

Reseñas bibliográficas

Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949–1952)*, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, Bonilla Artigas, México, 2013 (Las Semanas del Jardín, 4), 253 pp.

“Hay personas con mérito que desagradan y otras con defectos que logran cautivar”, escribió François de La Rochefoucauld hacia mediados del siglo XVII.¹ Más allá del carisma, en cuanto especie de encanto irracional, la estimación posee, en efecto, su propia lógica y sus reglas, una y otras acompañadas de diversos premios y sanciones. Decir que Emilio Uranga rompió una a una las normas tácitas de la convivencia académica explica, al menos en parte, el descuido en que cayó su obra durante las últimas cinco décadas. Quienes lo conocieron suelen traer a la memoria su genio y mal genio, aquél dilapidado al servicio del poder y este último expresado en los múltiples denuestos que infligió a sus maestros y colegas. Entre esos episodios se recuerda cuando, en ocasión del homenaje luctuoso que se rindió a Samuel Ramos, Uranga afirmó, para escándalo de los presentes, que el recién fallecido no había sido ni buen filósofo ni profesor. Otro tanto sucedió a la muerte de José Gaos, colocado, por la pluma del alumno, bajo los estigmas del dogmatismo, el resentimiento y la frustración. Por si esto no bastara, también acusó a Daniel Cosío Villegas de contrarrevolucionario y de inclinarse a la reacción, mientras que otros intelectuales de primera línea, como Fernando Benítez y los hermanos González Casanova, encontraron en las columnas de la revista *Siempre!* acerbas críticas a sus respectivas posturas y trayectorias.²

Ahora bien, si el medio intelectual rara vez objeta la soberbia, muy difícilmente perdonará la ingratitud, inexcusable falta a la que sucumbió, en opinión de sus coetáneos, el filósofo Emilio Uranga. José Luis Martínez, por mencionar un ejemplo, no tuvo empacho en omitir, en la reedición de una obra colectiva, el capítulo con que Uranga había participado, debido, en palabras del escritor, a sus “turbiedades políticas [. . .] y, sobre todo, [a] los ataques que hizo contra los maestros que lo habían ayudado”.³ De modo literal y figurado, poco a poco se fue así urdiendo el silencio en torno a un hombre acostumbrado a despertar escándalo en el sentido propio de la palabra, es decir, no sólo a herir los oídos de las personas bienpensantes, sino a producir alboroto, ruido y tumulto

¹ François de La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, Gallimard, París, 1976, p. 69; la traducción es mía.

² Retomo estos datos de Ana Santos, “Los hijos de los dioses. El Grupo Filosófico Hiperión y el Estado mexicano”, tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2012, pp. 151–152.

³ Citado en Ana Santos, *op. cit.*, p. 153.

entre los miembros de los círculos letrados. En modo alguno es exagerado decir que ninguno de los escritos publicados entre 1949 y 1952, ahora reunidos por feliz iniciativa de Guillermo Hurtado, pasó desapercibido. Según consta en diversos testimonios y crónicas de la época, todos ellos se comentaron, criticaron o aprobaron, y en ningún caso fueron recibidos con indiferencia. Incluso hoy, a más de sesenta años de distancia, el lector que recorra estas páginas comprobará que no es posible permanecer impassible ante la lucidez, ironía y agilidad creadora que distingue la escritura de Uringa, una prosa cargada de imágenes perdurables, de analogías inesperadas y, sobre todo, de una terrible y muy divertida irreverencia ante los hombres y las cosas, ante lo sagrado y lo profano. Tan iluminadores resultan esos gestos de sarcasmo, origen de un sinfín de antipatías y enemistades, que podría incluso encontrarse en ellos una virtud central en la economía del discurso, no sólo desde el punto de vista estilístico, sino porque representa una significativa toma de distancia respecto del gremio y la filosofía como disciplina académica.

Si bien los rasgos mencionados impregnan el conjunto, esta reseña se concentra en la tercera parte del libro, aquella que reúne los escritos publicados en los dos principales suplementos culturales de la época: *México en la Cultura*, distribuido a través del periódico *Novedades*, y la *Revista Mexicana de Cultura*, inserta entre las páginas de *El Nacional*. Es posible sugerir que el incluir esa serie como parte del conjunto representa un atractivo mayor de la antología por distintas razones. En primer lugar, debido a que se trata de una auténtica novedad editorial, en el mejor sentido de la expresión. A diferencia de las otras dos secciones —integradas por el ensayo *Análisis del ser del mexicano* y por los artículos que aparecieron en diversas revistas especializadas durante el periodo en cuestión—, esas notas periodísticas eran, para el investigador contemporáneo, casi desconocidas y de laboriosa consulta. Apenas se podrá insistir lo suficiente en la importancia que reviste ese rescate documental, sobre todo si se considera que la vida cultural de México quedó en gran medida plasmada en los suplementos que a finales de los años cuarenta fundó Fernando Benítez. Con sus dieciséis páginas, moderna tipografía y amplitud de contenido, *México en la Cultura* y la *Revista Mexicana de Cultura* representaron una verdadera revolución en la forma de concebir y divulgar las actividades asociadas a esa esfera de la vida pública. De ahí que quien desee realmente conocer a un autor, determinar su lugar en el medio intelectual e identificar a sus interlocutores, así como las problemáticas en común y los puntos de divergencia, tal como se desarrollaron al mediar el siglo XX, deba dirigir su mirada hacia esos suplementos culturales.

Al incluir esos artículos como parte del volumen, Guillermo Hurtado contribuye a romper una manía enquistada entre quienes estudiamos la historia de la filosofía en México y que consiste en reducir el espectro de lectura a algunos libros o ensayos emblemáticos, sin prestar atención a los contextos de enunciación, a los medios en que circulan las ideas ni a los indicios que apuntan hacia su efectiva recepción. No es otra cosa lo que aparece en aquellas notas periodísticas, cuya ironía, entendida como mordacidad, pero también como dis-

tanciamiento y reflexividad, revela algunos mecanismos que regulan el mundo intelectual. Así, por ejemplo, el texto que aparece bajo el rubro “Generación y grupo” constituye una auténtica desmitificación de aquel primer concepto, tan recurrido en la época con el sentido que le prestó José Ortega y Gasset. Lejos de constituir una noción de orden teórico, capaz de infundir coherencia al devenir humano y a los cambios que conlleva, Uranga sostuvo que “toda teoría de la generación encubre una *mística* de la generación [. . .], término dotado de poder mágico, fórmula incantatoria puesta al servicio de su coeficiente emocional”. No había, por ende, que engañarse y pensar que los ciclos generacionales respondían a la necesidad impostergable de alguna fuerza histórica. Por el contrario, afirmó, “la generación nace no en el momento en que ‘descubre su problemática y se dedica expresamente a resolverla’, sino en el instante en que un órgano de publicidad le da ocasión de darse a notar y de hacer circular, so capa de estudio, habladurías y desatinos sobre sus allegados” (pp. 208–209).

Aunque escritas con ánimo de provocar, en esas líneas Uranga admitió el papel que desempeñaron los medios masivos de comunicación en la proyección del Grupo Filosófico Hiperión. Quienes desde una perspectiva histórica han estudiado el movimiento, en particular Ana Santos y el mismo Guillermo Hurtado, no olvidaron señalar cómo los suplementos culturales, las revistas de la época e incluso la radio y la televisión concurrieron a hacer de sus principales miembros los portadores indiscutibles de una nueva y muy urgente misión generacional. Que el propio Uranga, sin cegarse por su éxito y vertiginoso ascenso hacia la fama, identificara los mecanismos de la ilusión publicitaria resulta ciertamente admirable. A juzgar por sus palabras, esa ilusión radicaba en pretender que la atención prestada a los miembros del Grupo correspondía a un orden preestablecido o a una correlación de fuerzas objetiva, cuando, de hecho, los medios informativos participan en la construcción y el sentido de su objeto. Una vez verificado ese artificio, el espejismo se consolidaba al poner en práctica aquello que Roland Barthes denominó, un par de décadas más tarde, “efecto de realidad”: el conjunto de operaciones que conducen a ocultar la presencia del enunciante, dotando al discurso de una apariencia neutra, desinteresada e impersonal. En la prosa de Uranga:

La generación hace decir a la historia cuál es su tarea y luego cínicamente la inscribe en las cosas como su eco objetivo. [. . .] La ironía consiste justamente en hacer comprender que a una generación le ha servido de madrina la historia. El programa se lo inventan libérrimamente sus miembros y volviéndose a los que ven a sus espaldas les hacen comulgar con la “objetividad” de ese tema. (p. 211)

Identificar el “cinismo” como eje articulador del discurso sobre el acontecer, presente y pasado, es sin duda una de las mayores contribuciones que Uranga puede aportar al método de la historia intelectual. El espíritu cínico, puntualizó en otro artículo, “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”. Es cínico, por ende, “quien acepta conscientemente

una inversión de los valores, y absolutizar lo relativo es invertir radicalmente los valores” (p. 178). En ese sentido estricto es posible afirmar que los estudios sobre el pasado intelectual en México se fundan, en cierta medida, en diversos relatos redactados bajo el signo del cinismo. Con ello me refiero a la propensión a abreviar en los escritos que dejaron sus protagonistas, pero no como un testimonio entre otros, sino sucumbiendo a su apariencia de objetividad. Rara vez, aunque por fortuna con progresiva frecuencia, se contrastan las versiones, se cuestiona la secuencia o se amplía el número de actores. El resultado ha sido que nociones como “Generación del Centenario”, “Generación del 17” o “Generación de medio siglo” suelen emplearse sin dar cuenta de su carácter construido. También lo es la tendencia a repetir el rosario de las filiaciones, comenzando por el Ateneo y Antonio Caso, cuyo principal discípulo, Samuel Ramos, encontraría su legado enriquecido en la figura de Leopoldo Zea y en los mismos hiperiones.

Consciente de las ventajas que supone ostentarse como punto culminante de una tradición del pensamiento, también Emilio Uranga dedicó algunas páginas a esclarecer su propia ascendencia intelectual. Quien abandone por un instante la tercera parte del volumen y se dirija a la segunda encontrará un artículo titulado “50 años de filosofía en México”. Tras identificar los momentos estelares del periodo, con sus bondades y bemoles, en esas líneas atribuyó a la meditación sobre lo mexicano “el sentido de la tarea filosófica por excelencia” (p. 132). Que el recorrido histórico difícilmente pudiera encontrar un desenlace más digno fue la conclusión que Uranga sugirió, entre serio y burlón. Mito y desmitificación aparecen, por lo tanto, a tan sólo unas páginas de distancia, introduciendo en sus escritos una sutil llamada de atención hacia los procedimientos que convierten los juegos de oposiciones y las luchas por la representación en un relato orientado, continuo e inequívoco.

En su condición de herramientas desmitificadoras merecen particular mención los artículos englobados en la serie “Filosofía en México y de México”, publicada entre junio de 1949 y febrero de 1950 en el suplemento *México en la cultura*. La desaprobación pública que sobre la llamada filosofía del mexicano manifestó José Gaos en febrero de aquel año fue sin duda el detonante de esos textos, concebidos como auténticas piezas de combate. En uno de ellos, con el título “Dos existencialismos”, dio cuenta de los factores de tipo sociológico que determinaron la recepción de Heidegger en México, por encima de la que mereció el existencialismo francés. Uno de esos condicionantes llevaba el nombre del profesor “transterrado”, quien había a tal grado afianzado su feudo que “los filósofos que se declaran heideggerianos son estudiantes que temen encontrarse con un juicio desfavorable de Gaos y prefieren estar bien con el maestro y no con los discípulos rebeldes”. El maestro no cejaba en el esfuerzo por dictar el rumbo de los pensamientos, dado que la condena de “toda desviación de la ortodoxia heideggeriana” había significado para muchos “una orden de apartarse decididamente de todo lo sartriano”. Uranga vaticinaba, sin embargo, que tales astucias se verían frustradas a la postre, puesto que “siempre que entren en pugna un español y un francés, el mexicano sentirá inclinación

a ponerse de lado del francés, por atavismo cultural” (p. 174). La singular química que regía esas afinidades electivas hallaba un ingrediente adicional en el gusto por lo que estuviera “de moda, lo actualísimo, lo *up to date*, la novedad” (p. 176). Ahora bien, sostenía el infractor, “en el existencialismo lo actual no es Heidegger sino Sartre”, puesto que de él se esperaba “una teoría de las relaciones sociales, una pedagogía, una teoría de la historia, una moral y una idea del hombre”, mientras que el discípulo de Husserl prometía, a lo sumo, una identificación entre el ser y la nada.⁴ La nota terminaba con una última provocación que era también un grito de guerra. Al referirse a las conferencias que el Grupo Hiperión había sostenido un año antes en el Instituto Francés de América Latina, adujo en retrospectiva que “presentábamos o imponíamos una elección entre el existencialismo francés y el existencialismo alemán, y en ningún momento supusimos que la disyuntiva podía ser obviada por conductos diplomáticos” (p. 176).

Al decir de alguno de sus compañeros, los artículos “hicieron mucho ruido por su tono agresivo y despiadado”.⁵ Sin duda no era otra su intención, puesto que escandalizar fue una estrategia a la que Uranga con frecuencia recurrió para hacerse escuchar en el mar de voces que entonces contendían. De aguzar un poco el oído, junto a la innegable aspereza también se escucharán los ecos, bastante más tenues, de un proceso de autoafirmación, por el que fue fraguando una filosofía y una personalidad.

Borrar o desdibujar, aunque sea un poco, nuestras peculiaridades —afirmó desafiante—, para acogernos a otras que no nos pertenecen, pero que más fácilmente evocan a lo universal no nos atrae. [...] Empecinados estamos con lo nuestro, con lo que nos ciñe y rodea, con lo que nos es familiar y trama nuestra vida cotidiana y extraordinaria. (p. 189)

Argumentos teóricos, criterios territoriales o, simplemente, divertidas y en ocasiones muy hirientes insolencias fueron los recursos que puso en movimiento con el fin de abrirse un espacio y definir su propia identidad. Pero si ese desarrollo individual posee un interés de orden general, ello se debe a que al mismo tiempo hizo evidentes cuestiones de mayor alcance, como el hecho, con frecuencia soslayado, de que la recepción no depende únicamente de la fuerza argumentativa o del rigor en los conceptos, sino de aspectos de carácter sociológico y estructural.

⁴ Como se sabe, *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger no constituía sino la primera parte de una obra que nunca alcanzó a ver la segunda. A la espera de que apareciera el complemento anunciado, José Gaos auguraba a sus alumnos que en él se verificaría una fusión entre el ser y la nada, en cuanto conceptos regentes de la ontología heideggeriana. Tal es el sentido de las afirmaciones de Uranga.

⁵ Joaquín [Sánchez] Macgrégor, “Balance de la filosofía en México durante el año 1949”, *México en la Cultura*, 1 de enero de 1950, p. 7.

Otro ejemplo de esas estrategias de deconstrucción figura en un chispeante artículo titulado “Filósofos y profesores de filosofía”. “Muchos han lamentado —apuntó en ese texto— que la filosofía se convirtiera en institución académica.” Razones para opinar de ese modo al parecer había de sobra, si bien la principal radicaba en que, tras imponerse una severa asepsia, el filósofo había “perdido importantes dimensiones de lo humano”. Confinada a la cátedra y restringida a un estrechísimo círculo de especialistas e iniciados, la disciplina ya sólo se cifraba en el sutil arte de “transformar los problemas con que entramos en ella, en otros que nos son propuestos por la tradición”. “Sustituir una dificultad por un problema filosófico técnicamente significativo” constituía, por ende, el formidable avance que había atraído la entonces llamada “normalización” de la filosofía, hoy conocida como “profesionalización”. No menos deslumbrante aparecía otra mutación verificada de manera simultánea en el campo de la enseñanza, que consiste en haberse impuesto como meta formar, no pensadores como tales, sino un buen número de comentaristas. “Es ello un progreso del que pocos se han dado cuenta”, señaló con ironía. Sin desprenderse del notable bagaje teórico que adquirió en el curso de su propio aprendizaje, Uranga dejó así testimonio de la desazón que le produjeron las reformas en el régimen universitario, cuya especialización ha seguido en aumento. Pese a que tanto los problemas teóricos como las exigencias académicas en nuestros días apenas resultan comparables, la pregunta que entonces sugirió todavía se mantiene vigente: ¿cómo conciliar el rigor filosófico con la transmisión y difusión efectivas del conocimiento?

Aunque habría mucho más que decir sobre esas notas periodísticas, agotar su contenido no figura entre los propósitos de este comentario, limitado a sugerir el potencial error de considerarlas como meros apuntes de circunstancia, colocados a modo de apéndice o anexo a la obra mayor de Emilio Uranga. En la medida en que ahí puntualizó ciertos matices teóricos, respondió diversas objeciones, azuzó a sus oponentes e identificó algunos engranajes que regulan el medio intelectual, ese conjunto constituye una pieza central para entender, no sólo su pensamiento, sino el contexto que lo vio surgir. Si a ello se añade la textura y profundidad que línea a línea abonó a su autorretrato, es posible valorar mejor esos textos, en los que se lee el proceso que lo convirtió en un pensador de gran originalidad, en un lúcido observador de su tiempo y, desde luego, en un temible adversario. Por esos motivos, parece casi superfluo insistir en el acierto de cerrar con ellos el *Análisis del ser del mexicano* y los ensayos de corte académico que circularon por aquellos años. Uno y otros se enriquecen, en efecto, a la luz de los escritos publicados en la prensa. Únicamente hubiera sido de desear que se ampliara un poco el periodo considerado, de tal modo que quedaran integrados algunos artículos aparecidos en fechas anteriores, en particular aquel que se titula “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, y que expone un primer esbozo de la filosofía del mexicano.⁶

⁶ Emilio Uranga, “Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo”, *Filosofía y Letras*, no. 30, abril-junio de 1948.

Con todo, los ensayos publicados bastan con creces para mostrar por qué Uranga fue y sigue siendo un pensador tan incómodo como fascinante. Sus observaciones más seductoras aparecen con otras tantas que disgustan, su lucidez en ocasiones se oscurece tras la ira y su ironía quizá revela tanto como oculta. Olvidar que su figura condensa una suma de contradicciones, para dotarlo de una extraña coherencia, equivaldría, sin embargo, a opacar por completo el brillo de su pensamiento. No se comprendería cuáles fueron los motores de su fuerza ni cómo logró poner en marcha uno de los momentos más animados de nuestra historia intelectual. Tampoco se entendería su progresivo aislamiento de un medio que no perdona la ingratitud y menos aún a quienes ridiculizan las fallas. Y es que Uranga, pese a no decir siempre lo que quisiera escucharse, también afirmó con claridad y sarcasmo lo que muchos no atinarían ni a balbucear.

Guillermo Hurtado tiene razón en destacar, en el magnífico prólogo que precede el volumen, que “el crepúsculo personal de Uranga, cada vez más aislado y enfermo, coincidió con el descrédito total de la filosofía de lo mexicano” (p. 14). Ese doble declive favoreció que por la pendiente rodara el conjunto de su obra y sus ideas, sin criterio ni discriminación. Reflexiones grávidas en sugerencias —como la crítica de la razón eurocéntrica y el llamado a buscar modernidades alternativas— y conceptos de gran potencial heurístico, como el “cinismo”, la “desilusión” y la “accidentalidad”, corrieron la misma suerte que aspectos con quizá menor vigencia, como el proyecto de elaborar una *ontología* del mexicano. Todo se amontonó en idéntico abismo. Según Abelardo Villegas, Gaos comentó un día:

en Europa no sólo había grandes filósofos sino también quién se lo decía, los valoraba y les hacía el eco adecuado. En tanto que en los filósofos mexicanos había una especie de canibalismo, se devoraban entre ellos o, en el peor de los casos, sus obras caían en una conspiración de silencio, como si nadie hubiera escrito nada.⁷

Gracias a las inestimables labores de compilación y de interpretación que emprendió Guillermo Hurtado, estamos ahora en mejores condiciones para abandonar esos hábitos caníbales y devolver a Emilio Uranga el lugar que le corresponde en la reflexión pretérita y actual.

AURELIA VALERO PIE
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México
 aureliavalero@gmail.com

⁷ Abelardo Villegas, “Polémica de las mafias”, *Proceso*, no. 798, 17 de febrero de 1992, p. 39.