

# Escripta

---

**LA ONTOLOGÍA FALLIDA DEL MEXICANO:  
EMILIO URANGA FRENTE A LA ANALÍTICA  
EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER (1948-1952)**

**THE FAILED ONTOLOGY OF THE MEXICAN:  
EMILIO URANGA VERSUS MARTIN HEIDEGGER'S  
EXISTENTIAL ANALYTICS (1948-1952)**

**Orlando Espinoza Díaz**  
[orcid.org/0000-0001-5492-9964](https://orcid.org/0000-0001-5492-9964)

Recepción: 9 de enero de 2024  
Aceptación: 23 de mayo de 2024

Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir igual (CC BY-NC-SA 4.0), que permite compartir y adaptar siempre que se cite adecuadamente la obra, no se utilice con fines comerciales y se comparta bajo las mismas condiciones que el original.

---

**LA ONTOLOGÍA FALLIDA DEL MEXICANO:  
EMILIO URANGA FRENTE A LA ANALÍTICA  
EXISTENCIAL DE MARTIN HEIDEGGER (1948-1952)**

**THE FAILED ONTOLOGY OF THE MEXICAN: EMILIO URANGA  
VERSUS MARTIN HEIDEGGER'S EXISTENTIAL ANALYTICS (1948-1952)**

Orlando Espinoza Díaz<sup>1</sup>

**Resumen.**

A partir de la analítica existencial de Martin Heidegger, el presente trabajo tiene como objetivo realizar una interpretación de la teoría sobre el carácter o modo de ser del mexicano planteada por el filósofo mexicano Emilio Uranga. Con el fin de mostrar la pertinencia de dicha interpretación, se analiza, en primer término, algunas de sus motivaciones filosóficas influenciadas por el contexto en el cual desarrolló su pensamiento. Después la investigación se centra en su obra principal, *Análisis del ser del mexicano* (1952), para abordar críticamente el concepto de accidentalidad, con el cual Uranga pretende fundamentar su ontología del mexicano. En un tercer momento, se analizan algunos aspectos de la ontología fundamental que Martin Heidegger desarrolló en *Ser y tiempo* (1927), misma que, según el filósofo mexicano, sirvió de base para realizar su ontología del mexicano. En ese sentido, y a partir de una lectura rigurosa de los planteamientos heideggerianos, se intenta demostrar que la accidentalidad es tan solo una manifestación óptica de la caída [*Verfallen*], develándose así que el trabajo de Uranga se basa en una interpretación errónea de la obra de Heidegger. **Palabras claves:** Grupo Hiperión, Uranga, Heidegger, Ontología, Óptico, Accidentalidad.

---

<sup>1</sup> Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Correo: [orlandoespinozad@uas.edu.mx](mailto:orlandoespinozad@uas.edu.mx).

### **Abstract.**

From the existential analysis of Martin Heidegger, the present work aims to make an interpretation of the theory on the character or “way of being” of the Mexican proposed by the Mexican philosopher Emilio Uranga. In order to show the relevance of his interpretation, we first analyze some of his philosophical motivations influenced by the context in which he developed his thinking. Afterwards, this essay focuses on his main work *Analysis of the Mexican Being* (1952), to critically address the concept of accidentally, with which Uranga intends to base his ontology of the Mexican. In a third moment, we analyze some aspects of Heidegger’s fundamental ontology developed in *Being and Time* (1927), which according to the Mexican philosopher, served as the basis for creating his ontology the Mexican. Therefore, based on a rigorous reading of Heideggerian approaches, this essay attempts to demonstrate that “accidentality” is only an ontic manifestation of the fall [*Verfallen*], thus revealing that Uranga’s work is based on an erroneous interpretation of Heidegger’s work.

**Keywords:** Hyperion Group, Uranga, Heidegger, Ontology, Ontic, Accidentality.

El ser del mexicano era un tema que preocupaba a los gobiernos que administraban el Estado mexicano en la época de brillo de Emilio Uranga. Este, como casi todos los miembros del Grupo Hiperión (que tuvieron actividad pública entre 1948 a 1952), decía buscar coadyuvar a resolver los problemas que padecía la sociedad mexicana de su tiempo. Uranga estaba convencido de que la filosofía posibilitaba la «originaria» escucha reflexiva de la conciencia y que era lo único que permitiría abrir los ojos a la auténtica realidad del mexicano, y la que, después de interpretarla, ayudaría a transformarla. La transformación de las condiciones humanas implicaría, según Uranga, una correcta comprensión de dichas condiciones, y para eso se debería de partir de una interpretación que, utilizando y aplicando las teorías filosóficas correctas sobre la realidad, terminaría detonando un cambio motivado por sus peculiares características humanas. La realidad humana no es naturaleza bruta que en sí misma lleve

una tendencia instintiva, inevitable e irreflexible, pero para transformarla, es necesario interpretarla. Ese fue el papel que Uranga, junto con sus colegas, procuró darse a sí mismo: ser un pensador que no solo pretendía interpretar el ser del mexicano, sino que intentó operar su transformación.

Uranga, como todo pensador, fue hijo de su tiempo. Fue consciente de los síntomas denunciados por la *intelligentsia* y la clase gobernantes de su época. En compañía de los otros miembros del Grupo Hiperión,<sup>2</sup> se dio a la tarea de buscar la causa de la sintomatología que aquejaba al mexicano y no le permitía alcanzar y hacerse responsable de su presente, sino que lo orillaba a postergar un proyecto fundamental de acuerdo a sus posibilidades más originarias. Era necesario construir lo humano como mexicano.

Uranga tenía presente que la filosofía, desde que es filosofía, se ha dado a la tarea de buscar τα ρίζωματα παντων, las raíces de todas las cosas. Los estudios sobre *lo* mexicano desarrollados antes que los suyos, así como algunos del grupo Hiperión, solo atendían, —consideraba Uranga— un aspecto del ámbito humano y terminaban hablando de los hechos humanos de una determinada manera, es decir, sociológicamente, políticamente, psicológicamente, etcétera; reduciendo a su creador, a su agente, es decir, al hombre, en este caso, al mexicano, a un aspecto particular ajeno a su totalidad ontológica, en otras palabras, alejado de su particular modo de ser. De igual manera, consideraba que para desentrañar *lo* mexicano no se debía atender únicamente a la historia de este país. La historia, entendida como historicismo, la llamada ciencia del pasado, puede llegar a determinar como histórico lo que solamente ella «ve» y considera «objetivo», haciendo a un lado lo que no sea acorde con su método, es decir, con la documentación de archivo. Pero lo histórico no es el pasado registrado en los archivos, sino lo que ese pasado tiene de humano. «La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos» (Uranga, 2013, p. 38). A partir de estas consideraciones, para alquitarar el ser del mexicano era indispensable, según Uranga, el análisis ontológico, ya que solo

<sup>2</sup> Sobre el contexto social y político en el cual se formó y desarrolló el grupo Hiperión, remitimos al estudio realizado por Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.

él puede desentrañar sus caracteres fundamentales. Consideró que solamente sus categorías y conceptos pueden develar el verdadero carácter del ser del mexicano, aquello que concierne a sus modos de ser.

Trató de hablar de lo humano en general desde lo particular del mexicano. Lo universal se alcanza desde la circunstancia particular, en ella ya se está, solo hay que hacerse responsable de ella, pero sin hacerla a un lado, advierte, y así poder alcanzar lo universal que pretende resolver toda particularidad. El trabajo de Uranga parecía tener pretensiones algo más que la identidad del mexicano: «[...] lo mexicano no da expresión a una nación sino a un modo humano de ser. Por debajo de todo nacionalismo mexicano se desliza el verdadero término de la acción que es el humanismo» (Uranga, 2013, p. 38). De ahí que Jaime Vieyra señale, en relación a los estudios de Uranga. «En la expresión de “*el ser del mexicano*” hay que poner el acento en el “ser” y no en lo mexicano, pues éste es la condición de la revelación histórica de la humanidad del hombre» (Vieyra, 2007, pp. 81-82). Uranga hablaba de una ontología regional para hablar del ser en general. En el ser del mexicano se desarrollan modos del ser humano en general. La filosofía ha pretendido resaltar lo universal en menoscabo de lo particular, pero, esta, la filosofía, nunca ha estado fuera de la circunstancialidad, nunca se ha hecho fuera de ella, pero sí se ha pretendido ignorarla, tal y como afirmaba en «La filosofía como pragmatismo» (1942). Su análisis «[...] trata de captar la esencia de la condición humana, pero a partir de la interpretación de un modo “concreto” de vivir; se trata de captar la “esencia” de la existencia mexicana, pero para comprender lo que es el hombre de por sí» (Vieyra, 2006, p. 82).

Partiendo de su circunstancialidad y de una, llamada por él, ontología regional, así como haciendo uso del concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit* [ser-cada-vez-mío], en su *Análisis del ser del mexicano*, Uranga trató de elaborar una teoría ontológica del mexicano. Afirmó que la ontología del mexicano era una posibilidad necesaria para aclarar al propio mexicano, así como a los demás, el modo de ser del mismo. Retomando las ideas planteadas en su «Ontología del mexicano» (1949), en donde ya hacía su planteamiento de la constitución ontológica del mexicano como accidente, Uranga cree encontrar el común denominador de los males del mexicano: su insuficiencia, la

cual era manifestación de su carencia de sustancia. La insustancialidad, dice, precipita a una existencia accidental. La incertidumbre del accidente, según Uranga, se hace manifiesta en la indecisión del mexicano al no tener a «qué atenerse». Desde el inicio de su *Análisis* justifica su conclusión: el mexicano se encuentra en una permanente huida de sí mismo, decide no decidir, está *Nepantla*, es decir, en medio (Gran Diccionario Náhuatl, 2012). Como pueblo conquistado, el mexicano fue sometido a ideas preconcebidas por culturas ajenas a sí mismo. Se le ha pretendido dar, consideraba Uranga y como ya se dijo anteriormente, una identidad ajena a su ser más propio, lo cual ocasionaba el dolor de la zozobra.

Es indispensable revisar las interpretaciones de Emilio Uranga partiendo del mismo autor en el cual él se basó, es decir, Heidegger, aunque centrándose en esta ocasión en un elemento que el filósofo mexicano no consideró de manera determinante: la caída. Al revisar e interpretar los estudios de Uranga a partir de dicho concepto, se aclararán sus propias interpretaciones. Se verá que, al estar el mexicano, en tanto ser existente, en su forma cadente de estar-en-el-mundo, se mantiene absorbido en las formas sociales de comprensión de los fenómenos, es decir, en las de «el uno» [*das Man*], originando una carencia de morada que se manifiesta en la accidentalidad —señalada por el hiperiónida—, la cual es, desde la perspectiva del presente trabajo, una interpretación óntica de la caída. La propia «ausencia de sustancia» del mexicano o su ser accidental, como prefiere Uranga, lo compele a buscar distintas y nuevas formas de objetivación de sí mismo con el afán de liberarse del accidente, siendo esto consecuencia de su modo cadente de estar-en-el-mundo, en donde, por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, se desarraiga de sí mismo, volviendo a su ser: la accidentalidad, que es la caída.

Partiendo de los principios metodológicos de la fenomenología y del pensamiento de Martin Heidegger, se verá que la denominada accidentalidad del ser del mexicano es manifestación de las formas en las que cotidianamente está el mexicano en general. De igual manera, se dilucidará hasta qué punto la accidentalidad del mexicano, su falta de «suficiencia», es una interpretación de la llamada existencia inauténtica, misma que es producto de la forma cadente de estar-en-el-mundo del *Dasein* o ser humano. Por lo que se establecerá que

dicha accidentalidad del ser del mexicano y la búsqueda de distintas maneras de «sustancializarse», es manifestación de un modo de ser que oculta su «accidente» con formas de interpretación cadentes de estar-en-el-mundo. Mostrando así que el mexicano como accidente siempre está en relación a lo ente como su forma de estar-en-el-mundo, por lo que no se comprende desde «sí mismo», sino desde las interpretaciones hechas desde el uno.

### La «accidentalidad» del mexicano

La accidentalidad del ser del mexicano implica, según Uranga, ocultar su insuficiencia, por lo que es impelido a aparentar ser total, suficiente, tratando así de simular algo que no es. Ocultando su accidentalidad al mostrarse sustancial, pretendiendo engañar a los otros, pero a la vez, a sí mismo: decide no decidir, y escoge que los otros decidan por él. Su accidentalidad hace que se abandone al mundo, «dejándose ser» a lo que en el mundo se le muestra como una posible respuesta a su insuficiencia. Uranga propone que el mexicano no puede participar en las definiciones de hombre ya dadas, debido a que éstas parten de comprender la existencia a partir de la sustancia, por lo que el mexicano debe construir, a partir de su ser, el sentido que lo mexicano puede dar al concepto de *humano*, es decir, construir lo humano como mexicano.

Uranga toma el concepto de accidente de la tradición filosófica occidental para ejemplificar el modo de ser del mexicano y, tal y como él señala, del hombre en general. A partir de que la existencia tiene como propiedad la de ser-cada-vez-mía, es legítimo, pensaba, hacer una ontología del mexicano con alcances más allá del mexicano (Uranga, 1952). La ontología solamente puede hacerse desde el acontecer propio de aquel que reflexiona su propia existencia y, como nos recuerda Uranga, la ontología solo puede ser del ser en general, por lo que su análisis ontológico pretendió hablar más allá de una sola nacionalidad.

La insuficiencia es equivalente a una carencia de fundamento. Contrario a los entes que se dan por sí mismo [ὄν καθ' αὐτό] y con independencia de cualquier circunstancia externa, el accidente depende de una sustancia a la cual

acompaña de manera fortuita. Siguiendo a Aristóteles, el ente [ὄν] se dice de distintas maneras,<sup>3</sup> siendo una de ellas el accidente [συμβεβηκός], «“Accidente” se llama *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*»,<sup>4</sup> al estar ligado al azar el accidente es incierto. Accidente es lo que no puede ser anterior a los entes en sí, *e. i.*, de los entes que son en virtud de un ser propio. El accidente es, afirma Brentano (2007), en virtud del ser de algo distinto al que se halla unido fortuitamente. El accidente no subsiste por sí mismo, sino que es dependiente de una substancia. Es lo que se predica de un ente, pero ese predicado —el accidente— no es la entidad.<sup>5</sup> «Todos ellos (los accidentes) pueden predicarse con verdad tanto de la substancia como entre sí, uno respecto de otro, como cuando decimos: el cuerpo es blanco, lo blanco es bello, etcétera» (Brentano, 2007, p. 49). En relación a la causa y la naturaleza del accidente, Aristóteles dice:

Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad —no la que se llama así en el sentido de «violencia», sino la que denominamos tal porque «no es posible que sea de otro modo»—, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, este es el principio y esta es la causa de que exista el accidente: en efecto, lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente.<sup>6</sup>

El accidente, pues, parece estar próximo a lo que no es, lo cual se pone de manifiesto con consideraciones como la siguiente: el accidente no está dentro de las características inherentes propias del ente al cual pertenece, no está

<sup>3</sup> Franz Brentano recuerda que Aristóteles hace varias enumeraciones del ente [ὄν], a continuación y partiendo del propio Aristóteles y apoyándonos en Brentano, se hace una clasificación de las múltiples significaciones del ente: 1) por accidente [ὄν κατὰ συμβεβηκός]; 2) por sí [ὄν καθ' αὐτό], el ente que se distribuye entre las categorías remitiéndolo análogamente a un término común: la sustancia [πρώτη οὐσία]; 3) como verdadero [ὄν ὡς ἀληθές] y su contrario, es decir, como falso [μὴ ὄν ὡς ψεῦδος]; 4) en potencia y en acto [τὸ ὄν δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ]. (Aristóteles, 2014), (Aristóteles, 1995) y (Brentano, 2007)

<sup>4</sup> *Metafísica*, 1025a15.

<sup>5</sup> Véase, «Analíticos segundos», 83a25.

<sup>6</sup> *Metafísica*, 1026b27.

dentro de sus cualidades de generación y desarrollo o, incluso, de corrupción;<sup>7</sup> tal y como el propio Uranga señala:

El accidente es fragilidad: oscilación entre el ser y la nada. Esto significa que su «encaje» en el ser, su adhesión al ser expresada bajo la modalidad de ser-en, no está salvaguardado por un derecho inalienable, sino que cualquiera que sea la forma de su inherencia, ésta siempre es revocable. El accidente está amenazado constantemente por el desalojamiento. Implantado en el ser puede siempre ser arrancado de su «ahí», exterminado. El asidero que se le preste, la agarradera a que se atiene puede ser removida. Ha nacido para ser-en y a la vez no-ser-en. (Uranga, 1952, p. 30)

En conclusión, todo lo que no es sustancia (es decir, algo que es en virtud de un ser propio, o sea, por sí [ὄν καθ' αὐτό]), pertenece a una sustancia en tanto que accidente [ὄν κατὰ συμβεβηκός] y solo es ente porque pertenece a una sustancia. La sustancia existía y permanecía a partir de sí misma. De igual manera, Descartes comprendió la sustancia a partir de algo que permanece. La sustancia es definida por Descartes de la misma manera que la sustancia aristotélica: es lo que para existir no necesita sino de sí mismo, lo que está «separado» (*choriston*), lo autosuficiente. En ambos casos, aunque el punto y aplicación difiera, el sujeto es considerado como presencia permanente, sustancialidad (Aubenque, 2012, p. 60).

Uranga señala y considerar la existencia del mexicano como accidental en contraposición a la europea que, según su punto de vista, se definiría por una jactanciosa sustancialidad. Ya que la comprensión de los entes, incluyendo al hombre, fue entendida por la historia occidental como sustancial. Así pues, la filosofía occidental, la ontología antigua y medieval en particular, consideraron el ser del hombre como sustancial ¿Por qué sucedió esto? Uranga considera, tomando como referencia las obras de Martín Heidegger, *Ser y tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929), que esto sucedió porque la tradición comprendió el ser del ente como presencia y constancia, esto es, al darse una preminencia a la presencia del ser que en el pensar se manifestaba como un

<sup>7</sup> Cfr., *Metafísica*, 1026b20.

«ahora» y de manera «constante», se originó la comprensión del ser de todos los entes, tanto los entes suprasensibles, *i.e.*, la ideas, como los entes sensibles, o sea, las cosas físicas, como una permanencia en presencia (Heidegger, 2013). En el mundo definido por oposición al «físico», el de la metafísica, el tiempo se comprende como un eterno presente, un ser-siempre-presente-permanente, *e.g.*, las Ideas de Platón. Lo que permanece es la sustancia, aquello que *es* por sí mismo. Lo que permanece no puede estar en lo cambiante de los hechos ya que depende de sí mismo.

Si en la ontología antigua se interpreta al Ser como «sustancia» (ουσία), a partir, inadvertidamente, del tiempo, a su vez, el tiempo interpretado como Ser, es decir, como sustancia. Los antiguos "sustancializaron" al ser y a su vez "sustancializaron" también el tiempo. (Uranga, 1952, p. 69)

Se entendió entonces que sustancia es lo que es un ser. Lo que *es* por sí mismo implica, según la tradición, sustancia. «El término para el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. Esta expresión mienta tanto el *ser* del ente que es sustancia, vale decir, *la sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*» (Heidegger, 2012, p. 111). Lo sustancioso era lo auténtico por antonomasia.

Como el propio Hegel señalaba: frente a la sustancialización del europeo está la accidentalidad tanto del mexicano como del continente americano en general (Uranga, 1952). La accidentalidad del mexicano se hizo manifiesta, considera Uranga, después del siglo XVIII al haber perdido la idea directriz que venía de Europa: la Ilustración: «Nos quedamos solos. No hay un proyecto magno de universalización a que contribuir. No podemos ponernos al abrigo de alguna gran ocurrencia que lleve visos de convertirse en ecuménica» (Uranga, 2013, p. 159). El mexicano estaba unido fortuitamente a lo europeo, de ahí, que, al quedarse solo, develó su precaria condición, su accidentalidad. Que la accidentalidad esté en vecindad o cercanía a la sustancia, que esté junto o cabe sustancia, implica que el mexicano necesite maneras de «sustancializarse», ya que la eliminación de la sustancia comporta la eliminación de todo ser accidental.

La accidentalidad del mexicano implica una permanente zozobra, un constante no saber a qué atenerse «el mexicano vacila y tiene que estarse sacando en medio de zozobras la actitud adecuada. El mexicano no sabe explicarse sobre sus conductas y sentimientos, no se objetiva, sino que vive en una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes» (Uranga, 1952, p. 74). El permanente vacilar, la constante indecisión, estar *nepantla*, son manifestaciones de su originaria insuficiencia ontológica. Colmar su insustancialidad implica modos de accidentalización de su originaria accidentalidad, esto explica, dice Uranga, el repertorio de conductas en la que algunos pensadores han señalado como particularmente mexicanas y representativas de su carácter. Complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etcétera, «[...] deben concebirse como accidentales “en el fondo”, en su base. Con otras palabras: los comportamientos o conductas del mexicano son “modos” de accidentalización de su originaria accidentalidad» (Uranga, 1952, p. 33).

A través de la historia, el mexicano se ha lanzado a valores o ideales que supone superiores, de esa manera ya no necesita justificarlos: al estar ya dados, se dan por aceptados y aprobados, no necesita hacerse responsable de su condición para abrazarlos, ya que esos valores o ideales se harán responsables de su condición. Al «hacerlos suyos» los «justifica» y al hacerlo «justifica» su existencia. En consecuencia, toda su existencia continúa en alejamiento de su ser más propio. Aun cuando el mexicano sea considerado un accidente, desde luego que tiene un ser, es un ente que está siendo y en su existir se manifiesta su ser. Brentano, para ejemplificar el ser del accidente en tanto existente y con un ser peculiar sin el cual no podría ser lo que es, toma como ejemplo el trébol de cuatro hojas, el cual es un ὄν κατὰ συμβεβηκός, de lo que es un trébol, ya que, como se sabe, el trébol tiene tres hojas, pero, aun así, el trébol de cuatro hojas existe y tiene un ser peculiar. Para Uranga el mexicano sería un accidente, como ya se comentó, de lo que implica ser un europeo. El mexicano está en una permanente huida de sí mismo buscando nuevas formas de accidentalizarse para no hacerse responsable de sí mismo, de su existencia, busca una «Huida frente a la terrible verdad de la propia insuficiencia, es decir, cuando el mexicano no acepta la responsabilidad de su condición como base para dotar de justificación o

sentido a su existencia, sino que *transfiere* a otros la imagen de sustancialidad» (Vieyra, 2006, p. 84).

La originaria inestabilidad del accidente se manifiesta en el mexicano haciéndolo frágil y quebradizo, lo cual lo precipita a vacilar y estarse sacando en medio de zozobras la actitud adecuada. A partir de esta existencia, considera Uranga que el carácter del mexicano se manifiesta como sentimental. En su *Análisis del ser del mexicano*, Uranga se servirá de la poesía de Ramón López Velarde, en la cual, cree, se atestigua con eficacia las frágiles esencias del carácter del ser del mexicano y considera le servirá para comprender el ser del mismo.<sup>8</sup> Pensaba que: «La palabra del pensador y del poeta nombran el ser y al nombrarlo lo hacen surgir a una nueva vida. La vida a que surge es la vida de las posibilidades, la dimensión de los proyectos y de los planes» (Uranga, 1952, p. 79). Al respecto dice Jaime Vieyra: “Recurrir a los poetas para comprender el ser del mexicano y, a través de él, el ser del hombre resulta ser un procedimiento muy esclarecedor” (Vieyra, 2007, p. 96). Así, en distintos poemas de López Velarde se revelan, considera Uranga, los caracteres del ser del mexicano, mostrándose como sentimental, en el que se anudan la emotividad, la desgana y la melancolía, mismas que se sostienen en la zozobra. Carácter sentimental y zozobra son fondo y forma, concluye Uranga, de ahí que:

Nuestro carácter es sentimental, lo que quiere decir que combina la frágil emotividad, la desgana actividad y la melancólica secundariedad de todos sus componentes. Por la emotividad somos frágiles, sensibles, todo nos llega y todo nos hiere. La desgana nos hace ver el mundo con un manso desdén y la melancolía nos impulsa a repasar lo vivido, con doliente recordación. Este carácter constituye un fondo sobre el cual la zozobra, como péndulo, oscila y zigzaguea. En la zozobra hay movimientos fundamentales de formación de una intersubjetividad, con todas sus modalidades. (Uranga, 1952, p. 94)

<sup>8</sup> «Invocaremos los nombres de Fray Diego Durán, Alfonso Reyes, Xavier Villaurrutia y Ramón López Velarde, como el de los autores que con claridad de veras han discernido aquella clásica estructura, y mostraremos que en su unanimidad aportan una prueba más de la objetividad del esquema» (Uranga, 1952, p. 81).

El fondo zozobante del ser carente de sustancialidad del mexicano lo orillan a accidentalizarse de distintas maneras, prolongando así su originaria accidentalidad. Uranga consideró que la poesía de López Velarde mostraba el carácter del mexicano, dejando ver el concepto central de zozobra, siendo este el rasgo fundamental del ser del mexicano. En la zozobra se hace manifiesta «la estructura del ser de mexicano» señalada por fray Diego Durán: *nepantla*. La zozobra no cierra el mundo o las posibilidades existenciales, ya que «El carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego» (Uranga, 1952, p. 99).

Uranga respondió con su *Análisis del ser del mexicano*, o al menos así lo creyó por un tiempo,<sup>9</sup> a la imperiosa necesidad de justificar la situación del mexicano, brindándole al clima cultural del momento interpretaciones que ofrecían respuestas filosóficas a la aparente falta de identidad propia e independiente, situación que mantenía al mexicano en una precariedad aparentemente permanente. El rechazo a interpretaciones sobre lo humano elaboradas desde una circunstancialidad distinta, hizo que los miembros del grupo se cegaran (en parte por la propuesta del propio grupo: decir qué es lo mexicano, determinar su carácter o, en otras palabras, caracterizar su ser. Todo tenía que tener el adjetivo-sustantivo *mexicano*) a la ontología misma: la ontología no descubre contenidos, como los filósofos mexicanos de la época del grupo Hiperión y anteriores hicieron, sino que muestra continentes. De ahí el terrible error de Uranga de confundir aspectos ónticos con caracteres ontológicos, de trasladar conceptos e interpretaciones ya dadas y apegadas al sentido propio del pensamiento de un filósofo y su filosofía —como las que desarrolló Martin Heidegger en *Ser y tiempo* así como en otras obras anteriores y posteriores— a objetos de estudio ya dados e intelectual y estatalmente justificados. Mantener la idea de una sustancialidad del ser humano disfrazándola de accidente partiendo de una base filosófica contraria a dicha idea es, como se verá, una aparente coartada intelectual de sobrevivencia y posicionamiento.

<sup>9</sup> El propio Emilio Uranga (como se citó en Vieyra, 2006) considera, años después de la disolución del grupo, que la filosofía del mexicano «[...] en los años que se produjo no era cosa sorprendente y sin raíces sino con su atadura histórica perfectamente definible y configurable. La época sancionaba a la criatura, la nutría con sus jugos más intensos y succulentos. Después vino el olvido y olvidada está».

## La ontología fundamental en *ser y tiempo*

Con el fin de aportar evidencias que contribuyan a la demostración de nuestra hipótesis, lo que haremos enseguida consistirá en identificar cuáles son los aspectos de la ontología fundamental<sup>10</sup> de Heidegger que Emilio Uranga incorpora a su análisis, pero a costa de tergiversarlos.

Pues bien, entre otras cosas —claro está—, el *Dasein* alberga la posibilidad de permanecer «suspendido» en la cotidianidad, lo cual quiere decir que se mantiene alejado y sin entablar una relación directa y *auténticamente* comprensora de sí mismo, de los otros y de todo aquello que le rodea. A esta forma en la que el *Dasein* se halla cotidianamente inmerso en su entorno Heidegger le llama «caída» [*Verfallen*]. El hombre no decide venir al mundo, simplemente *cae* en él; por ello su condición es, dice el filósofo alemán, la de estar arrojado (Heidegger, 2012). Y el mundo es lo dado, aquello que se estructura a partir de una generalidad concreta que mantiene abiertos los cauces para relacionarse activamente con él. El estar en el mundo implica, pues, una forma característica de interiorización del mismo.

Lo que en gran medida determina esta interiorización del mundo es el hecho de que el hombre quiera y busque en todo momento certezas, de que rehúya la falta de sentido y desee y espere siempre que todo resulte familiar. Sin embargo, esta certidumbre cuyo orden es el de la generalidad termina por anular inevitablemente la singularidad. Es como si el *Dasein*,<sup>11</sup> se dejara llevar por la marea renunciando a tomar su existencia por las riendas. No es su *sí mismo*, sino que, como dice Heidegger (2012), los otros le han tomado su ser. Por ejemplo, un factor que contribuye a mantener esta familiaridad

<sup>10</sup> Para un estudio más a detalle y profundidad de la obra magna del filósofo alemán y sus postulados, véase: Escudero, Jesús Adrián (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1*. Barcelona: Herder, Rodríguez, Ramón (coord.) (2015). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, Dreyfus, L. Hubert (1996). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Francisco Huneus y Héctor Orrego, trad.). Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, Xolocotzi Yáñez, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo y María Teresa Stuvenc (2008, 2010, 2015). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I, II y III*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, entre otros.

<sup>11</sup> Es decir, el ser humano.

entre el ser humano y su mundo, es el lenguaje, que en gran medida anticipa los posibles modos de comprender todo aquello con lo que el hombre se la ve cotidianamente. Sabemos lo que las cosas son por lo que de ellas se *cuenta* y se *dice*. De aquí que la coexistencia con los otros cubra con una especie de velo el convivir cotidiano: respecto del mundo, son los otros los que tienen la palabra. De esta forma nos encaminamos a lo que constituye el punto medular de la teoría de Heidegger sobre el modo de ser de la cotidianidad. Si decimos, pues, que, respecto del mundo, son los otros los que detentan la palabra, parece lícito preguntar ¿quién se encarga de interpretar toda comprensión posible en la cotidianidad? Heidegger dirá que en realidad no es nadie en concreto, sino el uno [*das Man*]. «El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]» (Heidegger, 2012).

Por tanto, que cotidianamente el *Dasein* no sea su sí mismo, sino que los otros le hayan tomado su ser significa que, de ordinario, la suya es una modalidad impropia de ser. ¿Y en qué consiste esa impropiedad? Primeramente, en que gran parte de lo que sabe e interpreta es fruto de la habladuría [*Gerede*], la cual consiste en un hablar sin raíces en las cosas mismas; la habladuría es un habla desarraigada que parte de lo ya dicho y no de la comprensión articulada en significaciones de los entes. El lenguaje expresado, con su comprensibilidad media implícita, más que comprender el ente del que se habla, solo se presta oídos a lo hablado en cuanto tal (Heidegger, 2012). El lenguaje expresado en la cotidianidad lleva ya una comprensibilidad media regulada por el uno, lo cual hace que el lenguaje comunique, pero solo a medias. La aperturidad<sup>12</sup> propia del *Dasein* posibilita que éste comprenda lo comunicado. La cosa es así, porque así *se* le dice. Las representaciones de la habladuría de cosas que se llegan a comprender encubren, con su comprensión media, lo que real y originariamente son, se quedan en las puras palabras brindando una certidumbre «expresadora», no en lo que son los entes, sino en lo que el uno expresa. Incluso el estado interpretativo público decide sobre las posibilidades del temple anímico, determinando lo que se ve y cómo se lo ve. Cabe aclarar que el ser

<sup>12</sup> O sea, que siempre está abierto y en permanente relación con el mundo, con los otros y consigo mismo.

humano nunca logra liberarse del estado interpretativo cotidiano, pero es en él donde se lleva a cabo toda posible y genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación (Heidegger, 2012).

En segundo término, el modo impropio de ser del *Dasein* se define por la curiosidad [*Neugier*]. La curiosidad, que se mueve dentro de la dimensión del uno, es la forma en que las personas se limitan a ver por el simple hecho de ver, de saltar de *novedad* en *novedad*, incapaces de detenerse en nada en concreto. El *Dasein* siempre anda en la búsqueda de nuevas distracciones. La curiosidad se procura, en el ver, posibilidades de abandonarse al mundo públicamente comprendido. Se va de cosa en cosa porque para cada cosa existe una distinta. La novedad, fundada en la comprensión media del ente en cuestión, despierta admiración, y cada novedad atrae a la curiosidad para que siga recorriendo cada cosa que se le presente.

[...] cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver. Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. (Heidegger, 2012, pp. 190-191)

La curiosidad cuenta con tres elementos constitutivos con los cuales logra su permanente fuga de lo inmediato; primeramente, *la incapacidad de quedarse* en el mundo circundante, al buscar la distracción y no la contemplación admirativa del ente, siempre está mirando por encima de lo presente en busca de lo próximo; seguido de *la distracción* hacia nuevas posibilidades; estos dos terminan fundando el tercer elemento, la carencia de morada [*Aufenthaltslosigkeit*], lo que instaura y prolonga que el ser humano permanezca en un constante error de fundamento en fundamento o, como se verá en Uranga, en una permanente búsqueda de sustancialidad.

Por último, la manera en la cual se piensa, se dice y se muestra lo particular a partir de la comprensión de los entes en general, deviene en la inhibición de la posibilidad de comprender algo de una manera originaria, por el simple

hecho que lo pensado, o lo posible a pensar de cualquier ente, se manifiesta como ya pensado por el uno. En esta ambigüedad [*Zweideutigkeit*] de las formas públicas —que constituye el tercer elemento del ser del Ahí<sup>13</sup> cotidiano del hombre— todo aparece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo sí lo está. Que todo pasado, presente y futuro parezca comprendido ya por el uno, cubre todo de una ambigüedad, misma que precipita al *Dasein* a una pérdida de sentido ¿para qué saber lo que ya, aparentemente, se sabe? La habladuría y la curiosidad cubren con su ambigüedad toda posible comprensión distinta a la del uno, condenándola a ser algo ya sabido por la opinión pública, aun cuando no haya sido todavía expresada. La ambigüedad caduca de antemano lo que tiene nuevas posibilidades, hunde lo que podría representar algo genuino en mareas de uniformidad. «La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia» (Heidegger, 2012, p. 192). Lo que importa es lo que *se dice* y lo que *se ve*.

Las formas en las que regular y cotidianamente se desenvuelve el ser humano le garantizan, por medio de la comprensión pública del uno, un suelo aparentemente firme; le brindan de antemano un horizonte de sentido.<sup>14</sup> Ello aminora la responsabilidad hacia consigo mismo. Identificarse irreflexivamente con la opinión pública del uno moldea una «subjetividad» que evita de alguna manera

<sup>13</sup> En su *Ahí* el ser humano se las ve consigo mismo, con los otros seres humanos y con el mundo. Cabe señalar que el concepto por el cual Heidegger se refiere al ser humano, *Dasein*, da preminencia a lo que él considera que es la esencia del ser humano: su existencia. Esta palabra se encuentra compuesta por ahí [*Da*] y ser [*sein*], esto significa que el ser humano, *es su ahí*. *Dasein* significa ser el ahí (Heidegger, 2012).

<sup>14</sup> Cuando un ente ha sido descubierto por el ser del *Dasein*, por su aperturidad comprensora, se puede decir que este ha sido comprendido. En la interpretación de la comprensión del ente, este adquiere sentido, el sentido se articula como lo que se muestra en el discurso de *lo comprendido del ente que ha sido descubierto por el ser del Dasein*. «Sentido es el, horizonte [...] desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo». Es decir: «Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es» (Heidegger, 2012, pp. 170 y 339).

la búsqueda de un sentido radical y que opta, en cambio, por aquel que los otros le proporcionan.

En definitiva, todo lo anterior precipita al *Dasein* a la caída, la cual describe el hecho de que el ser humano se encuentra inmerso en lo público del uno. Su cotidianidad es como la de cualquier otro. Entendido como un concepto ontológico de movimiento, el estado de caída designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Un movimiento que descarga al *Dasein* de la tarea de tener que interpretar todo desde cero. Lo cual proporciona, como ya se mencionó, una *comodidad óptica*, pues al habérselas con cada uno de los entes —incluyendo con el ente que él mismo es—, ya sabe lo que éstos son en virtud de lo que *se dice* y *se cuenta* acerca de ellos.

Las formas públicas de interpretación en que estamos absorbidos nos proporcionan la base para comprender el mundo que nos rodea, pero también son responsables de la caída. Y de alguna manera tiene que ser así: si cuestionáramos constantemente nuestras convenciones públicas, nos quedaríamos paralizados. (Escudero, 2016, pp. 300-301)

Con todo, la singularidad del hombre, su poder-ser-sí-mismo propio es perfectamente plausible. Solo que al quedar absorbido por las formas públicas del uno, su existencia *cae* en la impropiedad. Esta impropiedad, como el mismo Heidegger señala, «[...] no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Da-sein queda enteramente absorto por el “mundo” y por la coexistencia de los otros en el uno» (Heidegger, 2012, p. 194). Por lo que la existencia del ser humano implica tanto la propiedad [*Eigentlichkeit*] como la impropiedad [*Uneigentlichkeit*]. La propiedad implicaría la auténtica apropiación del ente de acuerdo a las posibilidades más *propias* del *Dasein*. Lo que ocasiona un permanente estado de carencia de fundamento del ser humano, al perderse, al caer, en las formas públicas de interpretación del uno —al carecer de un arraigo en los entes mismos— cualquier interpretación puede ser válida frente a otra, esto «tienta» al *Dasein* a caer en una carencia de fundamento

que lo retiene en lo impropio de la habladería motivado por la curiosidad y ambigüedad. Los entes se comprenden desde lo que *se dice* de ellos, no desde ellos mismos.

Dentro de la cotidianidad, lo más cercano, el sí-mismo del hombre, se convierte en lo más lejano: *de nobis ipsis silemus*, sobre nosotros mismos callaremos. El ser humano es proclive a caer en el abismo de las invenciones de la colectividad. El mundo precipita al hombre a la irreflexión y ahoga su conciencia. Sumergido en el mundo, el hombre se pierde: «La vida está demasiado inclinada hacia el mundo para mantener el mundo a distancia» (Caputo, 1993, p. 46).<sup>15</sup> En la cotidianidad se da la posibilidad de existir de manera inauténtica (la impropiedad), pero también de una manera auténtica (la propiedad) o, como señala Ernst Tugendhat (1993), dentro del comportarse consigo mismo se haya tanto la posibilidad de autodeterminación como la de huida de esa posibilidad.<sup>16</sup> La autodeterminación se da cuando el hombre elige elegir por sí mismo a partir su libertad de actuar, misma que depende de su capacidad de deliberación, es decir, de preguntar, deliberar, elegir y decidir.

El mexicano existe, por lo que está en medio de los entes que comparecen en el mundo. Su cotidianidad propia, *i.e.*, la caída, interpretada —como se aclarará— erróneamente como insuficiencia, hace que se abandone al mundo, remitiéndose a interpretaciones, nuevas y atractivas, que lo alejan de su más propio sí mismo, por lo que lo perpetúa como «carente de morada». Se verá que Uranga optó por una comodidad óptica dentro de su propuesta expuesta en *Análisis del ser del mexicano*, ya que sus postulados no son más que una «ontificación» de la ontología de Heidegger que respondía al momento histórico en el cual vivió el hiperiónida.

Las interpretaciones filosóficas no están separadas a la comprensión e interpretación pública del uno. Las corrientes filosóficas han sido, sin duda, en algún momento una novedad, y muchas de ellas se han recibido con entusiasmo, estudiándolas, comprendiéndolas y tratando de hacerlas transparentes a cada

<sup>15</sup> La traducción es nuestra.

<sup>16</sup> En la caída cotidiana, y siguiendo a Tugendhat, la autodeterminación puede ser entendida como la posibilidad de «ponerse de pie dentro de la permanente caída», ya que «Existir de manera auténtica significa existir en el mundo de autodeterminación» (Tugendhat, 1993, p. 182).

caso particular de estudio, o forzándolas a una adaptación, transformándolas y confundiendo, de manera consciente o no, sus conceptos principales.

## Ontología fallida o cómo transformar una filosofía

Que la sustancia haya pasado a la historia de la filosofía como el fundamento de lo que *es*, implicó que se le diera una sustancialidad tanto al hombre como al mundo en general. Uranga quiso «invertir los valores»<sup>17</sup> de la ontología y pretendió hacer ciencia de lo accidental, lo cual, como sabemos, es imposible.<sup>18</sup> Para eso fue necesario transmutar la existencia en accidente, lo cual significa un «escándalo de la filosofía». Confundió, o al menos eso parece, metafísica tradicional con ontología existencial. Partió del mismo error: consideró al hombre igual a todas las demás cosas. Para corregir el error que, según él, fue el considerar al ente como sustancial, atribuyó la accidentalidad al ser humano, fundamentando tal decisión de la siguiente manera: «Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo» (Uranga, 1952, p. 70). Alegaba que la tradición había interpretado mal al ser humano, pero seguía comprendiendo y tratando su objeto de estudio, *i. e.*, el mexicano, tradicionalmente. Pero, ¿en qué consistía esto? Veamos.

Desde uno de los dos epígrafes con los cual abre su obra principal, *Análisis del ser del mexicano*, Uranga pretende determinar la «indecisión» como la estructura de ser del hombre, en este caso del mexicano, lo cual resulta, en su consideración, inequívoco. Uranga fue víctima de su propio entusiasmo

<sup>17</sup> Es importante recordar que algunos miembros del grupo Hiperión, así como el propio Uranga, consideraban que para la transformación del mexicano era indispensable una inversión de los valores. En Uranga esta transformación se manifestaba en el personaje del *cínico*. «El cinismo es, de acuerdo con nuestra definición, *la aceptación consciente de una inversión de valores* [...]». El cínico es desenfado y audaz, desafía y se mete con un mundo de valores “superiores” con el decidido y consciente propósito de ponerlo de cabeza. En el cinismo se afirma con desenfado el afán de poner “el mundo al revés”; porfía, según Hegel, que caracteriza a la filosofía» (Uranga, 1952, pp. 58-59).

<sup>18</sup> *Metafísica*, 1026b3-8.

por *nepantla*, palabra náhuatl que describía, según él, «con toda perfección» el carácter del mexicano.<sup>19</sup> «Tenemos así desprendida en pureza la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona, para regocijo de nuestro afán de originalistas» (Uranga, 2013, p. 93). Pretender hacer ontología a partir de una manifestación del carácter del hombre es confundir contenido por continente. Concretizar el ser del mexicano en una categoría «pura y autóctona» —tal y como Uranga lo hizo—, es continuar con la sustancialización del ser del hombre que la tradición filosófica ha mantenido. Si la cuestión era que la filosofía debería mantener una lucha contra la sustancialización del hombre por medio de la cultura, la filosofía del grupo Hiperión falló.

Si la ontología fundamental de Martin Heidegger se presentaba como lo último y más original en la interpretación del ser humano y su ser. Para el grupo filosófico al que pertenecía Uranga era necesario que alguien la tomara, la hiciera propia y aplicara en pos de analizar el ser del mexicano. Pero algo no se comprendió del todo o se tomó de la ontología existencial solo lo que convenía para los estudios del grupo, o simplemente se adaptó a lo que en ese momento de la sociedad mexicana los pensadores creían que se necesitaba.

Nos dice Alberto Constante: «Los hiperiones no leyeron bien a Heidegger, quizá no pudieron hacerlo porque el contexto no estaba apto para ello» (Constante, 2014, p. 43), para lo cual aduce varias razones, entre ellas las siguientes: haber leído la obra del filósofo de la Selva Negra desde el existencialismo de Sartre; aplicar la teoría marxista a la lectura de su obra; tener, *a priori*, la finalidad de su estudio: resolver la cuestión de *lo mexicano*, etcétera. Lo que es evidente, creemos, es la adaptación que Uranga hizo de la obra del filósofo de Messkirch. En los trabajos del mexicano podemos encontrar signos de la filosofía heideggeriana y de su comprensión. Así, algunos estudiosos del que-hacer filosófico mexicano ratifican, de cierto modo, lo señalado por Heidegger en relación con un elemento estructural de la caída: «En México ha habido una falta de arraigo de la filosofía, una falta de tradiciones que permitan cobijar y

<sup>19</sup> Palabra que toma de una anécdota de fray Diego Durán la cual aludía a un estar en medio, a mitad, en el centro. La anécdota cuenta de un indio que dudaba, ya que decía creer en el Dios del cristianismo, pero continuaba realizando costumbres autóctonas y ritos de dioses decretados como falsos o demoniacos.

dar asiento al pensamiento para la reflexión propia y no correr bajo el imperativo de lo que el propio Heidegger llamó “el afán de novedades”» (Constante, 2014, pp. 47-48).

Carlos Pereda, en *La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe*, menciona tres vicios por los que ha pasado la filosofía en México, entre ellos el «afán de novedades»:

Parecería que muchos cambios en la filosofía en México y, en general, en América Latina e incluso, más abarcadoramente, en cualquier comunidad fuera de las Grandes Tradiciones (aquellas cuyo vehículo es el francés, el inglés o el alemán) se rigen tan casualmente por las modas, como los cambios en el estilo de los zapatos o de las corbatas. (Pereda, 2009, p. 103)

Es prudente afirmar que la novedad por sí misma no limita las posibilidades de estructurar una filosofía propia partiendo de otra como base. La filosofía se hace, y se ha hecho, parándose en «hombros de gigantes». Pero ya en hombros, se puede mirar a todos lados, incluso a sí mismo.

Por otra parte, de acuerdo con Guillermo Hurtado (1994), si bien en el *Análisis del ser del mexicano* se coloca y considera al mexicano como el más humano de los humanos por su condición de accidentalidad y, además, comporta signos de nacionalismo xenofóbico por la preeminencia que Uranga da a la condición del mexicano, es conveniente insistir en la idea de que, por encima de todo e irremediabilmente, pésele o no a Uranga, el mexicano es, antes de todo, humano. En todo estudio o pretensión de estudio del ser humano, de la nacionalidad que sea y de cualquier época, estas variantes ópticas y accidentales terminan por desaparecer, es decir, el estudio de los caracteres del mexicano implica la desaparición *de lo mexicano* —de su nacionalidad— para terminar, siendo un estudio del ser humano en general. Ontológicamente hablando, no hay mexicanos, alemanes, eslovenos, etcétera, sino modos de ser del ser humano. Aun cuando señale Jaime Vieyra (2007) que el acento de la obra de Uranga es en el *ser* y no en «lo mexicano». El cómo de la cotidianidad del mexicano no es distinto que el del alemán o chino, lo que es distinto son los *qués* de la misma. Lo accidental es lo accesorio, lo mexicano no es *lo*

humano, pero es predicado de lo humano. El error, o la falsa transmutación, fue que el ser del mexicano pasó a otra cosa, el ser quedó identificado, y por lo tanto solidificado, con una manifestación del carácter del mexicano, pero esa manifestación también es compartida por otros seres humanos no mexicanos. Lo accidental transmutó en lo esencial.

Que Uranga (2013) haya considerado que la noción de existencia haya nacido «ayer», es signo de que sucumbió a las novedades que abrían nuevas posibilidades de comprensión de ese ente que ocupaba tanto sus investigaciones como la del grupo filosófico Hiperión: el mexicano. En el existir se manifiesta el modo más propio del ser de cada quien: «[...] el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concentrándolo, el «aquí» posible en cada ocasión» (Heidegger, 1999, p. 25). Pero que su conclusión remita a la accidentalidad, a su falta de «sustancia», como esencia del mexicano, implica la falta de comprensión de la inautenticidad por la que el ser humano existe en su cotidianidad.

Heidegger no *define* al hombre, sino que *describe cómo* se desenvuelve en el mundo. El mexicano se desenvuelve en el mundo y está ónticamente impelido por las formas con las que se relaciona en dicha cotidianidad. Hablar de una diferencia en particular, de una esencia en su individualidad particular como mexicano, implica suponer una preeminencia de esta sobre lo general, que es lo que se puede interpretar del análisis de Uranga. *Análisis del ser del mexicano* pretende ser una interpretación de *ser* en tanto manifestación de lo humano. Pero terminó por darle preeminencia a lo mexicano por encima de lo humano. En todo caso, «accidente» implicaría estar-en-el-mundo, pero que las cosas sean para el mexicano de determinada manera implica que bien pueden llegar a ser de otra manera. Afirmar que el accidente es manifestación de una insuficiencia ontológica implica no haber comprendido de manera heideggerianamente correcta la existencia. Tan es así, y como se vio, la equipara al accidente. Uranga (2013) alegaba que la filosofía de Martin Heidegger, al contrario de las otras filosofías europeas, no era sustancialista, pero terminó interpretando al ser del mexicano sustancializándolo.

La conclusión de Uranga no es del ser humano en general, sino de su interpretación del mexicano que, aun cuando parezca una repetición innecesaria, es

un ser humano. No logró, o no fue su intención, sobrepasar su circunstancialidad para alcanzar lo universal, en lugar de eso decidió quedarse en lo mexicano. El momento en que Uranga escribió *Ontología del mexicano y Análisis del ser del mexicano*, respondía a su horizonte, a las inquietudes de su momento, pero a diferencia del pensador alemán, el mexicano terminó por darle preferencia a lo óntico sobre lo ontológico, de ahí que Hurtado (1994) señale: «Uranga pudo haber dicho que el Heidegger de *El ser y el tiempo* cometió el error de haber estudiado el Dasein independientemente de su circunstancia nacional e histórica» (p. 286).

Como es sabido, la analítica existencial de Martin Heidegger pretende plantear la pregunta por el sentido del ser, y la *Fundamentalontologie, i.e.*, la ontología fundamental es, según el filósofo alemán, la ontología primordial e inevitablemente anterior a cualquier otra ontología, incluso, como señala en su obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929), a la metafísica misma.<sup>20</sup> Ya que esta, la ontología fundamental, debe buscarse y hacerse visible por sí misma en la analítica existencial del *Dasein*, por lo tanto, debe buscarse y hacerse visible en la manera en la que el ser humano se desenvuelve en su vida cotidiana, o sea, en la temporalidad de su existencia, en otras palabras, desde su horizonte de sentido, de ahí que el planteamiento de la pregunta por el ser tomó, en la filosofía de Heidegger, un camino distinto al de la tradición: «[...] la importancia rectora del ser ya no es el ser como presencia permanente (como idea, substancia, etcétera) [*sic*], sino el ser que es experimentado en el horizonte de un tiempo más pleno, la temporalidad del tiempo como historicidad» (Pöggeler, 1999, p. 135).

Tratemos de diferenciar ahora lo que, de hecho, partiendo de la filosofía de Heidegger, es diferente, pero que Uranga confundió pensando que se trataba de lo mismo: existencia y accidentalidad. La existencia implica el desenvolvimiento de todo ser humano en el mundo, misma que está en constante y permanente relación con los entes que en él, es decir, en el mundo, se dan. Que Heidegger señale que el único ente que existe es el ser humano, el *Dasein*,

<sup>20</sup> Heidegger señala: «La revelación de la constitución del ser del *Dasein* es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica» (Heidegger, 2013, p. 199).

implica que este está ya abierto al mundo y en un constante desarrollo de su ser. Su ser no *es*, sino que está *siendo*. De ahí que la analítica *existencial* sea la ontología fundamental porque en ella se hace visible por sí misma la *existencia* del ser humano, el cómo de la misma y los modos en los que se despliega su ser. La existencialidad del ser humano está constituida a partir de su carácter temporal, no solo como ente finito, sino como un ente que llega a proyectarse en un futuro desde un «antes» y un «ya» presente. Escudero (2009) señala que la Temporalidad [*Zeitlichkeit*]:

[...] indica la temporalidad entendida como constitución ontológica del Dasein, en la que se fundan unitariamente la «existencialidad» (*Existenzialität*), la «facticidad» (*Faktizität*) y la «caída» (*Verfallen*), es decir, las tres determinaciones fundamentales que constituyen el «cuidado» (*Sorge*). El cuidado, por tanto, en cuanto remite a la facticidad del pasado, a la caída en el presente y al poder-ser del futuro, es el fundamento unitario de la temporalidad propia del Dasein. (pp. 212-213)

Como vemos, la existencia del ser humano es muy distinta al simple estar ahí de los demás entes. El ser del *Dasein*, es decir, del ser humano, está en constante relación con el futuro, el pasado y el presente. El rompimiento de Heidegger con la filosofía tradicional es en parte esto, la forma en la cual planteó el ser del ser humano: el ser del hombre es distinto al de los entes, no existe como cualquier otro ente. La filosofía de la sustancia considera su ser como simple presencia, como algo que está ahí. El ser humano vive y desde luego existe, pero el ser humano vive de manera distinta a los otros entes. Su vida se desenvuelve de manera muy distinta con su existencia propia.

Vivir entonces es un caso especial del existir, aquel en que al ente de que se trata le es necesario un proceso para mantenerse en la existencia, o sea, un proceso de autoconservación. Y, porque un tal ente existe exactamente tanto tiempo como dura el proceso, se puede hacer equivalente ese proceso —la vida— con su existir. (Tugendhat, 1993, p. 138)

Su existencia está, a partir de saber actuar y saber su propósito siempre delante del hacer, concretizando su ser. El *Dasein* es siempre más de lo que efectivamente es. El ser humano, incluyendo al mexicano, existe realizando su ser de distintas maneras porque en él está el saber actuar y se sabe el propósito de su actuar. En la posibilidad que tiene el hombre de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros, se manifiesta un saber que tiene el *Dasein* sobre el ser mismo, este «saber» implica que el mundo está ya siempre descubierto y que el hombre está, debido a su aperturidad, abierto al mundo, a los otros y a sí mismo. Sabe actuar porque se tiene una concepción de vida y, como sabemos, no hay concepción de vida dada por la «naturaleza» de una manera *a priori*, sino que el ser humano llega a elegir entre distintas concepciones de vida. Pregunta, delibera, elige y decide, en otras palabras: se plantea la pregunta por el *cómo* quiere él *ser*. En el elegir se va su propia existencia, su ser (Tugendhat, 1993).

Ahora bien, esto implica que elija elegir por sí mismo o elija lo elegido por otros, pero esto es parte de su existencia, *i. e.*, de su estar-en-el-mundo, no manifestación de algo así como «una carencia de sustancia que lo precipite a una existencia accidental». Pensar esto último es interpretar la existencia desde la sustancialidad, lo que implica comprender al hombre, y su existencia, de la misma manera en que se comprendería un árbol o una mesa. Suprimir la historicidad del hombre a partir de comprenderlo como sustancia —como algo permanente que está en él, o debería estar— implica comprender el ser del mexicano como carencia.

Elegir buscar «la salvación por otros» implica existencia y no accidente, incluso una prueba de la existencialidad del ser humano es eso, la caída, entendida como el abandono del ser humano al mundo olvidándose de sí mismo «[...] si mantenemos firmemente que el ser del *Dasein* tiene la estructura del *estar-en-el-mundo* [...] resultará evidente que la caída, en cuanto *modo de ser de este estar-en*, representa la prueba más elemental *en pro* de la existencialidad del *Dasein*» (Heidegger, 2012, p. 197). Si el mexicano busca, según Uranga, «ser salvado por otros», implica que el mexicano intente elegir lo que supone que es lo más acorde con su sí mismo y con sus posibilidades, donde puede llegar a alcanzar su sí-mismo o, como se expuso anteriormente, su *uno*-mismo.

La accidentalidad de Uranga no es más que la imposibilidad de darse cuenta que se está en un mundo que no es lo que se supone y no es, y sí a la vez, lo que de él se dice.

La vida del ser humano, y del mexicano, es movimiento y desarrollo, es duración. Es estar abierto al mundo, un mundo donde la mal llamada «sustancialidad» llega a presentarse solo para pasar a la también mal llamada «accidentalidad» y viceversa. En otras palabras, y en el mejor de los casos, Uranga terminó «sustancializando» tanto la existencia auténtica (propiedad) como la inauténtica (impropiedad). Como ya se señaló, dentro del comportarse consigo mismo se haya tanto la posibilidad de autodeterminación como la de huida de esa posibilidad. La autodeterminación se da cuando el hombre elige elegir por sí mismo a partir de su libertad de actuar, misma que depende de su capacidad de deliberación, es decir, de preguntar, elegir, rechazar y decidir. La impropiedad no es menos o está gradualmente por debajo de la propiedad, sino que ambas son (las) maneras en las cuales se despliega la existencia del ser humano: cuando elige por sí mismo o cuando elige lo elegido por el uno, por los otros: «El Dasein existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos» (Heidegger, 2012, p.74).

Suponer que el mexicano busca una «sustancialización» de su ser, es transmutar la analítica existencial del pensador de Messkirch en un cuerpo conceptual al servicio de una finalidad acorde con la filosofía de la sustancia que, como ya se señaló, es precisamente de la cual el pensador alemán pretendía alejarse. La existencia del ser humano no tiene una consistencia como los otros entes,<sup>21</sup> la calidad de estabilidad del ser humano no puede implicar un detenerse o permanecer colocado de manera estática. Su aperturidad y temporalidad implica su dinamismo existencial y su permanente desarrollo de su existencia. «Desde un punto de vista ontológico, el Dasein es fundamentalmente distinto de todo estar-ahí y de toda realidad. Su “consistencia” no se funda en la sustancialidad de una sustancia, sino en la “autonomía” [*Selbständigkeit*] del sí-mismo existente» (Heidegger, 2012, p. 320).

<sup>21</sup> Consistencia, derivado del latín *consister*, 'colocar', 'detener' (Corominas, 1973, p. 167).

## Conclusiones

Una de las premisas ontológicamente fundamentales es que el ser humano existe de manera distinta a los otros entes. El modo en que regular y cotidianamente está *siendo* su *ahí* es de suyo exclusivo. El estar abierto al mundo implica que el ser humano está *siendo* en una temporalidad, en un horizonte fecundo de sentido que implica, según la analítica existencial de Martin Heidegger, una existencialidad, una facticidad y una propensión a quedar presa del mundo público del uno, es decir, de la caída. A la luz de estas reflexiones, la búsqueda de una supuesta sustancia del mexicano es una empresa fallida, por cuanto interpreta de manera errónea la ontología fundamental desarrollada por el pensador alemán, de ahí que, en ese mismo sentido, la consideración de algo así como una accidentalidad ontológica es también un equívoco.

Las determinaciones *a priori* del ser humano, incluyendo al mexicano, terminan dándole un trato igual que cualquier otro ente, lo cual implica una suerte de *ontificación* de la ontología fundamental de la que aseguraba partir. La existencia auténtica es solo una manera distinta de asumir la caída (Heidegger, 2012), es algo así como un contramovimiento al movimiento de la caída.

O, para cambiar la imagen, el movimiento verdadero acontece como si, en el caso que se presenta se abriese un paracaídas; el ser-ahí del que cae experimenta así un tirón. Y como en su precipitarse se percataría de su «situación», daría otro sentido al resto de su caída al convertir en resuelta proyección o apertura a lo posible y esencial lo que de otro modo se quedaría en trivial inercia en lo accidental determinado de cualquier manera. (Sloterdijk, 2011, p. 26)

La diferencia entre la existencia inauténtica y la auténtica estriba en que en la primera uno sigue la inercia de lo público, mientras que en la segunda uno «detiene» la caída momentáneamente, o para decirlo, en otros términos: el *Dasein* sigue cayendo, pero de manera distinta. Asumir su propia existencia es un darse cuenta de su situación y asumirse desde sí-mismo y no desde el *uno*-mismo, y no algo así como una transformación moral y colectiva. El mexicano que Uranga estudió no es accidente, sino que el carácter ontológico

fundamental de la caída fue tergiversado, aun cuando sea difícil decidir si lo hizo intencionalmente o no.

La accidentalidad del ser del mexicano implica, según Uranga, ocultar su insuficiencia, por lo que es impelido a aparentar ser total, suficiente, tratando así de simular algo que no es. No es que trate de ocultar su «accidentalidad» al mostrarse «sustancial», —que como ya se vio, dicha accidentalidad es la modalidad cadente de la existencia del mexicano—, pretendiendo engañar a los otros y, a la vez, a sí mismo: decide no decidir, y escoge que los otros decidan por él. Su existencia hace que se abandone al mundo, «dejándose ser» por lo que en el mundo se le muestra como una posible respuesta a su insuficiencia, pero también su existencia, a partir de sus posibilidades más propias, brinda la posibilidad de elegir su sí-mismo.

Sostenemos, pues, que la conclusión de Uranga no es una determinación categorial, es decir, que «la esencia» del mexicano es el accidente, sino que simplemente la metafísica, comprendida históricamente como el estudio de aquello que es entendido como principio, causa primera o fundamento de los entes empíricos pero que está más allá de estos, no brinda los conceptos prudentes y suficientes para una definición de una esencia del hombre y, en consecuencia, del mexicano. La metafísica entendida en términos heideggerianos como el sentido del ser del ente y definida por Kant como una disposición natural de la razón que resiste todos los esfuerzos de refutación teórica, no «soporta» el peso del tiempo, es decir, del hombre. La metafísica subsiste como ontología fundamental y no es otra cosa que el sentido del ser del ente (Aubenque, 2009). La metafísica subsiste como ontología fundamental y el fundamento de la ontología es el *Dasein*, el ser-humano-existente-en-un-ahí.

## Referencias

### Bibliografía

- Aristóteles (1995). *Tratados de lógica (Órganon) II*. Madrid: Editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aubenque, P. (2009). ¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica? *Laguna: Revista de filosofía* 25. 9-18. Recuperado de: <http://fpschool.es/doc/ingles-2%C2%BA-eso.pdf>.
- \_\_\_\_\_ (2012). *¿Hay que desconstruir la metafísica?* Madrid: Ediciones Encuentro.
- Brentano, F. (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Caputo, J. D. (1993). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Constante, A. (2014). *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México: Ediciones Paraíso.
- Corominas, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Dreyfus, L. H. (1996). *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen I*. Barcelona: Herder.
- Gran Diccionario Náhuatl (2012). Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: <http://www.gdn.unam.mx/diccionario/consultar/palabra/nepantla/id/188928>.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE.

- Hurtado, G. (1994). Dos mitos de la mexicanidad. *Diánoia*, (40). Volumen XL, pp. 263-293. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereda, C. (2009). La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe. *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* (19) pp. 89-108. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pöggeler, O. (1999). *Filosofía y Política en Martin Heidegger*. México: Ediciones Coyoacán.
- Ramos, S. (1963). *El Perfil del hombre y la cultura en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Santos Ruiz, A. (2015). *Los hijos de los dioses. El Grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Uranga, E. (1952). *Análisis del ser del mexicano*. México: Porrúa y Obregón.
- \_\_\_\_\_ (1990). *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- \_\_\_\_\_ (1991). *Ensayos*. Guanajuato: Gobierno del Estado de Guanajuato.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas Editores.
- Vieyra, J. (2006). El problema del ser del mexicano. *Devenires*, (14). VII, pp. 51-100. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2007). Emilio Uranga: la existencia como accidente. *Devenires*, (16). VIII, pp. 75-116. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Villoro, L. (1996). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El Colegio de México. El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica.