

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3236>

La recepción temprana de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga

The Early Reception of Emilio Uranga's *Analysis of Mexican Being*

José Manuel Cuéllar Moreno

Universidad Panamericana

México

jmcuellar@up.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0003-4464-3000>

Recibido: 30 - 08 - 2024.

Aceptado: 20 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 15 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Cuéllar Moreno, J. M. (2026). La recepción temprana de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 373-394. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3236>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo discute las primeras reseñas de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga: una primera reseña, breve y anónima; la de María Elvira Bermúdez, con perspectiva de género; la de Arturo Rivas Sáinz, un lector agudo (como Uranga) de la poesía de Ramón López Velarde; la reseña de corte marxista de Enrique González Rojo, y la de Abelardo Villegas, para quien la relación entre el mexicano y el resto de la humanidad parecería contradictoria e imposible dentro del planteamiento de Uranga. El artículo evalúa los objetivos de estas reseñas y el contexto intelectual e histórico en el que estas y el *Análisis* aparecieron.

Palabras clave: Emilio Uranga; María Elvira Bermúdez; Arturo Rivas Sáinz; Enrique González Rojo; Abelardo Villegas; filosofía de lo mexicano; existencialismo; zozobra; *nepantla*; *Análisis del ser del mexicano*.

Abstract

This article discusses the first reviews of Emilio Uranga's *Analysis of Mexican Being*: the first one, brief and anonymous; María Elvira Bermúdez's, who wrote with a focus on gender; Arturo Rivas Sáinz's, a perceptive reader (like Uranga) of Ramón López Velarde's poetry; Enrique González Rojo's Marxist review; and Abelardo Villegas's, for whom the relationship between Mexicans and the rest of humanity would seem contradictory and impossible within Uranga's framework. The article evaluates the objectives of these reviews and the intellectual and historical context in which they and the *Analysis* appeared.

Keywords: Emilio Uranga; María Elvira Bermúdez; Arturo Rivas Sáinz; Enrique González Rojo; Abelardo Villegas; philosophy of Mexicanness; existentialism; uneasiness; *nepantla*; *Analysis of Mexican Being*.

1. La publicación y la primera reseña

La primera semana de agosto de 1952 llegó a las librerías de la Ciudad de México una obra del filósofo Emilio Uranga (1921-1988): *Análisis del ser del mexicano*. El libro, de apenas cien páginas, prometía ser la expresión más acabada y sistemática de esa escandalosa “filosofía del accidente” que Emilio Uranga venía anunciando desde julio de 1948.

Emilio Uranga era por entonces la cabeza más visible del Grupo Hiperión, un “grupo de buenos y malos amigos” (Uranga, 1950, p. 7) que habían hecho suya la tarea de aclimatar el existencialismo francés de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Gabriel Marcel al territorio mexicano. Los hiperiones (entre los que hay contar, además de a Uranga, a Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Salvador Reyes Nevárez, Joaquín Sánchez MacGrégor y Fausto Vega) no se limitarían a ser simples comentaristas de textos foráneos. Su ambición era mucho mayor: querían desarrollar una filosofía propia y auténtica, capaz de interpelar al ciudadano de a pie y capaz de responder con términos rigurosos a la pregunta que flotaba en el ambiente: ¿qué es el mexicano?

Emilio Uranga ofreció desde el inicio una respuesta en apariencia paradójica: el mexicano no es nada más que una miríada de posibilidades y un quehacer colectivo. Uranga se oponía a la definición clausurante y folclorista de lo mexicano. Hablaba en su lugar de la precariedad y la inconclusión del ser, la “accidentalidad constitutiva” del mexicano y su “insuficiencia ontológica”. “El ser del mexicano como accidental ha de ser la pauta para un nuevo humanismo. De ahí su trascendencia” (Uranga, 1951a, p. 39).

Uranga incorporó a su fraseología dos categorías vernáculas: “zozobra” y “nepantla”. La primera es un guiño a Ramón López Velarde y hace referencia a un estado de ánimo diferente de la angustia o de la náusea: el “no saber a qué acogerse” que determina la vida cotidiana en México. La segunda expresión es un préstamo directo de la lengua náhuatl. “Nepantla” no tiene una traducción precisa. Significa “estar en medio”, pero también indica la participación simultánea de polos opuestos y una especie de vaivén existencial. Con este término, Uranga le plantaba un abierto desafío a la ontología occidental binaria, al pensamiento lógico lineal y al pensamiento dialéctico que aspira en última instancia a la síntesis de los contrarios. Estas categorías, naturalmente, arrancaron rubores a neokantianos, a neotomistas, a

marxistas, a los seguidores más ortodoxos de Heidegger y a un nutrido número de capitalinos “biempensantes” que vieron en el Grupo Hiperión la cepa mexicana de un sarampión parisino.

Sea como fuere, los hiperiones se convirtieron en el epicentro indiscutible de la vida cultural mexicana, dentro y fuera de los muros de la Facultad de Filosofía y Letras. Impartieron cursos y ciclos de conferencias en el aula José Martí de la Casa de los Mascarones. Fueron pieza clave en la organización del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía (enero de 1950). Publicaron artículos en la prestigiosa revista *Filosofía y Letras* y en *Cuadernos Americanos*. Pero también se dirigieron al gran público a través de las páginas de periódicos como *El Nacional* y *Novedades*. Fueron entrevistados para la radio y llegarían a aparecer en la incipiente televisión. La popular revista *Hoy* convocó más de una encuesta sobre el “existencialismo mexicano” e incluso Octavio Paz, desde París, se mantenía al pendiente de sus declaraciones.

Su popularidad era tal, que casi no hubo periódico o revista en que no se publicara alguna colaboración sobre temas existencialistas. En las tertulias, en los corrillos literarios, en las “peñas” de intelectuales no se discutía de otra cosa. Todos hablaban de la “angustia”, del “Ser”, de la “nada”, de la “muerte”. Incluso en la intimidad familiar el tema obligado después de la cena era el existencialismo [...]. El existencialismo pareció convertirse pronto en una costumbre cotidiana y un elemento imprescindible de la convivencia citadina [...]. Alegrementemente, con elegancia, con ingenio, nuestros existencialistas se abalanzaron a destazar al mexicano. La arremetida fue en verdad impresionante; la sociedad entera se conmovió, quedó admirada, estupefacta... (López Cámara, 1952, p. 4).

Emilio Uranga destacaba por su estilo cáustico, su erudición y su temperamento aguerrido. “[Es] agudo en sus interpretaciones, mordaz en sus críticas. Sabe enfrentar los problemas de una forma tan inusitada que da una impresión de violencia” (De Rúbens, 1949, p. 7). Muy pronto se extendió sobre Emilio Uranga un augurio de genialidad: “Este joven filósofo que piensa con claridad deslumbradora, es probablemente una de las inteligencias más brillantes que hayan aparecido en México a lo largo de su historia” (Castro, 1951, p. 38).

Uranga se defendía de sus críticos, “tan agresivamente abundantes” (Uranga, 1952, p. 35), con argumentos provenientes de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Ortega y Gasset. Había, sin embargo, una crítica para la que no tenía aún contestación. “[Los hiperiones] no han logrado plasmar su pensamiento en ninguna obra seria”, comentó el filósofo Adolfo Menéndez Samará. “Se han limitado a sustentar conferencias superficiales, intrascendentes, basadas en observaciones falsas” (citado en Rodríguez, 1950, p. 27). ¿Emilio Uranga no pasaba de ser un periodista que dispersaba su genio en efímeros artículos de periódico, en corrillos de café (en el Café La Habana, en el Bar Chufas de la calle López) y en conferencias que levantaban una marea de aplausos pero que inevitablemente caerían en el olvido? Para finales de 1951, Emilio Uranga sintió la necesidad apremiante de escribir un libro que sirviese como un escollo contra el paso del tiempo. Uranga ya tenía en la bolsa, por decir así, las piezas de su filosofía.

[Pero] el montaje de la máquina me encuentra en un estado de indolencia tal que a menudo me ha hecho desesperar. Sé que si algún día puedo ofrecer en un libro la estructuración adecuada [...] nada tendré que temer respecto de mi fama y de mi prestigio como pensador, pero no puedo dominar el desaliento que me zarandea cuando pienso en lo poco que he avanzado en su realización concreta. Se me interpone mi vida, mi vida desordenada y bullente, que me lleva de aquí para allá. También yo vivo mi zozobra (Uranga, 1988b, p. 3).

La publicación de *Análisis del ser del mexicano* en agosto de 1952 fue tanto una contestación de Uranga a sus detractores como un triunfo sobre sí mismo (sobre su desgana). Fue también, y sobre todo, la culminación de su “filosofía del accidente”.

Una primera reseña del *Análisis* salió en *México en la Cultura* (suplemento de *Novedades*) el 17 de agosto de 1952 (Análisis, 1952). Se trata de una reseña breve, casi un aviso, que no supera el párrafo de extensión ni abunda en el contenido de la obra. El reseñista alcanza a destacar el último capítulo del *Análisis*, donde Emilio Uranga lleva a cabo una original interpretación de la poesía de Ramón López Velarde.

Dicho sea de paso, este capítulo es el que ha corrido con mejor fortuna y el que más veces se ha reimpresso.¹

Análisis del ser del mexicano era el cuarto volumen de la colección “México y lo Mexicano”, coordinada por Leopoldo Zea y editada por Porrúa y Obregón.² De los cuatro libros publicados hasta entonces, los más vendidos fueron, por mucho, el de Jorge Carrión (*Mito y magia del mexicano*) y el de Alfonso Reyes (*La X en la frente*). El *Análisis* no causó un revuelo instantáneo ni fue la obra que confirmó a Emilio Uranga como el mayor genio que haya dado México a lo largo de su historia. La prensa lo recibió con sospechosa gelidez.

Tres circunstancias jugaban en contra del *Análisis*. En primer lugar, su desafortunada fecha de publicación, justo después de los comicios presidenciales. Todas las miradas estaban puestas en el presidente electo Adolfo Ruiz Cortines y en la conflagración universal que tenía lugar en México cada seis años. El reacomodo al interior de la Secretaría de Educación Pública (SEP) afectaba a los neokantianos (particularmente a Francisco Larroyo y a Guillermo Héctor Rodríguez) y abría un nuevo camino profesional para Leopoldo Zea. Agustín Yáñez (director de la revista *Filosofía y Letras* y un asiduo concurrente a las reuniones del Grupo Hiperión) se perfilaba como candidato a la gubernatura de Jalisco. Samuel Ramos (director de la Facultad y promotor de los hiperiones) buscaba ser miembro de El Colegio Nacional, la máxima institución cultural del país. El nerviosismo y la expectación impedían una lectura distendida y sosegada del *Análisis*.

En segundo lugar, la disgregación de los hiperiones. Para agosto de 1952 difícilmente podía hablarse de un “grupo”. Joaquín Sánchez MacGrégor había sido el primero en romper filas y en decantarse por el marxismo. Ricardo Guerra no estaba en la capital: se había ido a dar clases a Guanajuato. Luis Villoro se había ido aún más lejos, a París. Jorge Portilla nunca estuvo del todo presente; no participaba a menudo en los ciclos de conferencias de los hiperiones. Prefería escaparse a Acapulco por motivos personales y religiosos (contemplando el atardecer del Pacífico tuvo una epifanía que lo hizo volver al seno del catolicismo).

¹ En Uranga (2001, 2006, 2021a y 2025).

² Los primeros tres volúmenes fueron: *La X en la frente*, de Alfonso Reyes; *Conciencia y posibilidad del mexicano*, de Leopoldo Zea, y *Mito y magia del mexicano*, de Jorge Carrión.

En tercer lugar, el agotamiento del tema. La filosofía de lo mexicano había perdido su ímpetu inicial y había perdido a uno de sus principales interlocutores y enemigos: la “doctrina de la mexicanidad” del gobierno alemanista. El éxito y la popularización de la filosofía de lo mexicano trajo consigo su tergiversación. De esto se quejó repetidamente Uranga. El debate creció hasta dar cabida a psicólogos, sociólogos, juristas y literatos, desprendiéndose así de sus bases fenomenológicas y existencialistas y alcanzando en poco tiempo el estado de saturación.

2. La reseña de María Elvira Bermúdez

Una segunda reseña, esta de mayor amplitud, corrió a cargo de la conocida escritora de novelas policíacas María Elvira Bermúdez (1916-1988). Bermúdez conocía la discusión a fondo. Había asistido a los cursos del Grupo Hiperión y había quedado cautivada por la oratoria y la sagacidad de Uranga. Bermúdez había propuesto, un año atrás, que a la filosofía de lo mexicano se le imprimiese una perspectiva de género. Un ama de casa experimenta el sentimiento de inferioridad, la zozobra y el resentimiento de una manera particular. Su mortificación es de otro tipo. Está volcada a las labores domésticas, la crianza del hijo, el cuidado del esposo. Rara vez dispone del tiempo para instalarse en angustias metafísicas. Bermúdez adoptó en sus reflexiones el aparato teórico de Uranga. Encontró que la mujer cae bajo la descripción tradicional de “accidente”, que su existencia solo es reconocida a medias y que es, en todo caso, una existencia dependiente y en amenaza continua de desalojo, frente a la sustancialidad granítica del varón. El varón mismo está *nepantla*, aseguró Bermúdez, pues su trato con la mujer oscila entre la idealización caricaturesca (casi siempre la idealización de la madre) y la cosificación y la denigración.

En su reseña del 14 de septiembre de 1952, María Elvira Bermúdez no contrasta su propia postura con la de Uranga. Se limita a hacer un resumen puntual y juicioso, capítulo por capítulo, del *Análisis*. Hace explícitas las pautas metodológicas de Uranga. Recoge la tesis axial del libro: la tesis sobre la insuficiencia constitucional del mexicano. Advierte que la pregunta de Uranga no se detiene en este ser, sino que pretende abarcar el ser de todo ser humano. Lee el *Análisis*, en suma, como Uranga mismo quería que se le leyese, esto es, como un libro de antropología, sí, pero una antropología existencial, una antropología fincada en la ontología. Bermúdez no sucumbió a la tentación fácil y desinformada de ver en el *Análisis* un gesto patriotero y corto de miras, de confundir

el registro ontológico con el registro psicológico y sociológico o de desligar a la “filosofía del accidente” de un “humanismo del accidente” (propósito final de Uranga).

Este libro de Emilio Uranga, tan mexicano y tan profundo, encierra, entre otras, estas innegables verdades: la investigación de lo mexicano, lejos de constituir un pasatiempo intrascendente o una postura vanidosa, es el punto de partida idóneo para el conocimiento del hombre. Este conocimiento, hasta ahora, ha sido adelantado con sutileza por la Poesía. Poesía y Filosofía, en síntesis cordial, demuestran, para decirlo con las palabras de Uranga, que nuestro “carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego” (Bermúdez, 1952, p. 7).

Emilio Uranga tuvo en María Elvira Bermúdez a una lectora temprana, comprensiva y atenta. Más aún: tuvo en María Elvira Bermúdez a una lectora crítica que desarrolló lo que él dejó apenas insinuado, a saber, el potencial de la filosofía del accidente para pensar no solo el modo de ser del mexicano sino el modo de ser de todas aquellas personas víctimas de una “moral de la subordinación”, incluyendo el modo de ser de la mujer mexicana y de la mujer a secas.

María Elvira Bermúdez fue la única mujer que publicó un libro dentro de la colección “México y lo Mexicano” de Leopoldo Zea: *La vida familiar del mexicano* (1955). Allí, María Elvira Bermúdez cita varias veces a Octavio Paz, José Alvarado, Reyes Nevárez, José E. Iturriaga, José Gómez Robleda, Leopoldo Zea, etcétera. A Emilio Uranga lo menciona una sola vez y sin los entusiasmos ni los énfasis de antaño: “Emilio Uranga ve en la estructura oscilatoria del ser del mexicano una clara y última realidad óptica. Este oscilar es lo que indios llamaban estar *nepantla*. Ahora bien, en sus relaciones amorosas y familiares, el mexicano está, indudablemente, *nepantla*. Oscila entre la Mujer y las mujeres” (Bermúdez, 1955, p. 100). Es la versión recortada de un párrafo que ya le habíamos leído en artículos previos.

3. La reseña de Arturo Rivas Sáinz

La filosofía de lo mexicano tuvo un antecedente y un interlocutor en el escritor jalisciense Arturo Rivas Sáinz (1905-1985). Emilio Uranga no lo menciona de manera explícita, pero es posible que haya consultado un

libro de Rivas Sáinz de 1944 titulado *El concepto de la zozobra* (publicado por Eos).³

Rivas Sáinz advierte en Ramón López Velarde una “frecuente preferencia de lo accidental, que abstrae del campo poético la sustancia, dejando solos la relación y el accidente” (Rivas Sáinz, 1979, p. 19). Pone algunos ejemplos. El primero lo extrae de “Mi prima Águeda” (López Velarde, 1990, p. 143): “Águeda era / (luto, pupilas verdes y mejillas / rubicundas) un cesto policromo / de manzanas y uvas / en el ébano de un armario añoso”. El segundo ejemplo pertenece a “Nuestras vidas son péndulos” (p. 150): “¿Dónde estará la niña / que en aquel lugarejo / una noche de baile / me habló de sus deseos / de viajar, y me dijo / su tedio? / Gemía el vals por ella, / y ella era un boceto / lánguido: unos pendientes / de ámbar, y un jazmín / en el pelo”. En ambos casos las mujeres son “reducidas a luz y color, como en los cuadros de Renoir” (Rivas Sáinz, 1979, p. 20). La preferencia de lo accidental también se advierte en “la determinación de las cosas por su característica más sutil, por la nota delicada que pasa desapercibida” (p. 22).

López Velarde sería, de este modo, el poeta de lo accidental, el poeta que se regodea en las “cualidades secundarias”, para decirlo con la jerga empirista, pero sería también —de aquí el título del libro— el poeta de la zozobra. Rivas Sáinz aclara que por “concepto de la zozobra” no debemos entender una elaboración teórica a la usanza de los fenomenólogos, sino, “mágicamente”, una elaboración poética: la zozobra es un “estado anímico”, una “angustia adecuada”, pero “una angustia de notables diferencias específicas” (p. 27).

Coincide con la angustia de Kierkegaard en que se debe a una como desintegración de la unidad personal [...]. [En la zozobra] el hombre se descentra, se disuelve, se descompone y se dualiza hacia términos opuestos [...]. Cuando el hombre se abre y se desgaja, solicitado por señuelos opuestos —carne y espíritu, yo y no-yo, tiempo y eternidad—, la unidad se rompe y el inestable equilibrio se bambolea en indecisión de zozobra y angustia (Rivas Sáinz, 1979, pp. 28-29).

³ Nosotros citamos la edición de 1979 de la Universidad de Guadalajara.

La zozobra consiste en “un precipitado explosivo de ingredientes incompatibles”. Es una urdimbre de “tristeza y lobreguez”, “dolencia y agonía”, “desazón”, “cobardía y miedo”, “sufrimiento y rencor”, “fatiga”, “congoja”, “sed de amar”, “nihilista locura”, “intimidación”, “suspensión y azoro”, “espanto” (Rivas Sáinz, 1979, pp. 29-30). El escritor y catedrático de la Universidad de Guadalajara pronto deja de lado a Kierkegaard para buscar apoyo en el psicoanálisis. “Todos los pormenores y señales de la freudiana sintomatología de la angustia neurótica, se advierten [en los versos de López Velarde]: el pavor nocturno, el vértigo, los miedos y fobias” (p. 32). La zozobra manifiesta “horripilantes” síntomas fisiológicos: perturbación de la actividad cardíaca y de las funciones respiratorias, parestesia (incremento de la sensibilidad y el dolor). El poeta a menudo se asfixia, siente una marea que sube por el pecho, el “galope del corazón sin brida” (López Velarde, 1990, p. 185).

De lo dicho por Rivas Sáinz (1979, p. 22) se deduce de inmediato que la hipersensibilidad “microscópica” de López Velarde es el rasgo de un conflicto neurótico. Rivas Sáinz se aproxima de esta manera al punto culminante de su exégesis: aparte de hipersensibilidad, la zozobra es una *hipersentimentalidad*. “El amor y el deseo [...] se acendran en la tremenda parestesia de la erótica zozobra” (Rivas Sáinz, 1979, p. 35). Esta dimensión erótica de la zozobra se hace patente en el poema “Hormigas”:

A la cálida vida que transcurre canora
 con garbo de mujer sin letras ni antifaces,
 a la invicta belleza que salva y que enamora,
 responde, en la embriaguez de la encantada hora,
 un encono de hormigas en mis venas voraces.

Fustigan el desmán del perenne hormigueo
 el pozo del silencio y el enjambre del ruido,
 la harina rebanada como doble trofeo
 en los fértiles bustos, el Infierno en que creo,
 el estertor final y el preludio del nido.

Mas luego mis hormigas me negarán su abrazo
 y han de huir de mis pobres y trabajados dedos
 cual se olvida en la arena un gélido bagazo;

y tu boca, que es cifra de eróticos desnudos,
tu boca, que es mi rúbrica, mi manjar y mi adorno,
tu boca, en que la lengua vibra asomada al mundo
como réproba llama saliéndose de un horno,
en una turbia fecha de cierzo gemebundo
en que ronde la luna porque robarte quiera,
ha de oler a sudario y a hierba machacada,
a droga y a responso, a pabilo y a cera.

Antes de que deserten mis hormigas, Amada,
déjalas caminar camino de tu boca
a que apuren los viáticos del sanguinario fruto
que desde sarracenos oasis me provoca.

Antes de que tus labios mueran, para mi luto,
dámelos en el crítico umbral del cementerio
como perfume y pan y tósigo y cauterio (López
Velarde, 1990, p. 211).

La zozobra es “el hormiguelo angustioso de las ansias y del deseo” ante la “invicta belleza” (Rivas Sáinz, 1979, p. 36) de una mujer. Las ansias insatisfechas de López Velarde son como hormigas que marchan por el interior de sus venas y por la superficie de las páginas del poemario. “El lector se enferma de amargo desasosiego y de nerviosidad irrechazable...” (p. 37).

Recorriendo una senda distinta, que nada tenía que ver con sintomatologías neuróticas, Emilio Uranga arribó a algunos planteamientos similares. Coincide con Rivas Sáinz en que la zozobra es una angustia específica, diversa de la angustia de la tradición filosófica, y que este “mágico” concepto apunta a una delicada y complejísima erótica de la muerte que es, también y sobre todo, una erótica de la intersubjetividad: un movimiento paradójico de comunión y desmembramiento, una con-dolencia, es decir, un dolerse de sí mismo, de la propia menesterosidad, pero también de la menesterosidad ajena, incluso la de los seres inanimados.

Rivas Sáinz y Uranga eran espíritus afines, y no solo por su interés común en la erótica de la zozobra —los dos supieron recoger la savia filosófica de los versos de López Velarde—, sino por su enfoque metodológico, pues si bien es cierto que la prosa de Rivas Sáinz estaba

salpicada de terminajos psicoanalíticos, también es cierto que era un estudioso de la filosofía, de Heráclito a Husserl, y que conocía expresiones como “reducción trascendental” o “epojé” (en 1950, dicho sea de paso, y a modo de prueba, publicó una *Fenomenología de lo poético*). No es ninguna casualidad que Rivas Sáinz haya leído con ojo particularmente informado y crítico el *Análisis del ser del mexicano*. Su reseña se publicó en julio de 1953 en la revista *Summa*. Más que de una reseña, se trata de una colección de anotaciones fragmentarias, suponemos que escritas a vuelapluma y en los márgenes del *Análisis*; algunas a medio desarrollar, como si fuesen señalizaciones que Rivas Sáinz iba dejando para sí conforme avanzaba en la lectura. No encontramos una ponderación del pensamiento de Uranga en su conjunto, sino que asistimos al *acto de la lectura*, como si Rivas Sáinz franqueara para nosotros, en una suerte de ejercicio fenomenológico, el taller íntimo de su conciencia. Se adivina en cada apunte la constitución progresiva de su interpretación. “Nada de lo que entonces se va urdiendo”, admite el propio Rivas Sáinz, “tiene valor definitivo” (Rivas Sáinz, 2024, p. 33).

Rivas Sáinz subraya, en primer término, un aspecto de la obra de Uranga que varios lectores contemporáneos suelen perder vista, a saber, que el *Análisis* “no es una simple investigación” (Rivas Sáinz, 2024, p. 33). Se le debe considerar —advierte el reseñista— como parte de un movimiento que tenía como propósito último la transformación del ser del mexicano. Si hacemos caso omiso de este propósito ético o si desengastamos el *Análisis* de su contexto de emergencia, corremos el riesgo de reducirlo a un simple producto académico para la delectación estética de los eruditos. Nada más alejado de la letra y el espíritu del *Análisis*.

Emilio Uranga —esto también lo advierte Rivas Sáinz— no busca lo mexicano en la historia como si desenterrara una pieza de arqueología. “La Historia es magnífico auxiliar, pero compete al pensamiento filosófico, aprovechando la narración de los sucesos, in-ducir lo mexicano” (Rivas Sáinz, 2024, p. 34). Detengámonos en ese “in-ducir” que Arturo Rivas Sáinz escribe deliberadamente con un guion intermedio, como si quisiera resaltar el significado etimológico y originario de la palabra. El prefijo latino *in* se traduce como “hacia dentro”; *ducere*, como “guiar”, “llevar”. *Inducere* apunta a la idea de “provocar algo”, “hacer que algo ocurra”. Lo mexicano —esta es la indicación de Rivas Sáinz, siguiendo a Uranga—, no es tanto la *constatación* de un hecho tangible como la *constitución* (de nueva cuenta nos sale al paso este vocablo fenomenológico) de un

proyecto ontológico colectivo. Así lo expresó Uranga en una conferencia de 1951: “Lo mexicano es un proyecto incitante de vida en común que un grupo de mexicanos proponen a los demás mexicanos para que lo realicen juntos” (Uranga, 1951b, p. 128).

Rivas Sáinz se muestra dudoso y desconcertado en más de una ocasión, sobre todo cuando el análisis de Uranga oscila entre el concreto ser de cada uno —perecible y accidental— y el Ser abstracto —el ser humano a secas, ya despojado de cualquier gentilicio—. Es aquí donde Rivas Sáinz se da de bruces con aquello que le parece un “propósito antifilosófico, pues rehúye lo universal y abstracto”: el ser absoluto, en sí, es el “único *ens* verdaderamente filosófico” (Rivas Sáinz, 2024, pp. 34 y 36). Y añade: “Desde el momento en que se prescinde de lo sustancial, negándolo y se admite sólo el accidente, lo que *accide* o cae, el interés filosófico muere —o debería de ser de la fuga” (p. 36).

El tránsito de la “insuficiencia” a la “accidentalidad” resulta no menos problemático, a juicio del reseñista: “Insuficiencia –inconsistencia– carencia de base. Las dos primeras son iguales, *aequales*, equivalente en el prefijo; las tres en las terminaciones; pero *lo que no basta* no equivale a *lo que no se sostiene*. Suficiencia y equilibrio son conceptos distintos” (Rivas Sáinz, 2024, p. 35).

La insuficiencia es una categoría que Emilio Uranga contrapone al sentimiento de inferioridad diagnosticado por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (de 1934). Mientras que la inferioridad implica el reconocimiento tácito o explícito de un superior —casi siempre un superior extranjero, en el caso del mexicano—, la insuficiencia extiende ante nosotros, como bien dice Rivas Sáinz, un “no basta” o un “todavía no” que nos invita a redoblar esfuerzos. La escala de valoración es trascendente o extrínseca —inauténtica— cuando nos percibimos y nos autoconstituimos como inferiores. En el sentimiento de insuficiencia —esta es la ventaja—, la escala es immanente o propia. Uranga escribe: “La insuficiencia de una ‘realidad’ es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia, ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y quebradiza” (Uranga, 1952, p. 17; *itálicas en el original*).

El reclamo de Rivas Sáinz se dirige a esta última aserción. Lo que *no basta* (lo insuficiente) no equivale a lo que *no se sostiene* (lo accidental). Lo insuficiente es aquello que *no alcanza* el estado de completud. Uranga,

en su *Análisis*, es aún más radical: pasa de hablar de un sentimiento de insuficiencia a la “insuficiencia constitucional de nuestra manera de ser” (Uranga, 1952, p. 17). No se ciñe a la metafísica clásica, para la cual, en efecto, un accidente (estar sentado, por ejemplo), aunque carece de *autonomía ontológica*, no es, en sentido estricto, *insuficiente*, pues está perfectamente fundado en una sustancia (la persona que se sienta), y esta *fundamentación adecuada* permite hablar del accidente como lo *plenamente real dentro de su modo de ser*. Un escolástico rebatiría las afirmaciones de Uranga y le daría la razón a Rivas Sáinz: la insuficiencia, ontológicamente, no es aquello que por fuerza determina al accidente frente a la sustancia. Habría, sin embargo, que tomar en cuenta que las reflexiones de Uranga se encaminaban hacia una crítica del colonialismo cultural y de la moral de la subordinación, que no solo producen malestares psicológicos, sino que —esta es la tesis fuerte— vertebran un *modo de ser*. Desde esta perspectiva más amplia (y existencialista), lo insuficiente bien puede ser equiparado con lo accidental, con lo que está estructural y constitutivamente inhabilitado para la plenificación, con lo dependiente, lo infundado, lo que obtiene su ser del Otro en una especie de transacción desventajosa y asimétrica; con lo frágil, lo hendible, lo que existe bajo una amenaza constante de desalojo y despojo. La noción clásica de “accidente” funcionaba como recurso pedagógico para comunicar mejor a los lectores su crítica a una identidad nacional fincada en la dependencia y para reivindicar, de cara a la ontología occidental binaria, una ontología de los pueblos periféricos. “Si se abandonaba por completo la ontología tradicional”, apuntó Uranga en noviembre de 1983, acordándose de sus andanzas de mocedades, “había que echar al bote de la basura lo mismo la noción de accidente que la de sustancia. Pero en el intermedio valió la pena repensar, o inventar, una ontología *accidental*, no *occidental*, siempre sustancialista” (Uranga, 1983b, p. 4).

Al final de su reseña, Rivas Sáinz parece conceder a Uranga que “lo mexicano es lo universal, como tema y como objeto. Y en lo mexicano tiene que darse, existencialmente, sin necesaria comparación, lo que es humano y por tanto de todos” (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Uranga introdujo a la discusión filosófica el término *nepantla*, que es, hasta la fecha, un término muy socorrido para pensar las identidades fronterizas; el estado neutro, agónico, de no ser ni de aquí ni de allá, de estar en la encrucijada, en un estado de incertidumbre y ambigüedad irremediables. Es probable que Rivas Sáinz haya tropezado con este

término náhuatl y que este feliz incidente le haya inspirado el siguiente pasaje, uno de los más bellos y logrados de su reseña:

Muchos mexicanos no tienen ni pizca del *precioso-líquido* ancestral; pero flota aún en el viento y nos penetra, en ese otro hálito que es el alma, de imponderables influencias pervivientes. Vivimos en un mundo secreto y misteriosamente poblado de viejas divinidades, de costumbres antiquísimas que se acurrucan en los escondrijos de nuestro espíritu como preocupaciones todavía no periclitadas: aunque con máscara de San Isidro, Tláloc recibe aún nuestras invocaciones; sacrificamos, *in corde*, a nuestros amigos. Como se cree en un Dios que merece lo más noble y elevado, se le ofrenda lo más elevado y noble de la creación: sustancialmente unidos, el cuerpo y el alma (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Es una lástima que Rivas Sáinz no haya comentado profusamente la cuarta parte del *Análisis*, es decir, la parte en que Uranga hace uso de la poesía de Ramón López Velarde para resolver el misterio de la intersubjetividad, o dicho de manera llana, el misterio de cómo los individuos van haciendo —“van tejiendo”, para ser precisos— la comunidad. Podemos estar seguros, sin embargo, de que la lectura de este capítulo lo sorprendió gratamente:

En la postrera parte del libro se recurre a la poesía y cuán jugosa resulta. Cómo el poeta, sin advertencia apenas, ofrece al filósofo gambusino la pepita numerosa e inagotable de su oro. El análisis, ya no exposición, se hace amorosamente y con gran felicidad y provecho. Uranga pervierte hasta el polvo más menudo del lodo poético velardeano y me confirma, en el credo, ya inconvertible, de que la razón no es ajena a la poesía y de que, pese al inconsciente que irrumpe en toda creación, la conciencia desde su profundidad imponderable, pero solícita y vigiladora, auxilia (Rivas Sáinz, 2024, p. 37).

Emilio Uranga no extendió acuse de recibo, perdiéndose así para la filosofía mexicana la posibilidad de un diálogo entre dos inteligencias equidistantes.

4. Las reseñas de Enrique González Rojo y Abelardo Villegas

Hubo aún dos reseñas significativas del *Análisis*: la “demoledora” reseña de Enrique González Rojo (1928-2021) y la de Abelardo Villegas (1934-2021).

Desde la óptica marxista de González Rojo, Uranga se alejaba burguesamente de la sociedad, se contemplaba a sí mismo con espíritu estético, desperdiciaba su inteligencia en lucubraciones inútiles, desdeñaba el verdadero problema de México: el de su diaria manutención.

Creo decididamente que es más importante buscar el pan que preguntarnos por nuestro ser, y creo que el que se interroga en este sentido lo hace únicamente con el estómago lleno [...]. En los ensayos que conozco de Emilio Uranga se deja al margen el problema económico; no encuentro en ellos la intención de buscar la salida de esta encrucijada dolorosa (González Rojo, 1953, p. 101).

Emilio Uranga ya había recibido reproches similares de parte de José Mancisidor, José Revueltas, Elí de Gortari y Hernán Laborde. Citemos las palabras de este último:

Los jóvenes filósofos mexicanos [...] deberían dedicarse a elaborar, no precisamente una filosofía mexicana o iberoamericana [...] [;] deberían poner su habilidad y su ciencia al servicio del proletariado, que es la clase del porvenir, la clase llamada a regenerar y salvar el mundo con todos sus valores culturales. Y si alguien tiene la miopía o la audacia o el desenfado de negar la existencia de las clases en México, poco importa: dejemos que ese alguien se hunda en el ridículo (Laborde, 1949, p. 1).

Uranga había dejado claro en diversas entrevistas que no era ajeno al fárrago social ni a las desigualdades económicas. Pero su estrategia de combate al hecho brutal de la dominación no era la estrategia marxista. No creía que la solución radicase en el choque frontal y cruento entre los dos bloques de una sociedad polarizada o en el “simple camino dictatorial” de un Partido. En un país como México, víctima de la dependencia y el tutelaje, la revolución tendría que ser otra y tendría

que librarse, en primera instancia, en el ámbito de la conciencia, bajo la precaución existencialista de que el ego no es un habitáculo cerrado con llave sino una “intencionalidad” y un ser-en-el-mundo.

Es cierto, al mexicano hay que darle de comer, hay que darle todos los instrumentos para una mejor vida, pero también, simultáneamente y no después, hay que darle un sentido a esa vida. Un para qué vivir, un para qué comer, un para qué tener resueltos los problemas materiales. Este para qué es lo que se llama sentido (Zea, 1952, p. 3).

La emancipación mental y cultural de México representaba un desafío urgente. Esta emancipación quizá no solventaría de la noche a la mañana el problema del pan ni llenaría los estómagos de los mexicanos, pero sí les brindaría ese “para qué”, ese sentido de autonomía que predicaban los hiperiones con la vehemencia de un tábano. Esto y no otra cosa es lo que hace la filosofía, incluyendo el marxismo: dar al hombre o a la sociedad una conciencia. En el caso del existencialismo, la conciencia de su responsabilidad social. Uranga estaba convencido de que los postulados existencialistas, lejos de impedir, favorecían la lucha del proletariado.

Abelardo Villegas fue, al principio, mucho más amable que González Rojo. En su reseña transmite con fidelidad las ideas de Uranga, hasta que tropieza con un conflicto insoluble: la relación entre el mexicano y el ser humano en general. A juicio de Villegas, Uranga no terminaba de derrumbar la barrera inefable —nunca nadie ha logrado precisar en qué consiste esta barrera— que mantiene al mexicano distinto de los demás seres humanos y que impide que cualquier persona concreta pueda identificarse con nosotros:

Al definir el ser del hombre mexicano como ser accidental, dice Uranga, no estamos definiendo el ser del hombre en general, pues lo que se hace pasar como hombre en general es la humanidad europea generalizada, que se distingue precisamente por una jactanciosa sustancialidad [...]. Sabemos, desde luego, que el ser a que se refiere no es un ser genérico en el que aparecerían los diversos tipos humanos como especies subordinadas, sino a una existencia que

cada individuo o grupo humano realiza según sus propias posibilidades [...]. Sin embargo, a pesar de esta objeción, la contradicción no desaparece, lo que se afirma del mexicano se afirma de todo hombre, lo que se quiere entender como una realidad “abierta” o “propuesta”, resulta ser un “haber” permanente con diferentes modalidades, desembocando con ello en el género, en el hombre en general que se quiere eludir (Villegas, 1953, p. 328).

Abelardo Villegas toca una de las fibras sensibles de la filosofía de Uranga. Estamos, en efecto, ante una contradicción conceptual que Uranga solo pudo resolver abandonando el terreno de la razón lógico-instrumental y echando mano de una “razón poética”. Uranga *discurre* sobre la *vivencia* de la intersubjetividad valiéndose de la metáfora lopezvelardeana de “la tejedora”.

González Rojo y Villegas eran dos inteligencias en ciernes que daban sus primeros pasos por la academia. No eran, aún, adversarios de peso para un veterano de la polémica como Emilio Uranga, quien no se preocupó de responder a las críticas.

El desconcierto de Villegas se intensificó con el correr de los años. En 1960, cuando ya nadie hablaba, ni por error, de la ontología, la fenomenología, el existencialismo, publicó *La filosofía de lo mexicano* (FCE). Nada menos que Leopoldo Zea había asesorado la investigación. El apartado que dedica a Uranga es breve y a todas luces injusto. Se limita a comentar los dos primeros capítulos del *Análisis*; no consulta otra bibliografía. El problema de Uranga, dice, es de base. Desde el momento en que se decidió a observar la esencia del mexicano ya tuvo que haber sabido, implícitamente, lo que era un mexicano.

Es el problema (detectado antes por José Gaos) de la determinación del objeto. El investigador recurre a un saber que supuestamente aún no descubre cayendo así en un círculo vicioso. “Uranga cae de plano dentro de la sanción crítica de la anterior observación” (Villegas, 1960, p. 183).

Villegas da continuidad a su reclamo de 1953. Uranga niega la noción del “hombre en general”, pero más adelante afirma que el ser accidental del mexicano revela la accidentalidad de la condición humana. No queda clara la relación entre el mexicano y el resto de la humanidad. Parece ser una relación contradictoria e imposible. Para Villegas, la “ontología” del

mexicano no era más que el análisis de un ser temporal y, por ende, un análisis histórico.

Muchos lectores posteriores a Villegas —lectores que, evidentemente, ya no atestiguaron de cerca la explosión del existencialismo mexicano— cometieron estas dos injusticias: la de leer el *Análisis* en clave estrictamente heideggeriana (una injusticia que, por desgracia, promovió el propio autor) y la de acercarse a la filosofía de Uranga como uno se suele acercar a los tratados de filosofía: como si fueran una maraña de conceptos que hay que dilucidar, contrastar, poner en orden. Uranga, en realidad, analizaba una vivencia o “vividura” (como solía decir siguiendo a Américo Castro). Creía que el principio de una comunidad no había que buscarlo en un pacto constituyente o en una deliberación; tampoco en el “emparejamiento” (*Verkoppelung*) de Husserl ni mucho menos en el *regarder* sartreano, sino en la afectividad (la pena, la zozobra, el amor).

Ninguno de estos temas (los más importantes de la filosofía del accidente) los encara Abelardo Villegas en su libro. Por esta causa, Uranga (1962, p. 553) lo llamó, sin miramientos, “retrasado mental” (en el sentido de que llegaba tarde a la discusión) y epígono envidioso.

5. Conclusiones

Análisis del ser del mexicano no abría una discusión. Más bien la clausuraba. No fue el cénit, sino el brillo crepuscular de la filosofía de lo mexicano. Es probable que el propio autor no esperara un recibimiento efusivo. El *Análisis* tenía algo de testamento y de recapitulación. Para entenderlo plenamente es necesario volver la vista atrás, a los artículos y las conferencias que le precedieron.

El libro le sirvió a Emilio Uranga de carta de presentación. Así nos lo cuenta él mismo:

Hace muchos años, cuando le presenté orgulloso [a Alfonso Reyes] mi constancia de haber terminado felizmente mis estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y mi primer libro, *Análisis del ser del mexicano*, me respondió con un revuelo festival, y tras de felicitarme por haber escuchado el consejo de un maestro argentino, Raimundo Lida, de irme a completar mis estudios y seguir mis andanzas de mocedad en Europa, me dijo contundentemente: “¡Y

ahora, a quitarse la grasa de la Academia! Escriba con sabor y subordínele el saber" (Uranga, 1971, p. 57).

De modo que el libro también le sirvió, en alguna medida, de pasaporte. Emilio Uranga se embarcó rumbo a Europa en diciembre de 1953. Se instaló en Friburgo, la ciudad de Heidegger. De allí se trasladó, en 1955, a París. Sopesó la idea de ampliar el *Análisis* y de convertirlo en un tratado copioso, pero muy pronto renunció a esta idea para dedicarse, en su lugar, al estudio de Goethe. Cuando regresó a México, a mediados de 1957, la Facultad de Filosofía y Letras ya no se encontraba en el bullicioso centro de la capital sino en los pedregales del sur. La atmósfera y el escenario en que había lucido el genio de Emilio Uranga habían dejado abruptamente de existir. En los seminarios de la Facultad ya ni siquiera se pronunciaban los nombres de Husserl, Scheler, Heidegger o Sartre. El interés estaba puesto ahora en la filosofía del lenguaje de un Russell o un Wittgenstein. En apenas un lustro, el *Análisis* había pasado a ser una pieza de anticuario.

A este libro se le concedió, en las décadas venideras, un único valor: el testimonial. Uranga mismo llegó a considerar la filosofía de lo mexicano "un buen amor que pasó y ya" (1988a, p. 48); y a su opúsculo, el *souvenir* de una época de oro irremediadamente extinta. "La filosofía siguió por otros rumbos, no existencialistas, y el mexicano también por otros, nada filosóficos" (Uranga, 1983a, p. 4).

No hubo una reedición del *Análisis* en vida de Emilio Uranga. La segunda edición saldría de la imprenta en 1990 gracias a los auspicios del Gobierno de Guanajuato. No sería, sin embargo, sino hasta la tercera edición de 2013 (preparada por Guillermo Hurtado y publicada por Bonilla Artigas) que el *Análisis* volvería a ser el objeto de una serie de estudios (y de recriminaciones) que hasta la fecha prosiguen. En 2021, el *Análisis* fue traducido íntegramente al inglés, multiplicándose de manera exponencial el número de sus lectores y su campo de influencia (Uranga, 2021b). Hoy en día podemos afirmar que *Análisis del ser del mexicano* ocupa un puesto entre los clásicos de nuestra filosofía.

Bibliografía

Análisis del ser del mexicano. (1952, 17 de agosto). *México en la Cultura*. *Novedades*, 180, 7.

- Bermúdez, M. E. (1952, 14 de septiembre). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. El libro mexicano de Emilio Uranga. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 285, 7.
- Bermúdez, M. E. (1955). *La vida familiar del mexicano*. Antigua Librería Robredo.
- Castro, R. (1951, 14 de abril). ¿Qué es y cómo es lo mexicano? *Hoy*, 738, 34-39 y 66.
- De Rúbens, G. (1949, 25 de septiembre). ¿Qué es el mexicano? Entrevista con Emilio Uranga. *México en la Cultura. Novedades*, 34, 7.
- González Rojo, E. (1953). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. ¿Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano? *Cuadernos Americanos*, 69(3), 98-109.
- Laborde, H. (1949, 26 de junio). La filosofía en México. El existencialismo, filosofía reaccionaria II. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 118, 1 y 2.
- López Cámara, F. (1952, 14 de diciembre). El existencialismo en Francia y en México. *Revista Mexicana de Cultura. El Nacional*, 298, 4, 6 y 10.
- López Velarde, R. (1990). *Obras*. J. L. Martínez (ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Rivas Sáinz, A. (1979). *Concepto de la zozobra*. Universidad de Guadalajara.
- Rivas Sáinz, A. (2024). *El estilo de Arturo Rivas Sáinz*. C. A. Flores Valdovinos (ed). Ediciones El Viaje.
- Rodríguez, A. (1950, 15 de abril). [¡]Ni sirven a México ni lo comprenden! *Hoy*, 686, 26-27 y 66.
- Uranga, E. (1950, 3 de diciembre). Generación y grupo. *México en la Cultura. Novedades*, 96, 7.
- Uranga, E. (1951a, 1 de marzo). Análisis del ser del mexicano. *La República*, 49, 39.
- Uranga, E. (1951b). Notas para un estudio del mexicano. *Cuadernos Americanos*, 57(3), 114-128.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón.
- Uranga, E. (1962). El pensamiento filosófico. En J. L. Martínez (ed.), *México: 50 años de Revolución. IV. La Cultura*. (pp. 521-555). FCE.
- Uranga, E. (1971, 17 de julio). Inventario: [¡]Atención a dos críticos! *Revista de América*, 1334, 57.
- Uranga, E. (1983a, 29 de septiembre). El tablero de enfrente: para un amigo muerto: Jorge Portilla (III). *Novedades*, 4.
- Uranga, E. (1983b, 13 de noviembre). Diálogo de cosas pasadas. *El Semanario Cultural de Novedades*, 82, 4.

- Uranga, E. (1988a, 7 de noviembre). La filosofía del mexicano ya no tiene sentido: Emilio Uranga. [Entrevista con Armando Ponce]. *Proceso*, 627, 48.
- Uranga, E. (1988b, 13 de noviembre). Dos cartas de Uranga a Jorge López Páez. *El Semanario Cultural de Novedades*, 343, 2-3.
- Uranga, E. (2001). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. *Biblioteca de México*, 65-66, 73-77.
- Uranga, E. (2006). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. En G. Hurtado (ed.), *El Hiperión* (pp. 93-112). UNAM.
- Uranga, E. (2021a). Carácter y ser del mexicano en la poesía de López Velarde. En E. Uranga, *La exquisita dolencia. Ensayos sobre Ramón López Velarde* (pp. 36-68). J. M. Cuéllar Moreno (ed.). Bonilla Artigas.
- Uranga, E. (2021b). *Emilio Uranga's Analysis of Mexican Being: A Translation and Critical Introduction*. C. A. Sánchez (trad.). Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350145306.pt-002>
- Uranga, E. (2025). *Astucias filosóficas. Antología*. J. M. Cuéllar Moreno (ed.). UNAM.
- Villegas, A. (1953). [Reseña de *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga]. *Filosofía y Letras*, 25(51-52), 328.
- Villegas, A. (1960). *La filosofía de lo mexicano*. FCE.
- Zea, L. (1952, 14 de septiembre). Escila y Caribdis de la cultura mexicana. *México en la Cultura. Novedades*, 184, 3 y 5.