

Intelectuales y poder en México: la doctrina Guaymas de Emilio Uranga*

*Yael David Vertty Velasco***

Uno de los consensos de la historia intelectual mexicana del siglo pasado es la imagen negativa del sexenio de Miguel Alemán, asociado con el giro industrializador o la deriva corrupta del régimen. En realidad, es entendible si pensamos en el *Zeitgeist* de mediados del siglo XX, ordenado en torno a las premisas de la ideología revolucionaria: desde *El laberinto de la soledad* hasta las novelas totalizadoras, pasando por la filosofía de lo mexicano, se creía que la realización última de la revolución, un momento que parecía revelar la historia del país, lo llevaría a la unidad o a la coherencia. Cualquiera que fuese el pecado atribuido al alemanismo, lo cierto es que todo indicio de distanciamiento de la utopía revolucionaria sería sospechoso desde este marco intelectual.

Ahora bien, aunque esta clave de lectura se mantendría bajo otras modalidades, rumbo a la década de 1960 las circunstancias obligaban a revisar sus supuestos y en algunos casos a abandonar el proyecto revolucionario. Emilio Uranga fue uno de los personajes más notables entre quienes se mantuvieron firmes en la defensa de 1910 como mito fundacional, lo cual, como nos indica José Manuel Cuéllar Moreno en este libro, guarda una estrecha relación con el aparato crítico y conceptual de su propia filosofía, especialmente con una de sus tesis más famosas: la constitución del ser mexicano como ser-para-el-accidente.

* Reseña de la obra de José Manuel Cuéllar Moreno, *La revolución inconclusa. La filosofía de Emilio Uranga, artífice oculto del PRI*, México, Ariel, 2018.

** El Colegio de México [yvertty@colmex.mx].

En el centro de la obra hay un episodio conocido: el discurso de Adolfo López Mateos en Guaymas, en julio de 1960, célebre por la definición del presidente de su gobierno como uno a la extrema izquierda de la Constitución. Uranga, cuya ambigua relación con el poder ha dado lugar a muchas especulaciones, se encargaría de interpretar estas confusas declaraciones como una genuina y necesaria recuperación de los valores revolucionarios a partir del artefacto constitucional en el que, a final de cuentas, había quedado inscrita esa revelación de nuestro ser.

Para introducirnos al complejo esquema que subyace a esta conclusión, el autor comienza con un capítulo dedicado al contexto intelectual en el que el filósofo desarrolla su trabajo y desde el que observa el acontecimiento revolucionario. La suya forma parte de las lecturas ontologizantes de la revolución, en la línea de Octavio Paz y Leopoldo Zea. Estos autores tratarían de alejarse del esencialismo en los análisis previos del mexicano, para entenderlo como manera de ser y concebir al mundo. También introducirían en sus estudios una dimensión ética y una filosofía de la acción, al subrayar su responsabilidad en tanto humano. Cuéllar Moreno reconstruye con claridad no sólo la apropiación por parte de estos pensadores de los marcos analíticos en boga en Europa, como los de la fenomenología y el existencialismo, sino las visiones de lo mexicano con las que rompen al darles un giro interiorista.

Uranga lo haría mediante la reducción fenomenológica. Su punto de partida fue la crítica a Samuel Ramos: era erróneo analizar un sentimiento –la inferioridad– y un caso –el mexicano– en relación de subsunción para confirmar una teoría psicológica. Por el contrario, aquello llamado complejo de inferioridad tenía que fundamentarse en términos ontológicos. Existir como mexicano sería la modulación de conductas y comportamientos accidentalmente, en oposición a la tradición filosófica occidental, según la cual el acontecer histórico tiene que ser para la sustancia. Las implicaciones de esta inversión no son menores: si el ser humano es contingente, el mexicano, que suele ser asumido como accidental, vive de acuerdo con su ser auténtico. Frente a la crisis del humanismo de corte sustancial, aparece el humanismo del accidente, lo humano como mexicano.

Tras la presentación de estas ideas centrales, el segundo capítulo cumple un rol más contextual. La crisis de la revolución tiene de trasfondo eventos como el auge de Cuba, la expansión del marxismo, la crisis de presos políticos, el descontento general hacia el autoritarismo y el papel de revistas como *Siempre* y *Política* en la esfera pública. En la biografía de Uranga se describe su viaje a Europa y sus frustraciones personales al no

poder escribir una obra mayor, mientras la devaluación del peso en 1954 golpea su optimismo revolucionario. Tras volver a México, Uranga se convertiría en el asesor de López Mateos, agobiado por un contexto de movilizaciones, Guerra Fría y quiebre de la mítica revolucionaria, como muestra el cuestionario que Jesús Silva Herzog distribuye entre varios intelectuales para discutir su vigencia en *Cuadernos Americanos*. Las palabras en Guaymas reflejan, nos dice el autor, un intento por superar la impopularidad del presidente a causa de la represión, revitalizar al partido oficial y enfrentar ideas extranjeras.

Después de julio de 1960 vendrían las interpretaciones de este relanzamiento del discurso revolucionario, a las cuales se les dedica el capítulo tres. Cuéllar Moreno las divide entre quienes veían a la revolución como algo concluso o inconcluso, con matices al interior de cada posición. En el caso de Uranga, quien se encontraba entre los segundos, su carácter incompleto se adjudica a la falta de cumplimiento del proyecto ontológico fundamental: aquí es donde se propone el lazo entre su filosofía del mexicano y su postura política. Para el filósofo, la revolución no era un hecho histórico, sino un estado anímico-ontológico. Abandonada esta dimensión en un momento tan temprano como los Tratados de Ciudad Juárez de 1911, era necesario reencontrarla, pero no por cualquier vía y sobre todo no por la del marxismo. El cauce constitucional para una reforma social de fondo, como sugería López Mateos, era coherente con el humanismo del accidente: autóctono, incluyente y universalizante.

En el cuarto capítulo se exploran otras de las afinidades entre el discurso de López Mateos y la perspectiva de Uranga. La narrativa oficial de la revolución y su doctrina ontológica coincidían en darle al mexicano la responsabilidad de construir, él solo, sin justificarse ante nadie, su identidad nacional. Una de las tesis más controvertidas de Uranga vendría de la noción de que la revolución no tuvo ideología que la precediera. Al ser el evento mexicano por excelencia, adoptar un marco exterior como la democracia sería traicionarla, pues éste no tendría sentido si no se liga al proyecto revolucionario y a la justicia social. El correlato de esta propuesta es la suspensión de la democracia en nombre de un ideal de futuro, una vía idónea para justificar negarle al pueblo ciertos derechos.

Termina el libro con la ruptura de Uranga y los círculos culturales tras su polémica con Daniel Cosío Villegas. Más allá del malentendido y la intransigencia del ex Hiperión, destaca su insistencia en ciertos tópicos. Por ejemplo, la desconfianza respecto al acercamiento de Lázaro Cárdenas a Latinoamérica o su negación de uno de los elementos más

cuestionables del discurso revolucionario, que es la salvaguarda de un futuro distante como pretexto para reprimir.

Cuéllar Moreno lidia con un tema con distintas ramificaciones, por lo que me limitaré a destacar sus aportaciones en dos ámbitos generales. En primer lugar, este texto es un indispensable ejercicio de revisión del existencialismo fuera de sus tradicionales centros de producción. Se trata de un caso particularmente interesante cuando hablamos de circulación de discursos o conceptos, pues el debate en la Alemania del temprano siglo XX entre sus distintas expresiones –*existentialismus*, *existenzphilosophie*, *existentialphilosophie*– fue borrado al importarlo a otros escenarios. Esto no sólo implica que hay que rastrear los malentendidos de los existencialistas franceses, por poner un ejemplo, al asimilar un corpus muy heterogéneo. Sus circunstancias particulares demandaban una apropiación crítica de autores como Husserl y Heidegger que es por sí misma relevante.

En contextos como el de México es notable la creatividad con la que se desplegaron el lenguaje y los marcos analíticos del existencialismo, algo que el autor consigue poner en primer plano. Resulta ilustrativo cómo, al margen del peso de la fenomenología husserliana o la ontología fundamental heideggeriana, la noción de responsabilidad de Jean-Paul Sartre sería central en la filosofía de lo mexicano, al darle una dimensión más liberadora a ese desenmascaramiento del ser nacional. La circunstancia del país sería propicia para un existencialismo menos elusivo o, si se quiere, comprometido en el sentido sartreano, como se percibe en la oposición con Europa que atraviesa las reflexiones de Uranga sobre la sustancia y el accidente.

Quizás el problema es que estos matices, en los que descansa su originalidad, se pierden un poco al no darles un seguimiento histórico puntual. Una buena marca temporal para el alejamiento de los hiperiones de su maestro, José Gaos, son las conferencias que darían en el Instituto Francés de América Latina en 1948, en las que Sartre y Maurice Merleau-Ponty les permiten subrayar el carácter transformador de la filosofía existencial al que tratarían de dar continuidad. No obstante, en el análisis de textos posteriores de Uranga, éste vuelve a supuestos de la vertiente alemana y el propio Cuéllar Moreno recurre a ideas de estos autores para explicar algunas de sus posiciones. Una razón obvia es que en su apropiación de este corpus el filósofo mexicano se permitía cierta flexibilidad, sobre todo en artículos periodísticos, pero hubiera sido deseable explicar los diferentes momentos en la obra de Uranga

y enfatizar sus discontinuidades desde el carácter político de sus intervenciones.

Otro tema, difícil de evadir en esta línea de estudios, es la relación entre los intelectuales y el poder en México. Uno de los logros de Cuéllar Moreno es remitir las posturas políticas de Uranga a su propio aparato filosófico y brindarnos un entendimiento más profundo de la cercanía entre la nebulosa figura del intelectual y los gobiernos posrevolucionarios, que suele leerse desde la mera cooptación a partir de puestos y demás incentivos. Las atribuciones de un asesor, como lo fue Uranga, eran poco claras y no opacan una cuestión de fondo: su concepción de la revolución como proyecto incompleto calza bien con el ser-para-la-insuficiencia con el que su filosofía había respondido a las tesis de Ramos.

Dicho lo anterior, no siempre es clara la relación que el autor establece entre estos motivos filosóficos y la retórica política de López Mateos. Hay algunos momentos en los que parece que hay un vínculo muy directo que habría que matizar. Si Uranga logró ajustar bien determinadas premisas a la llamada doctrina Guaymas, que genuinamente lo entusiasmó, esto sería el resultado de una interpretación particular más que el desarrollo natural de su filosofía de lo mexicano. Al no ahondar en estas problemáticas, quedan algunos cabos sueltos como las diferencias con el sexenio de Miguel Alemán: pese a que el agotamiento conceptual de la revolución es innegable, para otros miembros del grupo Hiperión la doctrina de esta administración tendría un carácter mexicanista, palpable en el lema de las soluciones propias a problemas propios.

¿El intento por revitalizar la revolución de López Mateos puede verse como un recurso similar, sólo que en un contexto de agudización de la Guerra Fría y de crisis internas? Como quiera que sea, sin duda es importante explorar estos lazos entre empresas intelectuales autónomas y discursos del oficialismo a lo largo del siglo pasado: el régimen posrevolucionario no sólo se fundó en la coerción sino también en el consenso, el cual se alimentó de los complejos procesos de traducción de las tendencias intelectuales del exterior. Revisar críticamente la obra del olvidado Uranga, como en este caso, es un buen inicio.