

01.

¿Tiene interés filosófico el diario alemán de Emilio Uranga?

Is the German diary of Emilio Uranga philosophically interesting?

recepción: 17 de enero de 2020
aceptación: 11 de marzo de 2020

José Manuel Cuéllar
Universidad Nacional
Autónoma de México

Resumen

El filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) es recordado hoy en día por su *Análisis de ser del mexicano* (1952) y por su posterior labor como periodista político y asesor de Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez y José López Portillo. Es posible tender un puente entre los dos Uranga gracias a la reciente publicación de su “diario alemán” (1954-55). ¿Pueden hallarse en este diario las claves mínimas para comprender el tránsito de una filosofía de honduras ontológicas a la palestra del periodismo político? ¿Hasta qué punto los documentos privados (llámese un diario, una carta, un recado) tienen interés y relevancia filosóficas? Si hacemos nuestro el circunstancialismo de Ortega y Gasset, tal y como lo retomaron en México Samuel Ramos, Leopoldo Zea y José Gaos, la respuesta es “sí”. Los documentos privados son una valiosa fuente de conocimiento filosófico y el diario alemán no sería la excepción.

Palabras clave:

Emilio Uranga, filosofía mexicana, circunstancialismo, diario alemán, Grupo Hiperión

Abstract

The Mexican philosopher Emilio Uranga (1921-1988) is mostly remembered as the author of a brilliant, audacious book, *Análisis del ser del mexicano* (1952), but also as a scathing journalist and an advisor to four presidents: Adolfo López Mateos, Gustavo Díaz Ordaz, Luis Echeverría Álvarez and José López Portillo. It is now possible to draw a line connecting these two aspects of our philosopher, thanks to the recent publication of his German diary (1954-55). Can this diary help us understand better the personal and theoretical circumstances that led Emilio Uranga to prefer political journalism over Academic philosophy? But first, can a private document (such as this diary) be philosophically interesting and relevant? According to Ortegaian circumstantialism, as developed by Samuel Ramos, Leopoldo Zea and José Gaos, the answer is, undoubtedly, yes.

Key words:

Emilio Uranga, Mexican Philosophy, circumstantialism, German diary, Grupo Hiperion

El problema de los dos Uranga

A pesar de ser una figura prismática, el filósofo mexicano Emilio Uranga (1921-1988) aparece hoy ante nuestros ojos de dos únicas maneras:

1) Como una joven inteligencia irrealizada y autor de un libro intrépido, el *Análisis del ser del mexicano* (1952); un libro al que se le dispensa un trato desdeñoso, por haber servido de instrumento ideológico al naciente Partido Revolucionario Institucional, o un trato condescendiente, por haber formado parte de una moda pintoresca.

2) Como un personaje palaciego y siniestro, carente de escrúpulos y consumido por su propia inteligencia luciferina,

un personaje apestado, infectado por sórdidas rabias e infestado por todos los demonios de la cultura occidental. Y para sus contemporáneos, frontales o adyacentes, siempre significó una amenaza que, justa o injusta, lo asoló, pues Uranga se erigía en

juez y fiscal de vulnerabilidades con una sagacidad que, como alguna vez *Calesero* dijo de los toros, buscaba “herir en lo sensible”.¹

El estudioso de Uranga tiene que habérselas con estos dos focos de atención, ya sea para salvar o negar su continuidad.² La incorporación de Uranga al aparato de gobierno y su trabajo en la tarima del periodismo y tras bastidores, ¿eran o no consecuentes con su “filosofía de lo mexicano”? Uranga partió a Europa en viaje de estudios a finales de 1953, principios de 1954. Lo precedía una fama de genio filosófico en ciernes y un temperamento que él mismo calificaba de “endemoniado”. Estuvo primero en

¹ Armando Gómez Villalpando, *El Nacional de Guanajuato* (7 marzo 1991).

² Es una lástima que estos dos focos hayan acaparado la atención del público, en menoscabo de otras facetas igualmente interesantes de Emilio, como su faceta de crítico literario, presente a lo largo de toda su vida y muy principalmente en su libro *Astucias literarias* (1971) y en su columna “Inventario” de la *Revista de América*.

Alemania, en las universidades de Friburgo y de Colonia; más tarde se trasladó a París. Para mediados de 1957, ya estaba de vuelta en México y en la UNAM. Los pormenores de la estancia europea de Emilio Uranga resultaban hasta hace poco tiempo una incógnita. Oswaldo Díaz Ruanova ofrece una descripción parcial de su etapa parisina en *Los existencialistas mexicanos* (1982). Fuera de este testimonio, y de algunas menciones dispersas y muy puntuales, no disponíamos de suficientes piezas para armar un retrato fiable de este Uranga. Hoy en día, la recuperación de sus cartas a Luis Villoro, su correspondencia cruzada con Alfonso Reyes y su diario alemán (del que más adelante nos ocuparemos in extenso) nos permiten hacernos una rica idea de lo que vivió —y padeció— Emilio Uranga en Europa, y de la impronta que dejó este viaje en su concepción misma de la filosofía. Los textos arriba mencionados (el diario y las cartas) fueron reunidos en un volumen de próxima aparición, *Años de Alemania*, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, la Universidad de Guanajuato y Bonilla Artigas. Adolfo Castañón se ocupó con diligencia y minuciosidad de reunir, organizar, transcribir y anotar las correspondencias. La transcripción, edición y anotación del diario alemán estuvo a mi cargo.

Hay que explicar, en primer término, en

qué consiste esta laguna en la vida y la obra de Emilio, la que va de 1954 a 1957, y por qué debemos suponerla crucial, una etapa de quiebres y reconfiguraciones. Y habrá que explicar, en segundo término, si los documentos privados contenidos en *Años de Alemania*, y en especial el diario, nos sirven para llenar esta laguna y para entender, por fin, el pasaje de una filosofía de honduras ontológicas a un periodismo político mordaz y “batallón”. ¿Hasta qué punto los documentos privados (llámese un diario, una carta, un recado) tienen interés filosófico?

El primer Uranga: un genio con mal genio

A principios de 1947, Leopoldo Zea (1912-2004) motivó a sus alumnos a que formaran un grupo de estudio semioficial. A estas reuniones —tres a la semana— concurren Luis Villoro (1922-2014), Jorge Portilla (1918-1963), Ricardo Guerra (1927-2007), Fausto Vega (1922-2015) y Emilio, quien era por entonces ayudante de Zea en la asignatura Historia de las Ideas en Iberoamérica. Las reuniones tomaban lugar en un departamento de la familia Villoro, en la vecindad el Buen Tono de Bucareli, y continuaban en La Rambla, el café Bodón o el café La Habana. Joaquín Sánchez Macgrégor (1925-

2008), Raúl Cardiel (1913-1999) y Juan José Arreola (1918-2001) fueron otros concurrentes asiduos. El primer objeto de estudio lo constituyeron las Críticas de Kant, analizadas con el rigor aprendido en los seminarios de los exiliados españoles, pero con la exaltación y la fogosidad propias de la juventud.

Los jóvenes estudiosos de Kant adoptaron el título de “Grupo Hiperión” en alusión doble a los poemas de Hölderlin y de Keats, y en alusión a la vieja y presunta querrela entre localistas y universalistas a ultranza. En la mitología griega, Hiperión es un titán, hijo del Cielo y de la Tierra. Con la elección de este nombre, los jóvenes nos daban a entender que su ambición última no era el estudio por el estudio, sino la *búsqueda de una filosofía auténtica y rigurosa*, una búsqueda que heredaban de Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y el propio Zea: una filosofía que pudiese pensar y solventar las circunstancias específicas de México, con categorías vernáculas, no importadas, sin renunciar con esto a su vocación universal, a su capacidad de tender puentes con filosofías de otros países ni, menos aún, a su capacidad de servir de faro espiritual y moral ante el desastre europeo.

Zea y los hiperiones, en los albores centelleantes del alemanismo, creían de veras

que había llegado el momento de México para conquistar su *independencia cultural*:

México será culturalmente independiente cuando sus problemas y la solución que a ellos ofrezca concuerden plenamente... Es hacia esta independencia [cultural] que se van orientando en nuestros días diversos esfuerzos. La realidad mexicana es tomada en cuenta cada vez más. El enfoque hacia esa realidad se encierra ahora en una denominación, la de la mexicanidad. Pero se trata de algo más que una denominación, de algo más que un nombre, se está convirtiendo en un ideal a realizar. Hacia el logro de la mexicanidad tiende ahora todo esfuerzo educativo... La mexicanidad es como un sinónimo de realismo, porque la realidad que nos es más inmediata, y por ende, la que mejor conocemos, es México.³

Uranga asimiló mejor que ninguno las palabras de Zea. La búsqueda de una filosofía nacional era solo una instancia de un proceso de mayor envergadura y trascendencia: la batalla por la independencia cultural de México. Si podíamos decir de

³ Leopoldo Zea, “México y su independencia cultural”, *El Nacional* (13 abril 1947).

nuestro petróleo, como de nuestra pintura y de nuestra poesía, que ya eran nacionales, no podíamos decir lo mismo, empero, de la filosofía, dependiente aún del “utensilio europeo”. Hasta que la disciplina filosófica —cúspide del pensamiento— no se “nacionalizase”, no podríamos hablar propiamente de una plena independencia cultural. “A la filosofía está reservado, como con derecho propio, llevar esa empresa a culminación” (Uranga, 1950: 3). Lo que las artes entreveían borrosamente debía ser clarificado por la filosofía. La “nueva patria” surgida de la Revolución estaba necesitada todavía de la concepción filosófica —el acto de nombrarse a sí misma y de dotarse de un aparato interpretativo.

Emilio, sin embargo, sabía muy bien que la “Revolución pensante” de los filósofos y la “Revolución planificada o institucionalizada” de los políticos no eran la misma cosa. Cualquier similitud no rebasaba el ámbito de las apariencias. Cuando los jóvenes economistas del gobierno extendían un índice acusador al indio dormido y luego, blandiendo por los aires ese mismo índice, señalaban el rumbo ascendente de “la Revolución en su fase industrial” no hacían más que interpretar a México como una cornucopia de riquezas desaprovechadas y a la “nueva patria”, como una promesa de bonanza material. A esta

concepción grosera y sensual de la Revolución había que anteponer, desde la filosofía, una concepción más modesta. Si algo había puesto de relieve la gesta heroica de 1910, era la pobreza insufrible del campesino, la vulnerabilidad de los cuerpos —cuerpos harapientos y despellejados—. La Revolución nos había recordado, en suma, “la modestia de la condición humana” (3). Y esta era una lección que no podíamos echar en olvido. No nos podíamos dejar engatusar por el engreimiento y la avaricia de los economistas del régimen, so pena de extraviarnos —de extravíar la revolución— en “el más aparatoso exhibicionismo” (3). Uranga, incluso más que Zea, compartía los tétricos temores de Daniel Cosío Villegas en su reciente y ampuloso artículo “La crisis de México”. Bien podía darse

la sangrienta paradoja de que un gobierno que hacía ondear la bandera reivindicadora de un pueblo pobre, fuera el que creara, por la prevaricación, por el robo y el peculado, una nueva burguesía, alta y pequeña, que acabaría por arrastrar a la Revolución y al país, una vez más, por el precipicio de la desigualdad social y económica (Cosío Villegas, 1947: 45).

Tanto Ramón López Velarde, el poeta de Jerez, como Francisco I. Madero, nuestro

“apóstol de la democracia”, habían visto —sin alcanzar a enunciar claramente— el significado radical de la Revolución: ésta no debía limitarse a ser un cambio de gabinete. La Revolución, para de veras ser una y no mera “retórica revolucionaria”, tenía que consistir en una “inversión de los valores”, pero, sobre todo, en una transformación profunda de mentalidad, actitud y sentimientos morales. Tenía que ser una *revolución de las conciencias* y tenía que engendrar *el ser de un nuevo hombre mexicano*. Con la Revolución había nacido una patria “hacia dentro... no histórica ni política, sino íntima... una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa” (López Velarde, 1990: 282). “Pero ¿quién entenderá lo que con esas palabras se nos invita a pensar?”, se cuestionaba Emilio (1950: 3). Lo que en López Velarde había sido una genial “co-razonada” habría de convertirse, por obra de los filósofos, en análisis. “Pero aquí se despeñan todas nuestras capacidades. No hay pensador capaz de pensar lo que López Velarde entiende por íntimo. Lejos, pues, estamos de haber comprendido lo que la revolución nos ha enseñado” (3).

El Grupo Hiperión no había errado el nombre. Sólo un titán podía echarse sobre el lomo el problema de México: el problema de consumir la batalla por la independencia cultural, que no difería mucho de

responder a la enigmática pregunta por la Revolución. Los hiperiones no contaban aún con el léxico para responderse. Dominaban el instrumento “fenomenológico” y “existencialista” —una vasta colección de terminajos que el mismo Gaos manejaba con sumo tiento—, pero adolecían de una “malla” categorial y una fraseología aptas para apresar la realidad del mexicano. No podían caer en la tentación fácil de abrir por la mitad algún grueso volumen de la biblioteca y entresacar de allí, sin ton ni son, algunas expresiones sonoras. Tampoco podían confundir su objeto de estudio. La Revolución lopezvelardeana, “íntima y cordial”, poco o nada tenía que ver con la Revolución industrializada, muy inclinada ésta a lo pomposo, lo multimillonario y lo epopéyico. En este asunto Emilio era enfático: “En su dimensión de interioridad la revolución ya no nos nutre” (3). El manantial espiritual de la Revolución amenazaba con secarse pronto si no despejábamos la cortina de humo de las palabras y penetrábamos en la esencia de esta Revolución. Más —o a la par— que una campaña de recuperación económica, lo que México necesitaba perentoriamente era una campaña de recuperación de su ser.

A pesar de la mala fama que nimbaba al existencialismo francés, a pesar de los rumores que poco a poco llegaban de Francia

y que lo tildaban de “vanidosa charlatanería” y de “patética actitud de repulsa”,⁴ los hiperiones —azuzados por Emilio— se volcaron al estudio de Sartre. Este alejamiento de la ortodoxia heideggeriana supuso un abierto acto de rebelión en contra del magisterio de Gaos. No bien terminaba de traducir *El ser y el tiempo* cuando ya sus discípulos ponían en tela de juicio su actualidad, relegándolo al desván de lo viejo y lo pasado de moda. Sartre no fue para los hiperiones un modelo a seguir, sino un compañero —lejano y cercano a la vez— de inquietudes y aspiraciones.

En julio de 1948 los hiperiones saltaron al escenario público con una serie de conferencias sobre el existencialismo francés. La conferencia de Emilio Uranga versó sobre “Maurice Merleau-Ponty: Fenomenología y existencialismo”. Las palabras inaugurales de Emilio fueron de reconciliación y casi de disculpas por haberse desentendido de Francia durante largos años y por haber preferido en su lugar la dirección ideológica de los alemanes. Tres meses después, en octubre de 1948, la Facultad de Filosofía y Letras y el Grupo Hiperión organizaron una serie de conferencias sobre *Problemas de la filosofía contemporánea*. Emilio dictó la ponencia “Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger” (viernes 8 de octubre). El aula José Martí estuvo abarrotada.

Gaos aprovechó los cursos de invierno para externar su molestia. “El existencialismo francés es una posición de retraso frente a Heidegger, una especie de vuelta a Husserl, con la inevitable acentuación del momento de la conciencia” (Uranga, 1949: 1). Gaos no supo o no quiso ver que los intereses de los hiperiones se mudaban rápidamente de Sartre a una “filosofía de este nuestro ser”. Ellos no harían filosofía sobre libros de filosofía. Tenían asuntos más urgentes y auténticos en que fatigarse.

Una vez aliviada la potestad de Gaos-Heidegger, con el existencialismo francés en ristre, con todos los reflectores apuntándolos y con el beneplácito del director de la Facultad y de Fernando Benítez (director de *Novedades*), los hiperiones estaban en inmejorable posición para llevar a su punto culmen la secular tradición mexicana de autoconocimiento (autognosis), una tradición que pasaba por Caso, Vasconcelos, Reyes, Ramos y Zea, sin contar a los poetas (López Velarde), los pintores (la tríada canónica de muralistas) o los dramaturgos (Rodolfo Usigli, cuyo *Gesticulador* se había estrenado en Bellas Ar-

⁴ Roger Caillois, “Huéspedes de México. Más allá del existencialismo”, *Suplementos culturales de El Nacional* (16 marzo 1947).

tes en mayo de 1947). En un movimiento típicamente hegeliano de la conciencia, la pregunta sobre lo mexicano, luego de transitar por las artes, desembocaba en el plano autorreflexivo de la filosofía.

La filosofía de lo mexicano acababa de hacer explosión. Se avecinaba un alud de conferencias, congresos, entrevistas y una colección de libros auspiciada por Porrúa y Obregón que albergaría, entre otras joyas, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), de Zea. Prácticamente no hubo intelectual que no sumase su pluma a la causa de los hiperiones. El propio Octavio Paz, desde la distancia, se dejó arrastrar por el frenesí de la filosofía de lo mexicano. De este sucumbir a la tentación de la moda surgió, en 1950, *El laberinto de la soledad*.

En 1952 Emilio dio a la imprenta un pequeño libro con el pomposo y ambicioso título de *Análisis del ser del mexicano*. Hoy se tiene a este libro como el más acabado y el más perdurable de nuestro filósofo, pero también se le tiene —y esto es una pena— como una curiosidad de gabinete o una reliquia polvosa. Este *Análisis* estuvo al centro de la explosión de la filosofía de lo mexicano y aún puede leerse —utilizarse, recuperarse— como un denodado esfuerzo por afirmar la existencia mexicana de cara a los embates segregacionistas

y colonialistas del mal llamado “humanismo occidental”. Emilio no sólo denunció la “mala fe” —expresión sartreana— de la filosofía europea, su sedicente carácter “absoluto” o “sustancial”, sino que bosquejó como alternativa una filosofía que por fin podría andar sola y que movilizaba conceptos e ideas vernáculos. Tal era el caso de *zozobra*, categoría que Uranga extrajo de la poesía de Ramón López Velarde (*Zozobra*, 1919) y con la que designaba el temple fundamental del mexicano, su no saber a qué atenerse; y *nepantla*, palabra nahua con la capacidad de poner en jaque la síntesis (*Aufhebung*) hegeliana. Estar nepantla es habitar la contradicción sin un afán de superarla, como querría la dialéctica, y sin que este estado de suspenso o de indeterminación atenace la vida del mexicano. Ambos términos, *zozobra* y *nepantla*, sirven a nuestro filósofo para aprehender la insuficiencia constitucional del mexicano. “En el estado de zozobra no sabemos a qué atenernos, vacilamos entre una y otra ‘ley’, estamos ‘neutros’, ‘en medio’, ‘nepantla’” (Uranga, 1952: 397).

Como Antonio Roquentin, el protagonista de *La Náusea*, Uranga quiso plasmar en su libro la experiencia fundamental del hombre, a saber, la experiencia de la *contingencia absoluta*. Captar la existencia de algo en estado puro, esencial, sin esa elaborada malla de significaciones que la

conciencia tiende sobre los objetos y las personas, es caer en la cuenta de que *no hay ninguna razón necesaria* para que eso exista. “Lo esencial es la contingencia — escribió Roquentin-Sartre—. Quiero decir que por definición la existencia no es la necesidad” (1947: 194). No hay razones para que yo mismo exista; mi existencia es absolutamente gratuita. No disponemos del amparo de Dios o de la esperanza en un Juicio Final. Estamos desamparados y desesperados. El saldo no es, sin embargo, la anarquía y la inmoralidad. Que no haya un punto fijo desde el cual definir al hombre no nos exime de responsabilidades, al contrario, nos condena a empuñar, sin excusas, el timón de nuestra existencia. Nos condena a ser libres. El mensaje es doble. Debemos aceptar, primero, la condición originaria del ser humano, su radical contingencia. Debemos asumir, en segundo lugar, la responsabilidad de todas nuestras elecciones. No podemos culpar a Dios o al Hado o a la coerción de un trauma grabado en las profundidades de nuestra psique. No hay garantías últimas de nada ni asideros metafísicos. No hay determinismos, no hay una naturaleza humana inmovible que nos sirva como punto último de referencia. La existencia es un arduo y continuo quehacer que no podemos eludir.

Gaos concedió a Emilio el honroso título

y la aplastante encomienda de ser “la mayor *posibilidad* que tiene México de llegar a poseer un gran filósofo” (Gaos, 1999: 243). Había llegado la hora para esta joven promesa de la filosofía de completar sus estudios y de seguir sus andanzas de mocedad en Europa. Emilio, con su ejemplar del *Análisis* bajo el brazo, acudió a Alfonso Reyes. El presidente de El Colegio de México escuchó complacido sus planes y soltó una exclamación que podía sonar antigaosiana: “¡Ahora, a quitarse la grasa de la Academia! Escriba con sabor y subordínele el saber” (Uranga, 1971: 57). Con estos dos oráculos a cuestas —la de realizarse como genio filosófico y la de desarrollar un estilo—, Emilio Uranga se embarcó rumbo a Europa.

El segundo Uranga: el periodista político y el consejero presidencial

Emilio Uranga volvió a México en marzo de 1957. Se trajo de París “una imagen pública de hombre talentoso y mala persona” (Wimer, 2005: 29). No tardó en reincorporarse a la docencia. Impartió clases de Antropología filosófica en el posgrado de la Facultad de Medicina de la UNAM, grupo de Psiquiatría y Psicoanálisis, que dirigía el Dr. Erich Fromm (junio, julio, agosto de 1957). Dio el curso Filosofía y

Política como profesor invitado en la Facultad de Ciencias Políticas y prosiguió con sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras (Axiología, Filosofía alemana actual, Filosofía contemporánea).

Lo cierto es que Uranga no se hallaba a gusto en el aula. La filosofía había dejado de ser mexicana —había dejado de ser una filosofía *de y para México*, o sea, una filosofía al servicio de la circunstancia y los requerimientos nacionales, en cuyo diálogo enardecido terciaban artistas, comunicadores, historiadores y psicólogos— para convertirse en una filosofía “descastada”, anglófila y con sospechosas pretensiones científicistas.

Si hoy se pregunta qué filosofía es ‘vigente’ entre nosotros, casi se estaría tentado a decir que ninguna. Por hoy se vive en un ‘interregno’, en una época de transición, que después de la ‘orgía’ de su contacto con la publicidad obliga a la filosofía a una ascesis y a un confinamiento. Muchos piensan que para bien de la filosofía pues se ha librado de las distracciones, tan poco filosóficas, como las de intervenir en el diagnóstico de los problemas y vaivenes nacionales (Uranga, 1962: 530).

No había sitio para Uranga en el paisa-

je universitario literalmente pedregoso (la Facultad se había mudado de Mascarones a la funcionalista Ciudad Universitaria). Su filosofía del accidente y su formación germana habrá parecido a las nuevas generaciones una anacronía. Emilio Uranga se había convertido en pocos años en una especie de excentricidad andante que peroraba sobre el romanticismo de Federico Schlegel o que traducía a Jorge Lukács, ¡un estalinista converso!

No estaba en los planes de Uranga perseverar, *vital ni profesionalmente*, en la disciplina filosófica, al menos no como la entendía Gaos, esto es, como impartición de clases y traducción maquinal y vertiginosa de textos.

El escándalo sobrevino en 1959, durante el homenaje que se le tributó a Samuel Ramos en la Facultad. Emilio Uranga tomó el micrófono. Para sorpresa de todos los presentes, lo que brotó de su boca no fue una conmovedora elegía sino una letanía de denuestos que ponía en entredicho el magisterio y el legado del difunto Ramos. Emilio tenía ya los ojos puestos en el periodismo. Acababa de ser nombrado asesor del presidente Adolfo López Mateos y sería cuestión de meses para que su estilo cáustico y mordaz se hiciera sentir en *Siempre!*, *Política*, *Tiempo de México* y *La Prensa*.

El primero de julio de 1960, en Guaymas, el presidente definió la orientación ideológica de su gobierno como “dentro de la Constitución, de extrema izquierda”.⁵ Las reacciones a esta oscura frase fueron adversas en su mayoría. Pocos estaban dispuestos a descifrar el barroquismo del presidente. Lo más seguro es que a Uranga se le haya comisionado la tarea de llenar de contenido las declaraciones de Guaymas. No era una tarea entre otras. Estamos quizás ante una de las losas más pesadas que llevaba auestas el régimen: una tarea de legitimación de las instituciones y de recuperación por parte del Estado y del Partido Oficial de su ascendiente entre las clases populares; una manera de gestionar, de aplazar el reclamo de democratización, que ya no se contentaba con justicia social y desarrollo estable, sino que deseaba una política de veras abierta y la efectividad del sufragio. Emilio Uranga enseguida otorgó a las palabras del presidente el estatuto de “doctrina Guaymas”. Este fue el debut de Emilio Uranga como periodista y como artífice de los montajes y desmontajes de la oratoria oficial del PRI. “Fueron años de un periodismo batallón... En todo me consultaba con Porfirio [Muñoz Ledo]” (Uranga, 1972: 11).

De profesor de filosofía pasó a ser analista político y consejero presidencial (lo sería de Gustavo Díaz Ordaz, de Luis Echeve-

rría, de José López Portillo). Polemizó de manera violenta y estruendosa con Juan José Arreola, Daniel Cosío Villegas, Carlos Fuentes, Octavio Paz, entre muchos otros. Muy atrás quedó el proyecto humanista, existencialista de los hiperiones y muy atrás el deseo de realizarse como genio filosófico. Emilio optó por erigirse en la conciencia vigilante de la República.

En las décadas siguientes, un coro de voces lo acusaría de venalidad, de vedetismo y de haber entregado su mayorazgo por un plato de lentejas. Muy célebre y temible fue “Examen”, la columna semanal de Emilio Uranga, a partir de 1963 y hasta el año coyuntural de 1968, en *La Prensa*, un periódico no sólo popular, sino el más popular y el de mayor distribución. En “Examen” Uranga acabaría de modelar su personalidad como analista contestatario e irónico de los sucesos y personajes en boga.

El diario alemán: un eslabón perdido

En la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM está depo-

⁵ Mario Huacuja, “Somos de extrema izquierda dentro de la Constitución: ALM”, *Novedades* (2 jul. 1960).

sitado el diario personal que escribió Emilio Uranga del 7 de febrero de 1954 al 29 de mayo de 1955 (su “diario alemán”).⁶

La caligrafía de las primeras páginas mantiene cierto orden, cierta cadencia y cierto reposo, que nos hacen imaginar —se trata de una conjetura— a un Emilio Uranga dueño de sí, nervioso, pero expectante, con el cuaderno extendido sobre su escritorio o sobre la mesa de un café de Friburgo, la cabeza inclinada con gesto concentrado. Con el correr de los meses y de las páginas su escritura comienza a desbaratarse y a amontonarse, las florituras crecen, se hacen más marcadas; las hampas y las jambas invaden cada vez más y con mayor decisión los renglones superiores o inferiores: denotan, quizás, un espíritu receloso y atormentado, ávido de cambios, de renovación, pero impreciso en su avidez. Lo imagino en esta ocasión recostado sobre su cama a altas horas de la noche. Los últimos folios muestran una caligrafía abigarrada y apremiante, como si la concatenación de las palabras escritas estuviese a la zaga de las ideas. No cabe duda de que se está operando una transformación radical en el autor.

¿Qué repercusiones tiene este diario en la lectura, recepción e interpretación de la obra de Emilio Uranga? ¿Puede ayudarnos este diario a dilucidar mejor su méto-

do y sus procesos creativos? ¿Existe una continuidad o ruptura entre el primer y segundo Uranga (es decir, entre el filósofo ontológico y el periodista político)? ¿Cuál es la naturaleza de esta continuidad/ruptura y en qué puntos o aspectos de su obra se torna patente? ¿El diario puede ser leído como un gozne que conecta las dos etapas de Uranga y que nos obliga a matizar la afirmación de una presunta “ruptura”?

Antes de responder estas preguntas y de abordar de lleno el contenido de este diario, es indispensable justificar su pertinencia como documento *filosófico* o de *interés filosófico*. Para mejor comprender y revalorizar el pensamiento de Emilio Uranga, ¿no convendría atenerse a la lectura y estudio de aquello que escribió y publicó, ya sea en formato de artículo o de libro? ¿Qué o quién nos da licencia para hurgar en su diario íntimo y para querer extraer de allí pautas de comprensión? ¿No estaremos “contaminando” los documentos públicos de Uranga poniéndolos en comunicación con un documento en principio privado? Lo mismo vale para el estudio de cualquier filósofo: ¿qué importancia pueden tener su epistolario, sus notas marginales o, como en este caso, su diario personal? Mi tesis es que los do-

⁶ AEU, c. 1, exp. 2.

cumentos personales tienen cabida en la historia de la filosofía siempre y cuando empleemos un método que no se contente con el análisis de textos desgastados de sus circunstancias. No es, ni por asomo, una tesis novedosa. La historiografía del siglo XX es pródiga en ejemplos. Contamos con la profusa correspondencia de Sigmund Freud, incluyendo cartas en principio ajenas al desarrollo de la teoría psicoanalítica, como aquellas que mandaba en su adolescencia (cuando tenía 15 años) a Eduard Silberstein, un compañero de clase rumano con el que compartía su gusto por Cervantes. Estas cartas fueron publicadas por Walter Boehlich en 1989 y desde entonces han sido (psico)analizadas acuciosamente. En 1985 el filósofo Wilhelm Baum dio a conocer los *Diarios secretos* de Ludwig Wittgenstein, cuyo corte estrictamente biográfico no ha impedido a sus lectores ejecutar una re-interpretación de sus ideas lógicas y matemáticas. En fechas más recientes (2014), salieron a la luz los *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, una serie de apuntes inéditos con los que se pretende esclarecer la cuestión de las implicaciones políticas ocultas en los libros del filósofo alemán. La lista de ejemplos es interminable.

¿Por qué en México la historiografía de la filosofía, salvo por contadas y honrosas excepciones, no se ha animado a dar este

paso decisivo hacia los documentos personales y los inéditos? La sola decisión de transcribir y publicar el diario alemán de Uranga pugna por llevar la historiografía de la filosofía de nuestro país a un nuevo nivel de profesionalización. Los historiadores de la filosofía deben ampliar su espectro de referentes y de objetos de estudio; de lo contrario seguiremos dando la espalda a un caudal valiosísimo de ideas.

Están en juego las nociones filosóficas de *idea* y *verdad*. Si por éstas entendemos abstracciones que preservan su validez universal independientemente de la persona, el momento histórico, la cultura o la expresión lingüística que haya atinado a dar con ellas, la lectura de un diario personal es una actividad accesoria y hasta desaconsejable, pues nada aporta, que no sea sesgo y confusión, a estas *ideas* y *verdades*. No hace falta adentrarse en las intimidades de Isaac Newton o repasar su biografía para tener a la ley de la gravitación universal como una verdad inmutable, que precisamente por ser inmutable bien pudo haber sido enunciada por otro individuo en algún otro lugar y tiempo. Puestas así las cosas, el diario alemán de Emilio Uranga, más que ayudarnos, nos estorbaría en la tarea de captar las ideas y verdades alcanzadas por su autor. Tradicionalmente, los historiadores de la filosofía en México han reaccionado a estas

nociones univocistas de *idea* y de *verdad*, que iguala las ideas y verdades de la ciencia con las de la filosofía, proponiendo a cambio otros principios hermenéuticos y otros criterios de lectura.

Apoyado en Wilhelm Dilthey (*La esencia de la filosofía*) y en Max Scheler (*Sociología del saber*), Samuel Ramos escribió una primera *Historia de la filosofía en México* (1943) con el propósito de “buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años” (1993: 20). Ramos no asumió una postura pretendidamente neutral y desinteresada, muy por el contrario, hizo coincidir la tarea del historiador con la de aquel que busca una tradición y un sentido para su existencia presente. Para Ramos, las ideas y las verdades no están desarraigadas de su contexto (político, socioeconómico, intelectual). “Tal vez el ideal de una historia mexicana de la filosofía no consista en la mera exposición de doctrinas, como ocurre en la historia europea, sino más bien en realizar, al mismo tiempo, una especie de sociología del conocimiento filosófico” (21). Una historia de la filosofía conciliada o convergente con una sociología del conocimiento filosófico nos obliga a desviar la mirada a documentos que no presentan necesariamente una forma académica de cultivo de la filosofía. “El buscar un sentido filosófico en

obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etcétera, es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada” (21-22). Desde esta perspectiva, tanto el diario personal de un filósofo (o no filósofo), como una pintura o una novela (Frida Kahlo, Juan Rulfo), bien pueden ser la manifestación de una profunda necesidad espiritual de la sociedad y mostrarse por ende útil al historiador de la filosofía en su afán de llevar a cabo —labor simultánea a la exposición de doctrinas— una especie de sociología del conocimiento filosófico. Las doctrinas filosóficas desbordan los textos que pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía.

Leopoldo Zea, en *El positivismo en México* (1943), abunda en la importancia de *circunstanciar* las ideas. Éstas, a diferencia de los astros, no están vagando por el cielo en espera de un observador que las descubra. De ser así, el diario personal de Emilio Uranga “no pasaría de ser una mera curiosidad anecdótica o erudita sin trascendencia alguna” (Zea, 1968: 18). Zea echa mano del circunstancialismo de

José Ortega y Gasset en su crítica a una “historia de las ideas abstractas, descartadas, desligadas de sus creadores”:

Ortega considera que no existen ideas eternas, sino tan sólo ideas circunstanciales. Una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a sus circunstancias. El pensamiento no existe sino como un diálogo con la circunstancia. El hombre cuando filosofa se dirige a su circunstancia y le pide que diga en *humano* lo que ella es (20).

Se colige de lo anterior que el método de interpretación de la filosofía es el histórico. El historiador de la filosofía se ocupa de verdades circunstanciales, o sea, ideas en su concreción histórica. “En vez de abstraer las ideas, se las liga con las demás expresiones de la cultura en que han surgido. Los filosofemas, los conceptos, las verdades de la filosofía son considerados como expresiones de una cierta visión del mundo en la cual participan las demás formas de cultura” (24). Al igual que Ramos, Zea sostiene que las ideas y las verdades de la filosofía también están cifradas en actitudes y actividades que caen fuera del dominio especial de la filosofía. Hay filosofía *más allá* de los textos tradicionalmente filosóficos. El diario alemán de Emilio Uranga no sólo tendría cabida

en una historia de la filosofía en México, sino que constituiría una aportación valiosa para recrear el diálogo de las ideas, y del creador de esas ideas, con sus circunstancias específicas. Es en este diálogo donde reside su valor filosófico:

Si se quiere entender una filosofía, es menester preguntarse por ese fondo del cual es expresión conceptual. Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, qué quisieron, qué soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una determinada filosofía (24).

Huelga decir que un diario personal es una herramienta privilegiada para imbuir de vida (querencias, sueños, dificultades) las ideas filosóficas de un determinado hombre filósofo. La conclusión anterior —un diario personal es o puede ser fuente de conocimiento filosófico— sería refrendada por José Gaos en su texto *En torno a la filosofía mexicana* (1952):

La más sencilla carta familiar, el más humilde ‘documento’ doméstico, puede ser expresión de ideas, quizá apenas conscientes para quienes las expresan de esta misma manera, pero no por ello menos efectivas y operantes en las circunstancia doméstica o familiar: fuente de conocimiento de

estas ideas para el historiador —con ojos para ellas, es decir, radicalmente, con interés por ellas (Gaos, 1980: 26).

Citemos el pasaje en que Gaos, discípulo de Ortega y Gasset, ofrece su definición de *idea*:

Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que sólo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una reacción concreta. Es, pues, inseparable de ésta...

[...] *La idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella sólo un perfil vago y abstracto [...] La idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso “sentido” sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, “ideas eternas”. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la

situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.

La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa, aparece sólo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias (20).

Las condiciones históricas, materiales, anímicas de emergencia de una idea son parte constitutiva e integral de esta idea. Las ideas son *acciones humanas* en su inevitable interacción con un entorno humano. La condición histórica y humana (las que-
rencias, los sueños, las dificultades de que hablaba Zea) es irrebasable.

La tarea de la filosofía —escribió Uranga, pisando los talones a Ramos, Zea, Gaos— es descender desde ese significado tan general a un significado concreto. Enriquecer paulatinamente el sentido de las ideas, viéndolas operar con toda precisión al injertarlas en la vida humana. [La filosofía de las circunstancias] nos previene contra los prejuicios habituales de la verdad absoluta, y nos invita a colocar nuevamente las doctrinas en su suelo nutricional para sacar en claro

los supuestos que les dan vigencia, y los límites de esta vigencia [...] No se trata de un relativismo sino más bien de un relacionismo, que lleva las ideas a los distintos planos de supuestos (1946: 261-62).

Las ideas, como los hombres, viven: unas y otros se copertenecen. De aquí que el trabajo del historiador (de la filosofía en México) conlleve un compromiso personal: su trabajo se complica por el doble desafío de reconstruir la situación concreta en que una idea germinó, averiguando el papel que desempeñaba, y el desafío de saberse él mismo, en tanto hombre, sumergido en el dinamismo de *su* situación concreta. “El imperativo de despojarse de ideas preconcebidas y prejuicios, no se diga simpatías y antipatías, es imposible de cumplir: equivaldría a despojarse de la propia personalidad, y sin ella difícil sería enfrentarse con la historia al historiador, que habría dejado de existir como ser humano” (Gaos, 1980: 29). El historiador actúa en la historia, y hasta podríamos decir que la inventa.

Heidegger se viste pobremente

Friburgo no recibió a Emilio de la mejor manera. Un invierno histórico y una desavenencia amorosa dobló su ánimo. “Como repito a todas horas, estoy entu-

mecido. Años de amargura mataron en mí esa vital curiosidad, esa frescura”.⁷ Para colmo, la Universidad de Friburgo ofrecía a sus ojos un lamentable espectáculo de docilidad y sumisión para con el santo local, o sea, el Chamán de la Selva Negra, Martín Heidegger, en detrimento de la escuela fenomenológica husserliana. “Heidegger se viste pobremente, causa pena ver al más grande de nuestros pensadores ataviado tan miserablemente. Un saco negro, de corte sport, una camisa azul y una corbata roja [...] Voz desagradable que se quiebra en falsete casi a cada minuto. Interrupción a la hora justa, anuncio de una pausa de cinco minutos, lectura monótona sin concesiones, al tendido, sin apertura dramática, exigente. Tiene una manera de eludir la mirada que recuerda a un animal, se lanza sin piedad cuando replica sobre su presa. Su traje no era de casimir, casi me dio la impresión de que era dril, lona”.⁸

Uranga sentía la necesidad apremiante de escribir una obra filosófica “seria”. Quería dar expresión acabada y pulida a su ontología del mexicano. “Estoy formado. Y detrás de mí, no ante mí, está mi pensamiento. Es un bien que no hay que conquistar, sino simplemente procurarle una

⁷ AEU, c. 1, exp. 2, f. 2.

⁸ AEU, c. 1, exp. 2, f. 10.

montura apropiada en que luzca”.⁹ Emilio distaba de contar con las energías suficientes para acometer esta obra seria. Se sentía *desganado*. “En la desgana el ánimo se colora de cierta repulsión por las cosas, de una callada abominación por cuanto nos rodea” (Uranga, 1951: 137). El eje de sus preocupaciones se inclinaba cada vez más hacia la literatura. “La eficacia literaria es el primer deber de un pensador. No escribir bien, sino con estilo”.¹⁰

Emilio estaba fuera de su hábitat natural. Extrañaba las discusiones eternas y acaloradas de Mascarones y de Reforma. Su inteligencia chisporroteante no terminaba de lucir en el idioma alemán. En compensación, escribía kilométricas cartas a sus amigos... sin respuesta. El dinero que recibía (de El Colegio de México, de la SEP, de Ferrocarriles) era exiguo y apenas le alcanzaba para subsistir. Tenía que hacer malabarismos contables para adquirir libros, discos y tabaco. Las “noticias fatales” que llegaban de México no ayudaron a desentumecerlo. Por decreto del presidente Adolfo Ruiz Cortines, el peso se devaluó de \$8.50 a \$12.50 por dólar. El anuncio se dio sorpresivamente a las 18 horas del 17 de abril de 1954, Sábado de Gloria, para evitar que la gente acudiera al banco a cambiar sus pesos. La devaluación rompió la imagen que tenía Uranga de un México que marchaba con paso firme

a la estabilización y le presentó en cambio la “imagen de México en su irregularidad fea, en su incurable desequilibrio”.¹¹

Desilusionado y con la autoridad de sus padres espirituales deteriorada, el pensamiento de Emilio se adentraba en un callejón sin salida. Tenía que explorar nuevos derroteros. “Quitarse la grasa de la Academia: sí, Don Alfonso, usted me dio este consejo, pero ¿cuál es el disolvente más adecuado?”¹² En estos meses Uranga probó el disolvente del periodismo: leía a diario y con voracidad la prensa europea (*Frankfurter Allgemeine, Le Monde, Carrefour*); seguía con delectación las negociaciones políticas y manifestaba su admiración y asombro por la capacidad de análisis de los periódicos.

Emilio Uranga parecía debatirse entre dos filosofías: 1) la filosofía como disciplina y seriedad, empeño en la creación de una obra de peso académico, y 2) la filosofía como expresión y eficacia literarias, como análisis periodístico de la marcha política y como aprehensión de una verdad huida en la lata de conservas del aforismo;

⁹ AEU, c. 1, exp. 2, f. 34.

¹⁰ AEU, c. 1, exp. 2, f. 8.

¹¹ AEU, c. 1, exp. 2, f. 42.

¹² AEU, c. 1, exp. 2, f. 8.

filosofía como diálogo, poesía, pasión y sensualidad.

Goethe recobrado

En 1955 conoció y se casó con una mesera llamada Ruth Ilse Frieda Netzker Philo (1925-1998). La pareja se trasladó a Colonia. “¿Qué hago en Colonia? A más de sobrevivir estudio a Husserl [...] Se ha fundado aquí un archivo Husserl con copia de todos los manuscritos de Husserl que se conservan en Lovaina. El archivo lo dirige Walter Biemel que [...] es una gran autoridad en este terreno, editor de la *Husserliana* y autor de un célebre ensayo sobre el concepto de mundo en Heidegger. Es un hombre bueno, bondadoso, tímido y humilde, cualidades que en un europeo son rarísimas. Me entiendo muy bien con él, me ayuda en todo y me deja curiosear *ad libitum* todos los manuscritos de Husserl”.¹³

Este cambio de aires no mejoró su humor ni lo arrancó de la modorra, pero sí implicó una modificación sustantiva en su itinerario de lecturas. Si antes descollaban fenomenólogos como Walter Biemel, Ludwig Landgrebe o Eugen Fink, ahora nos damos de bruces con el nombre de Freud y de literatos como Goethe, George Orwell, Aldous Huxley, Thomas Mann,

Xavier Villaurrutia. Uranga ejecutó una depuración de su canon personal y se decantó ostensiblemente por la literatura. “Se me caen de las manos, por ejemplo, Heidegger, Husserl, Sartre, Merleau, Camus, Proust. Me resiste Joyce, Huxley. Se me caen también Mann y Ortega. Aunque Mann no totalmente”.¹⁴

A mediados de 1955 el interés que Uranga profesaba a Goethe creció hasta ocupar el centro de sus actividades. “Vine a Alemania en busca de una filosofía perdida y en cambio he topado con un Goethe recobrado —escribió Uranga a Reyes el 22 de agosto de 1955—. En todo caso me he hecho de unos 200 libros, de y sobre Goethe.” Esta fijación fue en no poca medida provocada y azuzada por la lectura de *Trayectoria de Goethe*, de Alfonso Reyes (1954). De este modo, Reyes fue para Emilio Uranga un mentor en todas las acepciones del término: un padrino que lo becó desde su puesto como director de El Colegio de México y un guía que descubrió para él nuevas y ricas vetas de investigación.

Uranga preparaba la escritura de un ensayo que titularía “Goethe y los filósofos”:

¹³ Carta a Luis Villoro del 31 de enero de 1955.

¹⁴ AEU, c. 1, exp. 2, f. 61.

“una historia, lo más animada que ello sea posible, de las relaciones, que en su dilatada vida, contrajo Goethe con filósofos como Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer y otras figuras menores, como el ‘neurasténico’ Moritz”.¹⁵ El ensayo nunca vio la luz, pero la estructura y el contenido bien pueden rastrearse en las cartas a Luis Villoro.

Llama la atención que el diario, a pesar de su entendible falta de estructura (si no nos atenemos tan sólo a la estructura cronológica que un diario exige de suyo), describa un arco casi perfecto. El diario comienza con una breve consideración sobre la filosofía heideggeriana y sus vínculos con Husserl: “La relación entre Husserl y Heidegger es la refutación más decisiva de la dialéctica hegeliana. El paso de una forma a la otra no se hace por necesidad, ni queda asumida la configuración anterior como uno de sus momentos”.¹⁶ Y concluye con un repaso histórico de la irrupción de la filosofía germana en México y su desembocadura en la filosofía de lo mexicano. “[La cultura alemana] ha ayudado a que la cultura propia se entienda y se valore”.¹⁷ Uranga subraya tres fases de este proceso: 1) Spengler y su vaticinio de la caída de Europa, que provocó en los mexicanos una “atmósfera de inminentismo”; 2) *La Revista de Occidente* y su importación de autores como Keyserling; 3)

El magisterio de José Gaos: con él se completó la formación alemana. “Caso no leía alemán, Ramos lo lee, Gaos lo traduce y las nuevas generaciones lo hablan”.¹⁸

Este repaso final exhala un tufillo nostálgico y señala el fin del cuaderno, el fin más o menos definitivo del interés de Uranga por Heidegger y Husserl y el fin del sueño generacional de una ontología del mexicano. No será, sin embargo, el fin de la estancia de Uranga en Europa. En la segunda semana de octubre de 1955 Emilio Uranga se mudó a París con el apoyo del Instituto Francés de América Latina, bajo la dirección de François Chevalier. Sus andanzas parisinas se relatan en la correspondencia con Villoro y Reyes.

Conclusión

Si adoptamos una noción de *idea* circunstancial, concreta y pragmática, resulta que el diario personal de un filósofo puede llegar a ser —según como se conduzca la mirada del historiador— un documento rico

¹⁵ Carta de Uranga a Alfonso Reyes del 11 de agosto de 1955.

¹⁶ AEU, c. 1, exp. 2, f. 1.

¹⁷ AEU, c. 1, exp. 2, f. 70.

¹⁸ AEU, c. 1, exp. 2, f. 70.

en ideas (filosóficas), en tanto que es aquí (y no necesariamente en un tratado aséptico de filosofía) donde mejor se patentiza el diálogo de la idea con su circunstancia, donde mejor y menos disimuladamente se exhibe la idea en su *función viva*.

En una tesitura semejante, Guillermo Hurtado ha acuñado recientemente, y empleado con fortuna, el sintagma “clima de ideas”:

Un *clima de ideas*, como el clima en sentido meteorológico, está conformado por diversos elementos que interactúan para formar un sistema en constante cambio [...] Hay períodos históricos en los que aparecen, predominan y luego se alejan, oleadas de intuiciones, preocupaciones, interrogantes que conforman esos climas que envuelven, como nubes o tormentas, los *campos intelectuales*. Pierre Bourdieu acuñó el concepto de *campo intelectual* para referirse a los espacios sociales de producción de bienes simbólicos. Los integrantes de esos campos son intelectuales, artistas, académicos, editores y burócratas culturales o universitarios que tejen diversas redes de relaciones, coincidencias y discrepancias. Como es de esperarse, dentro de estos campos hay competencia y conflictos,

pero también hay colaboración y acuerdos (Hurtado, 2016: 3).

El sintagma “clima de ideas” tiene la bondad de permitirnos ejercer una historia intelectual sensible al *contexto* y a la *contextualización*, intelectual, en primer y redundante término, pero también psicológica (qué estados de ánimo modulaban la conducta, qué miedos, qué manías), estética (los sonidos, los colores, las texturas en que se encarnan estas ideas), epistemológica (qué resultaba cognoscible o concebible y por qué vías), lingüística (qué palabras se usaban con mayor frecuencia, con qué sentido y en qué espacios). Y todo esto no para dibujar un telón de fondo que a la usanza del teatro barroco italiano levantemos o dejemos caer para producir una ilusión de profundidad. Con la publicación del diario personal de Emilio Uranga no se buscaría recortar su figura sobre un telón, sino apuntar los factores que, obedeciendo a la analogía de Hurtado, confabularon para crear la tormenta perfecta.

Dicho esto, estamos en mejor disposición de afirmar que el diario reabre la pregunta por Emilio Uranga y acicatea un diálogo que no es ocioso sino revelador de ideas (las suyas, las nuestras): ¿quién fue este hombre de “pequeños pero devorantes vacíos” y hasta qué punto nos podemos

fiar de su leyenda negra? ¿Es aún posible —o siquiera deseable— una calibración de sus aportaciones (a la filosofía, a la política, a la literatura)?

La publicación de *Años de Alemania* se arroga la triple originalidad de ofrecer al lector documentos inéditos, de ser un trabajo pionero en el estudio de la filosofía mexicana del siglo XX (haciendo uso de una metodología que incluye la transcripción y anotación de manuscritos) y de avanzar en la resolución (o mejor aún, la *disolución*) de un problema historiográfico de interés, a saber, la presunta dicotomía entre el Uranga filósofo y el Uranga periodista-funcionario.

Referencias

- Cosío Villegas, Daniel, 1947. “La crisis de México”. *Cuadernos Americanos* 2 (marzo-abril 1947): 29-51.
- Díaz Ruanova, Oswaldo, 1982. *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Siles.
- Gaos, José, 1980. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- _____, 1999. *Obras completas. XIX. Epistolario y papeles privados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hurtado, Guillermo, 2016. *La revolución creadora*. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Velarde, Ramón, 1990. “Novedad de la patria”. En José Luis Martínez (comp.), *Obras*. México: Fondo de Cultura Económica. 282-284.
- Ramos, Samuel, 1993. *Historia de la filosofía en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sartre, Jean-Paul, 1947. *La Náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Uranga, Emilio, 1946. “Sociología del conocimiento y filosofía de la cultura”. *Revista Mexicana de Sociología* 2 (mayo-ago. 1946): 227-264
- _____, 1949. “Los cursos de invierno en la facultad de filosofía”. *Revista de la Universidad de México* 30 (jun. 1949): 1-2, 6.
- _____, 1950. “El significado de la Revolución Mexicana”. *México en la Cultura* 94 (nov. 1950): 3.
- _____, 1951. “Ensayo de una ontología del mexicano”. *Cuadernos americanos* 3 (mayo-jun. 1951): 135-148.
- _____, 1952. “Optimismo y pesimismo sobre el mexicano”. *Historia Mexicana* 3 (ene.-mar. 1952): 395-410.
- _____, 1962. “El pensamiento filosófico”. En México: *50 años de Revolución, IV. La Cultura*. México: FCE. 521-555.
- _____, 1971. “Inventario: Atención a dos críticos!”. *Revista de América* 1334 (jul. 1971): 57-58.
- _____, 1972. “¿Quién es Porfirio Muñoz Ledo II?”. *Revista de*

América 1398 (oct. 1972): 11.

Wimer, Javier, 2005. “La muerte de un filósofo”. *Revista de la Universidad de México* 17 (jul. 2005): 27-33.

Zea, Leopoldo, 1968. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Archivos consultados

AEU Archivo Emilio Uranga, Ciudad de México