

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



*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: MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA
TANIA NAVARRETE SALINAS

DIRECTOR DE TESIS: DR. AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

LECTORES:
DRA. PATRICIA CASTILLO BECERRA-UG
DR. GUILLERMO HURTADO PÉREZ-UNAM

GUANAJUATO, GTO., MÉXICO
OTOÑO 2017

*A mi familia por su apoyo incondicional
y a mis compañeros de generación
cuyo espíritu inconforme me empuja a pensar.*

ÍNDICE

Introducción [1]

Capítulo I: Pesquisas éticas en la obra de Emilio Uranga y su no asimilación como problema ontológico [12]

a) *Accidente* [13]

b) *Zozobra y Melancolía* [31]

c) *Mexicano: dador de sentido* [49]

Capítulo II: La ética y su íntima relación con nuestro ser melancólico. Modos de la accidentalidad [56]

a) Descripción de los problemas éticos en el plano ontológico a partir de la figura del mestizo y la crisis [64]

b) Ética de la sensibilidad o *eticidad* [84]

b.1 Sensibilidad [85]

b.2. Comprensión [93]

Capítulo III: Hacia la formación de un humanismo revolucionario. Una perspectiva ética-ontológica [101]

a) Hacia una ética de la existencia: *lo humano como mexicano* o la construcción de un *ethos* humanista [105]

b) *Antropofanía* o lo que no termina de ser. Del valor y el sentido [120]

Conclusiones [134]

Bibliografía [138]

Introducción

La inquietud y quizá incluso la necesidad por indagar en la obra de Emilio Uranga, surge de las posibilidades que muestra su obra en nuestro tiempo. El actual estado de cosas que vivimos y que soportamos sin mayores precauciones, nos hace preguntarnos qué hay en nuestra constitución que pudiera significar un aporte tanto filosófico como social que funja como una marca, una huella para el devenir de nuestra historia y de nuestro convulso mundo.

Como sabemos, la obra filosófica más representativa de Uranga se distingue por ser sobre todo una exégesis de nuestro ser, plagada del lenguaje fenomenológico heredado por Heidegger y por la idea rectora tanto de la construcción histórica de Dilthey, como de las filosofías existencialistas. Amén de ellas, existen toda una serie de planteamientos éticos que se disimulan entre su obra como pequeñas huellas plausibles de descubrimiento, sobre ellas es que se inclina la presente investigación.

El hecho de participar de una construcción ontológica de nuestras situacionalidades específicas, de muchas maneras responde a un movimiento que no le era en nada ajeno a Uranga y que sacudió el mundo occidental: repensar el mundo a partir de la vulnerabilidad de la Filosofía, es decir, haciéndole frente al ejercicio filosófico de criticarse a sí misma. Pensemos por ejemplo en la corriente existencialista francesa que puso en vilo al Sujeto, pensemos en una corriente historicista que renunció al absolutismo de una Verdad dando pie al testimonio, a la experiencia individual como mecanismo de posibilidad. En ese sentido, encontramos en los esfuerzos filosóficos de Uranga una novedad que no se detuvo en el solo hecho de repetir y reconsiderar a los grandes de la Filosofía y comprometerse con las corrientes que estudiaban al hombre y su quehacer en el mundo, sino en cualquier caso su originalidad radica en el haber puesto el ojo en una serie de problemáticas que siguen vigentes hoy en día; hablamos de qué hay en el hombre que somos, que vivimos, que sea capaz de *sostener* -como dijera Sartre- al mundo sobre sus hombros y en todo caso, qué posibilidades tendría de asistir a los problemas que presenta nuestro tiempo con esas características que lo determinan. Para abordar esas cuestiones previamente contamos -como ya hemos dicho- con todo el bagaje fenomenológico del que se vale Uranga en su obra (tanto de autores extranjeros

como de radicados en México), bagaje que actualiza en la medida de nuestra peculiaridad. *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) y posteriormente en su obra máxima, *Análisis del ser del mexicano* (1952), contienen las categorías que Uranga describe como los fundamentos de nuestra existencia: *accidente*, *zozobra*, *melancolía* y el muy particular estar *Nepantla*.

Haciendo frente a estas categorías que no son más que la forma de nuestro ser mexicanos, Uranga deja abierta la puerta para que por otros medios y por otras formas de reconocimiento, podamos responder a ese ser específico. Nos servimos en su análisis de la figura del mestizo, ente generacional que encarna el análisis ontológico, pero puntualmente con la finalidad de suscribir a ese ente en nuestra generación actual, en nuestra perspectiva, para dialogar con un tiempo y una circunstancia que baste decir, es inhumana frente al estado de cosas actual.

Por otro lado, debe haber una estrategia o punto de partida que guíe nuestra investigación, así recurriremos al historicismo -con sus respectivas críticas y reservas- que planteaba ya Uranga como una forma de comprensión de la realidad. Encontramos en su obra una propuesta íntimamente ligada a la forma en como Dilthey concebía a la Historia y esa será nuestra idea rectora para desglosar un aparato crítico que dé cuenta, en primera instancia, de cómo es posible que nuestra singularidad sea capaz de perfilar una filosofía concreta, después, analizar hasta qué punto tiene elasticidad este ser que describe Uranga como nuestro, que funciona tanto para dar cuenta de nuestra realidad así como posibilidad de análisis y comprensión de otras realidades, y finalmente, recurrir a la ontología, la dialéctica y al existencialismo como fuentes de interpretación y a su vez como ruta para la tarea propuesta por el mismo Uranga de una decidida *inversión de valores*. A este respecto baste por el momento señalar que encontramos en esta inversión una crítica a la trascendencia platónica, en el sentido de una radical renuncia a los fundamentos -pensamos como Uranga en Nietzsche- que puestos de relieve con el *accidente* resultan en formas dogmáticas y acríicas de pensar.

Otro punto que no puede pasar desapercibido es el problema de la diferencia entre ética y moral con la única intención de aclarar nuestra hipótesis: al análisis ontológico uranguiano le pertenecen estrategias éticas como formas de transformación del ser y de la historia, no ya como medidas estáticas de acción o reglas predeterminadas de comportamiento, sino como

modos de vida entre el ser y el mundo. Tal diferenciación sin afán de resultar demasiado quisquillosa, responde simplemente al hecho de que Uranga mismo utiliza los términos moral y ética indistintamente, nos parece sin embargo que una aclaración al respecto arrojará luz sobre las posibilidades del proyecto humanista que Uranga y su generación perseguían. Valga pues a modo de introducción.

En el marco del Congreso Internacional de Filosofía realizado en la ciudad de Morelia en el 2014, presenté una ponencia bajo el título *Las miradas de la ontología. Leyendo a Jankélévitch y Lévinas* y que ahora forma parte de las memorias de dicho evento auspiciado por la AFM. En aquella ocasión se expusieron muy brevemente los conceptos de *ética* (en el caso de Lévinas) y de *moral* (en el caso de Jankélévitch) frente al discurso ontológico heideggeriano. El trabajo perseguía en primer lugar ahondar sobre los conceptos de moral y ética en el contexto del humanismo y por otro lado mantener en lo posible un diálogo o una apertura entre estos conceptos y la ontología, con el fin de comprender con mayor claridad cómo es que la obra de Emilio Uranga al ser primeramente un análisis ontológico era también una obra que dejaba entrever una postura muy crítica como discurso ético. En ese sentido se presentan a continuación algunos de los planteamientos sugeridos en dicha ponencia.

Como corresponde a las inquietudes de los trabajos de ética contemporánea, tanto en Lévinas como en Jankélévitch, existe en común el sentimiento de *responsabilidad* surgido de un acontecimiento radical que marcó la historia del pueblo judío, ese acontecimiento definiría las relaciones de los hombres en adelante. En el marco discursivo de Jankélévitch se estará haciendo referencia al término *moral* y en Lévinas a la *ética*.

Bajo la lectura de *Curso de filosofía moral* se entendió por moral un *carácter* del futuro y no así una cualidad perteneciente a los entes; en esa medida no habría personas más o menos morales que otras, para Jankélévitch lo moral es un carácter que se encuentra en los actos conscientes de las personas frente a otras, esto es, cuando actuamos con toda consciencia en una tendencia hacia el futuro, cuando en los actos se hace presente lo irremediable. Es un carácter del futuro porque pone en tela de juicio todo lo que se cree es naturalmente de tal forma; lo moral en ese sentido despliega su campo en lo histórico, horizonte en el cual quedará plasmada la huella del tiempo en una de sus formas de ser.

Por otro lado, Lévinas definirá a la ética como *lo siempre presente*, intentando con ello una exégesis de la justicia bajo el acontecimiento del Otro. Lo siempre presente es lo que hace explotar al ser sacándolo del anonimato en la medida en que el Otro se revela; es siempre presente porque a diferencia de Jankélévitch la ética no se manifiesta en el futuro sino que siempre nos antecede y permanece. Podríamos decir que tanto la ética y la moral, si insistimos en su diferenciación, son dos modos de ser en presentificaciones distintas que en ambos autores se manifiestan en nuestra relación con el mundo, ya sea en un mandato o en un precipicio, en cualquiera de los casos se trata del impacto del tiempo sobre nosotros.

Volviendo a Emilio Uranga, el primer señalamiento expreso sobre estos temas lo hace en *Ensayo de una ontología del mexicano*, pero lo que finalmente es menester discutir es que en su obra se habla de un *ethos* en el sentido general de refugio, que aunque evidentemente en todos los casos se trata de un refugio cultural en y de nuestra propia historia, el *ethos* uranguiano de naturaleza *sui generis*, sigue siendo cultural pero diferenciado en la medida que es un refugio para un mundo que no queremos seguir habitando de manera tradicional, o al menos como dijera nuestro autor, no queremos seguir siendo nosotros los mismos. Creemos que en un mundo donde la concatenación de los hechos se deba por un lado a una fuerza providente y por otro a una serie causal, es suficiente una determinación moral impuesta que tome la forma de guía y señale virtudes. Pero en un mundo que se piensa ya no como una cadena causal sino en tanto modos circunstanciales, concretos, toda moral por sí sola resulta insuficiente e incluso injusta. Insuficiente porque las relaciones mundanas superan la forma de cualquier imposición, e injusta porque no podemos suponer que cierto orden de ideas responda de hecho a todos los casos posibles. *Lo posible* es lo único que no se ajusta a ningún orden predeterminado. Lo posible no pertenece al orden de la causalidad sino a sus márgenes. Lo posible está siempre en los intersticios entre ser y nada, es su bisagra, su *en medio*. En esa medida es que optamos por hablar de ética y así evitar al menos las definiciones más chatas de moral como modo de jerarquización de reglas de acción impuestas, que responden a las causas y consecuencias sin permitir margen alguno para pensar nuestras relaciones de otro modo menos mecanicista.

Esta cuestión ética muy probablemente Uranga la nutrió a partir de Sartre, para quien nuestros actos pueden *modificar la figura del mundo*¹ y no ya ajustar nuestra conciencia a lo que las reglas indiquen según un modelo de mundo previamente configurado. Uranga no se resiste a estos planteamientos y asume como un rasgo ético, pero a la vez, como una característica de nuestro ser, manifestarnos como sujetos en constante resistencia a la historia que inevitablemente vamos construyendo. A este respecto también podemos advertir su lectura sobre Dilthey, de la cual como dijimos retoma el concepto rector de Historia, en sus palabras: “*La historia no es más que la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión.*”². Uranga desarrollará su exégesis ontológica a la luz de estas y otras consideraciones que tienen la característica de mostrarse como un desarrollo, o *decurso* como dijera Dilthey, haciendo correspondencia a ese ente generacional (mestizo) del que sirve de referencia Uranga, no como objeto sino como ente ontológico capaz de estallar la comprensión y así posibilitar su futuro mismo. Siendo así, tocaremos la cuestión ética medular del pensamiento uranguiano: el de pensar y constituir *lo humano como mexicano*. Para llegar a este problema, ahondaremos en la posibilidad ontológica de las categorías *accidente, zozobra y melancolía* contrastando todo ese bagaje ontológico en el que nos sumerge Uranga, a la luz de esta postura historicista que señala abiertamente sus pretensiones: la vida y sus conexiones en el mundo, que resume en la obra de Emilio Uranga las posibilidades de un proyecto ético humanista.

De igual manera y ayudados por estas concepciones diltheyanas, intentaremos contestar las preguntas éticas que Uranga mismo enuncia en su *Ensayo*:

“[...] *¿Qué haremos con la zozobra? ¿Qué levantaremos sobre el accidente? ¿Cómo escapar a la proximidad de muerte y zozobra? El mantenerse en lo accidental ¿nos arrebatada toda posibilidad de acción? Estos temas no pertenecen ya propiamente a la ontología sino a la moral. No es aquí lugar de hablar de ellos.*”³.

Lo que se espera por lo tanto, más allá de revestir nuestra interpretación del lenguaje y el pensamiento uranguianos, es problematizar nuestro ser histórico a la luz de ciertas determinaciones ontológicas que se efectúan en perspectivas éticas, para así formalizar una

¹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 537.

² Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p. 281.

³ Emilio Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano” en *Análisis del ser del mexicano*, p. 42.

posible construcción humanista a través de tres capítulos: el rescate de las categorías uranguianas, las relaciones de dichas categorías ontológicas con la ética y la construcción de una perspectiva ética-ontológica de la existencia que será una guía crítica sobre ciertos planteamientos antropológicos insuficientes para un programa humanista.

Antes de aterrizar sobre la definición de Historia, Dilthey nos sumerge en *el mundo de la vida* y de las experiencias individuales; campo que da forma al individuo ante un abanico de posibilidades, por lo cual su actitud más inmediata consiste en ir construyendo una *autobiografía* que funcionará como una manera efectiva de orientarse en el mundo. Podemos imaginar que la Historia es un *Mar infinito* que al sumergirnos en él construimos un todo. Primera consideración diltheyana: la Historia es un todo con la realidad, no existe una división que distinga a la realidad (como lo explica el esquema platónico), ni tampoco que distinga a unos individuos entre otros. En el sentido que dirige Dilthey su labor historicista, todos sin distinción somos *seres históricos* por el hecho de que participamos en la construcción de la Historia desde nuestras experiencias particulares.

La autobiografía como referencia en el mundo, está íntimamente relacionada con lo que Dilthey llama una *ley interna* que opera en todos los hombres y que los lleva a construir y participar de la Historia. Podríamos incluso sospechar que Dilthey estaba apelando a un esquema mecanicista del mundo, en el que una potencia exterior al sujeto mueva a los individuos en la Historia; sin embargo lo que propone ciertamente no responde a ese orden, por el contrario, él quería decir con tal *ley interna* una condición propiamente ontológica anclada en la conformación de entes históricos. Lo que nos motiva a seguir o a participar en el curso de la Historia es, en primera instancia, una constitución finita de nuestro ser que implica el relacionarnos o comunicarnos con los demás; en segundo lugar, implica que este ser temporal se asume como un ente capaz de comprender y por lo tanto asistir a los demás en esa misma finitud; por último, lo que nos mueve en la construcción de la Historia es la *inconformidad* o resistencia de ser bajo condiciones dadas.

La estructura diltheyana del ser histórico podríamos esquematizarla -dado que responde a una *estructura* específica según Dilthey- de la siguiente manera: somos y nos aceptamos como seres históricos porque

1. Somos *temporales*.
2. Esa temporalidad permite la *comprensión* del tiempo a partir de la interacción con otros.
3. Gracias a esa *interacción* se desarrolla un *lenguaje* que será la vía para expresar los pensamientos en forma de *vivencias*.
4. Finalmente, en esa comunicación crecen, como apunta Dilthey, *conceptos* dentro un lenguaje asequible a todos.

Siguiendo estas consideraciones, vemos que este enfoque historicista lo que persigue -aunque quizá no lo logre- sea el sentido o el modo en que el tiempo transforma nuestras relaciones y el entendimiento de nosotros en el mundo. Creemos que esa es la riqueza que Uranga encontró en dicho movimiento al llevar a la conciencia frente a sus propios límites, donde justamente se origina.

Si desprendemos de este esquema histórico un lenguaje asequible e independiente a nuestra propia finitud, tal lenguaje hará del mundo de la vida un tejido en el que todo resulta *significativo*, que nada en absoluto pasa desapercibido y que los conceptos que se desprendan de él tendrán la pretensión de universalidad. Cuidándonos un poco de esta postura, aclaramos igualmente que el ser significativos o el construir el sentido del mundo desde nuestra propia vivencia, no nos remite a una concepción absolutista del mundo y de la realidad, sino que por sí mismo el mundo y por lo tanto la Historia no están dados, somos nosotros las partes individuales de ese todo quienes donamos al mundo su sentido. Si todo es significativo es porque en la Historia cada una de las partes que la constituyen representan el coeficiente de sentido que permite que el todo -aún en su inasequible infinitud- se mantenga unido. Más que una preeminencia del mundo sobre los actos en él ejercidos, lo que hay es una coexistencia. El sentido es la dirección, el móvil que nos mantiene en esa ecuación original (pero veremos que siguiendo las categorías uranguianas sobre el *accidente* y la *zozobra*, el significado de sentido tendrá un viraje muy particular). También a este respecto decimos que si las *vivencias* constituyen el sentido del mundo, resulta pues que tanto la experiencia

individual como el decurso de la Historia persiguen la misma finalidad: encontrar, como dice Dilthey, *la dicha* de permanecer en el cambio.⁴

Por otro lado, y entendiendo que todos participamos del sentido del mundo, Dilthey atiende a una visión del mundo a partir de *conexiones* entre los individuos. ¿Cómo es posible, que siendo entes cuyas experiencias más inmediatas nos remiten a un sí mismo, sean capaces de propiciar un tipo de comunicación y comprensión con otros entes? Siguiendo la vía historicista de Dilthey, esta tensión se resuelve apelando a la conexión misma, la cual es el referente más inmediato de que somos seres comprensores, o dicho de otro modo, seres temporales que en su finitud constituyen la capacidad de comprender y comunicarse con los demás. “[...] Conexión y comprensión se corresponden mutuamente.”⁵ Ahora, esas conexiones entendidas más allá de una interacción de intereses y necesidades, en términos éticos podría comprender el sentido más profundo del *ethos* uranguiano: la relación ontológica entre los individuos no es una mera expresión de afinidad, es la tensión que sostenemos con el mundo.

Es claro que un sentimiento de afinidad no surge inmediatamente de nuestra condición ontológica, en todo caso corresponde a un carácter pasajero en el que motivados o dirigidos hacia ciertos fines específicos y comunes logramos -o no- conectarnos efectivamente con otros. Toda formación histórica tiene el carácter de la finitud y a la vez de la permanencia. El pasado para que pueda formar parte del devenir es entendido como aquello que permanece en su carácter de *sido* y permanece en la medida que sigue significando en el decurso de la historia. Ese pasado que es incapaz de inadvertencia para las conexiones históricas, deja una huella dolorosa e hiriente en la memoria del tiempo. Uranga captaría esta idea y la identificaría directamente a un acontecimiento particular: la Revolución Mexicana. Evidentemente ni todos los mexicanos participaron de tal evento, ni todos sus participantes compartieron un sentimiento de afinidad y, sin embargo, es la figura de la fuerza inmanente del tiempo sobre nosotros en nuestra forma de asumirnos y comprendernos.

Volviendo al problema de las conexiones, Dilthey admite que hay ocasiones en que las conexiones históricas y la comunicación entre los individuos no necesariamente responden a

⁴ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, p.278.

⁵ *Ibid.*, p. 282.

la afinidad, podría incluso tratarse de una imposición a todas luces violenta de conseguir un fin en específico. Lo ideal sin embargo de tales conexiones históricas, no responde a nuestro parecer a un aparato comunicacional, ni a una teleología del sentido como en el caso de Dilthey, sino a la posibilidad de construir un referente universal: la *comprensión* como el modo en que pasamos de ser sujetos abstractos a la posibilidad de una óptica situada *del humano como mexicano*, tema central del humanismo uranguiano.

Para Uranga el estudio de lo mexicano se convirtió en un problema generacional y no porque estuviera de moda el existencialismo -como él mismo aclara-, al contrario, pronto lo mexicano fue cobrando mayor popularidad en diversas áreas de estudio; pero lo que es importante señalar a este respecto, es que ese interés generacional por lo mexicano tenía su semilla en un “[...] movimiento de conciencia que se conoce como historicismo”⁶. Esta tendencia filosófica -si se nos permite una definición muy escueta- tiene como fundamento el devenir histórico y todo a su alrededor tomaría este mismo cariz; la realidad, la vida misma, son una construcción en movimiento a partir de las conexiones que participan del mundo. De este vasto movimiento, Uranga retoma como ya hemos dicho, el historicismo diltheyano, de quien irá formulándose nuestro autor la perspectiva desde la cual analizar nuestro ser que de otra manera resultaría incomprensible, pues tanto para la vida cotidiana el análisis profundo de nuestra estructura ontológica y todo el pensamiento en general, están sujetos a las circunstancias, a una existencia contingente. Para Uranga el pensar es histórico, el mundo es histórico, el ser es histórico; fundados en una *estructura* que consiste en la *interacción* recíproca; interacción de nuestras *vivencias psíquicas, intelectuales y afectivas*.⁷

Nos parece todavía más importante que el hecho de haber aplicado esta concepción historicista a nuestra circunstancia específica, esa anotación con la que Uranga retoma el término historicismo: un *movimiento de conciencia*. Tomando el comentario con más precisión, seguramente la conciencia misma que deviene en el decurso de la historia y cuya manifestación sea la de estar orientada *hacia*, como un movimiento que se traduce en referencias vitales; tal tendencia constituye para Dilthey el *haz* de actitudes intelectuales, afectivas y volitivas del espíritu: *conocer, sentir y querer*⁸. La conciencia bajo su espectro

⁶ E. Uranga, *Op. cit.*, p. 48.

⁷ Eugenio Ímaz en la Introducción de *El mundo histórico*, p. XI.

⁸ *Ibid.*, p.XII

realiza de manera conjunta estas actitudes, no puede -como nos explica Ímaz- orientarse sólo a una de las actitudes del espíritu, estas ocurren como una *estructura* y en esa unión encuentran nuestras vivencias su correlación con el mundo. De aquí en más Uranga no contemplará una visión objetivista de la realidad, la realidad y el mundo no son algo de lo que podamos apoderarnos para conceptualizar, mucho menos hemos de entender que ese cúmulo de actitudes esté orientado *a* la conceptualización. Si bien Uranga no está tomando al pie de la letra la visión espiritual que construye Dilthey, sí leemos en él que el trabajo de la conciencia como *autognosis* no descansa en la subjetividad ni en sus intenciones epistemológicas, sino en las diferentes manifestaciones de ser y en la conciencia de su *accidentalidad*. El *hacia* de la conciencia en Uranga sería entonces el de asumir nuestro ser auténtico. ¿Qué es lo que hace la conciencia en Dilthey? Conocer, sentir y querer. ¿Qué es lo que hace la conciencia en Uranga? *Autoaccidentalizarse*, situarse en el horizonte del ser, sabiéndose finito, mortal, pasajero, y en el sentido que dijera Sartre acerca de la facticidad, un hacerse enteramente responsable, pasar de la angustia de nuestra conciencia, a la responsabilidad de ser.

Acudiremos al origen de las categorías ontológicas de, *accidente*, *zozobra*, *melancolía* y *mexicano* a la luz de esta visión historicista, así como de su carga ontológica en el *Análisis del ser del mexicano*.

Así como Heidegger para poder hacer un análisis fenomenológico o elaborar una exégesis de la vida religiosa, lo primero que hizo no fue ajustar *en abstracto* –como dice el traductor y prologuista de *Introducción a la fenomenología de la religión* de Heidegger- a la fenomenología pues ésta trabaja con fenómenos; lo que hizo Heidegger entonces fue realizar un análisis del fenómeno de la experiencia religiosa. Bien, de esa misma manera lo que intentaremos en esta investigación para rastrear las huellas éticas de la ontología uranguiana, será analizar en primera instancia una revisión histórica de los caracteres ontológicos citados por el mismo Uranga y a partir de ellos lo que pretendemos es descubrir su potencial ético, o lo que desarrollamos en el transcurso de la investigación como *eticidad*, es decir, la posibilidad histórica y comprensora del ser accidentales.

CAPÍTULO I: *Pesquisas éticas en la obra de Emilio Uranga y su no asimilación como problema ontológico.*

Como ya comenzaba a delimitarse en el esquema de Introducción, la guía metodológica que sugerimos para la captación de las huellas éticas que Uranga señaló en el curso de sus obras recorre la línea historicista de Dilthey, pasando por algunas consideraciones ontológicas y existencialistas, y como veremos, una dialéctica un tanto disimulada.

Este primer capítulo comprende tres puntos a tratar: *Accidente, Zozobra-Melancolía y Mexicano*. Cada uno de ellos se corresponden con el tema *generacional* -como Uranga enmarca las investigaciones del grupo Hiperión- tendrían que responder por qué la ontología uranguiana mantuvo su distancia con los problemas éticos, pero al mismo tiempo asume que de ser posible, la ontología señalaría la tarea radical de transformar nuestros valores. La distancia entre ética y ontología, consideramos, es ya una perspectiva ética y que la ontología se mantenga amoral, aracional, areligiosa, etcétera, es muestra clara de su filiación heideggeriana; pero que al análisis ontológico que realiza Uranga correspondan ciertos efectos éticos -no morales- es parte de lo que queremos mostrar en la presente investigación.

Los esfuerzos teóricos que realiza Uranga primeramente en su *Ensayo de una ontología del mexicano* y su posterior y minucioso desarrollo del libro *Análisis del ser del mexicano*, armaron la base para la construcción y fundamentación de nuestro ser como mexicanos. Una labor que desató la delicada estructura que sus contemporáneos estaban conformando ya sea por vía de la Filosofía de la cultura o por vía de la Fenomenología, pues la empresa a la cual se embarcó Uranga era “descomponer” las características de nuestra forma de ser para ubicarlas en el plano ontológico. Tarea que por lo demás ni sus compañeros de generación encontraron fructífera, sin embargo, Uranga no abandonó tal proyecto que dedicó a su maestro José Gaos, aunque eventualmente se vuelva más una crítica al esquema óntico-regionalista que abundó en su tiempo.

Se parte de la siguiente aseveración: la vida del mexicano está plagada de *emotividad*. Muestra de ello lo hizo el precioso ejercicio de dibujar la imagen del mexicano en la literatura, en el arte, en la poesía, que puntualmente enmarcó una figura disimulada y retraída

entre máscaras y juegos, dichos y ademanes, sutilezas y una que otra tosquedad. Uranga recurre a esta lectura de nuestras formas de aparecer y mostrarnos ante el mundo, pero no dejan de ser eso, apuntes que esconden su verdadera forma de ser. ¿Cuál es pues ese fondo que está tratando de sacar a flote Uranga?

a) Accidente

Uranga considera que la emotividad es síntoma de un carácter fundamental de nuestro ser, nosotros consideramos que en efecto la emotividad es clave para rastrear las huellas éticas en el planteamiento uranguiano; sin embargo, reconocemos que esta vía forma parte del engranaje que su generación misma estaba desarrollando en tendencias ajenas a la ontología, por eso trataremos de interpretarla sin referirnos a características o síntomas culturales sino en su relación directa con el accidente. Dice Uranga: somos y hemos sido un *accidente*, este término es tomado de la frase casi lapidaria de Hegel “América es un accidente de Europa”, pero la aplicación de este término no se refiere únicamente al periodo de la Conquista española -que es cierto, acompaña al sentimiento generacional en el que se inscribe Uranga-, es un *existenciarío* del que se sirve nuestro autor para anclar otros caracteres no circunstanciales como la *melancolía* y la *zozobra*. Nuestro modo de ser accidentales pone de relieve nuestra emotividad, pero esto no supone hasta el momento un carácter propiamente ontológico, ni mucho menos contesta al hecho de que si aceptamos tal premisa, nuestro ser se manifieste prístinamente.

Evidentemente en el cuadro general que se presenta la obra de Emilio Uranga, todas las categorías existenciales de las que habla como formas de ser del mexicano, difícilmente pueden ser entendidas de manera aislada, pero por fines más didácticos haremos el ejercicio de desmenuzar cada una de las partes para que entre ellas se vaya tejiendo su sentido con mayor plenitud. El orden asignado a la descripción de cada una de estas categorías responde a la forma que Uranga mismo dio al *Análisis del ser del mexicano*; su explicación dependerá del marco teórico al que se sumerge nuestro autor, así como de una interpretación filosófica personal.

La categoría central del análisis ontológico uranguiano es el *accidente*, categoría que desde luego nos provoca un eco aristotélico de los accidentes con respecto a la sustancia como un *minus*⁹ de ser. Sin embargo, frente a la sustancia justamente el accidente se pierde, se subsume, carece de fundamento, es *insuficiente* y esa característica lo mantiene más cerca de la nada que del ser entendido como sustancia. En este sentido para Uranga el mexicano como un *accidente* carece de sustancia (sobre este *drama* como llama Bolívar Echeverría al mestizaje, hablaremos más adelante) y lo propio de tal *accidente* frente a la sustancia sería imitar su sustancialidad. Uranga propone que frente a esa situación que parecía no tener una solución limpia más que la de ser lo que nos han impuesto, nos hagamos de un ser propio -*aufgeben*- renunciando así a la inactividad del accidente para colocar en su lugar una tarea ontológica, histórica y ética: hacernos. Es ontológica porque deriva de la condición propia del ser hombre el de tener que ser, de vivir haciéndonos; es histórica porque la historia, dice Uranga, es un modo de ser humano, un modo en el que encontramos nuestra expresión en términos de ser y en tanto realizamos esa expresión, ese carácter, somos históricos; es ética porque *hacernos* es realizarnos confiando en nuestra propia accidentalidad como una elección, no es de ninguna manera un deber al que debemos someternos como si de reglas de acción se tratara, a esta tarea no puede obligarse a nadie, es un trabajo de conciencia que Uranga considera nos arroja a una situación de completa inseguridad. Al *Análisis* le es propio advertir que la tarea de realizarnos no es ni clara ni mucho menos indolora, al contrario, nos pone en una situación plenamente dolorosa de no saber a qué atenernos¹⁰.

Ahora bien, si esta tarea es posible no es gracias a que el mexicano constitutivamente sea accidental y emotivo, sino porque todo hombre lo es. Uranga nos está planteando una definición nueva -aún no sabemos cuál- de hombre que no pertenece a una concepción occidental ya por demás asumida en nuestra historia y a la que es más fácil y cómodo remitirnos, una definición que al propio Uranga le parece jactanciosa. Lo que pretende entonces con un análisis del ser del mexicano no es tan solo colocarnos en el horizonte del ser, más allá de las descripciones culturales, sino en todo caso, desarraigando aquella tradición que concibe a lo humano como sustancial, apuntando por lo tanto hacia una perspectiva ontológica que renuncie a la idea del ser como sustancia primera -sentido tradicional de

⁹ Emilio Uranga, "El accidente y el mexicano" en *Análisis del ser del mexicano*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

Metafísica- para convertirse en el análisis del ser en situación. A este respecto se ha leído tradicionalmente la *situación* uranguiana como la circunstancia orteguiana, y si bien la referencia en ambos habla de la contingencia y el carácter existencial de nuestra perspectiva concreta, Ortega y Gasset inyecta un contenido sustancial en el que de no salvarse su propio Yo la circunstancia pierde sentido, de modo que jamás habría un abandono del Yo; en el caso de Emilio Uranga no encontraremos un elemento que salvaguarde la sustancialidad del accidente, porque de hecho no se habla de un Yo en circunstancia sino de un *accidente* carente de fundamento. Que el *accidente* alcance históricamente una perspectiva y con ello una suerte de “concreción” pasajera, es distinto a suponer que el *accidente* se defina por lo que su circunstancia o contexto sea y a la inversa. El *accidente* en todo caso es proximidad con lo temporal. Ser, dijo Heidegger, es *el ser de un ente*, no por lo tanto del hombre en general. La Ontología como estudio de la esencia del ser en general no tiene sentido si pasamos por alto la peculiaridad y distinción que otorga la situación en cada caso. Uranga está intentando sentar las bases de una nueva manera de forjar nuestro sentido en la filosofía mexicana a partir de *antropologías existencialistas* como él llama a aquellas que se ocupan en primera instancia de la ontología -en donde funciona la figura del mexicano tanto como ser, tanto como hombre en situación-, ¿por qué? Porque “[...] toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. [...]”¹¹

Nos viene un problema no menor que es acerca del “lugar” que ocupa el *accidente* (siguiendo con la referencia aristotélica de jerarquización en este caso) con respecto a la sustancia. Para Uranga el *accidente* ocupa un lugar más cercano a la nada que al ser, pues si frente a la sustancia el accidente está por debajo de ésta, o mejor dicho, a diferencia de la sustancia el accidente carece de fundamento y en esa medida “[...] hay en él una constitución de claro-oscuro en que comunican el ser y la nada.”¹² La diferencia entre sustancia y accidente es pues de dimensiones ontológicas y Uranga se sirve de ella para despejar la incógnita antropológica de por qué América es un accidente respecto a occidente. Lo primordial para nuestro autor no es rescatar ciertas características culturales, civilizatorias, etc., que nos llevarían de vuelta a argumentos colonizantes; el argumento es que en la medida en que asumamos que nuestra constitución ontológica está mediada no por “consecuencias” culturales o históricas sino por

¹¹ *Ibid.*, p. 62.

¹² *Ibid.*, p. 56.

un infundio originario que está más allá de la Conquista, que está anclado en nuestra forma de ser, sólo así podremos hacernos cargo del decir¹³ histórico. Pues bien, el *accidente* respecto a la sustancia ocupa un lugar que no es un punto espacial (como en Descartes); el *accidente* está en términos de *proximidad*, lejos o cerca de ser, proximidad que es temporal y el punto de referencia sobre el cual hemos de “medir” tal proximidad es nuestra existencia, *mi aquí*¹⁴, nuestro ahora. Nos dice Uranga, cercanía o proximidad es tener *presente*. Nos preguntamos nuevamente, ¿cuál es la proximidad del accidente con respecto a la sustancia? Un sentir dolor hasta en la forma más cotidiana, una *pena*, dice Uranga, un dolor ontológico de no ser, que paradójicamente encuentra en ese padecimiento la forma de liberarse: si entendemos que el ser sustancial (inmóvil, dado, sujeto) no aspira a la libertad en el sentido de no verse en la necesidad de abandonar su ser, al contrario, el horizonte de la accidentalidad, el de asumirse como accidentales, provee de movilidad y ello permite dejar-de-ser con la posibilidad de convertirnos a elección en otros.

Hay una lectura en Uranga acerca del *otro* como radicalidad de la existencia misma, eso que no buscamos aprehender o sustituir al colocarnos en su lugar bajo premisas epistemológicas que le otorguen verdad, sino como aquello que nos posibilita ser. A la base de esta posibilidad está un hecho radical para Uranga: no queremos seguir siendo los mismos, pues qué clase de relaciones y comprensión pretenderíamos alcanzar con la consigna de no modificar nuestra forma de ser y sin considerar la relación fundamental que se construye con lo otro. La existencia decíamos, nuestra accidentalidad, no nos es dada sino propuesta y el otro que no-soy-yo se convierte en la única posibilidad de liberación, algo que más adelante llamaremos Humanismo.

¹³ Uranga considera que la Historia mientras no asuma la responsabilidad filosófica de hablar del pasado a partir de la «materia» misma que conforma a las cosas, a partir de su ser, estará muy lejos de hablar del pasado más allá de una sucesión de hechos y lo que perseguimos es lo que constitutivamente está en la historia: nuestro modo humano de ser. Si bien para Uranga el movimiento histórico llamado historicismo sacudió ciertas mentes en México que las sacó de la tradición secular y las acercó a la autognosis, la contingencia y la interpretación, ha fallado en su pretensión de “reducir lo humano a factores históricos” (E. Uranga, “Lo mexicano tema central de nuestra cultura”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 52), pues, como defiende Uranga, los “factores históricos” pueden estancar al pasado en meros hechos y hablará en la lengua de las apariencias y lo que necesitamos es que el habla del pasado exprese nuestro ser, nuestra accidentalidad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

Si decimos no tan solo del mexicano un *accidente*, sino lo humano como accidental, nuestra preocupación se autentifica porque no pretendemos alcanzar una sustancialidad como entes contingentes, buscamos mantenernos en el horizonte de lo que llamaremos *lo humano posible* mediante nuestra voluntad de accidentalización. En esto consiste la hipótesis uranguiana:

[...] Si, pues, el accidente forma el ser de todo hombre, caso de que intentemos contravenir las enseñanzas de la tradición de occidente, el mexicano al accidentalizarse, se aproxima a la condición originaria de nuestra propia y auténtica condición, aunque a la vez se aleja de una manera de existir en que ya se ha adquirido una especie de facilidad en el vivir. [...] ¹⁵

Nos ocupa otro problema, cada vez más específico sobre cómo hemos de expresar ya no la proximidad entre el *accidente* y la sustancia, sino entre el *accidente* y la *existencia*. La comunicabilidad entre el accidente y la sustancia ha resultado catastrófica, pues todo aquello que se ha asumido como sustancial tiene la característica de encontrar en sí misma el sustento que da respuesta incluso a sus experiencias históricas y frente a estas explicaciones el accidente ha sido entendido como lo otro en su forma más burda, y justamente es desde esa característica desde donde leeremos la estructura del *accidente*; su forma peculiar de ser con la cual podremos comprenderlo no bastará con su proximidad a la sustancia, sino sobre todo con la existencia. El *accidente* no pretende sustancializarse, busca radicalizarse: existir.

La proximidad que decíamos hace un momento, se refiere a la distancia o cercanía temporal, al *aquí* del *accidente* con respecto a su tendencia o preocupación, es la que reclama no ya la sustancialidad dijimos, sino en este caso, su existencia. Uranga parece decirnos -y esta es una interpretación únicamente- que en las operaciones que realiza nuestro entendimiento bajo la forma de oraciones, al distinguir un sujeto y un predicado no veamos que hay entre ellos *diversidad* y no subordinación, se debe a “[...] defectos de nuestro medio de expresión [...]”¹⁶. Intentar expresar la existencia del *accidente* bajo un esquema sujeto-objeto nos arroja a una forma de lenguaje tan común y poco problemático que resulta incongruente con el *accidente* y sus formas particulares de existencia. Para poder hacerla expresable no sólo debemos abandonar ese esquema en el que nuestro trato con el mundo y las cosas devienen en objetivación, sino que debemos hacer un esfuerzo de comprensión en el que el pensar se

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

convierta, en el caso de Uranga, en *pensar poético*. La proximidad entre el *accidente* y su preocupación fundamental, existir, la encontraremos en la medida que modifiquemos las formas de nuestro pensar y de lenguaje.

El error, el *defecto de nuestro medio de expresión*, está en que nuestro lenguaje no es expresión exacta de aquello a lo que nos dirigimos justo porque no hay cosas concretas y la expresión es siempre pasajera e intenta decir *algo* de lo que no podemos hacer presa. El lenguaje, como considera Vicente Huidobro, el cercano a la poesía es para crear y no para imitar ni intentar expresar todo aquello que no tiene una voz como la nuestra. El error está en creer que por medio de nuestro lenguaje vamos a entender el de otros, nuestro lenguaje sólo hablará de otros (objetos, árboles o piedras) en la medida que sea creativo al resignificar nuestra proximidad con el mundo:

Ellos querrían mi lenguaje para expresarse
Y yo querría el de ellos para expresarlos
He aquí el equívoco el atroz equívoco¹⁷

La hipótesis a la que nos dirigimos indica que el tema de la proximidad del *accidente* con la existencia es un problema dialéctico que en Uranga radica en nuestro uso del lenguaje, pero fundamentalmente en nuestra *relación* con las cosas y el mundo. La relación no la logra el lenguaje por sí solo, el lenguaje sería una de las formas de expresar la relación; pero de fondo el problema es el modo en que desenvolvemos nuestro ser para acercarnos a las cosas mismas desde una “bisagra” que llamaremos y desarrollaremos más adelante como *eticidad*. ¿Cómo escuchar las cosas que hablan desde otra naturaleza?, ¿cómo ir a las cosas mismas con estas herramientas que son sólo mías? Y esa es la paradoja del fenomenólogo Uranga: embarcarse en un viaje a escuchar el habla de las cosas y llevar de intérpretes un par de oídos que no escuchan más que en un lenguaje cerrado.

Sin embargo, no hay otra forma discutible, no hay otra forma dentro de esta vida y estas circunstancias que nos hagan posible un viaje de tal envergadura si no es apoyados de nuestro lenguaje. No hay otra forma de llegar a *ti* que no sea con esto que inmediatamente somos, así como las relaciones entre Yo y el Mundo son relaciones de complicidad, de emparejamiento.

¹⁷ Fragmento del poema de Vicente Huidobro “La poesía es un atentado celeste” en *Obra poética*, p. 1243.

Para fortuna de las paradojas del lenguaje, eso que eres *tú* y eso que *somos* nunca son los mismos. El viaje debe hacerse sin metas y sin recompensas, tan sólo el halo de imaginación que rodea el lenguaje de las cosas. Porque, aunque no esté en nuestro lenguaje eso que eres, eso que son las cosas, la voluntad de acercarse es la que lo vuelve posible.

Y Huidobro va aún más lejos, el lenguaje que hace posible que las cosas y nosotros nos comprendamos requiere de una *transubstanciación*, de un ejercicio en el que -tomando un ejemplo clásico- el árbol y el color se unan en una misma forma. En la que a nuestro cuerpo lo rodee un abrazo de corteza, como dice Huidobro en el mismo poema, *es doloroso y lleno de ternura*. El lenguaje ordinario o todo aquél que no tenga pretensiones científicas, abordaría el viaje con la voluntad de acercarse, pero la poesía en su voluntad funde, fusiona y crea algo que ya no es ni un yo, ni un árbol, sino aquello en lo que nos convertimos cuando nos pensamos juntos; en el caso de Uranga no hay tal transubstanciación, la *relación* la da el modo mismo de ser un *accidente*. La posibilidad de existencia de lo excluido en la polaridad sujeto-objeto, es aquello que resulta de emparejar diferencias, una imagen única fuera de lo que éramos y, sin embargo, con toda posibilidad de ser: una imagen dialéctica.

A esto es a lo que se refiere Uranga con *Imaginación*; ese lugar que se inaugura con las cosas a las que nos dirigimos, pero con intenciones de ir más allá de ellas y más allá de nosotros, es decir, más allá de lo que el lenguaje habitual alcanza, más allá de los lugares comunes que han poblado un sentido ordinario de ser; la *imaginación* toca ese lugar al que llegamos cuando abandonamos nuestra conciencia para hacernos de otra, llegar al fondo de ella, llegar a nosotros por medio de ella y después a lo que solíamos ser y disponernos a convertirnos en otros. Esa es la verdadera dialéctica que intenta Uranga: un movimiento de arraigo y desarraigo. Por medio de la *imaginación* se logra la apertura de un ser que ya no se limita a esos habituales “estados de cosas”, sino que se inclina intuitivamente hacia algo fuera de ese estado. Es una perspectiva si no carente de cierto romanticismo al que el mismo Uranga nos invita, sí sobrecargada de un talente dialéctico, porque si bien la imaginación es un aspecto poco visitado en el análisis ontológico uranguiano, citando a William Blake, “La imaginación no es un estado, es la existencia humana misma”¹⁸ y anclada en nuestra condición nos enferma de *melancolía*, eso que nos hace acercarnos al movimiento de nuestro

¹⁸ E. Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 35.

ser¹⁹, *eso* que permite el viaje más allá de la habitualidad de las cosas. Las cosas como un fenómeno y el mexicano como un fenómeno fecundan en esta posibilidad de apertura, de esa creación surgida del emparejarnos con aquello a lo que estamos próximos.

Pero no basta con imaginar, el segundo momento hacia la autoconciencia, que Uranga llama *melancolía*, es justamente uno de los pasos previos para una verdadera acción. Creemos que en Uranga su ir al fenómeno del mexicano no tiene tan sólo las pretensiones de un análisis ontológico, creemos que intenta figurar en el pasado como un pasaje hacia una acción más radical. Escrito por Uranga, la preocupación por un *accidente* vivo, activo, lleno de quehaceres e incertidumbres, es la vía para una transformación de lo que él mismo denominó la *reconstrucción de nuestra alma*. Creemos que esa invitación a la acción tiene una vía contundente que muy probablemente no le era ajena a nuestro autor: la dialéctica. En toda su obra no se habla abiertamente de ella, pero se la apunala en la incertidumbre misma que abraza su obra completa, en la *crisis* que dice él, es nuestro estado normal de ser²⁰.

Retrocediendo, la dirección del poeta con ojos fenomenólogos o, mejor dicho, el fenomenólogo que intenta por medio del lenguaje poético ir a las cosas mismas, eventualmente se topará con este problema: el lenguaje, aunque es la vía ineludible con la cual trabaja, no nos dirá por sí mismo lo que las cosas son, es nuestro medio, pero el error - *el atroz equívoco* como dijera Huidobro- está en seguir creyendo que él nos expresará sin cortapisas lo que la cosa es (o lo que la cosa oculta). El lenguaje es la condición sin la cual no podríamos emprender nuestro viaje, pero el *quid* del viaje, no es lo que habrá dejado dicho, sino todo lo que escapa a él. El ir a las cosas desde esta lectura uranguiana es más precisamente ir tras lo que las cosas no poseen, ni por virtud de su ser, ni por virtud de su no ser. Es pues, una tierra baldía que llamaremos *sentido*. Y hablamos de una tierra baldía porque ese excluido que mentamos, el *accidente*, no son las cosas como algo dado y concreto, es algo que se construye y se elige; el *sentido* de las cosas y del mundo en la fenomenología uranguiana no tiene el cariz de inmanencia al modo husserliano, al contrario, ve en las cosas o en los fenómenos que se desarrollan en el mundo una serie de procesos, relaciones y construcciones que se interrelacionan ya por un azar, ya por la contingencia, ya por la acción

¹⁹ *Loc. Cit.*

²⁰ E. Uranga, "Nota sobre lo original y lo originario" en *Análisis del ser del mexicano.*, p. 140.

de nuestro trabajo y de nuestras inclinaciones intuitivas. El *sentido* pues de ir a las cosas no es para hablar de ellas, tampoco para escucharlas y volver a nuestros círculos intelectuales y presentar la noticia de lo que no se había apresado; ir a las cosas es parte del proceso por el que construimos nuestra vida, es realizar lo imposible: ir sin pretensiones de llegar a ningún lado sino sencillamente *ir* porque vivir no tiene otro sentido; el *sentido* es precisamente el de realizar por diferentes medios y diversos procesos la *comprensión* de nuestro *emparejamiento*. La paradoja es pues *ir a las cosas* no por nosotros, no por las cosas, no por marcar una vía entre aquello y nosotros sino por *ir* simplemente. El *sentido* de la paradoja como el *sentido* de la existencia está más allá de las dicotomías (sujeto-objeto por ejemplo), está en la resistencia y la lucha de permanecer en medio de *todo* lo que el mundo tecnócrata intenta con todas sus fuerzas mantener distante.

Para Uranga si el lenguaje poético expresa algo, dice siguiendo a Hegel, son *intereses espirituales*²¹ y no ciertos objetos que podemos incluso encontrar en la poesía (como montañas, cielos, piedras, personas, etc.); tales intereses abarcan lo infinito de los intereses personales mismos, con la bellísima cualidad de que al remitirse a cada interioridad lo hace con tal profundidad que habla del espíritu del mundo mismo. Esos *intereses* no son los que posee el científico, por ejemplo, que arremete a las cosas para averiguar de qué están hechas y cómo puede hacerlas funcionar en el mundo, sino la clave o el núcleo que mece la danza pendular del emparejamiento. Los *intereses* no son más que las maneras en que mantenemos la relación entre nuestra existencia y el mundo. Las palabras del poeta, dice Uranga, *espejean al espíritu*²² tomándose como ventaja del lenguaje cotidiano todas las paradojas y ambigüedades que éste nos arroja. Que se la compliquen otros con sus pretensiones científicas que no encuentran en este lenguaje *tractual*²³ una forma clara y accidental de expresión, las palabras del poeta toman de esta ambigüedad su universalidad. Uranga por eso insiste tanto en la poesía, porque ve en su lenguaje cierta avidez y algodinosidad que configuran una vocación poética. Por esa universalidad, por esa vocación, las palabras que decimos ahora son tan nuestras como lo fueron para otros en otros tiempos; existe la creación, pero en el poeta -ilustrado o no- toman la forma de sus más íntimas *intuiciones*, y en la medida

²¹ Emilio Uranga, "Notas sobre la poética de Hegel" en *Ensayos*, p. 93.

²² *Ibid.*, p. 99.

²³ *Ibid.*, pp. 100-101.

que pertenecen a su intimidad son tuyas, pero también son de otros en tanto que estas son modos temporales de un espíritu mucho más amplio que es el mundo. Sería una tarea cansada la de recrear una genealogía de las palabras que no fuese tildada de metafísica, su origen está tanto en el modo en que nos expresamos por medio de ellas, como en la forma en que ellas alcanzan a espejarnos y afectarnos. No podemos decir: estas palabras tan *mías* sin aceptar que *son* porque nos han tocado.

La *comprensión* -defenderemos en la presente investigación- no es el resultado inmediato del ejercicio del lenguaje, sino de lo que contemplamos como una posibilidad, hasta entonces es que toma *sentido* la expresibilidad del lenguaje, hasta encontrar en la ambigüedad de nuestras expresiones, en su riqueza y en su abundancia, el sentido de lo expresable.

Probablemente Uranga todavía no esté planteando tal cual el terreno de un proyecto humanista sobre la *diversidad*, quizá únicamente esté aterrizando la base de tal proyecto sin medir aún sus alcances o consecuencias, pero nos está diciendo algo muy serio al respecto: la actividad o la operación del pensamiento, *pensar*, consiste en liberarnos de las ataduras del sujeto (Yo). El mexicano como humano tiene la posibilidad de pensar en tercera persona, pero *lo humano como mexicano* (tema del capítulo III) explota toda declinación, pues es tan amplio como concreto, tan universal como concreto.

Para Uranga, la diversidad en la concepción de una nuestra existencia como *accidente*, permite que veamos *nuevas dimensiones ópticas*,²⁴ por eso confrontar y comunicar *accidente* y *existencia* abre nuevas posibilidades de ser. Nuestras inquietudes apuntan a que tal ejercicio de abrir *nuevas dimensiones*, como dice Uranga, corresponden a un trabajo tanto ontológico como ético que estima que el fundamento de la historia y del mundo -como dijera Dilthey- se basa en una forma de ser incluso *irracional*, de comprender todo lo que constituya una posibilidad de *vivencia* y eso, en definitiva, no necesariamente es exclusivo de lo racional y sus formas tradicionales de expresión.

El elemento que más esquemáticamente intentó Emilio Uranga abarcar es el *accidente*, que frente a otras categorías representa el eje sobre el cual descansa el sentido de su filosofía, ello

²⁴ Emilio Uranga, "El accidente y el mexicano" en *Análisis del ser del mexicano*, p. 67.

no viene a significar que en un solo esquema como hemos dicho se abarque y mucho menos se comprenda la radicalidad de esta categoría, pero el intento va por este rumbo descriptivo²⁵:

#1. El *accidente* como ser no se refiere al Ser por excelencia, o a la Sustancia Primera aristotélica, sino en cuanto está unido a la preposición *en*: *In-esse*. Tal preposición es una situación huidiza, jamás concreta.

#2. El *accidente* en tanto su situación huidiza, está entre el ser y la nada, de modo que es *en* un ahí completamente movable y por lo tanto no es en cualquier otro momento, *no-ser-en* cualquier otra situación. *In-esse-non-in-esse*.

#3. El *accidente*, en tanto su forma de ser huidiza y oscilante entre el ser y la nada, no se basta a sí mismo, como dice Uranga, tiene su sostén precisamente en ese carácter de oscilación, de péndulo; en esa forma de comportarse se mantiene *tendido* hacia la sustancia, *Entis*. A este respecto, nuestra lectura debe ser capaz de reconocer que el *accidente* en su estar tendido no pretende sustancializarse, quiere decir que señala y depende del ser (no como sustancia primera). El ser es la condición ontológica del ente, el ente dice Heidegger, es ontológico pues lo constituye su ser. Por eso mantenerse en la accidentalidad nos salvaguarda en el horizonte del ser como otro.²⁶

#4. El *accidente* en su oscilación y en su estar tendido *a* (lo otro) es -dice Uranga- *un defecto* de ser. El defecto consiste en que no es en sí mismo, lo cual creemos no es más que una “ventaja”, pues al mantenerse tendido hacia algo, el *accidente* toma la forma de *ex-sistir*, la posibilidad de ser: *Ab-esse*.

#5. El *accidente*, repetimos, en su oscilación, en su estar dirigido a y en su posibilidad de ser, no es más que por mor del *azar*. Podríamos decir que el *accidente* es siempre inoportuno y simplemente acaece, dice Uranga, “[...] *El accidente es el «sujeto» del verbo advenir [...] Puro éxtasis [...]*” El *accidente* representa en estos términos al “sujeto” *sui generis* de la historia que corre adventiciamente dirigido por el azar. Y a ese sujeto lo colocamos

²⁵ Un esquema de la misma naturaleza es construido por Emilio Uranga, pero hemos aportado una interpretación de su misma categorización. *Ibid.*, p. 71.

²⁶ El *otro* interpretamos en esta lectura, es la tendencia ontológica del accidente.

entrecorrido pues no se trata, como hemos intentado esclarecer, de un sujeto dado; el *accidente* no es tal cual, sino que va brotando: *Super-esse*.

#6. El *accidente* según el orden de ideas hasta aquí alcanzado como oscilante, tendido, en su posibilidad de ser y como un aparecer azaroso, está relacionado -más no identificado- con el ser. Es cierto que se proyecta hacia el ser, pero tal situación no le otorga identidad. Uranga a este respecto también se estará cuidando del término intencionalidad, porque la intencionalidad no necesariamente relaciona o empareja, sino que esa vecindad dice Uranga, llega a *fusionarse* con el ser. En el caso del accidente, repetimos, no hay intencionalidad epistemológica con respecto al ser, hay *relación* (intuitiva): *Ad-esse*.

#7. Finalmente, el *accidente* con las caracterizaciones anteriores, no pretende objetivar aquello a lo cual se dirige; no hay una intencionalidad en sentido epistemológico, sino en todo caso, una intuición, un querer *adherirse* para mantener la relación, la proximidad, pero sobre todo, la comprensión con todo aquello que tiene posibilidad de ser. Como adhesión, el *accidente* es *Ad-esse*. La diferencia entre *Ad-esse* y *Ad-esse*, ser-hacia y ser-cabe -como Uranga las denomina- corresponden a las proposiciones alemanas *zu* y *bei* respectivamente. *Zu* significa a, por, para, hacia; mientras que *bei* significa cerca de, con, durante, donde. De modo que entenderemos por *Ad-esse* uno de los modos en que el *accidente* se relaciona con el ser y *Ad-esse* un modo en que el accidente se refiere al ser. Entre la relación y la referencia (como adhesión), aparentemente no hay una gran diferencia, pero Uranga quiere resaltar las múltiples maneras en las que el *accidente* se manifiesta temporal y espacialmente, aunque la diferencia sea sutil, sus sutilezas no deben pasarse por alto: en su acaecer, en su relacionarse y en su ahí temporal, el *accidente* muestra múltiples posibilidades de existencia.

Como vemos, aunque los esfuerzos de Uranga por pensar el horizonte de la accidentalidad al margen de la sustancia y todos los sucesos históricos que hemos hecho depender de una Historia según Occidente, no podemos ignorar el término sustancia que ha acompañado a la historia de la filosofía. Sin embargo, el análisis del ser como *accidente* no se presta y no se basta con un ser tradicional ni con una historia lineal y previamente definida; hay una cuestión crítica que apela al significado de *cura*²⁷ que ofrece Heidegger –entendida por

²⁷ En la traducción de *El ser y el tiempo* de José Gaos encontramos el término *cura* y en la traducción de Rivera se lee *cuidado*. Nos remitimos a la fábula que cita Heidegger donde la esencia del hombre se

nosotros como un cuidado de la vida en su historicidad- y creemos que Uranga tomó en cuenta al describir la estructura del *accidente*.

El concepto de *cura* le funciona a Uranga en su propio ejercicio descriptivo del *accidente*, para que en cada una de las diferentes manifestaciones del accidente, se entienda cómo está *embebido* respecto a la sustancia y, a su vez, *desasido* de la misma, pero sobre todo, está tratando de esclarecer que la estructura del *accidente* no es una suma de elementos que analizados por separado determinen al *accidente*, lo que está haciendo es explicar que la estructura es simultaneidad de elementos históricos; que el *accidente* no está escindido en episodios o lapsos de un todo, sino que constituye justamente simultaneidad. Para que esta estructura pueda ser captada en su totalidad, Uranga se compromete a accidentalizar a la realidad misma y sin ir tan lejos, accidentaliza la idea tradicional de historia y la idea tradicional de hombre, esa es, creemos, la forma de *cura* o cuidado que toma quien se asuma como accidental. El modo en que el ser se ponga de manifiesto en el ser-ahí, será, interpretamos en Uranga, el modo en que el ser se manifieste en el *accidente*.

¿Existe un ente singular al que corresponda la existencia como *accidente*? Uranga diría que no, no al menos uno compatible con nuestra idea (occidentalizada) de hombre. La categoría de hombre ha de ser entonces redefinida para poder hacer asequible el ser del *accidente*. En otras palabras, accidentalizando al hombre que somos, es como podremos captar nuestro ser, pero este *accidente* no podrá ser captado sino desde la accidentalidad misma, lo cual, creemos es una faena ética y ontológica, porque nuestro ser depende tanto del esfuerzo por comprenderlo, como de la elección por el mismo.

[...] está fuera de cuestión la posibilidad de apresar el fenómeno de la totalidad del todo estructural (entendemos por “todo estructural” el ser-ahí como: ser en el mundo, abierto, cayendo, proyectante-yecto, ser con otros y por medio de esto último el poder-ser) por medio de una síntesis de los elementos. Esta síntesis habría menester de un plan. El ser del ‘ser ahí’, que sustenta ontológicamente el todo estructural en cuanto tal, se nos hace accesible (y aquí precisamente encontramos la cuestión utilizada por Emilio Uranga para caracterizar la estructura del accidente) lanzando plenamente una mirada a través de este todo hacia cierto fenómeno originalmente dotado de unidad e incluido ya en el todo de tal manera que es el fundamento ontológico de cada elemento

constituyó como *Cura*, por haber recibido su forma de Cura (el personaje de la fábula que tomó arcilla de orillas de un río y pidió a Júpiter darle espíritu al terrón) y por constituirse por su paso temporal e histórico en el mundo. V. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 218 y 219.

de la estructura en su posibilidad estructural. [...] Por otra parte, no debe deducirse el ser del ‘ser ahí’ de una idea del hombre. [...]”²⁸

Los esfuerzos realizados por Uranga por lograr una exégesis ontológica -y no sólo cultural- del ser del mexicano, coinciden en términos ontológicos como historicistas (Heidegger y Dilthey), que el análisis debe inclinarse sobre un ejercicio filosófico de la situacionalidad de un fenómeno, que ha alcanzado en el todo estructural,²⁹ la posibilidad de manifestar la existencia humana. En otras palabras, que por medio del análisis de nuestro ser de mexicanos, alcancemos la posibilidad del ser como existencia y no así del ser como sustancia.

Ahora que nos encontramos con que el *accidente* en su proximidad con la existencia nos previene de la existencia misma como *accidente*, el horizonte por medio del cual hemos de perseguir la comprensión de nuestro ser, debe hallarse, en palabras de Uranga, *en lo desafocado de su presencia*³⁰, en lo que rodea a las cosas mismas y en lo que de provisional sea el *accidente*. Nos está diciendo Uranga, la comprensión no es lo que se desprende de la idea de sustancia como verdad, por el contrario, las “verdades” que estamos en posibilidad de comprender, las circunstancias que estamos en miras de comprensión, no dependen ni están en lo que mi ser *es*, sino en el *halo que rodea a las cosas* y en lo indeterminado de nuestra condición ontológica. Toda cercanía y relación del *accidente* con la existencia, pasa por la comprensión de nuestra temporalidad. Todo análisis en la obra de Uranga es ontológico e histórico simultáneamente. Así, nuestro intento por desarrollar el humanismo y atrapar las pesquisas éticas de tal proyecto de filosofía en México, aunque ha comenzado por el problema de lo mexicano, no pretende instalarse en él, pero es el *ahí* de nuestro lenguaje ordinario.

¿Hacia dónde nos están llevando los esfuerzos ontológicos de Uranga, si bien ha puesto en claro sus pretensiones de realizar una especie de “ontología regional” -como dijera Husserl-

²⁸ M. Heidegger, “La cura, ser del ser ahí”, §39, en *El ser y el tiempo*, p. 201. Los paréntesis son míos.

²⁹ En el caso de Heidegger comprendemos por este *todo* las diferentes manifestaciones que simultáneamente acaecen en el ser y, en el caso de Dilthey, ese *todo* comprende la idea del mundo en que se realizan las conexiones históricas singulares.

³⁰ Emilio Uranga, *Op. Cit.*, p. 72.

que tiene sin embargo la vista hacia algo que sobrepasa el tramado que va conformando nuestra cultura y nuestro psicologismo y que está orientado a modo de brújula por el existencialismo? Tenemos la convicción de que tales esfuerzos por describir y, al mismo tiempo, por descubrir la existencia como accidental, persiguen alumbrar una manera de hacernos accesibles no como nación y no como mexicanos, sino como humanidad. Formulemos nuevamente nuestra pregunta: ¿en qué medida el horizonte de la accidentalidad nos vuelve accesibles la relación de lo óptico-ontológico? Habíamos advertido que se trataba de manifestar la comprensión misma, o mejor aún, de manifestarnos en la comprensibilidad, pero ¿cómo lograr tal transformación asumiendo nuestra indeterminación ontológica?

Justamente en la descripción de la *accidentalidad* como forma de ser, Uranga parece desprenderse momentáneamente de Heidegger, pues se está acercando al terreno de la ética para incorporar un estado perteneciente a una actividad de la conciencia que al hacerse consciente de sí misma, pasa de la *angustia* a la *responsabilidad*, con lo cual nos situamos en el existencialismo sartreano. Es muy probable que este “paso” de Heidegger a Sartre sea simplemente estratégico y se deba a la demanda del *accidente* por no sustancializarse, así como de asumir un carácter y una autoconciencia particulares. Al igual que Heidegger, Uranga renuncia a la identificación con el ego cartesiano y aunque el *Dasein* no responde a esta forma, es decir, aunque no sea un Yo como *subjectum*, pues se manifiesta como una singularidad que no intenta ser atribuida a un sentido de comunidad o de humanidad, en Uranga sí hay un componente ético que él y su generación han llamado un *proyecto humanista*. Esos alcances no podemos rastrearlos en Heidegger por más que en el *Análisis del ser del mexicano* veamos en el *accidente* una forma de ser como ser-en-el-mundo, pues es todo ello y, además, es una actitud ética: del ser a la existencia o del accidente a la accidentalidad.

Podríamos hablar de dos momentos en el *Análisis* marcados justamente por significaciones distintas del *ser-en-el-mundo*, el de Heidegger y el de Sartre, pero hemos de ver en el caso de Uranga momentos del desarrollo -dialéctico- del ser. No es que en efecto existan dos momentos separados en la obra de Uranga, nuestra interpretación apunta a que el ser que describe Uranga tiene un desarrollo dialéctico que a su vez es efecto de nuestra circunstancia específica, de nuestra temporalidad y de nuestra accidentalidad. Únicamente con el afán de

mostrar este desarrollo hablaremos de dos momentos o dos instancias en las que Uranga “pasa” de Heidegger a Sartre, o de la constitución ontológica (que en Uranga es la indeterminación) al hacerse cargo de la accidentalidad.

Este proceso de resignificación del *ser-en-el-mundo* como preeminencia ontológica y como actitud ética, puede ayudarnos incluso a evitar que identifiquemos el *accidente* con el *Dasein* como si el trabajo de Uranga fuese una “mexicanización” de Heidegger. Si hemos dicho del *accidente* un modo peculiar del *ser-ahí*, no es porque intentemos analogar la figura del mexicano con el *Dasein*, como han interpretado algunos. El carácter que está intentando establecer Uranga en su obra, aunque no pretende inaugurar una antropología filosófica (identificación del mexicano con el *Dasein* en este caso), sí pretende sobrepasar la inactividad con la que hemos caracterizado al *accidente*; Uranga en ese sentido habla de *antropologías existencialistas* como aquellas que ponen el acento no en el Hombre como sujeto abstracto, sino en el ser de un sujeto contingente.

Algo más que podríamos interpretar como el “paso” de Heidegger a Sartre, corresponde a la concepción de *conciencia* en Uranga como posibilidad de *autoaccidentalización*, o dicho de otra forma: la captación del ser que realiza la conciencia -en palabras de Sartre- *no pone objeto alguno*³¹, sino que permanece *intraconsciencial*, es decir, sin un cogito. Así, la conciencia sin pretender nada de sí misma, puede sobrepasar a dicho cogito como pensar en sí mismo, teniendo a su vez la posibilidad de desviar la intención epistemológica hacia un, *sentido* ontológico. Heidegger por otro lado, aborda el tema de la comprensión del ser como *trascendens*, es decir, como una forma de sobrepasar lo ente. La trascendencia para Sartre no implica esta operación, sino únicamente inclinarse sobre las mismas posibilidades ónticas. Mientras para Heidegger la comprensión es un proyecto, para Sartre es la naturaleza misma de la conciencia de *descompresar* de ser.³² Llegamos justamente al nudo que elabora Uranga: el horizonte de la accidentalidad corresponde al de existir conforme a una conciencia lanzada a no ser lo que se nos ha impuesto, ser accidental es comprender lo que no ha sido (Sartre); rasgo por el cual Heidegger por sí solo deja de satisfacer las miras del proyecto uranguiano y se une Sartre al entramado teórico; así, entre ambos autores, se construye la base teórica

³¹ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, p. 131.

³² Esa característica “descompresora” significa que la conciencia, así como tiene la necesidad de ser, tiene la necesidad de no ser.

del proyecto humanista uranguiano. Más adelante veremos cómo a esta trama se unen otros pensadores de manera cada vez más específica.

Sin intentar por supuesto marcar serias diferenciaciones entre Heidegger y Sartre, lo único que queremos dejar en claro es que el análisis que realiza Emilio Uranga no podría mostrar tal suficiencia de no haber abrevado de ambos autores y de esa manera dejarnos ver que sus intenciones no persiguen “[...] buscar la esencia del mexicano sino de ‘construir su sentido’ a partir de una *vivencia originaria de lo mexicano*. [...]”³³. La pertinencia, como dijera Jaime Vieyra, de recurrir a la fenomenología y al existencialismo, es “[...] la necesidad de comprender la existencia humana en un horizonte concreto [...]”³⁴. Nuestra investigación, por lo tanto, busca el sentido de la comprensión, su posibilidad y su [in]determinación.

Respecto al *accidente* como existencia, nos aborda otro problema: dado que el *accidente* en su inestabilidad carece de fundamento, ¿es posible llegar a conocerlo? Llegar a conocerlo, como tradicionalmente aprehendemos cosas del mundo, nos arrojaría a una suerte de lenguaje y prácticas de objetivación que se perderían todas las características o modos de ser propias del accidente; no jugamos con la totalidad de lo ente, como dijera Heidegger, sino con el ente en su totalidad³⁵, jugamos con una existencia particularísima del *accidente*: entre el ser y la nada. Volvemos a nuestra pregunta, ¿es posible conocer tal condición existencial? Si pudiéramos conocer lo que posee una esencia dada, todo lo demás carecería de existencia (Platón), por el contrario, si todo fuera accidente, no habría posibilidad de conocimiento en términos de su verificabilidad, concreción y éxito continuo (pasos que conciernen a un método que persigue revelar una verdad). El *accidente* no es un concepto, ni la *accidentalidad* una categoría objetivable; no podemos desasirnos de nuestra indeterminación, lo que sí es posible y ha sucedido, es mantenerla al margen de nuestra existencia, por eso nuestra necesidad de enfocarnos a ella como un gestarse histórico. Diría Uranga, basta de pensar que algunos han tenido la suerte de ser sustanciales y otros han tenido la desgracia de ser accidentales; la *accidentalidad* es un modo de ser anclado en la naturaleza humana misma, y sí, su comprensión nos arroja a inevitables paradojas. La esencia no es lo que dota de

³³ José Jaime Vieyra, *El hombre como accidente. El concepto de humanidad en la filosofía de Emilio Uranga* [tesis doctoral], p.23.

³⁴ *Ibid.*, p. 78.

³⁵ Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, p. 35.

sustancialidad a los entes, sino su existencia misma que, carente de sustancia concreta, revela la condición humana. Esta develación existencial nos pone de frente al problema de la ética, íntimamente relacionado con la comprensión: nuestra condición nos conduce a la responsabilidad de ser y de tejer históricamente.

El *accidente* que decíamos es carecer de fundamento, no buscará su fundamentalidad fuera de él, pues la *accidentalidad* como modo de ser no busca identificarse con la sustancia o con una subjetividad concreta para fundirse (o imitarla) a ella, su posibilidad de ser depende de que el *accidente* mismo sea su propia posibilidad. “[...] Todo esfuerzo por establecer el posible a partir de una subjetividad que fuera lo que ella es, es decir, que estuviera cerrada en sí misma, está por principio destinado al fracaso.”³⁶. La posibilidad está en la estructura misma del ser *accidente*, pero no se logra por sí mismo, sino en la convivencia y relación con otros. En la *posibilidad*, diría Sartre, hay un *escaparse hacia*, y escapamos por la incompletud, por el sentido, por la existencia misma. Así, lo primero que estamos en posibilidad de comprender, es la *conexión* de nuestra circunstancia con el mundo, después de esta captación, el conocimiento se vuelve una vía y no al contrario.

Nuestro propósito no es negar al *subjectum* para de esa manera acudir a una existencia-accidental; Uranga no pretende accidentalizar al Mundo, él considera la historicidad del mismo y nosotros únicamente queremos mostrar un modo de ser en el mundo, una óptica, un refugio. Por ello no queremos confundir nuestros intereses con una especie de metafísica de lo mexicano, como dijera Uranga, queremos comprender la construcción de nuestro ser como *sentido*, porque tenemos la convicción de estar asistiendo a partir de los esfuerzos teóricos de Uranga, a un panorama ético que ha de revelar una forma de Humanismo.

Un constante análisis de nuestras circunstancias particulares y una decidida exégesis temporal, podría develarnos que nuestra situacionalidad marca un tránsito ético hacia el porvenir. No en el sentido de que todo sea causal y por ello lo que hagamos hoy determinará lo que ha de suceder mañana, pues resulta que bajo una existencia-accidental, lo que fue y lo que será es meramente accidental; de lo que se trata en la presente investigación al pretender una ética de la accidentalidad, es mostrar una forma que renuncia y escapa a toda causalidad

³⁶ Jean Paul Sartre, *Op. Cit.*, p. 161.

unívoca. Es ser posible frente a lo necesario, como dijera Vieyra, es un ser incapaz de reducción, como expresara Uranga, es también -como veremos con Bolívar Echeverría- la posibilidad de vivir en lo que nos embiste como *invivable*.

Para que este proyecto humanista pueda ser factible, como para que esta existencia de que hablamos se vuelva una posibilidad, es menester que el mexicano revalore lo que de su condición se ha dicho y hecho. Parte de la existencia del ser del mexicano consiste en un estarse haciendo; no se trata de instalarnos en nuestras inconsistencias y temores, sino en hacernos responsables de tales insuficiencias.

b) Zozobra y Melancolía

Zozobra y melancolía son categorías velardianas que Uranga interpretó como existenciaros, o modos de ser que llevan sobre sí la carga ontológica que hay que desenmarañar desde un lenguaje primigenio que Uranga llamó *pensar poético*. Creemos que el *pensar poético* corresponde a un *como si*, a vivir como si la vida fuese a repetirse eternamente, como decía Nietzsche, frente al postulado del Eterno Retorno abordado desde distintos textos, uno de ellos *Así habló Zaratustra*.³⁷ Esta forma de pensar convierte, en el caso de Uranga, todo lo posible en real; la posibilidad que lleva implícito el *como si*, no es el de hacernos responsables del tiempo y su eternidad, sino de lo que es posible que exista, que se repita. Por ello resulta tan significativo que la poesía sea para Uranga el medio en el que los existenciaros se hallan tan a flor de piel, porque su lenguaje puede expresar la posibilidad de nuestro ser paradójico, de nuestro infundio, de nuestra accidentalidad. El lenguaje poético es el medio más propicio en el que el tiempo nos es comprensible, en el que nos enfrentamos a nuestra propia existencia, por ello, pensar entendido desde la forma sujeto-objeto, resulta inapropiada para

³⁷ “[...] ¡Mira ese instante! De esa puerta llamada instante parte hacia atrás un camino sin fin, y detrás de nosotros hay una eternidad. ¿Acaso no tiene que haber recorrido alguna vez ese camino todo lo que puede suceder? Y si ya ha ocurrido todo, ¿qué piensas tú, enano, de ese instante ahora? [...] ¿Y no están todas las cosas fuertemente ligadas entre sí, de manera que este instante también incluye todo lo que está por venir, incluyéndolo a él mismo? [...] Y esa araña que se arrastra lentamente hacia la luz de la luna, y esa misma luz lunar, y tú y yo, que estamos delante de la puerta hablando de estas eternidades, ¿no tendríamos que haber existido (carácter del *como si*) alguna vez? ¿Y no tenemos que venir de nuevo y recorrer esa otra senda que se extiende hacia delante y es muy larga y espantosa? ¿No tendremos que retornar eternamente?” F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p.111. Los paréntesis son míos.

nuestra preocupación ontológica y nos sugiere Uranga una transformación del pensar instrumental en *pensar poético*, como si en efecto todo fuese posible, como si en efecto todo retornara en esa figura silenciosa del instante en que la eternidad del tiempo y todo lo que carece de sustento y linealidad cobrara sentido.

La poesía de Ramón López Velarde tiene una gran relevancia filosófica en la obra de Uranga y, aunque un trabajo mucho más serio y comprometido con su poesía sería importante, nuestro interés por el momento se centra en desenmascarar la intimidad de nuestro ser, en renunciar a la apatía de nuestra emotividad y en otorgarle una voz a aquello que intentamos por suerte de nuestra insistente racionalidad mantener en silencio.

“*Zozobra* es un libro compuesto por cuarenta poemas en que pueden vislumbrarse prismas donde la absorción de la luz se proyecta en toda suerte de líneas para expresar, entre otras cosas, las preocupaciones estéticas y existenciales del autor. Erotismo, liturgia y el espacio edénico, ante la zozobra de la experiencia urbana [...]”³⁸

Uranga recurre a la poesía de Ramón López Velarde porque, ante un carácter desustancializado (accidental), difícilmente se podría acudir a él para comprenderlo por medio de la filosofía exclusivamente. El ser del mexicano, desafocado de manera violenta y posteriormente, desafocado por elección, encuentra las migas de su existencia en las líneas que dibuja su sensibilidad. Uranga considera en su análisis que la exegesis ontológica de nuestro ser es mucho más reconocible por medio de una experiencia estética desenvuelta cotidianamente y esa es una de sus aportaciones más delicadas: el ser del mexicano transita constantemente sobre un estadio estético, es emotivo y a partir de ahí puede hacerse cargo de todas las demás aristas que conforman su vida. Que seamos emotivos implica que las nuestras actitudes no son en absoluto ajenas a nuestra intimidad. Esa dimensión de lo íntimo con respecto a nuestras relaciones intersubjetivas es tanto para Velarde como para Uranga, la clave para problematizar nuestro tiempo.

³⁸ Nota de Carlomagno Sol Tlachi en *Zozobra*, p. 43.

¿En qué sentido la intimidad de nuestro ser (lo hondo, lo oculto y en esa medida, lo penoso, lo no puesto ante los ojos) da la pauta para desplegar un plan ético? Esta es una de las huellas que nos interesa desarrollar.

Que la poesía no pide nada en cuanto a rigor a la filosofía, nos lo deja claro Uranga, los estudiosos de la obra de Velarde, como el movimiento³⁹ en el que han colocado su obra. Uranga, por su parte, análoga pensar y poetizar y cree que si hemos perdido esto de vista, no es más que por labor de la tradición que ha elaborado cuidadosamente tal divorcio; la labor ha consistido en desasociar a los individuos de cualquier asidero histórico que pudiera dar muestra de un carácter lo suficientemente sensible para acudir a sus propios problemas, ha consistido en desmembrar un tejido social en el que su sentido desaparezca desde la raíz, lo cual significa que toda huella de hondura, de intimidad y de sensibilidad ya no tenga cabida. Cuando hablamos de sensibilidad no nos referimos a cómo vertimos sentimientos sobre las cosas; por sensibilidad entenderemos –tema del capítulo II- lo que ya es cuerpo, *eso* con lo que dejamos que las cosas sean expresadas.

Nuestros sentimientos están ligados a nuestras condiciones y formas de vida, así por ejemplo hablamos de “bienestar” al referirnos a cierta estabilidad económica y laboral, más allá de si somos felices o si estamos cómodos con nuestra situación política y social. De la misma manera podríamos incluso suponer que hoy en día la palabra *zozobra* esté relacionada con esas mismas condiciones y alguien que se sienta interpelado por este “sentimiento”, se refiera a que se encuentra en una situación económicamente crítica, o en una posición límite con respecto a su trabajo. No es de sorprendernos que nuestros sentimientos y nuestra percepción del mundo estén más relacionados con las consecuencias de un aparato neoliberal, pues el capitalismo no sólo incide en nuestras condiciones económicas, está tan infiltrado en nuestra vida íntima que hemos regulado nuestras actividades en torno a ello, por ejemplo, nos decidimos por un trabajo por encima de otro dependiendo de las “facilidades” económicas que de éste se obtengan, en lugar de elegir lo que a nuestro espíritu y comunidad fortalezca. Pero tampoco podemos culpar ciegamente a quien así lo haga, el hambre y la inseguridad - tan sólo por mencionar dos problemas- son tema de nuestro tiempo. Pero si relacionamos la *zozobra* con términos económicos no es un error, de hecho, de entre otros factores el tema

³⁹ Véase: *El modernismo. Su filosofía, su estética, su técnica.*

económico estaría incluido en un análisis de crítica política, por ejemplo, pero fundamentalmente en este contexto, hemos de entender por *zozobra* un “[...] peculiar movimiento ontológico [...] es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo, un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de la cadena. [...]”⁴⁰.

La *zozobra* no es una suerte de sentimiento infundado, no es algo que brote sin más, es el *movimiento* mismo que ejerce nuestra emotividad. Tanto la *zozobra* como la *melancolía* no son una especie de sentimientos que salen a nuestro encuentro en determinadas circunstancias como si de algo empírico se tratara, estas categorías son existenciarioros en la medida que son modos de ser a los cuales estamos ligados ontológicamente. Ambos, en la obra de Uranga, son *movimientos* de nuestro ser que particularmente no comparten ni la génesis ni el desarrollo cultural y psicológico que siguen nuestros sentimientos en general. Como modos de ser que se definen por su movimiento, son imprecisiones del ser que tienen la característica de hacernos disponibles, de ponernos justo donde no hay nada que poner dada su movilidad misma. Sin embargo, esa disponibilidad funciona porque en tales circunstancias a nuestro ser le es posible la comprensión del tiempo.

El tema de la *zozobra* tendrá una importancia crucial en la obra de Uranga porque logra mostrar con exactitud la imprecisión de nuestro ser, a tal imprecisión Rivas Sainz la llama una *gracia pitagórica* que reviste la personalidad de Velarde por dar una *descripción*, o como él prefiere, una *definición poética* a nuestra alma. Lo más importante para Rivas Sainz para *definir poéticamente* -aparte de la comparación y el simbolismo- es lograr que un adjetivo - como la *zozobra*- no determine en este caso nuestra alma, sino que la transforme, que la convierta de sustancia *en manual y disponible*.⁴¹. Lo que rescata pues Uranga de esta “gracia” llamada imprecisión es que la *zozobra* se transforme como condición ontológica, de ser una sustancia concreta a un modo de ser de nuestra existencia. Esto es posible -siguiendo a Rivas Sainz- porque Velarde no se mueve a nivel de la abstracción, las afecciones del alma son afecciones de la carne, la Historia si está bañada de sangre (el tema de la exaltación patriótica en los poemas velardianos) es de nuestra sangre, de nuestra circunstancia, de nuestro dolor.

⁴⁰ Emilio Uranga, “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, en *Análisis del ser del mexicano*, p.122.

⁴¹ Arturo Rivas Sainz, *Concepto de la zozobra*, pp. 7-11.

Rivas Sainz separa los temas velardianos en *cosas* del cuerpo, *cosas* del espíritu y *cosas* del mundo, es decir, en *sensual*, *afectivo* y *simbólico* respectivamente; la *zozobra* bajo ese esquema sería un tópico velardiano del campo de lo afectivo, y es así porque coincide con un estado anímico que en el caso de Uranga tiene un peculiar eco por remitirlo a la angustia. Nuestra interpretación es que la angustia que despierta la *zozobra* en la obra de Uranga, no es angustia de la nada como en Heidegger, sino justamente del estar entre el ser y la nada simultáneamente. De esta forma la *zozobra* no es *zozobra* de nada sino de ser, pues nuestro ser hemos dicho es sin fundamento.

Rivas Sainz considera que el sentir la Historia en nuestra propia carne nos desgaja, nos produce una incisión que vuelve inaccesible nuestro propio ser, esa incisión nos mantiene en el presente pero atemorizados por el futuro; Ciorán por ejemplo llama *desintegración* a la pérdida del sentir tan espontáneamente nuestro propio ser,⁴² en su caso se trata de los afanes del conocimiento y en el caso de Sainz se trata por otro lado de la herida que produce la historia misma. Dice Rivas Sainz, “[...] nadie es tan apto para la percepción del tiempo como el hombre en *zozobra*. [...]”⁴³, en la *zozobra* hay una exigencia de la carne por recobrar su unidad, por salir de la angustia, aunque paradójicamente, por ese estado de ánimo es por el cual la existencia no tiene más que rendirse, entregarse y existir. Un agotamiento que no es estéril, sus entregas muestran lo contrario, o como dijera Ciorán de la *fatiga*, es la *primera causa orgánica del saber*⁴⁴ y la causa más genuina paradójicamente de la fertilidad.

Si se trata pues de un movimiento ontológico, eso significaría que cualquier cosa que tenga pretensiones de ser o de existir, estaría determinado por ese movimiento. El movimiento ontológico dice Uranga no se inclina o no tiene preferencia por alguno de los extremos, sino que se sitúa entre ambos. *Estar en medio* y en constante movimiento sin saber a qué atenerse, es un sentimiento en el que todo lo que nos rodea no nos da la certeza de estar en el lugar correcto. Ante esas condiciones en las que nos encontramos arrobados por una suerte de conflicto interno, el tiempo y el sentido son el tema fundamental de nuestra vivencia particular, como de la captación de nuestro entorno; un modo en el que asistimos a nuestra fragilidad y a la inconsistencia de nuestro pasado. Ese *estar en medio* -interpretamos- es un

⁴² E. M. Cioran, *En las cimas de la desesperación*, p. 81.

⁴³ Arturo Rivas Sainz, *Op., Cit.*, p. 41.

⁴⁴ E. M. Ciorán, *Op. Cit.*, p. 56.

movimiento dialéctico que da fuerza o provee de resistencia para estar-en-el-mundo. Una característica de esta pretensión de existencia es la de no tomar partido, lo cual es completamente paradójico en términos políticos, por ejemplo, en donde precisamente el tomar una postura concreta sea el comienzo de nuestro papel como actores de la sociedad. Sin embargo, Uranga está diciendo algo distinto, en la construcción de nuestra existencia, el no tener un papel concreto más que el de mantenerse asido a ambos lados, es lo que nos pone en el juego del mundo. *Estar en medio* y no saber a qué atenerse es un sentimiento originario que, para definirlo, Uranga retoma el término náhuatl *Nepantla*:

Repreniendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: -Padre, no te espantes, pues todavía estamos nepantla, y como entendiérase lo que quería decir por aquél vocablo y metáfora, que quiere decir “estar en medio”, torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros”.⁴⁵

Nepantla, es la figura dialéctica que retomará Uranga para explicar de qué manera estamos ontológicamente determinados a la incertidumbre, a la *zozobra* de no sólo no saber a qué atenerse, sino incluso a elegir no elegirse por ninguno de los extremos. En esa posición que decíamos es más bien un no tomar partido, es mantenerse escéptico entre un yo y un tú. La total ausencia de sustancialidad es la que origina que estallen otras posibilidades más fundamentales: “[...] un lograrse las cosas por el azar doloroso de los encuentros heterogéneos [...]”⁴⁶. *Estar en medio* lejos de mostrar indiferencia, es poner en evidencia nuestra vulnerabilidad, mostrar nuestra afectación del ser sensibles. Esos encuentros nos recuerdan las conexiones diltheyanas que constituyen por sí mismas posibilidades de vivencias. La *zozobra* como un movimiento ontológico encierra en su cardinalidad el movimiento mismo: falta de sustancialidad, *accidente*.

⁴⁵ Fray Diego Durán, “Del calendario antiguo”, 2ª sección, capítulo III, parágrafo 16, en *Historia de las Indias de Nueva España*, tomo I, p. 237.

⁴⁶ Emilio Uranga, “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 124.

Al contrario de la idea general que desarrolla Roger Bartra en su texto *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, que se centra en la creación de un héroe o arquetipo que representará una patria en busca de su nación⁴⁷ (sentimiento post-revolucionario), la elaboración teórica de Uranga dista de aquella, muy a pesar de que ambas posturas implican el sentimiento profundo de melancolía, pues el carácter que acompaña la existencia-accidental no pretende a la luz de otras teorías sobre “lo” mexicano a saber dos cosas:

1. Crear nuevos arquetipos, o en todo caso, imitaciones de esos héroes ya sea por efecto de un complejo de inferioridad o por efecto de la melancolía que encarna la pérdida de una nación, o peor aún, la melancolía de una patria huérfana que busca incesantemente recrearse a sí misma imitando a otros.
2. Crear o recuperar sentimientos que ligados a la Revolución Mexicana (como la identidad) nos separen del resto de las personas, como si se tratara de un carácter exclusivo de los mexicanos.

Sobre la creación de identidades a partir de figuras arquetípicas, abriremos un breve paréntesis en un texto de Uranga titulado *¿De quién es la filosofía?*, obra posterior al *Análisis del ser de mexicano* (publicado por primera vez en 1977), que puede arrojar luz sobre estas consideraciones. En ese libro se aborda y defiende la separación del autor y la obra filosófica. Los *nombres* (como los autores), para Uranga, no dicen nada por sí mismos, sin embargo, por obra de la tradición se ha creído lo contrario; por su parte, las *descripciones* “no son <<nombres alargados>>”⁴⁸, pero en muchas ocasiones nos llevan a tremendas paradojas, la más bella es que “[...] de por sí no me despejan la incógnita de quién es aquél de que estamos hablando tan significativamente. [...]”⁴⁹ El problema de la identidad, ya sea creada o exaltada por un sentimiento nacionalista, forma parte de los elementos conservadores que acentúan posturas de corte cultural o psicológico y no despejan la incógnita ontológica que le preocupa

⁴⁷ Dice Roger Bartra: “[...] Es el mito del héroe agachado, figura que Diego Rivera consagró en el hombre acurrucado en su sarape y bajo un enorme sombrero [...] el mito de la Edad de Oro perdida; pero lo peculiar de la recreación cumple diversas funciones: representa las virtudes aborígenes heridas que nunca volveremos a ver: al mismo tiempo, representa el chivo expiatorio de nuestras culpas [...]” (Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 96).

⁴⁸ Emilio Uranga, *¿De quién es la filosofía?*, p. 78.

⁴⁹ *Op. Cit.*, p. 69.

fundamentalmente a Uranga en el periodo del *Análisis*: que hay nombres *proprios* que escapan a toda descripción y a todo afán de identidad; la preocupación fundamental de Uranga descansa sobre esas pequeñas pero significativas particularidades que, engarzadas al mundo a modo de relaciones, pueden despejar el enigma del ser.

Lo que rescatamos de este debate autor-obra, para contrastarlo con el problema de la *melancolía*, transita en el efecto que han tenido otras consideraciones sobre “lo” mexicano y que han creado caracteres infundados a nuestro ser, pero no por una determinación ontológica que es lo que intenta rastrear Uranga, sino por estereotipos culturales que como dice Bartra, [son] “similares a los que usó la burguesía europea para ilustrar su idea del proletariado.”⁵⁰ . Pues bien, lo que queremos resaltar a este respecto es que en la “separación” entre autor y obra -así como en los nombres y las descripciones- ocurre que en nuestro carácter sin fundamento surgido más bien por un sentimiento de *zozobra*, carece de un sujeto específico y entonces el trabajo que está realizando Uranga como una exégesis ontológica accidental, no requiere de identidades prediseñadas y limitadas a la descripción cultural; por el contrario, busca al ser de un carácter y no al ser de un sujeto inamovible. El ser de las experiencias particulares escapa a toda descripción (por no tener una identidad dada); nuestro ser accidental está en esos “conocimientos que se sostienen sin sujeto, más aún, que cuando se les acerca un sujeto lo absorben y lo convierten en símbolo incompleto.”⁵¹

Que la existencia precede a la esencia, sentencia del existencialismo, “[...] Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre tal como lo concibe el existencialista, es porque empieza por no ser nada.”⁵² Nuestro carácter y por ende, nuestro estar en el mundo, al estar delimitado por un adjetivo y no ya por el imperio de un sustantivo, perfilará las posibilidades de la comprensión del mundo y de la vida. Ese *adjetivo insólito*⁵³, *zozobra*, descansa su peculiaridad sobre un *dolor* ontológico que tiene la posibilidad de engarzar, de tejer, de unificar una vez que ha tocado el fondo de la *melancolía*. Ella, como un segundo momento de rumiación -dice Uranga- entendiendo que

⁵⁰ Roger Bartra, *Op. Cit.*, p. 146.

⁵¹ Sobre la definición de Descripciones en, *¿De quién es la filosofía?*, p. 86.

⁵² Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p.20.

⁵³ Tomado de Carlomagno Sol Tlachi en sus notas de *Zozobra*, p. 43.

siempre hay un haber previo que anticipa y posibilita la reflexión (ese haber previo en Heidegger es la comprensión y en nuestra lectura de Uranga se identifica con el término melancolía), es el fondo de nuestro carácter, el fondo del carácter en general.

El estar rumiando por encima de ese dolor peculiar que es el pasado y todo lo que no fuimos, más allá de insistir en el dolor, insiste en la rumiación misma -en el ser comprensores-, en el movimiento de flexionarnos constantemente sobre otras posibilidades. No se trata de herirnos por amor al sufrimiento de nuestros recuerdos o de nuestros anhelos, sino por afecto o sensibilidad a nuestro ser que bajo ningún espejismo es ni filosóficamente ni humanamente válido olvidar.

La *melancolía* es un estado al que llegamos por una disposición anímica, a la que nos sometemos, aunque no del todo, intencionalmente (hablamos de una disposición ontológica no epistemológica) como una hacernos cargo de aquella imprecisión existencial que llamamos *zozobra*; esta tarea consiste en volvernos conscientes de nuestra accidentalidad y consiste también en flexionarla una y otra vez para darle sentido a nuestro movimiento ontológico. 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, (Gregorio Samsa en *La Metamorfosis* de Kafka, no planeó después de años de rutina y cansado del ritmo de la modernidad, convertirse en insecto. Es un estado cargado de dificultades existenciales que en determinado momento sobrepasan nuestras condiciones más cotidianas e inmediatas). La disposición es también parte de una estructura subjetiva que algunos cultivan más que otros, sin tratarse de lo ilustrado que se puede llegar a ser, sino de la preocupación ontológica que asalta a unos más que a otros. Llamamos *disposición ontológica* al momento en el que nos hemos hecho conscientes de nuestras inconsistencias más originarias e íntimas, provocando en nosotros una angustia que proviene a su vez del dolor de esta fractura ontológica de que hablamos. El dolor del ser y la pesadumbre de la contradicción nos ponen en la disposición de efectuar un ejercicio reflexivo en el que sin abandonar la tensión entre nuestra cercanía con el ser y con la nada, nos manifestamos existencialmente como movimiento continuo. Estar entre el ser y la nada no es muestra de inactividad o infertilidad; la *melancolía* no es la mudez de nuestro ser, por el contrario es el clímax de la reflexividad misma, la disposición de la manutención, de la preocupación, de la posibilidad de dejar de ser. La *melancolía* es el

estado en que nos disponemos a convertirnos en otro. La disposición ontológica es finalmente un instante virgen, la determinación temporal del *y si*, el instante en que el presente confabula con el futuro, o mejor aún, en que el futuro deja de ser del todo incierto, su virginidad es toda apertura. El *y si* o el *como si* no hacen referencia únicamente al pasado, sino sobre todo al porvenir en que *accidente* es la posibilidad originaria de proponernos nuestro ser propio. Si el *accidente* toma su sentido del puente que comunica pasado y porvenir no hay fórmula que haga del *azar* algo imposible, sino precisamente la única posibilidad de que el tiempo sea movimiento, de que el ser sea accidente, de que la historia sea un proceso indeterminado y de que nuestra existencia-accidental sea pues construcción.

Por otro lado, es necesario atender que en el movimiento de flexión misma existe un *azar* que va perfilando tal reflexión, no sabemos de antemano y dado que no contamos con un sujeto concreto y acabado de la historia, ni con una mano providente, qué efectos habrá tras nuestra meditada flexión. El *accidente* está no sólo en nuestra manera de concebirnos, en la manera de conducirnos o en la manera de encontrarnos, sino en las formas mismas en que construimos la historia y nuestro ser. Aunque no podamos decir concretamente qué efectos produce el *azar*, sí podemos determinar qué posibilidades tiene el ser accidentales (tema que desarrollaremos en el capítulo II). El *azar* es movimiento que relaciona o comunica nuestra acción con el tiempo y como veremos más adelante, coincide con la concepción cosmológica epicúrea -que en tensión con el *accidente* uranguiano- hace del tiempo devenir.

Sin duda una revisión más detallada de los poemas de Ramón López Velarde sería muy interesante y arrojaría innumerables aportaciones al contexto de la filosofía mexicana, nuestro propósito es hacer notar el impacto que tiene sobre la obra de Emilio Uranga. Entre otras cosas, el impacto consiste en la carga de conciencia que hay en los poemas velardianos, una conciencia que valga decir es consciente de su conciencia; lo cual convierte a sus poemas en instantes dolorosos de captación de la realidad, de aceptación y reconocimiento, pero, sobre todo, en instantáneas ontológicas que confieren al pensar su forma poética. Por otro lado, proporcionan el carácter de la revolución más allá de la propia Revolución Mexicana. El pensar poético en la obra de Velarde se halla tan cargado de la sencillez de un sentir sin cortapisas, así como de la complejidad semántica con que el poeta escribe y siente; ese pensar transfigurado en el lenguaje de lo cotidiano alcanzó -a saber de sus estudiosos, incluido

Uranga- una cercanía tan íntima con el ser como con lo sagrado. Esa intimidad que se presume como religiosidad -excepto la lectura de Rivas Sainz, quien no encuentra religiosidad ni misticismo sino *superstición*-, Uranga la interpreta como la manera más auténtica de remitirnos a nuestro ser: *zozobra* y *melancolía*. Un vaivén que transfigura nuestra profundidad en relación -o *comuni3n* en palabras de Velarde- con los otros.

Ram3n L3pez Velarde muri3 muy joven, treinta y tres a3os y no fue la revoluci3n la que termin3 con sus d3as, m3s bien creemos que 3l tom3 a la revoluci3n para poder explicar, generaciones m3s tarde, que en la pena m3s honda de [sus] tres amores fallidos, la vida pend3a de la *zozobra*, que *somos p3ndulos*:

¿D3nde estar3 la ni3a / que en aquel lugarejo / una noche de baile / me habl3 de sus deseos / de viajar, y me dijo / su tedio?

Gem3a el vals por ella, / y ella era un boceto / l3nguido: unos pendientes / de 3mbar y un jazzm3n / en el pelo.

Gem3an los violines / en el torpe quinteto... / E ignoraba la ni3a / que al quejarse de tedio / conmigo, se quejaba / con un p3ndulo.

Ni3a que me dijiste / en aquel lugarejo / una noche de baile / confiancias de tedio: / dondequiera que exhalas / tu suspiro discreto, / nuestras vidas son p3ndulos...

*Dos p3ndulos distantes / que oscilan paralelos / en una misma bruma / de invierno.*⁵⁴

Ese vaiv3n toma en la obra de Uranga un car3cter no tan s3lo íntimo, sino que a partir de esa cercan3a y de esa crudeza es posible pensar -esta es parte de nuestra hip3tesis- que la *zozobra* y la *melancol3a* son formas que promueven el pensamiento dial3ctico. Ambos movimientos nos sit3an en medio de las circunstancias, en la bisagra que forman las polaridades que se han extendido y dividido por el mundo, pero la particularidad de estos existenciaros radica en no mostrar preferencia por ninguno de los extremos, sino por mantenerse resistiendo al crear el emparejamiento de tales contradicciones (ser/no-ser, racional/irracional, raz3n/emotividad, ind3gena/espa3ol, etc.). Este *movimiento ontol3gico* es pues el n3cleo de la figura dial3ctica uranguiana.

⁵⁴ Ram3n L3pez Velarde, "Nuestras vidas son p3ndulos", en *La suave patria y otros textos*, pp. 47-48. Este poema pertenece al poemario *La sangre devota* de 1916 y publicado por primera vez *Revista de revistas* en el a3o de 1915.

Uranga encuentra en los poemas de Velarde la evidencia de sus intuiciones iniciales, que nuestros modos de ser y de decisión están íntimamente ligados a la emotividad, de modo que la *zozobra* representa en palabras de Uranga, “[...] como sístole y diástole, movimientos del corazón [...]”⁵⁵ que sólo en la *melancolía* se transfiguran en movimientos de conciencia. Este sería también el carácter que tiene la Revolución Mexicana en Velarde y que Uranga no pudo pasar de lado.

La voluntad de frente a la *zozobra*, de frente a una cuestión emotiva, es una cuestión de segundo grado. Lo que yo quiera, es decir, lo que estoy consciente de querer hacer, está después de mi proyecto de existencia y en ese porvenir no hay posible sin antes proferir de lo íntimo. La diferencia entre ambos movimientos es que la *zozobra* representa un primer momento en que, si bien no hemos alcanzado un nivel de autoconciencia, logra captar la realidad a través de la fugacidad y la finitud, el *azar* es, dentro de la *zozobra*, la posibilidad de lograr encuentros heterogéneos sin prescripciones sustanciales, sin verdades absolutas, sino justamente por los *accidentes* que hay en el devenir del tiempo mismo. La *melancolía* por su parte, es un segundo momento de reflexión que busca la autoconciencia, es el fondo de nuestro ser. Lo que hay en el fondo es una fractura ontológica, heridas históricas, condiciones dolorosas, es la intimidad que alcanza por medio de este estado un nivel de conciencia de aquella inestabilidad, logra la *comprensión* del sentido de su existencia a partir de una actividad interior: pensar, actividad ligada a la conciencia de la Nada.

Es conveniente decir que a diferencia de la generación de mexicanistas, Uranga no apunta hacia una introspección como modo de autognosis, nuestra interpretación indica que lo que Uranga persigue es un ejercicio de pensamiento que se realiza al momento de exigirse a sí mismo su manutención en la resistencia y lo hace por medio de la crítica, lo hace construyéndose moradas pasajeras, no por medio de descripciones psicológicas o estatutos culturales que apuntan a una identificación o a un nacionalismo. El ejercicio de pensamiento no pretende tales fines, lo que persigue es saberse accidental y por medio de ello participar del curso del mundo.

⁵⁵ E. Uranga, “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 128.

¿Debemos suponer infertilidad en un carácter fracturado, que se remite a su dolor antes que a su conciencia? De ninguna manera. Por el contrario, la fractura que se localiza no en la conciencia sino en lo hondo de nuestro ser, tiene una fertilidad muy peculiar y en ella está inserta la hipótesis uranguiana: al hacernos conscientes de la fractura no sólo mostramos nuestra desnudez, también mostraremos al ser del carácter en general. El no poner el acento en la conciencia más que en un segundo momento y renunciando a ella, permite que la emotividad no reitere sobre sí misma, sino que se unifique a otras. Hemos dicho: no queremos seguir siendo los mismos y rumiamos no para reiterarnos en esa conciencia incapaz de abandonarse, lo hacemos por la urgencia y necesidad de conectarnos a otros, de comprendernos, de cumplir con la inmanencia del mundo en construcción, de donarnos y sólo así asegurar -aunque momentáneamente- nuestro ser. Si bien estas categorías son traídas de un contexto literario en esa situación se ubica su radicalidad: su algodinosidad yuxtapuesta a nuestra emotividad, vuelve accesible la posibilidad de transformar nuestra perspectiva del mundo, de nuestras relaciones, de nuestras circunstancias mismas. En ambas categorías hay un esteticismo muy peculiar al inclinarse sobre la imaginación, sobre el movimiento y sobre la reconciliación entre lo racional y lo emotivo. *Sensibilidad* se convierte en este sentido en una forma de hacer accesible el conocimiento, un medio de encuentro y una forma de comprensión.

Aun cuando Uranga se desembarazó del carácter ético de estas categorías, hay una posibilidad de leer nuestra historia como una forma viva y recurrente. Interesa hacer surgir de estas categorías no sólo lo que Uranga ya nos dejó dicho –el carácter ontológico- sino encontrar la veta que nos guíe hacia la transformación y que Uranga mismo legó a los pensadores “del mañana”. El legado de su obra no se suma a una Historia de las Ideas, sino a una construcción a partir del análisis ontológico. Hay pues -y esta hipótesis intentará ser sostenida- atravesada a la obra de Uranga una *praxis* anclada a los tópicos de *zozobra*, *melancolía* y *accidente*. Llamamos *praxis*, en el contexto uranguiano, al menos en lo que respecta al *Análisis del ser del mexicano*, al ejercicio de transformar la historia, de lo que ha sido a lo que en virtud de su advenimiento va siendo. En efecto, estamos leyendo a Heidegger a través de los ojos de Uranga, reconociendo en la temporalidad como sentido ontológico la posibilidad de *transformar nuestra alma*, como dijera Uranga. No se pretende una lectura materialista de los términos heideggerianos, quizá en lo único que arroje luz la presente

investigación, sea al mostrar cómo en la ontología hay un carácter crítico, en ocasiones destructivo, que hoy en día tiene la función de problematizar nuestro tiempo a partir de la radicalidad del preguntar y del pensar.

Nos preguntamos entonces, ¿qué hay en la *zozobra*, en la *melancolía* y en el *accidente* como formas de nuestro ser, que nos inclinan a la transformación? Dicho de otra manera, ¿es posible por vía de un análisis caracterológico (ontológico y no psicologista) sentar ciertas posibilidades de transformación histórica? Uranga diría que sí, no lo sostuvo bajo la forma de método pues la acción misma está llena de accidentes; lo que corresponde por tanto a esta investigación es analizar algunas de las posibilidades que efectivamente despierten acciones y mostrar la suficiencia de un proyecto humanista. No nos queda claro con qué nos hemos de encontrar si es que logramos construir algo, las cosas con el accidente no terminan enunciándose. Un primer acercamiento es permitir que las categorías de *zozobra*, *melancolía* y *accidente* respondan desde su carácter ontológico a una demanda dialéctica, al movimiento del pensar y del ser en construcción.

Si nuestra investigación se aproxima a una lectura dialéctica de la obra de Uranga, es por la movilidad de las categorías y porque ese rasgo puede vislumbrarse sobre todo en su afán por abordar el tema de la revolución desde la obra poética de Velarde; en ese afán hay una clara inclinación sobre aquellos relatos íntimos que conservan -como dijera Ciorán- *un sabor de carne y de sangre*⁵⁶. En la medida en que Uranga nos orilla a leer nuestra condición ontológica como una fractura y un *estar en medio* sin preferencias sustanciales ni nacionalistas, con una forma de leer el pasado apostando por aquello que no está sobre la mesa, creemos que hay en esa forma de ser huellas éticas. La manera en que Uranga convierte estas categorías poéticas en formas de pensar, manifiesta con un *sabor* muy peculiar su posibilidad de transformarse en categorías éticas y ontológicas. Lo que está fuera de la mesa del debate oficialista mexicano es posible de detectar a partir del análisis de la situación *Nepantla* en la que nos encontramos, pues nos obliga de alguna manera, al no decidirse por ninguna polaridad, a ver qué efectos resultan de *asir ambos lados de la cadena*⁵⁷. Es el efecto

⁵⁶ La cita dice: “[...] Me gusta el pensamiento que conserva un sabor de sangre y de carne, y a la abstracción vacía prefiero con mucho una reflexión que proceda de un arrebató sensual o de un desmoronamiento nervioso. [...]”, E. M. Ciorán, *En las cimas de la desesperación*, p. 44.

⁵⁷ E. Uranga, “El significado de la revolución mexicana”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 122.

de la conciencia de la contradicción, que para Uranga se remite a una fractura ontológica y de la que, para fines prácticos, el acento está puesto en la autoconciencia, en el saberse accidentales, en el sentir hasta en lo más íntimo la contradicción sin intenciones de hacerla desaparecer. Superar la contradicción o elegirse por uno de los contrarios no es pensar dialécticamente, no en el sentido que queremos darle aquí -aunque sí probablemente como lo que entendía Uranga por lógica dialéctica⁵⁸-; la superación no vislumbra el movimiento como tal, en cambio, el mantenerse en medio es resistir la tensión del movimiento, es vivir conforme al movimiento. El estar *Nepantla* no es, como dividió la racionalidad, alma y cuerpo, esencia y existencia, *Nepantla* es indeterminación: ni lo uno ni lo otro, como dice Vincent Descombes acerca de Merleau-Ponty:

[...] el hombre tal como existe (aquí volvemos a encontrar la «filosofía concreta») no es un puro «en sí» (una cosa, un cuerpo material en el sentido de la ciencia), ni un puro «para sí» (una res cogitans, una libertad soberana). [...] Pero a su vez, la solución de las antítesis no se encuentra ni en una síntesis que reconciliaría los dos puntos de vista, ni tampoco en un rechazo del presupuesto que da origen a la antítesis. La solución se busca «entre los dos», en una síntesis «finita», es decir, inacabada y precaria.⁵⁹

Nepantla es igualmente una doble negación que sin proceder matemáticamente resulte en una afirmación de sí mismo, sino enteramente en negación: *accidente*. Realizarnos en la *autoaccidentalización*, no es el sí o el no, es el sostener la paradoja de la existencia, es pues el proceso de accidentalización un proceso onto-histórico.

Regresando sobre la *zozobra* y la *melancolía*, hay una profundidad filosófica en los poemas de Velarde que no recibe su gracia de la academia ni de sus allegados intelectuales, sino del más fino sentimiento de melancolía y pena que se veía reflejada en la pugna que se estaba viviendo tanto en el país como en su vida personal. No podríamos decir que Velarde fuera revolucionario en el sentido de apoyar la ideología (burguesa) que la sostuvo, creemos que acudió más profundamente -más allá de intereses y necesidades- a la confrontación de un ser que era más por lo que anhelaba que por lo que era. En otras palabras, tuvo la sensibilidad de captar a un hombre “nuevo” que estaba por nacer justo en la intersección de una fractura

⁵⁸ *Loc. Cit.*

⁵⁹ V. Descombes, “El origen humano de la verdad (Merleau-Ponty)”, en *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, p. 82.

ontológica. Esta es probablemente la sensibilidad de la que se nutrieron los intereses de Uranga por un nuevo Humanismo.

 Mi virtud de sentir se acoge a la divisa
del barómetro lúbrico, que en su enagua violeta
 los volubles matices de los climas sujeta
con una probabilidad instantánea y precisa.

 Mi única virtud es sentirme desollado
en el templo y en la calle, en la alcoba y el prado.⁶⁰

Creemos que en la revolución mexicana del sentir velardeano se encuentran los momentos críticos -de instante- en que el estado de cosas que veía Uranga se quebranta y por ello su análisis del ser del mexicano se sitúa a partir de la Revolución Mexicana y no antes. En el siglo XIX el país se había dividido intelectualmente: un México -y por lo tanto sus hijos mexicanos- que existió desde antes de la colonia, en su pasado indígena y un México que surgió después de la conquista, hasta la irrupción virreinal de la Independencia. Este tema fue desarrollado por Edmundo O’Gorman bajo el título de “La historiografía” en un volumen del texto *México: 50 años de Revolución*, del que Guillermo Hurtado hace una crítica titulada “Historia y ontología en México: 50 años de revolución”⁶¹. Nosotros seguimos a Uranga en su lectura íntima de la revolución porque consideramos que más allá de una división marcada por dos bandos políticos e intelectuales (liberales y conservadores), México, sin intentar definirlo como una entidad concreta, no puede ser sin más objeto de ciencia (historiografía); cualquier lectura que se incline por verificar la historia a partir de los hechos como objetos cuantificables, verificables y monumentales, está dejando de lado la mayor parte de los acontecimientos.

Recordemos las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui en una entrevista realizada en Buenos Aires⁶² donde dice, si se busca hablar del *mestizo* como una entidad bien definida nos estaremos perdiendo de la mayor parte de la población, también mestiza, que viste ropa

⁶⁰ Ramón López Velarde, primeras líneas del poema “Ánima adoratriz” en *Zozobra*, p.209.

⁶¹ Guillermo Hurtado, “Historia y ontología en México: 50 años de revolución”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, no.39 México ene. /jun. 2010, versión impresa ISSN 0185-2620, tomado de <http://www.scielo.org.mx>

⁶² Entrevista por Veronica Gago, realizada el 30 de julio de 2010 y tomada de: tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTXIWA/Silvia-Rivera-Cusicanqui-en-Buenos-Aires

*pirata*⁶³ y que nos guste o no, es esa la gente de la que hablamos. Y ponemos este ejemplo sobre la mesa porque nos parece que ocurre lo mismo al intentar jerarquizar o al menos localizar en qué momento puntual del pasado México se convirtió en México y cuándo y por qué ocurrencia política los mexicanos decidieron llamarse así. Si queremos hablar de una especie de construcción, lo haremos pensando que no levantaremos un monumento más pesado y más impresionante que todos los anteriores, pero lo construimos porque intentamos pasajera y practicamente nuestro propio estar-en-el-mundo. Ahí donde se haya levantado la arena sin pretensiones edificantes, ha de quedar un estado de conciencia que hará posible a su vez que levantemos muchos más (estados de conciencia, no monumentos que nos revisten de asombro, temor y desconocimiento). Si hablamos de la revolución no es para volverla una institución, lo hacemos porque encontramos en ella un momento realmente crítico de la existencia humana, mexicana o no, que va más allá del intento por construir naciones, identidades e ideologías; es una especie de frustración colmada en la que es muy posible rastrear aspectos fundamentales. No se habla de revolución intentando compararla con otros movimientos ideológicos, de bases de roble y acero, la revolución o las revoluciones son una constante construcción de autoconciencias y esas ni están fechadas ni están enmarcadas, muestran saltos, se atisban, pero son sólo eso, instantes de explotación de nuestra propia historicidad con pretensiones de autoconciencia y transformación.

En el artículo citado, Guillermo Hurtado dice que posterior al siglo XIX y la idea “oficial” o positiva de la revolución mexicana -que en su mayoría describía a México y al mexicano peyorativa, evolucionista y esencialistamente-, fue desarrollándose en los años 60 una *doctrina ontológica sobre la Revolución* que corresponde al parecer del autor a tres obras: *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz; *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga y *Consciencia y posibilidad del mexicano* (1952) de Leopoldo Zea⁶⁴.

[...] todos ellos afirmaban que a partir de la Revolución el mexicano había logrado reconocer ciertas características ontológicas distintivas, cierta forma peculiar de existir, que antes de la Revolución había estado oculta por culpa de las ideologías inauténticas adoptadas por los intelectuales y las clases dominantes. Aunque esta posición no afirmara en sentido estricto que lo

⁶³ Rivera Cusicanqui dirá en la misma entrevista que la *piratería* es una «reedición del mercado».

⁶⁴ Guillermo Hurtado, *Op. cit.*, p. 9 de la versión digital.

que se había exhumado fuese la esencia de México, era suficientemente cercana a dicha posición para que fuese reinterpretado de esa manera. Y es esa interpretación la que rechazaría O'Gorman.⁶⁵

Lo que pone de relieve Guillermo Hurtado en ese artículo -que sería lo más valioso del texto de O'Gorman- es que se haya logrado leer en la Revolución Mexicana una forma no esencialista de México ni del mexicano, reflejada en dos perspectivas de la revolución: una “oficial”, que es una lectura política en la que la revolución expone críticamente la posición del emperador o presidente, y la segunda -la lectura social podríamos decir- que lee en la revolución una formación de la igualdad y de los derechos sociales. Hurtado critica el hecho de que en su ensayo O'Gorman no aclare cómo es que la historia y la idea de la revolución corrieron el acento de una concepción política a una social, pero lo que en todo caso es menester reconocer es su lectura anti esencialista y como un movimiento vivo -aunque no citara a estos tres autores que Hurtado localiza como doctrinas ontológicas y que en nuestro caso sí poseen el carácter más dinámico y transformador-. Veremos en el Capítulo II de la presente investigación, que al renunciar -como estrategia de lucha y resistencia- a los nacionalismos y a las formas (bellamente expuestas en el arte en general) que delimitaban cómo es que éramos o debíamos ser, propondremos la construcción de refugios éticos que tienen como base no ya a la cultura en sí misma o no ya a formas psicológicas exclusivamente, nuestra determinación ontológica del ser accidentales.

c) Mexicano: dador de sentido

Para Uranga gracias a los movimientos de *zozobra* y *melancolía* se logra determinar cómo es que hay una *incurable movilidad* en nuestra accidentalidad⁶⁶, además, la *melancolía* como un segundo momento de rumiación tiene la difícil tarea de lograr la autognosis en tanto modo de *autoaccidentalización* (y no como defendían otras generaciones estudiosas de lo mexicano como introspección), tarea de captar y situarnos en el horizonte de la accidentalidad que es, utilizando palabras de Uranga, una “enfermedad” que padece el mexicano al percatarse de su

⁶⁵ *Ibid.*, p.10 de la versión digital.

⁶⁶ E. Uranga, “Ensayo de una ontología del mexicano”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 35.

infundio. La autognosis que persigue nuestro autor es “[...] saber si es posible simultáneamente, lo que vivimos, comprenderlo. La reflexión es un intento de recuperación del ser que la acción irreflexiva dispersa y divide. [...]”⁶⁷

El mexicano es una *criatura melancólica*⁶⁸ que da cuenta de lo precario de su ser, del “defecto” -dijimos en otro momento- de su ser, de la falta de fundamento, y si pues, el mexicano carece de tales formas, reconoce que su constitución se posa en la nada y no en un ser concreto. Porque estamos *en* medio y en esa nada en que reposa nuestro ser existe la posibilidad de convertirnos en otra forma de comprender la condición humana, aunque el *mexicano* quede inconcluso –como considera Luis Villoro en el prólogo del Ensayo de una ontología del mexicano- dejando una suerte de casilla vacía que no se llena ni como un concepto nacionalista, jurídico o sociológico. *Mexicano* no dice gran cosa y sin embargo tiene una función muy importante en la obra de Uranga, a saber, caracterizar junto al *accidente* a la existencia misma.

A este respecto pertenecen las críticas más potentes que se le han hecho a la obra de Emilio Uranga: el de intentar una ontología a partir de características ónticas. Pero si hacemos un ejercicio de pensamiento en el cual conjugemos las preguntas sobre la fertilidad del *accidente* -como determinación ontológica- con la ética, tal ejercicio funciona incluso para que la ética misma elimine la idea de que el análisis ontológico debe superar u omitir lo óntico y contingente como si en ello no radicara el ser. Siendo así, al concentrar nuestros esfuerzos en atender *mexicano* no como un concepto cerrado sino abierto, es probable que asistamos a un modo de ser que va de características meramente particulares a modos de la existencia histórica como tal. La Ontología es para Uranga una *disciplina histórica*⁶⁹.

Estamos tan acostumbrados a reducir nuestra existencia a una serie de conceptos meramente culturales, o más precisamente heredados bajo una densa nube de tradiciones calcarizadas, que hemos dejado de cuestionar su historicidad y hoy nos resultan figuras sin contenido. Acostumbrados -porque es fácil acostumbrarse- a vivir sobre la solidificación a cambio de un vivir sin aparentes pesadumbres; pero la solidificación produce herrumbre como la tradición

⁶⁷ E. Uranga, “Insuficiencia e inferioridad”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 106.

⁶⁸ E. Uranga, *Op. Cit.*, p. 35.

⁶⁹ E. Uranga, “Insuficiencia e inferioridad”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 115.

sin más produce ceguera, mudez e insensibilidad. De la misma manera decimos que bajo el nombre de *mexicano* se han construido meras apariencias, muy elaboradas y algunas bellas por supuesto, sobre las cuales ninguna duda cabría; sin embargo, en los límites de una patria desnuda por la revolución ya nada se conserva por sí misma, sino que se re-semiotiza -efecto del movimiento revolucionario- y nuestra tarea está en transformar su significado. Esta es pues la importancia de hablar sobre el *mexicano* como carácter y no como un sujeto determinado.

Si el *mexicano* es el carácter ontológico del que deriva no la identidad sino el *accidente* que nos constituye, entonces no está de más decir que el sentido que ha de verificar a tal existencia es la de comprender otros accidentes del mundo, y ciertamente no hay conciencia que parta de la circunstancia que escape a esa posibilidad. Una actitud ética implicaría hacerse cargo de la accidentalidad, no el escapar de ella como pretende la moral tradicional al evitar a toda costa que los actos revelen diferencias con respecto a determinados fines.

Supongamos por un momento que efectivamente Uranga al nombrar al *mexicano* quiere decir con ello un peculiar estado de cosas al que nosotros, entrenados en esta territorialidad, pertenecemos. Un análisis ontológico sobre ese estado de cosas no sólo resultaría infructífero en el sentido de haberse quemado las pestañas en un análisis que resulta ser meramente psicológico o descriptivo por ejemplo, un análisis que más valdría llamar cultural, pues explicaría que nuestros modos de ser -peculiares todos- son el corazón de la cultura misma más no la existencia de tal categoría. ¿Por qué? Porque creemos que ningún análisis ontológico tiene como finalidad primaria reiterar o afirmar la cultura. La cultura no depende de que la entendamos, tampoco depende de nuestros esfuerzos por mantenerla a salvo, ella ha llegado al punto de mantenerse sobre sí misma, ha llegado incluso al punto de modificarnos y proveernos de una identidad. Si el análisis ontológico reafirma la cultura no será por fuerza de sus afanes sino resultado de otras líneas de interpretación que pueden acompañar al análisis; para nosotros el ser no es mera manifestación cultural, como tampoco el *accidente* es mera apariencia o mero lugar de estados de cosas. Hemos intentado esclarecer que el *accidente* como un existencial, como carácter del ser en circunstancia, no ve la realidad como un “estado de cosas”, sino como posibilidad y multiplicidad.

Por otro lado, asumiendo ahora sí con Uranga, que el análisis ontológico localice sus investigaciones en una circunstancia específica no para identificar a la cultura, sino para comprender lo esencial de nuestra historicidad, esa será pues la posibilidad más próxima de caracterizar la existencia en general. Nos apoyamos en la cultura porque en ella es que cualquier morada tiene lugar, pero no defendemos que la cultura, como nicho heredado, sea el seno del cual dependa nuestro ser. Resulta que la cultura mexicana o mejor dicho su multiculturalidad, tiene la posibilidad de convertir sus manifestaciones en salidas. Tenemos la fortuna, si es pertinente decirlo de esta manera, de encontrarnos en una cultura en la que es posible pensarse de otro modo, para configurar escenarios dentro de ella misma que funcionen como crítica de transformación y reivindicación. Nuestra historia de colonizados y vencidos -y nuestra cultura con ella- no está exenta de momentos por los que sentimos tanto arraigo como desarraigo; ser *mexicano* en esas circunstancias nos coloca en el vértice de lo que llamamos ser-otro. Si Uranga encuentra en el *mexicano* -como carácter- la posibilidad de realizar un análisis ontológico es porque, en primera instancia, es su propia particularidad desde la cual es posible decir algo, y después, porque esa constitución ontológica de *estar en medio* ejemplificada por el mestizo mexicano es perfectamente la condición de cualquier ente. En otras palabras, no hay nada en el carácter ontológico del mexicano que no pertenezca en sí mismo al ser del carácter en general.

Hemos dicho hasta el momento que el *accidente* es el eje desde el cual *zozobra*, *melancolía* y ahora, *mexicano* cobran un sentido ontológico. Ninguno de estos existenciaros podríamos decir sean ciertamente conceptos, sino como hemos ido reiterando, modos de ser de lo que comenzamos a delinear una existencia-accidental. Pues bien, la interacción de estas categorías es tan fundamental como la descripción de la existencia, pues en última instancia su característica más sobresaliente, a saber, su movilidad y fragilidad en tanto instancias pasajeras, los convierte en lo indeterminado del ser.

Es legítima nuestra preocupación por el ser, pues ante su inaprensibilidad, las posibilidades de existencia se extienden a la conexión con otros. Nuestra posibilidad existenciaría o como mejor anhelamos, nuestra *liberación*, depende de que “[...] comprendamos de una vez por todas, que lo mexicano impone una tarea moral de purificación y responsabilidad que no se

satisface solo [...] a lo que hoy goza, por el esfuerzo de los que se han consagrado, de justo renombre.”⁷⁰

Esa tarea moral que nosotros hemos preferido llamar ética -tanto por su carácter de perenne actualización, como para no confundir su proyecto con la jerarquización de principios- el mismo Uranga ha dicho no salvará a nadie por sí misma. Que el *mexicano* como sustantivo se dé a la tarea de realizar su autognosis, no significa que el trabajo esté con ello hecho, ese sería un de sus alcances y la prioridad de Uranga al realizar su exégesis; lo que sigue será el de habérselas con esa existencia por medio de las relaciones y responsabilidades con otros; en otras palabras, en su transformación en un adjetivo y en la responsabilidad para con ello. La autognosis no revela la mexicanidad, ni la institucionaliza, tampoco la jerarquiza, únicamente la convierte en otro adjetivo “insólito” del *ser-otro*. Ser-otro no va a levantar virtudes, ni nos hará más buenos o menos malos, tampoco levantará la bandera de la ecumenidad, hará algo mucho más simple y bello: liberarnos, devolvernos la dignidad de significar y participar del sentido del mundo.

Pronto *mexicano* va mostrando su plasticidad al renunciar a ser un sustantivo preciso para convertirse en un carácter histórico. No es casual que Uranga al intentar desarrollar este carácter se saliera por la tangente y terminara no por explicar *mexicano* sino la labor del historicismo que ya en otra ocasión había definido como un *movimiento de conciencia*, que es justamente lo que el *mexicano* como carácter pretende: formar ecos que hablen el lenguaje que la historia de nuestro pasado no ha podido decir. “[...] La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos [...]”⁷¹ y esta será una de las primeras inversiones que realiza la obra de Uranga: lo histórico como humano. Uranga no se dejó seducir por “lo humano” en su vasta pero abstracta generalización (tema a desarrollar en el Capítulo III), más bien persigue el carácter de lo humano como el “[...] desnudo esqueleto de ese vaivén universal (zozobra, azar) que hace comunicar a las criaturas de todo género unas con otras, es el movimiento del

⁷⁰ E. Uranga, “Lo mexicano tema central de nuestra cultura”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 49.

⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

error (accidente) que en un cuadro de paralelas ha corrido la tinta y permite que en su desangre lateral se fertilice lo vecino y lo ajeno.”⁷²

Así como hablamos del ser desde un ente específico que se pregunta; lo mismo cuando queremos plantear una brecha humanista, recurrimos a una situación y evitamos caer en abstracciones o en el lado opuesto, caer en reducciones. El nudo ontológico de nuestra tarea está en encontrar *la constante más legítima* -como dijera Uranga- que es a nuestro parecer describir el sentido de la accidentalidad; *constante* que por lo demás nos permitirá reconocer el Humanismo uranguiano. No pretendemos definir *mexicano* como hombre, porque lo es de entrada, como no pretendemos crear una antropología filosófica, buscamos una filosofía del sentido del hombre. Para responder a esta tarea, Uranga recuerda que los intentos libertarios que ha realizado el mexicano como en la Reforma o la Revolución, tienen una doble interpretación que se ha ido solidificando en la identidad de los mexicanos. En primer término esos intentos son considerados nacionalistas y como los llama Uranga *antimorales*, y en segundo término han servido como justificación mercantilista -en el caso específico de la Revolución- que ha sido una salvación *falaz* por colocar el acento en la hacienda, en el tener, en lugar de acentuar el hacer.

Es verdad que Uranga ve en estas líneas históricas intentos de redignificación humana, pero no deja escapar esos residuos que han fermentado en la memoria popular al desvirtuar procesos de liberación en cuestiones de tenencia. Que el *mexicano* como ser se desdobló como *accidental* y en *zozobra*, es fundamental que lo leamos desde ciertos momentos históricos, pero ello no habla de la revolución como fundamento de todo carácter originario, antes bien, la *accidentalidad* es fontanal, de ello ha de brotar el humanismo y en este caso, el proceso revolucionario.

Si dejamos de leer *mexicano* como nacionalidad y entendemos *mexicano* como un modo de ser, haremos patente la configuración humano-mexicano. La configuración *Verkoppeln* - término que recoge de la fenomenología husserliana- en pareja⁷³, produce “curiosos”

⁷² E. Uranga, “El significado de la revolución mexicana”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 127. Los paréntesis son míos.

⁷³ Uranga explícitamente señala que ese término alemán es extraído de la fenomenología husserliana, sin embargo, nuestra lectura apunta a que si bien es tomado de Husserl, el trasfondo de este término no es puramente fenomenológico sino dialéctico, precisamente porque el juego relacional que implica la

fenómenos, pues las relaciones y no la sola contradicción, mantienen a la semejanza y a la distinción. Ser semejante *a* nos hace distintos *de*, como decíamos del *accidente* con respecto a su proximidad con la existencia. No se trata de espacios como tal, ni de divisiones, sino de transferencias recíprocas de sentido. La posibilidad de existencia reside en las conexiones y sus movimientos, ese mismo movimiento ontológico del *estar en medio* no nos pone en la disyuntiva de elegirnos por uno de los extremos, dijimos, toma los dos cabos de la cadena, esto es, se configura en una transferencia de sentido, se empareja con el mundo.

Lo que el nacionalista convierte en indiferencia, el Humanismo uranguiano, bajo la proximidad, relaciona. Uranga dice que hay humanismos que tienen la forma de la igualdad, pero cercanos a nuestras circunstancias históricas el Humanismo que apenas comenzó a delinear, tiene esa estructura de emparejamiento. En la presente tesis iremos mostrando las posibilidades de dicha forma. Sin embargo, queremos hacer especial énfasis en que no queremos “legendarizar” como dijera Bolívar Echeverría, un hecho particular, en este caso, el de ser mexicanos, para convertirlo así en El Hecho que funcionaría sin más discursivamente cualquiera sea el caso. Queremos ejemplificar y comparar con nuestro carácter situado, que es para lo que nos alcanza; queremos comprender cómo la singularidad al aproximarse a otros momentos y otras fronteras, puede otorgarle sentido a su propia singularidad y sus relaciones. Las conclusiones no están echadas, pero sí confiamos en que ser accidental nos muestra lo que la univocidad oculta.

El común denominador no está en *mexicano* sino en el *accidente* que sostiene a esta categoría que por sí misma resulta vacía. Llevar al límite nuestra circunstancia no funciona retro trayéndola, haciéndola cada vez más inescrutable, sino explotando esa contracción, accidentalizándonos. Creemos que *mexicano* por sí solo, o más bien, inserto en el contexto nacionalista ha resultado una figura poética maravillosa, el esteticismo que encierra en ese contexto sin embargo ha traído serios problemas, por ejemplo, cuando decimos “mexicano” no queremos decir fiesta, relajo, color, etc., y no es que deseemos burlarnos, nos parece maravilloso el esteticismo a su alrededor, el problema es que es una identidad sin mayor

configuración “en pareja” va más allá de la confrontación de polaridades y señala un comportamiento relacional que no prioriza ni un polo ni el otro, sino que se mueve entre los mismos. Podríamos pensar que el «estar en medio» (*Nepantla*) coincide con la fenomenología de Merleau-Ponty, ello se encuentra desarrollado en el cap. 3 del presente trabajo.

sentido. Resulta infructífero creer que nuestro ser está únicamente en estos aspectos que resultan hoy en día en refugios estáticos. La dinámica del *ethos* debe encontrarse en la problematización: en discutir nuestro ser, en invertir lo que somos y confiamos en que un análisis ontológico desde la circunstancia desvelará una proximidad no territorial sino temporal de conservar la memoria como parte fundamental en la construcción de los refugios que llamamos de lucha y resistencia, pero además el de ser capaces de escuchar y conectar con otras memorias. Esa proximidad funciona para transformar nuestra conciencia al punto de abandonar lo calcáreo de nuestro *Yo*, y convertirnos en *Otro*; ejercicio de continuidad, tanto de preservación o manutención de nuestro ser, como de abandono del mismo.

Nos parece leer en esta caracterización del *mexicano* no como identidad sino como apertura de sentido, una perspectiva crítica de todo fundamentalismo e idealismo. Valga pues esta interpretación para delinear las huellas éticas del análisis ontológico.

Capítulo II: *La ética y su íntima relación con nuestro ser melancólico. Modos de la accidentalidad*

El historicismo en el análisis de Uranga tiene la función de construir un puente de comunicación temporal entre el pasado y el presente, así como el sentido entre presente y futuro. Uranga no se vale únicamente de los rasgos culturales de su época, tanto para la descripción como para la interpretación, de estos canales comunicantes, el historicismo no se limita -en este caso particular- al estudio del progreso de la cultura, sino que *conecta* -como dijera Dilthey- los acontecimientos proveyéndoles de una estructura temporal entendida como la correlación entre la vida y el mundo que rebasa a la mera explicación teórica. Dicho sea de paso, en el contexto uranguiano el historicismo no tendría una tarea epistemológica⁷⁴; lo que interesa a nuestro autor es mostrar sendas entre nuestro ser y el mundo. Tal explicación más allá de simplemente “mostrar” algo (lo que se muestra sin más -como dijera Heidegger- oculta su verdadero ser, por ejemplo, una enfermedad se muestra por medio de síntomas, pero tales síntomas no son en efecto la enfermedad en sí), debe tener la fuerza para sostener nuestro ser en esa encrucijada temporal. Así, el historicismo como un recurso de la filosofía, tiene la difícil tarea de servir tanto como puente de interpretación, como de poner en movimiento al ser en sus relaciones, pues este ser no lo está sólo en la cultura -ahí se expresa es verdad- pero lo está ante todo en nuestra manera de vivir-en-el-mundo⁷⁵. Si seguimos a Dilthey en esta lectura uranguiana, diríamos en todo caso que el ser se manifiesta no en la pura *experiencia* del vivir, *Erleben*, sino en la *captación* de la realidad, en lo que Dilthey llama *vivencia* o *Erlebnis*⁷⁶. La experiencia sola nos provee un sentido de lo que percibimos sensorialmente en nuestro estar en el mundo, pero la vivencia como

⁷⁴ Emilio Uranga, “Lo mexicano, tema central de nuestra cultura”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 48. Para Uranga el historicismo pone en claro como un primer paso hacia el análisis del ser, nuestros modos de ser, pero lo que sigue a esta identificación es toda una meditación que sobrepasa al historicismo.

⁷⁵ La forma en que nos parece el ser se da sin que sea mera apariencia es en su forma más cotidiana y concreta, en su forma accidental, en las formas en que la vida es en su peculiaridad, en lo que llamamos en otro momento, en su “valor de uso”. La forma en que estamos-en-el-mundo sin intenciones teóricas es una forma particular de ser.

⁷⁶ Eugenio Ímaz en el prólogo de *El mundo histórico* de Wilhelm Dilthey.

captación implica una estructura immanente de estar en el mundo y por lo tanto de la relación yo-mundo.

Es importante señalar a este respecto la influencia de la fenomenología y la dialéctica de Merleau-Ponty en Uranga, pues la relación yo-mundo, o más concretamente nosotros-mundo, deja ver no sólo una visión de lo que es el mundo, sino una visión de nosotros *en* el mundo dada por una relación (no síntesis) signada por cada situación singular. Para Merleau-Ponty, en cada situación y en cada puente o conexión entre nosotros y el mundo, hay un cuerpo que es al mismo tiempo un alguien que percibe y un alguien que es percibido; entendido esto no ya de manera dualista, sino holísticamente como unidad de sentido. Si el cuerpo es quien da esta unidad es porque existe un sentido en el mundo que sólo nos puede ser accesible por la relación creada entre ese cuerpo con otros. Merleau-Ponty procede dialécticamente para mostrar cómo nuestra relación con el mundo desnuda una *situacionalidad* que el pensar del ser consciente pasaba por alto en su muy eficaz ejercicio de abstracción. *Situacionalidad* que sin embargo por medio de una nueva dialéctica, “[...] pretende restablecer una forma de comunicación entre la cosa y el espíritu [...]”⁷⁷ La revaloración o nueva percepción del mundo en el que nos descubrimos en él, convierte la tarea inicial de la fenomenología de ir a las cosas, a adentrarnos *en* las cosas; así, lo que el mundo es y lo que podemos decir de él ya no requiere de los mecanismos conceptuales por los que el mundo cabía en la conciencia misma. Para Merleau-Ponty lo que fundamentalmente cambia es el modo en que nosotros estamos *en* el mundo, es decir, el modo en que nos relacionamos con él: “[...] El mundo que distinguía de mí como una suma de cosas o procesos vinculados por unas relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis cogitaciones y como una dimensión respecto a la cual no ceso de situarme. [...]”⁷⁸

Lo que el mundo sea, en palabras de Merleau-Ponty “[...] entra en un laberinto de dificultades y contradicciones”⁷⁹, de las cuales lo filosóficamente relevante no está en su definición exacta. Si la tarea fuera esa, no habría mucho qué pensar, sin embargo, en tanto

⁷⁷ Vincent Descombes, “El origen humano de la verdad”, en *Lo mismo y lo otro*, p. 86.

⁷⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, del prefacio, p.

13.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p.18.

serie de contradicciones lo importante está en el modo en que nos relacionamos con él, en el modo en que accedemos a ese *enigma*. Para acercarnos a ese enigma que es el mundo y que son las cosas en relación constante con cada singularidad, Merleau Ponty diría que no es que debamos colocar en ellas un velo para pensarlas, un velo para descubrirlas, ahora que sabemos que de las cosas y del mundo -en su sentido ontológico e histórico (situación)- no basta con representárnoslas sino percibir las sin suponer absolutamente nada, es decir, si de lo que se trata es de ver sin ciencia, es hacer de nuestra visión en cada caso la visión del mundo⁸⁰. La relación entre el mundo y cada singularidad es precisamente el ejercicio que a nuestro parecer está en el entrecruce de la ontología y la dialéctica, en la forma en que el mundo *es* a partir de la relación ambigua que tenemos con él y esa relación entre el mundo y nosotros, entre dialéctica y ontología, lo realiza una *percepción* singular. Esto, como dice Merleau-Ponty: “[...] No es una *síntesis*, es una metamorfosis por la cual las apariencias son instantáneamente despojadas de un valor que debían sólo a la ausencia de una verdadera percepción. [...] En consecuencia, la relación entre las cosas y mi cuerpo es decididamente singular [...]”⁸¹

En cuanto a esta relación, Dilthey diría que la percepción por sí sola nos separa del mundo en la medida que representa una construcción de objetos que no necesariamente son comprendidos, pues percibimos con los sentidos; este tipo de experiencias nos proveen de un conocimiento puramente elemental (lo que para la Ilustración representaba una facultad del entendimiento simple). Esa percepción por supuesto está desteñida de todo sentido ontológico, para él únicamente se refiere al modo en que nuestros sentidos pueden decir algo de la realidad y no precisamente relacionarnos con ella. Pero por otro lado decíamos que la posibilidad de la *captación*, operación realizada por la comprensión en correlación con la *vivencia* -al no ser sólo experiencia sino *inmanencia*- encuentra su expresión en el pensamiento crítico: cuando la vida se da cuenta de ella, de su marcha y su nexos con el tiempo (relación, entrelazo, *quiasmo*⁸² en Merleau-Ponty). La *vivencia* tiene pues la capacidad de

⁸⁰ Esta será una gran influencia en el análisis uranguiano para completar, junto con el historicismo, una perspectiva ética de acceder al mundo sin dejarlo de lado sino introduciéndonos en él.

⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

⁸² El *quiasmo* es una figura literaria que consiste en cruzar las palabras de una misma oración, así por ejemplo podemos decir “hoy desayuné fruta” y “hoy fruta desayuné”. Para Mario Teodoro Ramírez, profesor de la Universidad Michoacana, el *quiasmo* es una *figura* (una *llave hermenéutica*, agrega Dussel) de la cual se sirve para expresar de una manera más plástica la relación ontológica que opera en el pensamiento de

hacer “vivable” la realidad, por ello vivencia y comprensión son correlativas. Correlación que el mismo Uranga se planteó preguntándose si es posible simultáneamente vivir y comprender. A Uranga le interesa introducir un elemento teórico, la *reflexión* (o en términos de Merleau-Ponty, *relación* y no exactamente reflexión como función de la conciencia trascendental, sino en el sentido de la unidad nosotros-mundo) para saber si es posible teorizar desde la concreción y ver en ello la posibilidad de que la teoría se desarrolle dentro de la praxis de la vida.

Algo parecido ocurre con nuestras experiencias culturales: no necesariamente las entendemos, la interiorización que se hace de ellas responde en un primer y básico momento, a la mera continuación o repetición de lo ya convenido, posteriormente -y sería lo ideal dentro de una cultura- eso convenido tiene la posibilidad de resignificarse, para ello es menester de otro tipo de interiorización: la *autoconsciencia*. Esa autoconsciencia si bien no es vital -en el sentido de que aun cuando no comprendamos el porqué de nuestra cultura- ella no nos expulsa⁸³, seguimos formando parte importante de ella hasta el punto de “fusionarnos” y crear un nexo tan íntimo que crea a lo largo de generaciones un proceso de identidad. Pero queremos mostrar aquí que aunque si bien la comprensión no es vital en los términos que hemos señalado, la accidentalidad como modo de ser nos muestra lo contrario, que a la base de nuestra existencia la *comprensión* sí es vital, pues de no ser por esa capacidad que aquí llamaremos *eticidad*, capacidad de comprender -no teóricamente, sino como experiencia singular- o conectarnos con nuestro entorno, con nuestras circunstancias y con el mundo mismo, anularíamos nuestra posibilidad de vivir; entendiendo este vivir ya no como la sola experiencia empírica tradicional, un sujeto distanciado de un objeto, sino una experiencia

Merleau-Ponty y que da cuenta de la dialéctica que se ejecuta en el mundo mismo. Para Merleau-Ponty no basta con pensar al mundo, hay que pensarnos dentro de él; así toda experiencia es tanto mundana como corporal en la medida que todo lo que hacemos y toda experimentación posible se reduce a ese *estar-en-el-mundo*. El *quiasmo* más esquemáticamente, como lo explica Dussel, es entender la A por la B y la B por la A, es decir, no de manera aislada sino entrelazada.

Por otro lado, el *quiasmo* como figura permite ver la diferencia entre dualidad y contradicción: lo primero parte de la separación o dicotomía entre yo/mundo, mientras que la contradicción es un modo de mediación.

⁸³ Es decir, la cultura nos mantiene como nosotros a ella al convertirla en una repetición, herencia, reproducción, etc., sin embargo, el hecho de participar en ella de modo “pasivo” nos sujeta a modos de ser previamente constituidos como “lo que debe hacerse”, “lo que debe ser visto”, “lo que debe interpelarnos”, y esos modos de ser imperativos no son en ninguna medida el camino a la autoconsciencia, al contrario, la crítica a la cultura es una vía hacia la autoconsciencia que ofrece el historicismo tal como aquí se ha expuesto según la interpretación uranguiana de Dilthey.

distinta, única, en la que lejos de representar un pensamiento tético, sea una forma singular y accidental de ser. Como dijera Dilthey, no vivir simplemente, sino crear *vivencias*.

De no ser por esa capacidad, el mundo devendría en un cúmulo de experiencias convertidas en lenguaje que nadie puede interiorizar, si ese es el destino de la cultura, nuestro paso por el mundo no es más que una presencia incapaz de “presentificarse” en ninguna otra circunstancia; incapaz de modificar eso que Sartre llama y que hemos citado con anterioridad, *la figura del mundo* que se inclina a la existencia. Por eso defendemos en esta tesis que la comprensión es el modo de vida de la existencia y, a su vez, un efecto de la accidentalidad. A tal efecto le damos el nombre de *eticidad*, diferenciándola de una comprensión exclusivamente teórica y epistemológica; pues este efecto no develará ninguna verdad preexistente sino todo lo contrario, verdades situadas.

Decíamos pues, que si el historicismo entendido como puente de interpretación estructural tiene la posibilidad de comunicar los campos óptico y ontológico⁸⁴, es probable que en él encontremos la herramienta para dar salida a las propuestas uranguianas de inversión de valores. En su lectura de la historia, nos presenta la posibilidad de encontrar en nuestra propia determinación originaria -seres temporales, accidentales, zozobrantes y melancólicos-, el germen para *reconstruir nuestra alma e invertir nuestros valores*⁸⁵. Primero: en el historicismo y en el lenguaje poético encontramos el andamiaje del cual penden tanto las experiencias como las posibilidades del reconocimiento y, a partir de la explicación de las vivencias como un modo de estar-en-el-mundo, nuestro ser descansaría sobre la captación de dicha estructura. Segundo: bajo esa estructura reproducida en la comprensión, implica necesariamente que en el mundo y en la historia se encuentren las posibilidades de reconocimiento y relación. Uranga siguiendo esta lectura se divorcia de alguna manera de los estudios culturales y psicólogos de su época por el método que aquellas seguían y opta por una interpretación historicista -en el sentido que él mismo señala: eliminando los prejuicios de la historia y bañándola de su sentido ontológico- que además de su estudio cultural, exige que busquemos al ser en la deconstrucción del ser cristalizado.

⁸⁴ Emilio Uranga, *Op., Cit.*, p. 52. Vemos en el historicismo una vía para escapar de los prejuicios, o como dijera Uranga, para escapar de la ciencia histórica.

⁸⁵ Emilio Uranga, “La realidad y el pensamiento filosófico”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 188.

Entendemos por *deconstrucción* -o en términos diltheynos, *decurso*- una forma de acceder a la historia y de entenderla no ya como un cúmulo de hechos que se concatenan a otros a modo de causa-efecto, sino como variaciones del mundo mismo, es decir, a partir de la multiplicidad y concreción de cada ente. La forma en que la vida es multiplicidad, caos, tensión, indeterminación, construcción de la máscara inevitable que nos vamos formando, no para ocultarnos, sino para imaginarnos y crearnos en esa contingencia que somos, es un modo en que lo caótico y lo múltiple tienen posibilidad de formar parte de la estructura del mundo y de la vida. Dilthey define a la existencia como una *fuerza* que, en su marcha, en su *decurso*, busca la dicha de su propia existencia⁸⁶ al lograr una conexión con la fuerza *total* que él llama *mundo histórico*. Las *conexiones* no son para Dilthey simples implicaciones o decisiones que tomadas arbitrariamente nos unifican con el mundo, son para él un sentido ontológico determinante que descansa en un ejercicio de pensar y captar la totalidad o el mundo histórico. Tal ejercicio no sólo depende de la razón, sino que en cada caso responde a una vinculación ontológica que se pone de manifiesto en el hecho mismo que somos históricos y en consecuencia podemos captar lo histórico.

Uranga, podemos suponer, sigue a Dilthey en este sentido de interiorización pues para lograr la conformación de la autoconsciencia es necesario asumir nuestra historicidad, o en sus palabras, nuestra accidentalidad; y también sigue a Merleau-Ponty en la medida que la relación que busca con el mundo es una relación ambigua, y esto es así porque el hombre vive constantemente una contradicción en la que le es usual convivir con pensamientos que quizá provienen de ciertos saberes colocados ante nosotros y, al mismo tiempo, con percepciones singulares que tenemos de las cosas en el instante de entrar en contacto con ellas. Esta contradicción no es otra más que la característica de toda situación histórica -que no es ilusoria-, que está ahí sin poder obligarnos a tener saberes absolutos más que una parcialidad proveniente del momento o situación en la que percibimos la historia efectuándose *en* nosotros y no *ante* nosotros. A este respecto es interesante la posición de Merleau-Ponty años más adelante, con preocupaciones políticas⁸⁷, al decir que la historia nunca está ahí como puesta delante de nosotros para que nosotros simplemente seamos de ella espectadores, ella nunca está realizada en su totalidad y por eso, la porción o la parcela

⁸⁶ W. Dilthey, *El mundo histórico*, p. 278.

⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica* (véase el capítulo II).

de percepción que vaciemos hará al menos un compromiso con ella, revelándonos una porción de sentido con la cual nosotros podemos crear experiencias de diferentes tipos, siempre distintas, dice Merleau-Ponty:

[...] Nunca, podemos pues referirnos a la totalidad realizada, a la historia universal, como si no estuviésemos en ella, como si estuviese completamente extendida delante nuestro. [...] Cuando el sujeto se reconoce en la historia y reconoce la historia en sí mismo, no domina el todo como lo hace el filósofo hegeliano, pero al menos está comprometido en una tarea de totalización [...] ⁸⁸

Podríamos pensar que para Uranga la forma como podemos relacionarnos no con el todo sino con el proceso de totalización, es dando cuenta de un ejercicio continuo de comprensión de nuestro tiempo. Ese *compromiso* ético más que epistemológico despliega una horizontalidad herida o quebrada de nuestra historia; no es que el tiempo desplegado configure a los sujetos, sino que los sujetos en compromiso con su circunstancia crean de maneras siempre distintas la “forma” irregular de nuestro tiempo. Esta es quizá una forma de entender la relación entre el mundo y nosotros más allá de las conceptualizaciones: al mismo tiempo que nosotros donamos una porción de nuestra percepción por medio de una situación histórica singular, el mundo nos provee de un sentido igualmente en proporción, es decir, cuando percibimos somos percibidos, la estructura del comportamiento -como entes comprensores- es pues lo que nos otorgará sentido. Por eso es importante que nuestra relación con el mundo se modifique, que desconfiemos de todas las virtudes que la conciencia nos otorgaba al traer sobre sí al mundo y las cosas.

Por otro lado, para Dilthey la vida es el elemento fundante de toda la filosofía, que está más allá de la razón y en cuanto tal debe entenderse que las *conexiones* que forma la vida son también nexos *afectivos*⁸⁹ que transitan en el tiempo, que marchan en él inmersos en un mar de otredades. Por eso, para poder construir la historia o el *mundo histórico* como lo llama Dilthey, hay que *depurar*, dice, al género humano como se lo ha concebido tradicionalmente. ¿Qué nos quiere decir esto? Criticar el pasado, criticar la tradición (basados en la literatura),

⁸⁸ *Ibid*, pp. 38 y 39.

⁸⁹ W. Dilthey, *Op. Cit.*, p. 286.

dignificar al hombre reinterpretándolo, esto es, problematizando su historicidad. Y en Uranga esta crítica es lo que llama un nuevo Humanismo hacia la *inversión* de nuestros valores.

Lo que Uranga efectúa a este tenor es una interpretación de la Revolución Mexicana a partir de la poesía de Ramón López Velarde. Es importante no perder de vista la fuente poética de la cual abreva nuestro autor, pues a partir de esa interpretación ontológica los acontecimientos históricos toman un cariz muy particular, que por un lado nos orilla a leer de la revolución no tanto sus caracteres políticos y sociales de manera aislada, sino como un complejo; por otro lado, nos muestra una vía de problematización del pasado en sí. Si el problema central es en cada caso el problema del ser, nuestra lectura de los acontecimientos históricos y de nuestra estructura onto-histórica y, con ello, de nuestra memoria, podrán corroborar que para Uranga toda manifestación histórica y todo movimiento lleva implícito el sello de la accidentalidad, o lo que podríamos llamar la insatisfacción y la resistencia hacia las formas acabadas e imperativas. Si aceptamos la accidentalidad como modo de autoconsciencia, nuestro ser llevado a los límites de su propia estructura se manifiesta en múltiples formas de resistencia que podemos emplear a manera de testimonio para construir o resignificar vías que nos aproximen al estudio de nuestros problemas sociales. Uranga se vale de la figura generacional del mestizo, figura que a continuación contrastaremos -sin perder de vista su carácter *Nepantla*- como crisis y contradicción a partir de dos textos en particular: *La modernidad de lo barroco* y *Éticas de crisis* de Bolívar Echeverría y Josu Landa respectivamente, textos que parten del mismo supuesto uranguiano de la indeterminación y contradicción, a fin de dar cuenta de la plasticidad de esta figura (mestizo) que circunstancialmente puede ejemplificar el proyecto humanista de Uranga y nuestra hipótesis dialéctica.

a) Descripción de los problemas éticos en el plano ontológico a partir de la figura del mestizo y la crisis

Bolívar Echeverría afirma que la modernidad y la constitución del hombre moderno son contradictorias y esa contradicción se revela en la vida cotidiana. Para vivir en esas

circunstancias el autor propone una estrategia de vida que llama *ethos histórico*⁹⁰, ejemplificado por medio del arte y la actitud barroca. Esta perspectiva de la realidad, nos parece, muestra la urgencia y necesidad de que, junto con la lectura de Uranga, veamos en la contradicción *estrategias* -como dice Echeverría- para vivir y comprender nuestro ser histórico.

Por otro lado, es cierto que esa contradicción que en Uranga hemos llamado *indeterminación* nos ha conflictuado existencialmente a lo largo de la historia, y el conflicto comienza en que no asumimos nuestro ser y que no reconocemos en nuestra misma historia su tejido ontológico indeterminado; en este sentido podemos hablar de crisis o estado de crisis. Ramón Xirau entiende por *crisis* el absolutizar o priorizar una *parte* como si fuera el *todo*⁹¹; Uranga muy probablemente iría por el mismo rumbo con su proyecto ontológico en la medida en que absolutiza la existencia-accidente como una suerte de común denominador, algo que se encuentra en todos los seres humanos como forma del carácter en general. Ahora, en el sentido en que Josu Landa habla de crisis se inclina a pensarla más en un sentido político, en que la crisis se relaciona con un estado histórico en medio de un panorama general de *decadencia*, en el cual hay momentos críticos que ponen en riesgo a las personas y su historia tal como nos pasa en México actualmente -el ejemplo ineludible es la migración y el conflicto de fronteras México-USA y hoy en día en el mundo entero-. Nosotros creemos que la crisis leída desde la dialéctica bajo el término *Nepantla* es más que un episodio social; es cierto, como podemos ver en el análisis uranguiano, en la revolución hay instantes de explotación de nuestro ser que ponen de manifiesto cierta crisis social y política, pero sobre todo una crisis ontológica. Pues bien, esos son los aspectos que nos interesa acentuar y mostrar en lo posible la efectividad de las estrategias éticas que subyacen al trabajo de Uranga.

Bolívar Echeverría encuentra en el arte barroco además de la *decorazione* desbordante y exagerada, aspectos estéticos que delinean el carácter de lo que denomina *ethos*, una forma que precisa refugios para la crisis que desata la modernidad; encuentra en esta forma una estrategia de vivir, como él dice, lo *invivable*, una estrategia para criticar las circunstancias actuales de modo que ese *ethos* resulte en una forma de *resistencia radical*; una resistencia

⁹⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 12-13.

⁹¹ Ramón Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, p. 8.

que no es en principio revolucionaria -como apunta Echeverría⁹² porque actúa más bien en el contexto de lo imaginario, pero que podría convertirse en revolucionario al criticar la economía y forma de vida burguesa.

Ahora bien, para que esa estrategia funcione y nos despeje las posibilidades de darle sentido a la vida dentro de la crisis, es necesaria la *comprensión* -aunque la construcción de un *ethos* en particular configura una estrategia, la comprensión va mucho más allá de ser simplemente eso, es la forma en que manifestamos nuestra existencia-. Tal como lo ejemplifica Echeverría con la Malinche: una *intérprete* entre el viejo y el nuevo mundo, intérprete de dos lenguas que tiene la tarea de *mediar* el lenguaje mismo, de hacer diálogo, o como dijera Echeverría de “[...] constructor de un texto común para ambas [lenguas].[...]”⁹³ Por supuesto que en esta labor no se está a salvo de los malentendidos, y no sólo por el hecho de tratarse de dos contextos distintos y dos lenguas distintas, sino porque fundamentalmente -como en el caso de las conexiones diltheyanas- se trata de dos singularidades distintas.

Si nuestra figura generacional de mestizo lo personificamos con la Malinche en este texto, podríamos decir que el mestizo, como “mediador”, sólo en una situación extrema puede en virtud de su necesidad dialógica trascender su propio Yo para exigir sin violencia (no como en la Conquista) la voz del otro. En otras palabras, hoy el mestizo que somos cada uno de nosotros tiene la dificultad de intentar comprender la correlación entre dos lenguajes que son ya tan propios como ajenos. Ser lo uno y lo otro y no aceptar ni reconocer a lo uno ni a lo otro, ni mucho menos la relación entre ambas que sigue sin comprender que siempre somos una *variación*⁹⁴ de un supuesto Hombre universal. En nuestra interpretación, el estar *Nepantla* es captar que lo otro no es una particularidad de algo universal que llamamos “El Hombre”, sino entender al humano con todas sus particularidades. En Uranga no hay tal sueño en que todos seamos un día un Hombre abstracto. La humanidad no es la suma de singularidades ni la transformación en lo universal. Los hombres de todos los tiempos no serán jamás un reducto del hombre de este tiempo en que vivimos, sin embargo, sí que podemos reconocer en nuestra actualidad las huellas de un pasado que ha abandonado su ser abstracto. La humanidad es otorgarles a los hombres su dignidad. ¿Cómo? Reconociendo su

⁹² B. Echeverría, *Op, cit.*, p. 16.

⁹³ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 26.

distancia, que es, paradójicamente, la vía que tenemos de marcar relaciones entre nosotros. La distancia para que pueda convertirse en relación o cercanía, debe luchar contra dos monstruos: la globalización (del sacrificio de las culturas) y el racismo.

Por otro lado, el mestizaje del que habla Uranga no es el mestizaje cultural que por ejemplo se ha pretendido como una suerte de fusión cultural en América Latina, porque como señala Bolívar Echeverría, el defecto está en que en esa forma de mestizaje se les vuelve objeto y se anulan sus singularidades. Por eso creemos que si seguimos entendiendo del mestizo una dicotomía (una contradicción sin efectos de relación) más no un juego de donaciones, no será posible ningún tipo de conexión efectiva. El asunto del mestizo con su condición indígena y española, es una condición en donde debemos renunciar -para comprenderla en sentido humanista- al Principio de Identidad e interpretarla más bien desde una dialéctica, pues en el fondo el mestizo no se debate por querer ser de una forma específica, su esperanza no está en sustancializarse, sino en desarrollarse históricamente, en formar parte de la historia, en reconocer y reconocerle su historicidad, en formar parte de lo que anteriormente llamamos con Merleau-Ponty del *proceso de totalización*.

La estrategia de Bolívar Echeverría consiste en aceptar como *arma* el refugiarnos (pasivo) y resistirnos (ofensivo) en los tiempos modernos, haciendo de este ejercicio un modo de ser, de “[...] hacer vivible lo invivible [...]”⁹⁵ no sólo frente al capitalismo, por ejemplo, sino frente a la contradicción humana. Existen desde luego otras formas o posibilidades de vivir y enfrentarse a la realidad (*ethos realista*, de identificarse fielmente al capitalismo; *ethos romántico*, contradiciendo al capitalismo de forma ya dada naturalmente; *ethos clásico*, de soportar el capitalismo porque lo necesitamos y eso compensa su malestar; y finalmente el *barroco*, que es interiorizar el capitalismo, pero no para aceptarlo sin más, sino para entenderlo, captarlo como algo *inaceptable* y *ajeno*, en palabras de Echeverría). Ese vivir dentro de un modelo casi invivible con el fin de comprenderlo y a su vez de desacreditarlo, lo compara Bolívar a la definición de Bataille de erotismo: “aprobación de la vida (caos) aun dentro de la muerte (el cosmos)”⁹⁶.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

Ahora bien, el mestizaje del que se vale Bolívar Echeverría, como lo señala en su apartado de la Malinche, corresponde no a una forma química o biológica, sino a lo que él llama *codigofagia*, que quiere decir, una forma de subsistencia que consiste en resignificar el lenguaje “comiendo” del lenguaje del otro. Echeverría parece indicar que, aunque no exista relación entre ambos lenguajes o entre ambos mundos, debe asumirse un *pacto de no agresión*⁹⁷, que por supuesto en el panorama general de la Conquista española no tuvo cabida, aunque sí en el trabajo mediador de la Malinche intérprete. En el sentido en que Uranga hablará de la condición ontológica del mestizo, dicho pacto de no agresión no está enfocado en el lenguaje como forma de subsistencia; nos atrevemos a decir que el lenguaje comporta uno de los elementos más emblemáticos de la crisis y de las paradojas de la existencia misma, en esto estamos de acuerdo con Echeverría, pero con la diferencia de que el ser del mestizo no descansa sobre la contradicción del lenguaje en sí, sino en una fractura ontológica que es más determinante: que somos *accidente*. Como ya hemos señalado, esto no sólo se aplica por la condición *Nepantla* del estar entre el ser español y el ser indígena, el *accidente* es ante todo un modo de ser propio del ente existencial; el *accidente* subyace a toda forma de vida que pasa por un proceso de reconocimiento. A ese reconocimiento nos interpela el término *Nepantla* y la clave dialéctica que aquí rescatamos bajo los aspectos éticos de la obra de Uranga.

En la figura *emparejamiento* existe una suerte de afinidad, pues creemos que algo que practica el emparejamiento como forma de autoconsciencia, lo hace no por la igualdad, sino porque sus diferencias los reúnen y conectan en el sentido diltheyano. Emparejarse implica un ejercicio dialéctico de donar sentido otorgando diferencia y reconocimiento. A este respecto la figura del mestizo de Bolívar Echeverría muestra dos posibilidades: la primera, la de resignificar el mundo a partir de la construcción de un *ethos* barroco que se distingue por mostrar lo dramático de la existencia misma -por eso la *decorazione*, por eso los códigos, por eso las intervenciones-; y segunda posibilidad, la de superar la contradicción al crear estos refugios históricos que nos mantengan con vida aun dentro de la crisis de la modernidad -que más adelante desarrollaremos-. De estas dos posibilidades la segunda tiene un carácter muy conflictivo: si advertimos que la *superación* como actitud de refugios éticos e históricos

⁹⁷ *Ibid.*, p. 51.

representa no ya la forma activa que Echeverría mismo señalaba como resistencia y termina por convertirse en moradas que guardan una identidad. Este es el riesgo que encontramos en su lectura, porque si bien la construcción poética de los refugios históricos representa para nuestros esfuerzos una fuente muy significativa, los refugios que nosotros leemos en Uranga, como teoría de los contrarios, pretenden manifestar el cariz ontológico del *accidente* como forma de autoconsciencia y reconocimiento, no como formas dadas de identidad. Dijimos, ontológicamente el *accidente* está caracterizado por un movimiento de *zozobra* que halla su autognosis en un segundo momento de reflexión denominado *melancolía*. Ambos, *zozobra* y *melancolía*, son determinaciones que reaccionan en contra de una naturaleza concreta y fija, son determinaciones de entidades accidentales como las que creemos determinan -aún bajo esfuerzos racionales- todas nuestras relaciones.

Con esta figura del mestizo y con la construcción de un *ethos* conforme a él, se trata entonces como dice Echeverría, de *darle una función* a lo barroco y a la vida, decimos nosotros, de otorgarle sentido a nuestro ser mexicano y convertirlo en algo que pueda ser expresado incluso en otras circunstancias, no para transformarlo en un concepto o en una identidad cerrada, sino para otorgarle dinamicidad al ser de todo aquello que lo expresa; pasar de un nombre vacío a una descripción llena de sentido, en términos de Echeverría, de *semiotizar*. Para Uranga el papel del mestizo consiste en darle significado a las claves -más no hechos- temporales que siguen incidiendo en el presente y que seguirán existiendo en el futuro, no como una cadena causal sino en la manera en que lo significativo prevalece en las vivencias; por ello es importante resaltar, al modo en que sugiere Uranga, que este mestizo es generacional y participa de muy diversas claves y circunstancias que han de describirse a partir de su entorno y sus relaciones, pero conservando un común denominador que es justamente el *accidente*.

Otro elemento muy importante que rescatamos de la construcción que sugiere Echeverría como refugios, es que esta construcción no puede ser una tarea personal sino una práctica social, un *principio de organización* que “[...] parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que buscaba (como el mestizo) para sacar de ella su riqueza no se llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío (de su propio

accidente).”⁹⁸ Ese principio de organización para Echeverría se encuentra en la cultura, en lo que él define como *cultivo dialéctico de la singularidad*, y que nosotros entendiendo dicho “cultivo” como un proceso que depende de las circunstancias particulares, en el desarrollo de la investigación lo identificamos más bien con la cotidianidad y no con la cultura. Las reservas a este respecto responden a posibles repeticiones o patrones heredados por la moral y que la cultura puede controlar; en cambio, la cotidianidad en su sentido más general implica precisamente accidentes.

Ahora bien, la crisis de la modernidad para Echeverría consiste en cómo ella misma entendió por *humanidad* a ciertas naciones específicamente europeas, y por ello la urgencia de crear refugios históricos que permitan vivir dentro de esa crisis en la cual el mundo en su normalidad está excluido, tal como Uranga declaró es nuestro estado habitual de ser. Para nosotros esa es también una de las razones por las que buscamos esa construcción a la que nos invita Echeverría y una de las razones por las cuales justificamos el análisis ético y ontológico de nuestra circunstancia y accidentalidad. Al margen de las historias modernas, eurocentristas y colonizantes, existen narraciones particulares que pueden compartir diferentes *niveles de vida social*⁹⁹ como los llama Echeverría; para él este *ethos* configura la resistencia ante los múltiples binomios homogenizantes que han acompañado la historia, que han encabezado las instituciones y que han sido la base de formas de imposición; al resistirse -dice Echeverría- a elegir cualquiera de los polos, no encabezamos una elección libre sino impuesta, de modo que la resistencia del *ethos barroco* consiste en elegir algo que está fuera de ese juego dicotómico y entonces se decide por un *tercer excluido*. Qué es ese excluido, en el caso de Uranga hemos dicho es asir los dos lados de la cadena, es el no tomar partido por uno de los extremos, es resistirse a elegir lo que se nos ha impuesto y eso es ya una postura que consiste, tanto en Uranga como en Echeverría, en hacer entrar al juego de nuestras elecciones a la imaginación: en tener por real todo aquello que tiene posibilidad de ser.

La primera tarea de este *ethos* dice Echeverría “[...] consiste entonces en vencer esa equivalencia [...] romper la ambigüedad del mundo [...]”¹⁰⁰. De modo que el instante de la elección, en palabras de Merleau-Ponty, donde se cumple la libertad del comportamiento

⁹⁸ *Ibid.*, p. 162. Los paréntesis son míos.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 176

humano, no elige discriminando, sino que elige más allá de la contraposición -que aunque como ya vimos anteriormente, Echeverría más bien apuesta por la superación de los contrarios otorgando una identidad que ha de surgir del refugio en construcción-, elige paradójicamente a la contraposición misma, a su núcleo, a lo que podríamos llamar lo excluido, lo otro. Para Bolívar Echeverría esa elección es *alegórica*, pues es en sus palabras “[...] vivir otro mundo dentro de ese mundo [...]”¹⁰¹ es meramente un producto de la imaginación, razón por la cual dirá que esta construcción no puede decirse sea revolucionaria. Para Uranga aunque se trate de una elección paradójica el asir ambos lados de la cadena, dando con tal elección la posibilidad de un sentido fuera de lo impuesto, se trata de un sentido que es la fuente de toda posibilidad. El valor de la imaginación en Uranga es el de elegir por todo aquello que históricamente ha sido relegado al olvido y en esa elección nos elegimos por nosotros mismos, por el *accidente*. No decimos que la accidentalidad sea producto de la imaginación (en sentido estricto la imaginación no produce cosas, introduce lo que está más allá de ellas: la nada), decimos que elegir teniendo de mediador a la imaginación como parte fundamental de la intuición, desarrollada temporalmente nos acerca al reconocimiento de la accidentalidad. La imaginación al dirigirse a algo que sin embargo no está dado, que no es producto de una percepción sensorial y que incluso puede no existir, habla de una conciencia que tiene la capacidad de anular, esto es muy claro en Sartre y su crítica a la conciencia en Husserl¹⁰², esa capacidad la encontramos en Uranga, al intentar mostrar que parte de los efectos del ser accidental no está en producir nuevas imágenes, ni imágenes que ya están dadas sino que muestra la posibilidad de des-neutralizar las polaridades (indígena / español por ejemplo), de encontrar una dinámica entre ellas.

La imaginación en Uranga, entendemos, no es una facultad de la conciencia que tiene la posibilidad de ir más allá de la conciencia misma. La conciencia, como dijera Sartre, es de *punta a punta*¹⁰³, no es un más allá de la conciencia, es la conciencia misma que nos da, en el caso de Uranga, la posibilidad de elegir sin moralizar, de elegir de manera *sui generis*, de elegir no por lo uno o lo otro, sino elegir la tensión de lo uno y lo otro. El trabajo de tensión es -como hemos desarrollado- una *condición ontológica* del ser *accidente*, una *circunstancia*

¹⁰¹ *Loc. Cit.*

¹⁰² V. Jean-Paul Sartre en *Lo imaginario*.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 25.

de nuestra historicidad, una *elección* de permanecer en medio; *imaginación* de encontrar, en la tensión misma, nuestro carácter comprensor, *posibilidad* de comprender lo ausente.

Siguiendo con el texto de Bolívar Echeverría, él considera que la imagen del comportamiento barroco se encuentra en el *proceso de mestizaje*¹⁰⁴ de América. Nosotros creemos que el mestizo de hoy ya no asume su historia, ha olvidado que ese largo y doloroso proceso mantuvo la coexistencia de la *sumisión/rebeldía*, contradicción que da cuenta no sólo de un proceso histórico sino de la historicidad de su ser mismo. Mantener o enfatizar que el mestizaje no persigue la “mestizofilia,” como le han llamado, persigue recuperar una lectura histórica que le dé sentido a nuestra existencia sin afán de categorizaciones. Dice Echeverría “[...] mantener la existencia física, que es el fundamento real de toda moral y toda identidad. [...]”¹⁰⁵, apunta a no erradicarnos, pero no se trata sólo del cuerpo, sino de él, sus relaciones e implicaciones; la existencia física y su mantenimiento no consiste únicamente en preservar lo autóctono en vitrinas para admiración de quienes vienen a observar como si de *souvenirs* vivientes se tratara, se trata del cuidado en virtud de un cuerpo extendido física y espiritualmente en nosotros mestizos.

Hay algo sin embargo en el texto de Echeverría y en el desarrollo del *ethos barroco* que no termina por convencernos, aunque en efecto encontramos muchas similitudes entre este texto y la obra de Uranga; se trata de que esta *decorazione* barroca, este comportamiento barroco que se inclina por un tercer excluido, no nos parece sea de forma cabal una actitud por la que se elija -tema que por el contrario sí es muy claro en Uranga, pues dijimos que nos elegimos por el *accidente*-. Bolívar Echeverría considera que el comportamiento barroco funciona como un *resorte psicológico*, por lo cual creemos no es una elección en estricto sentido por la resistencia, sino que apela a un psicologismo que se nutre de lo cultural adquirido, por no decir trauma -caso Samuel Ramos, por ejemplo- aunque sí se hable de un *drama*. La resistencia en Uranga tendría un cariz muy distinto: si hay resistencia no es porque luchemos contra un drama psicológico, o porque nuestra cultura nos empuje a enfrentar tal drama, sino porque **es** un modo de vivir y comprender la historia. Coincidimos en que hay en nosotros un “drama”, por decir poco de cualquier desgarramiento contra la humanidad, pero no queremos

¹⁰⁴ Bolívar Echeverría, *Op. Cit.*, p. 179.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 180.

aceptar la idea subordinante de leer la historia únicamente de esa manera y, aunque no queremos deshacernos del drama ni de la contradicción, queremos hacernos conscientes de ello: eso es lo que haremos con el *accidente* -contestándole a Uranga- y sus consecuencias no las sabemos por supuesto, pero intentaremos en esta tesis acercarnos a ese advenimiento a partir de la interpretación de su obra.

En nuestra interpretación del texto de Bolívar Echeverría, el papel de actor principal en ese *Theatrum mundi*, es el inconsciente -no el ser-, el eco que *precede a la voz*¹⁰⁶, es quien hace que lo ornamental se levante por encima de la obra misma. Es cierto que Echeverría de manera maravillosa exalta el accidente por encima de lo sustancial, por medio del *ethos barroco* hace rebasar las ambivalencias del mundo moderno; creemos sin embargo que cualquier resistencia que hunda sus raíces en un psicologismo esperando que de manera estructurada funcione como una forma de vida que busca la transformación, está destinada al fracaso, pues ese eco y esas huellas sonoras por su propia supervivencia dejarán de sonar hasta que un buen día, sin que las esperemos, ocasionarán una sinfonía de la que no podremos hacernos cargo. El rigor de una actitud ética no puede descansar sobre las sorpresivas visitas inconscientes; hacemos y soportamos una actitud ética no del olvido y sus destellos inconsistentes, sino de la plena conciencia del dolor y de elegirnos por la conciencia misma. Pero tiene razón Echeverría en encontrar en este arte y en esta construcción una *sabiduría* que está muy por encima de todo canon y de toda imposición; en ver en esta actitud una forma de sobreponernos al drama y de vivir con sus superposiciones. Como hemos dicho en otra ocasión: estéticamente la imagen que se ha hecho de nosotros mestizos ha sido bellísimamente expuesta y en cierto sentido podemos decir nos ha mantenido con vida, pero la plenitud del ser mestizo no la encontramos en esta investigación en el enmascaramiento sino en el descarnio. No queremos seguir huyendo y sobre todo no queremos seguir escondiéndonos detrás de lo que consideramos completo o sustancial, queremos llevar con dignidad nuestro ser aunque este la encuentre en su propio accidente, es decir, en su indeterminación ontológica.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 216.

El vínculo que intentamos mostrar entre la ontología y la ética, no creemos que sea una idea original, creemos que es un vínculo que la ética no puede perder de vista si pretende formularse como una verdadera estrategia de vida; que a la ética le va en sus formulaciones las consideraciones ontológicas, así como los refugios que construimos, lo hacemos por salvaguardar nuestro ser de una idea hegemónica y nacionalista del Ser. El ser es como dice Heidegger, en cada caso nuestro, y en ese sentido, perteneciente a su propia situacionalidad. El vínculo entre ética y ontología lo encontramos en el ser mismo de la accidentalidad: en la elección por el *accidente*. La ética de este modo no puede funcionar como una suerte de panfleto que nos indique qué rumbo tomar y que acciones seguir; esta elección de elegirse por el accidente surge de la conciencia de nuestra accidentalidad, de la conciencia ontológica. Nuestro humanismo consiste en la conciencia de la accidentalidad.

En cuanto a la condición ética del hombre, Uranga si bien toma prestado de la poesía velardiana algunos elementos - sin exaltar su sentido religioso, sino más bien ontológico-, el carácter ontológico de la ética lo encuentra mayormente en Sartre. Sartre construye esa condición a partir del concepto de Libertad como *ser-para-sí*, opuesto a la necesidad del *ser-en-sí*. A criterio de Juliana González, una de las exponentes en nuestro país de filosofía moral, Sartre desemboca en un dualismo en el que se oponen el Ser y la Nada, como si de hecho nunca se tocaran. En la lectura de Uranga, por el contrario, aunque si bien existe esta diferencia entre el *en-sí* y el *para-sí*, ambos forman parte de un mismo proceso en que el ente como *accidente* es simultaneidad entre Ser y Nada, y al hacerlo, al conjugar ambas condiciones, está más cerca de la Nada que del Ser.

Juliana González considera, como vía de la filosofía moral del presente, la conjugación en *unidad indisoluble*¹⁰⁷ de la ontología y la dialéctica. Sin embargo, al intentar que estas dos vías *fecundas* se unan, espera que su sentido apunte hacia la reconciliación entre libertad y determinación; para ella de hecho esa conjunción está dada en la existencia misma, como una condición ontológica y al unir estas dos vías se captaría con mucha mejor lucidez esta determinación. Lo que nosotros vemos al inclinarnos sobre una lectura ética de ciertos

¹⁰⁷ Juliana González, *Ética y libertad*, p. 21.

caracteres ontológicos uranguianos, es que la determinación del ente accidental no es, no en el caso de Uranga, la Libertad, sino la posibilidad de *liberación*.

La Libertad, tal como lo leemos en Juliana González es una determinación moral y ontológica, para nosotros, esa determinación lo es únicamente en sentido ontológico. Por ser condición no es una forma que adquiramos a tenor de ciertas tradiciones -la libertad como determinación ontológica no depende ni de la experiencia ni de las tradiciones, más bien acontece en nuestras vivencias bajo en un proceso de comprensión- es una determinación que desarrollamos, creamos, transformamos una y otra vez, por eso en nuestra lectura ética de Uranga no encontramos como determinación existencial la Libertad, sino el proceso por el que nos liberamos, en la medida en que nos hacemos conscientes de nuestra propia accidentalidad.

La vía que toma Juliana González es una vía muy larga, por decirlo de alguna manera, para volver a las condiciones de Libertad que encontramos en Platón como una postura idealista; la *eticidad* como una *condición amorosa*¹⁰⁸, nos remite a un ideal concreto de unidad. Esa unidad ideal es la que hace posible por medio de nuestra *eticidad* (de nuestro remitirnos a la idea) la condición de cualquier valor, en ese orden. Aunque si bien por la vía que nos invita la autora no todo está perdido, pues se apela a la recuperación histórica (dialéctica), no consideramos logre por vía de la unificación entre dialéctica y ontología el sentido ético del hombre, más bien, recupera el sentido idealista de que los actos del hombre se limitan a representar de manera abstracta un ideal, que no está de manera concreta en el mundo en que nos desarrollamos.

Por otro lado, leemos en Juliana González un sentido de dialéctica como *lucha* o guerra entre los contrarios, intentando restablecer una *armonía*. Estos aspectos, *lucha* y *armonía*¹⁰⁹, responden a un modelo clásico de *acoplar*, como dice ella, los contrarios que constituyen el alma. El conflicto ético en Juliana González es pues la lucha entre nuestros deseos, por eso lo ideal para ella respondiendo a la condición moral de Libertad, sería lograr una síntesis entre los contrarios. Ella lee en Nietzsche que la tragedia por ejemplo ha sido una forma de

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 22-28.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 47-48.

otorgar armonía a los contrarios¹¹⁰. Nietzsche por su parte no creería que tal síntesis fuera posible, lo que él proponía era más bien una coincidencia entre los dos instintos creadores, Apolo y Dionisos. La síntesis en cualquier caso aniquilaría la posibilidad de esa vía que ella encuentra fecunda para la filosofía moral de hoy, la dialéctica, pues en el sentido que interpretamos a Uranga a partir del estar *Nepantla*, *zozobra*, *melancolía* y *accidente*, la dialéctica no sintetiza a los contrarios, lo que hace de hecho es conservarlos en mor de su diferencia.

Juliana González busca como parte de la construcción de la moralidad a partir de la Libertad, que la *eticidad* culmine en la construcción de lo que ella llama *Comunidad*. Pero creemos que la *eticidad* como parte de la determinación ontológica accidental, no deviene sin más en comunidad; creemos, al menos desde la lectura de Uranga, que lo que se persigue antes que comunidad es el movimiento y donación de sentido. Eso por una parte implica comprensión, y por otra parte elección por la accidentalidad misma. Si deviene en comunidad es seguramente aunado a otras formas o estrategias que, en base a esa condición ontológica, o mejor dicho, en base a la autoconciencia de esa condición ontológica, pueda convertirse en tal.

Estas consideraciones nos parece importante tenerlas en cuenta en nuestra investigación, aun cuando no comulguemos con esta forma de *eticidad* (de remitir nuestros actos a un ideal), lo que intentamos es mostrar la necesidad de este tipo de construcciones que nos acerquen a la reflexión de nuestras circunstancias como un problema al cual filósofos y no filósofos debiéramos pensar; es también necesario para acercarnos a otro de los problemas que subyacen a circunstancias particulares como las que señala Uranga a propósito de la Revolución Mexicana: la *crisis*. Como señalábamos anteriormente, él considera que nuestro ser se encuentra en una constante crisis, pero justamente el hacernos conscientes de ello nos proveerá no de una solución indolora, sino de una estrategia ética de participar del mundo a partir de la autoconciencia. Hemos dicho que esta forma es lo que nosotros llamamos humanismo y en la medida en que nuestras formas de ser adopten esta línea humanista estaremos más cercanos a enfrentar nuestros propios retos sociales e históricos.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

Josu Landa, filósofo y poeta venezolano trabajó el problema de la crisis en México, específicamente el problema de los estados fronterizos y la movilización migratoria del norte de México en la actualidad. Él considera en su análisis que la *crisis* por definición es lo *opuesto a la normalidad*¹¹¹ y que lo que vivimos en general en América Latina no debiera llamarse nuestro estado normal de ser, al contrario, sostiene que las crisis son momentos dentro de un marco mucho más amplio de decadencia. Su libro *Éticas de crisis* significa, en palabras del autor, “[...] un sistema de interpretaciones del mundo, prescripciones prácticas y actos morales destinados a que la persona pueda realizarse a plenitud, en medio de las sucesivas crisis, zozobras y situaciones caóticas que engloba la actual decadencia. [...]”¹¹² Como podemos ver, tanto Bolívar Echeverría en el contexto de la modernidad, como Josu Landa en nuestros días, sitúan como problema central la urgencia de preservar la vida y vivirla *a plenitud* en medio del sistema de cosas en los que nos encontramos entretejidos. El *ethos* propuesto por cada uno de estos autores, incluido Emilio Uranga, no persigue construcciones monádicas que nos alejen de la decadencia, sino estrategias de vida en el panorama de lo caótico.

Para pensar en esta posibilidad ética de mostrar una vía de buen vivir, Josu Landa observa que en la historia existen modelos de éticas de crisis que tienen mucho en común con nuestras circunstancias actuales; los ejemplos son el cinismo, el epicureísmo y el estoicismo. De estas filosofías helenísticas él considera podemos abreviar para nutrir y articular nuestra propia subjetividad, que es precisamente lo que la crisis de diversas maneras impide. Su hipótesis consiste en que el ser humano de todos los tiempos es sustancialmente el mismo, aunque por supuesto, señala el autor, cada individuo se despliega de manera única; sin embargo, su característica *transtemporal*¹¹³ permite que encontremos en éticas de otros tiempos una forma para encontrar modos de vivir a plenitud. De la misma manera, Ramón Xirau encuentra en la historia del mundo occidental “[...] un movimiento que, en sus rasgos generales y en sus consecuencias espirituales, es similar en el mundo griego, en el mundo medieval y en el

¹¹¹ Josu Landa, *Éticas de crisis. Cinismo, epicureísmo, estoicismo*, p. 19.

¹¹² *Ibid.*, p. 23.

¹¹³ *Ibid.*, p. 27.

mundo moderno.”¹¹⁴ Esas similitudes efectivamente, consisten en que los tiempos de crisis siguen siendo contemporáneos en la medida que se siguen reproduciendo formas de ser en que se absolutiza la parte como si fuera el todo¹¹⁵.

Una de las críticas más fuertes que se han hecho alrededor de la obra de Uranga y de la categoría de *accidente*, es justamente el que nuestro autor sostuviera que la accidentalidad es una forma que abarca a todo ser humano¹¹⁶ y por lo tanto estuviera lejos de ser una vía plausible de hacer filosofía y mucho más lejos de realizar un proyecto humanista a partir de dicha accidentalidad. Nuestra interpretación no sólo es que Uranga sostuviera que el *accidente* forma parte de todo ser humano, lo que de hecho sostenía es que el *accidente* es el núcleo ontológico de la vida en general, que el ser es *accidente* y, en ese sentido, la vida y sus relaciones son también accidentales. Uranga constantemente nos invita en toda su obra a llevar al pensamiento a esos límites que le resulten tan incómodos que renuncie a todas las afirmaciones, que todo lo que creía sustancial pierda su sustancialidad y sin otorgarle tal cualidad al *accidente* se erija como la forma sin la cual el tiempo no nos sería accesible y nuestras conexiones por ende fueran sólo una suerte de predestinación que anularan la posibilidad de comprendernos y liberarnos. Si todo es accidental entonces sí que nos es más accesible el emparejamiento del mundo en nuestra misma relación mundana. Siendo así, la hipótesis de Landa nos parece una vía para analizar nuestras circunstancias y así ir delineando lo que la presente investigación pretende, a saber, encontrar en el núcleo ontológico uranguiano una perspectiva ética que nos acerque a la construcción de formas distintas de ser y comprender. Un primer paso para ello fue la lectura dialéctica de los términos *Nepantla*, *accidente*, *zozobra* y *melancolía*; lo que sigue es encontrar las características ético-ontológicas que soporten el andamiaje de los refugios éticos que pretendemos bosquejar.

Uno de los aspectos del texto de Landa que resulta muy rico para nuestra investigación, es la trama que forma el autor para entretejer el gran pensamiento occidental. Emilio Uranga recreó a partir del epicureísmo la fuerza cosmológica que era tanto fuerza física (átomos) como fuerza ontológica; tal como el *accidente* no es algo que meramente “pase”, sino algo

¹¹⁴ R. Xirau, *Op. Cit.*, p. 13.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 8-14.

¹¹⁶ Véase la crítica que realiza Guillermo Hurtado a Samuel Ramos y Emilio Uranga en *México sin sentido*, p. 15.

que afecta y es afectado en función de su proximidad existencial. No podemos leer al *accidente* únicamente como un hecho que, por ejemplo, se explique históricamente, por la conquista española; en todo momento el *accidente* se revela como algo histórico y ontológico, como algo en constante cambio, como algo que deviene en virtud de su movilidad; en el sentido de la cosmología epicúrea, en virtud de la contingencia por la que los átomos declinan y que Uranga interpreta como *azar*: esa fina lluvia que afecta al universo conectándolo “[...] Como el universo de Epicuro la caída vertical de los átomos tiene que soportar una inflexión para que su encuentro se opere y este clinamen, esta brisa que tuerce y comunica, es el hecho del azar [...]”¹¹⁷; esa fuerza intrínseca que nos recuerda a Dilthey pero eliminando cualquier atisbo de necesidad que pudiera filtrarse por las relaciones del mundo. A propósito de ello, Adolfo Sánchez Vázquez al describir una nueva forma de humanismo, señala que tendríamos que abandonar la idea humanista que ha existido desde Descartes y que ha consistido en que el hombre es dueño y controlador de la naturaleza, un nuevo humanismo debiera revertir esta fórmula hacia un *ecologismo*¹¹⁸; de la misma manera creemos a partir de Uranga y la estructura que va perfilándose a partir del *accidente*, que las relaciones del mundo son contingentes, azarosas y movidas no por la necesidad ni por el dominio sino por una tendencia ontológica que llamamos *sensibilidad*. Esa sensibilidad -que más adelante detallaremos- reaccionaria en tiempos de crisis, podemos afirmar forma parte fundamental de la elección por el *accidente*.

Volviendo con Josu Landa a su análisis cronológico las escuelas helenísticas, vincula entre ellas una característica fundamental: la vida entendida como una serie de relaciones entre *existencia, pensamiento y praxis*¹¹⁹. Creemos que esta característica es muy importante para leer la obra de Uranga, porque podemos rastrear pequeñas huellas que nos acerquen a estas filosofías de crisis y de esta manera ir formando una suerte de andamiaje no solo conceptual sino justamente práctico. Si bien es cierto que afirmar que Uranga apostaba por una construcción ética a partir del helenismo sería muy arriesgado, no podemos pasar por alto que el carácter subversivo de sus letras apunta a construcciones del mismo carácter que

¹¹⁷ E. Uranga, “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, en *Análisis del ser del mexicano*, p.127.

¹¹⁸ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, p. 103.

¹¹⁹ Josu Landa, *Op., Cit.*, p. 63.

efectivamente tienen mucho de conocido -como considera Landa mismo-. Es decir, hay algo en nosotros contemporáneos que ha subsistido desde el pensamiento occidental, pues bien, esta característica vitalista en las tres acepciones (existencia, pensamiento y praxis) hace de la vida tema de la filosofía, lo que en la obra de Uranga interpretamos no con una tendencia de conocimiento específica, sino como la donación de sentido entre teoría y praxis. El emparejamiento y la danza pendular no están sólo en un sentido teórico, existen en nuestras relaciones cotidianas para vivir conforme a ello, conforme la *indeterminación* de la existencia misma.

La *indeterminación* coincide con un ideal filosófico de Uranga: invertir nuestros valores, o lo que es lo mismo, renunciar a lo determinado para:

“2. Imitación a la impudencia de los perros, por encima de las convenciones aceptadas por los humanos.

[...] 4. Imitación a la actitud del perro, que no muerde a quien conoce, aunque lo amenace con un palo, y trata como enemigo al que desconoce, aunque quiera adularlo con alguna carnada.”¹²⁰

Estas características propias de la actitud del cínico, no apoyan la famosa mendicación sino la confianza que deposita en aquello que le dota de conocimiento, ya sea de la naturaleza o de ciertas virtudes que considera buenas o confiables; el cínico al diferenciar lo que conoce de lo que desconoce, tiene la posibilidad de desafiar -nosotros decimos *invertir*- las convenciones y regularse por las elecciones y sus relaciones, abriéndose como señala Landa, al *cosmopolitismo*¹²¹, sin querer decir con esto la conformación de un pueblo ecuménico, sino más sencillamente, una conciencia liberada. La indeterminación ontológica es para Uranga una forma ética que rebasa lo cívico y lo político, de ahí que exista un cierto desdén por los adeptos e incluso por los discípulos de su propia generación, razón por la cual Uranga se autodenomina *rebelde sin cauda*; tal como para los cínicos el fundamento ético es una forma vitalista y filosófica que Josu Landa divide en *ataraxia* (imperturbabilidad y conciliación de

¹²⁰ Segunda y cuarta característica de los cínicos helenistas que Josu Landa recoge de Jean Humbert, *Ibid.*, p. 64.

¹²¹ Ramón Xirau por su parte, veía en el cosmopolitismo cínico (que Landa considera una virtud), una forma de aislamiento social venido de la “[...] *eliminación de las ciudades y estados* [...]”, en *El desarrollo y las crisis en la filosofía occidental*, p. 56.

la conciencia con el mundo), *apatheia* (impasibilidad) y *adiáphora* (indiferencia)¹²². Aunado a estas actitudes, dice Landa, abunda la *parresía*, la total indiferencia al hablar para *provocar* filosóficamente¹²³. Si seguimos de cerca estas actitudes éticas, podemos reconocer en Uranga un pensador cínico que llevó sus obras a ese nivel de desvinculación social y no porque el mundo le fuera indiferente, sino porque la actitud del filósofo que persigue Uranga va más allá del sentimiento nacionalista, pretende reivindicar la accidentalidad por encima del mexicano; pretende *provocar* filosóficamente y crear lo que Josu Landa denomina *autopoesía*¹²⁴ y que interpretamos como afán de construcción ética.

Además de estas actitudes identificadas al cinismo, Uranga toma del epicureísmo un sentido físico y como hemos señalado anteriormente, la idea cosmológica del azar. Epicuro - discípulo de Demócrito- considera que todo -incluido el universo- es corpóreo, pero entre esa corporalidad representada atómicamente existe vacío, fundamento de la movilidad de los cuerpos mismos. Sin embargo, a diferencia de Demócrito, Epicuro y en nuestro caso Uranga, no verán en esa movilidad necesidad alguna; Epicuro sostendrá la existencia del movimiento por medio de la contingencia que otorga el vacío; Uranga por su parte sostendrá el movimiento ontológico a partir de la indeterminación, a partir del *infundio*, que es justamente la *Nada* en que reposa nuestro ser¹²⁵.

La relevancia ética de que exista como determinación ontológica el *infundio*, radica en que al carecer de fundamento, los cuerpos -en este caso- se muevan a causa de su accidentalidad y no a causa de una necesidad; esta posibilidad es un modo de creación y modificación de dichos cuerpos propiciando la construcción de refugios temporales que incentiven la autoconciencia y de esa manera impulsen la problematización del entorno en que vive. Para los epicúreos la física de los cuerpos sostendrá su fundamento ético: la libertad; para Uranga, si queremos hablar de fundamento ético, sería la liberación o movimiento de la conciencia capaz de autoaccidentalizarse.

¹²² Josu Landa, *Op., cit.*, pp. 69 y 88.

¹²³ *Ibid.*, p. 74.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁵ Emilio Uranga, "Ensayo de una ontología del mexicano", en *Análisis del ser del mexicano*, p. 35.

Finalmente, el estoicismo conforma una ética mucho más compleja y extendida que la elaborada por el cinismo y el epicureísmo. En lo que concierne a Uranga, nos parece importante señalar que es probable que la estructura de lo que hemos llamado a partir de Dilthey y Sartre *inmanencia*, se explique mucho mejor agregando a la explicación el término *fisis*. La *fisis* para los estoicos y como lo fue para Heráclito anteriormente, es la estructura de un todo que va siendo, que está dotada de vida y que no está por lo tanto dada. Creemos que el *ser* accidental de Uranga empata con este sentido de *fisis* que es, como todo lo existente, cambiante; además, señala Josu Landa, es “[...] la conjunción de razón, pensamiento y palabra que organiza y da forma al universo [...]”¹²⁶. La ética sería para Landa, la ciencia que conjuga el comportamiento conforme a la *fisis*, es decir, conforme a la razón, al pensamiento y la palabra.

Aunado a esta estructura del comportamiento de vivir conforme a la *fisis* cambiante, existe una relación en la obra de Uranga entre la construcción de un *ethos* y la temporalidad. Para los estoicos se trataba de una virtud el vivir con intensidad el *presente*, tiempo concreto de cada ente en particular en su situación precisa, por lo cual consideran que el tiempo no es una división de horas sino una situacionalidad cambiante. De esa forma el vivir o lo que Landa llama vivir a plenitud, se conecta con el tiempo en la medida en que nuestro comportamiento vuelva significativa cada situación. El tiempo que representa justamente la temporalidad en Uranga es el futuro, es su herencia ontológica heideggeriana¹²⁷, sin embargo, dado que exalta el instante de la conjugación de los cuerpos o entes por medio del *azar*, hay también en

¹²⁶ Josu Landa, *Op., Cit.*, pp. 266 y 267.

¹²⁷ Respecto a la temporalidad heideggeriana y tomando en cuenta que gran parte de los desarrollos filosóficos al respecto responden a un análisis de la experiencia fáctica a partir de las cartas paulinas (Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, §3, pp. 40-44), encontramos un puente entre lo que Heidegger llama *experiencia fáctica* y lo que Josu Landa en su descripción estoica llama *significatividad* de la *situación*. En el primer caso, la experiencia fáctica se refiere al *modo* en que experimentamos nuestro mundo propio, es decir, nuestro sentido concreto (situacionalidad) con respecto al sentido general o total del mundo. Para Heidegger es importante resaltar la *indiferencia*, dice él, que tiene cada experiencia concreta de sí misma frente a lo que ofrecen las cosas frente a nuestros sentidos, es decir, es importante no confundir la experiencia empírica con la experiencia de nuestro mundo propio, y que a su vez este último no se confunda con una suerte de percepción interior (aquí aún podemos leer la influencia de su maestro Husserl entre la “indiferencia” y la “reducción”); lo que Heidegger llama *experiencia fáctica* no es más que el *modo* en que cada quien se encuentra en el mundo circundante. Por su parte, para la escuela estoica, dirá Josu Landa, el tiempo está en función de la *situación* concreta y cambiante, de modo que podemos encontrar cierta semejanza entre la *experiencia fáctica* como sentido concreto del mundo y la *situación* concreta del tiempo como tal.

Uranga bajo la estructura de la *fisis* o inmanencia, la reconciliación entre pasado, presente y futuro. Nuestro estar infundio o entre ambos lados de la cadena, nos permite que construyamos moradas pasajeras que se debatan la temporalidad como posibilidad de la conciencia histórica concreta (que pueden conformar su *eticidad* como proceso de comprensión y significatividad hacia posibilidades de liberación de la conciencia misma) y no como ahora independientes e intransferibles.

Por otro lado, como vimos anteriormente con Juliana González, ella intenta como construcción ética la síntesis entre los contrarios, posibilidad que criticábamos pues creemos que en el caso específico de su lectura de Nietzsche, él no apelaba a la síntesis de los contrarios o en su caso de los impulsos vitales, sino más bien su coincidencia en la conciencia. Esos impulsos los estoicos los llamaban *hormai*¹²⁸, traducido por Landa como pulsiones o fuerzas potenciales naturales innatas que proporcionan a nuestros actos el potencial ético de relacionarnos con todo lo que nos rodea. Los estoicos afirmaban que de no ser por esas potencialidades no podríamos convivir con el todo, con la *fisis*, con lo que nosotros identificamos como social e histórico. A ese vínculo -que desarrollaremos como comprensión- lo hemos llamado *eticidad*.

Los *hormai* son la forma en que todos participamos del todo; probablemente sea lo que Dilthey llama *fuerza interna* que conecta las singularidades, de la misma forma si seguimos esta idea, podríamos incluso decir que el ejercicio de emparejamiento que es por un lado determinación y por otro lado es elección, forma parte de ese “gran impulso” que nos relaciona con el mundo, que por supuesto Uranga acentúa a tenor de la elección.

Lo que pretendemos en esta parte de la investigación es ir tejiendo las huellas éticas de la obra de Uranga como un nexo de su análisis ontológico, en otras palabras, que la conformación de la *eticidad* sea un modo de la accidentalidad misma. Este objetivo será más fácilmente identificable con el siguiente análisis relacionado con la sensibilidad y la comprensión.

¹²⁸ *Op., Cit.*, p. 343.

b) Ética de la sensibilidad o *eticidad*

Dice Dilthey: “[...] El hombre se conoce sólo en la Historia y no mediante introspección. En el fondo todos lo buscamos en la Historia. [...]”¹²⁹ Ante las posibles conexiones históricas y aunadas a su fugacidad, toda formación histórica contiene -nos dice Dilthey- algo de insatisfacción como de satisfacción, siempre en una constante de tensiones históricas. Entendemos por *irracionalidad* una característica propia de la historicidad incapaz de determinar sus manifestaciones como una totalidad, en términos uranguianos, esta categoría empleada por Dilthey coincide con el carácter de indeterminación constante en la vida y en la historia; la imposibilidad de enfrentarse al carácter del ser *accidente* como algo inmutable. Sin embargo, nos parece que Uranga en su lectura de Dilthey no adoptaría tal cual el concepto de *irracionalidad*, como si se tratara de una de las caras de la misma moneda, como si se tratara de un juego de antónimos; lo que hay en Uranga como teoría de los contrarios es un emparejamiento, un *estar en medio*, una danza pendular y no una atracción/repulsión, afirmación/negación, de tal manera que el concepto de *irracionalidad* lo identificamos concretamente como una característica de la *sensibilidad*.

Atendiendo las consideraciones diltheyanas acerca de la irracionalidad (o indeterminación) de la historia, Uranga accede por medio de la categoría de *accidentalidad* a la posibilidad de invertir nuestros valores sin tener que recurrir a procesos históricos ajenos a los nuestros, y encuentra en la Revolución Mexicana el proceso que haría explotar nuestras condiciones humanas como condiciones de infundio y de indeterminación. A ese momento si bien no podemos datarle con exactitud un principio y un fin, podemos comprenderlo al modo en que Camus habla del *instante* como una brevedad en la que se hace presente la conciencia, dice Camus:

Sísifo me interesa durante ese regreso, (cuando Sísifo ve rodar su piedra hacia abajo, la contempla y se prepara para bajar tras ella y subirla incesantemente a la montaña) esa pausa. Un rostro que sufre

¹²⁹ W. Dilthey, *Op. Cit.*, p. 305.

tan cerca de las piedras es ya él mismo piedra. Veo a ese hombre volver a bajar con paso lento pero igual hacia el tormento cuyo fin no conocerá jamás. Esta hora que es como una respiración y que vuelve tan seguramente como su desdicha, es la hora de la conciencia. En cada uno de los instantes en que abandona las cimas y se hunde poco a poco en las guaridas de los dioses, es superior a su destino. Es más fuerte que su roca.

Si este mito es trágico lo es porque su protagonista tiene conciencia. [...] ¹³⁰

Así como la piedra de Sísifo, dice Camus, es “su cosa”, dado que le pertenece aunque sólo le proporcione momentos absurdos de felicidad, es lo único que lo mantiene más allá de cualquier providencialismo. Si es doloroso, si representa una continuidad que no tiene fin, lo único que le otorga temporalidad es el ir a su roca, siempre con ella, como las paradojas a las que nos arroja nuestro infundio, sin las cuales el futuro en efecto sería una nada a las que estamos lanzados como si estuviese separado de nuestro presente. Si hay tragedia en la conciencia no es por mostrarse dolorosa, que lo es, sino porque representa el *instante* en que nos encontramos entretejidos con aquello que antes de ser conciencia era sólo un objeto, ajeno a nosotros, indiferente a nuestras elecciones, ahí sin más. Pero lo cierto es que el dolor de la conciencia viene también de la diferencia -que seguramente Uranga no pasó de lado- entre la presencia de las cosas y el tiempo presente, eso que Heidegger ya diferenciaba como el espacio o lugar en donde aparecen las cosas (contexto), en donde *están* en la historia (*Präsenz*) y, por otro lado, el tiempo en que las cosas decursan -digamos- en el presente, en que las cosas *son* históricas (y circunstanciales) (*Präsens*) ¹³¹. Diferencia que creemos tiene consecuencias ontológicas, pues vemos en ello una forma en que el tiempo no es el movimiento que pasa de un lugar a otro, sino la temporalidad por la que se producen acontecimientos. El *ser-ahí* en un momento de conciencia de su infundio experimenta su propia historicidad (lo que en otro momento llamamos *experiencia fáctica*, véase nuestra nota al pie no. 40) y da cuenta de las formas en que a su ser subyace el tiempo y lo vuelve un ser histórico.

b.1. Sensibilidad

¹³⁰ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, p. 159. Los paréntesis son míos.

¹³¹ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 54. La diferencia entre ambas categorías es acentuada por los traductores.

Que *somos emotivos* dijo Uranga, es una condición a la que estamos ligados -refiriéndose al ser melancólico que describimos en el capítulo anterior y que en este caso estaremos apuntando a esa misma afirmación, pero para renunciar a la apatía de sabernos sensibles-. No ganaríamos sustancialmente mucho al definir la sensibilidad, nuestra tesis no consiste en definir conceptos, sino en hacer accesibles ciertos caracteres existenciales que no han sido asimilados y en esa medida no han podido reconocerse en el panorama histórico y de los procesos racionales de nuestro tiempo. Lo que intentaremos en este apartado será mostrar en qué medida y bajo qué circunstancias es posible transformar la *sensibilidad* en una categoría filosófica que dé cuenta de cómo existencialmente estamos determinados -no sólo ontológicamente sino también éticamente- a la historia y con ello a una particular afinidad con lo que nos rodea.

Una huella al respecto, la encontramos ya desde el capítulo anterior al decir que nuestra *insistente racionalidad* era la que opacaba la posibilidad de hacernos cargo de nuestra emotividad; queremos aclarar que así como en su momento apelamos al *emparejamiento* para defender la idea de que el pensar en su originalidad era un pensar poético, en esta ocasión recurriendo a esa forma en que se construyen nuestros procesos cotidianos cualesquiera, la sensibilidad no aparece en dichos procesos contrapuesta a nuestra racionalidad, de hecho el desarrollo de nuestras vivencias constituye la pareja entre sensibilidad y razón. A este respecto, el emparejamiento entre razón y sensibilidad no es lo que por ejemplo Ortega y Gasset llamaba “razón vital”: una armonía o síntesis entre razón y vida. Lo que me parece hay en Uranga no es la necesidad de unificar estas tendencias como si de hecho existieran de manera aislada en nosotros. Creemos en última instancia que la donación de sentido viene del carácter ontológico fracturado, y nos emparejamos como hemos dicho en repetidas ocasiones no para crear una síntesis sino otro accidente que no nacerá de la unión de los contrarios, sino de la diferencia de los mismos.

No nos preparamos constitutivamente en alguna de estas formas -razón o sensibilidad- en independencia de la otra; lo que queremos igualmente mostrar es que la historicidad implica que nuestra determinación no es la de la forma *aut-aut*, o lo uno o lo otro, sino que nuestra historicidad es paradójica en el sentido de una dialéctica *negativa*. La negatividad es propiedad de todo proceso en el cual está de por medio nuestra existencia, en la medida que

nos es inherente la resistencia, la tensión, la paradoja y el elegirnos no por un extremo, no por algo que de antemano está ahí dispuesto a ser elegido, sino decidirnos, como explicamos líneas arriba en función de la *imaginación*, por un “tercer excluido”, un otro que no es ni las cosas como objetos de conocimiento, ni nuestra interioridad, sino justamente algo más allá de estas experiencias: la accidentalidad que determina a la existencia misma.

Nuestra historicidad pues, consiste en una dialéctica negativa toda vez que los cursos de nuestras vivencias transcurren y son motivadas por un proceso accidental y creativo; consiste en que elegimos no sólo por una condición ontológica, sino por un desarrollo de *eticidad* que es decidirse por el accidente, por todo aquello que no está determinado sino indeterminado, lo cual también funciona como proceso de *comprensión*. No decimos que no haya un tipo de “determinación” ontológica, la hay y en esa ironía radica el accidente, pero el *accidente* es: 1) [in]determinación ontológica, constitutiva del existente y 2) elección, proceso de desarrollo de nuestra *eticidad*, es decir, de nuestro esfuerzo comprensivo por elegir la indeterminación, la resistencia, un *ethos* accidental.

Si bien adoptamos la estructura *estar-en-el-mundo* como forma y condición de toda vivencia, de todo proceso de comprensión y por lo tanto de todo proceso racional, lo que queremos acentuar ahora es cómo esa *forma* es también sensibilidad y cómo la sensibilidad es a su vez un modo de ser de los entes existenciformes.

La emotividad -como la llama Uranga- o más precisamente, la sensibilidad, podríamos caracterizarla como una fuerza que impulsa todo tipo de movimientos, en el caso de la *zozobra* y la *melancolía*, un movimiento ontológico. Si la sensibilidad la entendemos como “fuerza”, tendría a su vez que ser movida por otras instancias, el caso de Aristóteles, por ejemplo, que apelaba a la existencia de una potencia primera que sin ser movida era la posibilidad de todo movimiento. Sin embargo, nosotros no seguimos esa hipótesis clásica, porque como hemos dicho en alguna ocasión, no comulgamos con ningún tipo de providencialismo, pues estamos por describir las formas de ser del accidente; consideramos por lo tanto que la historicidad es el punto clave para entender cómo es posible que tanto las *conexiones* entre individuos, como la *sensibilidad* puedan formar parte de un mismo proceso existencial, y que no son, insistimos, procesos aislados, van emparejados unos a otros como modos de la accidentalidad misma -o como veíamos con las escuelas helenísticas, estados

concretos de la vida que buscan participar del todo volviéndose significativos-. En otras palabras, nuestra [in]determinación es ontológica y es ética en tanto seres de infundio que damos cuenta de nuestra temporalidad (o historicidad) y al ser capaces de reconocer y resignificar nuestras conexiones -recordemos que la resignificación es una de las posibilidades de la estrategia del *ethos* para Bolívar Echeverría-.

La *eticidad* está a la base de la situacionalidad, pues consiste en comprender la temporalidad como condición de nuestra vida y nuestras conexiones. Creemos que la comprensión va de la mano de toda afinidad y resignificación, pues no es posible la *comprensión* como posibilidad ontológica hasta que se torne en un constante ir y venir en su forma destructiva¹³². La *apatía* por el contrario es la inactividad del accidente y queremos defender justamente que el *accidente* es propiamente *pathos*, la puesta en marcha de la existencia.

Nietzsche sostuvo que la naturaleza misma (*physis*) era de quien recibíamos las fuerzas que movían a la conciencia; los instintos eran considerados como esas *dotes*¹³³ de naturaleza que motivaban a la conciencia a actuar, eran una especie de inspiración de la conciencia y es en ese sentido que decimos que la *sensibilidad* no coge su fuerza de otra instancia más que de lo que la misma naturaleza es, en este caso, la estructura de la mundanidad, que no es dice Heidegger, *éste mundo* o *aqué*, sino la *mundanidad del mundo*¹³⁴, la experiencia fáctica de estar en el mundo y formar parte de él la que nos provee y de la cual nosotros, entes existenciformes, formamos parte constitutiva. Aunque propiamente -insistimos- Uranga no habla de *fisis*, no por ello renuncia a una concepción cosmológica, por el contrario, en el desarrollo de su obra y de sus alcances muestra un pensamiento plagado de lo que llamábamos junto con Landa, éticas de crisis, como las que ejemplifican las escuelas helenistas, cuya estructura descansa sobre una concepción de la naturaleza y, en el caso de Heidegger, sobre nuestra experiencia de *estar en-el-mundo*.

¹³² Nos referimos a la forma destructiva de la comprensión, para destacar que a diferencia del conocimiento, la comprensión no busca llegar a la verdad sino recurrir a su potencia, a su carácter transformador, actualizante. Comprender en nuestro caso no es asumir, tampoco es el poner en duda, no es un método, como efecto de la accidentalidad es posibilidad, el *pathos* de la existencia.

¹³³ Término utilizado por el Dr. Crescenciano Grave en el mini-curso sobre Nietzsche, impartido en la Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, noviembre de 2015.

¹³⁴ M. Heidegger, "La mundanidad del mundo", en *El ser y el tiempo*, p. 77.

La *sensibilidad* sería entonces esa fuerza que nos impulsa a conectarnos con el mundo; fuerza que no puede provenir exclusivamente de la razón, sino que en virtud de la donación de sentido entre razón y sensibilidad como juego constitutivo de nuestra singularidad nos es posible alcanzar cierta afinidad, distinta en cada caso, con la estructura del mundo. Estas fuerzas muy probablemente -según nuestra lectura del texto de Josu Landa- sean una forma en que los estoicos recuperan la idea de la *sensación* de los epicúreos, sin embargo, a diferencia de estos últimos, las *hormai* o fuerzas no responden a la síntesis atómica con la corporalidad de la realidad, sino más precisamente -como hemos estado llamando en la presente tesis- como relación o emparejamiento de las circunstancias con el mundo en general. La síntesis atómica resultará para los epicúreos una forma de verdad en la que interviene la razón, pero en el caso de la sensibilidad no precisa adecuar o identificarse con la verdad, sino más bien como manifestación de un ser accidental. Ser sensible no es sintetizarnos con la realidad a lo cual llamaríamos verdad, sino más justamente, es coincidir con el mundo sin perder de vista que nuestra constitución es siempre pasajera, accidental.

La *eticidad* como modo de comprensión puede transformarse en una forma “fatídica” de no llevar a cabo la comprensión misma, y la fatalidad radica en insistir que deba ser de una u otra forma, es decir, que deba conservar su forma tética; en señalar que los actos y nuestra conciencia sean o buenos o malos, o positivos o negativos, o nobles o agresivos, o racionales o irracionales, etcétera. Lo cierto es que ni los actos, ni la conciencia, ni los fenómenos, ni la comprensión son por sí mismos morales o inmorales, racionales o irracionales; son, como dijera Nietzsche, *interpretaciones* (morales, racionales, etcétera) de ciertos fenómenos. Entendemos pues por *eticidad* un modo de comprensión del mundo y de nuestras relaciones en que no trazamos fronteras infranqueables, sino precisamente relaciones y formas de vida particulares que nos permitan mantener al mundo en su diferencia, en sus múltiples e indeterminadas formas de ser.

*No queremos seguir siendo los mismos*¹³⁵ no es sólo una sentencia ética inserta en el contexto ontológico e histórico uranguiano, es también una demanda existencial que sirve de refugio para tal *eticidad* o modo de comprensión sensible. El *ethos* es, como refugio, un estado de la

¹³⁵ Emilio Uranga, “Lo mexicano tema central de nuestra cultura”, en *Análisis del ser del mexicano*, pp. 48 y 49, la cita dice: “[...] no podemos, no debemos, quedar siendo lo mismo antes y después de haber ejecutado nuestra autognosis. [...]”

eticidad que consiste en crear moradas pasajeras para la puesta en práctica de la comprensión; moradas en las cuales nuestra existencia consiste en resignificarnos con el mundo y construir nuevos valores. La *ética* en ese sentido sería una perspectiva filosófica que nos brinda de un “lugar” espacio-temporal dentro de ese gran y maravilloso no-lugar que es el azar: determinación de todo accidente.

Decimos entonces que si la *sensibilidad* es la fuerza que impulsa a la conciencia hacia un proceso o movimiento ontológico, la melancolía sería el momento preciso en que nuestra sensibilidad puede transfigurarse en *autoconsciencia*. No debe haber confusión al respecto, no debemos confundir la emotividad con sensiblería, sino con esa formación constitutiva que nos determina tanto para la racionalidad como para la irracionalidad. La emotividad de la que habla Uranga da cuenta de nuestra indeterminación y es tan constitutiva como la forma de la historicidad, ambas forman parte de la estructura de la inmanencia (o *fisis*), pero la *sensibilidad*, intentamos poner de manifiesto en este capítulo, deber ser entendida como una fuerza ontológica por la cual todos estamos determinados a la indeterminación, al accidente. La sensibilidad no es irracionalidad, como tampoco es pura razón, es ambas y por ello nuestra incapacidad por definirla más que como una *fuerza*, naturaleza paradójica de la conciencia en su intento por conformar históricamente nuestra autoconsciencia.

Otro de los modos -además de la sensibilidad- de la accidentalidad que podríamos desprender de nuestro análisis, bien podría corresponder a la forma en que Uranga pretende establecer nuestra existencia como *paradójica*. Nuestro autor insiste en que, tal como aclaramos en el capítulo anterior, el pensar como *pensar poético* tiene la cualidad de emparejar, de relacionar; justamente la característica más sobresaliente del carácter sensible que aquí llamamos *melancolía* es la de evitar la reducción tética por medio de una comprensión y elección paradójica. De momento lo que nos interesa no es establecer una serie de ejemplos que encontramos en la obra de Emilio Uranga, lo que intentaremos será esclarecer en qué sentido la paradoja, como forma de ser de la sensibilidad, es un modo de la accidentalidad que permite formas de pensar antitéticas.

Por medio de la *zozobra* como movimiento ontológico también analizamos cómo es que la estructura tradicional «yo¹³⁶-mundo» oculta lo paradójico de la existencia, pues si bien la estructura normalmente arroja una especie de margen general dentro del cual todo encuentra su sentido, la *estructura* del accidente carece de estos márgenes y desborda una serie de variantes que en cada caso vamos deconstruyendo pues carecen de un fundamento concreto. La *inconsistencia* y el *infundio* son la paradoja de la estructura, el *fondo sin fondo* del que habla Uranga, la imposibilidad de asir una forma específica y más bien optar por ambos lados.¹³⁷ Esto se explica, más que por una imposibilidad de elección, por la posibilidad de incluso superar la elección (*ni, ni*, decíamos junto con Merleau-Ponty).

Uranga dice: la accidentalidad es finalmente una elección, elegirse por el *accidente*. Pero en realidad la elección es la de *autoaccidentalizarse*, pues llegamos a la conclusión junto con Uranga, que el *accidente* es una forma anclada a la existencia misma, una forma del ente existencial, siendo así la *autoaccidentalización* es una elección, mientras que el *accidente* es la existencia misma. La paradoja existencial (del ser sin fundamento) está anclada en nuestro carácter toda vez que tenemos posibilidad de elegir aquello por lo cual ya estamos constituidos, pero sin el elemento consciente que interviene en la elección. La elección opera no solamente mediante las decisiones, decir sí o no es sólo una instancia práctica de la elección, pero curiosamente la elección se gesta a nivel de la *sensibilidad* y la *imaginación* como señalábamos anteriormente. Una persona encadenada no se hace libre al momento de ser desencadenada por sí misma o por alguien más, su libertad se realiza viviendo su libertad, y en ese sentido la ausencia de cadenas sería sólo una instancia práctica de la liberación. La elección fundamentalmente es *imaginación* (aunque debemos aclarar que

¹³⁶ Dice Uranga: “[...] El orgulloso yo se siente constituyente [...] Roba pues por doble partida, ya que, a la vez que se ve como sustancia, se concibe como sujeto. [...] Es el «estamos arando» de la mosca posada sobre el buey que trabajosamente labora. Ese yo es la mosca, el buey, la conciencia misma, el mundo, el arar.” Pero cierra esta sentencia declarando: “La conciencia es impersonal. [...]”, para Uranga el Yo encierra una impotencia frente al mundo: está en él y no puede por obra de sí mismo crear las relaciones que se surcan en el mundo, si no es dentro del mismo e inserto en sus conexiones caóticas. En sus palabras “[...] El yo es una parte del mundo.” Citas tomadas de *¿De quién es la filosofía?*, p.49.

¹³⁷ Si bien no defendemos una postura ambivalente de la realidad, utilizamos las palabras de Uranga “ambos lados de la cadena” para darle una forma descriptiva a la estructura nosotros-mundo, aunque sabemos que nos referimos a un núcleo que se conforma de una y de otra, es decir, que hay coincidencia de nosotros en el mundo como del mundo en el proceso de subjetivación. Conviene señalar que ese proceso de “subjetivación” no sólo está referido a cada persona en su circunstancia específica, sino incluso a la conformación de entidades plurales. Y como hemos señalado en repetidas ocasiones, hablamos en todo caso no de un Yo absoluto ni de sujetos aislados sino de caracteres fracturados.

no en el sentido en que Bolívar Echeverría hablaba de imaginación, para Uranga se trata de la realidad de lo posible), va más allá de las decisiones, pues no puede sostener la dicotomía de lo *aut-aut*; justamente debe ser la salida a tal bifurcación. La elección es en última instancia la negación de la dicotomía. Y si la elección por el *accidente* es negatividad, nos encontramos con que la *autoaccidentalización* es una forma de negatividad, una forma de la conciencia que resiste a todo carácter culturalmente determinado; ello nos explica la forma en que Uranga revela nuestro ser bajo formas caóticas de nuestra historia.

Recapitulando: la *sensibilidad* como un modo del *accidente* permite ir más allá del encuadre tradicional por el que nos relacionamos con el mundo, provocando encuentros desde el mundo mismo; en otras palabras, la *sensibilidad* operando a nivel de la *imaginación*, propicia encuentros y relaciones en tensión que difícilmente en una conjugación lineal de polaridades podrían hallar su expresión y su diferencia. Así pues, la *sensibilidad* consiste propiamente en hacer consciente el elemento paradójico del ente existencial, que en su labor de hacer patente su propio ser, “pasa” por un proceso siempre insatisfecho e inacabado de autoconciencia. La *sensibilidad* es el resultado de la imposibilidad de elección de lo uno o lo otro, y tal imposibilidad no es carencia de elección, es el cariz de toda elección posible, del y *sin embargo*. La *sensibilidad* es la forma en que accedemos a la vida como un fenómeno, distinta a lo ya dado, a lo ya hecho, como una complejidad de pluralidades y estructuras sociales. Nietzsche frente a la estructura simple del Alma como algo indestructible e indivisible (crítica al platonismo), piensa un alma como pluralidad, estructura social de instintos y afectos, mortal, compuesta, en conflicto, y Uranga fiel a esta forma de comprender la realidad, configura la estructura *sui generis* de la vida y del pensar como una forma paradójica.

El hombre es el que al pensar (o *reflexionar* como más frecuentemente dice Uranga) designa incluso cosas inexistentes, cosas que jamás han sido dadas; un poeta junto con su pensar son poéticos en la medida en que lo que piensa lo separa de lo dado, pues al acto se le ha escapado como un fenómeno inmedible. Nuestra creación está en los límites de la palabra, en el filo de lo dado. Por eso «haciendo», «trabajando», «pensando», etc., dignificamos, nos otorga un ser en la medida en que lo *pleno* -término utilizado por Josu Landa- de nuestro ser no está en lo dado, sino en lo posible. Lo que hacemos nunca es cabal ni fielmente lo que somos, a

diferencia de lo que defendía Aristóteles; un gerundio es más constitutivo que una acción en su forma infinitiva, pues está ahí en cada vivencia particular, en nuestras experiencias cotidianas, ahí como posibilidad de lo inaudito. De modo que la persona que somos no es distinta de la que nunca seremos. La persona que somos es lo que nunca diremos ni alcanzaremos sobre nosotros mismos como Yo. La condición ontológica, el *accidente*, es el núcleo de un alma en constante construcción, una esencia no fundamental, dijo Uranga: el mundo ya *no nos necesita* -una forma de criticar la racionalidad cartesiana- como sí nosotros del mundo *en él mismo*. Sin ese mundo como multiplicidad y movimiento el *infundio* no encontraría sentido expresable. Y lo que no tiene fundamento (el *accidente*) se manifiesta en lo caótico, lugar de lo que no admite “estados de cosas” sino variaciones (lo siempre indecible, vivencia y quizá en ese sentido, el lenguaje poético, la ironía, la metáfora, las *astucias literarias*, etc., más que el lenguaje común, se acerque a la accidentalidad) de la *accidentalidad* misma.

Hay una inconsistencia en la *accidentalidad* que en sí misma es el mayor ejemplo de paradoja: el lugar que jamás ocupamos y sin embargo conforma nuestra posibilidad más legítima.

b.2. Comprensión

Decíamos que el proceso por el cual desarrollamos nuestra autoconsciencia -como una segunda tarea reflexiva que Uranga llamó *Melancolía*-, aunque se trate de un quehacer que en primera instancia no es vital, sí que lo es en la medida en que existe en nosotros la posibilidad de resignificar a la cultura misma, de lo contrario, nuestras formas de expresión devendrían en meras formas organizativas carentes de un sustento vivencial, es decir, carentes de la correlación nosotros-mundo. Sostendremos en este trabajo que la *comprensión* es un proceso vital dentro de nuestra existencia-accidental; de Uranga retomamos la idea de la historicidad para contrastarlo con una lectura del concepto del tiempo en Heidegger, con el fin de hacer más plausible la construcción de un ethos del *accidente*. No pretendemos llevar la ontología a esferas que están fuera de sus preocupaciones fundamentales, lo que pretendemos es mostrar las posibilidades filosóficas del análisis ontológico uranguiano.

No ignoramos que hay otras vías por las que esta hipótesis puede ser sostenida, en la educación, por ejemplo, pero para poderla sostener desde sus determinaciones más fundamentales, la comprensión como algo vital, es preciso que hagamos un análisis filosófico y no entrar abruptamente en proyectos que en su falta de sustento devengan en meras instrumentalizaciones. Creemos que la educación es la forma más precisa de llevar a cabo y desarrollarnos en la comprensión como una forma vital, sin embargo, sería demasiado arriesgado suponer que la educación por sí misma, como un modelo o un programa cualquiera, pueda sostener esta hipótesis si no es antes bien echando mano de nuestras propias determinaciones ontológicas. Es por ello que encontramos una vía en el análisis del tiempo que realiza Heidegger -tras los ojos de Uranga- y que posteriormente marcaría todo un hito para las perspectivas filosóficas posteriores; sin embargo, admitimos que las siguientes consideraciones están siendo llevadas a un contexto que no era concebido por Heidegger. No ignoramos que el andamiaje que acompaña la ontología fundamental no estaba preparando el terreno para un análisis ni de tipo ético ni de tipo antropológico, sino propiamente filosófico reflexivo. Uranga por otro lado, sí deja abierta la posibilidad de presentar proyectos que partan de un análisis ontológico de la situacionalidad; en esa medida tomamos algunas consideraciones heideggerianas que han funcionado en el análisis uranguiano y que sólo después de su interpretación y de la problemática que acompaña su generación, podemos hacer un ejercicio de aproximación a nuestros problemas onto-históricos, pero sin esa previa interpretación uranguiana, tomar categorías heideggerianas sin más sería intentar hojear un delicado libro con piedra volcánica.

Hacia 1924 Heidegger pronunciaría ante la Sociedad Teológica de Marburgo una conferencia que criticaría la idea rectora del tiempo como una idea teológica, proponiendo en su lugar una interpretación a partir de las estructuras del ser. Anterior a esta conferencia, Heidegger desarrolló en el semestre de invierno de 1920-1921 las lecciones tituladas "*Fenomenología de la vida religiosa*", que conformarían el sustento ontológico para la crítica del tiempo en sentido teológico. Ambos textos –la conferencia de Marburgo y las lecciones de Friburgo– serán nuestra referencia más inmediata para intentar esclarecer en qué medida afirmamos que la comprensión es el modo de vida fundamental de la existencia en este análisis uranguiano. A lo largo de nuestra investigación hemos acentuado la importancia de la comprensión de la temporalidad como vía para la construcción y sustentabilidad de lo que aquí hemos llamado

eticidad y que podríamos decir es, en estricto sentido, llevar nuestra historicidad a su forma más radical. Para Heidegger lo más radical sería la muerte, para Uranga la explicación de nuestro ser como *accidente*, para nosotros la posibilidad de resignificación y abandono del ser en cuanto tal, o en otras palabras, el dejar de ser para transformarnos en otro -otro que no es en absoluto aquél *otro* que Heidegger tempranamente (1924) comprendía jamás llegaremos a salvar o sustituir, advirtiendo esto de frente al problema de la muerte como el camino al que siempre está arrojado nuestro ser: “[...] yo nunca soy el otro.”¹³⁸

Recordemos que en el bagaje uranguiano cuando hablamos de historicidad como un modo de nuestro ser, lo hacemos teniendo presente sus lecturas diltheyanas y heideggerianas; de modo que cuando nos acercamos a un análisis de nuestra existencia como *accidente* lo hacemos teniendo en cuenta por un lado, el sentido de *vivencia* en Dilthey, es decir, la captación ontológica radical, histórica y transferible, y por otro lado, el sentido de la *temporalidad* en Heidegger, que para esos años (1924) ya estaba elaborando el andamiaje para la analítica existencial de *El ser y el tiempo*, al ver en la *perplejidad*¹³⁹ de nuestro ser ante la muerte la posibilidad de comprensión a partir del advenimiento en forma de un *Cómo* y no de un *Qué*, es decir, como una forma o posibilidad de existencia¹⁴⁰. Lo que hay en común entre ambas categorías -*vivencia* y *temporalidad*- dentro de la obra de Uranga es una suerte de relación fracturada que constantemente arremete contra nuestras formas más cotidianas de ser, lo cual para nuestro autor revela uno de los modos en que nuestro ser carece de fundamento.

Es importante tener estas consideraciones a la vista, porque toda vez que nos aproximemos a la *comprensión* como forma vital de la existencia-accidental, nos acercamos igualmente a

¹³⁸ M. Heidegger, *El concepto del tiempo*, p. 42.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 42-47.

¹⁴⁰ E. Uranga tomando en cuenta a ambos autores, Dilthey y Heidegger, encuentra que la justificación de problematizar el ser del mexicano como una situacionalidad concreta, corresponde de hecho a una preocupación generalizada en su tiempo: la Historia como ciencia, ¿puede hablar del pasado? Y si lo hace, ¿en qué medida ese pasado revelaría lo verdaderamente histórico? “Lo verdaderamente histórico no es el pasado, dirá Uranga, sino lo que ese pasado tiene de humano. [...]” (“Lo mexicano tema central de nuestra cultura”, en *Análisis del ser del mexicano*, p. 52) Lo “verdaderamente histórico” corresponde a la condición humana, no a lo humano por sí solo, sino a las posibilidades del ser de lo humano. Cuando hablamos de historicidad en Uranga habría que entender por ello una condición onto-histórica. Una condición que no depende de una sucesión de hechos pasados, sino del devenir de nuestro ser histórico. Así, al problematizar a partir de una situacionalidad concreta (el mexicano), lo hacemos de toda condición onto-histórica.

la posibilidad que ya veían los Hiperión en la Filosofía como proyecto humanista, y que específicamente Uranga vería como una forma de invertir nuestros valores. Si lo que nuestro proyecto persigue es encontrar en Uranga una veta ética que nos permita ir atisbando un proyecto de transformación y lucha desde la filosofía, nuestros afanes deben centrarse en afianzar el núcleo ontológico de Uranga: el *accidente* y lo que nosotros rescatamos como la relación o emparejamiento de las diferencias: *comprensión*.

¿Qué es lo que nos lleva a seguir esta forma de investigación, que va del análisis ontológico uranguiano y una lectura del *tiempo* en Heidegger, que ha de permitirnos la posibilidad de atestiguar la relación que Uranga llama *emparejamiento*? Creemos que el hecho de decir llanamente: hay *relaciones* porque nos encontramos en una sociedad, es completamente insuficiente para los alcances que Uranga quiso darle a su obra y nosotros perseguimos junto a ella. Creemos que nuestras sociedades contemporáneas son lo suficientemente complejas que han llegado a un punto crítico, al punto en que las relaciones ni son del todo conscientes ni mucho menos atravesadas por la comprensión. Cuando hablamos de *emparejamiento* no queremos acentuar ese hecho innegable de que “estamos juntos”, o en terminología heideggeriana, que somos *uno* como carácter de la impropiedad (*Dasman*); queremos decir con ello, encontrar una posibilidad histórica y ontológica en el carácter del emparejamiento, que no debemos interpretar como una suma de individuos que mezclados entre sí nos convierten en nadie, sino una forma justamente comprensiva de nuestro *ser-en-el-mundo*. Esa posibilidad está ahí en los rasgos de la temporalidad misma y en esa medida creemos que un proyecto ético que no contemple estas determinaciones ontológicas no podrá mostrar a plenitud los alcances de su estructura misma. Pues bien, la *eticidad* como un proceso de desarrollo onto-histórico, no solo debe asegurar como forma de autoconsciencia su propia *sensibilidad*, que es, en primerísima instancia, la forma en que nuestra conciencia capta inmediata e intuitivamente al *tiempo*; lo que sigue es intentar estructurar las moradas desde las cuales su proyecto, la comprensión, se vuelva una forma de vida entre la lucha y la resistencia.

En ambos textos Heidegger rastrea el carácter de la temporalidad en el cristianismo primitivo (en las cartas paulinas), en estos primeros documentos el carácter del tiempo conforma una noción que no es ni mecánica ni cuantificable -forma que aun conservamos-. El tiempo que

lee en las cartas paulinas habla del *fenómeno* del tiempo, es decir, de *procesos* vitales que acentúan el carácter del instante, y ante todo, acentúan la estructura de la vida y no así sus posibilidades de objetivación. Si Heidegger reconoce en las cartas paulinas una concepción del tiempo como *kairos*, y con ello, la posibilidad de comprender el tiempo en un proceso de la existencia que llama *instante*, no es a modo de interpretación del tiempo presente como el tiempo legítimo en que se está en espera de una salvación eterna, es porque Heidegger ve que el instante es una instancia en la que la existencia vislumbra su porvenir, su proyección, en la que hay *espera* -como lo demuestra Pablo en la carta a los Tesalonicenses- pero no en el sentido de la pasividad y la contemplación, sino en todo caso como modo de acceder a nuestras posibilidades. Este es el carácter que Heidegger le otorga al futuro como el núcleo de la temporalidad, el de conformar las posibilidades de nuestro ser. Y si hablamos de *instante*, es porque al filo de lo que está ante nosotros, al filo de la misma percepción, es donde curiosamente experimentamos la inmanencia de lo que puede acontecer como estructura fundamental de nuestra existencia; en lo incalculable, en lo que apenas con justeza podemos decir, se intuye que vamos siendo. Dice Eugenio Ímaz en el prólogo de *El mundo histórico* de Dilthey: “[...] Sólo en el presente se da la vivencia, pues también en el recuerdo de vivencias pasadas y la expectativa de las futuras se da en el presente [...] y que sin embargo, tampoco se da como un presente puntualmente congelado, sino como una precipitación del futuro hacia el pasado. Vivimos en pura precipitación.”¹⁴¹

Hemos dicho junto con Uranga que consideramos que a estas alturas la cultura ni necesita de nosotros, ni nosotros necesitamos comprenderla para subsistir en su conjunto; lo que sostenemos es que en ese breve pero continuo ejercicio de autoconsciencia, de “precipitación”, podemos experimentar nuestra existencia, nuestras relaciones y su sentido. La comprensión de la temporalidad no es un capricho intelectual, es tan vital que basta con echar un vistazo sobre nuestras sociedades y encontrar que estamos tan carentes de autoconsciencia y tan sobrepoblados de identidades que nos inclinamos sobre la indiferencia. Comprender nuestra temporalidad no es un lujo filosófico, está a la base de la existencia de nuestras vidas particulares, pues como hemos mencionado, nos muestra la vida como un fenómeno y no como algo dado, como *experiencia fáctica* -en palabras de Heidegger-,

¹⁴¹ E. Ímaz, del prólogo de *El mundo histórico*, p. xviii.

queriendo decir con ello, no las llanas experiencias con las cuales objetivamos al mundo, sino justamente como la *posición*¹⁴² que tomamos en el mundo. La *comprensión* desde esta perspectiva nos da posibilidad de construirnos y construir moradas por las que la vida no sea ni un lastre ni una obligación, sino un proceso que puede estar lleno de plenitud -como dijera Josu Landa-, sin que por esto se entienda una idea de hombre realizado, acabado y satisfecho; consideramos que una vida plena es la vida que autoconsciente persiste en la indignación y en la inconformidad, en el *estar en medio (Nepantla)*.

Interpretamos la presencia conceptual de Heidegger en la obra de Uranga con el tema del tiempo, como una vía para comprender no sólo en qué consiste nuestra estructura o nuestras determinaciones ontológicas, que ya hemos revisado son fundamentales en la obra de Uranga, sino una forma de comprender nuestra historia a partir de los fenómenos o procesos por los que transita nuestra vida, ya no como consecuencia física sino como procesos por los cuales es estructuralmente factible que ocurran coincidencias que no son cuantificables. Es una forma de acceder a la *historia* ya no como una ciencia del pasado humano, sino como un modo de ser humano. Los *accidentes* de hecho, valiéndonos de la interpretación que hace Uranga de Heidegger, podemos entenderlos como acontecimientos que tienen una peculiar posición en el curso del tiempo y que están expuestos a cualquier influjo externo; esto es así porque al carecer de un fundamento propio, lo que ocurre en el mundo se entrelaza con formas azarosas sobre los accidentes mismos. Los accidentes no se producen mecánicamente, tienen la posibilidad de cambiar su estructura, pues como hemos dicho, su posibilidad más radical consiste en abandonar su forma y convertirse en otros. Si los accidentes podemos analogarlos arriesgadamente a los acontecimientos, es porque dada su movilidad ontológica (*zozobra* y *melancolía*) se presentan no como hechos sino como una suerte de caracteres deformantes que responden intuitivamente al tiempo en sus formas más inmediatas de ser. Esas formas inmediatas de ser accidentales, hemos acordado con Uranga, pueden ser -dicho heideggerianamente, propios o impropios- autoconscientes o no, sin embargo, bajo la forma de la *autoaccidentalización* se abre una brecha de posibilidades en las que sobrepasamos el hilo conductor que establece la cultura en sus formas calcáreas de tradición, en otras palabras,

¹⁴² Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 42.

le concedemos posibilidad efectiva a formas de liberación, que confiamos, la educación puede ofrecer.

Dice Heidegger: “[...] el hecho de que sea imposible eludir la perplejidad (de la muerte) nos pondrá ante la posibilidad de aprehender el ser-ahí en la propiedad de su ser.

La propiedad del ser ahí es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser [...]”¹⁴³ El *ser ahí* en cuanto tal, para lograr su propiedad debe abrirle el camino a sus posibilidades más próximas y también más radicales; Uranga creía en esto, tan es así que su radicalidad consiste en que lo más propio sería el dejar de ser los mismos. Paradójicamente oculta en esta negatividad, está la posibilidad del ser en cada caso nuestro y, aunque el hecho es que no podemos eludir nuestra muerte y seamos un *accidente* de esa constante perplejidad, no basta para dejar de pensarla, por el contrario, lo propio está en hacerlo, pero no por reiterarla sin más, sino por pensar más allá de lo establecido. En nuestra interpretación de la obra de Uranga encontramos esta congruencia: la posibilidad más radical es igualmente la de ir más allá de la tradición y sus valores asentados, la de ejercitarnos en la accidentalidad, la de concebimos más allá de las determinaciones cuantificables, entendiendo por esto, un más allá de las imposiciones que nos alejan de nuestras formas más concretas de ser, es decir, del tiempo y de nuestro sentido.

Continúa Heidegger: el anticiparse a la muerte como un modo de comprensión no es un *qué* sino un *cómo* de nuestro ser¹⁴⁴, así como la comprensión del tiempo no tiene por finalidad hablar de un yo, sino de las posibilidades de su ser, de su cuidarse y de su estar en el mundo. Tanto Heidegger como Uranga verán en estas posibilidades la dificultad de las mismas, pues como dijimos en el primer capítulo, a las posibilidades de ser les esperan largas angustias y descarnios, sin embargo, en esa anticipación a la muerte, en el caso de Heidegger, y en ese abandono, en el caso de Uranga, late el ejercicio de nuestra comprensibilidad, la vía de acceso al fenómeno de la vida, al *cómo* que es posibilidad, que es un modo ético y ontológico de darnos.

¹⁴³ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, pp. 40-41. Los paréntesis son míos.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

“[...] El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el «cómo» de su vivencia.”¹⁴⁵ No se trata de un futuro vacío, esa indeterminación radical con la que mucho se ha atado de manos a Heidegger, se trata de un futuro que en su anticipación no ha perdido la preocupación de su darse en el presente, dice él mismo, “[...] El futuro del que está pendiente el cuidado es tal por mor del presente.”¹⁴⁶ Comprender el tiempo en nuestra hipótesis equivale a decir captar nuestra indeterminación accidental y, con ello, captar la estructura de las relaciones con las que configuramos el proceso de nuestra vida misma. Pero la *captación* si bien se caracteriza en primera instancia por la intuición del tiempo en su inmediatez, configura fundamentalmente los constructos éticos que se crean a partir del ejercicio de la *autoaccidentalización*, es decir, no creamos refugios que a manera de manual nos muestren el camino a la autoconsciencia, la autoconsciencia perfila los refugios éticos. Toda vez que tomamos consciencia de nuestra accidentalidad, de nuestra indeterminación, se abre la posibilidad de mantener la dialéctica entre la lucha y la resistencia. Nuevamente, no queremos ni sobrepasar ni sintetizar esta dinámica, queremos mantenernos en ella, en eso ha de consistir nuestra *comprensión*.

Ahora bien, el ejercicio constante de la comprensión, o la actitud del estar *Nepantla* llevado a ejercicio social o comunitario -que puede descansar sobre la educación-, efectuaría en su negación (*estar en medio* sin tener preferencia por alguno de los cabos de la cadena) un hueco en la conciencia. Ese “hueco” es el vacío que deja el haber desplazado radicalmente la posibilidad de convertirnos en sustancias determinadas, un vacío que absurdamente pretendemos llenar y que, por el contrario, lo propio de tal efecto consiste en que ese vacío o indeterminación promueva relaciones, promueva una suerte de afinidad. Esta afinidad sin embargo no es un *amor fati*, es un efecto entre el azar y la elección. Uranga se preguntaba en el *Análisis del ser del mexicano* qué habría de resultar de un humanismo en base a la accidentalidad, esto es lo que interpretamos: la comprensión de la vida como un fenómeno deformante, que afecta y es afectado por el azar, por sus propias elecciones y por la estructura de su *estar en medio*, de su ser histórico e indeterminado.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

Capítulo III: *Hacia la formación de un humanismo revolucionario. Una perspectiva ética-ontológica*

Consideramos que toda propuesta desprendida de la exégesis del ser del mexicano, que ha sido delegada por el mismo Uranga, merece por su contenido y efervescencia una lectura más precisa que prologue al menos una solución al enigma del ser. Ese “enigma”, nos parece, Uranga lo aborda invirtiendo lo abstracto del *humano* situándolo en lo *mexicano*; nos invita a invertir nuestros valores, como también nos invita a convertirnos en románticos -sin que eso signifique abandonar el lenguaje y la fuerza de la crítica filosófica-. Creemos que hay una tarea pendiente ante tal invitación: las posibilidades ontológicas de su obra requieren del *arte* -como dijera Dilthey- del análisis histórico que ofrece a la crítica una nueva concepción de la vida y que a partir del s. XVIII transformó, por medio de las ideas del Romanticismo, las ideas del progreso y la cultura que antaño estuvieron unidas a las formas de poder predominantes. Uranga encontró en esta lectura una línea de investigación tan íntimamente ligada a las formas de vida (*ethos*) surgidas de determinada circunstancia histórica en México, que pudieran resignificar el alma de la expresión cotidiana, artística y filosófica: la autognosis. Esto mismo significaría para Uranga la novedad del ejercicio historicista capaz de ofrecer no solo una postura particularísima de nuestro tiempo, sino incluso, la posibilidad de unir dos lenguajes y dos experiencias: lo óntico y lo ontológico. Heidegger buscaría a partir del preguntar fundamental la diferencia ontológica y la fundamentación de la Ontología; por su parte Uranga buscaría la relación entre lo óntico y lo ontológico, aunque en su intento diera a la Ontología una dimensión más elástica, una que incluso permitiera no una cara “práctica” de la Ontología, sino una dimensión abierta, en movimiento, fluctuante e indeterminada que, en efecto, delata la influencia del historicismo de Dilthey, pero más que

ello, su inclinación por encontrar en el movimiento de la historia un componente fundamentalmente ontológico.

Este mundo en que vivimos que podemos llamar en palabras de Dilthey *mundo histórico*, está lleno de individuos todos con experiencias distintas, todos con intenciones particulares, todos separados aparentemente entre sí; sin embargo, en todos existen las mismas condiciones y posibilidades ontológicas (más no jurídicas ni sociales, tema que no desarrollaremos en la presente tesis) de “pasar” por las mismas circunstancias. En otras palabras, todos somos diferentes, pero no hay absolutamente nada en el otro que no sea capaz de llegar a mis circunstancias, sin que por esto entendamos el ocupar el lugar del otro o el situarnos para desplazarlo, por el contrario, el situarnos como experiencia fáctica del ser en cada caso nuestro.

Dilthey diría que lo propio del historiador, pero de igual manera, lo propio de la actitud filosófica, sería el de poder criticar su contexto; en esa medida la crítica implica desarrollar el concepto de ser si de él comprendemos la “materia” del tiempo mismo. No podemos renunciar al modo ontológico de la *accidentalidad* en el precoz planteamiento de Uranga sobre un nuevo Humanismo, el problema del ser sigue siendo el problema fundamental de toda experiencia. Toda vez que Uranga localiza vías de interpretación que parten de la *situacionalidad* concreta de nuestras experiencias, está aproximándose a posibilidades -que sin rehuir de lo ontológico- nos catapulten a dimensiones diversas; el ejemplo más debatible es el de si acaso el Humanismo que intenta describir entabla relaciones con la ontología. A nosotros nos parece que sí, de hecho, no ver la relación entre experiencia concreta y ser es un problema que atañe a la ontología y al humanismo y, como hemos intentado desarrollar, un problema que también le atañe a la ética.

¿En qué sentido es válido hablar de un proyecto humanista en el análisis ontológico de Uranga? El tema no es nuevo, el tema muy seguramente responde al problema central de *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, en donde al exponer la “falla” de los humanismos aparecidos a lo largo de la historia (romano, renacentista, marxista, existencialista), coincide Heidegger en que todos ellos tienen una raíz metafísica, queriendo decir con esto, una perspectiva que parte de la idea de una determinada configuración del mundo o de la naturaleza. En general parece indicarnos Heidegger, toda perspectiva cuyo punto de inflexión

sea el Todo tiene un anclaje metafísico. El problema con este punto de partida es que oscurece en su estructura misma la relación entre el ser humano y el ser.

Creemos que Uranga está ofreciendo una actualización de este planteamiento en la medida que concibe la relación entre la situación de la experiencia concreta y el ser en la resistencia del estar *Nepantla*. Dicho en otras palabras, *estar en medio* no sólo promueve la relación entre experiencias contradictorias, sino que es ya, en esencia, el modo en que hombre y ser se relacionan. Uranga justamente busca el sentido del hombre y la esencia de su humanidad en cuanto se relacionan con su ser *accidente*. De ahí que la posibilidad de pensar al humanismo como un proyecto, responda a la interpretación y fecundidad de la *autoaccidentalización*.

Si Heidegger, por otro lado, no considera que el Humanismo en ninguna de sus formas haya atinado a entablar la relación entre el ser humano y el ser, se debe a que el ser aún no ha sido pensado o que nuestro pensar se ha desenvuelto bajo una forma meramente práctica, en el sentido de un mero producir. Si la esencia del hombre respondiera a pensar la verdad del ser¹⁴⁷, quizá Heidegger mismo admitiría que eso merece el nombre de Humanismo, uno liberado de su consigna metafísica, pero sabemos que ese momento no llegó para él. Sin embargo, creemos que en los términos que ofrece Uranga para definir la esencia de la humanidad como una esencia sin fundamento, es decir, en tanto *infundio*, *accidente* e *indeterminación*, sí responde o de menos plantea una forma de encuentro y relación entre ser humano y ser. El Humanismo que piensa Uranga tiene un carácter que se construye a partir del *emparejamiento* de las relaciones que conformamos y no todo Humanismo tiene esta forma; su forma tradicional es la que concibe toda relación en base a la igualdad, sentimiento que no tiene sentido para nuestro autor más que para los nacionalistas. Su Humanismo por lo tanto no es ni nacionalista ni persigue la igualdad, únicamente es pensado a partir de la donación¹⁴⁸, del *emparejamiento*. Quizá un modo de interpretar de esta donación siendo consecuente con *Carta sobre el humanismo* sea *querer* o *regalar la esencia*, es decir, efectuar la característica del ser mismo: presentar al ser. Dice Heidegger: “[...] La capacidad del querer es propiamente aquello en «virtud» de lo cual algo puede llegar a ser. [...] a partir de

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 23-24.

¹⁴⁸ Como expusimos en el capítulo anterior, la donación se refiere a la explotación de nuestro ser (posibilidad de llegar a ser) en miras del sostenimiento de la tensión o relación en el mundo con otros.

dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible este. [...]”¹⁴⁹ De modo que en la donación, en el *emparejamiento* se efectúa el ser en su pensar y el ser es su posibilidad.

Entendemos que para Heidegger la *esencia* humana reside en la relación con el ser. Si aceptamos esto el Humanismo en Uranga es una forma en que nos relacionamos con el ser, un modo en que efectuamos nuestra posibilidad de pensar al ser desde el ser mismo. ¿Esto quiere decir que el humanismo se reduce a la ontología? Creemos que para Heidegger más bien la Ontología es fundamental y de ella no ha de desprenderse ninguna ciencia, llámese antropológica, humanista, etc., además considera que la esencia humana no radica en el humanismo (ni en ningún *ismo*) sino en el *pensar* del ser. Uranga por su parte, sí consideraría un nuevo tipo de Humanismo a partir de la inversión de los valores, que no puede ser entregado como faena meramente histórica o filosófica si antes no realiza una exégesis de esa esencia misma. Siendo así, es probable que el Humanismo sea una segunda tarea ontológica y no una consecuencia del mismo, un proyecto para pensarnos y transformarnos en la encrucijada del estar en medio, que es también la relación ser humano (ser concreto) y ser.

Dice Heidegger: “Pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. [...]”¹⁵⁰ Para Uranga, como hemos desarrollado en el primer capítulo, lo esencial no es el ser “mexicano”, ni el ser de ningún nombre, sino el ser accidente, pensar respecto al mismo y vivir conforme a ello.

a) Hacia una ética de la existencia: lo humano como mexicano o la construcción de un *ethos* humanista.

Lo auténtico, lo que hemos llamado *liberación*¹⁵¹, está en elevar la conciencia (histórica) fuera de sus propios paradigmas. Ese es el ejercicio al que nos aproximamos siguiendo junto

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵¹ Del capítulo II de la presente tesis: la *liberación* es un fundamento ético que recae en la conciencia de la *autoaccidentalización*; así la determinación de los entes accidentales no es la Libertad (como idea) sino su posibilidad de liberación, es decir, llevar la conciencia histórica hasta sus límites.

con Emilio Uranga la *autognosis*, forma que sin ser introspectiva, parte de lo más íntimo de cada individuo, de su ser *accidente*. Tomaremos la fórmula *lo humano como mexicano*¹⁵², como la expresión más radical de la propuesta ontológica uranguiana, la cual, admite él mismo, ya no encuentra solución en el campo de la Ontología. Nosotros buscamos con tal expresión una forma de *liberación*, un proyecto que haciendo explotar nuestra sensibilidad y nuestro ser nos aproxime ontológica y éticamente a otros.

Consideramos que es la forma más radical de un ser agonizante, si se nos permite la expresión, pues ante el estado de quietud en que vivimos nos encontramos en un tramado que subraya y enfatiza la indiferencia, así al contrastar esta característica (neoliberal) fomentemos no ya la indiferencia sino la diferencia, la contradicción de las relaciones. De ser así, *lo humano como mexicano* representa según nuestra lectura, una visión de la actualidad que reconoce con esa mirada desubicada como la que tenía Uranga¹⁵³, que este y cualquier estado de cosas requiere una transformación. El cambio mismo es propiedad de la dicha que decía Dilthey se persigue en la marcha por el mundo, ya antes apuntada por Aristóteles al definir al Hombre en su inclinación por el conocimiento y en la alegría de tal inclinación; si bien Uranga no enfatiza esa dicha, compromete su obra a los jalones de su época armado no con la claridad del conocimiento puramente racional, sino con la incertidumbre de revestir al mundo de accidentalidad.

Uranga no ofreció mayor pista a su fórmula de inversión *lo humano como mexicano* en lugar de lo mexicano como humano, pero creemos que tal premisa surgió de la necesidad de llevar y comprender lo social en el plano ontológico, así como de la tarea hasta el momento fallida (del Historicismo) de llevar los problemas ontológicos al campo de la Historia. La ausencia de lo social y lo histórico en el plano ontológico, por su puesto desde la obra misma de Uranga, es justamente la necesidad de invertir *lo humano como mexicano*; la urgencia de renunciar a la abstracción antropológica para inclinarse sobre la necesidad de acentuar al hombre en tanto su existencia, sus formas de intersubjetividad y su *accidentalidad*. Pero

¹⁵² E. Uranga, "El accidente y el mexicano", en *Análisis del ser del mexicano*. Todo su capítulo II arroja luz sobre esa formulación, pero puede verse con mayor claridad en la p. 62.

¹⁵³ Dice Aurelia Valero: "[...] 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." Tomado de "Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano" (reseña bibliográfica) en Revista *Dianoia*, vol. LIX, no. 72, p. 7.

también nos insiste la sospecha de que esa inversión corresponde a la radicalidad de pensar el *accidente*, pues en él se haya el germen de la crítica al positivismo, a la metafísica, al sujeto abstracto, a la “mala” generalidad -como señala Uranga-, a la tradición; en otras palabras, la *inversión* es un modo de desustancialización del mundo. Y no es que el mundo no le interese a Uranga, es el campo desde el cual la *situacionalidad* toma sentido, pero no es -el mundo- un tramado de efectos sino un tejido en construcción que cobra sentido en la medida que invierte todo aquello con pretensiones cristalizadoras.

Aunque Uranga no lo desarrolló con toda claridad, la ontología muy a pesar suyo mantiene una relación muy estrecha con la ética y creemos estar frente a ello en la medida en que el *accidente*, como condición ontológica, posibilita *encuentros heterogéneos* que Uranga no llama éticos, pero nosotros sí percibimos en ellos ese carácter en cuanto nichos de vida y crítica. El *Análisis* como lo hemos estado abordando, parece indicarnos que construimos nichos de posibilidad (*ethos*) en la medida que nuestro ser se mueve, pero tal análisis ya no fue abordado por él, sino que legó a los *pensadores del mañana*. Ciertamente el análisis ontológico no arroja de entrada hipótesis éticas; lo que creemos es que a todo análisis ontológico le va en su mismo desarrollo (dialéctico o de emparejamiento como prefirió Uranga) tanto problemas de índole ético como político. No podemos, desde la lectura del *Análisis del ser del mexicano*, huir de dichos planteamientos en los que no tenemos de momento otra forma de situarlos más que en el horizonte mismo del ser accidentes. Podríamos hacer un análisis y una crítica de la obra de Uranga acentuando uno de estos aspectos, pero para leer el Humanismo que él mismo señaló como tarea de su generación, no podemos omitir en su unidad estos problemas como problemas de origen ontológico.

En palabras de Heidegger: “[...] Lo que hay que hacer es poner la humanitas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico.

Pero si la humanitas es tan esencial para el pensar del ser, ¿no debe completarse la «ontología» con la «ética»? [...]”¹⁵⁴ Heidegger mismo justifica la aparición de la ética con la perplejidad que sigue manifestándose en el hombre sobre su ser mismo. Sin embargo, creemos que la ética que señala Heidegger sigue significando el establecimiento de reglas concernientes no sólo al ente sino al ser de ese ente, es decir, la ética como fundamentación

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 72.

de la existencia, y dado que las pretensiones de Heidegger se alojan en la fundamentación ontológica, la ética no pasa de ser reglas sobre qué o cómo hacer, y no precisamente ser en su apertura.

Hemos intentado desarrollar a lo largo de esta investigación, que la ética en Uranga o las huellas éticas que resplandecieron a partir del análisis ontológico, no son reglas ni valorizaciones concernientes al hacer, sino modos en que el ser se manifiesta en lo concreto, en este caso, en lo que interpretamos como *eticidad* o el modo en que nos comprendemos a partir de cada *situacionalidad*. Comprender nuestras relaciones ya no de manera tética (lo uno o lo otro) sino comprendernos desde la tensión entre nosotros, brota de igual manera al decidarnos por el *accidente*. La *eticidad* (modo de comprensión), la *ética* (perspectiva filosófica que busca estrategias de vida y radicalización del ser concreto, para preservar nuestro ser en tanto paradójicamente renunciamos a él) y el *humanismo* (conciencia de la accidentalidad; el efectuar filosófico concreto de aquella estrategia de vida), creemos que forman -en su interacción- la relación con nuestro ser y quizá en ese sentido la inversión metafísica que necesitaba el ser humano para relacionarse y cuidar de su ser.

El *accidente* en este capítulo puede ser una vía para poder responder qué posibilidades ofrece este presunto Humanismo uranguiano; una de ellas puede ser lo que Kosik denominó *el mundo de la praxis humana*¹⁵⁵ en contraposición a su crítica del mundo moderno como mera preocupación por la cosa. Aunque desde luego, el texto al que nos referimos de Kosik es mucho más tardío al *Análisis* de Uranga, lo que interesa aquí resaltar es que el humanismo que proyecta Uranga no es un humanismo con pretensiones humanizadoras, dicho de otra forma, no pretende ni como estrategia ni como método volver al mundo objeto de manipulación del hombre; lo que más bien creemos es congruente con el resto de la obra de Uranga, es que sea un humanismo únicamente en la medida en que lucha por la autoconciencia de la accidentalidad, un humanismo en busca de sentido. Para Kosik por su parte, la praxis del mundo moderno que se preocupa por el valor utilitario de las cosas y no por su posibilidad transformadora desde las relaciones de producción, persigue eso mismo,

¹⁵⁵ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, p.89.

el uso, la instrumentalización y ello arrastra desde su perspectiva a la enajenación. No podríamos con el material que nos ofrece Uranga decir sin más que el humanismo es una forma de desenajenación, pero sí que podemos reconocer que su afán de *autoaccidentalización* es un modo de relacionarnos con el mundo sin los intermediarios que sólo piensan en razón de la utilidad, y no es así porque Uranga se inclina por la tensión de la relación y por el vínculo (ético) que la tensión provoca. Por el mismo tenor, Veljko Korać dice que el hombre en su capacidad de apropiación, puede “[...] apropiarse del potencial disperso de la naturaleza [...]”¹⁵⁶. Pensamos que en ese sentido Uranga hablaría de Humanismo no en tanto que el hombre pueda “apropiarse” de nada, sino en tanto pueda liberarse de ciertos factores en los que él mismo -y sobre todo él- está inscrito. De esa forma podemos decir que Humanismo es un modo en que el hombre abandona *algo* y *alguien* de sí mismo. Ser humano en esas condiciones equivale a decir *dejar de ser*, el “como sí” (que traducimos como pensar poético en Uranga) es esa posibilidad humanista. Es cierto que esto parece muy contradictorio, pero asumimos el riesgo, nos aferramos momentáneamente a asumir ante el estado de cosas en que vivimos en el mundo como hombres enajenados, que cualquier proceso inscrito en un aparato que lo instrumentaliza todo y lo absorbe todo, las posibilidades parecen anularse en automático; por ello proponemos e interpretamos en Uranga una crítica radical a tales instrumentalizaciones, la más radical de todas: *dejar de ser*. Esto no implica llevar a la enajenación a su punto máximo, por el contrario, significa pensarnos estirando la existencia misma.

Bolívar Echeverría en su ensayo titulado *El humanismo del existencialismo*, en el cual detalla la noche en que Sartre anuncia públicamente el último de los “ismos”, dice -entre el tono satírico con que describe la escena- que lo más valioso del momento y de los años subsecuentes a la aparición del existencialismo fue el de haber hecho frente al periodo de posguerra, pues sólo un existencialismo que además fuera un humanismo sería capaz en tales condiciones de una conciliación por encima de las diferencias y contradicciones entre burguesía y proletariado; el humanismo en ese sentido colaboraría en la reconstrucción

¹⁵⁶ Veljko Korać, “En busca de una sociedad humana” en *Humanismo socialista*, p. 22.

política. Para tales efectos Sartre tuvo que sortear todo tipo de críticas que acusaban su existencialismo de anti-humanista al decir, por ejemplo, *el infierno son los otros*¹⁵⁷.

¿Podríamos pensar que el prematuro humanismo uranguiano es un anti-humanismo en el sentido del presunto *dejar de ser* del hombre? Contestamos que no por dos razones básicamente: 1) porque no se busca la extinción humana, sino la transformación del hombre abstracto en uno autoconsciente de su accidentalidad, y 2) porque la conciencia sigue privilegiando la existencia de un ente con características peculiares (accidentales y de infundio, no así de un ente sustancial en su carácter de Yo); en este caso la conciencia es símbolo tanto de la descomposición de lo abstracto como de la reconfiguración de la *situacionalidad*. En ese sentido, los esfuerzos de transformación están siendo depositados sobre lo concreto que no ha sido captado en el tejido histórico. El humanismo en esa medida es el tramado consciente del tejido histórico.

Continúa Echeverría:

Si algo hay que pueda caracterizar a la época moderna es, en palabras de Karl Marx, el fenómeno de la enajenación, es decir, la entrega del ser humano a una ‘voluntad’ extra humana que parece actuar desde el ámbito de las cosas; una ‘voluntad’ que, según él, resulta de una peculiar ‘humanización’ de las cosas [...]¹⁵⁸

El humanismo que encontramos perfilado en la obra de Uranga no es anti-humanista, ni en este caso enajenante. Podríamos asumir -como de hecho nos ocurrió en algún punto de la investigación-, que la *autoaccidentalización* en su radicalidad de *dejar de ser*, es en efecto una enajenación al extremo, en el sentido que cualquier modo en que el hombre renuncie a sí mismo -sin que en ello implique pasar a ser parte de un mecanismo de explotación y deshumanización- o pierda algo de sí mismo es desde luego enajenación. Sin embargo -y en esto recae nuestro cambio de parecer- el humanismo no es una enajenación al extremo por una pequeña pero significativa característica: la *autoaccidentalización* es la explotación de las posibilidades de liberación del hombre. Sin ese elemento, sin ser posibilidad de posibilidades, en efecto nos parece que se trataría de un fenómeno más de enajenación. Lo que sí consideramos un verdadero fenómeno de enajenación es el perder de vista nuestro

¹⁵⁷ Bolívar Echeverría, *El humanismo del existencialismo* en Revista Dianoia, núm.57, noviembre, 2006, p. 4 de la versión digital.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.10.

infundio, pues al intentar luchar contra la contradicción abogando por un solo extremo por encima del otro -aparte de ser un acto de racismo- estamos enajenándonos y cosificando al otro. Entendemos por *enajenación* la pérdida de condición o el extrañamiento de la condición originaria de infundio y por *cosificación* entendemos el dar al mundo y a nuestras relaciones el carácter de cosa en su sentido de instrumentalización.

Esta puede ser incluso la parte más crítica del humanismo uranguiano: su crítica a la modernidad como un mundo de valores gastados y sin sentido, por lo cual él sitúa no como un ideal marxista o materialista sino plenamente como actitud cínica, el de proponer *antivalores* y poner en jaque a la tradición con todo lo que le parece detestable. Sin embargo, vale la pena decir que en términos materialistas esta crítica es una forma de invertir la enajenación; bajo la forma de *preocupación* es invertir el trabajo abstracto¹⁵⁹ en trabajo digno, o lo que es lo mismo, cuando el trabajo y la vida en general recobre la forma creativa en la que el individuo que trabaja y vive sea parte activa en las relaciones en que participa y abandone su forma de mera manipulación.

Podemos decir: Uranga es sartreano en la medida que reconoce que la transformación o la *autoaccidentalización* únicamente es posible asumiendo una actitud íntima revolucionaria, y no confiando ciegamente en el desarrollo histórico que, aunque tiene en su seno las condiciones históricas de posibilidad, depende del *proyecto* de cada *situacionalidad* el llevarlo a cabo o no. También es heideggeriano en la medida que encuentra las posibilidades de transformación en tanto reconozcamos nuestra actividad a la luz del pensar nuestro ser en cada caso. Están ambas lumbreras: el ser que no es como dice Echeverría una voz meta-eksistencial, sino cada *situacionalidad* en la dimensión de su propio ser, en eso no hay pues tufo metafísico, no se está apelando a ninguna esfera externa de comunicación o trascendencia, es el ser de cada hombre. Por otro lado, está la disposición política de la existencia de entrar en discusión desde la historia misma en que está inscrita. Leemos pues

¹⁵⁹ K. Kosik, *op. cit.*, p.85. Esto corresponde a la crítica que hace Kosik a la fenomenología, de la cual no nos haremos cargo, únicamente señalaremos que la *preocupación* para Uranga es lo que tenemos de más cercano, no en términos espaciales o geométricos como él dice, sino en tanto están presentes en nuestro "aquí". En otras palabras, nuestra *preocupación* no es lo inmediato (que es lo que interpreta Kosik refiriéndose seguramente a Heidegger y lo "a la mano") sino lo que se presenta a nuestro "aquí" y provoca un efecto de *desalejamiento* (E. Uranga, "El accidente y el mexicano" en *Análisis del ser del mexicano*, p. 63).

en Uranga ambos esfuerzos -que como dice Echeverría- traducen la relación entre ontología y ética en el humanismo.

Ahora bien, ¿qué hace el *accidente* al respecto? Lo que hace es proponer una perspectiva distinta a la que se ha establecido en nuestras actividades cotidianas como el trabajo, el estudio, las relaciones socioculturales, económicas, en fin, la vida misma. Y la propuesta consiste en que, al *autoaccidentalizarnos*, otorguemos posibilidad a todo aquello que no ha tenido posibilidad de ser, precisamente por hacer del ser una determinación metafísica, una idea sin raigambre histórico. ¿Cómo hará esta *autoaccidentalización* para convertirse en una vía de humanismo? Creemos que podría funcionar en muchos sentidos, uno muy especial como proyecto educativo, pero sobre todo, teniendo como guía una forma de vida que refleje esos antivalores que se necesitan para situarse de a poco en un movimiento que teje relaciones heterogéneas. Tales *antivalores* no son valoraciones de cabeza, sino más precisamente destrucción de ciertas ideas respecto a nosotros mismos y nuestras relaciones. Sin embargo, no vemos de momento que haya una forma “segura” -ni siquiera en la educación- que exalte el *infundio*. La autognosis no busca la seguridad que nos proveía por ejemplo el ejercicio racional de omitir, negar, descartar, validar, seccionar, etc., hasta dejarnos en la plena seguridad de conocer, lo que nos provee la conciencia del *infundio* o la *autoaccidentalización*, es la posibilidad (no seguridad) de *liberación* más radical: *dejar de ser*. Una forma de ser que exalte nuestra condición ontológica accidental, creemos, es una perspectiva de vida que nos vuelve partícipes del mundo al tener actitudes relacionales por las que el *accidente* se mantenga con vida no por un acto de necesidad, sino por la elección de liberar nuestras conciencias y nuestro ser y así construir nuestro propio sentido. Eso es y no otra cosa lo que entendemos por Humanismo.

En esta perspectiva humanista no hay providencia, ni un Dios que nos lleve, hay una fuerza interna (temporalidad) bajo la forma de futuro que es más fuerte que todos nuestros esfuerzos presentes, porque es la posibilidad de que lo pasado que aún no alcanza memoria, surja, lo que aún no existe tenga posibilidad de hacerlo, y en su posibilidad no desgrana al presente, no lo demerita, al contrario, lo teje junto con él. El presente por su parte en este análisis es como nosotros accidental y se manifiesta como azar, contingencia plena que no sabe a qué

atenerse; en cambio, construyendo proyectos, constituyéndonos como una construcción permanente, el futuro da sentido a la zozobra y a ese azar en que nuestras vidas se encuentran.

[...] la originariedad de las experiencias vividas por el mexicano permite replantear desde su base el sentido general del humanismo. En otras palabras: No conviene partir de una definición del hombre en general, para iluminar con esta idea el hombre particular que es el mexicano, sino a la inversa, y por paradójico que ello parezca, hay más bien que partir del ser del mexicano para iluminar desde ahí lo que se ha de llamar hombre en general o la esencia del hombre. La idea del hombre en general no puede ser el hilo conductor de una ontología del mexicano, (aquí responde Uranga el porqué de lo humano como mexicano) porque en esa idea del hombre en general que serviría de criterio para la ontología se han depositado «prejuicios» y «presupuestos» que no tienen nada de general (Uranga no está en contra de lo general en sí, sino de la una mala generalidad), sino que han resultado de una mala «generalización» de puntos de vista sobre el hombre europeo. [...] Contra este arraigado prejuicio (de que debemos ser como el europeo, la imitación propiamente y peor aún, de lo que se ha puesto en moda llamar europeo) se pronuncia la ontología del mexicano que busca la exegesis de su propio ser para, desde ahí, avanzar «hacia un nuevo humanismo».¹⁶⁰

Si bien Uranga no habla de totalidad, se pronuncia por una “buena” generalización apoyándose en el poema *La tejedora* de Ramón López Velarde y que nosotros interpretamos como el sentido de la temporalidad, en la medida que la tejedora es el modo en que el tiempo de las situaciones concretas es capaz de unir sin desdén alguno, no solamente los minutos, sino toda relación. Dijimos en otro momento que la proximidad y la relación a la que alude Uranga implica temporalidad, *tener presente*; y como carácter del *accidente*, la temporalidad hace del mismo un acontecimiento que no proviene de causas específicas sino de ser una posibilidad siempre abierta al “tejer” toda relación por imposible que parezca. El *accidente* bajo esta forma de temporalidad es una vía de intersubjetividad y ese es el sentido de *generalización* que retoma Uranga: la posibilidad de unir lo heterogéneo bajo una perspectiva humanista. En esa medida y bajo ese estado de unificación (del tejer) podemos encontrar una forma de totalidad sin perder por supuesto de vista la teoría de contrarios que hasta ahora interpretamos en *accidente*, *melancolía* y *zozobra*.

Dice Uranga “[...] Primero la emotividad, después la inactividad, y finalmente, la melancolía, nuestra manera de rumiación [...]”¹⁶¹; nosotros hemos traducido emotividad por sensibilidad, la inactividad por el estado previo a la autoconciencia, que sería justamente el

¹⁶⁰ E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, pp.89-90. Los paréntesis son míos.

¹⁶¹ E. Uranga, “El significado de la revolución mexicana”, *Op. Cit.*, p. 124.

hacer consciente la sensibilidad, y posteriormente la *autoaccidentalización* que es el resultado de la reflexión llamada melancolía. Es decir, y si nos ayuda esta forma esquemática de ver las cosas: sensibilidad, conciencia y reflexión, permiten engarzar la unidad *sui generis* de nuestro ser fragmentado. Tal unidad no es la concreción del ser, sino un instante en que la conciencia alcanza su sentido; por lo demás es solo eso, un instante pasajero, pero lo importante en ello no es su fugacidad, sino que se trata de un movimiento que logra tejer las conciencias, los encuentros heterogéneos, las formas de lo que Uranga llama *intersubjetividad*¹⁶².

Si entonces el movimiento que originalmente es ontológico, en su actividad tejedora crea formas de intersubjetividad, Uranga con su *Análisis* ya estaba señalando una manera en que la ontología y la ética se comunican, en que el movimiento de nuestro ser, más allá de ser constitutivo y originario, sea una elección. El movimiento dialéctico en Uranga, el *estar en medio* o *Nepantla*, no basta con ser constitutivo de la existencia accidental, es fundamental para mostrar las posibilidades del Humanismo de convertir lo constitutivo en elección. Hasta en esto llegan los alcances de invertir los valores: el ser no dota de suficiencia, hay que despojarnos de él, donarlo, y no basta con tal liberación, hay que hacerla una elección por la intersubjetividad; sólo así la *accidentalidad* cobra su sentido originario de tensión, de negatividad, de *tan sin ser en todo*.¹⁶³

El proyecto de Humanismo que atraviesa la obra de Uranga resulta en una suerte de tejido con el único propósito de hilvanar, de re-flexionar que dice Uranga “[...]es un intento de recuperación del ser que la acción irreflexiva dispersa y divide. [...]”¹⁶⁴ De esa manera y regresando continuamente sobre el *accidente*, podemos reconocer que este Humanismo no sólo pondrá al descubierto la falta de sustancia en el mexicano sino en todo hombre, así como la tarea de hacernos, es decir, de proponernos nuestro propio ser; una de las formas en que cobra sentido la *autoaccidentalización*. Lo que pretende entonces Uranga con su exégesis no es tan solo colocarnos en el horizonte del ser, más allá de las descripciones culturales, sino en todo caso, desarraigar aquella tradición que concibe a lo humano como sustancial;

¹⁶² *Ibid.*, p. 129.

¹⁶³ Epígrafe del capítulo “Filosofía” adjudicado a Fray Diego Durán, *Op. Cit.*, p. 56.

¹⁶⁴ E. Uranga, “Insuficiencia e inferioridad”, *Op. Cit.*, p. 106.

apuntando hacia una perspectiva ontológica que renuncie a la idea del ser como representación, para convertirse en el análisis del ser en cada situación.

En el capítulo I recordábamos que se ha leído tradicionalmente la *situación* uranguiana como la circunstancia orteguiana, y decíamos que en el caso de Emilio Uranga no encontraremos un elemento que salvaguarde la sustancialidad del accidente -lo mismo ocurre con Merleau-Ponty para quien nuestra relación con el mundo pone de manifiesto una *situacionalidad* particular que la razón por sí sola pasaba por alto-. Lo que sea que seamos está entre el ser y la nada, no entre ser y no-ser, pues nuestro ser mismo es accidental, lo cual quiere decir que carecemos de fundamento, que no somos una copia de algo más fundamental, ni pretendemos sustancializarnos. Estas tres características son una especie de transparencia que permite ver el asidero histórico al que Uranga vuelve una y otra vez para explicar que estamos heridos ontológicamente, pero que aún tras esa herida que constantemente se está hiriendo no pretendemos juzgarnos ni como españoles ni como indígenas, cualquiera de las dos experiencias resulta hoy insuficiente; lo que ocurre en el mexicano es que se encuentra *en medio* sin saber a qué atenerse, entre dos situaciones: entre el ser y la nada. *Accidente*.

Estar en medio según nuestra interpretación tiene una triple carga: la primera ontológica, la segunda ética y la tercera dialéctica. En sentido ontológico *estar en medio* significa que somos accidentales en tanto el *accidente* atraviesa y constituye nuestra existencia no como característica del mexicano -de su cultura, de sus modos folklóricos- sino en cuanto al modo del carácter del ser de que todo lo existente es indeterminación.

En sentido ético *estar en medio* significa elegirnos por un modo particular de ser, un modo en el que elegimos lo indeterminado, la fractura, la herida del accidente y esa decisión implica la construcción de nichos en los que nuestra vida se debate entre la lucha y la resistencia, así, toda decisión ético-ontológica es según nuestra interpretación, la opción más radical: dejar de ser. En la obra de Uranga nos situamos ante una exégesis ontológica que demuestra su carácter no en la medida en que nos delimita ideológica, nacionalista o psicológicamente, por el contrario, arroja una propuesta para dejar de ser, de abandono, de destrucción. La *destrucción* en sentido ontológico, como dice Mario Teodoro en *El quiasmo*, es el rebasar

“[...] plenamente la filosofía objetivista de los cartesianos [...]”,¹⁶⁵ esto quiere decir, destruir la forma tradicional en que nos situamos en el mundo para problematizar nuestra existencia.

En sentido dialéctico *estar en medio* significa la reformulación del pensar renunciando al Principio de identidad y colocando en su lugar lo paradójico de la existencia en relación con todo lo que nos es próximo, en otras palabras, nos coloca en la tensión histórica.

¿Qué rendimiento filosófico hay en esta estrategia de situarse *en medio*? Desde la perspectiva uranguiana es formularse lo mexicano como un modo de ser, es presentar una propuesta de intervención histórica que leída a contrapelo desata las ambigüedades de la vida y de nuestras formas de expresión, es poner al descubierto la existencia que permanecía oculta como si se tratara de algo indescifrable y no como es en realidad: algo que supura por una herida ontológica del ser accidentales. Desde la perspectiva de Mario Teodoro Ramírez explicando el *quiasmo* merleau-pontiano, es *encontrar al ser en los seres*¹⁶⁶, es encontrarlo no *por medio* de la sensibilidad sino *como* sensibilidad misma, ahí en cada situación singular.

Estar en medio es donar el sentido de las diferencias manteniendo su contradicción, por eso consideramos que la perspectiva dialéctica uranguiana no es la de la síntesis sino la del *emparejamiento*, una forma opuesta al colonialismo, capaz de resignificar al pensar ya no como una actividad sintética en la que su eje paradigmático sea el alcanzar la verdad; en todo caso lo que persigue es el sentido de nuestro ser mexicanos. Todo esfuerzo por pensar la relación (*emparejamiento*) en Uranga, ha de remarcar la diferencia, pero pensarla y con ella su sentido, requiere de la tensión máxima del pensamiento. Una tensión que al mismo tiempo resignificará al ser en la relación que mantenemos en el mundo.

Dice Teodoro Ramírez:

[...] creemos que la opción actual de la filosofía consiste en el restablecimiento de una interrogación ontológica que, sin embargo, sea capaz de mantener la revelación pluralista, relativista e indeterminista [...] Tal es, consideramos, la alternativa que el pensamiento de Merleau-Ponty nos presenta: una ontología rigurosamente fenomenológica, esto es, un pensamiento que se atiene radicalmente al mundo tal como se aparece, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y vemos. Esto significa asumir que el Ser es Apariencia, Diferencia, Distancia... Figuralidad; que es, sí, presencia, pero no una presencia plena y perfecta,

¹⁶⁵ M. T. Ramírez, *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, p. 112.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 113.

compacta y brillante; que es tanto presencia de una ausencia como ausencia de una presencia.
[...]¹⁶⁷

La ontología de Merleau-Ponty, como *método indirecto*, es decir, como forma de acceso a nuestro ser desde la encrucijada misma de estar *en* el mundo y no ya desde fuera de él bajo la fórmula sujeto-objeto, es también una forma política no reaccionaria de pensar al ser mismo, en el sentido de situarse a partir de la experiencia de una percepción particular, y al llevar esa percepción y esa experiencia a la esfera del ser percibido. La percepción no es un simple “redoblamiento” psíquico o de interioridad, como explica Teodoro Ramírez, es de hecho la constitución ontológica de toda experiencia y por lo tanto de toda relación con el ser.

Ahora, que la ontología o nuestro modo de acceso y relación con el ser sea un método indirecto, quiere también decir que en nuestras experiencias cotidianas no estamos de lleno con el ser. Esta relación indirecta nos parece que está latente de manera muy particular en la obra de Uranga, que si bien toma su primera bocanada de Heidegger, se corre a una posición más algodonosa; la relación con el ser no es otra que la tensión sostenida por nosotros en el mundo, ocasionando jalones que llevan una dinámica tanto procedente de su constitución ontológica indeterminada, como de un ejercicio de autoconciencia en la que no basta con asumirse como accidentes, sino que pretende elegirse como *accidentales*. Ese “paso” que es el movimiento de la conciencia misma en su devenir, implica un compromiso ético de elegirse en la encrucijada entre el ser y la nada. Ese ejercicio que consideramos es movimiento de la conciencia misma, al convertirse en estrategia ética no puede ya deslindarse de encabezar la faena de permanecer *en* medio. El *quién* de dicha maniobra no es por supuesto un sujeto que trae sobre sí los objetos del mundo, ni un sujeto que va por entero a las cosas, sino experiencias radicales de abandono de su propio ser. Esta cuestión es muy delicada y jugosa en la obra de Uranga, pues es este el entramado del cual surge su idea de Humanismo y que nosotros reconstruimos a partir de las pesquisas que fue dejando a lo largo de la misma; es un ejercicio destructivo que paradójicamente abre la posibilidad de una “buena” generalización del hombre ya no como un sujeto abstracto, sino como un ente específico en

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

circunstancias muy particulares que ha llevado su ser a tal radicalidad que es preciso *donarlo*. A esa donación de ser que no es más que el carácter ontológico de la sensibilidad, Uranga introduce su fórmula *lo humano como mexicano*; fórmula que a nuestro parecer ha sido mal interpretada o al menos poco crítica con la inversión de valores, problema fundamental de su Humanismo.

Ciertamente el trabajo de inversión de valores y el Humanismo en Uranga no pudieron completarse y por ello no podemos encontrarla de manera uniforme, pero el asunto es: así como los problemas ontológicos uranguianos tienen resonancias prácticas al sugerirnos nichos de acción concretos para lograr la *autoaccidentalización*, creemos que la tarea de *inversión* de nuestros valores persigue, más que la definición de valor, el ejercicio de movilizar nuestro ser y mostrar la contradicción existencial de la vida misma: que somos accidentales y de ello no deviene ningún sujeto abstracto, al menos no uno que escape a la contradicción, y que lo único que le da el nombre de ser un sujeto-hombre es el intento de destruir tales categorías. El Humanismo en ese sentido encarna una estrategia ética muy específica de volver lo ontológico tema de nuestra historia.

[...] La imagen del hombre que de ahí surgirá no tendrá originalidad, pero sí originariedad, lo que quiere decir que en ella se podrán reconocer todos aquellos que por mil accidentes de historia, de cultura o de sociedad, se han visto acorralados en lo catastrófico. (Hoy por ejemplo, los miles de migrantes en el mundo, la experiencia de los países colonizados, los trabajadores que continúan en un estado de esclavitud, etc.) [...] El carácter de la zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.¹⁶⁸

Esta forma de pensar y de hacer filosofía en Uranga equivale a hacer fenomenología sin señalar distancias abismales entre el fenomenólogo y la cosa, sino relacionándolos en un ejercicio de resistencia entre ambas instancias; así el sentido de la existencia está más allá de las dicotomías, está en la resistencia y la lucha de permanecer *Nepantla* de todo lo que el mundo tecnócrata intenta mantener indiferente; en palabras de Antonio Negri, la *resistencia* ya no es un elemento meramente reaccionario, es la *materialidad*¹⁶⁹ de nuestras expresiones en un mundo en el que no se nos reconoce. Así, al crear experiencias desde una constitución

¹⁶⁸ E. Uranga, "Nota sobre lo original y lo originario", en *Análisis del ser del mexicano*, pp.140-141 (los paréntesis son míos).

¹⁶⁹ A. Negri, "Resistencia y Multitud", en *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*, p. 62.

ontológica accidental y lo más importante, al mantener relaciones dialécticas en la tensión misma de estar entre lo otro, lo distinto y nuestro infundio, se crean experiencias que ya no pasan por la tutela de un Yo capital, de un Yo inquebrantable; experimentar desde la accidentalidad nos mantiene atentos, conectados, creando experiencias ahí donde ya no caben estados de cosas.

Ese “sujeto” del accidente, que no deja de resonar desde Merleau-Ponty, ejecuta conscientemente la relación en el mundo -más allá de los mecanismos y estructuras fijadas por la ciencia moderna en las categorías físicas de espacio y tiempo newtonianos- es decir, es un sujeto capaz de situarse entre la experiencia sensible de percibir *en* el mundo mismo. Se trata paradójicamente de un sujeto *sin* cabeza -sin riendas y sin crines como dice Kafka-, sin determinaciones dadas atemporalmente, sin Yo. No es pues un sujeto en el sentido moderno, es un *accidente* que se elige y relaciona como tal a la luz de otras subjetividades igualmente accidentales.

Lo importante para Uranga no se encuentra en el ser mexicanos, la *situacionalidad* rebasa los contenidos culturales y nacionalistas, apuntando a formas de conciencia y experiencia que sean capaces de sobreponerse a la tradición y a posicionarse desde su propia accidentalidad. Sin embargo, es cierto que para pensar el *accidente* como un existenciarío partimos de lo que nos es más próximo, de nuestras formas cotidianas de expresión, pero asumida esa particularidad no queda otra dentro del análisis uranguiano más que renunciar a ello.

Si uno pudiera ser un piel roja siempre alerta, cabalgando sobre un caballo veloz, a través del viento, constantemente sacudido sobre la tierra estremecida, hasta arrojar las espuelas porque no hacen falta espuelas, hasta arrojar las riendas porque no hacen falta riendas, y apenas viera ante sí que el campo era una pradera rasa, habrían desaparecido las crines y la cabeza del caballo.¹⁷⁰

¹⁷⁰ La traducción de esta narración de Kafka es tomada de la conferencia magistral dictada por Miguel Morey en la Universidad de Guanajuato en octubre de 2015; nos parece más legible al español que la ofrecida por Juan José del Solar: “Si uno fuera de verdad un indio, siempre alerta, y sobre un caballo galopante, sesgado en el aire, vibrara una y otra vez sobre el suelo vibrante, hasta dejar las espuelas, pues no había espuelas, hasta desechar las riendas, pues no había riendas, y por delante apenas veía el terreno como un brezal segado al raso, ya sin cuello ni cabeza de caballo.” En: Kafka, Franz, *Obras completas*, tomo I, Aguilar, España, 2004, p. 571.

Para nosotros es muy importante partir de análisis ontológicos no para fundamentar ciertas disciplinas, sino para mostrar el sentido del Humanismo inscrito en la obra de Uranga como una perspectiva de acceso y vivencia del mundo; sentido que no responderá qué es el hombre, sino mostrará cuáles son sus posibilidades de ser en tanto ser histórico accidental. Lo que intentamos construir en Uranga al hablar de Humanismo es la relación entre *los cabos de la cadena*. Levinas, por ejemplo, entiende por intersubjetividad la aleación entre yo y el otro; en Uranga no hay tal aleación ni es la relación por sí misma, sino la posibilidad que abre la tensión de tal relación. Sólo podemos pensar desde el *accidente* por la tensión, por la paradoja de permanecer -luchar y resistir- en medio. La proximidad entre los cabos de la cadena no es la proximidad judaica como demanda ética, no representa un sacrificio; es el movimiento mismo del *accidente* y en ello no encontramos una lectura teológica (el prójimo como constitutivo) ni teleológica; lo otro o el otro “cabo” está aquí como parte del movimiento paradójico del estar *Nepantla*. Ahora, ¿cómo dar cuenta de esa proximidad? En efecto, no conociéndolo sino sencillamente al sentir y reconocernos en su jaloneo, en su tensión, en su peculiaridad, en su ser histórico.

b) Antropofanía o lo que no termina de ser. Del valor y el sentido.

[...] El mestizo mexicano no se puede definir como el ejecutor de ideales traicionados por el blanco. La imitación no es aceptable ni como empresa de fidelidad [...] En vez de unos ideales hay que ponernos otros [...] El gesto cínico, siempre victorioso en la historia, consiste en alardear de lo que la vieja moral considera detestable.¹⁷¹

Hemos dicho en otro momento que para Uranga nuestro ser está pasando por una crisis que atraviesa la historia misma. El historicismo como corriente del pensamiento no ha entendido -muy a pesar de sus atinados esfuerzos de abocarse a la autognosis- que los modos de ser históricos son modos de la existencia, que a la historia le compete indagar en lo humano como proceso ontológico y no como un suceder de hechos sin carácter ni tiempo. En ese sentido Uranga abona a la tarea introduciendo la exégesis ontológica como elemento transformador de la historia, como hemos señalado, lo que pretende Uranga no es asumir sin

¹⁷¹ E. Uranga, “nota sobre lo original y lo originario” en *Análisis del ser del mexicano*, p. 140.

más lo que somos, sino hacerlo toda vez que la comprensión implique donación y transformación del ser mismo. De esa manera en tanto nos aproximemos a su exégesis el proceso histórico tome la forma de una peculiar y situada forma de ser. Sobre estos modos de ser que no son meras “expresiones” que respondan al ritmo de nuestras sociedades ni tampoco a una secuencia de causas y efectos contemplados de antemano, sino modos de cada *situacionalidad*, es que su análisis cobra sentido.

Para Heidegger, la crisis que atraviesa a la historia responde al olvido y obviedad en que ha caído el ser¹⁷²; para Uranga tal crisis responde tanto al carácter de la accidentalidad como al modo en que la valoramos. Decir esto nos hace responsables de una peculiar lectura uranguiana en la cual queremos señalar el tema de la *inversión de valores* -problema central de la revolución-, ligado a la historia mexicana y al modo de ser particular en la *generalización* que señalamos anteriormente. Nos parece que Uranga critica a la cultura como “expresión” de la humanidad porque en dicha expresión se privilegian las formas en que la tradición actúa sobre nuestro ser y no el modo en que nuestro ser capta y se desenvuelve en el mundo. De lo que se trata no es de lo que la tradición acepta como valioso sino de los modos de vida que configuramos como valor desde nuestra propia e íntima *situacionalidad*.

No hablamos de los valores en sentido axiológico porque esa dirección llevaría al desarrollo de la presente investigación a una labor que no necesariamente estaría interesada por encontrar el puente de comunicación entre lo óntico y lo ontológico. Aunque es difícil determinar con toda precisión cuál es el sentido del valor o de la introducción del problema del valor en la obra de Uranga, sabemos que lo hace pensando tanto en la poesía velardiana ligada a un sentido de revolución como interioridad, así como en el *gesto cínico*¹⁷³ que señala y critica a la tradición. Así pues, entregamos nuestros esfuerzos a una labor ética de reinterpretación y revalorización de nuestro ser como ser histórico, aun cuando en ese

¹⁷² Crisis y obviedad que responden al caracterizar al *ser* como el concepto más universal e indefinible y aun así, el más comprensible de suyo; sin embargo, lo verdaderamente constitutivo no está en definir conceptos, sino en el acceso (como modos de ser) y modos de comprender los que darán *sentido* a aquello por lo que nos preguntamos. Martin Heidegger, de la Introducción de *El ser y el tiempo*, pp.11-14.

¹⁷³ E. Uranga, *Op. Cit.*, p. 140. Gesto que además nos ubica en la influencia de Nietzsche sobre Uranga.

ejercicio abandonemos momentáneamente -como a Uranga mismo le sucedió- ciertos elementos filosóficos que no tienen pretensiones éticas ni mucho menos sociales o políticas.

Aunado a estas dos fuentes -la revolución en la poesía velardiana y la influencia de Nietzsche- nos resulta sugerente comenzar a indagar el problema del valor a partir del pensamiento dialéctico que hemos presentado. Creemos haber encontrado un ejercicio de pensamiento a partir del término *Nepantla* y en general en la tensión sostenida por el *accidente*; creemos que toda tarea que nos haya legado nuestro autor pasa por estas mismas tensiones, de modo que al hablar de *inversión de valores* aun cuando no sepamos con certeza a qué valores se refiere, nos prevé que la naturaleza del problema tiene el mismo origen ontológico encerrado en la contradicción. Para mostrar la contradicción existencial o lo que hemos llamado la paradoja de la existencia, Uranga atraviesa por varios caminos: uno de ellos en el término *Nepantla* a través de la figura del mestizo, otro a través de la contradicción entre las elecciones y el azar y, en cuanto a la inversión de valores, a través de la subordinación de lo abstracto en lo concreto o lo que él denominó *lo humano como mexicano*. Estos caminos que parten de una exigencia particular y de modos en los que Uranga mismo es atravesado, pretenden sin embargo delinear una cuestión humana, una cuestión pertinente a cada ente en su peculiaridad.

El valor del valor en Uranga, si se nos permite expresarlo de esa manera, se vierte al contestar desde el inter ser/nada y al pensar desde la resistencia del permanecer *en medio*.

El horizonte teórico desde el cual parte Uranga al hablar de *inversión* es Nietzsche, quien dio forma a la pregunta por los valores, justamente desde una investidura crítica que diagnostica la cultura y el modo en como ésta asume el origen en un sentido metafísico. El origen para Nietzsche se refiere, en palabras de Foucault, a la *procedencia* y la *emergencia*¹⁷⁴ como caracteres del pasado en su accidentalidad o en otras palabras, desde su surgimiento y aparición. Tales categorías, a diferencia del origen metafísico, ponen de relieve el sentido de la historia despojado de verdades absolutas y puesto en juego desde sus pequeños pero significativos acontecimientos. En *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Nietzsche realiza un análisis genealógico para desmitificar todo lo que la cultura

¹⁷⁴ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 3-6 de la versión digital.

considera inmutable; tal diagnóstico señala la fuente de los valores modernos en su error, en su falta de sentido histórico. Para Nietzsche los valores están velados metafísicamente y lo que realmente intentan ocultar es una vacuidad que el análisis genealógico irá desenmascarando. Aunque en efecto Nietzsche tenga bajo la manga otra carta que se juega la propuesta de nuevos valores, no intentará que éstos representen la verdad, sino que afirmen la vida.

El tema del valor es crucial para reconocer en el Humanismo uranguiano los modos de vida por los cuales nos mantenemos en la tensión, pero sobre todo, para reconocernos en la labor de resignificar la vida a partir de su transformación. Esto quiere decir que resignificar la vida y al ser, a partir de la conciencia de la accidentalidad, es *invertir los valores*.

Dice Nietzsche:

[...] Debías aprender a captar lo perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que permanece a lo perspectivista; también la porción de estupidez con respecto a valores contrapuestos y toda la merma intelectual en que revierte todo pro y contra. Debías aprender a captar la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como insuperable de la vida, la vida misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia. [...] Debías...; basta, el espíritu libre sabe de ahora en adelante a qué «debes» ha obedecido, y también lo que ahora puede, lo que ahora por vez primera le es permitido...¹⁷⁵

Para Nietzsche la inversión de valores tiene origen en su crítica al cristianismo, en la necesidad de analizar genealógicamente los valores que se han impuesto en un sentido metafísico negando la vida y sus posibilidades, por eso es preciso resignificar la vida en su sentido afirmativo. Sin embargo, en el caso de Uranga sí hay un sentido negativo en la *inversión*: no afirma la vida en sentido estricto, sino que la transforma, le otorga un sentido histórico acentuando su accidentalidad. Toda vez que Nietzsche ve una serpiente que se muerde su propia cola, lo hace afirmando *el valor del origen y el origen del valor* - parafraseando a Deleuze-; Uranga vería a esa misma serpiente crítica, pero no para afirmarse sin más sino para en ello introducir un elemento destructor, es decir, para abandonar su propio ser y proponerse otro, siempre distinto, siempre fluctuante (quizá ahí radique la diferencia entre el método genealógico de Nietzsche y la perspectiva ética de la ontología uranguiana). Sobre el optimismo que pueda surgir de esta característica destructora, es muy pronto para

¹⁷⁵ F. Nietzsche, parágrafo 6 “El deber como posibilidad”, en *Humano, demasiado humano*, pp. 39-40 de la versión digital de Akal.

entregarnos; hasta este momento los mismos nichos de transformación que encontramos como resonancias éticas desprendidas del análisis uranguiano, no establecerán resultados sobre lo que se *es*, sino sobre sus brechas accidentadas.

Lo cierto es que Uranga aceptaría la premisa nietzscheniana que descubre al hombre en tanto su voluntad de valorar al mundo, al menos en tanto su capacidad crítica -acentuada en el Humanismo- de invertir cual gesto cínico lo que sólo en apariencia es y ha sido un principio. En esa medida la tarea del Humanismo de superar la moral y sus valores ahistóricos, implicaría proporcionarnos a nosotros mismos desde la *autoaccidentalidad* una nueva perspectiva de nuestra vida y de nuestro ser. De esta manera la conformación de *ethos* humanistas, implican formas en que rastreamos el origen de nuestras relaciones que funcionan como una forma de acceso e interpretación del mundo en tanto participamos en él.

Dice Uranga: “El positivista es ciego para los valores, el idealista no ve los hechos. [...] El prejuicio primordial de que no podemos desprendernos consiste en considerar a cualquier cultura como «expresión humana». [...]”¹⁷⁶ Por la misma línea las palabras de Heidegger: “[...]El pensar en valores es aquí y en todas partes la peor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivación de lo ente convertido en mero objeto. [...]”¹⁷⁷ Ambas posturas ponen de relieve que el problema con el valor es que deposita todo su carácter en prejuicios de la tradición o en opiniones subjetivas, en cualquiera de los casos, pensar en esos términos sería anclar al pensamiento sin ninguna posibilidad de ser. Si hemos de hablar de Humanismo se esperaría que éste partiera del *claro* del ser, es decir, del pensar al ser mismo desde él mismo y no desde instancias ajenas a él. Dice Uranga: “[...] importa comprender que al pasar de *algo* al *alguien* no hemos abandonado el reino de las esencias exangües, no hemos echado el ancla en el mundo de la existencia.”¹⁷⁸ El problema por lo tanto de los valores y de la necesidad de su inversión es abandonar el origen metafísico de los mismos, que equivale decir, emprender una tarea genealógica en el caso de Nietzsche y ontológica en el caso de

¹⁷⁶ E. Uranga, “El pensamiento filosófico”, *Op. cit.*, p. 160.

¹⁷⁷ M. Heidegger, *Op. cit.*, pp. 66-67.

¹⁷⁸ E. Uranga, *Op. cit.*, pp. 161-162.

Heidegger, en la cual se intenta *suspirar al calor de los viveros*¹⁷⁹; en ambos terrenos ubicamos los esfuerzos de Uranga.

Uranga ve en el poema *La tejedora* de López Velarde un poder que él llama de *extraversión*¹⁸⁰ depositado en el amor, capaz de sacarnos de lo que Uranga llama la *conciencia insular* y llevarnos a la conciencia comunitaria.

*Divago entre quimeras difuntas y entre sueños
nacientes, y propenso a un llanto sin motivo,
voy, con el ánimo dispersa
en el atardecer brumoso y efusivo,
contemplándote, Amor, a través de una niebla
de pésame, a través de una cortina ideal
de lágrimas, en tanto que tejes dicha y luto
en un limbo sentimental.*¹⁸¹

Uranga verá ese poder no en el amor, sino en la posibilidad de salir de, de dejar de ser, cuyo refugio y dirección está en la tensión originada por los otros. Pues bien, ese poder de extraversión es el ejercicio de pensar desde la encrucijada ética-ontológica de *estar en medio*, el poder del pensar en tensión. Ese “poder” no se gesta en el interior del individuo, de ser así cualquier ejercicio de pensamiento que se remita a una introspección -tanto para Velarde como para Uranga- resultaría infructífero, pues suspende la conciencia comunitaria o intersubjetividad. Ese poder por lo tanto toma su fuerza como hemos dicho de la tensión de encontrarse *en medio*, con otros, emparejados y consiste en lograr la pretendida *extraversión* (Velarde) o *inversión* (Uranga) de los valores que se han cristalizado culturalmente pero que el pensar en su tensión máxima pone en tela de juicio. Hacerlo señalaría una crítica histórica e incluso política del pensamiento insular que encerrado sobre sí mismo no ha abierto sus posibilidades de comunicación y relación. Así pues, creemos que la *inversión de valores* anunciada por Uranga como elemento de un nuevo Humanismo, denuncia la urgencia de pensar el mundo y nuestras relaciones de otro modo; denuncia el utilitarismo de la conciencia

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 163. Nos parece interesante leer esta figura del *vivero* como un modo de valorar ya no desde la distancia segura que aguarda la subjetividad moderna o la ciencia en su aprehender al mundo, sino por el contrario, desde la vivencia concreta: en el calor de la existencia misma. *Viveros* como *ethos*: esos lugares en que se juega la vida desde la existencia, desde el ser.

¹⁸⁰ E. Uranga, “Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde”, *Op. Cit.*, pp. 129-132.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.129.Fragmento de *La tejedora*. Las cursivas son de Uranga.

carente de crítica, una conciencia que rehúye a la crisis. “[...] La hora, empero, no es de modelos. Todas las instancias arquetípicas han caducado [...] Hoy se nos descubre con la exclusiva cara de la explotación [...]”¹⁸² Podríamos asumir que el trabajo de Uranga sea considerado como un pronunciamiento -o manifiesto- ontológico que denuncia la idea del hombre abstracto: “[...] Contra este arraigado prejuicio se pronuncia la ontología del mexicano que busca la exegesis de su propio ser para, desde ahí, avanzar «hacia un nuevo humanismo».”¹⁸³

Pensar a partir del *estar en medio* puede mostrar el valor del *accidente* por encima de lo dado; en sentido epistemológico el *accidente* introduce el carácter crítico de comprender lo indeterminado, por encima del aprehender los que *a priori* está dado. Dicho de otro modo, pensar el *accidente* -con respecto a nuestras pretensiones de construir andamiajes epistemológicos y sobre todo, para vivir de otro modo-, es mucho más novedoso (arrojará cosas cambiantes) que pensar que la naturaleza *a priori* es algo dado para lo cual baste aprehender esa concreción. Conocer el mundo de este último modo no ofrece más que el placer que algunos consiguen al colocarse por encima de la naturaleza, de dominarla; pero a ese respecto decir conozco tal cosa que por sí misma ya está dada (más allá de que la conozca o no) no aporta nada crítico, no es un reto para el entendimiento más que como sorpresa de lo que aparece. En cambio, intentar comprender al mundo no por lo dado que hay en él sino por nuestra historicidad y las relaciones contingentes que pueden alcanzarse en nuestra indeterminación, efectivamente no hará una ciencia, hará algo mucho más simple: ubicar nuestra perspectiva concreta en el mundo. Pensar en el mundo y problematizarlo no a la luz de ciertos conocimientos sino de posibles modos de vida y comprensión, es ya resignificar el conjunto de valores que presuponen o han presupuesto al mundo.

Por otro lado, sobre los alcances éticos y políticos en los que Uranga no quiso indagar, encontramos nuevamente en las interpretaciones de Bolívar Echeverría sobre el *valor*, una forma en que podemos aproximarnos a aquellos temas derivados del análisis uranguiano que ya no pertenecen por entero al campo de la Ontología, como dijera Uranga. Creemos que

¹⁸² *Ibid.*, p. 139.

¹⁸³ E. Uranga, “Insuficiencia e inferioridad”, *Op. cit.*, p. 90.

Echeverría en su ensayo titulado *El 'valor de uso': ontología y semiótica* conecta el problema de la contradicción humana en cuanto su trato con la naturaleza con el tema del valor en su forma “natural” y en su forma mercantil. Creemos que este ensayo puede arrojar luz sobre la relevancia del *valor* como fuente de transformación en la medida que sepamos distinguir los diversos elementos que históricamente han constituido nuestra idea del valor como algo abstracto y nuestras posibilidades de interpretarlo como algo concreto, como una vía de resignificación de la vida misma. Aunque en sentido estricto no son los valores por sí mismos los que transforman sino el ejercicio de *inversión de los valores*, nos parece importante que para tal efecto podamos distinguir el sentido de los mismos y la necesidad de su reconfiguración.

Dice Bolívar Echeverría: “La ‘forma natural’ del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez, esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo.”¹⁸⁴ Subrayamos de esta cita la importancia del sentido primario o “natural” del valor que en su relación con las fuerzas de producción es capaz de “actualizar” lo general; en otras palabras, en el valor se materializa la posibilidad de que lo abstracto se transforme en concreto; tarea que por su puesto está inscrita en la fórmula *lo humano como mexicano* y que en el caso específico de Echeverría consiste en saber si es posible que esta actualización (del valor y del marxismo) pueda abonar un elemento crítico al pensamiento contemporáneo. Por nuestra parte la tarea sigue consistiendo en problematizar sobre posibles formas de transformación, en experimentar por diversas formas de acción (labradas en nichos de resistencia) la senda hacia un nuevo Humanismo. Por un lado, pensar la *inversión de valores* como resignificación de la vida y, por otro lado, en la posibilidad del sentido más elemental del valor de actualizar o desenajenar a los entes en las relaciones de producción y de la vida en su conjunto.

Echeverría nos explica cómo el *valor de uso* contiene una intención transformadora y cómo sin ella ningún bien por sí sólo podría consumarse. Es fundamental entonces en todo acto de producción o relación el elemento *poiético*, sin el cual las relaciones de producción

¹⁸⁴ B. Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, p. 160.

devendrían -como sucede- en meras formas de mercantilización de la vida y su potencial transformador. Esa dimensión poética consideramos está presente en el ejercicio de inversión uranguiana en la medida que muestra las posibilidades del ser accidentales como vía para una “buena” generalización del hombre; es decir, toda vez que la existencia ejecuta su elección por el *accidente*, inaugura una forma en que pensar y experimentar sin verdades absolutas provee una forma de desenmascaramiento del mundo, una forma en que resiste y hace frente a la crisis de la “mala” generalización de abstracción, de la instrumentalización, de la utilidad.

Bolívar Echeverría considera que para entender a la sociedad moderna hay que reconocer que el análisis que hace Marx del *valor de uso* ha quedado inconcluso al ceñirlo a lo económico y no haber problematizado lo que es el *valor* en sí mismo, es decir, en no haber indagado en lo que Echeverría considera el concepto de *forma natural* de la vida¹⁸⁵ y que nosotros leemos como el valor desde su origen singular y concreto. Así el problema del *valor de uso* tiene que ver no sólo con la economía y los modos de producción capitalista, sino precisamente con los modos de producción de la vida en general que están siempre más allá de la sistematización. El problema del valor o de la forma natural de la vida nos aproxima desde esta perspectiva a los modos del ser de las cosas, problema que en Uranga tiene todo que ver con las formas relacionales entre la existencia particular y el mundo.

Reconociendo esto, un *antivalor*¹⁸⁶ para Uranga no es el resultado de la tensión de *estar en medio*, sino el ejercicio constante de permanecer *en medio*, el ejercicio de darnos, el ejercicio de reconocernos en la comprensión de este juego en pareja. Dijimos en otro momento que *estar en medio* es un ejercicio del pensar en su tensión máxima, de esta manera nos ha salido a flote el significado de valor en Uranga; sin embargo, el problema en este punto es que parece que reducimos el pensar a un valor. Pensar no es un valor, es el ejercicio de llevar nuestra existencia a sus límites del ser accidentales; en palabras de Heidegger, es un *acontecimiento propio del ser*¹⁸⁷. Por su parte, los valores -en su sentido tradicional- son las expresiones culturales que han alcanzado un peso suficiente por el que medimos la

¹⁸⁵ Una lectura que proponemos del valor en su forma natural, es el concepto de Origen liberado de su sentido metafísico, tal como lo citamos en Foucault y Nietzsche.

¹⁸⁶ E. Uranga, “El significado de la revolución mexicana”, *Op. cit.*, p. 118.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 15-16.

profundidad de nuestros actos y justamente ante esto se proclama Uranga: hay que *invertir* y trastocar todas esas expresiones cristalizadas que han devenido en prejuicios y proponer *antivalores*; pensar en ese sentido es contravenir con los valores dados, indagar sobre su origen y de ese modo ahondar en lo que somos.

No tendrá ningún sentido hablar de Humanismo en tanto que los valores humanistas que enfatice sean meras ilusiones que levanten el cuello de ciertas sociedades con *pseudo* democracias como la que vivimos en México, por ello es importante que el pensar subraye la *inversión* de valores, hasta que señale con ese ejercicio el surgimiento de otros en los que podamos reconocernos renunciando a la ya citada *conciencia insular* o de Yo inquebrantable, hasta que indague en lo que somos. Dice Marcuse: “La realidad humana es un sistema ‘abierto’: ninguna teoría, ya sea marxista o de otra índole, puede imponer la solución. [...] Nuestra misión consiste en desarrollar su conciencia del mundo y de sí mismos, revelarles lo que está sucediendo, preparar el terreno precario para las alternativas futuras... [...]”¹⁸⁸

Ante el neoliberalismo y sus aplastantes y denigrantes modos de proceder, consideramos que en cada lugar del mundo -al menos quienes se identifiquen con el sufrimiento, la colonización y las consecuencias de la globalización-, se pueden escribir y narrar historias en su singularidad, delinear sus propios conceptos abiertos con los que ellos se reconozcan. La literatura es uno de los modos revolucionarios de transformación, cuenta lo que es ser en cada circunstancia; por eso decimos que está en manos de todo hombre la tarea de problematizar su propia *situacionalidad*. Emilio Uranga parte de la Revolución Mexicana, pero no creemos sea la que le interese a nuestro autor más que como puntal para su análisis ontológico; lo que realmente abonará Uranga no es al monumento Revolución Mexicana sino a una suerte de proceso revolucionario, proceso íntimo, tarea segunda de *autoaccidentalidad* de asumirnos y elegirnos accidentales, en zozobra, infundios.

Dijimos líneas más arriba que la *inversión de valores* es el elemento central del Humanismo que perfila Uranga, esta misma inversión es el carácter de la revolución. Ambos son pensados simultáneamente justamente porque el núcleo del Humanismo es el carácter de la revolución. Sin embargo, es ésta un proceso íntimo que ya no satisface como empresa únicamente

¹⁸⁸ Herbert Marcuse, “¿Un humanismo socialista?” en *Humanismo socialista*, pp. 125 y 126.

política; para Uranga la revolución tiene el potencial de darnos nuestra individualidad, pero no depende de ella sino de cada hombre el recibirla como posibilidad de lo concreto y de lo íntimo. Esa individualidad no es un ideal del sujeto moderno, se refiere a la conciencia que cada quien ejecuta en sus relaciones con el mundo. Dicho proceso es una labor ontológica de otorgarnos nuestro propio ser, por ello, la revolución es *algo más* que lo meramente político, señala en el Humanismo una tarea ontológica que no puede ser ya salvada por algo o alguien que represente a otros tantos; dice Uranga, “[...]la exigencia -de la revolución- no va a un grupo sin personalidad, sino a subjetividades aisladas y peculiarizadas.”¹⁸⁹ Este grupo “sin personalidad” -que bien podemos sintetizar en la figura del Partido¹⁹⁰- no puede abreviar de la revolución porque ella no está dirigida a las masas, pues estas carentes de conciencia no tienen posibilidades de transformación; es un proceso íntimo en el cual nos creamos autoconscientes. Es muy escueto el papel de la política en el *Análisis* uranguiano, pero es preciso mostrar que al menos en esta obra, las masas no tienen el carácter transformador que podemos leer en textos de corte marxista, por ejemplo, porque las masas aquí representan la falta de autoconciencia y la inexistencia de ser en nuestro carácter. En ese sentido Uranga llega a decir que “[...] El ideal del proletariado no es hacerse pasar por burgués. [...]”¹⁹¹ sino lograr la autoconciencia de su propia *proletariedad* -por decirlo de algún modo-. La transformación que persigue el Humanismo como inversión de valores no será pues la de *hacernos pasar* por otros, sino radicalmente explotar nuestro ser mismo, si se acepta, explotar nuestro ser proletario o nuestro ser mexicanos. Ahondar en lo que somos no es un intento de ideología ni un proyecto de identidad, es más precisamente sacar a la superficie nuestro ser. Así, la inversión -cuyo propósito ontológico y en este caso ético-político es la transformación- es en el *Análisis del ser del mexicano*, una tarea sentada y orientada por cada *situacionalidad*, es decir, la tarea de pensar desde nuestro propio ser.

Para Uranga al remitirnos al sentido íntimo de la revolución -o incluso al realizarla- logramos convertirnos en individuos, entendiendo por esto que al análisis ontológico le sigue un

¹⁸⁹ E. Uranga, *Op. cit.*, p. 119.

¹⁹⁰ Sobre el Partido y la filiación política de Uranga, en este momento de su obra sería muy prematuro sacar conjeturas, sin embargo nos resulta inevitable la alusión aunque de momento no podamos llamarle PRI, ni mucho menos podamos agregar sospechas que toman forma en documentos de otra naturaleza, por ejemplo en cartas y diarios de su propia autoría y leídos en el Fondo Documental Emilio Uranga del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, en una estancia de investigación durante mayo del 2017.

¹⁹¹ E. Uranga, “Nota sobre lo original y lo originario”, *Op. cit.*, p. 138.

sentido no sólo de carácter originario y constitutivo, sino también ético-político de *hacernos*. Dicho hacer no es una actividad introspectiva como hemos señalado, sino de explotación en la que nos arrojamos a nuestra historia para ahora sí reconocernos como accidentes. Esto finalmente tendría que volver patente la flexión de *inversión de valores* y crear comunidades al renunciar a la conciencia insular. Nos parece que Uranga -aunque no acentuó la parte política en esta obra- asumía que todo reconocimiento ontológico debía procurarse una labor política, sin ella nuestro ser, que hemos dicho está fracturado, no alcanzaría sus propias posibilidades de ser *en* el mundo, *en* el medio, *en* la historia.

[...] a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia. Por el contrario, todo lo que es espacial y todo espacio-tiempo se presentan en eso dimensional que es el ser mismo.¹⁹²

Si lo que interesa a Uranga es en palabras de Heidegger lo *dimensional* y no precisamente el hombre en su impersonalidad, ve en la imaginación una de las vías de construcción ética que nos permite tener por real todo aquello que no ha podido ser, además, es la forma de la conciencia de valorar sin moralizaciones. Así, esa dimensión que nos interesa y que hemos obviado históricamente tiene posibilidad.

Toda vez que decimos: no deseo ser la misma/el mismo, o en palabras de Uranga *no podemos seguir siendo los mismos*, está el deseo de abandonar la existencia abstracta -que por ser abstracta no alcanza siquiera a llamarse existencia sino Hombre a secas-, está el deseo de crearnos y proponernos un ser distinto lejos de los nombres que se han cauterizado en lugares comunes, está el deseo de hacernos sin Yo sino plenamente accidentalidad. Esa transformación, ese deseo arraigado en la imaginación no es un capricho de escapismo, es un afán de construcción ontológica en el que arriesgamos el ser en pos del ser. A este riesgo le damos el nombre de *antropofanía*, tomado de la jerga propia de Julio Cortázar, para dar con mucha mayor fuerza las posibilidades que el ser concreto ubica en su perspectiva íntima. Para Cortázar se trata, literalmente, de la *aparición del hombre*.

[...] Yo tengo la impresión, creo, tal vez me equivoque, de que inventé la palabra. Creo que cuando estaba escribiendo Rayuela la inventé [...] antropofanía para mí, significa la aparición del hombre, pero justamente de ese hombre ideal que yo veo, que yo deseo, que es mi ideal en mi proyecto de humanidad; es decir, cuando yo hablo de una antropofanía, me refiero a ese momento en que el

¹⁹² M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 43.

hombre haya podido superar las limitaciones que lo ponen por el momento más acá de lo que verdaderamente él podría ser, y llegue a ser, lo que puede un hombre en el momento en que dé el máximo de sus posibilidades, ese día se descubrirá a sí mismo, se verá aparecer a sí mismo, habrá una antropofanía; esa noción del hombre nuevo que tanto se ha manejado en el vocabulario de la revolución en América Latina contiene esa expresión, sólo que mi expresión es muy pedante porque busca las raíces griegas, y el hombre nuevo es en cambio la misma cosa; es decir, esa noción del hombre liberado de todos los tabúes, de los prejuicios, de los odios, de las limitaciones en que históricamente se mueve hoy mientras estamos hablando. El hombre que haya dejado todo eso atrás, se verá a sí mismo como la realización de lo que hoy no es más que un proyecto. Entonces sí, será la antropofanía, la aparición del hombre sobre el planeta.¹⁹³

Para nosotros, esta aparición que es más concretamente una construcción entre la lucha y la resistencia del permanecer *en* medio, modifica desde luego -utilizando palabras de Sartre- la figura del mundo, en la medida que invertimos nuestros modos de vida predeterminados. La *inversión* si es válido decirlo en estos términos: transfigura al mundo y ahonda en nuestro ser, deja ver que siempre hay algo antes que un Yo, y en el riesgo de la indeterminación es posible experimentarlo.

Siempre llega mi mano
más tarde que otra mano que se mezcla a la mía
y forman una mano. / Cuando voy a sentarme
adviento que mi cuerpo
se sienta en otro cuerpo que acaba de sentarse
a donde yo me siento. / Y en el preciso instante
de entrar en una casa,
descubro que ya estaba
antes de haber llegado. / Por eso es muy posible que no asista a mi entierro,
y que mientras me rieguen de lugares comunes,
ya me encuentre en la tumba,
vestido de esqueleto,
bostezando los tópicos y los llantos fingidos.¹⁹⁴

Si admitimos como segunda tarea de la ontología el de crearse una perspectiva ética -una perspectiva que en su ejercicio de inversión sea capaz de convertir al ser esencia en ser

¹⁹³ Tomado de una entrevista inédita a Julio Cortázar en la red, transcrita del programa radial español *Esbozos*, conducido por Adelaida Blázquez. Publicado por Rocamadour en: <http://pasodelania.blogspot.com/2006/05/de-una-conversacin-con-julio-cortzar.html>

¹⁹⁴ O. Girondo, "Dicotomía incruenta" en *Obras*, p. 334.

accidente-, en ese ejercicio la ontología no tendría que admitir que del análisis ontológico sí o sí surjan hipótesis éticas, lo único que acentuaría es la relación óptica-ontológica, la relación de un *ser-en-el-mundo* que se pregunta desde su *situacionalidad* histórica, desde su *ser accidente*.

Nietzsche analiza genealógicamente cómo el valor ha cambiado de acento: en el periodo pre-moral o “prehistoria” el valor estaba en el resultado de las acciones; en el periodo moral se ubicaba en la conciencia, en la intención de la acción; pero en un tercer periodo que llama extra-moral, donde el valor se situaría *más allá del bien y del mal*, es decir, estaría en la pluralidad y en la diversidad¹⁹⁵. Superar la moral -como sugiere Nietzsche- es precisamente dar una nueva perspectiva, otra interpretación del valor; en la que ya no hay fenómenos propiamente morales, sino interpretaciones morales sobre ciertos fenómenos. El *ethos* -refugio y resistencia de nuestra accidentalidad- no intenta medir o calcular los actos y sus consecuencias, lo que puede hacer es rastrear el origen de los mismos como modos específicos de ser. Quizá entonces en el esfuerzo de construcción ética haya un modo de hacer genealogía o, en el caso de Uranga, una perspectiva ética de su propio análisis ontológico.

Ser lo que decimos o hacemos jamás será suficiente. Lo que decimos ya se ha escapado de nosotros y quisiéramos defender a toda costa nuestros ideales, pero estos ya se han ido porque nosotros no podemos mantenernos sin ser afectados sino sólo ex-sistir. La movilidad e indeterminación de nuestro ser nos vuelve con otros ojos, con otras perspectivas; como Borges, no leemos ni una vez el mismo libro, cada lectura abre al texto en una hoja inédita; como Heráclito y el río que nunca es ni él ni nosotros los mismos. Ser como existencia es fatal en ese sentido, pero bellísimo crearlo con ganas de serlo en una vida pasajera. Crear aunque sepamos que esos castillos a orillas del mar que el niño hace se están yendo. Esto es lo que llamamos el elemento *poiético* de la ética: el ánimo de ser, Humanismo. Así, quizá al final lo único que habremos escrito sea algo sobre lo que no tiene dicho, una perspectiva abierta e indeterminada de lucha por la existencia misma.

¹⁹⁵ Friedrich Nietzsche, “El espíritu libre”, en *Más allá del bien y del mal*, pp. 56-58.

Conclusiones

Un interés primordial que fue surgiendo en esta tesis es averiguar si el *accidente* y sobre todo, el ejercicio de *autoaccidentalización*, expresa la realidad o la oculta; por supuesto nos preocupa su expresión en el sentido de que al pensar desde la indeterminación podamos abrir posibilidades de comprensión del mundo y de nosotros en él, para hablar desde la realidad misma. Las conexiones que construyen la realidad no siguen para su existencia de un esquema, de un sujeto predeterminado, o de un momento inaugural dado, sino un accidente por el que precisamente nos conectamos. Nuestra búsqueda de tales conexiones no es sólo obra de una voluntad, es ante todo *posibilidad* y lo posible yace en la bisagra que mantiene unido al ser y a la nada.

Hemos llegado históricamente a un punto en que el «aquí», nuestro «ahora» es tan insostenible que una exigencia ética se abalanza sobre lo ontológico, sobre su «estar-en-el-mundo». Cada una de sus partes (estar, en, el, mundo) se vuelven una pesadez que busca un refugio, una estrategia para poder vivir y comprender lo que es casi invivible. Creemos que nuestro vehículo para emprender el viaje hacia las profundidades o superficies (quizá puesto que hablamos de accidente y no sustancia, lo apropiado sea hablar de “superficie”) de nuestro ser es la ética, la construcción de un ethos. Nuestras circunstancias no siempre son las adecuadas para que por sí solas podamos realizar nuestro viaje. Veamos a nuestro alrededor, incontables instancias y medios obstaculizan justamente ese viaje y ese ser; para lograr que las circunstancias abran las vías de reconocimiento y conexión, la ética debe ir despejando el camino leyendo esa circunstancialidad y reconociendo los parajes ontológicos que dibujan y desdibujan nuestras formas de estar en el mundo.

Una construcción moral siempre es sobre algo, por encima de algo que existe (cultural, psicológica o históricamente), pero la destrucción que precisa un ethos en base al accidente

no va sobre los terrenos existentes, sino efectivamente por el sujeto que construye y se empeña en fundar sobre el infundio; la destrucción en este sentido no busca más que terrenos baldíos (la apertura del pensar) para sentir el ritmo y la fuerza de ser sin anclas ni estacas: efímero, móvil, accidente, puro acontecimiento. Pensar sin fundamento es pensar arrancándonos la cabeza, tronando lo arquetípico, despojándonos del mundo teórico; es pensar sin intermediarios, sin caminos, sino surcando brechas siempre distintas; pensando y haciendo, pensando y viviendo en su simultaneidad, en su tensión; pensar en ese sentido no inaugurará nada, únicamente despojará al ser de su nombre. Éste, finalmente nuestro proyecto de conectar ontología y ética en su propia dimensión accidental.

Cuando los nombres se reducen a ciertas descripciones o cuando las descripciones depositan todo su significado en un concepto que está ahí sin querer decir más nada que lo que ya se ha dicho, nos encontramos ante la dimensión no poética de la escritura y de la vida. A Uranga, el *fantasma* de las descripciones llamado nombre, por ser eso, un fantasma, tenía una huella muy importante, pero la huella no deja de ser un guiño de *algo* que por medio de su fantasmagoría se oculta. El nombre de *mexicano* o el nombre de *ser* han pasado a la historia como nombres que describen no importa qué cantidad de cosas si en total resumen una imposibilidad; en su lugar Uranga ha puesto no otro nombre, no una descripción como expresión de nuestra clase hombruna, no ha puesto nada, es decir, los ha pensado en su desnudez. La desnudez no tiene intención de mostrar, tiene la intención de dejar las cosas en su forma más accidental, más herida y vulnerables al tiempo, al mundo, a nuestras relaciones cotidianas, hasta que finalmente la misma intención se desvanezca y pierda su significado de nombre y en su invalidez resignifique su entorno. La desnudez impacta de forma anónima y una vez caídas las máscaras y las descripciones que hacían de dicho nombre una precisión brillante, lo vuelven cosa inacabada; porque el anonimato, aunque no diga nada, deja abierta toda posibilidad -por eso hay que indagar en lo enigmático-. El *accidente*, la *zozobra*, la *melancolía*, la *indeterminación*, el *infundio*, *Nepantla*, aunque describan al ser, más precisamente lo han despojado de su nombre y lo han puesto ahí en cada concreción indescriptible; ahí a expensas de todo, temblando como temblamos nosotros, sufriendo como sufrimos nosotros, sin dicho, sin fantasma, sin fundamento.

Dice Uranga:

“[...] La lógica formal, que funciona sin cortapisas en la vida cotidiana, desconoce la necesaria remitiencia de un extremo al otro y se queda sólo con uno de ellos, pretendiendo erigirlo en agencia absoluta. Lo mexicano es optimista o pesimista, pero no se entiende que a la vez sea lo uno y lo otro. Parece que nuestro carácter es el de un ciclotímico, el de un maníaco-depresivo, que a instantes de euforia y de contento hace seguir momentos de desesperanza y melancolía. Pero en verdad nuestro carácter nada tiene de ciclotímico y sí más bien de esquizoide, estructura rica que puede manifestarse con los rasgos del ciclotímico sin serlo en verdad. A un período histórico o a un estado de ánimo optimista acompaña en el mexicano un período o estado pesimista, y se podría decir que éste refuta a aquél, pero el subsiguiente optimismo viene a rechazar el pesimismo en que hasta entonces se vivía. Estas formas de pesimismo y optimismo en el mexicano no solamente son distintas, sino que se desalojan mutuamente como incompatibles entre sí. Pero a la vez que se desplazan y no se soportan, por entrar a formar parte de un todo movable, son momentos indispensables de la misma unidad orgánica, en la que no sólo no pugnan, sino que uno es tan necesario como el otro. El mexicano se encuentra distendido entre los dos extremos de optimismo y pesimismo, y no acumulado exhaustivamente en uno solo de los extremos.”¹⁹⁶

Ese artículo, escrito seguramente al paralelo del *Análisis del ser del mexicano*, es traído a cuento para enfatizar que un Humanismo como el que seguían como proyecto y manifiesto la generación de los *Hiperión*, no se configura en sus inicios como una promesa u optimista o pesimista; es en su desarrollo que ambas polaridades se entrelazan porque su núcleo ontológico -el ser del mexicano- rechaza, como la vida, una determinación absoluta. Que no sea ni optimista ni pesimista por entero tampoco salva este proyecto de los efectos de pensar desde el accidente, por el contrario, lo coloca en su tensión y permite reconocer la característica a-moral de este proyecto, a saber, que el humanismo aquí presentado no dirá ni qué es el hombre, cómo deba serlo, ni bajo qué condiciones permanecerá en su condición hombruna. No, el humanismo que encontramos en el *Análisis* como forma para vivir en lo concreto pensando desde el accidente, como hemos dicho, no seguirá caminos trazados, sino que surcará brechas, saltando con *empeño conejiril*¹⁹⁷, o lo que es lo mismo, en su estar *Nepantla*, entre el pesimismo y el optimismo.

Hemos colocado valores abstractos a falta de perspectivas concretas, a falta de modos particulares. En ese sentido, creemos que Uranga en esta obra temprana, abona no a una historia de las ideas en México, sino a cada relación que se entabla en el mundo. Dona su

¹⁹⁶ E. Uranga, “Optimismo y pesimismo en el mexicano”, en *Historia mexicana. El Colegio de México*, vol.1, no. 3, enero-marzo 1952, p. 396.

¹⁹⁷ El conejo -dice Uranga retomando crónicas de Fray Diego Durán- simboliza el carácter de lo que no puede estar en un solo lugar y brinca de un lado a otro, como en el caso del estar *Nepantla*, sin tener preferencia por ningún extremo. *Ibid.*, p. 397.

perspectiva singular, su ser, para diagnosticar el mundo y los problemas que se gestan en él; el abanico de posibilidades que desprende su ontología en efecto no podemos leerlo claramente en su exégesis, quizá podamos verlo con mayor apertura en su obra periodística de altísimo carácter político, tarea que nos proponemos para otra investigación. Para esta tesis, basten unas palabras finales:

Pensar *en* el accidente, pensar *al* accidente, pensar *como* accidente, es un modo de vida sin rosa de los vientos. Una suerte de vértigo, una forma peligrosa de vivencia; pero el peligro, el perder-se, nos da -paradójicamente- todas las posibilidades de buscarnos o de asistirnos. Ese buscar -sin saber certeramente qué hemos de encontrar- nos parece, es un vivir filosóficamente que no pretende ni fundar ciencia, ni hombre, ni ser; únicamente busca pensar de otro modo desde donde valorar -en su sentido movedizo- huya de la petrificación, es decir, cuente la historia sin conceptualizarla sino siendo en ella.

Al plantear el ser como accidente, queremos decir pensar como inclinación a la accidentalidad. No proponemos un nuevo fundamento llamado accidente, proponemos re-pensar todo fundamento como herencia de los autores y corrientes que desde esta perspectiva hemos analizado.

Bibliografía

Alvarado, José, *Visiones mexicanas y otros escritos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Aramoni, Aniceto, *El mexicano ¿un ser aparte?*, Ofset, México, 1984.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gloria Domínguez (prólogo), Época, México, 2002.

AA.VV., *Antología de los primeros estoicos griegos*, Martín Sevilla Rodríguez (edición y traducción), Akal, Madrid, 1991.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 2001.

Béjar Navarro, Raúl, *El mexicano aspectos culturales y psicosociales*, 4ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Benítez Grobet, Laura, “Nota bibliográfica de *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*” en *Crítica. Revista Hispanoamericana de filosofía*, vol. 41, no. 121, abril 2009, pp. 99-105.

Bergson, Henri, *Memoria y vida*, Mauro Armiño (traducción), Altaya, Colección: Grandes obras del pensamiento, Barcelona, 1994.

Benjamín, Walter, *Ensayos escogidos*, 3ª ed., Vol. II, H.A. Murena (traducción), Ediciones Coyoacán, México, 2006.

Benjamín, Walter, *Tesis sobre filosofía de la historia*, Bolívar Echeverría (edición y traducción), en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Benjamin,%20Tesis%20sobre%20la%20historia.pdf>

Beuchot, Mauricio; Vieyra García, José Jaime, *et.al., Filosofía de la cultura en México*, Mario Teodoro Ramírez (coordinador), Plaza y Valdés, México, 2002.

Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Eugenio Ímaz (traducción), 4ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Cioran, E.M., *En las cimas de la desesperación*, Rafal Panizo (traducción), Tusquets, México, 1991.

Corrales Ayala, Rafael; Vega, Fausto; *et.al.*, *El instante de Emilio Uranga*, Jorge Olmos Fuentes (edición), Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1991.

Cruz Revueltas, Juan Cristóbal, “La situación del filósofo en América Latina”, en *La filosofía en América latina como problema*, Juan Cristóbal Cruz Revueltas (coordinador), Publicaciones Cruz, México, 2003.

Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Miguel Morey (traducción, prólogo y revisión), Paidós, España, 2005.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Isidro Herrera y Alejandro del Río (traducción), Arena, Madrid, 2006.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Elena Benarroch (traducción), Cátedra, Madrid, 1988.

Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, Eugenio Ímaz, (traducción, prólogo y notas), Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Dostoievski, Fedor, *Memorias del subsuelo*, Luarna

Echeverría, Bolívar, “El humanismo del existencialismo” en *Diánoia*, Núm, 57, noviembre 2006.

Tomado de <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/El%20humanismo%20del%20existencialismo.pdf>

Echeverría, Bolívar, *La historia como desencubrimiento*, en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20historia%20como%20descubrimiento.pdf>

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, 2ª ed., Era, México, 2005.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.

El Hiperión. Antología, Guillermo Hurtado (introducción y selección), Universidad Autónoma de México/Coordinación de Humanidades, México, 2006.

El Humanismo en México en las vísperas del siglo XXI. Actas del congreso celebrado del 22 al 25 de abril de 1986, Rubén Bonifaz Nuño (editor), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, pp.273.

Ensayos sobre pensamiento mexicano, Aureliano Ortega Esquivel y Javier Corona Fernández (coordinadores), Universidad de Guanajuato-Miguel Ángel Porrúa, México, 2014.

Fromm, Erich, *et. al.*, *Humanismo socialista*, Eduardo Goligorsky (traducción), 2ª ed., Paidós, Buenos Aires, 1968, pp.499.

Florescano, Enrique, *El nuevo pasado mexicano*, 2ª ed., Cal y Arena, México, 1992.

Foucault, Michael, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, José Vázquez Pérez (traducción), Pre-textos, Valencia, 1988. Tomado de la versión digital en www.pensament.com/filoxarxa/pdf

Fuentes, Carlos, *Tiempo mexicano*, 8ª ed., Joaquín Mortiz, México, 1980.

García Blanco, Manuel, *América y Unamuno*, Gredos, Madrid, 1964.

Garizurieta, César, *Realidades mexicanas*, tomo 213, Tercera época de la Biblioteca Enciclopédica Popular, Secretaría de Educación Pública, México, 1949.

Gaos, José, *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la memoria*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959.

Girondo, Oliverio, *Obras*, 9ª ed., Enrique Molina (presentación), Losada, Buenos Aires, 2002.

González, Juliana, *Ética y libertad*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2ª reimpresión, México, 2007.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Common Wealth. El proyecto de una revolución común*, Raúl Sánchez Cedillo (traducción), Akal, Madrid, 2011.

Heidegger Martin, *Carta sobre el Humanismo*, 5ª reimpresión, Helena Cortés y Arturo Leyte (traducción), Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp.93.

Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero (prólogo, traducción y notas), Trotta, Madrid, 1999.

Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Jorge Uscatescu (prólogo y traducción), Fondo de Cultura Económica-Siruela, México, 2006.

Heidegger Martin, *¿Qué es metafísica?*, Xavier Zubiri (traducción), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, José Gaos (traducción), Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Hurtado, Guillermo, *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Universidad Autónoma de México, México, 2007.

Hurtado, Guillermo y Niszt, Florencia, “Emilio Uranga, ideólogo del lopezmatéismo”, en *Mexican studies/Estudios mexicanos*, Vol. 28, Number 2, Summer 2012, pp. 307-325.

Hurtado, Guillermo, “Historia y ontología en México: 50 años de revolución”, en *Estudios de historia moderna contemporánea*, no.39 México ene./jun. 2010, versión impresa ISSN 0185-2620

Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, Reyes Mate (introducción), Antonio Ziri6n, Meter Baader y Elsa Tabernic (traducci6n), Paid6s, serie: Pensamiento contemporáneo, no. 21, Barcelona, 1992.

Ibargüengoitia, Jorge, *Instrucciones para vivir en México*, 10ª reimpresi6n, Joaquín Mortiz, México, 2000.

Kafka, Franz, *Obras completas*, tomo I, Joan parra (traducci6n), Aguilar, Espa6a, 2004.

Kierkegaard, S6ren, *Migajas filos6ficas o un poco de filosofía*, 2ª ed., Rafael Larra6neta (edici6n y traducci6n), Trotta, Madrid, 1999.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, 5ª reimpresi6n, Adolfo Sánchez Vázquez (traducci6n y prólogo), Grijalbo, México, 1979.

La grulla del refrán. Antología de Ramón López Velarde, José Luis Martínez (compilaci6n), Marco Antonio Campos (selecci6n y notas), José de Jesús Sampedro (pr6logo), Evodio Escalante (epílogo), Fondo de Cultura Econ6mica, México, 1999.

Landa, Josu, *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*, Guillermo Hurtado (pr6logo), Universidad de Guanajuato, 2012.

Lefebvre, H. y Guterman N., *Qué es la dialéctica*, Rodrigo García Trevi6o (traducci6n), Pleyade, Buenos Aires, 1971.

L6with, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filos6fico del siglo XX*, Adan Kovacsics (traducci6n), Herder, Barcelona, 1998.

Marcuse, Herbert; Jan M. Lochman; et.al., *Marxismo y religi6n. Ensayos sobre el nuevo humanismo*, Kennet Allen Wolfsun, Otto-Raúl González y Alejandro Bermúdez Alegría (traducci6n), Extemporáneos, México, 1971.

Martí, José, *La clara voz de México*, Raúl Carranca y Trujillo (pr6logo), Camilo Carranca y Trujillo (compilaci6n y notas), Imprenta Universitaria, México, 1953.

Marx, Karl, *Manuscritos econ6micos y filos6ficos de 1844*, Jan R. Fajardo (edici6n), Biblioteca Virtual “Espartaco”, enero, 2001.

Marx, Karl, Tesis sobre Feurbach, Archivo Marx/Engels, en www.marxist.org/español/me/1840s/45-feuer.htm

Mendivil, José, *Ética y contingencia*, Adriana Sámano Domínguez (coordinación editorial), Universidad de Guanajuato, México, 2004.

Mereleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, León Rozitchner (traducción), Leviatán, Buenos Aires, 1957.

Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Estela Consigli y Bernard Capdevielle (traducción), Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Jem Cabanes (traducción), Palmeta-Agostini, Barcelona, 1993.

Moreno Villa, José, *Cornucopia de México*, 3ª ed., Secretaría de Educación Pública, México, 1976.

Negri, Antonio, *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*, Carmen Revilla (traducción), Paidós, Barcelona, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Manuel Barrios Casares (prólogo), Alfredo Brotons Muñoz (traducción), vol. I, Akal, Madrid, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Andrés Sánchez Pascual (Introducción, traducción y notas), 2ª reimpresión, Alianza, Madrid, 2000.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Roberto Mares (traducción), 3ª ed., Tomo, México, 2005.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*, Germán Cano (edición, traducción y notas), Biblioteca Nueva

Noriega, Raúl; Usigli Rodolfo, *et.al.*, *México realización y esperanza*, Superación, México, 1952.

O'Gorman, Edmundo, *México el trauma de su historia*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

Ortega Esquivel, Aureliano, *Historiografía e identidad y otros ensayos de filosofía de la historia mexicana*, La Rana, Colección: Bicentenario, México, 2009.

Paz Octavio, *El laberinto de la soledad, Postdata y vuelta a El laberinto de la soledad*, 3ª ed., 4ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, serie: Colección Popular, México, 2005.

Pilar Máynez Vidal, "Fray Diego Durán y los trabajos de traducción de un nuevo mundo" en Revista *Caravelle*, Année 1996 Volume 66 Numéro 1 pp. 95-102, en http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_1996_num_66_1_2688

Ponce, Anibal, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, Ediciones Roca, Colección R, México, 1976, pp.159.

Ramírez, Mario Teodoro, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*, Siglo XXI-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2011.

Ramírez, Mario Teodoro, "Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX", en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2013, Núm. 14, ISSN 1699-7549, pp. 53-68.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 43ª reimpresión, Planeta, México, 2004.

Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, Rafael Moreno (introducción), 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Diánoia, México, 1962, pp.107.

Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, Henri Lefebvre (prólogo), Andrea Revueltas y Philippe Cheron (recopilación y notas), Era, Serie: Obras completas, México, 1982.

Rivas Sainz, Arturo, *Concepto de la zozobra*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (Jalisco, México), 1979.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, Fondo de Cultura Económica- Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Editores Mexicanos Unidos, Colección: Grandes de la literatura, México, 2013.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Juan Valmar (traducción), Losada, Buenos Aires, 2004.

Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, Miguel García-Baró (traducción), Síntesis, Madrid, 1988.

Sartre, Jean-Paul, *Lo imaginario*, 3ª ed., Manuel Lamana (traductor), Losada, Buenos Aires, 1976.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Colección: Biblioteca de obras maestras del pensamiento, Buenos Aires, 2003.

Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Rafael Corrales Ayala (presentación), Luis Villoro (prólogo), Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1990.

Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, Guillermo Hurtado (selección, prólogo y notas), Bonilla Artigas, México, 2013.

Uranga, Emilio, *Astucias literarias*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1990.

Uranga, Emilio, *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la Filosofía como confesión personal*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1990.

Uranga, Emilio, *Ensayos*, Armando Gómez Villalpando (presentación), Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1991.

Uranga, Emilio, “Ensayo de una ontología del mexicano”, en *Análisis del ser del mexicano*, Rafael Corrales Ayala (presentación), Luis Villoro (prólogo), Gobierno del Estado de Guanajuato, Serie: Obras de Emilio Uranga, México, 1990.

Uranga, Emilio, “Optimismo y pesimismo mexicano”, en *Historia mexicana. El Colegio de México*, vol.1, no. 3, enero-marzo 1952, pp.395-410, ISSN 2448-6531. Disponible en: <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/459/350>.

Varelo, Aurelia, “Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano”, en *Dianoia*, vol. LIX, no. 72.

Vargas Lozano, Gabriel; Beuchot, Mauricio, *et.al.*, *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?*, Torres Asociados, México, 2008.

Vieyra García, José Jaime, *El hombre como accidente. El concepto de humanidad en la filosofía de Emilio Uranga* (tesis para obtener el grado de doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México), México, 2008.

Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, 3ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

Xirau, Ramón, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza, Madrid, 1975.

Zea Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, 2ª ed., Porrúa, colección: “Sepan cuantos...”, México, 1978.

Zea Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 17ª ed., Siglo XXI, México, 1998.

Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana, Serie: Biblioteca Iberoamericana, México, 1976.

Zirión Quijano Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia, 2003.

Entrevista a Julio Cortázar en el programa radial español *Esbozos*, conducido por Adelaida Blázquez. Publicado por Rocamadour, en <http://pasodelania.blogspot.com/2006/05/de-una-conversacin-con-julio-cortzar.html>

Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, realizada por Verónica Gago el 30 de julio de 2010, en <http://tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTZIWA/Silvia-Rivera-Cusicanqui-en-Buenos-Aires>