

EMILIO URANGA: LA EXISTENCIA COMO ACCIDENTE

Jaime Vieyra
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Janis, ese viento...

Las críticas más frecuentes al *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga insisten en su limitación nacionalista.¹ Pero a Uranga le interesaba el tema de la mexicanidad no como un fin en sí, sino precisamente como un medio para acceder a la comprensión concreta de la *condición humana*. Muchas de las críticas a la empresa del joven Uranga soslayan este hecho crucial y pierden de vista, por lo tanto, el *sentido radical* de los aportes filosóficos del *Análisis del ser del mexicano*. En efecto, en la línea de la caracterología nacionalista es posible discutir si la “accidentalidad” es el rasgo psicológico o cultural que más conviene a los mexicanos, pero todo cambia cuando se afirma que lo que menos importa es la caracterología misma. Cuando se dice que el *modo de ser del hombre* corresponde a lo que en la tradición filosófica se conoce como “Accidente” todo se vuelve “universalmente” grave e inquietante. ¿Es posible tomar en serio esta afirmación? ¿Qué significa que el hombre sea accidente? ¿Cuál o qué es la sustancia a la que adhiere o inhiera? A estas preguntas intenta responder este ensayo. Dejaremos de lado la problemática nacionalista en cuyo medio se desenvuelve la tesis de Uranga y ensayaremos su aplicación al problema de la determinación de la humanidad del ser humano. Procederemos en tres pasos: en el primer apartado analizaremos los “usos” uranguianos de la tradición filosófica, en el segundo haremos una revisión histórico-conceptual de la categoría de accidente desde Aristóteles, y en el tercero, finalmente, ofreceremos una caracterización conceptual de la existencia como accidente.

1. Los “usos” de la filosofía

a) La filosofía como pragmatismo

Prácticamente desde sus primeros escritos, Emilio Uranga exhibe su convicción de que el valor de las filosofías se descubre en su *uso*. Sin dejar de admirar la sublime arquitectura de los sistemas o el resplandor sintético de determinadas proposiciones, lo que decide el interés fundamental de una filosofía es, para Uranga, su posibilidad de permitirnos pensar la realidad. Y así como las filosofías devienen vacías si se las considera fuera de su relación con la existencia en general, la labor del filósofo se vuelve ciega si se reduce a la simple manipulación histórica o lógica de las obras consagradas por la tradición. Por más que en el proceso de formación del filósofo sea necesaria la asimilación abstracta de los filosofemas, una formación acabada se muestra en la capacidad adquirida de descubrir los problemas que nos plantea nuestra posición en el mundo y utilizar los recursos metodológicos y conceptuales adecuados para enfrentarlos. De Ortega y Gasset aprendió Uranga que la pertinencia de una filosofía depende de la realidad que hay que pensar y no al revés. Esta verdad evidente suele olvidarse sistemáticamente en el ejercicio académico:

Tradicionalmente hemos concebido que dedicarse a la filosofía implicaba una especie de renuncia a lo circunstancial para planear en la esfera o en la superficie de las puras ideas. Se pensaba que una vez asegurado el valor universal de una filosofía tal valor reobraría sobre la circunstancia relativa y concreta del pensador para salvarla. No se pasaba de la circunstancia a lo universal, de lo relativo a lo absoluto, sino que se quería deducir la circunstancia de premisas universales. Si se nos daba la universalidad por añadidura se nos daría la salvación de la circunstancia peculiar. Pero esto no pasó nunca de ser una bella pauta.²

Destaquemos de esta cita del joven Uranga la crítica a dos ilusiones comunes en la práctica académica: a) la creencia en la universalidad de la tradición filosófica como un dato inmediato y no como la progresiva conquista de un horizonte; b) la idea de que la situación concreta puede ser deducida de aquella universalidad ofrecida automáticamente por la tradición. Estamos pues ante una reificación de la filosofía europea y ante un olvido de los motivos de nuestro pensar.

Una apreciación adecuada del significado que tiene la *situación* para la apropiación adecuada de la tradición nos permite ver que sólo se accede a lo universal si se es capaz de experimentar radicalmente el sentido de lo particular. Y que, por otra parte, en toda elección aparentemente neutral de alguna filosofía “universal” actúa siempre un impulso o motivación “circunstancial”. Para mostrar lo primero, Uranga invoca la obra de Descartes (pero igual podría invocar a Platón o Spinoza): “lo que se vive interiormente luego pasa a lo universal y lo universal vuelve sobre lo particular para matizarlo. Si nos atenemos a lo circunstancial, lo universal es lo que se nos dará por añadidura”.³ Para mostrar la acción subterránea de lo particular, señala que el estudio del positivismo en México de Leopoldo Zea ha enseñado que creíamos medirnos por lo universal cuando en verdad medíamos a lo universal en relación con nuestras propias necesidades. Así, pues, en vez de ocultarnos la verdadera situación de nuestra asimilación de la tradición filosófica, conviene tomarla como punto de partida de ella, con lo cual no sólo ganaríamos en verdad sino también en eficacia. Ante toda filosofía que se presente con los títulos de universalidad hay que preguntarse para qué nos sirve y cómo podemos utilizarla: “lo esencial es la característica de utilizabilidad con que debe venir amparada una doctrina [...] ¿Para qué nos sirve tal doctrina? Cualquier adopción de un pensamiento filosófico tiene que pasar, y que pasar bien, por las horcas caudinas de esta interrogación”.⁴

Es desde esta perspectiva que debemos comprender la apropiación de determinadas teorías por parte de Uranga. Es la necesidad de comprender la existencia humana en un horizonte concreto, eso que nombramos el problema del ser del mexicano, lo que establece la pertinencia de la fenomenología y el existencialismo: “lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana [...] encuadrada en un *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural también determinado y con un legado histórico preciso”.⁵

b) *La hipóstasis “cínica”*

Se postula aquí directamente una *inversión de perspectivas* e incluso una *trasmutación de los valores* en la actividad filosófica: “Hemos puesto a lo circunstancial por encima de lo absoluto, a lo circunstancial por encima de lo universal y por ello no vacilamos en utilizar lo universal que otros nos proponen, en beneficio de la propia situación”.⁶ Sin embargo, ya desde sus textos tempranos Uranga busca deslindarse de búsquedas similares o cercanas como las de Leopoldo Zea, José Ortega y Gasset y Edmundo O’Gorman. En efecto, para él, la empresa de una historia de las ideas como la que realiza Zea se detiene ante el paso decisivo de lo relativo a lo absoluto, limitándose a incorporar históricamente lo particular en lo universal.⁷

Respecto de Ortega, Uranga reconoce en él al iniciador de esta “vuelta a las propias circunstancias”, pero como un pionero que fue incapaz de realizar concretamente esta tarea.⁸ La diferencia con O’Gorman ilustra además sobre el sentido que para Uranga tenía la “aplicación” de las teorías filosóficas. En efecto, en *Crisis y porvenir de la Ciencia Histórica* O’Gorman utiliza las ideas de Heidegger pero, en la opinión de Uranga, sin producir nuevos conceptos: “Heidegger no le brinda a O’Gorman un método de investigación sino que lo dota o auspicia con un ‘stock’ de lugares comunes que hará funcionar a modo de reglas generales para subsumir bajo ellas los casos particulares. En definitiva, su tarea se concreta sólo a ganar más terreno para una verdad de antemano ya poseída”.⁹ Pero, por otra parte, el núcleo de este ensayo de O’Gorman, en cuanto expresa una posición singular de su autor, sale indemne de la retórica heideggeriana y manifiesta espléndidamente el mecanismo del “*cinismo*” como inversión de perspectivas:

El espíritu cínico [...] sabe que todo es relativo, que todo es limitado, pero sabe también que el hombre puede revestir a todo lo relativo de un coeficiente de absolutización. Una persona concreta, relativa, es elevada por el amor a símbolo universal y absoluto. Este movimiento de absolutizar a sabiendas lo relativo es justamente lo que llamamos cinismo. Es cínico quien acepta conscientemente una inversión de los valores y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores, es faena cínica.¹⁰

Así podemos comprender por qué Uranga confiaba en la posibilidad de arrojar luz sobre la humanidad del hombre a partir de un análisis del modo de ser del mexicano. La doble significación de la inversión de perspectivas hacía tal empresa posible: accedemos a lo universal por la vía de la penetración en lo circunstancial y por la vía correlativa de una absolutización “cínica” de lo relativo. Samuel Ramos objetaba que Uranga no hacía sino “explicar una filosofía (el existencialismo) con una situación (la mexicana)”, es decir, que utilizaba lo mexicano para verificar algunas ideas existencialistas, pero la situación parece ser más compleja, puesto que son las exigencias de la situación las que conducen a ciertas filosofías y las que permiten el paso de lo abstracto a lo concreto y de éste nuevamente hacia la reformulación tanto de lo abstracto como de lo circunstancial. En verdad resulta imposible saber con exactitud a cuál de los elementos pertenece la prioridad en filosofía, si a la tradición universal o a la situación que nos plantea los problemas, ya que ambas se modulan en un ejercicio filosófico concreto. En la medida que ni la tradición filosófica (“universal”) ni la situación histórico-cultural (“particular”) son bloques inertes o datos inmediatos, se requiere el impulso de la situación para aproximarse a las ideas filosóficas, tanto como se requiere de las ideas filosóficas para comprender la situación. Pero debe resultar indudable que la *remisión a la situación es un elemento indispensable para un ejercicio filosófico consecuente* y la aventura filosófica de Uranga encontró en esta remisión su camino. Desde él deberían incorporarse o desecharse las propuestas filosóficas de la tradición y modularse las filosofías contemporáneas elaboradas desde otras situaciones.

c) La “ontología regional del mexicano”

Desde el punto de vista metodológico, la fenomenología husserliana parecía ser la orientación más consistente y fecunda para el trabajo filosófico que interesaba a Uranga. Hay que insistir en el carácter “pragmático” o “estético”, pero no “escolástico” de la relación de Uranga con las filosofías, no sólo con la de Husserl. Más que la noble servidumbre de la exégesis, le interesaba la utilizabilidad de los métodos y las teorías, y el goce en la manipulación de sus posibilidades especulativas.¹¹ Es así como debemos comprender su asimila-

ción temprana de la fenomenología en el sentido de una guía metodológica para emprender su “ontología del mexicano”. En la lectura de las *Ideas* de Husserl encuentra algunos elementos que justifican y posibilitan su empresa: a) la noción de *intencionalidad* como “apertura de la conciencia a las cosas mismas” que supera tanto el objetivismo naturalista como el subjetivismo psicologista;¹² b) las *reducciones fenomenológicas* (*epojé* trascendental y eidética) como modos de acceso a la conciencia pura y a las “esencias”;¹³ c) la noción de *ontologías regionales* como campos determinados de la investigación filosófica.¹⁴ Así, el joven Uranga considera que es posible y deseable una ontología regional del mexicano:

Inquirir por el ser de las cosas, y por el ser del hombre, constituye la cuestión más honda que puede plantearse en filosofía [...]. En México la filosofía se ha orientado también hacia la ontología. Pero no hacia la ontología general que elucida el ser de todas las cosas, sino más bien 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.¹⁵

El enfoque fenomenológico debería permitir describir con suficiente rigor el “proyecto fundamental” inherente al estilo de vida del mexicano. Se trata, escribe Uranga, de patentizar lo que *es* el mexicano, no lo que piensa, hace o sueña. Pero para comprender este ser deberá *interpretar* las diversas manifestaciones de lo mexicano y filiar sus cauces. En cuanto mexicano, el filósofo posee una *visión directa*¹⁶ o una *vivencia originaria* del sentido de la “región”, la cual fungirá como pauta de la indagación y de la consecuente descripción. Pero está obligado a atender y a interpretar las manifestaciones históricas de lo mexicano, lo cual acarrea una serie de dificultades en el análisis.¹⁷ Frente a los problemas de determinación de su objeto Uranga invocaba la fuerza orientadora de su *intuición* en el ejercicio sistemático de la *comparación* y la interpretación de los fenómenos culturales como “síntomas” de un modo de ser: “la ontología es una técnica de comparación de conductas peculiarmente mexicanas con el propósito de leer a su través el proyecto fundamental. Todos los quehaceres, todas las tareas y también todas las omisiones a que se entrega el mexicano son síntomas que el ontólogo ha de referir al proyecto fundamental para darles un

sentido unitario”.¹⁸ Estaba convencido de que al filósofo mexicano le correspondía la tarea de una descripción de su realidad, pues como Husserl y Merleau-Ponty, consideraba que “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”.¹⁹

Sin embargo, la ontología del mexicano, como ontología regional, debería arrojar luz sobre el ser del hombre en cuanto tal. Al esclarecer el tipo de ser del mexicano no se pretende, indica Uranga, definir una esencia nacional excluyente y fija, sino captar una modalidad originaria del ser humano que permita atisbar, desde dentro, las posibilidades fundamentales de la existencia humana “misma”: “lo mexicano no da expresión a una nación, sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción, que es el humanismo”.²⁰ Por eso pide que su “ontología del mexicano” no se confunda con una metafísica de la mexicanidad:

En la metafísica opera la voluntad decidida de respetar ciertos límites. La sustancia, por ejemplo, no es de ver cómo se hace accidente. Son datos absolutos [...] desde fuera una cosa es sustancial y otra accidental. Así hay que aceptarlo. Sus relaciones se agotan en dejarse impregnar la sustancia los accidentes y en añadirse estos a la sustancia {en cambio} a la ontología, tal como la entendemos, esencial es el doble afán de “secretar” y “verificar”. En el hombre se encuentra un adecuado medio de operaciones que permite obrar el tránsito de la sustancia al accidente, y a la inversa [...]. Emplazándose en esta atmósfera que es la intimidad humana, en este elemento envolvente, es posible asistir a la transmutación o metamorfosis, de una “realidad” a otra, cambio o movimiento que la tradición no comprendería. *Distinguimos, pues, la metafísica de la ontología, como lo exterior de lo interior.*²¹

El propósito profundo es pues comprender la humanidad del hombre a partir de una autorreflexión radical, como pedía Husserl, pero asentada en un horizonte histórico de vivencias originarias, como quería el historicismo de Ortega y Dilthey. Es cierto que las expresiones de Uranga eran equívocas, titubeantes entre el particularismo y el universalismo, pero ello se debía a la naturaleza de la cosa misma que se quería comprender: la humanidad del mexicano y la mexicanidad de lo humano. En la expresión de “*el ser del mexicano*” hay que poner al acento en el “ser” y no en lo mexicano, pues éste es la condición

de la revelación histórica de la humanidad del hombre. Lo ontológico se opone a lo metafísico como lo rígido y exterior se opone a lo plástico e interior. El ser humano es una realidad capaz de soportar diversas posibilidades y transiciones y la “ontología” busca comprender estas posibilidades y estas transiciones: “Urge quitarse de la cabeza la idea de que a unos hombres les ha tocado en suerte ser sustanciales y a otros accidentales”.²² Estas afirmaciones y otras parecidas de Uranga no eliminan la ambigüedad, pero sí nos permiten comprender el *sentido* de su aventura. Quizás si la hubiese planteado en términos de una autorreflexión histórico-hermenéutica colocada en la intersección de los planos individual, cultural y genérico hubiese sido más claro su propósito y su método. A pesar de su predilección por Merleau-Ponty y por Sartre (“el existencialismo francés”) quizás la posición de Uranga encontraría un apoyo metodológico más sólido en la “*hermenéutica de la facticidad*” de Heidegger y particularmente en su noción de “círculo hermenéutico”,²³ admirablemente desarrollada por Hans-Georg Gadamer.²⁴

2. Crónica del Accidente

Emilio Uranga recoge la antigua categoría aristotélica de Accidente para elaborar un concepto radical de humanidad. En la construcción de ese concepto articula tres líneas teóricas: 1) Las caracterizaciones psicológico-literarias del mexicano,²⁵ que se encuentran como antecedente directo de su *Ensayo de una ontología del mexicano*, donde leemos: “Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente [...]. La accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la sustancia”.²⁶ 2) La serie de estudios sobre teoría de la historia y de la cultura emprendidos por él desde 1946, que muestran una preocupación por el problema del nihilismo de la civilización mundial,²⁷ uno de cuyos hitos es sin duda su breve ensayo sobre “El humanismo de Goethe”, donde afirma, entre otras cosas: “Goethe nunca se ocultó que la vida del hombre está atravesada, en el sentido de herida y maltratada, por mil corrientes de contingencia y accidente”;²⁸ 3) La tercera línea, y quizás la decisiva, está constituida por sus trabajos sobre la corriente heterogénea de pensadores agrupada bajo el rótulo de

“existencialismo”, especialmente Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, en quienes descubre una comprensión de la esencia humana más allá de la categoría de sustancia y a partir de las nociones de *finitud*, *ambigüedad*, *insuficiencia* y *apertura*. Se diría —pero *a posteriori*— que las tres líneas apuntaban hacia el Accidente, pero sólo de manera negativa. Lo interesante del caso es el “salto” o el paso a una consideración *afirmativa* del accidente, que va a constituir la nota determinante de la elaboración de Uranga. Detengámonos, pues, en dos de las formulaciones clásicas de la relación sustancia-accidente para comprender el sentido del giro de Uranga hacia una filosofía de la accidentalidad humana.

a) *La noción de Accidente en Aristóteles*

La base conceptual de tal elaboración es la distinción aristotélica entre sustancia y accidente como modos de ser, que Uranga conserva como tal, pero que desarrolla en un sentido distinto y aún opuesto al que le asignaba el Estagirita. En efecto, Aristóteles establecía esta distinción para intentar superar las dificultades de la teoría de las ideas de Platón, por un lado, y para desentrañar la fuente de las operaciones sofísticas, por otro. El accidente (*symbebekós*) se define por su adherencia o dependencia de “lo que es en sí mismo” (*to ti en einai*): “Se llama *accidente* lo que pertenece a algo y verdaderamente se le predica, aunque no de modo necesario, ni frecuentemente [...] es lo que ha ocurrido o que existe; pero no en cuanto él mismo, sino en cuanto otro [...] todo lo que se da en algo, sin que le pertenezca por sí a la *ousía*”.²⁹ Sus caracteres son, pues, la *contingencia*, la *indeterminación*, la *adherencia* y el *ser relativo a otro*. La *ousía* (“sustancia”³⁰), por el contrario, se define como “la causa inmanente del ser de los entes que no se predicán de un sujeto (el “sujeto último” de la predicación) [...] y lo que es un *esto* separado, es decir, la configuración y la forma de cada cosa”.³¹ Aristóteles quiere salvar los problemas de la *metexis* (“participación”) que le reprochaba a Platón, distinguiendo entre lo que podemos afirmar necesariamente y en sí (la *ousía*) y lo que podemos predicar contingentemente y en otro (*symbebekós*) y ello desde el punto de vista de la predicación.³² No existen pues *ideai* (“formas” o esencias) en todos los sentidos y en combinaciones múl-

tiples, como se desprendía de las afirmaciones de Platón, sino sujetos necesarios de la predicación y predicados dependientes de ellos.³³ En este sentido Aristóteles establece en la *ousía* los caracteres del ser necesario: *autarquía*, *unidad* y *persistencia* que regirán hasta los albores de la época moderna.

Dado que el accidente es algo variable, contingente, relativo y eventual en todos los sentidos, resulta que para Aristóteles “no hay ciencia de lo accidental, porque toda ciencia lo es de lo que siempre o muy frecuentemente es”.³⁴ Un conjunto de razones apoya esta imposibilidad: la ciencia se atiene a las cosas en su esencia (es ésta lo que fundamenta la unidad del sentido y la univocidad de las palabras), se apoya en el principio de no contradicción (entendido no sólo como principio lógico sino también ontológico en cuanto referido a la *ousía*) y en la intención veraz del cognoscente.³⁵ Y si el accidente tiene el significado de algo que no puede existir como sustentado en sí mismo, sino como una cualidad o propiedad mudable y azarosa, sin causa fija asignable, resulta que los *symbebekota* no pueden ser conocidos. Pero es precisamente por su indeterminación, cercana al no-ser, que el accidente sirve a la sofística para su retórica engañosa: “el accidente tiene una suerte de existencia nominal. De ahí que Platón no estaba descaminado cuando clasificaba el objeto de la sofística dentro del no-ser, pues los argumentos de los sofistas se refieren sobre todo al accidente”.³⁶ El razonamiento de Aristóteles es el siguiente: si el lenguaje adquiere verdadero significado por su referencia a unidades objetivas (esencias), a las cuales se adhieren predicados eventuales (accidentes), cada vez que se niegan o desconocen las esencias, la comunicación deviene esencialmente equívoca y se puede decir todo de todo, pero sin verdad. Esto es precisamente lo que hacen los sofistas, se apoyan en esa equivocidad y convierten nominalmente todas las cosas en accidentes. Pero si no hay esencias y todo es accidente, entonces la ciencia se vuelve imposible, pues no existe ninguna referencia objetiva y necesaria de las predicaciones. Como ha visto Aubenque: “La equivocación de los sofistas consiste, pues, en moverse únicamente en el dominio del accidente, o más bien, en no ver que el accidente no tiene otra realidad que la que extrae de su pasajera adherencia a su sujeto, es decir, a una esencia: ‘Quienes hacen de los atributos el sujeto (único) de su examen se equivocan, no por considerar objetos extraños a la filosofía, sino por olvidar

que la esencia, de la que no tienen una idea exacta, es anterior a sus atributos”³⁷.

Para Aristóteles una ciencia de lo accidental es un absurdo en la misma medida que los accidentes se definen como siendo en otra cosa, ella sí permanente y necesaria: la *ousía*. Sin embargo, no se puede afirmar la completa inexistencia de los accidentes, en cuyo caso tendríamos sólo esencias y la predicación se volvería imposible o sumamente problemática, como le reprochaba Aristóteles a Platón. Así pues, si se postula que “todo es accidente” como subterráneamente lo hacen los sofistas, el conocimiento se vuelve imposible; pero si se afirma que “todo es esencia”, como se haría a partir de Platón, el conocimiento se reduciría a puros gestos indicativos de las formas y se anularía como tal. En un caso se hace imposible la ontología, en el otro se vuelve muda. Pero entonces ¿cuál es *el ser del accidente en cuanto tal*? Una vez indicada la problemática a la que quiere responder Aristóteles con la invención de la distinción *ousía (hýpokéimenon)-symbebekós*, es conveniente advertir las dificultades a las que se ve conducido. En efecto, el accidente es *algo* y no *nada*, pues aunque no posee la firmeza y univocidad de la *ousía*, detenta de cualquier modo un tipo de ser. Aceptar que existen *dos tipos de ser* anula la univocidad: hay el “ser por sí” (*kat’auto*) y el “ser por accidente” (*kata symbebekós*). Es cierto que el accidente no existe por él mismo sino por otra cosa, pero por ello mismo ha de definirse como el *ser-en-otro* y si se define así, entonces no es completamente cierto que no se baste categorialmente por sí mismo, pues aparece como *otro género de ser*, un género perfectamente paradójico, pues se definiría como *un ser que sólo es siendo en otra cosa que él mismo*.³⁸ Y de esta manera Aristóteles incurre en una situación similar al Platón de *El sofista* quien, buscando desmascarar al sofista, se ve obligado a reconocer el ser del no-ser (el ser-otro o la Diferencia).³⁹

b) La crítica a la noción de sustancia en la filosofía moderna

No obstante esta paradoja, la distinción sustancia-accidente se convirtió en una base intuitiva de la metafísica medieval y aún del lenguaje cotidiano en los idiomas modernos. La primera crítica sería a esta distinción la debemos,

como se sabe, a John Locke. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, escrito a finales del siglo XVII, Locke invierte aquella afirmación de Aristóteles en el sentido de que el accidente poseía sólo una existencia nominal: en realidad, de lo que tenemos experiencia es de los “accidentes” y las “sustancias” son sólo supuestos que resultan de “la capacidad de composición de la mente”.⁴⁰ El procedimiento de Locke, que hará escuela, consiste en investigar la génesis psicológica de las ideas y representaciones. En el caso de la sustancia, ve que “la mente advierte que un cierto número de ideas simples constantemente van juntas. Al presuponer que estas ideas pertenecen a una sola cosa [...] se designan así unidas en un sujeto con un solo nombre [...] al no imaginarnos cómo estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer la existencia de algún sustrato en el cual subsisten y del cual subsisten y del cual resultan, al que en consecuencia denominamos sustancia”.⁴¹ La sustancia es pues la *suposición* habitual de un “algo” que une y sostiene las cualidades sensibles que comúnmente se llaman accidentes.⁴² Es cierto que Locke no afirma que las sustancias no existen —ese no es su problema—, sino que *no tenemos una idea clara de ellas* a más de ser la referencia a la unidad de las cosas. Tampoco afirma que podemos prescindir de la idea compleja de estos sustratos, pero sí insiste en que lo que *conocemos y podemos experimentar* son las cualidades sensibles, lo que equivale a decir que para el entendimiento lo verdaderamente real son los accidentes y lo meramente nominal son las “sustancias”. Se trata, pues, de una completa inversión del planteamiento aristotélico, aunque por supuesto bajo una perspectiva y con intereses filosóficos muy distintos.

Estas inversiones son bastante frecuentes en la historia de la filosofía. Ello se debe, por una parte, al uso y abuso reiterado de los conceptos que conduce — como en el lenguaje habitual — a insospechadas torsiones de sentido; y, por otra parte, al hecho de que los cambios de intereses y horizontes culturales en las distintas épocas obligan a una revisión de los contenidos de la tradición. En el caso que nos ocupa, la filosofía moderna revisó y reelaboró la distinción aristotélica sustancia-accidentes diluyendo la tajante oposición entre ambos, y concibiendo la “sustancia” como la referencia común de un conjunto de accidentes. El empirismo haciendo de la sustancia una idea compleja, el racionalismo afirmándola como sustrato genérico (Descartes) o absoluto (Spinoza) de todos los entes, entendidos éstos como “accidentes” y “modos”.

La filosofía de Kant introduce una nueva interpretación de la distinción al concebirla como un dispositivo de la subjetividad trascendental, particularmente como una distinción categorial pura de la relación de inherencia y subsistencia.⁴³ El paso decisivo en lo que respecta al uso particular que hará de ella Uranga lo da sin embargo Edmund Husserl al cuestionar la psicología objetivista y en general el objetivismo ingenuo de la filosofía anterior.⁴⁴ La introducción metódica de la *intencionalidad* de la conciencia en el campo de las consideraciones científicas hizo patente, cada vez más, la inadecuación del concepto de sustancia para la comprensión de las realidades humanas. Se invertía así la orientación positivista al mostrar, más radicalmente que nunca, la prioridad epistemológica de la conciencia sobre la objetividad. El “existencialismo” es una de las consecuencias de esta inversión husserliana. La crítica a la concepción de la sustancialidad humana es claramente visible en Sartre y Heidegger: “la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*” escribe Heidegger.⁴⁵ Y Sartre: “la conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura ‘apariencia’, en la medida que no existe sino en cuanto que aparece [...] es un absoluto no-sustancial”.⁴⁶ Este es sin duda el punto de partida teórico para la elaboración de Uranga.⁴⁷

c) La relación de Existencia-Accidente

El descubrimiento de la posibilidad de pensar la existencia desde la perspectiva de la noción aristotélica de accidente constituye el momento crucial en la elaboración del concepto de humanidad de Uranga.⁴⁸ Ya en su *Análisis del ser del mexicano* se establece, como orientación heurística fundamental, la idea de que *el concepto de accidente debe comprenderse en y por su relación con el concepto de existencia*: “al hablar del accidente hemos echado mano de una confrontación de esta noción ontológica tradicional con la noción, ya no tradicional, sino ‘ayer’ apenas nacida, de existencia. Hemos explicado el accidente por la idea de existencia y, a su vez, la existencia con la idea de accidente”.⁴⁹ La exploración sistemática del rendimiento filosófico de estas relaciones echa mano del procedimiento de “desformalización” fenomenológica de Heidegger: se tratará de proyectar las relaciones existencia-accidente en una región ontológica

determinada, en este caso “el ser del mexicano”: “La ‘aplicación’ a una región material determinada ‘aclara’ el concepto, lo ‘enriquece’, pero a la vez lo ‘transforma’”.⁵⁰ El procedimiento es indicado así por Uranga:

En un principio —entiéndase: cuando empezamos la investigación—, las nociones de existencia y de accidente son meramente formales, vacías en sí, aisladas, no sabiendo nada una de la otra. Pero en su “comunicación”, al ponerse en contacto, se altera su estructura. En la “comunicación” se enfrentan ya materializadas o concretizadas, y en tal estado es como se opera el intercambio de sentido de que antes hablamos. *Entonces pensamos el accidente en el horizonte de la existencia* —le abrimos nuevas dimensiones en su estructura ontológica hasta entonces no develadas, inclusive que no se barruntaba podía albergar en la forma de virtualidades—, y *pensamos la existencia en el horizonte del accidente*. En este proceso de confrontación nos encontraremos al final con el ‘problema’ de la existencia como accidente.⁵¹

No se trataba, entonces, de forzar una relación entre el concepto de existencia y el de accidente, sino de intentar comprender sus relaciones sobre la base de la realidad mexicana. Ya las propias nociones de existencia de Heidegger, Sartre o Jaspers —afirma Uranga— no caben en la tradición filosófica occidental sino bajo la forma categorial de accidente, el mal y la privación. Pero, por otra parte, “no se trata sólo de identificar la existencia y la privación, el mal y el accidente, sino de estudiar sus cambios recíprocos de significación, sus préstamos de sentido, y ello en tal forma que la noción de existencia se aclare y enriquezca [...] y recíprocamente estas nociones se aclaren y virtualicen al ponerlas en relación con la de existencia”.⁵²

En el sentido peculiar que le va a imprimir Uranga, el concepto de Accidente aparece por primera vez en su *Ensayo de una ontología del mexicano*. En esta formulación inicial ya se observa una característica que se mantendrá hasta el final y que forma parte de cierto “estilo existencial”: la revelación de una condición ontológica a partir de lo que Heidegger llamaba el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) existenciario. Para Uranga la melancolía y la zozobra son formas de encontrarse tan originarias como la angustia:

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 perdersnos o precavernos 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 postrera salvación en la fundamentación⁵³ [y más adelante afirma enfáticamente:] Esta oscilación entre el ser y el no ser 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...⁵⁴

Si se toma al pie de la letra y sin su contexto general, la imagen del hombre que aquí aparece resulta aún más pesimista y oscura que la de los existencialistas europeos que experimentaron por aquella época el peso ideológico y material de la guerra.⁵⁵ Esta es una de las razones del “fracaso” de la empresa juvenil de Uranga, puesto que su propuesta no ofrecía la imagen optimista y festiva del mexicano que el sistema político requería en ese momento. Y sin embargo, sin quitarle una sola coma a esta descripción, es preciso ver que sólo un ser que carece de fundamento en sí mismo puede proponerse diversos “proyectos fundamentales”: la búsqueda de la sustancialidad, la conquista de una suficiencia, la permanencia en la indeterminación, etc. El hombre es un ser precario, desvaído, insuficiente, pero es también un deseo de completar su ser insuficiente: “el hombre no se satisface con su carencia, sino que trata siempre de superarla, de allegarse la adición indispensable de realidad de que carece. La ontología consiste en explicar la manera como se elige la plenitud de ser que falta a un hombre determinado. A esto se le llama el proyecto fundamental”.⁵⁶

Se comprende mal a Uranga si se subraya unilateralmente su noción de insuficiencia. Con ello se descuida la verdadera radicalidad de su planteamiento y se oculta el problema que plantea la existencia accidental. Antes de entrar a la descripción de las notas fundamentales del accidente como modo de ser, es conveniente aportar un ejemplo de la positividad de esta concepción. En un pequeño ensayo juvenil sobre Merleau-Ponty, Uranga muestra que el filósofo francés concibe al hombre como una criatura esencialmente ambigua, en la que se entrelazan lo exterior y lo interior: “En un mismo acto ambiguo nos abrimos a las cosas y a las gentes y nos separamos de ellos”. La condición humana consiste precisamente en esta perpetua oscilación entre intimidad y exterioridad sin posibilidad de detención en uno de los polos. Ahora bien,

afirmar esto conduce aparentemente a negar toda responsabilidad del hombre por sus acciones y sus intenciones, puesto que nada depende totalmente de unas u otras. La ambigüedad daría así ocasión igualmente a una justificación total como a una condena total del hombre. Pero en realidad, respetar la ambigüedad de la condición humana conduce, por el contrario, a una moral de la responsabilidad que renuncia a condenarlo todo a nombre de la culpa y a justificarlo todo en nombre de la inocencia:

Ser responsable es, “en un mismo acto ambiguo”, responder de la inocencia y de la culpabilidad; de la buena intención y de la mala acción; del éxito y de la mala intención. Puede haber acciones logradas, eficaces, pero sin buena intención [...] o intenciones sanas, pero acciones frustráneas. En cualquier caso hay que responsabilizarse de los dos extremos. Mis buenas intenciones no me absuelven de responder de mis malas acciones, mi éxito en la vida no me descarga del peso que la mala intención puso en su realización [...]. Soy responsable de todo: de lo exterior y de lo interior.⁵⁷

3. La existencia accidental

I. Existencia y accidente

Por su relación con la categoría de existencia, el concepto uranguiano de accidente adquiere las notas centrales que Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty asignaban a aquella: *finitud*, *contingencia*, *ambigüedad*, *apertura*, *incompletud* e *insuficiencia*. Por su relación con la historia filosófica del concepto de accidente, éste contiene las notas de *referencia* (ser-en), *fragilidad* (ser y no ser), *dependencia* (ser-sobre), *carencia* (de-ser), *azar* (sobre-ser) y *proyección* (ser-hacia). Finalmente, en el horizonte mexicano en que se revela, la accidentalidad se expresa, entre otras notas, en el “estar *nepantla*” y la *zozobra*. En estas notas, adecuadamente comprendidas, se encuentra cifrada la concepción del hombre que desarrolló Emilio Uranga. Vamos a describirlas para intentar luego mostrar su articulación en una concepción “accidental” del ser del hombre.

a) Finitud

El ser accidental es *un ser temporal que va a morir*. Esta es la más antigua y radical de las verdades reivindicada por el existencialismo y afirmada por Uranga. Todos los demás caracteres “existenciaros” o “accidentales” derivan de él y todo se decide en él. La noción de “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*) en la propiedad de ser en cada caso la mía propia (*Jemeinigkeit*) de la existencia (*Dasein*), planteada por Heidegger, debe pensarse como determinación fundamental de la temporalidad.⁵⁸ La finitud humana no significa solamente que el hombre es un ser limitado —todo ser determinado lo es—, sino que es un ser cuya temporalidad tiene un término estricto, aunque incierto, únicamente dentro del cual su existencia puede conquistar para sí una significación. El tiempo de un ser mortal no es el tiempo abstracto e infinito de los relojes, sino el tiempo de un destino, tiempo acordado desde sí mismo para sí mismo.⁵⁹ Lo característico de la temporalidad humana es el pre-cursarse como mortal, como afirma Heidegger, aunque su inicio y su término son puramente accidentales, como indica Uranga. Todas las grandezas y las miserias del hombre —y de sus obras— tienen aquí su origen.

b) Contingencia

El ser accidental es *un ser eventual e injustificado*. El ser del hombre no es nunca un simple dato, sino que se presenta como una tarea o como un hacer-se a sí mismo. Pero hágase lo que se haga consigo mismo, ninguna meta o proyecto agotan sus posibilidades ni aseguran su posición definitiva en el ser. Toda meta es contingente y toda vida es aventura. No hay para el hombre justificación absoluta, sólo decisiones auténticas e inauténticas: “la suficiencia a la que aspiramos no puede ser una ‘sustancialidad’, sino una suficiencia brotada de la misma insuficiencia, único tránsito legítimo”.⁶⁰ Sartre ha insistido en esta idea al subrayar que el para-sí es el “fundamento de su propia nada” y por tanto un ser contingente en sí mismo.⁶¹ Esto le condujo, como se sabe, a la conclusión desesperanzada de que el hombre es “una pasión inútil”, puesto que no puede ser fundamento de su propio ser. A Uranga le llevó a afirmar en su juventud la

necesidad de una moral de la responsabilidad y, en su madurez, la importancia de una sabiduría de la contingencia.⁶²

c) Apertura

El ser accidental es *un ser abierto al mundo y a los otros seres*. Esta no es una nota añadida a un ser que primero se definiría como una realidad en-sí, sino su rasgo existencial decisivo.⁶³ Si ya la noción de *intencionalidad* de la conciencia suponía la relación con un afuera, más radicalmente aún lo hace la categoría de *existencia*: existir es “estar arrojado”, “sostenerse fuera”, en suma ser(estar)-abierto. Heidegger en particular mostraba cómo todas las determinaciones fundamentales del *Dasein* suponen la apertura: el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el ser-con otros (*Mit-sein*) e incluso el ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*) y el ser-a-la-mano (*Zubandensein*) son estructuras relacionales. Sartre, por su parte, definía la conciencia o para-sí por su relación con el ser y por la mirada de los otros. Uranga no se cansa de subrayar la proyección y exposición del ser accidental. El uso habitual del término accidente denota ya algo que sobreviene, accede u ocurre repentinamente, algo que “se abre”. La apertura accidental-existencial es múltiple: a) apertura al Ser como advenir incesante de la presencia (apertura al “mundo”); b) apertura a los otros seres existencial-accidentales; c) apertura a los vivientes que no poseen la forma existencial-accidental; d) apertura a las “cosas” (útiles, obras, objetos); e) apertura de la conciencia a la totalidad del ser accidental en cuanto tal, al sí-mismo. En esta última relación se juega el problema de la autenticidad o inautenticidad de los proyectos vitales.

d) Ambigüedad

El ser accidental es *un ser contradictorio y multilateral*. Con Merleau-Ponty, Uranga afirma que “en el hombre no podemos establecer una distinción tajante entre el exterior y el interior: el hombre es una criatura ambigua en que se entrelazan lo interno y lo externo de modo indiscernible” y que, por ello, en el hombre “lo definitivo es la oscilación, lo concreto, la ambigüedad. Lo abstracto: los polos puros de la oscilación, los cabos ideales de una separación irrevocable del mundo o de una inmersión incancelable en él”.⁶⁴ Y apoyándose en una cita de

Fray Diego Durán para caracterizar los “saltos” del optimismo al pesimismo, indica: “hay un oscilar, un remitir de un cabo al otro sin descanso”.⁶⁵ Así pues, el ser accidental, en cuanto existe, mantiene estructuralmente abierta siempre la posibilidad de mutar de un polo a otro, de una perspectiva a otra y ya al remitirse a una posición está referido a la otra: del interior al exterior, del en-sí al para-sí, del sí mismo al otro, etc., es decir, no puede “ser algo” sin estar proyectado virtualmente al “ser otro”.⁶⁶ Lo esencial de la ambigüedad no son los elementos que funcionan como referencias polares, sino el conjunto de relaciones reversibles que se establecen entre ellos: su vibración, su oscilación, su lazo viviente.

e) Incompletud

El ser accidental es *un ser constitucionalmente inacabado*. Esta incompletud no es provisional, sino constitutiva, definitiva, por más que las realizaciones o los haberes conquistados le ofrezcan la ilusión de la plenitud final. La última palabra, la que transforma una existencia en destino, la dice la muerte: “A un ser temporal sólo la muerte puede darle unidad. El hombre es criatura dispersa y escindida, carece de centro de gravedad, los humores contradictorios en él se mezclan y confunden: psicológicamente la muerte es una ilusión. Pero la unidad ontológica, la unidad de nuestro ser mismo, puede ser conferida por la muerte [...]. La muerte convierte a la vida en aventura. En la aventura, en efecto, la escena inicial sólo es tal porque la escena final le ha conferido ese sentido”.⁶⁷ El empeño en el ser, la necesidad de referirse a sí mismo y a los otros, de comprender y comprenderse no se agota en la vejez ni con el reconocimiento. Y el ser accidental que existe encuentra más gloria y satisfacción puliendo sabiamente hasta el final la obra de su vida, que solazándose en sus antiguas hazañas o doliéndose de sus derrotas. Algunas de las obras de arte y de pensamiento más poderosas las han elaborado en su vejez seres accidentales que asumieron sabiamente hasta el final su incompletud.

f) Insuficiencia

El ser accidental es *un ser que no se basta a sí mismo*, que no tiene en sí su fundamento, pues “la insuficiencia de una ‘realidad’ es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento”.⁶⁸ Por su temporalidad mortal, que le dispersa, hiende, desgarr y le deshace; por estar referido necesariamente a una contingencia; por necesitar del mundo, de las cosas y de los otros; y, en fin, por la eventualidad incontrolable de su nacimiento y de su derrumbe, el ser accidental es radicalmente insuficiente. “Somos proyecto, dice Sartre, de nuestra propia nada porque cada uno entraña su nada propia, su aventura individual de aniquilamiento, de dispendio, de perdición. Pero no somos fundamento del ser, no somos proyecto de nuestro propio ser, sino como un ideal que, justamente por ser una nada quien lo proyecta, se queda incumplido, no se alcanza”.⁶⁹ Se trata, entiéndase bien, de una insuficiencia ontológica y no de una falla o defecto cualquiera. Muchas críticas a las posiciones de Uranga derivan de interpretar esta idea en el sentido de una afirmación “pesimista” de las fallas o incapacidades humanas, cuando es más bien una indicación de las condiciones y los límites de todo proyecto de autoconstitución

II. *El accidente en sí*

Estos rasgos de la existencia accidental están contenidos en la serie de estudios que Emilio Uranga dedicó al existencialismo (particularmente a Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty), así como en algunos de sus pequeños ensayos⁷⁰ sobre la “ontología del mexicano”. Por otra parte, en su *Análisis del ser del mexicano* dedica unas páginas a la caracterización de las “notas” definitorias de la categoría de accidente, tal como él la recoge de la tradición filosófica. Se trata de notas bastante escuetas, pero muy expresivas, del contenido de la noción. Según esto: “El accidente como modo de ser, o el modo de ser accidental, es: 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)”.⁷¹ A pesar de que se anotan 7 rasgos, en realidad las notas 3 y 6 no se distinguen, puesto que ambas señalan la adherencia y dependencia del accidente a la sus-

tancia, de tal modo que nos quedan 6 características formales que desarrollamos brevemente enseguida con títulos nuestros. Resulta inevitable la reiteración de algunos aspectos que ya señalamos, pero tómese en cuenta que el punto de vista es básicamente formal y referido no a la relación de la existencia y el accidente, sino sólo a éste último.

I) *Inherencia*. El accidente es un modo de ser referido a la sustancia: “no es ser, sino *ser-en*”⁷² *en cuanto necesariamente referido a otra cosa que él mismo, esto es, a la sustancia, en la cual y por la cual se sostiene*.

II) *Fragilidad*. El accidente es un modo de ser frágil e inestable: “oscilación entre el ser y la nada”. Su manera de ser-en la sustancia no es permanente y fijo, sino que su posición en el ser puede ser removida.

III) *Dependencia*. El accidente es un modo de ser dependiente o adherente: “pende, depende o se tiene en otra cosa”. No es un ser autosuficiente, sino atendido a la sustancia sin la cual se hundiría. Su ser es pues “prestado”, adventicio, dependiente.⁷³

IV) *Carencia*. El accidente es, considerado negativamente, un modo de ser deficiente: “una privación, una carencia, una penuria, una falta o defecto de subsistencia”; no posee consistencia, sino sólo “ex/sistencia” o “de-sistencia”.

V) *Azar*. El accidente es un modo de ser azaroso: “es lo que de repente aparece, lo que no es esperado”. Un ser añadido que está de más y que viene de fuera, “puro éxtasis, puro brotar constantemente en sí mismo hacia sí mismo”.⁷⁴

VI) *Proyección*. El accidente es un modo de ser relacional y proyectivo: “Es pura alusión, intencionalidad, índice o vector del ser”. Se proyecta hacia el ser y “su ser” es esta misma proyección, aunque jamás puede llegar a identificarse o confundirse con el ser.⁷⁵

III. El accidente mexicano

Uranga presenta un tercer registro de caracterizaciones de la accidentalidad, además de las relaciones existencia-accidente y sustancia-accidente. Es el más interesante y funciona como “motor” narrativo de otras de sus descripciones, pero es también el más problemático, por cuanto está ligado a fenómenos

culturales particulares y como tal está referido al “carácter” o modo de ser del mexicano: la poesía de Ramón López Velarde, la literatura de Alfonso Reyes o las crónicas de Fray Diego Durán. Es también el más actual o por lo menos el que resiste mejor la crítica en un sentido restringido, pues se trata de un discurso interpretativo atento a estos textos literarios. La justificación que ofrece Uranga de su inclusión en un análisis del ser del mexicano resulta irreproachable y clásica: “La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a la que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes”.⁷⁶ Recurrir a los poetas para comprender el ser del mexicano y, a través de él, el ser del hombre resulta ser un procedimiento muy esclarecedor. En lo que sigue trataremos de resumir lo más saliente de estas maneras de “encontrarse” poniendo directamente “lo humano” donde Uranga pone “el mexicano”.

Estar “nepantla”

El significado más general de la expresión “estar ‘nepantla’” es “estar en medio”, entre dos instancias igualmente atractivas o valederas. Este “*estar*” consiste en ocupar un espacio de decisión pero sin tener razones de peso para optar por uno u otro de los términos a elegir. Se está pues *entre* los dos términos, sin renunciar y sin abrazar definitivamente a uno u otro. En un fragmento de Fray Diego Durán que sirve de epígrafe al *Análisis del ser del mexicano* de Uranga, el religioso narra que al reñir a un indio por gastar en una boda todo el capital arduamente reunido, éste le contestó: “—Padre no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*” y al preguntarle qué quería decir con eso “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 una ley ni a otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas...” Uranga extrae de aquí una determinación caracterológica:

Se trata, hemos dicho, de un modo de ser oscilatorio y 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.⁷⁷

Lo difícil ahora es efectuar el “salto” a lo universal. El ejemplo de Durán, que se refiere a la situación de los indígenas al comienzo del proceso de colonización de la Nueva España, puede aplicarse sin mayores problemas a toda situación humana de choque cultural continuado. ¿Pero puede aplicarse a lo humano en cuanto tal? ¿La humanidad del hombre es “nepantlista”? Esto sólo podría afirmarse de la capa más profunda y en la significación ontológica del dinamismo relacional entre interior y exterior, individuo y comunidad, optimismo y pesimismo, etc., de tal modo que vendría a cualificar afectivamente la nota de *ambigüedad* del ser accidental. Esto valdría también para las otras formas de “encontrarse” como la zozobra. El carácter del mexicano sería pues el símbolo de una condición humana básica y no un rasgo distintivo de ciertos individuos o pueblos. Se dirá entonces que el existente accidental se encuentra en una situación *nepantla* respecto del ser, es decir, en el centro del mundo y teniendo que elegir entre diversas instancias de la realidad.

Zozobra

Con el término zozobra, que recoge de la poética de López Velarde, Uranga caracteriza el “encontrarse” fundamental del hombre respecto de su propio ser. Describe como se *siente* el existente accidental en medio del mundo y ya no solamente como en la angustia de Heidegger o la náusea de Sartre, la manera en que *capta* el existente la “fuga del ser en total”. Si a alguna totalidad se refiere la zozobra es a la totalidad del existente mismo y no al ser en general; es una manera de “serse” del accidente y no una modalidad de la relación con el ente. En este sentido la zozobra concentra, vivamente y como en el extremo de su originariedad, todas las notas del ser accidental. En efecto, en la zozobra se encuentran tanto las notas propiamente “existenciales” de la finitud, la incompletud, la ambigüedad, la insuficiencia, la contingencia y la apertura; como las notas “accidentales” de la fragilidad, la adherencia, el azar, la proyección, la carencia y la relación al ser; como, finalmente, el “estar *nepantla*”, la melancolía y la “pena”. Por ello, la vivencia de la zozobra en toda su radicalidad y pureza es una experiencia casi insostenible. Y sin embargo, es un “encontrarse” necesario para generar un proyecto de vida auténtico, una comunidad libre y toda búsqueda sincera de sabiduría. Y bien, la zozobra alude, en prin-

cipio, a la *conciencia emotiva* de la herida incurable que el hombre encarna, de la desgarradura temporal que él es:

La zozobra remite a los dos extremos. Remite moviendo y no aludiendo meramente. Pero lo que la zozobra tiene quizás de más hondo es un dolor peculiar, un sufrimiento privatísimo. 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 permanente. La inmersión en lo originario se anuncia en el alarido incontinente que se escapa cuando tocamos con el dedo esa llaga, esta marca de fuego, indeleble y sangrienta [...] En ese movimiento pendular hay una síntesis pasiva, un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos. Reunir en una sola ecuación los elementos que componen este modo de ser accidental no es hacedero. Hay remitencia, movimiento, dolor, desgarradura, sangría y síntesis⁷⁸ [Y en términos radicalísimos afirma:] pues originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia.⁷⁹

Uranga era consciente del efecto poco edificante de esta descripción y tenía su respuesta: “La desazón que produce el descubrimiento de este carácter obedece a la falaz razón de que nuestras preferencias valorativas están acaparadas por un ideal preestablecido. Rehenes de un orden previo cuando no lo hemos encontrado nos sentimos ‘estafados’. Pero nadie nos prometía que al desnudarnos íbamos a topar con la imagen ideal y preestablecida”.⁸⁰ E invita a aceptar “lo que entrañablemente somos” en lugar de cerrar los ojos y negarlo. Apoyándose en la descripción de la zozobra, las últimas páginas del *Análisis* poseen, de hecho, un sentido crítico y programático. Se plantea, en efecto, la tarea de asumir este carácter para descubrir la enorme riqueza de posibilidades vitales que contiene, a condición de no avergonzarse de él, no concebirlo negativamente y no intentar “cambiarlo”, puesto que es imposible. La crítica es bastante precisa y certera, puesto que se dirige contra las imágenes de la humanidad sustancial que condujeron a las dos grandes guerras europeas. La hora, dice, no es de modelos, “todas las instancias arquetípicas han caducado y los pueblos coloniales que todavía confían en salvarse haciendo el aparato de ser fieles a los ideales deformados de las metrópolis todavía tienen mucho que aprender. La metrópoli ha dejado de ser un modelo. Hoy se nos descubre con la exclusiva cara de la explotación sin promesa alguna de ideal y de elevación”.⁸¹

Más acá de la esencia

Los caracteres de humanidad del hombre que se han puesto de relieve conducen a una tesis radical de consecuencias verdaderamente inquietantes. Unos meses después de la publicación del *Análisis del ser del mexicano* y como parte de las discusiones suscitadas por el libro, Uranga la formulaba en los siguientes términos: *en el hombre se está operando continuamente un cambio de ser, una modalización de la pasta de la que está hecho*.⁸² Por aquí se puede ver qué era lo que el estudio del mexicano como ser accidental aportaba al existencialismo: no se dice solamente que el accidente humano existe (i.e. que como ente finito está abierto al ser), sino que la existencia misma, con todas sus estructuras es accidental: “Cuando Heidegger describe las estructuras ontológicas todo su análisis se mueve no en el terreno de los hechos, sino de las esencias: ha practicado lo que técnicamente se conoce como una *epojé* [...]. Esto permitiría afirmar con mayor legitimidad que la existencia podrá tener tales o cuales caracteres esenciales, pero que ocurra de una vez, una vez, esto es completamente accidental. No es deducible. En esos límites tenemos que aceptar la doctrina existencial”.⁸³ Uranga ha radicalizado pues la concepción del *Dasein* afirmando la *inestabilidad estructural* como constitutiva de su modo de ser. Pero esto estaba implícito en la adopción uranguiana de la noción de accidente, pues el accidente, como veíamos, se define como un modo de ser que sólo “es” siendo en otra cosa que él mismo. La tesis resultante de todo esto es que *el hombre carece de esencia asignable* y que todos los intentos en ese sentido están destinados al fracaso, pues “el hombre no tiene esencia, sino muda, desnuda existencia. Es ese proyectarse hacia las cosas y nada más. En cambio, tradicionalmente se entiende que el hombre tiene propiedades fijas, genéricas”.⁸⁴ El hombre no posee sustancialidad y escapa a la “objetividad”, pues no es una cosa, sino una casi-cosa, una cosa a medias o que todavía no atina a ser cosa, o que ya dejó de serlo. Es una cosa por accidente, siempre en el punto de la cosificación o la transformación, un ser incierto y evanescente.

Por eso Uranga considera que esta tesis se opone frontalmente a la concepción metafísica del ser del hombre dominante en el pensamiento occidental. Y este resultado otorga su valor a la remisión del filósofo a las circunstancias históricas y culturales concretas, pues siguiendo los derroteros del pensamien-

to europeo esto jamás se hubiera descubierto en su violencia originaria: “la sustancialización del ser del hombre es común a la ontología antigua y medieval, y, más generalmente a toda la filosofía occidental, pese a su decantado cristianismo que predispondría, más bien, a ver en el hombre un accidente. Sólo en América el hombre aparece como accidental...”.⁸⁵ Resulta evidente, para quien haya seguido esta exposición, que Uranga *no* afirma que *toda* realidad es accidental, en cuyo caso carecería de sentido la afirmación del ser del hombre, sino que éste es accidental frente a la realidad del mundo en general que aparecería como sustancial: “el sentido del Ser en general, que comprendería el Ser del Ente no existenciforme y el Ser del Ente existenciforme sería, a la vez, ‘sustancial-accidental’”.⁸⁶ De esta necesaria relación de la sustancia-Ser con el ente accidental se derivan consecuencias filosóficas y culturales importantes. Por lo pronto, debe quedar clara la inversión de la manera habitual de considerar la realidad humana: si en la tradición mayoritaria de la metafísica occidental el hombre se define por sus dotes, cualidades o principios sustanciales (conciencia, alma inmortal, racionalidad, etc.), transfiriendo los caracteres del “ser objetivo” al ser existencional, lo que se afirma acá es que la humanidad del hombre estriba en su accidentalidad y que, por tanto, es “inhumana”, en el sentido de anuladora de su ser, toda interpretación sustancial del hombre:

Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo. Esta condición ontológica es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizás en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana tomada en su raíz misma.⁸⁷

¿Es posible levantar un proyecto de afirmación de la humanidad del hombre desde esta condición accidental? ¿Es posible un “humanismo” del ser originariamente frágil, lábil, incierto que es el hombre? Uranga no sólo lo creyó posible, sino incluso necesario.

4. Un humanismo “lábil”

Límites de la “inversión”

Como toda empresa que depende de una realidad previa, la “inversión” de la concepción sustancial del hombre de la tradición metafísica pertenece todavía a esta tradición. La tesis del ser accidental del hombre está colocada en el límite extremo de la ontología tradicional, pero no rompe con ella ni inaugura un nuevo horizonte de problematización. Esto es claro desde que se elige la categoría de accidente, una de las más antiguas de la metafísica occidental. Por ello el estatuto del discurso sobre un ser accidental no podía ser sino paradójico. Tal estatuto se agravaba por el hecho de que Uranga quería resolver, a la vez, el problema del ser del mexicano y el problema del ser del hombre. Una vez revelada esta verdad sobre el hombre en la interpretación de lo mexicano, insistir en la accidentalidad del mexicano en términos exclusivistas conduciría a la destrucción de su carácter ontológico, pero, a la inversa, insistir en el carácter genérico de la accidentalidad del hombre anularía su especificidad mexicana. Se llegaba pues así a una encrucijada filosófica (y cultural) de la que se podía salir fecundamente por tres vías: a) elaborando una *ontología de las relaciones de la sustancia y el accidente* desde esta nueva comprensión del hombre como ser accidental; b) emprendiendo una interpretación sistemática de la cultura mexicana desde la perspectiva de la fundamentación “accidental” descubierta; c) intentando comprender, en el sentido de una “ontología comparada”, las diversas formas humanas del ser accidental (la relación de lo mexicano con lo español, de lo español con lo indígena, etc.). Un conjunto de razones “externas”, la consolidación de los intereses de la nueva burguesía nacional mexicana y la realidad político-cultural que ellos determinaban,⁸⁸ e “internas”, las diferencias entre las perspectivas de los miembros del “Hiperión” y la serie de paradojas a que condujo la “filosofía del mexicano”, impidieron el desarrollo de esas ambiciosas posibilidades. El propio Uranga sólo alcanzó a vislumbrarlas y a avanzar un poco en ellas. De ahí la incurable nostalgia que siempre le embargó respecto de su obra juvenil.

No obstante lo anterior, lo realizado por Uranga es lo suficientemente claro e incitante como para recuperar esas “sendas perdidas” en el horizonte de una

interpretación filosófico-cultural contemporánea, sin la intención, claro está, de resucitar una empresa superada como la “filosofía del mexicano”. Que el propio Uranga fue consciente de los límites de sus planteamientos lo podemos leer en la serie de “Diálogos de cosas pasadas” que, a la manera de Borges, un Uranga joven mantiene con el viejo Uranga. Permítaseme traer un fragmento de uno de esos diálogos:

— Usted me acaba de decir que el hombre no es una sustancia. ¿Será pues un accidente? ¿Una hechura irrepetible y ocasional? ¿Una excepción singular?

— Así lo entendí en mi juventud y por ello me propuse elaborar una ontología del ser humano como accidente. Puesto que no es una sustancia o substancia, será necesariamente un accidente. Está claro que con esta inversión hacia el extremo contrario de la sustancia yo no me salía de la ontología tradicional. Simplemente ponía mi preferencia en el otro polo. Si milenariamente había sido puesto el acento en la sustancia, yo lo cambiaría hacia el accidente. *Aunque si se abandona por completo la ontología tradicional, había que echar al bote de la basura lo mismo la noción de accidente que la de sustancia.* Pero en el intermedio valió la pena repensar, o inventar, una ontología accidental, no occidental, siempre sustancialista.⁸⁹

Quedaría por saber si es posible, y cómo, romper con la tradición filosófica occidental. Quienes lo han intentado, como Heidegger, han llegado a sostener la necesidad de un pensamiento más allá de la filosofía. Antes de una opción tan extrema como abandonar el conjunto de categorías que han sostenido el discurso filosófico, como las de sustancia-accidente, identidad-diferencia, totalidad-singularidad, etc., queda la posibilidad de pensar “desde el otro lado” (accidente-diferencia-singularidad), *manteniéndose en el límite* de la referencia dialéctica a la tradición y ensayando una comprensión distinta. Eso es lo que nos invita a hacer la obra de Uranga. Por eso, el “humanismo” que se deriva de esta concepción posee un sentido inevitablemente *crítico*, para la comprensión de lo humano. Desde esta perspectiva retomamos los desarrollos del joven y del último Uranga.

La auto-afirmación de lo humano

Hemos dicho, con Uranga, que una concepción del hombre como ser accidental parecería estar naturalmente próxima al cristianismo. Esto no sólo no es así, sino que, por el contrario, el concepto cristiano del hombre aparece como extremadamente sustancial. De hecho, con la noción de “alma inmortal” lleva al extremo el componente de sustancialización que contienen las religiones históricas. Interesa sobremanera comprender por qué y cómo ocurre esto si queremos fundamentar una verdadera afirmación del hombre, más allá de la servidumbre religiosa y de la supuesta sustancialidad del individuo. Uranga nos da unas pistas en un pequeño ensayo sobre el humanismo de Goethe, en quien —dice— “se realiza por vez primera, y de modo pleno, la hechura del hombre por el hombre”.⁹⁰ En el poeta del *Fausto* se da una aguda percepción de la “fuerza de la debilidad” del hombre:

Goethe ha enseñado al hombre que sus debilidades son la única fuente de sus grandezas. El sentirnos mortales y limitados ha hecho nacer el proyecto de la inmortalidad y de la infinitud. No es porque existe un Dios ilimitado que nos sentimos limitados sino a la inversa porque sentimos nuestra constricción y finitud proyectamos una inmortalidad y una infinitud [...]. *El hombre es para Goethe proyecto trágico de realización de una suficiencia relativamente a nuestra constitucional insuficiencia*. Hay que sacarse la inmortalidad de las propias entrañas finitas y no esperarla graciosamente de un ficticio donador...⁹¹

El primer principio del humanismo ha de ser, pues, *no ocultarse bajo ningún pretexto que el hombre es un ser frágil, accidental, insuficiente y que eso no se puede cambiar*. Esto se dice fácil, pero la propia accidentalidad conduce al hombre al autoengaño por mil vías. De ahí la necesidad de una lucha incesante contra la irresponsabilidad respecto al propio ser, es decir, contra “la ilusión de las sustancias salvadoras”: “Goethe fue un hombre que tuvo que luchar vigorosamente con el engaño que el hombre se hace a sí mismo. No hay que ocultar que a menudo desfallecía [...] pero pronto se reponía de tales debilidades y sabía siempre que, a fin de cuentas, todo dependía de él, que él era el único responsable del sentido de su vida”.⁹²

Este principio tiene dos corolarios: 1. *La necesidad de “discreción”*: no jactarse de la propia autonomía (“Goethe nunca proclamó la autonomía del hombre con tonos de soberbia y de orgullo”); 2. *La afirmación de las circunstancias*: no rechazar el mundo concreto al que se “accede”, sino tomarlo como condición de la auto-superación (“Goethe no dejó nunca de felicitarse por su situación, de haber nacido en tal lugar y no en otro, de tal familia y no de otra, con tal presencia de inteligencia y no otra”).

El segundo principio consiste en *asumir que el “doble vértigo” del miedo al exterior y la angustia del interior es constitutivo de la condición humana, así como la posibilidad de controlarlo*: “el humanismo ha de superar dos obstáculos, uno exterior y el otro interior. El hombre tiene miedo de lo que lo rodea, de la naturaleza, de la sociedad, de sus semejantes y de las fuerzas sobrenaturales, pero se angustia de lo que lleva dentro de sí, de sus posibilidades, de poder ser lo que quiera, y de poder dejar de serlo”.⁹³ Todas las servidumbres humanas tienen aquí su fuente y todos los poderes crecen sobre el miedo al mundo y la angustia de ser del hombre. Por eso el imperativo fundamental de la autoafirmación del ser accidental es la lucha contra el miedo (y especialmente contra los ídolos históricos que sobre él se han erigido) y el control de su angustia. Las variadas y ricas tradiciones de sabiduría de la humanidad constituyen senderos o estrategias para dominar este doble vértigo. Hay que decir que el miedo es un índice de la accidentalidad del hombre y por tanto de su efectiva labilidad: “Goethe no se creía invulnerable, y más bien alcanzable por el más insignificante de los cambios atmosféricos, pero confiaba también en su poder de renacer siempre”. Lo mismo vale para la angustia: mientras existe, el ser accidental está expuesto a todas las debilidades interiores, pereza, indolencia, cambios de humor y, sobre todo, tiene que tomar constantemente decisiones. La estratagema de Goethe, que no tiene un valor universal, consistía en “cebar a su angustia con su miedo”: “la angustia de ser el hombre el único responsable de su vida está atemperada en Goethe con el miedo de ser el hombre juguete de lo exterior [...] Hacer caer en la cuenta de que desde afuera se pueden oponer a nuestros proyectos es una manera de conseguir que nos atengamos tozudamente a lo que interiormente hemos elegido”.⁹⁴

El “humanismo mexicano”

En “El mexicano y el humanismo”,⁹⁵ Uranga busca determinar cuál es el sentido del humanismo que se desprende del modo de vida del mexicano. Con este propósito, invoca el procedimiento husserliano de “la configuración en pareja” o “emparejamiento” (*Verkoppeln*) de dos elementos, que mediante la “transferencia” de caracteres entre una y otra de las realidades “emparejadas”, permite comprender mejor cada uno de los términos. Es el mismo procedimiento que utilizó con los conceptos de Existencia y Accidente y que ahora utilizará con el mexicano y el humanismo: “lo humano le es familiar a lo mexicano porque va acompañándolo en su vida como el otro polo con que establece una comunicación de sentido, un recíproco préstamo de sentido y de favores [...] que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano”.⁹⁶ La aplicación del “emparejamiento” de lo mexicano y lo humano revela al análisis un aspecto constructivo y un aspecto crítico respecto de los dos elementos de la pareja. Consideremos, en primer lugar, que el “ser mexicano” no define una nacionalidad sino “una manera humana de ser”: “de cierta manera sus forcejeos, como la Reforma y la Revolución, son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya (sic) empeñado el mexicano, vivida con tal *originariedad* que de esta raíz brotan las otras maneras de ser como retoños legítimos y no como tumores a extirpar”.⁹⁶ En un sentido general, se podría decir que las luchas de muchas comunidades históricas representan esto mismo, pero Uranga quiere subrayar el hecho de que en México estas luchas han supuesto la conciencia explícita de la búsqueda de un sentido preciso de humanidad, como puede verse ya en la famosa disputa de Valladolid en torno a la bestialidad y/o la humanidad de los “indios” americanos.

Es cierto que la lucha por la humanidad cifrada en la historia mexicana tiende fácilmente a empañarse y diluirse en un simple *nacionalismo*. Puede hablarse de una oscilación y de una ambigüedad originaria entre nacionalismo y humanismo en México, de tal modo que el nacionalismo alcanza extremos “en lo grotesco, brutal, grosero y hasta sanguinario”; pero, por otra parte, los “sentimientos de abandono, gratuidad, fragilidad y oscilación y pena” que son familiares al mexicano, constituyen las bases de un verdadero humanismo.

De esta mezcla de nacionalismo y humanismo, rectamente comprendida, se desprende una crítica tanto del “humanismo” sustancialista, como del nacionalismo igualmente sustancial y petrificado. Lo esencial es sin embargo que el mexicano posee en sí mismo la pauta para comprender la humanidad del hombre:

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 [...]. Esta peculiar “valentía” o “lucidez” para abrirse a lo que tiene la suerte humana de “desdichada” y “abandonada” es el modelo originario para abrirse a lo humano, la esfera más soterrada en que se ha preparado o gestado un sentido que comunicar, por compasión, simpatía o afinidad, con los otros, con todo aquello que pretenda hacerse pasar como humano. El mexicano comprende lo humano ajeno por trasposición del sentido de su propia vida.⁹⁸

En el nacionalismo mexicano moderno se ignora pues una de las revelaciones de la Revolución mexicana: *la modestia de la condición humana*. También, por otro lado, se confunde perniciosamente la nacionalidad como un *haber* o stock de bienes, cuando ésta es más bien una tarea o un proyecto de humanización que reclama los esfuerzos creadores de los mexicanos. Una concepción así lleva inevitablemente al fracaso y a la desesperación, pues niega la condición accidental humana misma.

Lo demoníaco

En diversos momentos y desde el comienzo de su labor como escritor, Uranga recurre a la obra de Thomas Mann en su afán por comprender la esencia de lo humano. En su ensayo “Dos teorías sobre la muerte”, por ejemplo, interpreta el devenir de Mynheer Peeperkorn hacia el suicidio como un hundimiento en la inferioridad debido a su incapacidad de aceptar su existencia accidental y su imposibilidad de ser fundamento de sí mismo. Este es el caso de la conciencia desdichada de lo que Sartre llamaba “el proyecto frustrado de ser Dios”. En este personaje de *La montaña mágica* se experimenta una de las posibilidades de la conciencia de la accidentalidad: el sentimiento del “espantoso ridículo” del fracaso de ser Sustancia. Sentimiento ante el cual no hay perdón ni miseri-

cordia posible, pues representa literalmente el fin del mundo para un ser en el proyecto radical de ser su propio fundamento. Esta “desesperación infernal” es también lo que describe Sartre en *L'être et le néant* al hablar del “abandono, de la caída, del desamparo, de la abyección, de la soledad absoluta del hombre en el mundo cuando se proyecta en la dirección de su proyecto fundamental y se frustra”.⁹⁹

Hemos visto que a esta vivencia abyecta de la accidentalidad el joven Uranga opone ejemplarmente la afirmación del ser accidental del hombre en la vida y la obra de Goethe. Pero, además de la *afirmación* de la fecundidad de la accidentalidad y la *negación* de la insuficiencia que conduce finalmente al suicidio, el Uranga temprano indica otras dos posibilidades. Una de ellas es la condición que con Heidegger podemos llamar la existencia (*Dasein*) en “El Uno” (*Das Man*), es decir, la existencia impersonal humana que ofrece estabilidad y sosiego al ser accidental, a costa de una vida inauténtica. La otra, misteriosa y quizá decisiva por lo que tiene de aventura extrema del ser accidental, es lo que Uranga llama “lo demoníaco”.

En una carta a Jorge Portilla, Uranga menciona esta posibilidad a partir de una interpretación de *El doctor Faustus*, de Thomas Mann. Estamos ante una experiencia de la accidentalidad llevada al extremo de la autosupresión del pacto del existente con la realidad humana común, ante la *apertura en la apertura* capaz de suscitar una obra o destruir la humanidad del hombre. El ser accidental deviene demoníaco en esta aventura por cuanto trastoca los signos, los valores y las jerarquías habituales, hundiéndolas en la ambigüedad. Así, toda creación es en el fondo demoníaca, en cuanto lleva al límite las posibilidades de accidentalización del hombre:

Lo demoníaco ha sido definido de muchas maneras. Siempre he sentido que lo rozaba hablando en estos términos: Es la indespejable ambigüedad del bien y del mal. Demoníaca es una acción de la cual nunca en definitiva nos es dable acotarla como bien o como mal. Otra definición me parece también conveniente: inteligencia más humor negro. En ambos casos, o en su confluencia nos aparece ese extraño tipo de hombre que no es el buscador sino secundariamente. *Lo demoníaco expresa quizás la condición humana vivida en una proximidad candente, en esa proximidad cuyo paso al límite lanzaría fuera, irremediablemente fuera, de lo humano.*¹⁰⁰

Notas

1. Esas críticas se han hecho desde diversas perspectivas: Pablo González Casanova, “El mirlo blanco”, *Cuadernos americanos*, LXII(2):72-84, 1952; Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Diánoia* XL(40):263-293, 1994; Eduardo Montes, “La filosofía de lo mexicano una corriente irracional”, *Historia y sociedad* 9:74-88, 1967; José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, *Filosofía y letras* 40:255-273, 1950.

2. Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo” en *México en la cultura*, suplemento cultural de *Novedades*, no. 32, 11-09-1949, p. 3.

3. *Idem*.

4. *Idem*.

5. *Cfr.* “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y letras*, T. XV, No. 30, abril-junio 1948, p. 240.

6. Emilio Uranga, “La filosofía como pragmatismo” en *México en la cultura*, *op. cit.*

7. *Idem*: “¿Qué mecanismo es este del mexicano que le permite hacer una trasmutación de los valores, operar el cambio de lo relativo a lo absoluto? A esta interrogación no se puede responder ya por la historia de las ideas, hasta ahí nos ha llevado Zea. Responder a la cuestión constituye el tema de una meditación filosófica que hoy apenas iniciamos”. Otra de las diferencias con Zea del joven Uranga es su insistencia en el valor de lo mexicano-concreto frente a lo “continental” o “americano” invocado por aquel: “Sería desde luego preferible que no filosofáramos como mexicanos, que en nuestros extremos nos quedáramos por ejemplo con un filosofar americano, pero no hay tal”. *Cfr.* “Por una filosofía circunstancial y concreta” en *México en la cultura*, 2-10-1949, p. 3.

8. *Cfr.* Uranga, “La filosofía en México y de México” en *México en la cultura*, 31-07-1949, p. 3: “Ortega nos dio el esquema, pero también nos enseñó que por muy incitante teóricamente que hubiera sido, prácticamente carecía de eficacia. Dicho en otras palabras: no era ni fue un pensamiento peligroso, con las dos notas de eficacia y de desacierto que entraña una doctrina peligrosa...” Por otra parte, Uranga siempre reprochó a Ortega el mantenerse en una posición puramente teórico-académica sin asumir ningún compromiso concreto con la circunstancia española: “Quisiéramos elegir entre los términos de nuestra opción, elegir los términos mismos de esa opción, pero ello es imposible. A este respecto es típica una respuesta de Ortega y Gasset. Preguntado acerca de su decisión respecto de la república o de Franco respondió que no quería decidir porque le desconsolaba que después de tantos años de pugnar por España los españoles le vinieran con esa elección concreta. [...] En tal situación no eligió, o mejor, eligió ser irresponsable”. *Cfr.* Uranga, “Por una filosofía circunstancial y concreta”, *op. cit.*, p. 3.

9. *Cfr.* Uranga, “Desilusión y cinismo” en *México en la cultura*, 4-09-1949, p. 3.

10. *Idem*.

11. Es indudable que Uranga habría podido hacerlo, pues su maestro Gaos era un excelente y exigente exegeta, pero desde muy pronto hizo su elección contra “la filosofía de los profesores” y en favor de una filosofía “circunstancial, concreta y cínica”. Esta elección es la que definió, en lo bueno y en lo malo, la aventura filosófica de Uranga que aquí queremos tomar como se dio.

12. En un texto recapitulatorio, escribe Uranga: “Husserl definió a la conciencia como intencionalidad, lo que quiere decir como un rayo que va hacia el exterior, hacia el mundo y se embarra en las cosas, las apresa, no está a solas”, *cfr.* “Diálogo de cosas pasadas II” en *Suplemento cultural de Novedades*, 1-11-1983, p. 5. En el tomo I de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl señala: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1997, p. 198.

13. En su primer ensayo publicado, que trata de la relación de la fenomenología y el existencialismo en Merleau-Ponty, anota Uranga: “[las] esencias no flotan en un espacio vacío, sino que están enraizadas en un mundo vivido. Trátase de la radicación existencial de las esencias. ‘La fenomenología recoloca a las esencias en la existencia’. Es un análisis esencialista en el cuerpo de la existencia. No duplica el mundo vivido erigiendo por contraste un mundo de ideas, sino que en el cuerpo mismo de la existencia realiza sus descripciones”. *Cfr.* “Fenomenología y existencialismo” en *Filosofía y letras*, T. XV, No. 30, abril-junio 1948, p. 228. Y el propio Husserl, al comienzo de *Ideas*: “designo ‘esencia’ lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, p. 20. Por supuesto que la captación de las esencias requiere la reducción eidética. El tema de las reducciones es el tema metódico central de la fenomenología, pues sin ellas no hay descripción ni constitución, ni podría alcanzarse “la región de la conciencia pura” o la subjetividad trascendental.

14. La descripción que hace Husserl de las “ontologías regionales” es ciertamente precisa, pero al parecer suficientemente amplia como para permitir concebir una “región ontológica” a partir de un conjunto determinado de objetos: “Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material sumo, a una ‘región’ de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una ciencia regional eidética o, como también podemos decir, una ontología regional.” Husserl, *op. cit.*, p. 30. De ahí que desde el comienzo Uranga crea posible la elaboración sistemática de un análisis del ser del mexicano desde el punto de vista de una “ontología regional”: “La vivencia originaria de lo mexicano ha de servirnos para medir y calibrar lo que significa lo mexicano...” Uranga, “Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo” en *op. cit.*, p. 234.

15. Cfr. Uranga, "Ontología del mexicano" en *México en la cultura*, suplemento cultural de Novedades, 06-02-1949, p. 7.

16. Este era el requisito fenomenológico clave según Husserl: "La 'visión' directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales". Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 50.

17. Como se recordará, algunas de estas dificultades, que se presentan no sólo a la empresa de Uranga, sino a la fenomenología en general, fueron señaladas por Gaos bajo los títulos de "Aporía del hecho ejemplar de la esencia" (dificultad de determinar cuál es el hecho ejemplar en el que puede leerse la esencia) y "Aporía de la esencia del hecho ejemplar" (dificultad de determinar los rasgos esenciales en el hecho escogido). Cfr. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, T. II, México, Porrúa y Obregón, Col. "México y lo mexicano" no. 11, 1953, pp. 47-48.

18. *Idem.*

19. Cfr. Uranga, "El significado de la revolución mexicana", en *México en la cultura*, 19-01-1950, p. 3.

20. Cfr. Uranga, "Notas para un estudio del mexicano" en *Cuadernos americanos*, V, 57, No. 3, 1951, p. 117.

21. Uranga, "Sobre el ser del mexicano II" en *Revista mexicana de cultura*, suplemento de El Nacional, No. 288, 5-09-1952, p. 2.

22. Uranga, "Sobre el ser de lo mexicano II" en *Revista mexicana de cultura*, suplemento de El Nacional, no. 291, 26-10-1952, p. 6.

23. "Hablar (negativamente) del 'círculo' del comprender es dar expresión a esta doble ignorancia: 1. Que el comprender mismo constituye una forma fundamental del ser del 'ser ahí'. 2. Que este ser es, por su constitución, cura. Querer negar el círculo, ocultarlo o incluso superarlo significa remachar definitivamente esta ignorancia. Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal 'círculo', para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del 'ser ahí' la visión plena del ser circular de éste". Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1983, p. 343.

24. Escribe Gadamer: "Bajo el término clave de una 'hermenéutica de la facticidad' Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia en que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí (Dasein), la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro 'cogito' como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida". H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 319.

25. Se trata de una rica tradición, aún vigente, que Uranga conoció en los escritos de Samuel Ramos, Agustín Yáñez, José Gómez Robleda, Rodolfo Usigli y Juan José Arreola, entre otros (véase bibliografía).

26. Cfr. Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” (1949), en *Obras de Emilio Uranga*, T. III, Guanajuato, Gob. del Edo. de Guanajuato, 1992, p. 38.

27. Reseñas sobre *Civilización y enfermedad* de Henry Sigerist (1946); “Sobre la teoría de la cultura de Dilthey” en *El mundo histórico social* de Juan Roura (1947); sobre *Civilización a prueba* de A. Toynbee (1948); y *Lecturas apasionadas* de Thomas Mann, Goethe y Gide, entre otros.

28. Uranga, “El humanismo de Goethe” en *México en la cultura*, 28-08-1949, p. 3.

29. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro V (delta), Cap. 30, 1025^a15-30, Trad. de Hernán Zucchi, Caracas, ed. Sudamericana, pp. 30-31, 2000. Ingemar Düring ha señalado este origen “lógico” del accidente: “El término *symbebekós*, traducido por *accidens*, significa ‘accesorio’. Esta palabra falta en el escrito de las categorías. Aristóteles inventó este término para distinguir aquellos predicados que se hallan en relación con el sustantivo, pero no son jamás predicados en la categoría de *ousía*”. Ingemar Düring, *Aristóteles*, Trad. de Bernabé Navarro, México, UNAM, 1990, p. 111.

30. Como se ha señalado frecuentemente, en la *Metafísica* de Aristóteles se establecen cuatro significados de “esencia”: 1. “Lo-que-es-ser-esto (*to ti en einai*); 2. La Forma necesaria (*ousía*); 3. El qué-es (*ti estin*); y 4. La sustancia o sujeto (*hýpokéimenon*). El accidente (*symbebekós*) se opone particularmente a la “sustancia” en el sentido de sustrato (*hýpokeimenon*), aunque se refiere negativamente a los significados 1, 2 y 4.

31. Aristóteles, *Metafísica*, L.V, cap. 8, 1017b10-25, pp. 272-273.

32. Como ha escrito Ingemar Düring: “La teoría de las ideas es inconciliable con su doctrina de la *ousía* y del *symbebekós*. En los escritos tempranos siempre pregunta: ‘qué predicamos de las cosas’ y no, como Platón, ‘qué son las cosas’”. Ingemar Düring, *Aristóteles*, *op. cit.*, p. 139.

33. No importa aquí determinar si realmente quedan con ello superados los problemas de la “participación”, sino cuáles son las motivaciones de Aristóteles al acuñar estos conceptos. Hartmann sostiene, por ejemplo, que Aristóteles sólo traslada el problema y tampoco “salva los fenómenos”: “Aristóteles había cortado a media altura la diferenciación de la esencia. El átomo *eidos* forma el límite. Por debajo de él no hay diferencias esenciales. Ninguna diferenciación ulterior es ya cosa de la forma, sino de la materia, o sea que vista desde la forma es un *symbebekós*. El *eidos* ‘hombre’ sólo *per accidens* se subdivide en los individuos; Sócrates y Calias sólo se diferencian por la materia. ‘Carne y huesos’ son distintos, el ‘ser humano’ es el mismo (refiere a *Metafísica* Z, 1034^a5-8) [...]. Temprano se advirtió que esto no puede sostenerse. Hay también diferencias psíquicas y espirituales entre los individuos humanos, y no es posible negarles la esencialidad... Pero entonces va la diferenciación de las esencias más allá —hasta descender al

caso individual y tiene que abandonarse la distinción de determinaciones esenciales y determinaciones accidentales”. Hartmann, *Ontología I*, México, F.C.E., 1985, p. 73.

34. Aristóteles, *Metafísica*, VI (Épsilon), Cap. II, 1027a20, p. 304. En la escolástica se establecía una gradación del ser accidental, desde los “accidentes eternos” y necesarios a la sustancia, hasta los “accidentes de los accidentes” que de esta manera aparecía como la realidad más evanescente. El propio Uranga remite a la metafísica tomista.

35. Cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1990, p. 126, “el lenguaje —y por eso es significativo— nos remite, querámoslo o no, a las intenciones humanas que lo animan; en este sentido, toda refutación acaba siendo una argumentación ad hominem...” Este es el fondo común de la crítica platónico-aristotélica a la sofística: “Lo que diferencia al sofista del filósofo no es tanto la naturaleza misma de sus problemas como la ‘intención’ (*proairesis*) con que los abordan: de verdad en un caso, de ganancia en otro”. *Ibid*, p. 94.

36. Véase Aristóteles, *Metafísica*, L. VI, Cap. 3, 1026b15, p. 303. Sobre la imposibilidad de la especulación, la ciencia y la ontología del accidente abunda Aristóteles en diversos pasajes de la *Metafísica*, por ejemplo en la recapitulación del Libro XI (Kappa), Caps. II y VIII, pp. 464 y 489.

37. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 133.

38. Cfr. para esta paradoja, Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 139.

39. Cfr. Platón, *El sofista*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1992.

40. Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, L. II, Cap. XXIII y ss. Trad. de Ana Stellino, México, Gernika, 1998, p. 435.

41. *Op. cit.*, II, Cap. XXIII, p. 435.

42. *Ibid*, p. 436. Locke subraya que “nuestras ideas específicas de las sustancias, no son sino un conjunto de cierto número de ideas simples consideradas como unidas en una sola cosa”. p. 450.

43. Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, I, Segunda parte, Lógica trascendental, Libro primero, 3ª. Sección, Trad. de Manuel García Morente, México, Editora nacional, 1973, p. 178.

44. Gadamer ha visto claramente que en ello abría una nueva posibilidad cognoscitiva para las ciencias del espíritu y particularmente a la hermenéutica. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, *op. cit.*, pp. 30-307.

45. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, I, IV, §25, p. 133.

46. Cfr. Sartre, J.-P., *El ser y la nada*, Trad. Pablo Barragán, Buenos Aires, 1998, p. 24.

47. En una carta de 1952 a Jorge López Páez confiesa Uranga lo siguiente: “Este camino (que lleva al accidente) me ha costado años de meditación y de observación, de cotidiana aplicación a nuestras cosas. Quedan desde luego muchos cabos sueltos y sobre todo el enorme problema de decirlo ordenada y convincentemente. [...] Zozobra, pena, fragilidad, accidentalidad. Son otros tantos y graduados rasgos de nuestro modo de ser. El común denominador es la insuficiencia, la carencia de un firme sostenimiento, de

una sustancia. Con esto creo que tienes ya en la bolsa una expresión bastante adecuada aunque mínima de mi filosofía”. Uranga, “Dos cartas de Uranga a Jorge López Páez” en *Semanario cultural de Novedades*, no. 343, 13 nov. 1988, p. 5.

48. El descubrimiento data de 1949 o al menos en esta fecha encontramos su primera formulación explícita en el “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Cuadernos americanos*, año VIII, Vol. XLIV, no. 2, marzo-abril de 1949 (en *Obras de Emilio Uranga*, T. III, Guanajuato, 1992, p. 38).

49. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, pp. 25-26.

50. Uranga, *op. cit.*, p. 28. “Las ‘esencias’ que describe la fenomenología no se quedan montadas en la región del puro formalismo, sino que se las proyecta hacia regiones ‘materiales’ en que se trata de precisar sus variantes regionales, sus transformaciones por el proceso que han sufrido de ‘desformalización’”.

51. *Idem.*

52. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 27.

53. Uranga, *Ensayo de una ontología del mexicano*, p. 35.

54. Uranga, *Ensayo*, p. 39.

55. A Heidegger y a Sartre se les ha reprochado siempre el presentar una visión “negativa” de la condición humana. Y no cabe duda que la experiencia de la autodestrucción de la humanidad europea por la que pasaron no les ofrecía muchos motivos de optimismo. Pero la descripción heideggeriana de la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) o la sartriana de la mala fe (*mauvais foi*) no por ser desagradables son menos comprensivas de la condición humana.

56. Uranga, “Ontología del mexicano”, *op. cit.*, p. 3. Una idea similar se encuentra en Albert Camus: la humanidad se define por su condición más su rebeldía frente a su condición. Todo depende de que la rebeldía sea creadora y no se hunda en el nihilismo. Albert Camus, “El hombre rebelde” en *Ensayos*, Trad. de Julio Lago, Madrid, Aguilar, 1981.

57. Uranga, “Maurice Merleau-Ponty, filósofo de la condición humana” en *México en la cultura*, 20-02-1949, p.3.

58. Para Heidegger, como se sabe, la conciencia del ser-para-la-muerte, en cuanto provoca y angustia, hace posible el arrancarse de la impersonalidad del “Uno” y precursarse como totalidad existencial en un proyecto vital auténtico. *Cfr.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, I, 2ª. Sección, cap. 1, §46-53, pp. 253 y ss. Escribe por su parte Uranga: “El ser del hombre es percedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento. Este ser se asume como ‘obligación’, ‘deber’, ‘imperativo’ ontológicos de morir o acabar. Lo mismo sucede con el ser para el accidente. Se trata en este caso de un ser que tiene que accidentalizarse, que ponerse en un radical ‘no saber a qué atenerse’, inseguridad, imprevisión. Todos los ‘existenciaros’ o ‘caracteres’ del ser del hombre están colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales”. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 20.

59. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas VII” en *Semanario cultural de Novedades*, nov. 1983, p. 5: “El tiempo de la existencia humana es mío [...] En el existencialismo va injertado nuestro destino...”

60. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, en *Obras de Emilio Uranga III*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 59. Sartre había escrito, al tratar la facticidad del para-sí: “¿Qué soy? Un ser que no es su propio fundamento; que, en tanto que ser, podría ser otro que el que es, en la medida que no explica su ser”. *El ser y la nada*, Segunda parte, cap. I, 1, p. 131.

61. Sartre, *op. cit.*, p. 133: “El acaecimiento absoluto o para-sí es contingente en su ser mismo”. Muy terriblemente, en Sartre se presenta la conciencia de la contingencia de todo fundamento. Creemos que no es necesario llegar tan lejos y que debemos afirmar, si no un “fundamento”, sí una fuente de la existencia, que no se confunde con el ser sin fisuras de Sartre, sino que posee la dinamicidad y multiplicidad de la Tierra.

62. En el siguiente capítulo analizaremos la concepción de la sabiduría de Uranga. Baste por ahora con esta cita de “Divagaciones sobre la sabiduría”: “La sabiduría ahuyenta los fantasmas y con ello nos hace madurar. La sabiduría no tiene nada que ver con la superstición. Ésta, en definitiva, nos hace creer que hay fantasmas buenos. La sabiduría se ríe de los fantasmas, buenos o malos”. Emilio Uranga, *Obras de Emilio Uranga IV, Ensayos*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 70.

63. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas I”, 30 oct., 1983, p. 5: “ese concepto hoy tan raro de existencia quiere decir, dejando aparte matices insignificantes, que el ser humano es un ser abierto y no cerrado, que es un ser poroso y no compacto, visitado por todos los vientos y abierto a todos”.

64. Uranga, “Maurice Merleau-Ponty, filósofo de la condición humana” en *México en la cultura*, 20-02-49, 1949, p. 3. Uno de los reproches que Merleau-Ponty dirige a *El ser y la nada* de Sartre es justamente el no captar la fecundidad de la comunicación y del lazo vivo entre polos antitéticos: “El libro es demasiado antitético: la antítesis de mi vista sobre mí mismo y de la vista del otro sobre mí, la antítesis de para-sí y del en-sí son a menudo presentados como alternativos, en lugar de ser descritos como el lazo vivo de uno con el otro y como su comunicación”, Maurice Merleau-Ponty, “La querella del existencialismo” en *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Barcelona, Península, 2000, p. 121.

65. Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano” en *Historia mexicana*, Vol. I, no. 3, enero-marzo de 1952, p. 397.

66. Todas las instituciones tienen en cuenta esta ambigüedad básica e intentan eliminarla mediante referencias fijas y coerciones sistemáticas. En este sentido, toda sociedad comporta un coeficiente de sustancialización, que puede ser más o menos denso. Podría pensarse por aquí la oscilación entre los momentos de paz y de revolución en una sociedad.

67. Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” en *Filosofía y letras*, no. 33, enero-marzo de 1949, p. 59.
68. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 17.
69. Uranga, “Dos teorías de la muerte”, *op. cit.*, p. 66.
70. Así llama Uranga a sus artículos continuados en diversos periódicos y revistas (Universal, La Prensa, Revista de América, etcétera).
71. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, Gob. del Edo. de Gto., 1990, p. 71.
72. Uranga, *op. cit.*, p. 69.
73. “En su adherir o inherir, la existencia es empeño en la sustancia, curarse de ella, atenderla, trabajarla, manejarla”, *Ibid.*, p. 22.
74. “El accidente es por excelencia lo que está de sobra, lo que está de más, lo excedente (super esse)”, *op. cit.*, p. 32.
75. “La accidentalidad es lo lejano, o distante, el estar en otra parte, siempre en otra parte (*ailleurs*), ser de lejanías, como dice Heidegger de la existencia”. *Idem.*
76. Esto lo escribe Uranga en un texto de 1950 que pasará íntegro a la sección “Poesía” del *Análisis del ser del mexicano*. Uranga, “El significado de la revolución mexicana” en *México en la cultura*, 19-11-1950, p. 3.
77. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, p. 81.
78. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, p. 124.
79. *Ibid.*, p. 130.
80. *Ibid.*, p. 137.
81. *Ibid.*, p. 139.
82. Uranga, “Sobre el ser del mexicano II”, en *Revista mexicana de cultura*, 26-oct-1952, p. 6 (cursivas de Uranga).
83. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas IV”, 20-11-1983, p. 5.
84. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas II”, 6-11-1983, p. 5.
85. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, p. 111.
86. Uranga, *op. cit.*, pp. 100-111.
87. *Idem.*
88. Uranga escribe en su primer balance de la “Filosofía del mexicano”, realizado alrededor de los años sesenta y ya bajo la influencia de cierto marxismo: “al echarse las bases de una industrialización del país en gran escala, en escala nacional, la burguesía mexicana adquiriría de pronto una importancia tal que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país. Y ¿qué podemos esperar de la burguesía? Por su voracidad, por la inclemencia con que pone al servicio de sus intereses la fuerza coercitiva del Estado, por la servicialidad indigna a los norteamericanos que la caracteriza, por el olvido de toda tarea patriótica o nacional es una clase que se ha hecho odiosa. Para esta clase voraz el tema del mexicano, tal y como lo elaboraron los filósofos, no tiene ningún sentido, no le brinda apoyo alguno a sus intereses, no le dice nada. No es su tema”. Uranga, “El pensamiento mexicano” en *Obras de Emilio Uranga III*, p. 190.

89. Uranga, “Diálogo de cosas pasadas II”, *op. cit.*, p. 5.
90. Uranga, “El humanismo de Goethe” en *México en la cultura*, 28-08-1949, p. 3.
91. *Idem.* Las cursivas son mías.
92. *Idem.*
93. *Idem.*
94. *Idem.*
95. Uranga, “El mexicano y el humanismo” en *Análisis del ser del mexicano*, Guanajuato, pp. 79 y ss.
96. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, *op. cit.*, p. 84.
97. *Ibid.*, p. 79.
98. *Ibid.*, p. 81.
99. Uranga, “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger”, *op. cit.*, p. 65.
100. Uranga, “Carta de Uranga a Jorge Portilla sobre *El doctor Faustus* de Mann”, *Revista Prometeus*, No. 4, Vol. 3, julio de 1952, p. 73. Las cursivas son mías.