la misma línea, nuestra cultura se forjó con esta premisa. La cultura mexicana está llena de contradicciones, pero esto no quiere decir que no nos lleve a ningún sitio, muchas veces vemos en la cultura mexicana rasgos característicos de otras culturas, debemos ser cuidadosos aquí, no hay que verlos como una mezcla o una combinación, sino como otra cultura aparte, que en efecto tiene rasgos característicos de otras culturas, no obstante, esto quiera decir que apele a una o a la otra, de aquí que nuestro motor sea Nepantla, vernos como ese conejo que salta de extremo a extremo y crea una nueva cultura, una tercer cultura, la mexicana.

El mestizaje condiciona aún más esa postura de carácter, un ser entre un ser y no ser, ni de aquí ni de ella, sino de camino. Es en esta veredad, donde el mexicano descubre un mundo de espera, cuyo horizonte sólo se vislumbra en la medida en que se avanza. La cultura mexicana está viva, es inquieta, está abierta a otras culturas, la cultura mexicana la veremos siempre en el modo de ser del mexicano, esto quiere decir que la veremos en nuestro día a día, en su modo pendular de caminar de extremo a extremo. Ser Nepantla es ser mexicano, no hay nada más mexicano que lo mestizo. Tal vez debemos vernos así, en la armonía del balanceo de las dos posibilidades de ser, en la que nunca permanecemos en una sola. La respuesta tal vez sea ésta, ser Nepantla, reconocernos como accidentales, ser lo mejor de los dos mundos, lo mejor de los dos extremos.

El accidente como modo de ser del mexicano³⁸¹

La filosofía de lo mexicano nos dejó un gran legado filosófico. El clima intelectual de los hiperiones nos deja ver cómo a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta la pregunta por la identidad mexicana era la interrogante que se compartía entre los cenáculos intelectuales en aquellos años, hoy, la pregunta sigue viva.

El mexicano, en cada uno de sus pasajes históricos, se ha preguntado, por lo menos una sola vez, en su momento histórico ¿qué somos los mexicanos?, ¿qué significa o que se pretende al ser mexicano? El mexicano reclama vivir de acuerdo a su propio tiempo y a su propio ser, y su propio ser es la accidentalidad.

En esta investigación, lo que se ha querido sustentar es que el ser del mexicano se debe reconocer como accidental, esto quiere decir que desde su concepción de autogénesis el mexicano se reconozca como un hombre que está en constante movimiento en busca de su ser. Ser accidental, nos decía Emilio Uranga, significa: *“Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia, están*

³⁸¹ El título lo tomo de Rubén Mendoza Valdés, quien me confió su trabajo sobre Emilio Uranga y lo presentamos juntos en el “Congreso Nacional de Filosofía Mexicana y Latinoamericana: La filosofía ante la coyuntura actual de América.” Realizado del 8 al 10 de noviembre del 2017 en el colegio de filosofía de la FFYL BUAP.

asentados en una base inconsistente y quebradiza. El accidente es un *minus* de ser, un ser rebajado o quebrantado por su mezcla con la nada.”³⁸²

Los intelectuales de la época buscaban el ser del mexicano con una lámpara a las 12:00 de la tarde en pleno zócalo de la Ciudad de México, Emilio Uranga dirá por entonces, que su búsqueda es una pérdida de tiempo, el mexicano es nada, sólo un puñado de posibilidades de ser en su condición de insuficiencia. El accidente es carencia en cuanto que no se completa en éste al ser humano, por eso su posibilidad es siempre su encuentro con la nada: la posibilidad de ser se construye dirigiéndose hacia la nada, esa es la única forma de construir el ser que siempre se está siendo. Cabe aclarar que no se trata de ninguna inferioridad en cuanto tal, como lo decía Samuel Ramos, sino de un modo en el cual el mexicano se recupera como ser-humano. Nótese aquí la fuerte influencia que tiene de la filosofía existencial heideggeriana³⁸³.

En *Ser y tiempo*, Heidegger dice textualmente al respecto que: “El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la tiene tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse aparentemente. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo”³⁸⁴. De este modo podemos entender a Uranga, como lo dice textualmente: “El ser del hombre no es un ser dado (gegeben), sino propuesto (aufgegeben)”³⁸⁵. De ahí que el ser del mexicano es al mismo tiempo un humanismo bajo el cual se forja su identidad, recordemos las palabras de Uranga: “Que el ser del hombre sea, ontológicamente accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto.”³⁸⁶ El ser humano es por consiguiente, de acuerdo con Uranga: “un ser para el accidente”, de ahí que el ser no se es, sino que se construye siempre en la posibilidad de la carencia. Ser accidental es carecer, es la falta de aquello que se es por lo que se quiere ser.

Ya Luis Villoro, el viejo amigo de Emilio Uranga, nos había demostrado el camino de la ontología de la filosofía de lo mexicano que Uranga escribía en su *Análisis del ser del mexicano*, el sentido de la ontología uranguiana es humanista, Villoro lo señala muy bien:

Uranga pretende disolver esta paradoja. Para llegar a lo «humano en general» no tenemos más vía que el análisis de hombres singulares. Se trataría de alcanzar lo humano a partir de los individuos, considerando en éstos sus caracteres fundamentales e invariantes, que Uranga llama «ontológicos». [...] No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano,

³⁸² Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 17.

³⁸³ Anteriormente veíamos la fuerte influencia de Heidegger en Uranga, esto gracias a su maestro José Gaos. Cfr. Emilio Uranga, “Dos Existencialismos” en *México en la cultura*, suplemento de *Novedades*, 14 de agosto de 1949, p: 3-8.

³⁸⁴ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 68.

³⁸⁵ Vid., Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 42.

³⁸⁶ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 17.

sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano». Se invertiría así una forma tradicional de pensar: en lugar de comprender nuestra condición a partir de una concepción general del hombre, llegar a éste por el análisis de la condición específica de ciertos hombres particulares. Al captarse como accidental, el mexicano llega quizás a comprender mejor la condición humana, encubierta a menudo por la pretensión de muchos hombres de ser «substanciales». «El mexicano, al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica constitución, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir». La noción de accidentalidad nos abriría a una nueva comprensión de la condición humana en general, que no coincide con la falsa generalización del hombre europeo, él proyectaría en el «hombre en general» su propia «jactanciosa sustancialidad».³⁸⁷

Para Uranga, entonces, lo mexicano es lo humano, con esto, el autor de *Astucias Literarias* desvela una posibilidad originaria del humanismo, frente al carácter sustancial de la visión clásica de la filosofía occidental. La accidentalidad como identidad del ser del mexicano se debe entender en la medida en que su insuficiencia se forma y transforma constantemente. El accidente implica la indeterminación de la vida. La vida fáctica como tal, fruto de la interpretación del mundo y expresión de la existencia, es indeterminada, incertidumbre, insegura, no se sabe cuándo ni cómo. Frente a esta experiencia vivencial — si se quiere ver, incluso, fenoménica— el mexicano siempre se encuentra latente, su seguridad flota sobre la indeterminación de su ser, de la incertidumbre de su mundo, por eso la vida y la muerte adquieren un sentido diferente al occidental. La vida sucede en la inseguridad de cualquier determinación, su sentido siempre está proyectado a ser y no ser en el tiempo.

La ontología de lo mexicano de Emilio Uranga no se debe entender como una identidad artificial determinada, sino como una posibilidad de pensar lo humano como tal, su ontología del ser del mexicano debe interpretarse como análisis del ser humano sin distinción de nacionalidad, el mexicano no es una credencial que lo identifica, al mexicano lo debemos pensar por su condición humana, no por un slogan político. Al respecto, cito a Uranga:

Nos parece que el mexicano como ser, o en su aspecto ontológico, funge o funciona como generador de un sentido de lo humano que se comunica a todo aquello que tenga pretensiones de hacerse pasar como humano. No se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano. En terminología ontológica: toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir justamente una desvalorización por no asemejarnos al “hombre” europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como “humana” toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la “dignidad” humana.³⁸⁸

³⁸⁷ Luis Villoro, “Emilio Uranga: La accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁸⁸ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 23.

Pensar al mexicano desde su condición humana, es ya una respuesta al humanismo eurocéntrico, pues si Europa se reconoce como el humano suficiente, que es un ser sin carencias, el mexicano por otro lado es un ser insuficiente, lo que quiere decir que somos accidentales, en este sentido, la dignidad para el mexicano no se tiene de manera determinada; su posibilidad radica en la construcción de ésta, desde su propio modo de ser accidental. La dignidad en el mexicano, por lo tanto, se desvela en el acontecimiento de ser siempre un ente que elige su propio modo de ser. El mexicano se ocupa del mundo bajo la sospecha de su incertidumbre. La duda le causa pena y pesar, pues su pensamiento se enfoca entonces hacia un acontecer incierto de la existencia: “El mexicano presta continuamente oído a la voz de su ser, bajo la forma de ese sentimiento tan cotidiano en nuestra vida que es la «pena» y de cuyo análisis nos hemos ocupado en otro lugar: La «pena» es la voz de la conciencia en el mexicano, voz que a su vez hay que interpretar como surgida del ser mismo que nos constituye”³⁸⁹. El mexicano “escucha” en la medida en que interpreta el sentido del ser. En la pena, el mexicano se apropia de su modo propio de ser. Así como en Heidegger, la muerte³⁹⁰ y la angustia son modos de apropiarse de sí mismo, la pena lo es en el mexicano. Heidegger considera que al no poder completarse, el *Dasein* se encuentra bajo la forma de su ser-culpable.³⁹¹

El ser para la muerte de Martin Heidegger tiene relación con el sentimiento zozobante de Emilio Uranga. La condición humana en la cual se encuentra el mexicano parte de su sentido por la relación intrínseca entre la vida y la muerte. La completitud de su humanidad sólo es pensable en el descanso eterno, la agonía es la preparación para la muerte. La vida del mexicano es un constante camino hacia la muerte.

Todo ello quiere decir que la vida para el mexicano entraña un esencial “tronchamiento” o “quebrazón”, acción y efecto de romperse bruscamente, súbitamente. El mexicano sabe con inexorable certeza que su vida se quebrará tarde o temprano y que no encierra el sentido de una posible culminación. Quebrable, pero no consumable, es la vida para el mexicano. De donde que la vida puede hallar su fin en cualquier momento. La vida siempre está a punto para ser tronchada. **Estamos al filo de la muerte.** Hay en la vida del mexicano una permanente disponibilidad, resolución, a la muerte como inminente. La certeza de una frustración y la inminencia de la misma forman los dos ejes de la vida y de la muerte en el mexicano.³⁹²

Por eso, Emilio Uranga ve en la zozobra la vida mexicana en su búsqueda por caminos que le den gozo y seguridad. Así, en medio de sus penares, el mexicano abre la posibilidad de vivir bajo un horizonte de sentido:

En su punto más extremo y radical, el mexicano se concibe como “accidental y zozobante”, lo que quiere decir que se abre sin defensa a la condición humana en su estrato más profundo. Se tiende, en general, a huir de estos “penosos” sentimientos y a buscar, de cualquier manera que esto sea posible, por la fe, la ciencia, la cultura o la historia, un asidero para el hombre, un punto

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 326.

³⁹¹ *Cfr. Ibidem*, p. 305.

³⁹² Emilio Uranga, “La idea mexicana de la muerte” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, Bonilla Artigas Editores., México, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, p. 193.

en que se sienta seguro y “sustancial”. Pero el mexicano no huye, con presta ligereza, de estas “categorías” o “existenciaros” del ser del hombre, sino que se queda ahí y los frecuenta, los tiene presentes, no en el inocuo sentido de representaciones teóricas, sino como contenido de su vida cotidiana y extraordinaria, los tiene ahí, los palpa cada día, cada noche, a todas horas.³⁹³

En la vida y en la muerte el mexicano se abre desde su modo originario de ser, la relación con el otro es un compartir mundo, de pena, zozobra, alegría, placer, tristeza, sufrimiento. El otro mueve a la compasión en el sentido en que se hace mundo conjunto, las existencias no son individuales; no es un individualismo aislado, el ser del mexicano siempre intenta traer al otro hacia sí mismo. Este fenómeno se presenta sobre todo en la desgracia en la vida y en la experiencia de la muerte del otro: “Decíamos entonces que la muerte es, para el mexicano, símbolo de su propia vida, porque las determinaciones con que acotábamos a la vida son también las que nos permitían definir a la muerte”³⁹⁴. El sentido de lo humano sólo se concibe desde una vida compartida. No bajo la idea de un solipsismo. El Yo del mexicano es del grupo, de la comunidad, de la comprensión bajo la que se abre la visión del mundo. Este es el carácter que sostiene la relación del ser del mexicano.

El mexicano, por consiguiente no busca definir su esencia como un ente sustantivo, sino que desde la experiencia de su condición accidental, vive de manera fáctica y descubre en sí su carácter de ser humano. Ese sesgo de teorización de los aspectos de la vida es un modo de ser del mexicano. En su ser descubre su propia posibilidad de ser: un accidente, una carencia frente a la condición de acabamiento, una quebrazón o fragilidad que lo ha condicionado. Esto lleva a recordar el sentido de la poesía de Nezahualcóyotl:

¿Es verdad que se vive sobre la tierra?

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

aunque sea jade se quiebra

aunque sea oro se rompe,

aunque sea plumaje de quetzal se desgarrá,

no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.³⁹⁵

Nuestra cercanía con la muerte tiene una íntima relación con nuestro modo de ser mexicanos, nuestra actitud zozobante, frágil y quebradiza es la condición del mexicano para pensar el sentido de su ser. A diferencia de la visión occidental, el mexicano asume la vida desde sus propias posibilidades y capacidades, ya que: “Es claro que el humanismo mexicano está saturado de esencias explosivas, que en cuanto se desnuda lo que nosotros entendemos por humanidad muchos retroceden espantados y no quieren reconocerse en la pintura. Pero lo auténtico no tiene ningún derecho a coincidir con lo reconfortante, con lo

³⁹³ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 41.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 42.

³⁹⁵ Poema de Nezahualcóyotl, citado en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM., México, 2006, p. 139.

fácil.”³⁹⁶ Por eso, el modo de ser del mexicano, su *ethos* accidental, es siempre vivir en la zozobra, y ésta encuentra su expresión en el decir de la poesía, como lo fue la poesía de Ramón López Velarde en *La Tejedora*³⁹⁷.

Se puede interpretar, entonces, que ser zozobante es ser insuficiente, el mexicano, frente a esto, siempre está en pos de una cultura de la insuficiencia:

La imitación en particular será el artificio que mimará la posesión. Una cultura de imitación es una cultura de reposo en el proyecto fundamental de ser salvado por los otros. Imitar es propiciar, ganar una mirada favorable. A la cultura de imitación se opone la cultura de la insuficiencia creadora de quien ha renunciado ya a ser salvado por los otros y que se arriesga por sus propios caminos en busca de una justificación³⁹⁸

En este sentido, la cultura mexicana se es diferente, por ejemplo, a la española ya que este modo de ser del mexicano, en tanto un modo de humanismo, no se puede entender que ésta sea la “naturaleza del hombre”. Esa es peculiarmente la postura que el español traía consigo durante la conquista y colonización del Nuevo continente. La visión del español es de superioridad, frente a la inferioridad del pueblo originario de estas tierras, a quien no se le concedía una naturaleza humana determinada.

El europeo no entendió que el ser del mexicano se piensa más allá de una esencia, de una identidad universal que determina al hombre. El humanismo del mexicano radica en su modo propio de ser, derivado de sus circunstancias, posibilidades, sentimiento, miedos, alegrías y experiencias de la vida fáctica: “Un llamado al ser del mexicano no quiere decir otra cosa sino recordarle al mexicano que en su estilo de vivir tiene una pauta de lo humano, que si enmascara corre el peligro de “deshumanizarse”. No vayamos a ahogar la voz de lo humano con la vocinglería de lo mexicano”³⁹⁹.

Es así que lo humanamente accidental es el modo propio del ser del mexicano, el *ethos* accidental que ha traído consigo a lo largo de su historia tal vez sea la pista para que el mexicano pueda invertir en su propia ética de la accidentalidad.

Ética de la accidentalidad

El humanismo mexicano ha sido un humanismo que responde a los problemas concretos y críticos del mexicano, si Emilio Uranga declaraba que el mexicano era un ser humano, tenía que tener un modo propio de ser, este modo de ser sería la accidentalidad, por lo que se puede hablar de una ética de la accidentalidad.

La ética, antes de ser una disciplina filosófica, es un modo propio del ser humano. La palabra ética tiene su raíz griega *ethos* (ἦθος) que puede ser interpretada como: costumbre, hábito o manera de ser. En este sentido, se interpretará a la ética desde el *ethos* como un modo de ser, ya que lo que humanamente es; se construye desde su auténtica y

³⁹⁶ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, op. cit., p. 37.

³⁹⁷ Vid., Ramón López Velarde, “La tejedora” en, *Poesías Completas y El Minutero*, México, Porrúa, 1991.

³⁹⁸ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, op. cit., p. 146.

³⁹⁹ Emilio Uranga, “Notas para un estudio del mexicano”, op. cit., p. 145.

originaria forma de ser. Es por ello que existe una disciplina filosófica denominada ética, en la que pretende entender al ser humano en la condición de sus posibilidades de ser.

A lo largo de esta investigación hemos subrayado que el mexicano es un ser humano que ha crecido mediante su autognosis, la historia de la búsqueda por la pregunta del ser del mexicano ha dado diferentes respuestas, de este modo si abrazamos al mexicano en su condición de ser accidental, insuficiente, zozobante y Nepantla, podemos caer en cuenta de que el mexicano ha contraído su propio modo de ser, esto quiere decir, que desde su condición de ser accidental el mexicano ha estado creando y determinándose así mismo.

La posibilidad de una ética de la accidentalidad tiene que ver sobre como el mexicano ve el mundo desde su condición accidental. Al surgir el mexicano se le apareció un mundo dado entre lo indio y el español, no obstante, el mexicano tomó su propio mundo, al ser el resultado de la modalización de estos dos seres se creó un tercer hombre, el mexicano; recordando un poco a Alfonso Reyes: “El choque del jarro con el caldero. El jarro podría ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo. [...] Hemos sido convidados al banquete de la civilización cuando la mesa ya estaba servida”⁴⁰⁰, es así que el mexicano fue en su *ethos* originario un hombre insuficiente, accidental, oscilante.

Este *ethos* accidental le otorgó una vida complicada al mexicano, empero, también se le concedió un mundo en el que podía estar y crear consigo un modo de ser, en este sentido, la accidentalidad es la llave a un mundo lleno de posibilidades en el que el mexicano puede existir y compartir la convivencia con los otros. La convivencia podemos entenderla desde las otras posibilidades y otros modos de ser de la vida y el universo en su totalidad. Ser accidental se podría responder como una manera de coexistir con los demás, ya que como ser accidental es un ser insuficiente en búsqueda de su ser, puede oscilar de extremo a extremo en armonía al coincidir con otras formas de ser.

Por entonces, la ética de la accidentalidad no da soluciones precisas a los problemas de los mexicanos, las respuestas de la ética de la accidentalidad están abiertas a nuevos horizontes, esto quiere decir que orienta, guía, encamina y abre nuevas perspectivas para interpretar el mundo. La ética de la accidentalidad debe ser indicativa, no impositiva, cuestiona, problematiza, reflexiona, analiza y enjuicia las acciones de cada problema desde las circunstancias en que se haya producido. Tampoco tiene verdades absolutas o universales, lo que se pretende sobre la ética de la accidentalidad es un modo de interpretar el mundo y construirlo, por eso el ser accidental desde su categoría Nepantla, nos coloca en medio de dos posibilidades en las que podemos oscilar como un péndulo y con ello recrear un mundo nuevo, esto es lo que hizo que el mexicano fuera lo que hoy es en su cultura propiamente mexicana.

Para que una ética de la accidentalidad pueda aflorar, tenemos que ser responsables y conscientes de nuestro modo de ser, de aquí que la filosofía de Emilio Uranga sea el punto cardinal en la que nosotros los mexicanos seamos los responsables de afrontar el mundo desde nuestra propia condición accidental.

⁴⁰⁰ Alfonso Reyes citado en Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, op. cit., p. 14.

Al confrontarnos con nuestro modo de ser no podemos escapar al imperativo de asumirnos como somos. Lo cual quiere decir, primero, que no debemos avergonzarnos; segundo, que no debemos sentirnos limitados o negativos, y tercero, que tenemos que evitar el palo de ciego que en las tinieblas pretende destruir ese carácter y “cambiarnos”. La autognosis del mexicano se inició como una plañidera meditación sobre nuestro triste modo de ser. Las catarsis, las transformaciones, la exigencia de ver los defectos para dejarlos como la serpiente deja su piel expuesta al sol fue el insistente treno de los primeros hurgadores de nuestro carácter. Más que conocimiento, lo que se pedía era una pedagogía, una técnica que nos desembarazara del monstruo que había puesto a la luz el “psicoanálisis del mexicano”. Se le subrayaba como detestable, pero se le consolaba haciéndole fácil la tarea de cambiarse y de dejar de ser tan deplorable engendro. Vino después el intento de decirnos que aceptándonos como éramos, quedaba muy reducida la humanidad, que sólo unas gotas del mar sin confines de lo humano apretábamos con nuestras redes. No se tenía ningún sentido para lo profundo y los rasgos de carácter apenas desflorados por el análisis mostraban sus limitaciones a ojos vistas. Cada vez que se habla sobre los mexicanos la gente no tiene ningún sentido para ver al revés de la trama y condena diciendo que sólo se sacan a flote defectos.⁴⁰¹

Es muy fácil hablar de los mexicanos de manera pesimista más que de una manera optimista, esta ha sido la constante contradicción del mexicano, la apuesta, entonces, no es quedarse en un callejón sin salida, sino de asimilar ese punto quebradizo que es el mexicano, tal como lo señala Uranga: “Todas las posibilidades de evasión están cortadas. No queda como actitud sino la de asumir nuestro propio carácter. Asumirlo ejecutando la operación de una consciente inversión de valores y ello es lo importante.”⁴⁰² Emilio Uranga es claro, no podemos quedarnos cruzados de manos, nuestra salida hacia un horizonte más amblé o mejor dicho, por un mejor México, es aceptar lo que es el mexicano y con ello aceptar responsablemente de lo que somos, siendo ambas partes, el mexicano con toda su forma pesimista y optimista. Es así que la ética de la accidentalidad abraza este modo propio de ser del mexicano en su carácter desganado, melancólico y zozobranante, ya que en ello residen nuestras posibilidades existenciales.

La desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra nos abren al campo o al pozo, mejor, de nuestras posibilidades existenciales; nos desembozan o descubren el proyecto fundamental; la libre unificación que hemos de dar a las cosas del mundo, pero no para cegar con premura ese pozo, sino para mantenerse ahí, para abreviar infatigablemente en ese manadero de las posibilidades más originarias. El peligro es justamente cerrarse al camino hacia lo originario, dejar que una cicatrización nos engañe y oculte la sangre viva que corre por abajo nutriendo aún escorias y vendas. El secreto de un proyecto fundamental hállase justamente en la repetición. Repetir es reabrir en el sentido en que se dice necesario deshacer, “raspar”, una cicatrización inconveniente para dejar a la herida nuevamente en el libre juego de sus posibilidades. Con esta reapertura dejamos a la propia vida, accidental y zozobranante inmersa en sus posibilidades originarias, la hacemos acceder a sus propias fuentes y ahí la mantenemos y alimentamos.⁴⁰³

Creo que sin duda podemos pensar en una ética de la accidentalidad ya que en el día a día de la vida mexicana estos padecimientos no pueden ser ignorados y mucho menos dejar de

⁴⁰¹ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 98.

⁴⁰³ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 148.

ser tratados. ¿Qué nos queda a nosotros los mexicanos respecto a nuestra zozobra?, ¿qué levantaremos sobre el accidente? Estas formas son propias de la insuficiencia humana, lo peor que podemos hacer desde la filosofía es ignorarlas, tal vez sea este el problema mayor que padece la humanidad en su totalidad, ignorar los padecimientos sufribles de la condición humana.

Debemos pensar en que el mundo tiene sus lados negativos, antes de dar una solución desde la filosofía debemos entender estos rasgos que hacen sufrir a los seres humanos, por lo que respecta a los filósofos y concretamente a los filósofos mexicanos es interpretar el mundo y entender los problemas que los aquejan, es así que la filosofía de lo mexicano es una herramienta para entender al mexicano, de este modo, podemos cuidar de él que es al mismo tiempo cuidar del mundo.

Pensar de manera filosófica las desgracias o insuficiencias de la vida humana es ya una manera de procurar el mundo. Tal vez debemos caer en cuenta en que la vida no tiene un sentido determinado, por entonces, nada define, limita y determina al ser humano, en ello radica el ser accidental, la indefinición de su modo de ser, un carácter propio de lo que se quiere ser. Se ha dicho que el mexicano se juega la vida, el azar es lo que nos mantiene en una constante zozobra.

En este sentido, la realidad del mundo es el azar y la indeterminación; luego así, las decisiones humanas son un juego en el que nada se tiene seguro y todo está por ser. Las determinaciones bajo las cuales se mueve la vida mexicana son sólo momentos pasajeros que el mexicano ha considerado desvanecerse en lo inconstante devenir de su vida: vida y muerte, ser y no ser son inseparables. Esta es la constante de la vida mexicana. Por consiguiente, el ser accidental siempre se está formando. Formación, en este sentido, es construcción desde sí mismo, de manera individual, a partir del movimiento y ejercicio de las capacidades y potencialidades que se le presentan en su circunstancia. Bajo esta posibilidad de ser accidental, el ser humano siempre está proyectado a ser; respecto al mexicano este *ethos* es en sí su modo propio de ser en el mundo. La ética de una accidentalidad está ligada a ser un modo de enfrentar la crisis en la que cotidianamente se encuentra el mexicano y de esto último es lo que debemos demostrar desde nuestra trinchera filosófica que es la mexicana.

Tenemos una lección que enseñar, debemos al mundo la lección de una crisis que es vital, que es hombruna, que es valiente. Y, a partir de este sentido de lo radicalmente humano, hemos de levantar nuestro humanismo. La imagen del hombre que de ahí surgirá no tendrá originalidad, pero sí originariedad, lo que quiere decir que en ella se podrán reconocer todos aquellos que por mil accidentes de historia, de cultura o de sociedad, se han visto acorralados en lo catastrófico.⁴⁰⁴

La vida es compleja y en lo particular, la vida mexicana es muy difícil, ¿qué nos depara en este mundo tan complicado si nuestro ser no posee una estructura determinada?, ¿será una bendición o una maldición ser mexicano?, ¿cuáles son nuestras virtudes y defectos?, ¿cómo podremos convertirnos en un pueblo con una mentalidad renovada? Tal vez el

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 99.

primer paso es reconocernos como seres accidentales, reconocer todas las carencias, nuestras tristezas e insuficiencias, arranquemos por lo pronto desde nuestro ser accidental que de manera resumida, podríamos analizar desde lo que Emilio Uranga veía con sus ojos.

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad con todas sus modalidades.⁴⁰⁵

La vida mexicana se enmarca por un entorno vivencial de zozobra, angustia, miedo, tristeza, melancolía, pero sobre todo llena de regocijo por la vida que espera la muerte. Es, ante todo, la visión del mexicano frente a su realidad. Más que un pesimismo, es un optimismo por aquello que permite el devenir de sí mismo frente al mundo que le aparece, que se presenta frente así, clamando por su ser. Ver la accidentalidad como una ética nos abrirá a una nueva comprensión de la condición humana.

Una ética en favor de una accidentalidad cobra conciencia de que lo auténticamente humano no está determinado, por eso, no existe una sola forma de ser mexicano, esto es, al decir ¿qué es el mexicano? nos encontraremos de que no hay uno solo, hay muchos mexicanos. Asumirse como accidente es, pues, asumirse en búsqueda de un ser auténtico, “Comprenderse como accidente es aceptarse como no-determinado, no-necesario, como un tener que hacerse libre.”⁴⁰⁶ La ética de la accidentalidad tiene un refugio en el mexicano en búsqueda de su libertad.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁰⁶ Luis Villoro, “Emilio Uranga: La accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana”, *op. cit.*, p. 20.

Los ecos de Emilio Uranga: Conclusión

Emilio Uranga nos dejó un legado filosófico genuino, quien pretenda hacer filosofía mexicana en nuestros días, no será extraño que se encuentre con el apellido “Uranga”. La filosofía de lo mexicano fue el término filosófico que usó exclusivamente el Grupo Hiperión para subrayar la importancia de los problemas de los mexicanos, la pregunta por el hombre era para los años de finales de los cuarentas y principios de los cincuenta la pregunta por el mexicano.

Esta interrogante hace sangrar viejas heridas, en nuestros días la incógnita sobre lo que es el mexicano sigue sangrando, como si fuera una herida que nunca se trató y que en los setenta años que tiene la desintegración del Grupo Hiperión, no se siguió una especie de tratamiento, en nuestros días, esa herida se infectó, lo que nos corresponde es no dejar que gangrene. La receta que se podría recomendar sería la de regresar un paso atrás, ver que tenemos un legado filosófico propiamente para y sobre México y crear con ello una forma más de hacer filosofía en nuestro país.

La filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga pretendía entender un ser con carencias, incompletudes, desorientaciones, no se trataba de una solución inmediata o una resolución al problema de la insuficiencia de nuestro ser, sino todo lo contrario, se trataba de abrazar este ser insuficiente y partir de ahí encarar una manera auténtica de existir en el mundo. Este hombre —Emilio Uranga— con vida intensa y con inteligencia brillante, nos hizo ver que el mundo mexicano no se trataba de que el mexicano era solo un slogan político, sino una forma más de ser humano.

Las conclusiones de un trabajo de esta naturaleza debieran exhibir el cumplimiento o la parcialidad en el cumplimiento de sus objetivos en relación con la hipótesis que se planteó en la introducción del mismo: ¿cómo entender el proyecto del Grupo Hiperión?, ¿por qué el *Análisis del ser del mexicano* es un libro ecléctico?, ¿es posible que la filosofía de lo mexicano de Emilio Uranga sea de utilidad en nuestros días? Parte de los problemas que traen consigo estas preguntas han sido, si no resueltos, al menos expuestos, desarrollados de modo tal que quizás logren afinar la justificación de este trabajo, que no ha hecho, al final, sino introducir la problemática de una posible forma de filosofar en México y esbozar direcciones para su tratamiento profundo.

Se ha mostrado, probablemente, que la filosofía de lo mexicano es una posibilidad y una necesidad para la atención de un México en estado de crisis. Ahora, después de aportar una perspectiva global de esta tesis, resumiendo las intenciones de los tres capítulos precedentes, quisiera replantear algunos de los cuestionamientos que parecen dejar abiertos —todavía— la exploración de tal campo de análisis.

En términos generales, este trabajo explora el problema de la identidad del mexicano, en la medida de lo posible, la identidad de la vida concretamente mexicana. Esta exploración ha tenido como motivo la búsqueda de un fundamento auténtico desde la filosofía de lo mexicano propuesta por Emilio Uranga.

En el primer capítulo trato de atender una interpretación, ¿cómo entender el proyecto del Grupo Filosófico Hiperión? Esta pregunta también ayuda a entender parte de las influencia que llevó a Emilio Uranga a desarrollar su filosofía de lo mexicano, es por ello que me apoyo en el método del clima de ideas, para saber el clima de la época, desde su círculo social, sus lecturas, sus profesores y por supuesto el contexto político.

El clima de ideas ayudó en *grosso modo* a verificar las referencias del Grupo Hiperión, en ellas las influencias de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Octavio Paz se ven plasmadas en sus obras, en este sentido, podemos afirmar que la filosofía de lo mexicano no fue algo nuevo o novedoso, pero si podemos constatar que fue un momento de esplendor de la filosofía mexicana ya que se llevó la filosofía a la calle. Es, también, gracias al clima de ideas que pudimos estudiar su metodología, en este sentido, dejó abierta la investigación, quien pretenda seguir una línea fenomenológica o existencial para un estudio del ser del mexicano está en todo su derecho, pero me parece que ya se puede filosofar desde las obras de los propios pensadores mexicanos, tal es el caso como el de Emilio Uranga.

A la par, vemos que no basta con tener los libros directos donde escribieron sus obras los autores, también debemos ser apoyados por cartas, carteles, revistas, periódicos, etc., estos sin dejar de lado su obra, el sentido de tener a la mano otro tipo de documentos es tejer relaciones. Y mucho menos podemos dejar pasar las referencias que tuvieron de otros autores extranjeros, la filosofía de lo mexicano no se entiende sin Heidegger, Husserl, Kant o Sartre.

También se quiso develar que el Grupo Hiperión no fue un movimiento político, esto es, que no tuvo una participación profunda en la política. La Doctrina de la mexicanidad era un discurso político, mientras que el Hiperión fue de un carácter filosófico. Puede encontrarse sus relaciones y participaciones en la política, eso es innegable, pero no podemos achacarles que ellos formaron el discurso político del régimen de Miguel Alemán. Los intereses de cada uno de los hiperiones dentro de la política fueron personales, como grupo solo había una intención, descifrar el ser del mexicano he ir a las calles a buscarlo. La investigación da para mucho más, pero en este trabajo se quiso ver que los hiperiones fueron un complemento de la Doctrina de la Mexicandiad.

En el segundo capítulo tuvo como intención cifrar la conformación del *Análisis del ser del mexicano*. En nuestros días este libro puede sonar sospechoso por el poco esclarecimiento de conceptos. ¿Qué entendía o que significaba para Uranga la fenomenología o la ontología? Podríamos concluir que este tipo de preguntas que llevan a discusiones, fue consecuencia de tener poco acceso a su pensamiento, y este tipo de preguntas nos lleva por discusiones poco rigurosas, Uranga sí dijo que era fenomenología, ontología y existencialismo o la poética, pero esto no lo encontraremos en el *Análisis del ser del mexicano* directamente, debemos consultar otras fuentes, debemos ir a las columnas de periódicos y de revistas donde trató estos temas. Por lo que debemos concluir y ante todo advertir que el *Análisis del ser del mexicano* es un libro ecléctico funcional. Tal vez sus interpretaciones erróneas fue lo que hizo tan original su pensamiento.

Finalmente, a más de 70 años del Grupo Hiperión y tras 32 años de la muerte de Emilio Uranga, ¿qué es el mexicano?, ¿es el mismo que hace 70 años?, definitivamente no, pero en lo que sí podemos contestar es que el común denominador del mexicano es su ser accidental. El mexicano es accidental, insuficiente, pendular, zozobante, el mexicano está Nepantla. Apostar por una ética de la accidentalidad es apostar por una forma de ser humano. El mexicano es un puñado de posibilidades de ser. Emilio Uranga con su filosofía de lo mexicano nos ha enseñado otra forma de hacer filosofía, me parece, por lo pronto, que seguiremos escuchando de Emilio Uranga, y que su filosofía servirá para tomar conciencia de los problemas de nuestro país, México.

Por ahora, el estado actual de los estudios sobre Emilio Uranga más que de interpretación es de acopio, Uranga se está dejando ver poco a poco, están apareciendo artículos con su firma y seudónimos, cartas y diarios personales, poco a poco estamos descubriendo quién era Emilio Uranga. Para la vida dramática de Uranga no se nos puede hacer raro que él mismo se quisiera esconder, escribía a manera de epígrafe “Mi nombre no te diría nada”, en nuestros días, Emilio Uranga nos está diciendo muchas cosas, sus ecos se escuchan aun a lo lejos, en esta investigación solo se quiso exponer a un Emilio Uranga filósofo de lo mexicano, a un falta escuchar los siguientes ecos, ver a un Uranga periodista, Uranga como crítico literario o un Uranga ensayista, esperemos, que otras personas escuchen de él en otras esferas, que se encuentren con el genio de mal genio.

Bibliografía Citada

Bibliografía de Emilio Uranga

Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

_____, *¿De quién es la filosofía? (Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal)*, México, Federación Editorial Mexicana, 1977.

_____, “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, México, UNAM, 1948.

_____, *Ensayo de una ontología de lo mexicano*, México, Cuadernos Americanos, 1949.

_____, “Por una filosofía circunstancial y concreta” en *México en la Cultura, Novedades*, no35, México, 2 de octubre de 1949.

_____, “La filosofía en México y de México” en *México en la Cultura, Novedades*, no26, México, 31 de julio de 1949.

_____, “Dos Teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 33, México, UNAM, 1949.

_____, “Maurice Merleau, filósofo de la condición humana” en *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 3, México, 20 de febrero de 1949.

_____, “Diálogo con Maurice Merleau-Ponty”, *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 6, México, 13 de marzo de 1949.

_____, “50 años de filosofía en México” en *La Revista de la Universidad de México*, vol. 5 (59), México, 1951.

_____, “Dos existencialismos” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Notas para un estudio del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “La ontología del ser del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Ramos y la psicología del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Rigor y divulgación de la filosofía” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Advertencia de Gaos” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “La idea mexicana de la muerte” en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013.

_____, “Andanzas de mocedades”, México, *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, 1958.

_____, “La filosofía como literatura” en *Emilio Uranga Ensayos*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

_____, “Examen: Recordando a Jorge Portilla” en *La Prensa*, 15 de agosto de 1966.

_____, “Generación y grupo” en *México en la cultura, Novedades*, #96, México, 3 de diciembre de 1950.

_____, “La figura de Joaquín Xirau” en *Rev. UNAM*, UNAM, México, 8 de abril de 1966.

_____, “La Revolución inconclusa” en *Siempre!*, núm. 387, México, 23 de noviembre de 1960.

_____, “El pensamiento filosófico” en *México cincuenta años de revolución IV La cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Bibliografía Complementaria

Aguirre Fuentes, Armando, “Catón”, “Pancho Liguori” en *Vanguardia (Coahuila)*, 7 de mayo de 2012, disponible en: <https://vanguardia.com.mx/columnas-pancholiiguori-1282869.html> [Consultado el 29 de febrero de 2020].

Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2011.

_____, *La huella analógica del caminar humano*, Madrid España, Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 2014.

Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, UNAM, 1987.

_____, “La significación y la influencia de Nietzsche en el pensamiento Moderno”, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 2000. Prólogo, notas y recopilación de apéndices Juan Hernández Luna; seguido de Anejo Documental de Fernando Curiel Defossé.

Castañón, Adolfo, *Algo más sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2016. Advertencia, Edición y Selección de Adolfo Castañón.

Carrión, Jorge, *Mito y magia del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

Corrales Ayala, Rafael, “Presentación” en *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

Cuéllar Moreno, José Manuel, *La Revolución Inconclusa La filosofía de Emilio Uranga, Artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.

_____, “El consejero presidencial”, en *Revista Punto de Partida*, México, UNAM, 2018.

_____, *El diario alemán de Emilio Uranga*, México, inédito, 2019.

_____, “El consejero presidencial” en *Punto de Partida La Revista De Los Estudiantes Universitarios*, 1 de octubre de 2018. Disponible en: <http://www.puntodepartida.unam.mx/index.php/2069> [Consultado el 28 de mayo de 2020].

_____, “Si con unos cuantos muertos en Tlatelolco alcanzamos la victoria...” en *Revista Líder*, 1 de octubre de 2018. Disponible en: <https://revistalidermexico.com/2018/10/01/si-con-unos-cuantos-muertos-en-tlatelolco-alcanzamos-la-victoria/> [Consultado el 28 de mayo de 2020].

_____, “Emilio Uranga no planeó ninguna matanza (Réplica)” en *Aristegui Noticias*, 19 de marzo 2019. Disponible en: <https://aristeguinoticias.com/1903/mexico/emilio-uranga-no-planeo-ninguna-matanza-replica/> [Consultado el 28 de mayo de 2020].

De la Maza, Francisco, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1953.

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

Domínguez Michael, Christopher, “De Uranga a Krauze: intelectuales secretos e intelectuales públicos” en *Letras Libres*, México, 2019.

Dura, Fray Diego, *Mitos indígenas*, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1942. Estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez.

Fuentes, Carlos, *La región más transparente*, Madrid, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2008.

Frost, Elsa Cecilia, “Discurso de ingreso de doña Elsa Cecilia Frost a la Academia Mexicana de la lengua” en *Las categorías de la cultura mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Gaos, José, *Entorno a la filosofía mexicana I*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

_____, *Entorno a la filosofía mexicana II*, México, Porrúa y Obregón, 1952

_____, *Confesiones Profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica/Tezontle, 1979.

_____, "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española", en José Gaos, *Obras completas*, vol. IX, México, UNAM, México, 1993.

Garibay, Ricardo, "Bucólicos y sofistas" en *México en la cultura*, 5 de noviembre de 1950.

_____, "Nostalgia de Emilio Uranga" en *El instante de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

_____, "Emilio Uranga 14 de noviembre" en *El instante de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

García Bacca, Juan David, "Existencialismo alemán y Existencialismo francés" en *Cuadernos Americanos* No 4, México, 1947.

Gilberto Adame, Ángel, "El que se mueve no sale en la foto", *Letras Libres*, 14 de diciembre, 2015. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/el-que-se-mueve-no-sale-en-la-foto> [Consultado el 25 de mayo de 2020].

Gómez Robleda, José, *Imagen del mexicano*, México, México, 1948.

Guerra, Ricardo, *Críticas a las teorías del mexicano*, México, Inédito, 1953.

_____, "Una historia del Hiperión" en *Los Universitarios, Nueva Época, Vol. 12, Núm.* México, 18 octubre de 1984.

_____, "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad. Intento de aproximación esquemática a una filosofía" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, México, UNAM, 1948.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. Traducción de José Gaos.

Hernández Torres, Víctor Manuel, "Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el grupo Hiperión" en *Pensamiento Papeles de Filosofía*, enero-julio, vol. 2, num.1, Toluca, UAEM. 2011.

Hurtado, Guillermo, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949 - 1952)*, México, Bonilla Artigas Editores, 2013. Selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado.

_____, *El Hiperión Antología*, México, UNAM, 2006.

_____, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.

_____, *La revolución creadora Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2016.

_____, “La juventud mexicana y la tiranía venezolana”, en *La Razón*, 11 julio, 2017 12:24 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/la-juventud-mexicana-y-la-tirania-venezolana/> [Consultado el 27 de enero del 2020].

_____, “Estar nepantla” en *La Razón*, 05 marzo, 2016, 12:28 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/estar-nepantla/> [Consultado el 08 de mayo del 2020].

_____, “Ontología del desayuno mexicano” en *La Razón*, 13 agosto, 2017, 12:25 am. Disponible en: <https://www.razon.com.mx/columnas/ontologia-del-desayuno-mexicano/> [Consultado el 16 de mayo del 2020].

Leyva, Gustavo, *La filosofía en México en el siglo XX*, México, Secretaria de la Cultura/Fondo de Cultura Económica, 2018.

López Velarde, Ramón, “La tejedora” en *Ramón López Velarde Poesías Completas y El Minutero*, México, Porrúa, 1991.

_____, “Hoy como nunca” en *Ramón López Velarde Poesías Completas y El Minutero*, México, Porrúa, 1991.

_____, “Nuestras vidas son péndulos” en *Ramón López Velarde Poesías Completas y El Minutero*, México, Porrúa, 1991.

León-Portilla, Miguel, *Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, UNAM y la Fundación de Investigaciones Sociales, 1986. Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla.

_____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006.

Magaña, Sergio, *Los signos del zodiaco*, México, Colección Teatro Mexicano, 1953.

Moreno Villa, José, *Cornucopia de México*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

Mues, Laura, “Actitud del mexicano ante el extranjero” en *Revista Filosofía y letras de la Facultad de Filosofía y Letras*, #41-42, México, UNAM, 1951.

Olmos Fuentes, Jorge, *El instante de Emilio Uranga*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 1991.

Ortega Y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, México, Madrid, 2012.

Patiño Palafox, Luis Aarón Jesús “La «Filosofía de lo mexicano» frente al mexicano actual La filosofía y los retos del México contemporáneo” en *Individuo, valores y mundo: Reflexiones desde la filosofía*, México, Unidad Académica de Filosofía/promep/TEXERE EDITORES, 2012. Coordinadora: Verónica Murillo Gallegos.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica/Biblioteca Joven, 1984.

_____, “La náusea y el humanismo” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, México, UNAM, 1948.

_____, “Comunidad, grandeza y miseria del mexicano” en *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica/Biblioteca Joven, 1984.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1934.

_____, *Hacia un nuevo humanismo*, México, La casa de España en México, 1940

_____, *Veinte años de educación en México*, México, Imprenta Universitaria, 1941.

_____, *Historia de la filosofía en México*, México, Imprenta Universitaria, 1943.

_____, “En torno a las ideas sobre el mexicano” en *Cuadernos Americanos* No 3, México, Cuadernos Americanos, 1951.

Reyes, Alfonso, *La X en la frente*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

_____, *Notas sobre la inteligencia americana*, México, UNAM, 1978.

Reyes Nevares, Salvador, *El amor y amistad en el mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

Reyes, Juan José, *El péndulo y el pozo*, México, Ediciones Sin Nombre/CONACULTA, 2004.

Rodríguez Munguía, Jacinto, *La conspiración del 68: Los intelectuales y el poder: así se fraguó la matanza*, México, Debate, 2018.

Rovira Gaspar, María del Carmen, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII*, México, UNAM, 1979.

Salmerón, Fernando, “Una imagen del mexicano” en *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Núm. 41-42, México, UNAM, 1951.

Saladino García, Alberto, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, México, UAEM/UNAM/Centro de Investigaciones Sobre América Latina y el Caribe, 2012.

_____, *Humanismo mexicano del siglo XX*, Tomo I, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

_____, *Humanismo mexicano del siglo XX*, Tomo II, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

_____, *Humanismo mexicano del siglo XX*, Tomo III, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

_____, *Leopoldo Zea, el filósofo latinoamericano*, Madrid, Biblioteca Virtual de Polígrafos, 2017.

Santos Ruiz, Ana, *Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, México, Bonilla Artigas Editores, 2015.

Sánchez, Carlos Alberto y Eli Sánchez Jr, Robert, *Mexican Philosophy in the 20th Century: Essential Readings.*, Oxford University Press, Estados Unidos, 2017.

_____, *The Suspension of Seriousness. On the Phenomenology of Jorge Portilla*, Nueva York, SUNY Press, 2012.

_____, *Contingency and Commitment : Mexican Existentialism and the Place of Philosophy*, Albany, NY, United State, State University of New York Press, 2017.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Sinaí: diario de la primera expedición de republicanos españoles a México*, México, 1989.

Sánchez McGregor, Joaquín, “¿Hay una moral existencialista?” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 30, México, UNAM, 1948.

_____, “Las emociones según Jean Paul Sartre” en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 34, México, UNAM, 1949.

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

Sierra, Justo, “Panegírico de Barreda”, en *Obras Completas*, vol. V, Discursos, México UNAM, 1948.

Trejo Villalobos, Raúl, *Filosofía y vida: El itinerario filosófico de José Vasconcelos*, México, Universidad Autónoma de Chiapas/Facultad de Humanidades C-VI en Coedición Red Utopía, A.C/ Jintanjáfora Morelia Editorial, 2017.

Valero pie, Aurelia, *Filosofía y Vocación Seminario de filosofía moderna de José Gaos*, México, Biblioteca Universitaria de Bolsillo/Fondo de Cultura Económica, 2012. Edición e introducción de Aurelia Valero Pie y Epilogo de Guillermo Hurtado.

_____, *Los empeños de una casa: Actores y redes en los inicios de El Colegio de México 1940-1950*. México, El Colegio de México, 2015.

_____, *José Gaos en México Una biografía intelectual 1938-1969*, México, El colegio de México, 2015.

Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*, México, Porrúa, 2014.

_____, *Indología*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería, 1926.

_____, “Se convoca a las mujeres para la campaña contra el analfabetismo”, en *Obras Completas*, vol. II, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958.

_____, *Bolivarismo y Monroísmo Temas Iberoamericanos*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1937.

_____, "Aprobación Sospechosa" en *Timón*, No 6, 30 de marzo de 1940.

Vázquez Salazar, Alfonso, *Perfiles Mexicanos Ensayos sobre filosofía mexicana contemporánea*, México, Ediciones EÓN/Cámara de Diputados/Consejo Editorial H. Cámara de Diputados, 2019.

Vega, Fausto, "Un siglo en Fausto Vega", en: <https://youtu.be/In9O2h-fuIE> , (vi: 03 de marzo 2020).

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El colegio de México/ Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, SEP/Cien de México, 1986.

_____, "Soledad y comunión" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 33, México, UNAM, 1949.

_____, "Génesis y proyecto del existencialismo en México" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Núm. 36, México, UNAM, 1949.

_____, "Emilio Uranga: La accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana" en *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del estado de Guanajuato, 1991.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Wimer, Javier, "La muerte de un filósofo" en *Revista de la Universidad de México*, núm.17, 2007.

Xirau, Joaquín, *La filosofía de Husserl: una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 1941.

Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 2001.

_____, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.

_____, "Medio siglo de filosofía en México" en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* No 41-42, México, UNAM, 1951.

_____, "La filosofía mexicana en los últimos cincuenta años" en *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.

_____, "Ortega el americano", en *Cuadernos Americanos* #1, México, Cuadernos Americanos, 1956.

_____, "La filosofía en México. El existencialismo" en *El Nacional*, No.14, México, 1947.

_____, “El sentido de responsabilidad en el mexicano” en *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001.

Zirión Quijano Antonio, *La fenomenología en México. Historia y antología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía, 2009.

¡El móndrigo! Bitácora del Consejo Nacional de Huelga, México, Alba Roja, 1968.