

¿INSUFICIENCIA DEL MEXICANO O INSUFICIENCIA ECONOMICA DEL MEXICANO?

Por *Enrique GONZÁLEZ ROJO*

La historia de la filosofía es la exposición de las más acaloradas disputas ideológicas. Inclusive Sócrates, como cuenta Platón en el *Protágoras*, llegaba a una increíble y apasionada agresividad contra los sofistas, sus contrincantes. Todo en la historia de la filosofía es conflicto; no existe la continuidad que apreciamos, por ejemplo, en la ciencia. José Gaos dice que cada filósofo tiene "que hacer y rehacer totalmente, personalmente, *la* filosofía en la suya *personal*". Y Nicolai Hartman piensa que los mismos problemas vuelven a reaparecer en la historia y jamás reciben solución. Si quisiéramos dibujar un esquema para advertir, generalizando, cuáles son las posiciones más frecuentemente defendidas en una discusión, podríamos señalar principalmente cuatro: la primera sería, en el choque de dos contrarios, apoyar decididamente el primero; la segunda, defender incondicionalmente el segundo; la tercera, aceptar sincréticamente algo de ambos elementos en pugna o mostrarse como defensor del aristotélico *justo medio*; y la cuarta, afirmar con aplomo que se ignora cuál de las tres situaciones enumeradas es la verdadera. A la primera, para aliñarla con una terminología filosófica, podríamos darle el nombre de posición *dogmática* que afirma la necesidad del primer término del conflicto; a la segunda, situación *dogmática* que afirma la necesidad de la segunda proposición; a la tercera, posición *sincrética* que afirma la necesidad de la comunión o de la síntesis de ambos términos y a la cuarta, situación agnóstica que afirma no saber qué tesis es la verdadera. Mas todos estos beligerantes puntos de vista, todas estas trincheras filosóficas, pueden recibir el nombre de dogmáticas porque tienen, en su cerrazón, un inconfundible aire

de familia. La tercera, el sincretismo, es el dogmatismo de creer con exclusividad que los dos términos antitéticos o algo de ellos son, definitivamente, necesarios. La cuarta, el agnosticismo, es una posición dogmática en la que se piensa decididamente saber que no se sabe y en que se rehusa tomar otro partido que el de no comprometerse. Como podrá percibir todo aquel que posea un ligero barniz de cultura filosófica esto no es más que una translación de la teoría kantiana de las antinomias. Teoría que, aunque recibió su expresión acabada en la *Crítica de la Razón Pura*, es tan vieja como la filosofía. Kant tiene, entre sus antecedentes más conspicuos al respecto, a Arturo Collier, el famoso defensor inglés del idealismo subjetivo, quien ya hablaba de que existen argumentos irrefutables para defender tanto la finitud como la infinitud, la divisibilidad como la indivisibilidad. Me parece un error de los pensadores que han hablado de estos choques aporéticos, el hecho de no haber previsto que, junto con la teoría de las antinomias, podría haber una anti-teoría que resultara al someterse la teoría a sí misma. Crítica esta muy semejante a la que hacía Max Stirner a la dialéctica hegeliana al afirmar que, por el enunciado de ella, tenía que producir un contrario y, posteriormente, resolverse en una superior síntesis ya no dialéctica. Pero también creo que si se deseara ser consecuentes, tanto en la teoría de las antinomias como en la dialéctica, se tendría que pasar de la anti-teoría y de la antidialéctica a una nueva dialéctica y a una nueva teoría, y así sucesivamente.

El contenido del problema de las antinomias se encuentra encarnado en la historia de las opiniones filosóficas. La explicación de la diversidad de pareceres es probable que tenga su fuente en la distinta circunstancia de cada hombre. Ello nos aclara por qué filósofos como Husserl, Scheler, Heidegger, N. Hartman, etc., a pesar de pertenecer a la fenomenología, se diferencian tanto entre sí; por qué los fenomenólogos se distinguen tanto de psicólogos como Sigwart y Benno Erdman y, finalmente, por qué, en última instancia, cada persona piensa como puede.

Para que exista una sana discusión filosófica es conveniente que, además de las cuatro posiciones analizadas, haya una *comprensión* de todos los puntos de vista. El dogmático defensor del primer término del conflicto, puede "comprender" que, aunque él cree o piensa que su situación es la verdadera, las posiciones del dogmático que afirma la necesidad del segundo término, del sincrético que reúne ambos contrarios y del agnóstico que niega poder saber, son, desde el punto de vista de cada pensador, legítimas en absoluto. Esta comprensión que podemos llamar *reconocimiento intelectual* hace posible la discusión. Quien carece de esta comprensión, defendiéndose incluso con el argumento de que no se puede reconocer intelectualmente lo que no se cree, no puede discutir, si se entiende por discusión el análisis de los contrarios a través de la comprensión. Dos personas que discutieran sin reconocimiento intelectual serían como una pared enfrente de otra.

En la historia de la filosofía podemos hallar una ejemplificación de las posiciones pasadas en la aporía del realismo y del idealismo. El dogmático que defiende el primer término afirmará la verdad del realismo, el que apoya el segundo término, la del idealismo, el sincrético, la del realismo-idealista o idealismo-realista y el escéptico afirmará su ignorancia.

Como, con un ilimitado reconocimiento intelectual, podemos dudar del primer dogmatismo y del segundo, del sincretismo y del agnosticismo, al mismo tiempo que de las tesis que defendamos personalmente, creo que, con ello, las palabras dejan de tener vigencia filosófica porque una filosofía que aspirara a seguir el curso antinómico necesitaría lectores infatigables y eternos.

Claro que como siempre se llega a una afirmación, aunque sea una afirmación negativa, nunca se logra salir del amago —y de la realidad— de una opinión que contradiga. Todo lo que he dicho, por lo tanto, es susceptible de negarse.

Yo pienso que, pese a que las palabras sean insuficientes para expresar el pensamiento filosófico, el hombre tiene la facultad de comprender, en una aprehensión intelectual especial, todo el proceso o, dicho en otras palabras, el hombre puede "de una ojeada" percibir que todo es susceptible, en el campo de la discusión, de negarse.

Pero junto al pensamiento puro, escéptico en el fondo, está la vida con sus certidumbres y sus creencias, sus negaciones y sus imperativos. EL 4o volumen de la colección de "México y lo mexicano" es el "Análisis del ser del mexicano" de Emilio Uranga. Como la filosofía existencial ha logrado sacudir en México el espíritu de varios pensadores eminentes (o, como dice un amigo mío, de inminentes eminentes) y ha conducido a un grupo de jóvenes a reunirse para estudiar el ser del mexicano sobre las bases de esta moderna filosofía, he creído conveniente expresar mi pensamiento respecto a esta agrupación en general y a Emilio Uranga en particular. Mi deseo en este ensayo es ir de Emilio Uranga al existencialismo en el mismo sentido en que Uranga pretende ir de lo mexicano a lo humano.

Lo que llama la atención en esta obra desde un principio es el llamamiento del tradicional "conocerse a sí mismo" con un fin autárquico. Afirma Uranga que "Hemos llegado a esa edad histórica y cultural en que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser". Y añade: "lo que nos lleva a este tipo de estudios es el proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con ese ser"; esto nos hace advertir que ya existe una valoración comparativa entre el *estudiarse* y el *actuar*, en la que Uranga piensa que fundamentalmente uno debe analizarse para obtener de esta inspección bases para actuar. Ya en las "Notas para un Estudio del Mexicano", publicadas en CUADERNOS AMERICANOS el año de 1951, Uranga dice: "conocerse mejor es una premisa para actuar mejor". Por lo pronto debo afirmar que tanto la actuación como el intento de conocerse a uno mismo están, por así decirlo,

entremezclados. Todo conocer implica una actividad, *actividad que desdeña, en su búsqueda, toda otra actuación que pretenda interferirse*; y toda actuación consciente alude a un conocimiento, por elemental que sea, del objetivo. ¿Qué es de más radical importancia: la actuación o la autognosis? ¿Estudiar, sin importarnos el tiempo que gastemos en ello —aunque nos llevara toda la vida— nuestro ser, o actuar sobre la realidad con el conocimiento tal vez superficial que lleva aparejada una actuación espontánea?

Como la mente que posee reconocimiento intelectual es libre, mide todas las posibilidades, aprehende, a través de la comprensión, las afirmaciones más alejadas de sus creencias cotidianas, me parece que el hombre moderno no sólo tiene la facultad intrínseca de captar toda clase de hipótesis, como dije, sino que también está a punto de darse cuenta de la situación excepcional en que se halla, situación que le impide afirmar algo definitivamente. La indagación de qué sea su ser siempre lo llevará a una afirmación que se puede contradecir o a que la pregunta ontológica se quede en pregunta y en el heideggeriano "saber de suyo" pre-ontológico. En cambio, hay una serie de actuaciones indispensables para la existencia, para el mantenimiento y el desarrollo de ésta. Creo decididamente que es más importante buscar el pan que preguntarnos por nuestro ser, y creo que el que se interroga en este sentido lo hace únicamente con el estómago lleno. Claro que muchos de los que somos aficionados a la filosofía tenemos el problema económico más o menos resuelto y poseemos un accesible camino para seguir quizás resolviéndolo; pero no todos nos preocupamos de los mexicanos que no pueden cubrir las necesidades más apremiantes. En los ensayos que conozco de Emilio Uranga se deja al margen el problema económico; no encuentro en ellos la intención de buscar la salida de esta encrucijada dolorosa.

Encontramos después en el libro las siguientes palabras: "El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación, el modo de ser del mexicano que vive cada día en la existencia de la

nueva generación". Esto me lleva a preguntarme por el concepto que Uranga posee de una generación. El autor aclara que se refiere a la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset que es una solución sincrética de las explicaciones que se han dado al movimiento histórico. En ella se desdeña, como la sola causa de estos cambios, la actuación del *héroe* o de la *masa* y se recurre a la síntesis de un *héroe-masa* o de una *masa-héroe* que se denominan generación.¹ En esta elección dogmática aparece ya una decisión arbitraria que no pretenden justificar ni Ortega ni el autor. Como Uranga acepta sin condiciones la teoría de Ortega diciendo: "Es común desde Ortega y Gasset hablar entre nosotros de generación y caracterizar a las generaciones como los sujetos realmente efectivos del devenir histórico", está tres veces amagado: por el defensor del héroe, por el de la masa y por el escéptico. Como, para Uranga, las generaciones son el eje de los cambios históricos, su agrupación sólo puede ser considerada como generacional tras el cambio. Cambio que tiene que ser radical en la estructura de algo porque, si no, la generación se identifica con la historia de un grupo. Si entiende Uranga por generación esta historia de un grupo, carece de interés su análisis ontológico desde el punto de vista del fundamental movimiento social y cultural del mexicano. Y si entiende por generación la causa que produce un notable y fundamental cambio en la estructura mexicana, entonces debería colocar antes de "generación" que es el nombre con que engalana su grupo, la denominación de "posible" o, a lo más, de "probable"; con lo que obtendría un adecuado título para su agrupación con el nombre de "posible o probable generación".

Es indiscutible que este libro no es una propedéutica filosófica y que, por lo mismo, muchas premisas han sido eliminadas; pero, por idéntica razón, existe una serie de afirmaciones injustificables desde el punto de vista del reconocimiento intelectual.

¹ Ver el *Tema de Nuestro Tiempo* de Ortega y Gasset.

Uranga, al hablar del mexicano, alude, como él mismo asienta, al mexicano de su generación, lo que nos hace ver que realiza un análisis de su ser y de los seres de aquellos que lo rodean. En esto podemos advertir el afán notorio de lograr —quizás incluso con un propósito de precisión— un atinado análisis no ya de todos los mexicanos sino de un pequeño grupo; no sólo ha elegido, entonces, el intento de autoconocimiento sobre la acción, sino que, además, ha escogido el individualismo, un individualismo plural si se quiere; pero que se aleja burguesamente de la sociedad. Ante la pregunta: ¿es posible hablar del mexicano en general?, parece que Uranga se decide por la negación, coincidiendo extrañamente con una indiferente actitud, como toda la filosofía existencial contemporánea, hacia el ser de la sociedad. Claro que, por lo que antes dije, lo fundamental no sería preguntar por el ser de los mexicanos, sino buscar la manera de que el mexicano resuelva sus problemas más dramáticos.

Además yo creo que Uranga es lo suficientemente ágil para darse cuenta de que la resolución de cualquiera de sus indagaciones es susceptible de negarse aporéticamente. Por ejemplo, donde nuestro autor escribe: "La insuficiencia de una `realidad' es equivalente a inconsistencia o carencia de fundamento. La insuficiencia ontológicamente, determina al accidente frente a la sustancia. *Todos los modos de ser que se levantan sobre el accidente participan de una fundamentación como carencia*, están asentados en una base inconsistente y Quebradiza"...; se podría, contradictoriamente, decir: La insuficiencia de una "realidad" es equivalente a una consistencia o no carencia de fundamentos. La insuficiencia, ontológicamente, no determina al accidente frente a la sustancia. *Ningún modo de ser que se levanta sobre el accidente participa de una fundamentación como carencia*, ni está asentado en una base inconsistente y quebradiza.

Y esto se puede afirmar, como más tarde aclararé, porque la

sustancia y el accidente, al ser ejemplificados en algunos objetos reales, en alguna determinada región empírica, se encuentran en una absoluta relatividad, y porque Uranga me parece que "mentalmente" se sustancializa en el accidente, encuentra su base en la certidumbre de no poseer tal apoyo.

Si, a pesar de tener Uranga en la conciencia el hecho de que sus afirmaciones pueden contradecirse, insiste en escribir libros que aludan a la insuficiencia de nuestro ser y no a la insuficiencia económica de nuestro ser, si lo hace, a pesar de ello, es indudablemente con un espíritu estético, con el afán de amenizar ciertos momentos, labor ésta excesivamente egoísta y que él, que es una, persona de valor y de fina inteligencia, debía abandonar para dedicarse, como dije, a actuar directa e insistentemente o, cuando menos, a tener la intención, como el que esto escribe, de hacerlo.

¿Que todo lo que he dicho es un ataque al concepto de filosofía que tiene Uranga? Sin duda. La filosofía, como análisis ontológico, es algo que juzgo, por ahora, como secundario. Ya Alfonso Reyes dice, refiriéndose a "El Perfil del Mexicano" de Samuel Ramos: "Lo veremos claro cuando alimentemos a nuestro hombre, cuando lo reconciliemos con la existencia, cuando pueda disfrutar de cierta autarquía". Y dice bien, porque un tipo de actividades de las Que "a nadie quitan el sueño" son —ante la escasez de alimentos— las lucubraciones estratosféricas.

¿Que el ser es lo primero? Indudablemente; pero es tan abstracto y general que nos distrae de lo concreto, y lo concreto es, para el pueblo mexicano, una búsqueda incansable de su manutención.

Por lo que se refiere a la relatividad del accidente y de la sustancia, podemos decir: toda sustancia se caracteriza por su independencia. Si es una independencia inmutable ya que "la sustancia no implica cambio alguno, su estabilidad la pone fuera del alcance de toda transformación, reposa en sí, indiferente a toda movilidad, alteración

o descomposición", se identifica con lo intemporal. Si es mutable dicha dependencia de la sustancia, puede concebirse la posibilidad de que vaya, alguna vez, a la dependencia, convirtiéndose en accidental porque todo accidente se caracteriza por su dependencia. Por ello cuando Uranga asienta: "Al historicismo debemos el haber limitado las pretensiones de una cultura a erigirse en modelo único", se puede argumentar que si esa cultura fuera un Historicismo puro, es decir, que reconoce absolutamente modelos y valores que cambian, entonces tiene que llegar a concebir la hipótesis de cambiar, en alguna ocasión, al no cambio, al no Historicismo y al modelo único. Si nunca se rebasa el límite que está entre lo inamovible y lo movable, es decir, si nunca se va de lo contingente a lo necesario, se convierte lo movable en el sentido de que nunca deja de ser movable o, dicho en otras palabras, que, como el accidente es independiente de ser sustancia, y la independencia caracteriza a la sustancia, el accidente es, bajo el aspecto de su inmóvil inmovilidad o de su independencia de ser sustancia, algo sustancial. Y la sustancia, como depende de no ser accidente, es, en este sentido, algo accidental. Si México es, en relación con España, un accidente, España, comparada en cierto momento con la cultura visigótica o romana, también lo es. Y así hasta nuestros primeros padres. Angel Ganivet, que advirtió con claridad esto, espera de España (país, según Uranga, sustancializado) que llegue por fin a un período español. Algo muy semejante a esto es lo que nuestro filósofo se propone al intentar que el mexicano tenga conciencia de lo que es. Si el grupo de Uranga se cree accidentalizado respecto a España y otros países, no sé por qué no piensa que mañana se podrá sentir sustancializado al advertir que después de nosotros se podría producir, inmaturo, gateando, un futuro endeble. Pero si los mexicanos percibimos la relatividad de los conceptos de accidente y sustancia, no tenemos motivo para sentirnos necesariamente insuficientes y, mucho menos, inferiores.

Según el punto de vista, el accidente puede ser sustancia o la sustancia accidente. Sin caer en una antinomia ¿qué tesis es preferible? Si la independencia de la sustancia es contingente y algo

sustancializado ahora, lo deja de ser mañana, esta independencia no es pura, es un accidente del tiempo. Claro que como esencias tal vez la sustancia y el accidente sean inamovibles, con la rigidez de toda abstracción eidética; mas en lo que importa, en su aplicación a la realidad, se desdibujan y relativizan.

Si la suficiencia se basa en creerse sustancia y la insuficiencia en creerse accidente, como la sustancia es, desde cierto punto de vista, accidente y éste, desde otro, sustancia, luego, ante una sustancia, se puede ser insuficiente porque se está refiriendo uno a su punto de vista accidental y ante un accidente se puede ser suficiente porque está uno aludiendo a su punto de vista sustancial. Por eso las instituciones que nos sustancializan (por ejemplo la religión), y nos hacen vivir una "vida impropia", pueden ser insuficientes en el sentido de que niegan como base el sustentáculo de no tener base. Y, por lo contrario, toda reflexión que nos accidentaliza puede ser suficiente bajo el aspecto de que el accidente es una sustancia con independencia de ser independiente.

Resulta muy extraño que Uranga, después de escribir la ya citada frase de que: "El mexicano de que hablamos es el mexicano de nuestra generación", pase al estudio del mexicano en general diciendo: "tres son esos momentos cardinales en que se requiere de la repetición del tema de la insuficiencia. El primero es la época de la Conquista y los años que inmediatamente le siguieron y en que el criollo irrumpe por vez primera como factor de nuestra manera de ser. El segundo, la época que precede a nuestra Independencia, en que el criollo se torna suficiente con el proyecto de apropiación y el tercero, el momento de la revolución mexicana, en que se cobra como nunca conciencia de nuestro ser". Frecuentemente Uranga nos dice cosas como éstas: "La `desconfianza' con que el mexicano lo aborda todo, y la desgana con que todo lo matiza"; "La compasión de que hace uso tan frecuente en todas las manifestaciones de su conducta". Estas observaciones no son más que sondeos en la experiencia,

afirmaciones dogmáticas de un contenido fácilmente negable. Unir, como diría Husserl, de las ciencias de esencias a las ciencias de hechos.

Aquí llegamos a una parte en la que tengo que decir que la diferencia más notoria entre el psicoanálisis adleriano de Ramos y la ontología de Emilio Uranga, casi sólo se basa en utilizar una distinta terminología. La palabra psicoanálisis es tachada para poner en su lugar, ontología; la palabra inferioridad es sustituida por insuficiencia, etc. Aunque ciertos conceptos de Uranga, como los arriba mencionados, sean más extensos que los de Ramos y posean, además, una referencia precisa al ser, en el fondo son, en el resultado de las investigaciones sobre el ser nuestro, casi lo mismo. Uranga realiza en dichas investigaciones una autognosis empírica (con todos los defectos, ya estudiados por David Hume, de metodología e instrumentos) que revela un punto de vista subjetivo y parcial, por legítimo que sea. Un ejemplo que nos evidencia esta observación personal de Uranga es que considere al mexicano como "ser para el accidente" cuando, incluso en su sentido, el mexicano (recurrido a las estadísticas) está sustancializado por la religión católica.

Cuando dice: "Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse", no ve que si lo constitutivo fuera la sustancia (por ejemplo una sustancialización que nos brindase la ciencia, entonces lo inauténtico sería lo contrario. Y lo impropio vendría a ser, junto con la religión y otras instituciones, la aceptación del accidente. Porque el "no saber a qué atenerse" es un saber no saber a qué atenerse.

Donde Emilio Uranga asienta: "Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser" se percibe la exaltación de algo que siempre ha alejado, en una paradoja, la filosofía existencial de la existencia concreta, porque,

para quien se preocupa de la vida, lo fundamental vendría a ser, en una tabla de valores, ir en búsqueda de la satisfacción de las necesidades más inmediatas. Incluso creo que esta búsqueda del mantenimiento de la vida es de más radical trascendencia que un ideal tan ambicionado por el hombre como es el de una plena libertad. Y creo que es más importante porque —en un hipotético choque entre estos dos conceptos— si tuviéramos que elegir el pan acompañado de algunas restricciones pasajeras de la libertad o la libertad completa sin sustento, nos decidiríamos, los que amamos por encima de todo la vida, por el primer concepto. Un ave podría seguir viviendo en la prisión de una jaula periódicamente provista de alpiste; mas no en un desierto carente de toda vegetación, porque la libertad que nos niega el sustento, es una prisión más patética, es un tender barrotes entre el pan y nosotros.

Claro que no es necesario que la libertad entre en pugna con el ideal del bienestar económico; pero si al tener que tomar partido escogemos el sustento sobre la libertad, en el sentido que ya vimos, ¿qué habremos de elegir frente al jugueteo filosófico?

No quiero que Emilio Uranga crea que esta crítica carece de bases estrictamente arrancadas de nuestra realidad; para inducirlo a que no piense esto voy a transcribir a continuación los datos, de gran dramatismo, del consumo diario de alimentos esenciales realizado por la población mexicana del año de 1949, datos obtenidos por investigaciones de bancos, como el de México, en estrecha relación con nuestro gobierno:

- 1.-36 gramos de carne equivalentes a un beefsteak cada cuatro días, por persona;
- 2.-15 gramos de arroz equivalentes a un plato por persona;
- 3.-1 gramo de café por persona;
- 4.-51 gramos de azúcar por persona;
- 5.-311 gramos de maíz, equivalentes a 6 tortillas por persona;

6.-11 gramos de pescado por persona.

7.-23 gramos de frijol equivalentes a dos platos por persona.

Hay que tener en cuenta que estos datos se refieren a una hipotética repartición proporcional de los productos entre nuestro pueblo; pero si consideramos que en la realidad tienen una gran vigencia los monopolios, por un lado, y las diferencias profundas de capital, por otro, quiere decir que la población mexicana, al no poder adquirir la mayoría de los alimentos absolutamente indispensables para la vida, está en una situación que pide a gritos, a quienes tengan oportunidad e inteligencia, una actitud decisiva para tratar de remediar esta crisis.

¡Ah, si llegara el día en que, para saber cuántos millones de mexicanos habitan nuestro país, acudiéramos a contar cuando menos las piezas de pan producidas diariamente en las panaderías!

De todo lo dicho se desprende, amigo Emilio Uranga, que el existencialista se ha dado cuenta, en los "codazos" de amistad que tiene con la filosofía más alta, de que carecemos de bases o, mejor dicho, de que desconocemos las bases sobre las que reposamos; pero insisto en que si nos detenemos en esta base de no tener bases, estamos, en primer lugar y desde un punto de vista filosófico, traicionando el angustioso significado de nuestra proposición y, en segundo lugar, estamos exaltando un sustentáculo, el que menos relación tiene con la vida concreta, sobre el otro. Usted, amigo Uranga, prefiere escoger aquella base que no es, por ahora, indispensable para la vida del mexicano.

La única objeción que usted puede hacer acerca de todo esto es afirmar que no le interesa la insuficiencia económica del mexicano y entonces su "Análisis del ser del mexicano", aunque reciba una amplia justificación, quedará en lucha contra el pueblo de México.