

La configuración de la temporalidad en el discurso filosófico de Emilio Uranga

The configuration of the temporality in the philosophical speech of Emilio Uranga

Fabián Gómez Arredondo¹

Resumen: El presente ensayo trabaja sobre el discurso filosófico de Emilio Uranga y su polémica sobre la accidentalidad, pasando a través de sus diferentes categorías para comprender lo mexicano. Clave de ello es la Revolución Mexicana, movimiento que ha posibilitado a nuestro autor pensar no desde la filosofía, sino desde un lenguaje poético al ser del mexicano. Ello, traído al presente, continúa siendo una crítica de nuestro pensar como mexicanos y nuestra relación con lo humano.

Abstract: The present essay works around the philosophical speech of Emilio Uranga and its polemic on "the accidentality", by reviewing its different categories in order to understand "lo mexicano", or "the Mexicanness". The key lies in the Mexican Revolution, movement that has made possible to the author not to think from philosophy, but from a poetical language that thinks the Mexicanness. Brought to the present, this is still a valid criticism of our way of thinking as mexicans and of our relation with the human being.

Palabras clave: Emilio Uranga; mexicanidad; accidente; Revolución mexicana; cultura

Hablar de Emilio Uranga es referirnos a la generación del Hiperión y de sus ocupaciones por el ser del mexicano, así, en conjunto. Uranga es un autor que sorprende por sus reflexiones filosóficas y poéticas lanzándolas desde y para el mexicano. Su lectura pesa e incomoda y por ello aún hoy nos cuesta reparar en sus palabras y categorías que, aunque no del todo originales, son trabajadas desde un punto sí diferente. Categorías como insuficiencia, traída de la inferioridad del mexicano planteada por Samuel Ramos, o la zozobra, utilizada por la poesía de Ramón López Velarde e incluso *nepantla*, tomada del náhuatl. Estas categorías funcionan como existenciaris y fueron comprendidas por Uranga tornándose fundamentales para todo aquél preocupado por la identidad y el ser del mexicano.

El interés por escribir estas líneas corre en dos sentidos, uno meramente material y el otro

¹ Licenciado en Historia y maestrante en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Líneas de investigación: Historia de la filosofía mexicana siglos XIX y XX. Correo electrónico: gomezfabianug@gmail.com.

más personal, ambos van de la mano. El primero responde a la realización de un trabajo de maestría en filosofía en donde tiene cabida el pensamiento de Uranga, por lo que esto se dirige a un esfuerzo por comprender, aunque mínimamente, parte de la labor intelectual de este elocuente escritor. El segundo sentido está encaminado a la preocupación por la historia del pensamiento en México, de un lado la recuperación de discursos filosóficos y del otro, más intenso, por traer al presente la discusión a nuestros días la pregunta replanteada por Heidegger sobre el sentido del ser y, yendo poco más allá, sobre el ser del mexicano. Corre así la tinta con el propósito de vislumbrar en destellos de originalidad el pensamiento de Emilio Uranga y su pregunta por el ser del mexicano y también por el cuestionamiento sobre el papel que juega la historia y la cultura en nuestro autor.

El ensayo toma como punto central la Revolución mexicana, que también lo fue —o al menos aquí se plantea— el eje rector del discurso uranguiano. Se sigue una línea metodológica principal: Historia de las ideas filosóficas en México, trabajada por la pensadora María del Carmen Rovira Gaspar quien siguiendo la línea de investigación de su maestro José Gaos, trabaja diferentes conceptos.

Lo primero que necesitamos recordar es que Gaos, el pensador transterrado se preocupó por el problema de las ideas, afirmando que en México sí existen pensadores y filósofos de la talla de los europeos, no obstante nos hemos caracterizado por la importación de ideas en un inicio occidentales que al llegar sufren un proceso de adaptación a las circunstancias mexicanas, formándose entonces ideas distintas que funcionan aquí y que están adecuadas a nuestros problemas.

Lo que observa Rovira y que la ha llevado a tomar distancia de su maestro es que no podemos hablar de ideas en cuanto tales como si éstas deambularan en un plano abstracto y para su análisis, por ejemplo del positivismo, bastara con tomar a un autor mexicano y estudiarlo en relación con Augusto Comte como si este último fuera el eje en un plano cartesiano y el mexicano simplemente se alejara o se acercara a la idea original. Rovira Gaspar entiende a las ideas más bien como discursos (filosóficos, políticos, etc.) y comprende que existe un diálogo constante entre pensadores que al compartir su pensamiento entran en polémica. Cada polémica es la estructura del discurso y en su base se coloca una tercer categoría, la tradición. Así tradición, polémica y discurso deben ser analizados en conjunto al momento de cuestionar a los

pensadores mexicanos para comprenderles, siempre, en circunstancia.

Emilio Uranga perteneció a una generación de pensadores conocida como Hiperión, la cual tuvo mayor representatividad durante los años cincuenta del siglo pasado. El grupo de intelectuales estuvo conformado por jóvenes como Luis Villoro, Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Jorge Portilla, Sánchez McGregor y otros. Su miembro más notable fue sin duda Emilio Uranga. El propósito de estos pensadores destaca por, en un contexto internacional de formación, desarrollo y crecimiento de nacionalismos, estudiar la identidad y el ser del mexicano. La tradición de estos jóvenes les llega del Ateneo de La Juventud.

Del positivismo de José María Vigil y Justo Sierra, se forman como sus alumnos los miembros del Ateneo de la Juventud, fundado por Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Alfonso Reyes y José Vasconcelos a inicios del siglo XX. Nacieron del positivismo porfirista, sin embargo, desde el inicio marcharon en dirección distinta y criticaron la filosofía de sus maestros. El Ateneo se gesta previo al estallido de la Revolución mexicana y aunque tuvieron participación en el movimiento revolucionario, se mantuvieron al margen de la lucha. Es decir, no fueron específicamente sus ideólogos como lo plantea por ejemplo Vicente Lombardo Toledano, y sin que les fuera ajena la Revolución, guardaron más bien una postura neutral.

Los ateneístas, envueltos entre el porfiriato y su herencia positiva, tomaron como eje central para su filosofía la libertad, la cual procuraba afirmarse en lo intelectual y en lo espiritual, pues el positivismo negaba cierta parte de lo humano. Se ocuparon del mexicano, de su cultura, no sólo de la razón, sino del espíritu. En el tiempo en que se consumaba el movimiento armado y se gestaba un Estado fuerte que aparentaba preocupación por las demandas sociales, los intelectuales ponían a la cultura en el centro, a la realización del hombre a partir de ella. Se construía al nacionalismo a la par que la nación. Al mismo tiempo aparecían artistas de lo mexicano como el Dr. Atl., preocupado por la plástica prehispánica y el arte popular contemporáneo. En palabras de Aureliano Ortega, buscaban “otorgar a la cultura y a las artes del pasado el lugar y la dignidad que les corresponde en el concierto de la cultura y el arte universales” (Ortega, 2009: 69 y 70).

Vasconcelos hablaba de una raza cósmica en Iberoamérica, como superación de todos los males, una universalidad del mestizo como misión histórica. Antonio Caso se preocupó por un humanismo y siguiendo a Rosa Krauze, afirmó que “el hombre también siente y quiere; además

de razonar, intuye y con todos estos elementos será posible defender a la metafísica y a la religión frente a las ciencias positivas” (Rovira, 2011: 342). Samuel Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) donde, apoyándose principalmente en el psicoanálisis menciona que el mexicano padece de un complejo de inferioridad como «inconsciente colectivo» por haber tratado en su pasado de imitar a la cultura europea, basta con pensar en el afrancesamiento del porfiriato. La solución se encontraba, decía él, en conocer nuestra historia e identificar nuestros rasgos esenciales para orientar la educación en un sentido humanista (Ramos, 2012: 102).

El Ateneo en su afán por encontrar los rasgos simbólicos esenciales de la cultura en México pretendía elevar la identidad nacional al ámbito de lo universal, perfilar al mexicano junto al europeo. Junto a él, los movimientos artísticos exaltaron los valores nacionales y, por encima, el Estado mexicano se iba consolidando. Por último cabe mencionar al maestro intelectual del Hiperión que llegó a concluir con la tarea del Ateneo de la Juventud, José Gaos quien presentó a los hiperiones herramientas teóricas y metodológicas que completaron su estructura intelectual. Estas fueron en un primer lugar, las obras de José Ortega y Gasset y en específico la categoría de *circunstancia* del autor español. Pensar *en* y *desde* la circunstancia le dio al Hiperión la base para entender que en México no existe tajantemente una falta de originalidad y, aunque nuestros filósofos sabían que sí se había realizado una imitación del pensar europeo, había que entender que no pendía todo en una imitación, sino de la transformación del pensamiento situado en circunstancia. Conocieron también por medio de su maestro la ontología de Heidegger.

Llegamos al grupo Hiperión en 1948 y siguiendo a Ana Santos Ruíz vislumbramos el propósito principal del grupo:

Al objetivo inicial de ampliar las miras de la filosofía en México a partir del estudio, discusión e incorporación de las propuestas filosóficas en boga en Europa, se sumaban los siguientes; descubrir los rasgos de carácter del mexicano para así poder reconocer su estructura ontológica; identificar los problemas de fondo que planteaba la realidad mexicana y, en consecuencia, proponer medidas para superarlos; crear una filosofía propia y auténtica que diera respuesta a los problemas planteados por la realidad nacional; elevar la filosofía al rango de “saber de salvación” en tanto orientadora de la vida cultural del

país; establecer un nuevo humanismo que reafirmara la particularidad de los americanos; y reflexionar sobre la realidad histórica y cultural nacional como el camino para comprender la problemática universal de la filosofía (a partir del conocimiento de lo local se llegaría a lo universal). (Santos, 2015: 21 y 22)

Todo lo anterior, al hablar de Emilio Uranga, no puede pasarse por alto. No es una introducción ni contextualización del autor que nos ocupa, sino es entender la tradición. El mismo Uranga en su artículo “50 años de filosofía en México” al realizar un recuento de la evolución de la filosofía en nuestro país, asume la tarea heredada del Ateneo. Emilio Uranga pues, pertenece no solamente al grupo Hiperión, sino a una tradición preocupada por lo mexicano, su identidad y su cultura. Su obra principal y a la cual nos vamos estar refiriendo constantemente aquí es *Análisis del ser del mexicano* publicada en 1952.

Emilio Uranga inicia su obra dedicándola a su generación que ha puesto el problema de lo mexicano como una moda intelectual. Sin embargo, ellos no lo plantean como tal, sino como un problema urgente y actual. Dicha actualidad la centra Uranga partiendo desde el historicismo, el cual afirma a la historia como parte irreductible de la naturaleza humana, de ahí la clave para soltar las ataduras de una historia universal que comprende a ciertas culturas por encima de otras. Es decir, la historia es humana y por lo tanto, el entramado humano entre cultura, lengua, historia, etc. tiene su valor y dignidad propios. El proyecto historicista de Uranga plantea así, operar transformaciones morales, sociales y religiosas con relación al ser del mexicano.

Nuestro autor estaba bien consciente de los intentos por entender y explicar al mexicano desde diferentes ángulos más bien culturales, psicologistas o históricos como Samuel Ramos con el complejo de inferioridad; Jorge Portilla en su estudio fenomenológico del mexicano apretado y el mexicano pelado; Luis Villoro con su análisis de la forma que se ha entendido al indio en la historiografía; Ramón López Velarde con el mexicano zozobante y Octavio Paz, posteriormente con la soledad del mexicano. De ellos y otros dice, “De todos los análisis que se han hecho se desprende un apreciable denominador común. Hay un inconfundible aire de familia en todo lo que nos dicen nuestros meditadores sobre el mexicano” (Uranga, 2013: 36).

Sin embargo, el problema que encuentra en todo ello es que se ha tratado en todo momento con reducciones: religiosas, psicologistas, teológicas, etc. Cuando, dice Uranga, debe

buscarse en el historicismo que reduce todo lo humano a factores históricos que es a su vez lo verdaderamente humano; “lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano” y abre la cuestión de “inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o más bien es la historia la que es por brotar del hombre” (Uranga, 2013: 37).

La historia es quien tiene la penúltima palabra, dice Uranga ¿Por qué no la última? y explica que puesto que la historia se expresa en modos de ser, la palabra última la tiene la ontología. La cuestión de la búsqueda de un denominador común debe hallarse un paso más allá de la cultura, de la historia o la sociología, en la ontología. Pensar en términos de *ser* es como se debe proceder para pensar precisamente al ser del mexicano.

En esta tarea se encaminó Uranga no sin complicaciones y críticas que llegaron incluso de su maestro Gaos, quien le sugiere que al hablar de ontología, no se puede hablar de un ente en particular como el mexicano sino del ser en general, que su objeto debe ser analizado en términos de «óntica». Uranga se defiende arguyendo que el ser sólo puede preguntar desde el ser en circunstancia. Otro de los problemas a los que se enfrentó el discurso uranguiano desde diferentes frentes, asumiendo que más bien lo que hace o pretende hacer se inclinan hacia la filosofía de la cultura, pues pareciera irreconciliable el estudio fenomenológico del ser en general con un particular ser en situación.

Recientemente, apareció el estudio de Ana Santos Ruiz, citada anteriormente, quien realiza un estudio histórico del grupo Hiperión, criticando que el proyecto se dirigió a definir al mexicano encasillándolo en una identidad específica, inamovible, esencialista y ahistórica y en esto ayudó a justificar al régimen posrevolucionario. En miras a la institucionalización del movimiento revolucionario, los presidentes Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y su sucesor Miguel Alemán Valdés (1946-1952) encaminaron su plan de nación hacia una aparente unidad nacional que descansara en la historia y en un proyecto a futuro común de todos los mexicanos. Esto, en el análisis de la autora respondió al propósito del gobierno —en el que por ende los hiperiones abonaron— para crear un Estado fuerte, capitalista y moderno, abriéndose al mercado mundial. En fin, críticas le han sobrado a nuestro autor tanto las que le hicieron sus colegas como las que, según algunos de los que le conocieron y le recuerdan con un mal genio característico —y genialidad—, él realizó.

Uranga piensa al ser del mexicano en términos ontológicos en lugar de culturales como lo

hizo por ejemplo Octavio Paz al hablar de la soledad del mexicano con base en la historia de la conquista y en caracteres psicológicos aparentemente compartidos . Entonces a lo que se refiere Uranga de pensar al ser desde la ontología es a una condición previa a lo cultural que él, para iniciar con una de sus principales categorías, llama *accidente*. Uranga toma prestada de Hegel esta categoría cuando se refiere a que «*América es un accidente de Europa*».

Pensando en la ontología de Heidegger, el ser cobra una estructura denominada como *ser-ahí*, o *Dasein* y es dicha estructura la que hace posible pensar al ser en términos de existencia. Uranga al hablar del ser lo hace en estos términos.

El accidente es una forma de ser, un modo, existen muchos modos, dice Uranga, y que seguir pensando en el término de una ontología general, quedarían fuera frente a la sustancia del *ser-ahí*. El accidente se diferencia de la sustancia porque es lo que queda fuera precisamente de ella. Para Uranga es posible pensar en estos términos dado su tarea como hiperión de no reproducir las categorías europeas mirándonos a través de ojos extranjeros. *Accidente* y *sustancia* son diferentes. El accidente es lo que queda fuera de la sustancia. Sin embargo, el accidente, en su condición, no debe buscar sustancializarse. El primer paso es entender su condición ontológica de accidente. Luego, es necesario aclarar que la sustancia, es decir, el ser en general no ha logrado como había sido su pretensión, abarcar todos los modos de ser. Lo que intenta en estos términos el mexicano sin pretender sustancializarse es alumbrar desde lo mexicano, lo humano. Al hablar del mexicano, hablamos de lo humano, dice nuestro autor. A este aspecto regresaremos más adelante. Por ahora cabe hacer una precisión más en palabras de Uranga al referirse al ser en general:

[...] no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad. (Uranga, 2013: 43)

Somos accidente porque no somos sustancia, europeos. Hay una diferencia, una frontera. La existencia como sustancia está cargada de ser y su tarea es sustancializarse. Por otro lado, el accidente se ubica entre el *ser* y el *no-ser*. Su tarea, habíamos dicho, no es tratar de

sustancializarse, en su caso es más bien *accidentalizarse*. ¿Qué nos quiere decir con esto? que el accidente es condición ontológica, sí, pero tiene una responsabilidad, su existencia toma un sentido en el momento en que se radicaliza. El primer paso es tomar conciencia de su ser como accidente y entonces optar por *autoaccidentalizarse*, esta experiencia radical le permite existir.

Siguiendo a Tania Navarrete quien acaba de adquirir su grado como maestra en filosofía con una tesis sobre el *Análisis del ser del mexicano* que en palabras de Guillermo Hurtado «es lo mejor que se ha escrito sobre Uranga en los últimos tiempos», nos ayuda a entender la relación entre accidente y existencia de la siguiente manera: “la proximidad entre el accidente y su preocupación fundamental, existir, la encontraremos en la medida en que modifiquemos las formas de nuestro pensar y de lenguaje” (Navarrete, 2017: 17).

Es decir, la toma de conciencia y la decisión por autoaccidentalizarse, siguiendo a Tania junto a Uranga, abre las posibilidades de nuestra existencia. Sin embargo, aún nos resta de alguna forma la relación de proximidad entre el accidente y su existencia. Para ello debemos modificar nuestro pensar. Para dejar hablar al accidente necesitamos hacerlo con un lenguaje poético, pues toca lugares inaccesibles para el lenguaje filosófico. El lenguaje poético permite la imaginación y se dirige al espíritu; así lograremos una comprensión de nuestra existencia.

Llegamos a otro momento problemático de Uranga. El *ser-ahí*, el *Dasein*, está configurado por una estructura. También el accidente. Dicha estructura está formada por *existenciaríos* o *modos de ser* del accidente, o sea que estamos ligados a ellos ontológicamente.

El primero es tomado a partir de Ramón López Velarde, poeta imprescindible para entender el pensamiento uranguiano y se trata del término *zozobra*.

El accidente está lanzado siempre, o se lanza siempre, desde o hacia un más allá, y nunca se agota en la cosa presente, sino más bien se constituye en el horizonte y halo que rodea a las cosas, en lo desafocado de su presencia. (Uranga, 2013: 53)

Este estar lanzado desde o hacia un más allá forma la dimensión frágil y quebradiza de la *zozobra*. Lo que Heidegger entiende por el existenciarío de «encontrarse» que representa el momento en el que el *ser-ahí* se encuentra a sí mismo arrojado en el mundo, en el mexicano se *encuentra* en un modo *zozobrante*; la diferencia con el anterior tiene lugar porque la *zozobra*

provoca un sentimiento de inestabilidad, de no saber a qué atenerse. Nos enfrenta al ser y al no-ser a la vez que nos aterriza y nos ancla en la realidad, que significa que nos ubica en el tiempo mismo. No en el tiempo de la historia, sino en el presente como instante ligado en todo momento al futuro en un sentido historicista de devenir, el cual, en nuestra condición accidentada, se muestra frágil, incierto, azaroso.

Si la zozobra es lo que nos manifiesta nuestro arrojo en el mundo y nos ancla a la realidad, hay un segundo existencial que siendo parte de nosotros, nos permite hacernos cargo de la zozobra y es la *melancolía*. Este modo de ser del accidente no hace referencia a una recuperación de un sentimiento característico del mexicano que nos dota de identidad, tampoco es —como entendió Roger Bartra— un sentimiento de anhelo imposible del retorno a un momento primario de nuestra historia, un paraíso edénico, casi precolombino. Hablamos recuérdese, de modos de ser que componen la estructura del accidente.

La melancolía es lo que nos hace dar cuenta de nuestra zozobra para hacernos cargo de ella. En Heidegger representa la comprensión. Tania ilustra esta figura con el conocido ejemplo de Kafka en *Metamorfosis*: “Si llegamos a este estado es por una disposición ontológica; por supuesto no es algo que un buen día decidamos hacer como parte de nuestra rutina” como Gregorio Samsa no planeó convertirse en insecto (Tania, 2017: 41). La melancolía es el momento en que nos hacemos conscientes de nuestra realidad de seres accidentales, una realidad formada a partir de una herida histórica. Pareciera esto un panorama desolador, *ser zozobranante y melancólico*, pensaríamos preferible no ser así, negarnos a ello, huir. Lo que nos dice Emilio Uranga es que debemos más bien hacernos cargo de nuestra accidentalidad.

Por un lado la zozobra nos ancla a la realidad, una realidad azarosa en la que no podemos atenernos a nada, somos seres infundidos, sin fundamento, una realidad frágil; la melancolía nos revela nuestra carencia de fundamento y esto nos conduce al conocimiento de nuestra condición, a nosotros mismos que se nos impone de manera radical hacernos cargo de ello y a emprender la aventura de *autoaccidentalizarnos*. Elegimos esta existencia accidental y hay una forma de vivirla: en *Nepantla*. Estar *nepantla* es estar en medio, es la forma de nuestra existencia que permite un movimiento ontológico.

Habiendo elegido la autoaccidentalización por medio de nuestra experiencia radical zozobranante y melancólica, logramos una apertura de sentido. Nuestro sentido no es el de la mera

existencia, sino el de las posibilidades que tenemos estando en *Nepantla*, nos movemos, nos permite movernos entre todas las posibilidades, estar *nepantla* es estar en medio del *ser* y del *no-ser*, pero teniéndolos ambos presentes, en proximidad, a cada lado de la cadena. La maestra Tania Navarrete lo entiende como un movimiento dialéctico en el que se está en todo momento sin superar ninguno de los dos extremos. Es simultaneidad, se viven las dos partes a la vez.

La hipótesis que Tania plantea es que esta autoaccidentalización, elegir por ella, nos obliga a hacernos responsables de nosotros y en la apertura de sentido se nos han mostrado otros accidentes. El proyecto de Tania es analizar la relación que hay entre la ontología de Uranga y una eticidad escondida planteada desde dicha apertura de sentido y que llama *ethos accidental*. A nosotros nos queda distanciarnos por ahora de esta visión para pasar a una cuestión que se muestra como histórica y para ello hemos de remitirnos al ensayo publicado en 1950 titulado “El significado de la Revolución Mexicana” y que fue posteriormente incluido en el *Análisis del ser del mexicano*.

Emilio Uranga al trabajar sobre la Revolución, no accede a ella por medio de sus ideólogos o sus pensadores, ni siquiera de los actores que se involucraron en la lucha directamente. Su hastío refiere a que el movimiento se ha gastado ya en el terreno de lo político y lo histórico en habladerías y discursos sin poder comprenderla en su experiencia. A 30 años del fin del movimiento armado y la proclama de una nueva Constitución, la Revolución se ha vuelto cotidiana y se ha naturalizado.

En una experiencia histórica como la Revolución, siendo específicamente mexicana ¿cómo resuelve Uranga que lo mexicano alumbre a lo humano? es donde nuestro autor menciona que “de cierta manera sus forcejeos libertarios, como la Reforma y la Revolución son trasuntos de una lucha por lo humano en que se haya empeñado el mexicano” (Uranga, 2013: 59).

La lucha de lo mexicano para afirmarse como hombre la prevé desde Luis Villoro y su texto redactado siendo miembro del Hiperión, *Los grandes momentos del indigenismo en México* en donde expone las diferentes posturas que se han tomado para definir o para afirmar la humanidad del indio desde el siglo XVI en contraposición a la idea de una bestialidad. Así que esta lucha libertaria por afirmarse como humano ha sido compleja.

Se había dejado pendiente hablar de lo mexicano como humano o un proyecto humanista y es necesario para entrar, puntualizar dos nociones importantes: nacionalismo y patria.

Nacionalismo porque si seguimos hablando de un humanismo, parecieran contraponerse. El accidente ha buscado ciertos refugios para no hacerse cargo de su condición y uno de ellos ha sido la nacionalidad.

En el presente el mexicano se exhibe al mundo con un estilo particular de vivir. Sin entrar en definiciones o sustancializaciones es fácil reconocer al mexicano entre una multitud y es porque se observa el refugio en la nacionalidad. El mexicano se afirma como humano, pero se afirma igualmente distinto por ejemplo del europeo. El nacionalismo le sirve como protección pero significa entrar en conflicto con el humanismo que también le es constituyente.

Busca refugio porque su *patria* ha sido secuestrada. Vasta recordar el porfiriato y las pretensiones culturales y económicas de elevar la nación al nivel de naciones europeas y la inversión de capital extranjero. Secuestrada la patria se ha convertido más bien en propiedad como un concepto mercantil. No podemos acudir a ella, está realizada a ojos foráneos y aparece como *millonaria* y *pomposa*. El refugio temporal aparece en el nacionalismo que se ha tornado al ámbito oficial, con los valores oficiales. La opción necesaria es dirigirse a lo humano.

La fórmula planteada será la siguiente. El mexicano debe olvidar su nacionalidad, dejando brotar lo humano de su ser accidental, que son los sentimientos que le son familiares, los más cotidianos, sentimientos de gratuidad, abandono, pena, oscilación, entre otros. Lo más radical es concebirse a sí como zozobante y accidental, mostrando su condición humana. Regularmente se huye de estos sentimientos pero el mexicano los afronta, todos los días, cotidianamente. Su apertura a lo humano lo sensibiliza y lo pone en comunicación con los otros. En su entendimiento con ellos se compadece y se hace posible una transferencia de sentido. Esta transferencia tiene que ser familiar para tratarse como una experiencia vivencial, pues si algo no le es familiar, se pierde el sentido y se paraliza la compasión, lo que no le es familiar es cosificado y ante ello el mexicano se vuelve indiferente y brutal.

Teniendo lo humano semejanza con el mexicano, se encuentran el uno al otro. Se forma una pareja como condición originaria. No hay que recorrer un camino. El autor lo asemeja a la vida y la muerte en el mexicano, una pareja que se configuran, se llaman mutuamente. Así lo humano-mexicano (Tania, 2017: 52). Sin embargo, hay que prevenir, la pareja humano-mexicano no significa una igualación, hay una frontera en la que lo humano en general no puede presentarse como mexicano y viceversa. En esta comunicación hay un sentimiento de igualdad,

pero también de diferencia. Apegarse a la diferencia sería ser absorbidos nuevamente por el nacionalismo. Por ello la pareja humano-mexicano permite (como la vida y la muerte) prestarse e intercambiar servicios y favores. “Una transferencia de significado que le permite explicar su propia vida como humana y, a la vez, lo humano como mexicano” (Uranga, 2013: 63).

La urgencia consiste, una vez realizada la puntualización de la diferencia entre nación y patria, asistir con Uranga a la idea de una patria distinta que no se vea con ojos extranjeros, a una *nueva patria* (*Novedad de la patria*, poesía de López Velarde), quitar los valores oficiales, valores liberales que pusieron a la patria como millonaria y pomposa. Así, Uranga llega a plantear una «*inversión de valores*». Aún después de la Revolución, la nación ha vuelto a poner los viejos valores, aunque no ya desde fuera, sino internamente, son los mismos valores oficializados. La Revolución ha perdido su significado más profundo y lo ha perdido porque no ha habido una reflexión, se la ha vivido y se ha gastado en habladurías. Para comprender la experiencia, como vivencia, hay que recurrir al lenguaje poético. Ese que se dirige al espíritu y hace posible la imaginación, a la Revolución hay que, en todo momento, traerla al presente, no calcarizarla en la historia como mero pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano.

Uranga acude a la poesía de López Velarde, a la zozobra en este movimiento pendular de un no saber a qué atenerse. Este poeta de la Revolución abre la herida histórica, desangra, no es una herida que está ahí, sino que sigue siendo, se va tejiendo como *un proceso de cicatrización a la inversa*.

Ahora bien, esa herida, carencia que produce un dolor triste, es manifestación de un movimiento y por tanto, no es algo estático, sino permanentemente dinámico, movido. No es, rigurosamente hablando, una herida, sino un estarse hiriendo sin parar, un desangrarse. La zozobra opera una pequeña e íntima hemorragia, un escurrirse o deslizarse de la sangre. (Uranga, 2013: 100 y 101)

La Revolución nos exige ver nuestra herida, hacernos consciente de ella y de su imposible saturación. Sin embargo, la Revolución para Uranga no representa un movimiento de masas, más bien trasladada, en el momento de la inversión de valores, la Revolución a lo íntimo, a lo individual, a subjetividades aisladas. No se puede mantener perpetua a la Revolución como se ha intentado

hacer, pues se queda en lo meramente político. La propuesta de Uranga no es perpetuar la idea de Revolución, sino que este movimiento, al trasladarse a cada individuo, se vuelva parte cotidiana del mismo. Dejarla en lo político es olvidar lo más esencial de la Revolución, su sentido humano, aquí el accidente pierde la transferencia de sentido. Vivir inmersos en la Revolución no basta sólo con reconocerla y apropiárnosla, sino que se nos escapa al deslizarnos sobre ella, se vuelve necesario reflexionarla desde lo íntimo y desde nuestra cotidianidad.

Por último llama la atención que al final del ensayo sobre la Revolución, haya hecho referencia a los partidos políticos del movimiento y advirtiendo que no ahondará en el tema, dará la clave al mencionar los tres principales. En un principio el Partido oficial se llamó Partido Nacional Revolucionario y es el momento en que la Revolución se dirige a la Nación. Recordemos que hablar de nacionalismo es hablar de la diferencia, de un refugio que se aleja de lo humano. No se habla entonces en este momento de una *nueva patria*.

El segundo partido es el de la Revolución Mexicana PRM. A parecer de nuestro autor es donde está el punto clave para comprender el peso del movimiento revolucionario pues en el tercer Partido, el de nuestros días, se hablará de la Revolución como gestora de instituciones, se ha oficializado. Los valores oficiales se vuelven ajenos al mexicano, se imponen, lo que provoca que no pueda completar su experiencia vivencial, no le son familiares y por ende, se vuelve indiferente a ellos, incluso brutal. La Revolución cristalizada en instituciones representa el olvido, fuera de la memoria el mexicano pierde su identidad, se arroja hacia la desaccidentalización hasta su condición originaria sin comprenderla, le es imposible reconocerse como humano, se agotan las posibilidades de pareja humano-mexicano, perdería, diría Tania, su *ethos accidental*.

Uranga menciona que el Partido de la Revolución Mexicana es desde el cual podemos comprender, no sólo representa en su nombre lo mexicano, sino que deja ver algo más. Hablando de la pareja humano-mexicano y vida-muerte, Roger Bartra menciona también ser—no-ser, malinche-Guadalupe, indígena-criollo, entre otras, y son ellas características del movimiento. Entonces se advierte también la dualidad patria-nación y en ella la posibilidad, desde nuestro ser accidental en la idea de revolución, de ponernos en medio. Tania, en su examen explicó que estar *nepantla* es no tomar partidos, es asir por cada lado de la cadena en tensión los dos opuestos, tenerlos próximos y hacerlos presentes en todo momento, esta existencia zozobranante nos cansa,

pero es lo que nos abre a las posibilidades y sentidos. Asistir a cualquiera de los polos sería rendirse.

El PRM es entonces estar *nepantla*, la condición de tomar partido es no inclinarse por uno de los lados del binomio patria-nación. Asistir a la Nación, al PNR es rescatar esos sentimientos que nos hacen alejarnos de lo humano, diferenciarnos de ello y refugiarnos en lo grotesco, la soledad, etc. Por el otro lado, inclinarnos hacia la patria es recuperar los valores de lo millonario y pomposo, es mercantilizar nuestra patria en instituciones, pretender la igualdad, donde se pierde lo mexicano exclusivo pues se ha olvidado el papel de la Revolución y busca solo lo humano, una existencia inauténtica para el accidente.

El estar en medio, por su parte, permite la apertura de sentido donde figura la pareja humano-mexicano que reconoce los dos extremos que le permiten su radicalización. Se ha hablado que estamos en constante movimiento, estar *nepantla*, la *zozobra*, la *melancolía* en el accidente representa el movimiento pendular, un constante movimiento de conciencia del mexicano, reconocer el azar en la historia, explorar nuestra herida originaria asistir al encuentro *del otro*.

Tania advierte no buscar una *potencia primera* por no comulgar con un providencialismo clásico, pero por otro lado, menciona que la *sensibilidad* se caracteriza “como una fuerza que impulsa todo tipo de movimientos en el caso de la *zozobra* y *melancolía*, un movimiento ontológico” (Tania, 2017: 85). Sin embargo mi crítica se dirige a que existe algo previo incluso a esa fuerza y que es lo que posibilita el movimiento, un movimiento primero a partir del sentido libertario y no precisamente un providencialismo y es la Revolución. Siendo ella quien nos arroja a la realidad, es el motor del movimiento de conciencia. Previo a ella el accidente estaba como tal gracias a Hegel, se encontraba capturado por ojos ajenos y pendía de la sustancia, estaba en un sentido negativo y por ello parecía ser lo propio, lo natural.

La inversión de valores se hace posible gracias al primer movimiento de conciencia posibilitado por la Revolución. Es éste el primer arranque que mueve las demás partes del engranaje que, estando ahí todas las piezas dependían de un falso impulso ajeno a la estructura misma. Lo extranjero, lo extraño, le daba movimiento. Es la Revolución la que viene a completar dicho engranaje volviéndolo ontológicamente mexicano. La temporalidad del mexicano entonces debe ser revolucionaria, un vivir constantemente desde lo íntimo y en lo cotidiano el tiempo de la

Revolución, traerla al presente, que nos permita engranar cada uno de nuestros modos de ser y les de movimiento. Una temporalidad que el futuro si bien figura como azaroso, no es incierto sino posible. La existencia en el tiempo, como tiempo personal, íntimo. El movimiento se hace consciente, melancólico en cada uno compartido con lo humano, un constante fluir y devenir no en el curso temporal general, sino un tiempo revolucionado donde siempre esté presente la autoaccidentalización, un tiempo vivo y dinámico que permita la experiencia radical.

La invitación de Uranga es entonces pensar y reflexionar a la Revolución en todo momento. Una Revolución que va cayendo en el olvido y se va retornando a los valores oficiales. En el presente se va diluyendo ya no en discursos, sino en el olvido. Valores que nos son ajenos en todo y nos provocan indiferencia nos son impuestos, no hay movimiento de conciencia y nuestro ser se paraliza, nos identifica cierta zozobra que no captamos, que no nos pertenece, se vende la patria nuevamente y se le habla en términos mercantilistas. Pensar a la Revolución no implica reconstruirla, sino abrir su posibilidad desde lo íntimo, que nos permita la imaginación; y cabe no sólo referirnos a la Revolución, ella es quien nos ha permitido el movimiento primero, pero los forcejeos históricos desde la Reforma, las guerrillas, el 68, son movimientos que tienden hacia una liberación, son instantes que muestran la tarea de la autoaccidentalización.

Ana Santos identifica que el Hiperión y Uranga han abonado a un estado Moderno y nacionalista en su apertura comercial y en la configuración de una identidad que permita el mejor control político y social del mexicano pues conociéndole se le puede manipular. Aquí entendemos que el planteamiento de Uranga niega un nacionalismo de este tipo y se dirige por otro camino. Su sentido es la apertura de sentidos, reconocer los demás accidentes y en ello lo mexicano, hacerlo familiar.

Bibliografía

BARTRA, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Penguin Random House, México, 2014.

NAVARRETE SALINAS, Tania, *Tras las huellas de Emilio Uranga. El problema de la ética escondido en el análisis del ser del mexicano como plataforma para un proyecto humanista de la filosofía en México*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2017.

- ORTEGA ESQUIVEL, Aureliano, *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, La Rana ediciones, Guanajuato, 2009.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, UNAM, 1966.
- ROVIRA GASPAR, Ma. del Carmen (coord.), *Una aproximación a la Historia de las Ideas Filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Guanajuato, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Nacional Autónoma de México, Tomo I, 2ª edición, México, 2010.
- SANTOS Ruiz, Ana Elisa, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Bonilla Artigas, México, 2013.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Porrúa editorial, México 2015.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Fondo de Cultura económica, México, 3ª ed., 2014.